

Carl Gustav Jung

ARCHETYPY
I SYMBOLE

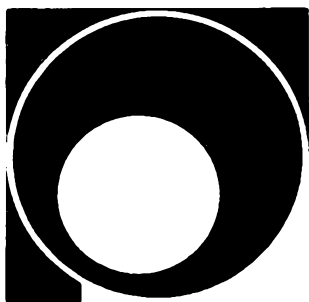
PISMA
WYBRANE

CZY
TEL
NIK

CZY
TEL.
NIK

JUNG

ARCHETYPY I SYMBOLE



Carl Gustav Jung

ARCHETYPY
I SYMBOLE

PISMA
WYBRANE

WYBRAŁ, PRZEŁOŻYŁ I WSTĘPEM POPRZEDZIŁ
JERZY PROKOPIUK

CZYTELNIK · WARSZAWA 1993

Opracowanie graficzne
JAN S. MIKLASZEWSKI



BFS - 14083

Redaktor
Irmína Pawelska

Redaktor techniczny
Maria Leśniak

© Copyright for the Polish edition
by Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1976

„Czytelnik”, Warszawa 1993. Wydanie III
(fotografowane z wyd. II)
Ark. wyd. 27; ark. druk. 33
Druk i oprawa: Drukarnia Narodowa w Krakowie
Zam. wyd. 36; druk. 301/93
Printed in Poland

ISBN 83-07-02317-3

C. G. JUNG, CZYLI GNOZA XX WIEKU

Skoro w szczególnie obdarzonych duszach ludzkich pocznie świtać poczucie ich różnorodności, skoro one, podobnie jak każdy geniusz, przełamia urojenie jedności osobowej i poczują się więzką wielu jaźni, wystarcza, aby to wypowiedziały, a natychmiast ogół zamknie je w kryminale, zawoła naukę na pomoc, skonstatuje schizofrenię i uchroni ludzkość przed tym, by z ust tych nieszczęśliwców przyjęła świadectwo prawdy.

Hermann Hesse: *Wilk stepowy*

„Po zerwaniu z Freudem zaczął się w moim życiu okres wewnętrznej niepewności czy wręcz dezorientacji¹ — tymi słowy rozpoczyna Jung swą relację dotyczącą wstępnego i najbardziej dramatycznego okresu własnych narodzin duchowych (lata 1912—18).

Nazwisko Karola Gustawa Junga (ur. 26 lipca 1875 w Kesswil koło Bazylei — zm. 6 czerwca 1961 w Zurychu) nie jest obce Czytelnikowi polskiemu interesującemu się ideami i historią psychologii głębi: wydano już u nas jeden wybór jego dzieł i dwie prace prezentujące jego doktrynę². Ułatwia to zadanie autorowi niniejszego wstępu do kolejnego wyboru prac Junga, pozwalając mu skoncentrować się na najistotniejszym wątku myśli jungowskiej bez wdawania się w drugorzędne szczegóły biograficzne³, z pominięciem dziejów rozwoju doktryny i bez prezentacji całego jej ogromnego gmachu.

Kim był Jung w tamtym okresie — w roku 1912? Człowiekiem stojącym „u szczytu życia”, w pełni ukształtowanym

¹ Ze względu na biograficzny charakter większości przypisów umieszczono je w całości na końcu tego szkicu (s. 40—57).

i „przystosowanym”, człowiekiem, który znalazł swoje miejsce w panującym kanonie kulturowym i w życiu społecznym, wybitnym i uznanym uczonym i lekarzem, drugim po Freudzie przywódcą młodego ruchu psychoanalitycznego.

Tym, co interesuje nas tu przede wszystkim, jest wewnętrzna biografia Junga. Dlatego też, kiedy mówimy, że był człowiekiem w pełni ukształtowanym, przede wszystkim mamy na myśli jego ówczesny światopogląd i wpływy, jakie go uformowały. Ich prezentację zawrzemy w szkicu możliwie najbardziej skondensowanym.

Pierwszym kręgiem wpływów formujących światopogląd Junga była religia protestancka, religia Lutera, Kalwina i Zwingliego, pietystów i Schleiermachera, akcentująca absolutną zależność człowieka od Boga; jej surowość łagodził wpływ niemieckiej mistyki (od Mistrza Eckharta po Boehme-go, Anioła Ślązaka i Baadera)⁴.

Kręgiem drugim były wpływy filozoficzne: wpływy niemieckiej filozofii idealistycznej od Kanta, wytyczającego nieprzekraczalne granice między światem zjawisk a rzeczą samą w sobie, poprzez Fichtego z jego koncepcją jaźni konstytuującej świat, Schellinga analizującego stosunek między duchem a naturą, i Hegla z jego dialektyką idei, po Schopenhauera, twórcę koncepcji świata jako woli i wyobrażenia, i von Hartmanna dopatrującego się osnowy świata w celowo działającej nieświadomości. Osobno trzeba wymienić wpływ *Lebensphilosophie*, przede wszystkim w postaci filozofii Nietzschego, piewcy „nadczołwieka” i proroka „śmierci Boga”⁵.

Wpływowi religijno-filozoficznemu sekundowały wpływy literackie i artystyczne. Naczelne wśród nich miejsce zajmowała twórczość wielkich niemieckich klasyków i romantyków od Goethego, jako twórcy *Fausta*, i Schillera, poprzez Hölderlina Novalisa, Hoffmanna i in. aż do ich neoromantycznych epigonów (Ryszard Wagner). Ten krąg wpływów dał podstawę późniejszym zainteresowaniom Junga dotyczącym psychologii twórczości, jak również pewnym volkistowskim aspektom jego doktryny.⁶

Trzecią dziedziną, która ukształtowała światopogląd Junga była sfera nauki. Z jednej strony należało do niej przyrodznawstwo (teoria ewolucji sformułowana przez Darwina i rozwinięta przez T. H. Huxleya i Haeckla oraz genetyka powstała dzięki badaniom Mendla, Weismanna i T. H. Morgana)

z drugiej zaś kompleks nauk humanistycznych, takich jak antropologia, prehistoria i etnologia (J. J. Bachofen z jego koncepcją symbolu i teorią matriarchatu, Bastian z jego ideą *Elementargedanken i Völkergedanken* oraz Lévy-Bruhl, twórca pojęcia *participation mystique*), religioznawstwo (animizm Tylora, animatyzm Maretta, idea „mana” Codringtona), socjologia (Durkheim, Max Weber) oraz historia (Jakub Burckhardt).⁷

Wreszcie jako psycholog i psychiatra Jung znalazł się w kręgu wpływów zarówno psychologii i psychiatrii akademickiej, jak i nurtu myśli psychiatrycznej stanowiącego zapowiedź psychologii głębi oraz — *last but not least* — powstałej u schyłku XIX w. parapsychologii. Na pierwszy z tych kręgów składały się wpływy psychofizyki, psychologii eksperymentalnej i szkoły Wilhelma Wundta. Psychiatrię akademicką reprezentowali: Kraepelin, Krafft-Ebbing i bezpośredni nauczyciel Junga, Eugen Bleuler, pod którego kierunkiem obronił on w 1900 roku swą pracę doktorską — *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene*, Leipzig 1902 — i w którego klinice w Burghölzli koło Zurychu był asystentem w latach 1903—09. Drugi — nieortodoksyjny wówczas — nurt psychologii, wywodzący się od Paracelsa i Mesmera (i jego kontynuatorów: Puységura i Braidy), reprezentowali tacy badacze, jak Liébeault, Bernheim, Charcot i Janet. Naukowe podstawy parapsychologii dawali wówczas: Sidgwick, F. W. H. Myers, William James i Flournoy.⁸

Zerwanie z Freudem w latach 1912—13 kończyło wieloletni okres ich przyjaźni i współpracy. Oto krótkie dzieje tego okresu.⁹

Po raz pierwszy Jung zapoznał się z pracami Freuda w latach 1900—03 znajdując w nich wiele idei, które wydawały mu się pomocne w jego własnej pracy. Jednakże do spotkania między nimi doszło dopiero w roku 1907. Z tą chwilą rozpoczął się sześcioletni okres ich współpracy. Jung — uznany wówczas badacz nieświadomości, twórca pojęcia kompleksu i tzw. metody skojarzeń słownych (*Diagnostische Assoziationsstudien*, Leipzig 1906—10) — stał się wielką nadzieją twórcy psychoanalizy, albowiem przyjęcie jej przez Junga (a za jego pośrednictwem przez Bleulera i innych psychiatrów szwajcarskich) oznaczało jej nobilitację w oficjalnych kręgach

naukowych. W tej sytuacji Freud wysunął Junga na czoło ruchu psychoanalitycznego, najpierw ofiarowując mu kierownictwo redakcji *Jahrbuch für Psychoanalytische und Psychopathologische Forschungen* (1909—13), a następnie torując mu drogę do objęcia prezydentury Międzynarodowego Towarzystwa Psychoanalitycznego (1910—14). Mimo związku z psychoanalizą Jung nigdy nie uznał doktryny Freuda w całości. Zastrzeżeniom wobec zarówno teoretycznego, jak terapeutycznego jej aspektu dał wyraz w swych pracach z lat 1912—18 (przede wszystkim w *Wandlungen und Symbole der Libido*, Leipzig—Wien 1912 i *Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie*, Leipzig—Wien 1913). W pierwszej z nich dał podstawy własnej koncepcji myślenia symbolicznego i przeprowadził paralelę między fantazjami współczesnych nam psychotyków a mitami ludów pierwotnych.¹⁰ W innych pracach rozszerzył zakres pojęcia libido (miało odtąd oznaczać „ogólną energię psychiczną”) i odrzucił psychoanalityczną teorię seksualności dziecięcej, osłabił nacisk, jaki Freud kładł na znaczenie kompleksu Edypa, stłumienia i tabu kazirodztwa w etiologii zaburzeń psychicznych, skrytykował wyłączne doszukiwanie się ich genezy w dzieciństwie, podkreślając jednocześnie wagę aktualnej sytuacji chorego i potrzebę znalezienia przezeń drogi rozwoju w przyszłości, sformułował myśl o perspektywnym i kompensacyjnym charakterze nieświadomości, wyraził przekonanie o wrodzonym charakterze społecznych impulsów człowieka, jak również o istotnej roli doświadczeń religijnych w jego życiu, i na koniec wysunął postulat humanizacji stosunków między lekarzem a pacjentem, przypisując osobowości lekarza i jego poziomowi moralnemu decydującą rolę w powodzeniu procesu terapii.¹¹

Jak już powiedzieliśmy, lata 1912—18 stanowią przełomowy okres w życiu Junga, okres przemiany jego osobowości jako człowieka i myśliciela-twórcy. Proces tej przemiany, który później sam określi terminem procesu indywiduacji, wychodził od dezintegracji jego aktualnego, ukształtowanego przez dany kontekst biosocjokulturowy, świadomego „ja” i — w dramatycznej a zarazem żmudnej konfrontacji z coraz to głębszymi i szerszymi warstwami psychiki — zmierzał do reintegracji na nowym i wyższym poziomie świadomości (*Bewusstwerdung*).

