

Mirosław Piróg

Koncepcja i funkcja symbolu religijnego w poglądach Paula Tillicha i Carla G. Junga

Folia Philosophica 14, 79-90

1996

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Zamierzeniem autora artykułu jest przedstawienie i porównanie poglądów Paula Tillicha (1886—1965) oraz Carla Gustava Junga (1875—1961) w nader istotnej dla filozofii religii kwestii symboliki religijnej. Mimo licznych podobieństw w pojmowaniu symbolu religijnego wyjściowe stanowiska obu autorów: teologiczne i psychologiczne, okazują się źródłem różnicy poglądów na temat granic i celu poznania symbolicznego.

I

Problematyka symbolu jest dzisiaj tak rozległą dziedziną, prezentującą tak różnorodne sposoby rozumienia symbolu, że prace dotyczące symboliki rozpoczynają się zwykle od autorskiego sformułowania pojęcia symbolu. Paul Tillich odróżnia symbol od znaku, metafory, analogii czy archetypu. Jego rozumienie symbolu, a zwłaszcza symbolu religijnego streszcza się w następujących punktach.

1. Pierwszą ważną cechą symbolu, wyraźnie odróżniającą go od znaku jest to, co Tillich nazywa niewłaściwością (*Uneigentlichkeit*) symbolu. Polega ona na tym, że akt percepcji symbolicznej ujmuje nie tyle sam symbol, ile to, co jest w nim symbolizowane. Można to także nazwać dualnym charakterem symbolu, w którym możemy, z jednej strony, wyróżnić jego dostępną zmysłowo albo pojęciowo formę (materiał symboliczny), a z drugiej — to, co w symbolu domniemane. Symbol zawsze odsyła do czegoś innego, czym sam nie jest.

2. Wiąże się z tym druga ważna cecha symbolu — uczestniczy on w pewien sposób w sensie, mocy i rzeczywistości tego, co symbolizuje. Cechę tę najlepiej objaśniają przykłady sztandaru albo osoby króla, symbolizujące potęgę



MIROŚLAW PIROG

Koncepcja i funkcja symbolu
religijnego w poglądach
Paula Tillicha i Carla G. Junga



i godność narodu, a zarazem odbierające należną im z tego względu cześć i szacunek.

3. Trzecią cechą symbolu stanowi to, że w przeciwieństwie do znaku nie może być dowolnie wymyślony. Znak jest wynikiem konwencji i może być zmieniony na mocy innej konwencji. Symbol natomiast ma charakter konieczny, dysponuje swoistą autonomią i wewnętrzną mocą, co powoduje, że narzuca się świadomości w sposób bezwarunkowy. Obrazowo można powiedzieć, że symbole same się rodzą i umierają. Martwy symbol staje się znakiem. Przykładem są liczby, które dla pitagorejczyków były jeszcze obdarzonymi mocą symbolami, a dla nas są już tylko znakami, jednostkami, którymi możemy dowolnie manipulować w celu oznaczania abstrakcyjnej kategorii ilości.

4. Skoro symbolu nie da się wymyślić, to można go tylko zaakceptować. Przyjęcie symbolu dokonuje się — według Tillicha — tylko w obrębie jakiejś wspólnoty. Akt symbolotwórczy jest ze swej istoty aktem społecznym. Mimo iż symbol może mieć źródło w doświadczeniu indywidualnym, żyje dlatego, że wyraża w sposób adekwatny jakiś ważny aspekt rzeczywistości, którą żyje dana społeczność.

5. Najważniejsza funkcja symbolu, dzięki której jest on specyficznym narzędziem poznawczym, polega na odsłanianiu tych wymiarów rzeczywistości, które pozostają ukryte dla innych rodzajów poznania. Jest to możliwe właśnie dzięki temu, że symbol uczestniczy w tym, co symbolizuje. „Jednakże — pisze Tillich — duch ludzki nie mógłby tych nowych wymiarów ująć, gdyby dany symbol nie otworzył jednocześnie nowego wymiaru również w nim.”¹ Akt percepcji symbolicznej jest aktem poznawczym, w którym zachodzi odkrycie i asymilacja paralelnych aspektów rzeczywistości zewnętrznej i wewnętrznej. Przykładem są dzieła sztuki, których kontemplacja sprawia, że odkrywamy w sobie i w świecie wymiar piękna.