Ta dramatyczna konfrontacja była wieloletnim intensywnym dialogiem między „ja” aktualnym a „ja” potencjalnym i do aktualizacji dążącym, dialogiem mającym na celu asymilację i integrację dotychczas nieświadomych, głębszych treści własnej psychiki, manifestujących się w formie fantazji, snów, wizji (niekiedy o charakterze profetycznym: niektóre z nich odnosiły się do I wojny światowej), wydarzeń synchroniczno-akauzalnych, a nawet zjawisk parapsychicznych. W swej autobiografii Jung tak pisał o tym procesie: „Był to nieprzerwany strumień fantazji... i robiłem co mogłem, by nie stracić orientacji i znaleźć swą drogę. Znajdowałem się, bezradny, w obcym mi świecie, toteż wszystko wydawało mi się trudne i niezrozumiałe. Nieustannie żyłem w intensywnym napięciu... Przetrawanie zawdzięczałem po prostu brutalnej sile. Innych — Nietzschego, Hölderlina i wielu im podobnych — napięcie to złamało. Ale ja czułem w sobie demoniczną siłę i od samego początku było dla mnie oczywiste, że muszę znaleźć sens przeżywanych fantazji”¹²

O metodzie tego wewnętrznego dialogu oraz o trudnościach i niebezpieczeństwach z nim związanych Jung pisał, co następuje: „W tym stopniu, w jakim udawało mi się przekładać swe emocje na obrazy, tj. odkrywać obrazy ukryte w emocjach, wracał mi wewnętrzny spokój... Notowałem przeżywane fantazje tak dokładnie, jak tylko mogłem...”¹³ (W tym samym celu Jung zaczął także malować, rzeźbić itp). „Gdybym zatrzymał się przy tych emocjach, to treści nieświadomości rozerwałyby mnie na strzępy... Być może potrafiłbym je stłumić, ale wtedy nieuchronnie popadłbym w nerwicę... Bałem się, że utracę samokontrolę i padnę ofiarą nieświadomości, a jako psychiatra dobrze wiedziałem, czym to grozi. Musiałem zdobyć się na odwagę i zasymilować narzucające mi się obrazy. Gdybym się na to nie zdobył, sam mógłbym paść ich ofiarą... Tylko z najwyższym wysiłkiem potrafiłem znaleźć wyjście z tego labiryntu”¹⁴

Najważniejszym — choć nie jedynym — czynnikiem gwarantującym powodzenie tego rodzaju procesu przemiany, tj. uniknięcie Scylli skostnienia *ego* (brak przemiany wywołujący nerwicę) i Charybdy zniszczenia „ja” (psychoza), jest paradoksalne zachowanie *ego* z jednoczesnym pogłębieniem go i rozszerzeniem w dialogu z „psychiką potencjalną”, czyli zachowanie świadomości przy jednoczesnym zasymilowa-

niu przez nią treści psychicznych dotychczas nieświadomych. Warunkiem pojawienia się takiego czynnika — i znowu: warunkiem nie jedynym — jest z kolei świadomość normalności procesu przemiany psychicznej, świadomość, jaką daje wiedza o jego historycznej roli w społecznym i kulturowym rozwoju zarówno ludów pierwotnych, jak i cywilizowanych, zwłaszcza w ich religii, filozofii i sztuce. Swojej wiedzy w tym zakresie Jung dowiódł w *Wandlungen und Symbole der Libido*, tego zaś, że zdawał sobie sprawę, iż przemiana psychiczna, którą sam przeżywał, była procesem analogicznym do procesów transformacji wewnętrznej, znanych etnologom i religioznawcom, dowodzi następujące zdanie z jego autobiografii: „Naturalnie wiedziałem, że *pièce de résistance* był mit herosa i mit solarny, dramat śmierci i odrodzenia”.¹⁵

Poszczególne etapy procesu przeżywanego przez Junga były wyznaczone przez „wielkie”, wizyjne sny: o białym ptaku i szmaragdowym stole (zapowiedź późniejszej serii snów „mandalicznych”)¹⁶, o alei sarkofagów z różnych epok (symbol temporalnych warstw psychiki kolektywnej)¹⁷, o zabiciu Zygryfda ze starogermańskich legend, dokonany przy współudziale „człowieka pierwotnego” (symbol wyrażający archetyp cienia)¹⁸, o starcu Eliaszu-Filemonie (archetyp Starego Mędrca) i młodej dziewczynie Salome (archetyp animy)¹⁹, czy też o staroegipskiej duszy *ka* wyłaniającej się z ziemi (symbol zmartwychwstania i zarazem *coniunctio oppositorum*).²⁰ Przedostatni z tych snów Jung skomentował następująco: „Filemon reprezentował siłę, która nie należała do mego »ja«. W fantazji prowadziłem z nim całe rozmowy i wtedy mówił mi rzeczy, których nie wymyślałem świadomie. Wiedziałem przy tym dokładnie, że to on mówił, a nie ja... W ten sposób stopniowo uświadomił mi obiektywność psychiki, «rzeczywistość duszy»”.²¹

Interpretując własny proces indywiduacji Jung pisał po latach: „Przede wszystkim chodzi o to, żeby odróżnić treści świadomości od treści nieświadomości. Te drugie trzeba, że tak powiem, wyodrębnić, a to można najłatwiej zrobić, personifikując je i nawiązując z nimi świadomy kontakt. Tylko w ten sposób można pozbawić je siły, z jaką oddziałują na świadomość”.²²

Fantazje, sny, wizje i inne wydarzenia z okresu swej prze-

miany Jung spisał najpierw w tzw. Czarnej Księdze, następnie zaś przeniósł je do tzw. Czerwonej Księgi. Jednakże tekstem, w którym zawarł — w najbardziej zwartej formie — syntezę swych doświadczeń z tego okresu, jest mały traktat zatytułowany *Septem Sermones ad Mortuos* (Siedem kazań do zmarłych) z 1916 r.²³ Ten *par excellence* gnostycki tekst stanowi niewątpliwie załączek całej doktryny jungowskiej (po raz pierwszy opublikowano go po śmierci Junga, w jego autobiografii). Twierdzenie to opiera się na wypowiedzi samego Junga, który — opisawszy okoliczności powstania *Septem Sermones* — konkluduje: „Tak więc rozmowy ze zmarłymi, *Septem Sermones*, stanowiły pewnego rodzaju wstęp do tego, co miałem przekazać ludziom z mojej wiedzy o nieświadomości, a mianowicie: schemat porządkujący i interpretację jej powszechnie występujących treści”.²⁴

Jung zdawał sobie również sprawę z dwuznacznego charakteru procesu, który przeżywał. Pisał o tym *expressis verbis*: „Na ironię oczywiście zakrawa to, że jako psychiatra raz po raz napotykałem w moim doświadczeniu na treści psychiczne o charakterze psychotycznym, które występują także u chorych umysłowo. Treści te tworzą świat nieświadomych obrazów, które są przyczyną fatalnego obłędu chorych, zarazem jednak stanowią źródło mitotwórczej fantazji, nie znanej naszej racjonalnej epoce. Chociaż występuje wszędzie, fantazja ta jest w tym samym stopniu przedmiotem dezaprobaty, co lęku; co więcej, wejście na niepewną ścieżkę prowadzącą w głąb nieświadomości uważa się dziś za ryzykowny eksperyment lub za wątpliwą przygodę... To, jak sądzę, miał na myśli Goethe, kiedy pisał: «Odważ się siłą wyłamać te dźwierze, u których każdy chyłkiem rad by przejść». Druga część *Fausta* jest jednak nie tylko dziełem literackim. Jest to także ogniwo owego Złotego Łańcucha, który ciągnie się od początków alchemii filozoficznej i gnostycyzmu po *Zaratustrę* Nietzschego i przedstawia historię — najczęściej niepopularnej, niepewnej i niebezpiecznej — wyprawy na inny biegun świata”.²⁵

Niebezpieczeństwo psychotycznej dezintegracji nie było jedyną ciemną stroną procesu przemiany psychicznej przeżywanego przez Junga. Zaabsorbowanie tym procesem pociągnęło za sobą także konieczność — przynajmniej częściowego — wycofania się z życia społeczno-zawodowego. W swej

autobiografii Jung pisał na ten temat: „Przeżycie i doświadczenie nieświadomości w najwyższym stopniu utrudniało mi pracę intelektualną... Z drugiej strony nie byłem w możliwości mówić o tym, co mnie naprawdę zajmowało... Tak oto stanąłem przed alternatywą: albo będę kontynuował karierę akademicką, która wtedy stała przede mną otworem, albo pójdę za głosem mojej wewnętrznej osobowości, «wyższego rozumu», i dalej będę realizował przedziwne zadanie, które na mnie spadło... Tak więc świadomie zrezygnowałem z kariery akademickiej, albowiem nie mogłem wystąpić przed publicznością, zanim mój eksperyment nie dobiegł końca... (Wtedy) zdecydowałem się opuścić Uniwersytet Zuryski, w którym od ośmiu lat wykładałem jako docent prywatny”²⁶ Oczywiście konsekwencją tej decyzji — z czego wkrótce zdał sobie sprawę — była „wielka samotność”²⁷.

Szczęściem, nie była to samotność absolutna. Istniały dwa czynniki, które pozwoliły mu utrzymać więź z racjonalnym biegunem świata. Po latach pisał o tym: „Rodzina i zawód pozostały dla mnie podstawą, do której zawsze mogłem wrócić i która przekonywała mnie, że jestem zwykłym i normalnym człowiekiem... Świadomość, że jestem lekarzem, że muszę pomagać moim pacjentom, że mam żonę i pięcioro dzieci, dowodziła mi każdego dnia, iż — w przeciwieństwie do Nietzschego — nie jestem liściem unoszonym przez wiatr ducha”²⁸.

Jednakże utrzymanie więzi interpersonalnych (zresztą jedynie w kręgu bliskich mu ludzi), choć pomocne w zachowaniu poczucia rzeczywistości i chroniące przed całkowitym osamotnieniem, nie mogło zdecydować o pozytywnym zakończeniu procesu przemiany; w tym względzie było ono warunkiem koniecznym, lecz niewystarczającym. Losy tego procesu rozstrzygały się w innej sferze. „Moja wiedza — pisał Jung — była jedynym środkiem, który umożliwił mi wyjście z chaosu, w jakim się znajdowałem... Robiłem wszystko, by każdy obraz (wewnętrzny), każdą treść zrozumieć i, o ile było to możliwe, przyswoić systemowi racjonalnemu, a przede wszystkim wcielić je w życie”²⁹. Z kolei zrozumienie treści nieświadomości pociągało ze sobą konsekwencje etyczne: „Albowiem — jak powiada Jung — ten, kto nie traktuje zdobytego poznania jako obowiązku moralnego, ulega pokusie pychy”³⁰.

Pozytywne zakończenie procesu przemiany — na płaszczyźnie doświadczenia psychicznego — zapowiedziała ostatnia jego faza: faza przeżywania symboli mandalicznych. Jung tak o tym pisał: „W latach 1918—19 przebywałem w Château d'Oex jako *Commendant de la Région Anglaise des Internés de Guerre*. Tam każdego ranka szkicowałem w notatniku małą mandalę w kształcie koła, która zdawała się odpowiadać mojej aktualnej sytuacji wewnętrznej... Moje mandale były kryptogramami stanu mojej jaźni... Widziałem, jak działa jaźń, tj. całość mojej psychiki... Miałem przy tym wyraźne poczucie, że mam do czynienia z czymś centralnym, i z czasem zdobyłem żywe wyobrażenie jaźni”.³¹ „Już przedtem przekonałem się, że muszę się wyrzec idei supremacji *ego*... Strumień nieświadomości porwał mnie ze sobą i nie wiedziałem, dokąd mnie zaniesie... (Dopiero) w latach 1918—1920 zrozumiałem, że celem rozwoju psychicznego jest jaźń... To poznanie dało mi pewność, i tak, stopniowo, odzyskałem wewnętrzny spokój”.³²

Przemiana psychiczna, którą Jung miał możliwość przeżyć, nie była wyłącznie jego osobistą sprawą. Miała ona także znaczenie społeczno-kulturowe i wartość naukową. Jung dał temu wyraz pisząc: „W przeżywanych obrazach tkwiły rzeczy, które dotyczyły nie tylko mnie, lecz także wielu innych. Z tą chwilą rozumiałem, że... moje życie należy do ogółu. Rezultaty poznania, o które mi chodziło i których szukałem, nie były wówczas znane nauce. Sam musiałem przeżyć owo «pradoświadczenie», a ponadto uzasadnić realność tego, co doświadczyłem”,³³ pokazać, że są to „doświadczenia kolektywne, które mogą się powtórzyć także u innych ludzi, i tego starałem się dowieść w mojej późniejszej pracy naukowej”.³⁴

Kończąc zawartą w swej autobiografii relację dotyczącą dramatycznego przełomu, jaki w tamtych latach dokonał się w jego życiu, mógł tak oto ocenić jego znaczenie dla całej swej późniejszej działalności twórczej: „Wszystkie moje prace, cała moja twórczość, wywodzą się z owych wstępnych imaginacji i snów... Wszystko, czego dokonałem w moim późniejszym życiu, tkwi w nich w załączkowej formie emocji czy obrazów”.³⁵ „Te pierwsze imaginacje i sny były niby ognistopłynny bazalt; z nich wykryształizował się kamień, który potem mogłem poddać obróbce”.³⁶

Proces przemiany psychicznej, którą przeżył Jung w latach 1912—18, przedstawiliśmy w tak obszernej formie, ponieważ miał on charakter paradygmaticzny dla idei i praktyki procesu indywiduacji, stanowiącego centralną kategorię całego systemu jungowskiego. Do cech konstytutywnych tej przemiany — by w jednym zdaniu podsumować to, co o niej powiedzieliśmy — należy zaliczyć: dezintegrację danej i „przystosowanej” osobowości (przebiegającą z towarzyszeniem zjawisk psychotycznych i we względnej izolacji społecznej) oraz jej reintegrację na wyższym poziomie, tj. narodziny nowej osobowości (pod warunkiem paradoksalnego zachowania *ego* — tu czynnikami decydującymi są: wiedza i moralność — między skostnieniem a rozpadem, czyli pogłębienia go i rozszerzenia, otwarcia na jaźń), jak również — co najważniejsze — narodziny nowych treści twórczych (poznawczych, moralnych czy artystycznych), wzbogacających społeczeństwo i kulturę.

Resztę — blisko pół wieku — swego życia Jung poświęcił na opracowywanie przeżytego i, dodajmy, w różnych metamorfozach rozwijającego się dalej procesu przemiany psychicznej, tj. by użyć jego własnego terminu — na jego amplifikację.³⁷ Amplifikacja ta przebiegała przede wszystkim na płaszczyźnie praktycznej (psychiatryczne doświadczenia z pacjentami³⁸ oraz udział w wyprawach etnograficznych³⁹). Z kolei doświadczenia praktyczne ulegały amplifikacji symbolicznej i intelektualnej poprzez bogate studia z zakresu wszelkich niemal dziedzin kultury. Tak w nieustannym dialogu praktyki i refleksji narodziła się psychologia analityczna (kompleksowa) przynosząc zarówno psychologii i psychiatrii, jak i kulturoznawstwu nowe idee, które wywarły i nadal wywierają niemały wpływ na takie dziedziny, jak religioznawstwo, badania nad parareligiami, teologia, parapsychologia, filozofia, etyka, orientalistyka, etnologia, socjologia, politologia, pedagogika, teoria sztuki i literaturoznawstwo.⁴⁰

Nie zamierzamy przedstawiać tu całego rozwoju doktryny Junga. Ograniczymy się do prezentacji samego jej rdzenia, tj. koncepcji procesu indywiduacji⁴¹, koncepcji, która jest teoretycznym uogólnieniem zarówno jego doświadczeń psychologiczno-psychiatrycznych i etnograficznych, jak i studiów nad religiami i parareligiami (głównie alchemią).

Ideę „procesu indywiduacji” można wykryć już w dok-

torskiej pracy Junga, jednakże samo pojęcie i termin pojawiają się dopiero w pierwszej jego książce opublikowanej po latach „przemiany”: w *Psychologische Typen* z roku 1920. Pojęcie to zresztą ma starą tradycję: *principium individuationis*, rozumiane jako zasada, na której opiera się rozszczepienie tego, co ogólne, na to, co szczególne czy jednostkowe (indywidua), spotykamy w dziejach myśli europejskiej u Arystotelesa, Alberta Wielkiego, Tomasza z Akwinu, Mistrza Eckharta, Leibniza i Spinozy.⁴²

Kiedy Jung mówi o „procesie indywiduacji”, który oznacza daną każdemu człowiekowi możliwość rozwoju i ma na celu przekształcenie psychiki jednostkowej w psychiczną całość⁴³, nawiązuje wprawdzie do dawnych definicji filozoficznych, zarazem jednak rozszerza sens tego pojęcia obejmując nim nie tylko rozwój samej świadomości, lecz także oddziaływanie wzajemne, tj. współdziałanie i konflikt między świadomym i nieświadomym aspektem psychiki. O treści pojęć „świadomości” i „nieświadomości” pisał zwięźle K. W. Bash: „Możemy rozróżnić trzy główne znaczenia, w jakich używane są te terminy, a mianowicie 1^o cechy pewnych treści lub procesów psychicznych...; 2^o te części psychiki, których treści wymienione cechy charakteryzują, tj. sfery określane w sensie topologicznym jako «świadomość» lub «nieświadomość»; 3^o systemy psychiczne w pewnym stopniu zbieżne, ale niekoniecznie się pokrywające i różniące się od reszty psychiki pewnymi własnościami systemowymi. Zgodnie z naszą propozycją w pierwszym wypadku używamy terminów «świadomość» i «nieświadomość» (*Bewusstheit, consciousness* i *Unbewusstheit, unconsciousness*) rozumianych jako cechy, w drugim — terminów «świadomość» i «nieświadomość» (*das Bewusste, the conscious* i *das Unbewusste, the unconscious*) rozumianych jako sfery topologiczne, a w trzecim — terminów «psychika świadoma» i «psychika nieświadoma» (*Bewusstsein, the conscious mind* i *Unbewusstsein, the unconscious mind*) pojętych jako systemy”.⁴⁴ W tym znaczeniu proces indywiduacji to proces dojrzewania psychiki na drodze możliwie największego poszerzenia pola świadomości przez stopniową integrację treści nieświadomych.