II

Koncepcja symbolu jest tak ważna dla Tillicha dlatego, że jego zdaniem tylko język symboliczny może wyrazić to, co ostateczne. „Wiara rozumiana jako stan ostatecznego zatroskania nie posiada innego języka prócz języka symboli.”² Symbole religijne są szczególnym typem symboli, odsłaniającym wymiar głębi rzeczywistości, jej warstwę fundamentalną, którą Tillich nazywa warstwą Samego Bycia. „Jej podstawowym symbolem jest słowo Bóg. Nie możemy jednak powiedzieć zwyczajnie, że Bóg jest symbolem, lecz musimy

¹ P. Tillich: *Pytanie o Nieuwarunkowane*. Kraków 1994, s. 150.

² Idem: *Dynamika wiary*. Poznań 1987, s. 65.

zawsze mówić o nim w dwojaki sposób: niesymboliczny i symboliczny. Mówiąc w sposób niesymboliczny, stwierdzamy, że jest on rzeczywistością ostateczną, Samym Byciem, podstawą bycia, mocą bycia. Mówiąc w sposób symboliczny, nazywamy go Najwyższą Istotą, w której wszystko, co skończone, jest zjednoczone w najwyższej doskonałości.”³ Jak dalej stwierdza, o naszej relacji do Nieuwarunkowanego możemy mówić w sposób symboliczny, albowiem źródło wszelkiej symbolizacji stanowi „egzystencjalny związek między Bogiem a człowiekiem”⁴.

Język symboli jest więc językiem teologii, gdyż to teologia traktuje o nieskończoności w jej relacji ze skończonością. „To, co prawdziwie ostateczne, nieskończenie przerasta domenę skończonej rzeczywistości. Żadna zatem skończona rzeczywistość nie może wyrazić tego w sposób bezpośredni i właściwy. Mówiąc językiem religijnym, Bóg wykracza poza swe własne imię.”⁵ W świetle tej wypowiedzi jasna staje się rola symbolu w teologii, oczywiście w teologii systematycznej, jaką proponuje Tillich. Zadaniem tej teologii jest „interpretacja symbolicznego znaczenia kategorii i elementów ontologicznych”⁶, gdyż tym, co dostarcza materiału dla symboli, jest ontologiczna struktura bytu. Teologia może wtedy wyjaśnić i usystematyzować w kategoriach teoretycznych egzystencjalną wiedzę pochodzącą z objawienia.

Warto być może w tym miejscu podkreślić jeszcze raz, że — jak pisze Tillich — „dosłowne to coś nie więcej, ale mniej niż symboliczne”⁷. Symbol jest w pewnym sensie bardziej rzeczywisty niż pozbawiony symbolicznego znaczenia fakt empiryczny. Jeżeli potraktuje się jakiś symbol religijny — doktrynę, księgę, osobę czy akt kultowy — dosłownie i konkretnie, nadając mu w ten sposób pozór bezwarunkowości, to zniszczeniu ulegnie jego charakter symbolu — nie będzie już odsyłał do tego, co nieuwarunkowane.

Jak już powiedziano, jedyną niesymboliczną wypowiedzią o Bogu jest ta, że jest on Samym Byciem albo absolutem. Oznacza to, że jest on podstawą ontologicznej struktury bytu, nie będąc tej strukturze podporządkowany. „On jest tą strukturą, tj. ma moc determinowania struktury wszystkiego, co istnieje. Dlatego, jeśli cokolwiek oprócz tego nagiego stwierdzenia mówi się o Bogu, to nie jest to bezpośrednio i właściwe stwierdzenie, to nie jest już pojęcie. Jest ono już pośrednie i wskazuje na coś poza sobą, słowem — jest symboliczne.”⁸ Teraz wiadomo, dlaczego każde twierdzenie o Bogu musi być symboliczne. Twierdząc coś o Bogu, używamy jakiegoś

³ Idem: *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 142.

⁴ Idem: *Systematic Theology*. Vol. 1. Chicago 1951, s. 243.

⁵ Idem: *Dynamika wiary...*, s. 64.

⁶ Idem: *Systematic Theology...*, s. 243.

⁷ Idem: *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 144.