Dwubiegunowa psychika ludzka znajduje się w nieustannym dynamicznym ruchu. W postulowanym przez Junga energetycznym modelu psychiki jej dynamiczność opiera

się na istnieniu energii psychicznej⁴⁶ (psychikę można traktować jako „względnie zamknięty system energetyczny”). Energia psychiczna jest intensywnością procesów psychicznych, ich wartością psychologiczną. W formie aktualnej pojawia się ona „w specyficznych zjawiskach psychicznych, takich jak popęd, pragnienia, chcenie, afekt, uwaga”⁴⁶, w formie potencjalnej — „w specyficznych osiągnięciach, możliwościach, gotowościach, postawach etc.”⁴⁷ Źródłem tej energii jest napięcie między świadomością a nieświadomością. Jej wielkość odpowiada wielkości napięcia między tymi biegunami. Wewnątrzpsychiczne przeciwieństwa mają funkcję regulującą, która opiera się na prawie enantiodromii (przechodzenia określonych wartości w ich przeciwieństwo). „Przejście od poranka do popołudnia — pisał Jung — jest przewartościowaniem poprzedniej wartości. Ale błędem jest sądzić, że jeśli dostrzegamy coś bezwartościowego w wartości lub fałsz w prawdzie, to wartość lub prawda zostają przez to wymazane. Stają się one jedynie względne... (Przy tym) celem, do którego należy dążyć, nie jest przejście w przeciwieństwo, lecz zachowanie poprzedniej wartości przy jednoczesnym uznaniu jej przeciwieństwa”⁴⁸ W psychice ilość energii jest stała, natomiast zmienna jest jej dystrybucja. Dystrybucją energii psychicznej rządzi zasada ekwiwalencji (zniknięcie określonej ilości energii w jednej formie pociąga za sobą pojawienie się jej w innej formie) i zasada entropii (sprzeczności psychiczne równoważą się w toku rozwoju względnie niezmiennej postawy). Dlatego też Jung uważa psychikę za system samoregulujący się.⁴⁹ I jeszcze słowo o formach ruchu energii psychicznej: jej progresja oznacza rozwijanie procesu przystosowania, natomiast jej regresja cofa jednostkę na wcześniejszy stopień przystosowania. Ekstrawersja oznacza skierowanie energii do świata zewnętrznego, introwersja zaś zwrócenie jej ku wewnętrznym procesom samego podmiotu.

Zarówno u samego Junga, jak i w pracach jego uczniów proces indywiduacji rozumiany jest dwojako⁵⁰: w znaczeniu szerszym w i znaczeniu węższym. Indywiduacja w znaczeniu szerszym jest procesem naturalnym, właściwym każdej żywej istocie, który — także u człowieka — przebiega bez udziału świadomości i refleksji, biernie i poniekąd autonomicznie. Większość ludzi zadowala się tą formą indywiduacji znaj-

dując „szczęście” w zaspokojeniu potrzeb biologicznych i materialnych. Jednakże specjalnością samego Junga i innych psychologów analitycznych była i jest indywidualizacja w znaczeniu węższym, jako *opus contra naturam*, proces przebiegający świadomie, z aktywnym zaangażowaniem człowieka, który go przeżywa.

Przebieg procesu indywidualizacji (w obu jego wariantach) obejmuje dwie fazy⁵¹: pierwszej i drugiej połowy życia. W pierwszej⁵² zadaniem człowieka jest przystosowanie się do rzeczywistości zewnętrznej, w drugiej zaś — do rzeczywistości wewnętrznej. Albowiem — jak powiada Jung — „człowiek ma dwa rodzaje celów: pierwszym z nich jest cel naturalny, spłodzenie potomstwa i zapewnienie mu opieki, co obejmuje konieczność zarobkowania i zdobycia pozycji społecznej. Kiedy cel ten zostanie zrealizowany, rozpoczyna się faza realizacji celu kulturowego⁵³.

Pierwszą fazę procesu indywidualizacji można określić jako „inicjację w dojrzałość”. U jej początku stoi jaźń, owa transcendująca świadomość, centralna instancja psychiczna, która zarazem zdaje się zawierać w sobie „aprioryczny cel”⁵⁴ rozwoju osobowości: jej jedność i całość.

Z jaźni, z owej pierwotnej „jednolitej rzeczywistości psychicznej” (tożsamość podmiotu i przedmiotu)⁵⁵, wyłania się — dzięki oddziaływaniu środowiska naturalnego i społecznego — *ego* człowieka.⁵⁶ (Rozważania Junga dotyczące problemu *ego* znajdzie Czytelnik w niniejszym wyborze na s. 61—67.) *Ego* definiuje Jung jako „zespół wyobrażeń, który stanowi centrum pola świadomości i posiada wysoki stopień ciągłości i tożsamości”.⁵⁷ Zadaniem rozwoju *ego* jest optymalne uwolnienie się od jaźni i zachłannych mocy nieświadomości zbiorowej, tj. zdobycie pełnej autonomii i rozszerzenie pola świadomości.⁵⁸

Rozwojowi *ego* musi towarzyszyć różnicowanie się typu postawy, funkcji psychicznych i persony.⁵⁹

Jung rozróżnia dwa zasadnicze typy postaw: ekstrawertyczny (ku-przedmiotowy, odśrodkowy) i introwertyczny (od-przedmiotowy, dośrodkowy); pierwszy z nich kształtowany jest przez świat zewnętrzny, drugi zaś przez świat wewnętrzny.⁶⁰ Oba typy tkwią immanentnie w psychicznej strukturze każdego człowieka, ale w każdym z nas tylko jeden — być może, jako wrodzony — dominuje i kształtuje

rodzaj charakteru. Inny nie wykorzystany lub wykorzystywany rzadko, pozostaje nie rozwinięty i nieświadomy, ujawnia się wszakże na powierzchni świadomości z każdym obniżeniem jej progu. Oba też, każdy na swój sposób, kształtują różne i antagonistyczne światopoglądy, systemy wartości i psychologie jednostek i kultur (np. ekstrawertyzm Zachodu i introwertyzm kultur Wschodu).

Z typami postaw wiążą się cztery funkcje psychiczne: myślenie, uczucie, intuicja i doznanie (percepcja), Jung określa je jako sposoby „pojmwania” świata przez *ego*⁶¹. I w tym wypadku tylko jedna z nich jest funkcją główną, wrodzoną i optymalnie zróżnicowaną (świadomą). Dwie inne mają charakter pomocniczy, czwarta zaś, tzw. funkcja niższa, pozostaje w głębi nieświadomości. Ponieważ cztery funkcje psychiczne mogą — w zależności od typu postaw — mieć charakter ekstrawertyczny lub introwertyczny, przeto można mówić o ośmiu podstawowych typach człowieka. Rzadko jednak występują one w formie czystej; najczęściej spotykamy je w licznych formach mieszanych.

Przez personę rozumie Jung tę część *ego*, która łączy człowieka ze światem zewnętrznym, chroniąc go przed nim i za razem z nim wiążąc.

Jak' powiedzieliśmy, zadaniem człowieka w pierwszej połowie życia jest przystosowanie się do rzeczywistości zewnętrznej. W kategoriach psychologicznych — uwzględniając konkretny historyczny kontekst kulturowo-cywilizacyjny, w jakim żyjemy⁶² — oznacza to uzyskanie przez *ego* autonomii i hegemonii w psychice, stopniowe poszerzanie pola świadomości, zróżnicowanie określonego typu postawy i głównej funkcji psychicznej (w kulturze zachodniej preferowane są, jak wiadomo, typ ekstrawertyczny i funkcja myślowa) oraz ukonstytuowanie się mocnej i zarazem giętkiej osoby.⁶³

Konieczność przystosowania się do świata zewnętrznego nadaje rozwojowi człowieka w pierwszej połowie jego życia charakter zdecydowanie jednostronny. W tej fazie człowiek rozwija swą świadomość zaniedbując i tłumiąc nieświadomy aspekt swej psychiki, przede wszystkim tę jej warstwę, którą Jung nazywa nieświadomością indywidualną.⁶⁴ Nieświadomość indywidualna obejmuje te treści psychiczne, które — w toku rozwoju świadomości — zostały już to biernie pominięte (niezauważone lub zapomniane), już to aktyw-

nie stłumione przez *ego*: W sensie strukturalnym należą tu: stłumiony typ postawy, trzy na pół świadome lub nieświadome funkcje psychiczne oraz wewnętrzny odpowiednik persony — dusza (*anima* lub *animus*) jako funkcja, która wyznacza stosunek świadomości do nieświadomości. W tym okresie wielkie znaczenie ma rozprawa z archetypami rodziców: rozprawa z archetypem ojca pozostaje w związku z problemem persony, natomiast rozprawa z archetypem matki wiąże się z problemem „obrazu duszy” (patrz niżej).