⁸ Idem: *Systematic Theology...*, s. 239.

fragmentu struktury ontologicznej, by coś wypowiedzieć o podstawie bycia. Ten fragment skończonej rzeczywistości jest w tej wypowiedzi jednocześnie negowany i afirmowany, gdyż samo bycie zarówno nieskończenie wykracza poza każdy fragment rzeczywistości, jak i go zawiera. Fragment rzeczywistości staje się symbolem, ponieważ to właśnie w wypowiedzi symbolicznej jej właściwy sens podlega negowaniu (jest to „niewłaściwość” symbolu) przez to, na co wskazuje, ale także afirmowaniu i dzięki tej afirmacji dana jest adekwatna podstawa do wskazywania poza siebie.

Na podstawowe pytanie, czy skończony fragment rzeczywistości może w ogóle stać się podstawą do wypowiedzi o tym, co nieskończone, Tillich udziela odpowiedzi pozytywnej. Jest to możliwe dlatego, że to, co nieskończone, jest samym byciem i wszystko, co istnieje, partycypuje w samym byciu⁹.

Podajmy teraz przykład potraktowania tradycyjnego pojęcia teologicznego jako wypowiedzi symbolicznej. I tak, stwierdzenie transcendencji czy też immanencji Boga staje się wypowiedzią symboliczną, która odwołując się do wyobrażeń przestrzennych, wskazuje na jakościową relację Boga do świata, którą można wyrazić także w sposób następujący: „Bóg jest twórczą podstawą świata i jest wolny od powiązań strukturami świata.” Sensem symboli transcendencji i immanencji jest zatem „możliwy konflikt i pogodzenie nieskończonej i skończonej wolności”¹⁰. Dokonana tu interpretacja symbolu polegała na wyrażeniu jego sensu w terminach nowożytnej myśli filozoficznej, tak by stał się on jasny i egzystencjalnie dostępny współczesnemu człowiekowi. Zadanie teologii systematycznej nie polega na osłabieniu konkretnych symboli, ale na ich analizowaniu i interpretowaniu w abstrakcyjnych terminach filozoficznych.

Symbole religijne są jakby „obosieczne” — są skierowane ku nieskończoności, którą symbolizują, i ku skończoności, za której pośrednictwem symbolizacja zachodzi. Zbliżają do siebie sferę boską i ludzką. Symbolizując Boga jako Ojca, sprowadzamy go jakoś do poziomu ludzkiego związku ojca i dziecka, ale jednocześnie związek ten ukazuje swój teonomiczny charakter jako wzorzec relacji między boskością a człowiekiem. Polemizując z psychoanalizą, Tillich zauważa, że nie można tu mówić o redukcji sfery religijnej do sfery popędowej. Twierdzenie, że wybór takiego a nie innego symbolu należy tłumaczyć kompleksem ojca na płaszczyźnie psychologicznej albo też jako wyraz patriarchy na płaszczyźnie socjologicznej, nie jest ostateczne. Wszakże „impulsy witalne, prowadzące do wyboru symbolu ojca, same mogą być wyrazem pewnej praformy życia. [...] zatem unaocznienie Nieuwarunkowanego pod tym symbolem może kryć w sobie

⁹ *Ibidem*, s. 239—240.

¹⁰ *Ibidem*, s. 263.

wprawdzie ograniczoną, ale przecież ostateczną, a więc religijną prawdę. To samo można powiedzieć o socjologicznej teorii wyboru symbolu. Psychiczne i społeczne impulsy kierują wyborem symbolu, ale one same mogą być widziane jako symbole ostatecznej, metafizycznej struktury bytu.”¹¹

Warto teraz poruszyć zagadnienie prawdziwości symboli religijnych. Tillich odróżnia to, że symbol niesie prawdę, od tego, że symbol jest prawdziwy. W żadnym z tych dwu przypadków o prawdzie symbolu nie stanowi prawda jego materiału symbolicznego, będącego zwykle twierdzeniem empirycznym — fizycznym, psychologicznym lub historycznym. Symbol religijny wyraża prawdę, przynajmniej w pewnym stopniu, jeśli adekwatnie wyraża korelację objawienia, w jakiej pozostaje jakaś osoba. Jest natomiast prawdziwy, jeśli wyraża adekwatnie korelację osoby z objawieniem końcowym (Tillich ma tu na myśli oczywiście objawienie chrześcijańskie). To rozróżnienie wiąże się z konfesyjnym ograniczeniem teologii systematycznej i poza nim traci sens. Można wtedy mówić o symbolach prawdziwych albo też żywych.