Podstawowymi elementami nieświadomości indywidualnej są „zaakcentowane uczuciowo kompleksy wyobrażeń”.⁶⁵ Kompleksy te stanowią małe, względnie autonomiczne osobowości istniejące w obrębie całej psychiki. (*Ego* jest kompleksem, który zdobył hegemonię w psychice w toku walki z innymi kompleksami.) Najogólniej rzecz biorąc mają one dwojaką genezę: wyłaniają się z głębi nieświadomości zbiorowej lub też powstają wtórnie wskutek oderwania się od świadomości. Kompleksy mogą mieć charakter patologiczny, ale i pozytywny: jako źródło konfliktów wewnątrzpsychicznych stanowią o dynamice i rozwoju życia psychicznego.

Rozwój świadomości człowieka w połączeniu ze względnym odcięciem jej od systemu nieświadomego najczęściej osiąga szczyt około (statystycznej) połowy życia. Ze szczytu tego — posłużmy się tu metaforą samego Junga — droga prowadzi już tylko w „dolinę śmierci”.⁶⁶ Tak oto człowiek staje przed nowym zadaniem, właściwym drugiej połowie życia, zadaniem adaptacji do świata wewnętrznego, której musiał być zaniedbać w okresie poprzednim. Podjęcie tego zadania oznacza zarazem wejście w drugą fazę procesu indywidualizacji (niekiedy także w jego węższym, świadomym wariantcie): fazę realizacji kulturowego celu życia.⁶⁷

Przekroczenie granicy dzielącej pierwszą fazę procesu indywidualizacji od drugiej umożliwia często pojawienie się nerwicy⁶⁸, którą Jung nazwał „nerwicą drugiej połowy życia”.⁶⁹ Jak jednak do tego dochodzi? Otóż jednostronny rozwój świadomości — hipertrofia *ego* oraz dominującego typu i postawy psychicznej (w kulturze zachodniej najczęściej ekstrawertyzmu i intelektualizmu) — osiąga apogeum wraz z optymalnym wypełnieniem zadań, przed jakimi człowiek stał w pierwszej połowie swego życia. W tej „sytuacji granicznej” u wielu ludzi pojawia się poczucie braku pełni (będące skutkiem

zaniedbania rozwoju innych aspektów własnej osobowości), poczucie pustki, osamotnienia i niepewności połączone z utratą sensu i wartości życia⁷⁰ i często objawiające się jako nerwica.⁷¹ Jednakże, zdaniem Junga, nerwica jako taka nie jest chorobą; pełni ona także funkcję pozytywną i ma charakter celowy. „Dzięki nerwicy ludzie zostają wytrąceni z utartych kolein, bardzo często wbrew ich własnemu lenistwu i mimo rozpaczliwego oporu”.⁷² W tym rozumieniu nerwica może być wyzwaniem rzuconym przez wewnętrzny autorytet — jaźń — w celu zwrócenia naszej uwagi na to, że gwałtownie potrzebujemy rozszerzenia naszej osobowości i że możemy je osiągnąć, jeśli tylko na nerwicę zareagujemy w odpowiedni sposób. „Siłą napędową... wydaje się tutaj w zasadzie tylko dążenie do samourzeczywistnienia”.⁷³ I tylko wybrani — ci, których najgłębsza potrzeba pcha na drogę wiodącą do uzyskania pełni psychicznej — podejmują wysiłek świadomej indywiduacji. Proces indywiduacji w swej drugiej fazie przebiega w sferze nieświadomości zbiorowej, w świecie archetypów i symboli,⁷⁴ przeciwnie bowiem niż w pierwszej fazie wieździe on teraz od *ego* do jaźni.

„Nieświadomość zbiorowa jest potężnym dziedzictwem duchowego rozwoju ludzkości, odrodzonym w konstytucji każdej jednostki”.⁷⁵ Nieświadomość zbiorowa pozostaje względem świadomości w stosunku kompensacyjnym; podobnie jak świadomość, której zadaniem jest celowe przystosowanie człowieka do środowiska, tak i nieświadomość zbiorowa ma kierunek i cel, a zadaniem jej jest przystosowanie psychiki do wrodzonych całej ludzkości ogólnych prawidłowości wewnętrznych.

Nieświadomość zbiorowa obejmuje z jednej strony organizację popędową, a z drugiej sferę archetypów. Na organizację popędową składa się wielość popędów, z których najważniejszym, popędem jako takim, jest popęd płciowy, mający charakter irracjonalny i mitologiczny. (Popędy Jung określa jako pobudki do działania pozbawione świadomej motywacji, odziedziczone i nieświadome.) Archetypy są reprezentacjami psychologicznie koniecznych reakcji na pewne typowe sytuacje; omijając świadomość prowadzą — dzięki swym wrodzonym potencjalnościom — do zachowań odpowiadających psychologicznej konieczności. „Pojęcie to nie implikuje «wrodzonych idei», lecz wrodzone potencjalności,

tj. wrodzone tryby psychicznego funkcjonowania, przypominające np. ów konstytucjonalnie zdeterminowany sposób, w jaki kurczę wychodzi z jajka... innymi słowy, pojęcie to oznacza «wzorzec zachowania».⁷⁶ Jeżeli Jung stwierdza, że archetypy zachowują się jak popędy, a jednocześnie dodaje, iż tworzą one parę największych przeciwieństw, to sprzeczność tę należy rozumieć jako zachodzący między nimi związek dialektyczny: duch jako zasada indywiduacji człowieka tkwi potencjalnie w jego organizacji popędowej. Kiedy Jung mówi o „archetypie jako takim”, to ma na myśli jaźń, najwyższy z archetypów. Mówiąc o jego egzystencji Jung raz stwierdza, że jest on niezmienny i pozaczasowy, a kiedy indziej twierdzi, iż zmienia się on w procesach historycznych. Sprzeczność tę wyjaśnia się w ten sposób, że pierwotna forma egzystencji „archetypu jako takiego” jest potencjalna, aby zaś móc się zaktualizować, jest on skazany na „upadek” człowieka (narodziny *ego*) już to w celu zróżnicowania i przyjęcia formy, już to po to, by stać się dostępnym w doświadczeniu. Archetypy, podobnie jak popędy, należą do sfery *numinosum*.⁷⁷ Nieświadomość zbiorowa posiada niedostrzegalny porządek, niedostępny naszej świadomości: archetypy stanowią ośrodki i dominanty nieświadomości. Struktura archetypu jest bipolarna: archetyp ma zarówno jasną, jak i ciemną stronę, tj. zarówno stronę konstruktywną, jak i destruktywną — psychicznie i moralnie. „Archetyp jako taki” przekracza świadomość (jego istota może być „opisywana, ale nigdy nie może zostać opisana”⁷⁸), natomiast archetypy w liczbie mnogiej są dostępne świadomości w postaci symboli. Archetypy mogą wyłaniać się na różnych poziomach psychicznych i w różnych konstelacjach — w sposobie, w jaki się pojawiają, i w swym *habitus* przystosowują się do istniejącej sytuacji, nie zmieniając się jednak w swej podstawowej strukturze i znaczeniu. Archetyp zawsze zawiera potencjalnie całe bogactwo dziedziny, której dotyczy, i tak np. archetyp matki w sensie formalno-strukturalnym preegzystuje i ma charakter nadrzędny wobec każdego przejawu „tego, co macierzyńskie”. Archetypy przejawiają się w formie symboli lub personifikacji. Treść archetypowa zawsze jest wyrażana w formie przenośni. Jeśli np. w baśniach mówi się o „słońcu i utożsamia się je z lwem, królem, skarbcem pilnowanym przez smoka czy siłą dającą życie

i zdrowie człowiekowi, to nie chodzi tu o żadną z tych rzeczy, lecz o nieznaną rzecz trzecią, która znajduje mniej lub bardziej adekwatny wyraz we wszystkich tych porównaniach, ale pozostaje nieznaną i niemożliwą do sformułowania”.⁷⁹ Liczba archetypów jest względnie ograniczona, albowiem odpowiadają one typowym doświadczeniom fundamentalnym. Całość archetypów oznacza sumę wszystkich potencjalnych możliwości psychiki ludzkiej, ogromny i niewyczerpany skarbiec głębokiej i odwiecznej wiedzy człowieka. Archetypy pojawiają się w „sytuacjach granicznych”, takich jak niebezpieczeństwo, zetknięcie się z niepokonaną trudnością, stosunek między płciami, potęga zasady dobra i zła, działanie *numinosum*, narodziny i śmierć. Obudzenie archetypów i zintegrowanie ich ze świadomością oznacza wyrwanie jednostki z izolacji i włączenie jej w wieczysty proces kosmiczny. Archetypy są ostatecznym kryterium zdrowia i choroby, dobra i zła, prawdy i błędu. Archetypy domagają się, by traktować je serio, albowiem włączając jednostkę w nurt ogólnoludzkich prawidłowości przynoszą jej harmonię, ochronę i zbawienie. Jednakże ich dobroczynne działanie przejawia się tylko wtedy, gdy człowiek przyjmuje wobec nich właściwą postawę. W przeciwnym razie odkrywają swe „gniewne oblicze” i sprowadzają katastrofy zarówno na jednostki, jak i społeczeństwo.