Żywych symboli religijnych nie dotyczy krytyka empiryczna. Gdy symbol na skutek zmian w świadomości religijnej traci zdolność wyrażania tego, co nieuwarunkowane, wtedy dopiero może zostać skrytykowany jako pusta metafora. „Autentyczne symbole są w ogóle niewymierne i umożliwiają poznanie — wprawdzie nie przedmiotowe, ale prawdziwe [...]. Kryterium prawdziwości danego symbolu nie może oczywiście być porównane z rzeczywistością, na którą on wskazuje, skoro rzeczywistość ta jest czymś po prostu niepojętym. Prawdziwość symbolu polega na tym, że jest on wewnętrznie konieczny dla symbolotwórczej świadomości. Powątpiewanie w jego prawdziwość wskazuje na zmianę świadomości, na nową postawę wobec Nieuwarunkowanego.”¹² Symbol jest tym bardziej adekwatny, w im większym stopniu opiera się absolutyzacji i dosłownej interpretacji, negując sam siebie i wskazując na to, co niepojmowalne — stąd obecność w religiach, nie tylko w chrześcijaństwie, symboli o jawnie paradoksalnej strukturze, jak choćby dziewicze poczęcie czy zmartwychwstanie.

III

W centrum praktycznych i teoretycznych zainteresowań Junga leżała zawsze dusza albo — jak to częściej określał — *psyche*. Najszerzej zdefiniowana *psyche* to „świadomo-nieświadoma całość”¹³. W definicji tej Jung

¹¹ Idem: *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 164.

¹² Ibidem, s. 174–175.

¹³ C. G. Jung: *On the Nature of the Psyche*. Princeton 1974, s. 110.

wychodzi poza, z jednej strony, Kartezjańskie rozumienie podmiotowości, postulując istnienie w podmiocie sfery immanentnej, ale nieświadomej, a z drugiej — poza Freudowskie rozumienie podświadomości, postulując istnienie nieświadomości zbiorowej. *Psyche* zatem jest dynamiczną całością, obejmującą swym zakresem świadomość, nieświadomość indywidualną i nieświadomość zbiorową; stanowi nazwę szerokiego spektrum manifestacji psychicznych, od czysto indywidualnego przeżycia samoidentyfikacji aż po pojawianie się treści zbiorowych, które Jung nazywa archetypami. Te ostatnie są strukturami nieświadomości zbiorowej, zbieżnymi ze strukturami ontologicznymi bytu¹⁴. W związku z tym w psychologii analitycznej mówi się o rzeczywistości psychicznej (*esse in anima*). To *psyche* jest miejscem spotkania rzeczywistości duchowej i rzeczywistości materialnej, nie będąc epifenomenem żadnej z nich. To, co psychiczne, jest swoistym i nieredukowalnym do niczego innego sposobem istnienia, jedynym bezpośrednio doświadczanym. Teza o rzeczywistości psychicznej wyraża się w stwierdzeniu, że „ważność faktów psychicznych nie podlega ani epistemologicznej krytyce, ani weryfikacji naukowej. Możemy tylko zadać pytanie: czy jest obecna jakaś treść świadomości czy nie? Jeżeli jest, to jest wtedy ważna sama w sobie.”¹⁵ Pamiętając o nieustannie akcentowanej przez Junga pełnej i autonomicznej rzeczywistości zjawisk psychicznych, uzyskuje się klucz do jego rozumienia symbolu.

Ustalając swoją interpretację zjawisk psychicznych jako symboli, Jung przeciwstawił się ich odczytaniu semiotycznemu w klasycznej psychoanalizie. „Te treści świadomości, które pozwalają przeczuać nieświadome tło psychiki, Freud niesłusznie nazywa symbolami, podczas gdy w jego teorii odgrywają one jedynie rolę znaków czy symptomów procesów nieświadomych i bynajmniej nie są właściwymi symbolami, które trzeba rozumieć jako wyraz oglądu nie dającego się pojąć inaczej czy lepiej. Jeśli np. Platon wyraża cały problem teoriopoznawczy w przypowieści o jaskini czy też jeśli Chrystus daje w swych przypowieściach wyraz pojęciu Królestwa Bożego, to są to prawdziwe i właściwe symbole, czyli próby wyrażenia jakiejś rzeczy, dla której nie ma jeszcze pojęcia słownego.”¹⁶ Ogólnie rzecz biorąc, za symbol można uważać każdy wytwór psychiki, jeżeli wyraża coś nie znanego lub względnie nie znanego, czego ostateczny sens i treść nie są dane w świadomości. Każda istotnie nowa treść prezentuje się świadomości najpierw w formie symbolu. Symbol nie jest znakiem czegoś znanego, jest

¹⁴ „Demonstracje fizykalne ostatecznie opierają się na tych samych podstawach archetypowych, co spekulacja teologiczna. I jedno, i drugie to psychologia, która także opiera się na tych samych archetypowych podstawach.” Idem: *Archetypy i symbole*. Warszawa 1981, s. 231.

¹⁵ Idem: *The Structure and Dynamics of the Psyche*. London 1981, s. 328.

¹⁶ Idem: *Archetypy i symbole...*, s. 382.

sposobem uświadamiania się treści dotąd nieświadomych. Nie może być zatem wytworzony w drodze świadomych asocjacji, świadomego aktu woli. W taki sposób tworzy się znaki, nie symbole. Żywy symbol może powstać tylko przy współpracy świadomości i nieświadomości; żywy, czyli — jak pisze Jung — „ciężarny znaczeniem”¹⁷, którego odczytanie leży w gestii świadomej części *psyche*, od niej bowiem zależy to, czy jakaś treść psychiczna zostanie uznana za symbol. Są symbole, które swą niezwykłą formą narzucają się świadomości, np. postać półczłowieka półbyka, lecz nawet ona dla współczesnego człowieka stała się alegorią z lamusa mitologii. Od postawy symbolicznej¹⁸ zależy, czy jakaś rzecz będzie dla nas symbolem, czy zdołamy uchwycić wielość znaczeń w niej zawartych. Każdy żywy symbol ma dużą liczbę wariantów i im więcej ich jest, tym więcej wielorako z sobą powiązanych znaczeń można z niego odczytać, a co za tym idzie — w sposób bardziej kompletny uświadomić sobie to, co symbolizuje.

Jung, tak jak Tillich, podkreśla dualny charakter symbolu jako jego cechę konstytutywną. „Symbolowi przysługuje podwójny charakter realności i nierealności. Nie byłby on symbolem, gdyby był tylko realny, albowiem wtedy byłby realnym zjawiskiem, które nie mogłoby być symboliczne. A symboliczne może być tylko to, co w jednej rzeczy obejmuje jeszcze inną. Gdyby zaś symbol był nierealny, to byłby tylko czymś pustym i wyimaginowanym, nie odnoszącym się do żadnej rzeczywistości.”¹⁹ Symbol to synteza irracjonalnych obrazów, form czy postaci, będących spontanicznymi wytworami nieświadomości, i racjonalnych znaczeń wynikających z interpretacyjnej aktywności świadomości. Symbol, łącząc w sobie przeciwieństwa, jest językiem *psyche* pojmowanej jako paradoksalna całość świadomości i nieświadomości.

Przyjrzyjmy się jeszcze bliżej funkcji, jaką spełniają symbole w *psyche*, gdyż to właśnie stanowi główny punkt zainteresowań Junga, który bardziej niż chłodnym, analitycznym opisem istoty i struktury symbolu zajmował się opisem procesów psychicznych przejawiających się w symbolach. Mówiąc najogólniej, symbole są w równym stopniu świadectwem dynamiki *psyche*, jak i jej tworzywem — zgodnie z zasadą, że rzeczywistością (*Wirklichkeit*) jest w duszy to, co w niej działa (*wirkt*)²⁰. Działanie to zachodzi zawsze w sposób całościowy: „Prospektywny sens i znacząca doniosłość symbolu odwołuje się równie silnie do myślenia, jak i do uczucia, jego szczególna plastyczna obrazowość tworząc się w zmysłowej formie, stymuluje intuicję

¹⁷ Idem: *Psychological Types*. London 1926, s. 602.

¹⁸ „Czy jakaś rzecz jest symbolem, czy też nie, zależy głównie od postawy świadomości.” Ibidem, s. 603.

¹⁹ Idem: *Archetypy i symbole...*, s. 344—345.