Symbol jest podstawowym elementem „języka” archetypów, łączącego je ze świadomością. W aspekcie energetycznym symbol jest „transformatorem energii psychicznej”, przekształca ją bowiem i daje jej wyraz w równoważnych terminach obrazowych. Obrazy psychiczne, również w snach⁸⁰, są zarazem odbiciem i istotą dynamiki psychicznej. W przebiegu analizy można zaobserwować, jak różne motywy obrazowe determinują się nawzajem i jak jedne z drugich wynikają. Zrazu pojawiają się w formie doświadczeń osobistych. Kiedy analiza przenika do głębszych warstw psychiki, coraz wyraźniej ujawnia się wpływ archetypów, coraz bardziej przeważa symbol. Te symbole, które wyłaniają się z nieświadomości i występują w snach, wizjach i fantazjach, tworzą rodzaj indywidualnej mitologii, analogicznej do mitologii zbiorowych. „Dlatego musimy przyjąć, że odpowiadają one pewnym zbiorowym (a nie indywidualnym) elementom strukturalnym ludzkiej psychiki...”⁸¹ „Symbole nigdy

nie są tworzone świadomie, lecz są wytworem nieświadomości, przekazywanym za pośrednictwem objawienia lub intuicji”.⁸² Mogą one zastępować najbardziej różnorodne treści — zarówno zdarzenia naturalne, jak wewnętrzne procesy psychiczne. Treści symbolu nigdy nie można w pełni wyrazić w sposób racjonalny (tzn. zwerbalizować). Niemieckim słowem na oznaczenie pojęcia symbolu jest *Sinnbild*, którego składowe wyrażenie wskazują, że jego treść wywodzi się z dwóch sfer: jako *Sinn* (znaczenie) bierze się ono ze świadomości, jako *Bild* (obraz) z nieświadomości. Dlatego symbol jest najlepszym środkiem przedstawiania totalności procesów psychicznych, wyrażania najbardziej skomplikowanych i przeciwnych sytuacji psychicznych oraz wywierania na nie wpływu. Symbole jako konkretyzacja tego, co niewyraźne i niejasne, pozwalają nam to zrozumieć, tj. uświadomić sobie i włączyć w całość psychiczną.

Proces indywiduacji w swej „kulturowej” fazie „inicjacji w rzeczywistość wewnętrzną” wymaga pełnego świadomego zaangażowania człowieka. Wymóg ten odgrywa szczególną rolę wtedy, kiedy ta faza procesu indywiduacji zostaje zapoczątkowana lub zintensyfikowana przez jakąś formę zaburzeń psychicznych i związaną z nią psychoterapię. „W takich przypadkach jest to intensywna praca analityczna, która... pod kierunkiem świadomości koncentruje się na wewnętrznym procesie psychicznym, poprzez najwyższą aktywizację treści nieświadomości zmniejsza napięcie między parami przeciwieństw, w żywy sposób pozwala poznać ich strukturę i przeorując, warstwa po warstwie, zasoby wytraconej z równowagi *psyche* doprowadza do... jaźni”.⁸³ Jak już powiedzieliśmy, droga ta nie dla wszystkich jest odpowiednia i nie wszystkim dostępna: jednym z czynników decydujących o jej ekskluzywności jest to, że może grozić poważnymi niebezpieczeństwami (przede wszystkim opanowaniem świadomości przez treści nieświadomości).

Warunkiem wstępnym wkroczenia w drugą fazę procesu indywiduacji jest — przypomnijmy — „kryzys połowy życia”, czyli relatywizacja systemu świadomego, dominującego typu i dominującej funkcji psychicznej oraz zrozumienie pozornego charakteru persony.⁸⁴ Kryzys ten łączy się z kolei z relatywizacją stosunku do zewnętrznego tradycyjnego ładu (uznanych społecznie wartości światopoglądowych). Wskutek tego

człowiek niejako zawisa „między dziennym światem zachwianych ideałów i wartości, w które przestał wierzyć, a nocnym światem pozornie bezsensownych fantazji”.⁸⁵

Drogowskazami i kamieniami milowymi procesu indywidualizacji *sensu stricto* (jako drogi prowadzącej od *ego* do jaźni) są kolejno: integracja cienia, zróżnicowanie animy (animusa) oraz „detronizacja” *ego* przez osobowości maniczne (archetypy Starego Mędrca i Wielkiej Matki).⁸⁶

Wraz ze wzrostem „światła” *ego*-świadomości w pierwszej połowie życia człowieka gęstnieje jednocześnie sfera rzuconego przez nią „cienia”: suma zaniebanych i odrzuconych, stłumionych i nie zrealizowanych właściwości psychicznych jednostki (przede wszystkim niezróżnicowany typ postawy i funkcje psychiczne).⁸⁷ O tym, jakie cechy naszej psychiki pozostaną poza progiem świadomości, decyduje kanon społeczno-kulturowy, w którym żyjemy.⁸⁸ Cień jest przede wszystkim personifikacją nieświadomości indywidualnej⁸⁹, jednakże jako archetyp należy do nieświadomości zbiorowej; cień kolektywny⁹⁰ obejmuje „zło kolektywne”, tj. prymitywną popędową naturę człowieka sprzeczną z wartościami akceptowanymi przez kanony społeczno-kulturowe. (W Europie chrześcijańskiej cień kolektywny znalazł wyraz zarówno w postaci symbolicznej: diabła czy szatana⁹¹, jak i rzeczywistej: czarownicy.⁹²) Własny cień spotykamy w postaci albo wewnętrznej (np. we śnie⁹³), albo zewnętrznej, w formie projekcji na osoby tej samej płci. Konfrontacja z cieniem oznacza przyjęcie wobec siebie postawy bezwzględnie krytycznej, ciągłe odróżnianie siebie od własnego cienia z jednoczesnym uświadomieniem sobie, że jest on częścią naszej istoty. Taka integracja cienia dokonuje się przez wycofanie jego projekcji z innych ludzi. Człowiek, który tego dokonał, „niezdolny jest już powiedzieć, że to inni zrobili to czy tamto, że to oni są w błędzie i że przeciw nim należy walczyć... Człowiek taki wie, że cokolwiek opacznego jest w świecie, jest także w nim samym, i jeśli tylko nauczył się dawać sobie radę ze swym cieniem, to zrobił dla świata coś realnego”⁹⁴. W tym sensie integracja cienia oznacza ogromne osiągnięcie moralne zarówno w skali indywidualnej, jak i społecznej.⁹⁵ Zarazem — jako wstęp do przyjęcia obiektywnej postawy wobec własnej osobowości — jest ona warunkiem konfrontacji z dalszymi kręgami naszej psychiki nieświadomej.

Drugi etap drugiej fazy procesu indywiduacji wypełnia spotkanie z „obrazem duszy”, który Jung nazywa animą u mężczyzny i animusem u kobiety.⁹⁶ Jest to obraz drugiej płci, który nosimy w sobie zarówno jako jednostki, jak i jako przedstawiciele gatunku.⁹⁷ I w tym wypadku musimy rozróżnić wewnętrzne (sny, fantazje, wizje) i zewnętrzne (projekcje na osoby płci odmiennej) formy przejawiania się obrazu duszy. Charakter naszego obrazu duszy jest sprawdzianem naszego wewnętrznego usposobienia: niemożność odróżnienia siebie od tego obrazu jest źródłem takich zjawisk, jak mężczyzna kapryśny, o kobiecej emocjonalności, lub kobieta forsująca swoje poglądy i rozumująca jak mężczyzna. Obraz duszy zawiera w sobie cechy przeciwstawne, typowo męskie lub typowo żeńskie, i jest symbolizowany przez postaci ludzkie, zwierzęce i przedmioty. „Pierwszym nosicielem obrazu duszy jest zawsze matka, potem — kobiety, które pobudzają uczucia mężczyzny w znaczeniu zarówno pozytywnym, jak negatywnym.”⁹⁸ Odłączenie od matki jest jednym z najważniejszych momentów kształtowania psychiki, zwłaszcza dla mężczyzny. Ludy pierwotne uciekają się do wielu ceremonii i obrzędów umożliwiających młodym ludziom uwolnienie się spod opieki matki. Natomiast w patriarchalnej kulturze europejskiej obraz duszy pograżył się głęboko w nieświadomości. „Mężczyźni poczytuje się za cnotę, gdy w miarę możliwości wypiera swoje cechy kobiece, podobnie jak... ma się za złe kobiecie, jeśli jest męska.”⁹⁹ Wskutek tego mężczyzna żeni się często ze swoją „gorszą połową” i nie inaczej ma się rzecz z kobietą. Anima i animus, jak wszystkie archetypy, mają dwie formy: jasną i ciemną, postać „wyższą” i „niższą”. Obraz duszy pozostaje w związku z personą człowieka, przy czym im silniej persona oddziela człowieka od jego życia popędowego, tym bardziej niezróżnicowany i potężny staje się obraz duszy. Albowiem „brak oporu w świecie zewnętrznym przeciwko pokusom persony oznacza podobną słabość na wewnątrz wobec wpływów nieświadomości”.¹⁰⁰ Toteż dopóki rozmaite aspekty nieświadomej psychiki nie są zróżnicowane i zintegrowane ze świadomością (np. cień), cała nieświadomość mężczyzny pozostaje pod znakiem kobiecości, a nieświadomość kobiety pod znakiem męskości. Ponieważ mężczyzna w swym życiu zewnętrznym jest skłonny do poligamii, przeto jego anima

pojawia się zwykle w pojedynczej postaci. Natomiast kobieta, która w życiu zewnętrznym nastawiona jest monogamicznie, swój obraz duszy spotyka w wielu różnych postaciach. Podobnie jak anima nie tylko uosabia niebezpieczeństwo popędowych pokus, lecz również reprezentuje wobec mężczyzny postać mądrej i jasnej przewodniczki, która prowadzi go wzwyż, tak i animus jest nie tylko niechętnym wszelkiej logice „uparciuchem”, lecz także istotą twórczą, „zapładniającym słowem”, *logos spermatikós*. I podobnie jak mężczyzna zawdzięcza swoją twórczość inspirującej go animie, „tak wewnętrzna męska strona kobiety wydobywa twórcze zarodki, które mogą zapłodnić kobiecą stronę mężczyzny”.¹⁰¹ Jak długo nie przejrzymy prawdziwej natury osoby płci przeciwnej, tak długo jesteśmy od niej zależni. Ale tę prawdziwą naturę możemy poznać tylko w nas samych, gdyż swego partnera na ogół wybieramy tak, że reprezentuje on nieświadomy aspekt naszej własnej psychiki. Uświadomienie sobie tego aspektu pozwala nam zdjąć projekcje z osoby naszego partnera i uwolnioną dzięki temu dużą ilość energii psychicznej oddać do dyspozycji naszego „ja”. Poznając w ten sposób nasz obraz duszy różnicujemy odmiennopłciowy aspekt naszej psychiki i integrujemy go ze świadomością. A w rezultacie nie tylko rozszerzamy naszą osobowość, ale, co więcej, zdobywamy rzeczywistą niezależność — ową samotność człowieka wewnątrznie wolnego, który nie może zagubić się w kimś innym, ale za to zdolny jest do głębszej miłości, rozumianej jako świadome oddanie się drugiemu, i do „duchowego ojcostwa” lub „macierzyństwa”.