²⁰ Idem: *Podróż na Wschód*. Warszawa 1989, s. 153.

na równi z percepcją.”²¹ Żywy symbol angażuje w tej samej mierze wszystkie funkcje świadomości i wręcz zmusza ją do podjęcia dialogu z nieświadomością. Dialog ten nigdy nie pozostaje bez wpływu na świadomość, która dzięki asymilacji treści nieświadomych zmienia swoją postawę. W taki sposób realizuje się dynamiczna, świadomo-nieświadoma całość, a symbole funkcjonują w niej jako swoiste „transformatory energii procesów psychicznych”²². Są one „środkami przemiany”, strukturami przepływów energii, obrazami, w których pojawia się nieświadome. Proces ten ma charakter celowy i ostatecznie prowadzi ku postulowanemu przez Junga urzeczywistnieniu całkowitości *psyche*. Określenie jej jako „świadomo-nieświadoma całość” jest opisem sytuacji idealnej, której urzeczywistnianie może zachodzić w różnym stopniu. „Miejscem czy medium tego urzeczywistniania nie jest ani materia, ani duch, lecz owe pośrednie królestwo subtelnej rzeczywistości, któremu można dać wystarczający wyraz wyłącznie przez symbol.”²³

Jest więc symbol tym, co doprowadza duszę do jej celu, a także środkiem i drogą, którą podążamy — można tu mówić o psychagogicznej funkcji symbolu. Celem tym jest doświadczenie czegoś, co Jung nazywa symbolem jednoczącym. Doświadczenie to ma wszelkie cechy doświadczenia religijnego. W perspektywie psychologii głębi religia to „troskliwe i skrupulatne baczenie na to, co R. Otto trafnie nazwał *numinosum*, a mianowicie na jakąś dynamiczną egzystencję czy działanie nie będące wynikiem arbitralnego aktu woli. Przeciwnie, działanie to ogarnia i opanowuje człowieka, który zawsze jest jego ofiarą, nie zaś sprawcą.”²⁴ Dalej Jung dookreśla, że „każde wyznanie pierwotnie opiera się z jednej strony na przeżywaniu *numinosum*, z drugiej zaś na *pistis*, tj. wierności (lojalności), wierze i ufności w określone doznanie działania numinalnego oraz wynikającą z tego przemianę świadomości. [...] Można więc powiedzieć, że termin »religia« oznacza szczególną postawę świadomości zmienionej przez przeżycie *numinosum*.”²⁵

Przeżycie religijne, udostępnione przez symbol jednoczący, to doświadczenie obiektywności psychiki, w którym podmiot napotyka w swym obrębie pozaosobowe moce. Realność ich oddziaływania bywa częstokroć większa niż realność rzeczy materialnych i powoduje rewolucyjne zmiany w świadomości. Ujęte w skodyfikowane całości symbole tej przemiany tworzą materiał kultu religijnego. Zgodnie z Rudolfem Ottem i innymi filozofami religii każde wyznanie to specyficzny sposób, w jaki człowiek chce nawiązać relację z tym, co jest „całkiem inne”, z transcendencją. Nasuwa się zatem pytanie: Czy

²¹ Idem: *Psychological Types...*, s. 607.

²² Idem: *On the Nature of the Psyche...*, s. 45.

²³ Idem: *Rebis, czyli kamień filozofów*. Warszawa 1989, s. 501—502.

²⁴ Idem: *Psychologia i religia*. Warszawa 1970, s. 99.

²⁵ Ibidem, s. 100.

doświadczenie religijne, rozumiane jako proces symboliczny, doprowadza do tego celu, jakim jest dotarcie do transcendencji?