Po konfrontacji z obrazem duszy kolejnym etapem w procesie indywiduacji drugiej połowy życia jest pojawienie się symboli i przeżyć z kręgu archetypu Starego Mędrca, będącego uosobieniem pierwiastka duchowego, oraz archetypu Wielkiej Matki (*Magna Mater*), reprezentującego rzeczową prawdę natury.¹⁰² Teraz bowiem nadszedł czas, by rozjaśnić najtajniejsze zakątki naszej własnej istoty, to, co w nas najbardziej specyficznie „męskie” lub „kobiece” (zgodnie z prastarym przekonaniem, że istotę mężczyzny determinuje duch, istotę kobiety zaś — materia, znaczy to, iż mamy rozświetlić pierwiastek „duchowy” u mężczyzny i pierwiastek „materialny” u kobiety).¹⁰³ Obie postacie — Stary Mędrzec i Wielka Matka — występują w nieskończenie różnych for-

mach, w jasnym (dobrym) i ciemnym (złym) aspekcie. Działają one fascynująco: wielka jest pokusa utożsamienia się z nimi, a człowiek, który jej ulegnie, wpada w rodzaj megalomanii (np. Nietzsche, który utożsamił się z postacią Zaratustry). Obie te postacie Jung nazywa „osobowościami manicznymi”.¹⁰⁴ Melanezyjski termin „mana” oznacza moc numinalną.¹⁰⁵ Kto posiada tę moc, może wywierać magiczny wpływ na innych, ale jednocześnie grozi mu niebezpieczeństwo „inflacji” *ego*, która „jest cofnięciem się świadomości w nieświadomość”.¹⁰⁶ Tak więc uświadomienie sobie treści, które tworzą archetyp osobowości manicznej, oznacza „dla mężczyzny drugie i rzeczywiste wyzwolenie od ojca, a dla kobiety wyzwolenie od matki, tym samym zaś pierwsze odczucie własnej niepowtarzalnej indywidualności”.¹⁰⁷ I dopiero gdy człowiek z całą pokorą nauczy się odróżniać siebie od osobowości manicznych, może i powinien w prawdziwym znaczeniu tego słowa stać się „duchowym dzieckiem bożym”.

„Teraz jesteśmy już niedaleko celu. Ciemna strona została uświadomiona, element odmiennej płci zróżnicował się w nas, a nasz stosunek do ducha i pranatury uległ wyjaśnieniu. Uznałismy podwójne oblicze głębi *psyche*... Przeniknęliśmy głęboko w warstwy nieświadomości... Naszą świadomość jako wehikuł naszej indywidualnej jedności przeciwstawiliśmy naszej nieświadomości... Na tej drodze nie obeszło się bez kryzysów. Napływ bowiem nieświadomości do sfery świadomości... powoduje stan zakłócenia równowagi psychicznej. (Ta) utrata równowagi jest (jednak) celowa, ponieważ ona to za pomocą autonomicznego i instynktowego działania nieświadomości doprowadza do ustalenia nowej równowagi, pod warunkiem, że świadomość zdoła przyswoić treści wytworzone przez nieświadomość.”¹⁰⁸

Celem procesu indywidualacji jest synteza obu aspektów psychiki: świadomego i nieświadomego. Obraz archetypowy, który łączy oba te aspekty, nazywa Jung jaźnią.¹⁰⁹ O stosunku między *ego* — „bohaterem” procesu indywidualacji — a jaźnią pisał on: „Termin «jaźń» wydawał mi się stosownym określeniem dla nieświadomego tła, którego eksponentem w świadomości jest *ego*. *Ego* pozostaje w takim stosunku do jaźni, jak czynnik bierny do aktywnego lub też jak przedmiot do podmiotu, ponieważ decyzyje determinujące, których źródłem

jest jaźń, mają szeroki zakres i są silniejsze od *ego*. Podobnie jak nieświadomość, tak i jaźń istnieje *a priori* i z niej to wyłania się *ego*".¹¹⁰ Jaźń więc jest zarówno źródłem *ego*, jak i celem jego rozwoju: „Nie ma rozwoju liniowego, istnieje tylko krążenie wokół jaźni”.¹¹¹ Narodziny jaźni w procesie indywidualizacji, czyli — w innej perspektywie — świadomy powrót *ego* do jaźni, oznaczają przesunięcie dotychczasowego centrum psychiki człowieka, będące rezultatem całkowitej przemiany osobowości. „Aby doszło do tej przemiany, konieczne jest wyłączenie ześrodkowanie się na centrum... Człowiek musi się przy tym wystawić na zwierzęce impulsy nieświadomości, nie utożsamiając się z nimi i nie uciekając od nich... Musimy trwać na swym stanowisku, co, naturalnie, oznacza często napięcie prawie nie do zniesienia”.¹¹² Dopiero jednak wytrzymując to napięcie możemy doprowadzić do przemiany psychiki. Narodziny jaźni oznaczają rozszerzenie wąskich granic *ego*: „Im bardziej jesteśmy świadomi siebie dzięki samopoznaniu i odpowiedniemu do tego postępowaniu, tym cieńsza staje się warstwa indywidualnej nieświadomości, nakładająca się na nieświadomość zbiorową. W ten sposób powstaje świadomość, która nie jest już uwięziona w drobiazgowym, przewrażliwionym osobistym świecie «ja», ale uczestniczy w obszerniejszym świecie obiektywnym”.¹¹³ Taka „odnowa osobowości jest stanem subiektywnym, którego realności nie można stwierdzić za pomocą żadnych zewnętrznych kryteriów; każda próba opisanego lub wyjaśnienia tego stanu jest skazana na niepowodzenie i tylko ten, kto sam go doświadczył, zdolny jest pojąć i poświadczyć jego realność”.¹¹⁴ Jaźń jest „wielkością nadrzędną wobec świadomego «ja»”¹¹⁵; jest ona „nie tylko centralnym punktem psychiki, ale zarazem całym jej obszarem, który obejmuje świadomość i nieświadomość; jest ona centrum całości psychicznej, tak jak *ego* jest centrum świadomości”.¹¹⁶ Jediną treścią jaźni, którą znamy potocznie, jest nasze „ja”. „Zindywidualizowane *ego* czuje się jak przedmiot nieznanego i nadrzędnego podmiotu”.¹¹⁷ Ilustruje to inny cytat z Junga: „Jeśli uda się uczynić jaźń nowym ośrodkiem grawitacji jednostki, to powstaje osobowość, która cierpi jakby tylko na swoich niższych piętach, natomiast na wyższych jest w szczególny sposób oderwana zarówno od bolesnych, jak i radosnych wydarzeń”.¹¹⁸ Ostatecznie

więc stwierdzić trzeba, że jaźń jest dyskursywnie niepoznawalnym i niemożliwym do zdefiniowania „postulatem transcendentnym”, „który daje się wprawdzie uzasadnić psychologicznie, ale naukowo nie można go udowodnić”.¹¹⁹ Jest jednak dostępna doświadczeniu wewnętrznemu i jako cel jest także postulatem etycznym. Dlatego też jej pojęcie stanowi niewątpliwy analogon do idei „Królestwa Bożego w nas” czy „iskierki” duszy u Mistrza Eckharta.

Mogliśmy przedstawić tutaj tylko krótki zarys procesu indywidualizacji, w którym Jung — na podstawie własnych doświadczeń — upatrywał metodę i drogę do rozszerzenia osobowości. Proces ten „doprowadza człowieka do uznania siebie za to, czym jest z natury”¹²⁰ (w sensie natury duchowej), a zarazem — jako *opus contra naturam* — uwalnia go od sił natury popędowej. Doprowadza do pogłębienia i rozszerzenia świadomości przez uświadomienie treści leżących poza nią — jest „oświeceniem”, osiągnięciem „nadświadomości”.¹²¹ Nie oznacza to „rozwiązania” problemów życia, ale jedynie ich przerośnięcie. „Co na niższym szczeblu było okazją do najdziwniejszych konfliktów i panicznych afektów, teraz, obserwowane z wyższego poziomu osobowości, wydaje się jak burza w dolinie, na którą patrzymy ze szczytu wysokiej góry. Nie znaczy to, że burza utraciła swoją realność, ale człowiek znajduje się już nie w niej, lecz ponad nią”.¹²²

Archetypowy obraz przekształcenia przeciwieństw psychicznych w wyższą syntezę (*coincidentia oppositorum*) znajduje wyraz w tzw. symbolu jednoczącym.¹²³ (Symbol ten, jak wszystkie symbole, jest narzędziem funkcji transcendentnej.¹²⁴) Symbol jednoczący pojawia się tylko wtedy, gdy świat wewnętrzny „przeżywamy jako równie rzeczywisty, efektywny i psychologicznie prawdziwy jak świat zewnętrzny”.¹²⁵ Tego rodzaju symbole reprezentują obraz psychicznej totalności — przywrócenia równowagi między „ja” a nieświadomością.