IV

Dla Tillicha, który wypowiada się przede wszystkim jako teolog, a potem dopiero jako filozof religii, podstawowym założeniem jest niemożność osiągnięcia transcendencji. Chrześcijaństwo, podobnie jak inne religie monoteistyczne, głosi absolutną transcendencję Boga, jego niezależność i samoistność. Wywodzące się z tych religii metafizyki kreacjonistyczne ujmują rzeczywistość w kategoriach stworzoneości i przygodności. Świat w swym istnieniu zależy od jedynego bytu koniecznego, od Boga, który jest radykalnie różny od świata. To pierwotne, konfesyjne założenie dotyczące transcendencji Boga stanowi najpoważniejsze ograniczenie religijnego procesu symbolicznego. Tu symbol musi zamilknąć wobec aktu wiary. Akt wiary nie jest dla Tillicha aktem symbolicznym, tylko wyraża się za pośrednictwem symboli. Rozdział na to, co absolutnie immanentne i absolutnie transcendentne, istnieje nawet wtedy, gdy rozpatruje on cel i ideał pracy teologa nad rozwojem świadomości religijnej. Rozdział ów polega na tym, by „znaleźć taki punkt, w którym rzeczywistość, sama niesymboliczna, mówi zarazem o sobie samej i o Nieuwarunkowanym, znaleźć taki punkt, w którym rzeczywistość, sama bez symbolu, staje się symbolem, w którym zniesiona jest sprzeczność między rzeczywistością a symbolem. Gdyby to było możliwe, zostałby tym samym spełniony najgłębszy postulat religijnej świadomości: zniesienie sfery religijnej jako czegoś odrębnego. Nie oznacza to, że religia miałaby się rozpląnąć w artystycznym czy naukowym oglądzie rzeczywistości; chodzi tylko o bezpośrednie mówienie o rzeczach, które nas bezwarunkowo obchodzą, które pozostają w sferze transcendencji.”²⁶ W ramach teologii systematycznej symbol nie wyprowadza człowieka poza obręb rzeczywistości, nawet jeśli samą rzeczywistość ujęlibyśmy jako symbol. Zawsze pozostaje to, co absolutnie transcendentne — tak mówi stanowisko oparte na zasadzie wiary.

Sposób, w jaki Jung rozumie te zagadnienia, jest krańcowo odmienny, choć możliwe są także różne odczytania jego sformułowań. Nie przeprowadzał on wszakże systematycznych badań filozoficznych, ale sama tematyka jego prac zmuszała go do wypowiedzi na temat rzeczywistości udostępnianej w doświadczeniu religijnym. Prezentując swoje poglądy jako naukową analizę danych empirycznych, stara się *explicite* zaprzeczać ich filozoficznym konotacjom. Światopoglądowym zapleczem myśli Junga jest pewna specyficzna forma monizmu. Nawijając do tradycji niemieckiego idealizmu, ogranicza najpierw

²⁶ P. Tillich: *Pytanie o Nieuwarunkowane...*, s. 179—180.

obszar swoich zainteresowań: „Fakt, że ja sam zadowolam się tym, co może być psychicznie doświadczane, i że odrzucam to, co metafizyczne, nie oznacza sceptycznego lub agnostycznego gestu przeciw wierze czy ufności w wyższe moce; to, co mówię, jest w przybliżeniu tym, co miał na uwadze Kant, kiedy »rzecz samą w sobie« nazwał pojęciem granicznym, posiadającym tylko negatywne zastosowanie. Należy unikać wszelkich deklaracji dotyczących tego, co transcendentne, jest to bowiem nieodmiennie jedynie śmiechu wartym domniemaniem ludzkiego umysłu, nieświadomego swych ograniczeń. A zatem, kiedy określa się Boga — czy Dao — jako impuls duszy lub stan duszy, powiedziano jedynie coś o tym, co poznawalne, a nic o niepoznawalnym, którego nie da się określić.”²⁷ Psycholog może mówić sensownie jedynie o archetypie Boga albo o obrazie Boga w duszy, wypowiadając się na temat tego, co w niej działa. Jednak słowa samego Junga o względności Boga brzmią inną filozofią. Przytoczmy tu jeden, być może najbardziej typowy cytat: „Uznać Boga za absolut to tyle, co pozbawić go wszelkich związków z człowiekiem. Człowiek nie może wówczas działać na Boga ani Bóg na człowieka. Bóg taki byłby czymś całkowicie pozbawionym znaczenia. Słusznie więc można mówić tylko o takim Bogu, który jest względny wobec człowieka, tak jak człowiek jest względny wobec Boga. [...] Bóg absolutny w ogóle nas nie obchodzi, podczas gdy Bóg »psychologiczny« byłby realny. Ten Bóg mógłby dotrzeć do człowieka.”²⁸

Martin Buber krytykując Junga w swej książce *Zaćmienie Boga*, stwierdza, że z tych słów przebija „religia czystej immanencji psychicznej”²⁹. Jest to trafne sformułowanie, ale nie wiadomo, czy słuszny zarzut. Problem sprowadza się tu do określenia, jak rozumieć ową „immanencję psychiczną”, jak zdefiniować to, co psychiczne. Jak już wspominaliśmy, w koncepcji Junga obszar psychiki wykracza poza rozumianą jednostkowo i osobowo świadomość oraz podświadomość, obejmując swym zasięgiem ponadosobową dziedzinę nieświadomości zbiorowej. Sfery te przenikają się wzajemnie i przechodzą w siebie, tworząc psychoidalne kontinuum. Można to ująć w ten sposób: nie wyznaczając granic psychiki, pozwalamy, by sięgała ona, z jednej strony, w obszar tego, co duchowe (jądra znaczeniowe archetypów), a z drugiej — w obszar tego, co materialne (ożywione ciało). Psychicznosc jest tu określona jako podmiotowosc występująca w doświadczeniu wszelkiego rodzaju — od doświadczenia zmysłowego do doświadczenia religijnego. Według Junga podmiotowosc tę można opisywać jedynie w wyrażeniach paradoksalnych, w symbolach, które najpełniej wyrażają jedność przeciwieństw. W ten

²⁷ C. G. Jung: *Podróż na Wschód...*, s. 77.

²⁸ Idem: *Archetypy i symbole...*, s. 99.

²⁹ M. Buber: *Zaćmienie Boga*. Warszawa 1994, s. 76.

właśnie sposób należy interpretować jego słowa, że twierdzenia metafizyczne jako wypowiedzi duszy są psychologiczne³⁰ — są mianowicie symbolami, przez które mówi do nas najgłębsza istota naszego umysłu. Ostatecznie wszystko, czego doświadczamy, możemy przeżyć jako symbol — sformułowanie brzmiące dla nas paradoksalnie, ale bliskie wrażliwości człowieka średniowiecza czy Dalekiego Wschodu.

Jak pamiętamy, Tillich uznawał istnienie niesymbolicznych wypowiedzi dotyczących Boga. Opierając się na zasadzie wiary, pragnął, by ostateczna troska człowieka wyrażała się bezpośrednio w rzeczywistości, nie zapośredniczona przez symbolikę religijną. Zachowuje on jednakże dualizm świata i Boga. Jung wychodząc z zasady wiedzy i opierając się na założeniach monistycznych, pojmuje absolut jako podmiotowość przejawiającą się w procesie percepcji symbolicznej. Najbardziej znanym przykładem takiego procesu jest doświadczenie religijne, które — jak mówił św. Augustyn — objawia nam Boga bliższego mi niż ja sam sobie.

³⁰ C. G. Jung: *Podróż na Wschód...*, s. 82.

Mirosław Piróg

THE CONCEPT AND FUNCTION OF RELIGIOUS SYMBOL IN PAUL TILlich'S AND CARL G. JUNG'S THOUGHT

Summary

The author of the paper discusses the problem of religious symbol in the work of Paul Tillich and Carl G. Jung. After the presentation of the concept of symbol in Tillich's writings, the author discusses the function of religious symbolism in systematic theology. Then Jung's ideas on the psychological function of symbol are presented. Starting from the psychoanalytical understanding of religion the author compares the role and aims of symbolic perception in the ideas of both thinkers. The conclusion of the paper is that the difference in the understanding of the process of symbolic perception by Tillich and Jung results from the different preliminary assumptions of their philosophies.

Мирослав Пируг

КОНЦЕПЦИЯ И ФУНКЦИЯ РЕЛИГИОЗНОГО СИМБОЛА
ВО ВЗГЛЯДАХ ПАУЛЯ ТИЛЛИХА И ЦАРЛА Г. ЮНГА

Резюме

Автор статьи рассматривает проблематику религиозного символа в творчестве Пауля Тиллиха и Царла Г. Юнга. После представления концепции символа во взглядах Тиллиха рассматривает функцию религиозной символики в систематической теологии. Очередно представляет взгляды Юнга на психологическую функцию символа. Исходя из психоаналитического понимания религии, делает сравнение роли и цели символического познания во взглядах обоих творцов. Статью заключает вывод, констатирующий отличие понимания процесса символического познания, которое вытекает из разных вступительных предпосылок философии Тиллиха и Юнга.