Jednym z najczęstszych wizualnych wyobrażeń symbolu jednoczącego jest tzw. mandala.¹²⁶ Wyobrażenia mandali należą do najstarszych wyobrażeń religijnych ludzkości; znajdujemy je u wszystkich ludów i we wszystkich kulturach.¹²⁷ W zasadzie mają one kształt koła lub kwadratu symbolizującego całość, a we wszystkich zaznaczony jest punkt centralny. Mandale są jakby odbiciami pierwotnego ładu całej psychiki

i ich zadaniem jest regulacja powstałych zaburzeń (np. na Wschodzie poprzez kontemplację mandali¹²⁸). Wyłonienie się symbolu mandali z głębi psychiki jest zawsze zjawiskiem spontanicznym. „Jego działanie jednak może być zdumiewające, ponieważ może doprowadzić do rozwiązania różnych komplikacji psychicznych i do wyzwolenia wewnętrznej osobowości z jej emocjonalnych i intelektualnych uwikłań i usidleń; powstaje dzięki temu jedność, którą słusznie można nazwać odrodzeniem człowieka na płaszczyźnie transcendentnej”.¹²⁹ W tym sensie pojawienie się mandali w snach, wizjach czy fantazjach w toku procesu indywiduacji jest przynajmniej zapowiedzią, a często wyrazem faktycznych narodzin jaźni.

Zanim podejmę próbę umiejscowienia doktryny Junga w szerszym kontekście światopoglądowym, chciałbym jeszcze zatrzymać się nad problemem oceny tego procesu przemiany, jakim jest proces indywiduacji, oceny kształtującej się w psychologii i psychiatrii ostatnich stu lat. Przede wszystkim chodzi o krótkie przedstawienie radykalnej metamorfozy, jakiej ocena ta uległa w tym okresie. Jak zobaczymy, kierunek tej metamorfozy wyznaczało przesunięcie akcentu z psychiatrycznego (dezintegracyjnego) na rozwojowy, społeczno-kulturowy (reintegracyjny i twórczy) aspekt procesu przemiany. Nie można przy tym zapominać o decydującej roli, jaką odegrały tu doświadczenia i wyrastające z nich koncepcje samego Junga.

W tradycyjnej, biologistycznej psychologii i psychiatrii — głównie akademickiej, ale również w jej nurcie psychoanalitycznym — proces przemiany psychicznej był i jest oceniany wyłącznie negatywnie.¹³⁰ Z reprezentowanego przez nie punktu widzenia jest to po prostu nerwica lub psychoza, która prowadzić musi do rozpadu racjonalnej i „przystosowanej” osobowości dotkniętego nią człowieka. W ocenie przedstawicieli obu tych kierunków psychologii i psychiatrii nawet przezwyciężenie nerwicy czy psychozy przez twórczość (religijną, filozoficzną, moralną czy naukową) — także na poziomie uznawanym za genialny — jeśli nie pozostaje zagadką, to w najlepszym razie, jak u Freuda, uznawane jest jedynie za „sublimację”: nerwicy kompulsywnej w religię, paranoi w filozofię, hysterii w twórczość artystyczną.

Pierwszymi (poza Jungiem), którzy — przede wszystkim

na gruncie psychologii głębi, ale pośrednio w psychologii i psychiatrii w ogóle — zakwestionowali ów patocentryczny punkt widzenia, byli: Szwajcar Alfons Maeder¹³¹, Austriak Herbert Silberer¹³² i Włoch Roberto Assagioli¹³³. Maeder, twórca tzw. psychoterapii apelatywnej, sformułował koncepcję autonomicznej aktywności życia psychicznego, przejawiającej się przede wszystkim w zdolności psychiki do autoregulacji i samoczynnego wyzbywania się nerwic, psychoz itd. („duchowe odrodzenie”). Silberer, inicjator kierunku psychologii głębi zwanego symboliczno-anagocicznym, zwrócił uwagę na pozytywną, kulturotwórczą rolę osiągnięć wynikających z pozornie psychotycznych procesów przemiany psychicznej (w religii i parareligii, głównie w alchemii). Assagioli wreszcie, twórca koncepcji psychosyntezy, będącej dziś jednym z filarów tzw. psychologii humanistycznej i transpersonalnej, poświęcił cały swój bogaty dorobek problemowi kryzysów psychicznych wywołujących przebudzenie duchowe („nadświadomość”).

Na gruncie neopsychoanalizy poglądom rewidującym patocentryczną koncepcję stosunku między nerwicami i psychozami a procesem transformacji psychicznej dał już wyraz wielki psychiatra amerykański Harry S. Sullivan (teza o pozytywnym przewyciężaniu schizofrenii¹³⁴). Inny aspekt tego samego problemu przyciąga uwagę Ericha Fromma, który freudowskiej konformistycznej terapii przystosowania społecznego przeciwstawia terapię zmierzającą do „leczenia duszy”, tj. umożliwiającą rozwój pełnej osobowości człowieka.¹³⁵

Odejście od patocentryzmu w poglądach na przemianę psychiczną obserwujemy również w powojennej psychiatrii polskiej. Mam tu na myśli przede wszystkim koncepcje Eugeniusza Brzezickiego, Kazimierza Dąbrowskiego, Antoniego Kępińskiego i Kazimierza Jankowskiego.

Eugeniusz Brzezicki pierwszy u nas zwrócił uwagę na to, że tak zwany (niefortunnie) defekt schizofreniczny może mieć charakter społecznie dodatni: dotknięty nim człowiek poświęca się bez reszty jakiejś idei (społecznej czy naukowej) albo może w sobie wyzwolić lub rozwinąć instynkt twórczy w dziedzinie sztuki.¹³⁶

Kazimierz Dąbrowski, światowej sławy twórca koncepcji dezintegracji pozytywnej¹³⁷, wychodząc z założenia, że instynkt

rozwojowy jest cechą daną każdemu człowiekowi, rozróżnia w procesie ewolucji jednostki trzy fazy: integracji pierwotnej, jej rozluźnienia i rozbicia (tj. dezintegracji) oraz twórczej reintegracji na nowym, wyższym poziomie. W swej głównej pracy Dąbrowski tak definiuje dezintegrację pozytywną: „Aby opuścić poziom rozwojowy niższy i przejść na wyższy, jednostka musi przebyć przez mniejszą lub większą dezorganizację struktur i czynności prymitywnych. Dezorganizacja ta prowadzi jednak niejako nieuchronnie do «zorganizowania się» na poziomie wyższym — i ten typ zaburzenia integracyjnego określamy jako dezintegrację pozytywną”.¹³⁸ Do jej głównych cech Dąbrowski zalicza m. in. zdolność do autopsychoterapii (w przypadku nerwic i psychonerwic, a niekiedy psychoz) oraz zdolność stopniowego realizowania coraz wyższego poziomu osobowości.¹³⁹ Analizując procesy reintegracyjne Dąbrowski koncentruje się przede wszystkim na procesie integracji wtórnej w formie nowej struktury i z nową hierarchią wartości, charakteryzując go następująco: „Ambiwalencje, walka, konflikt, stany depresji i wzniesienia, poczucie niższości i wyższości rozszerzają psychikę, pogłębiają ją, przetwarzają związki osobowości półświadomej, jeszcze uzależnionej, na siłę kierującą. Wysublimowana struktura uczuciowa, nadpopędy oraz rosnąca samoświadomość wiążą postawę przeszłościową poprzez aktualną z przyszłościową, tworzą nową strukturę, z nową hierarchią celów... Proces wtórnej integracji doprowadza więc psychikę do poziomu nadpopędowej struktury, której uczucia, inteligencja i wola działają jako jedność z dużym stopniem nieomyślności instynktowo-podobnej, tyle że na poziomie hierarchicznie znacznie wyższym”.¹⁴⁰ Stwierdziwszy, że proces ten najczęściej obserwujemy u jednostek wybitnych, Dąbrowski poświęca szczególną uwagę analizie jego przebiegu w życiu licznych wielkich myślicieli, artystów i przewodników moralnych i społecznych ludzkości¹⁴¹, podkreślając zwłaszcza rolę, jaką odgrywa w nim instynkt twórczy.¹⁴²

Inny polski psychiatra, nieżyjący już Antoni Kępiński¹⁴³, w koncepcjach swoich starał się dać syntezę biologicznego i humanistycznego modelu psychiatrycznego (teoria metabolizmu energetycznego i informacyjnego oraz koncepcja trzech postaw wobec świata: „do”, „od” i „nad”). Wątki tego rodzaju znajdujemy prawie we wszystkich jego pracach,

najbardziej jednak wyraziście wystąpiły one w szkicu „Filozofia schizofrenii” (*Rytm życia*), w którym zwrócił on uwagę na zdumiewającą zbieżność między „światem schizofrenii” a tematyką i metodą myślenia filozoficznego.

Wreszcie trzeba wspomnieć o przedstawicielu młodszej generacji psychiatrów polskich, Kazimierzu Jankowskim, który w swej wydanej ostatnio pracy¹⁴⁴ przedstawił pełny program przejścia „od psychiatrii biologicznej do humanistycznej” z uwzględnieniem osiągnięć pierwszej z nich.

Frontalny atak na tradycyjną psychiatrię — by wrócić na arenę psychiatrii światowej — a w ramach interesującego nas tu problemu także na tradycyjną ocenę stosunku między procesem przemiany psychicznej a zjawiskami psychopatologicznymi, przeprowadziła szkoła tzw. antypsychiatrii (Thomas Szasz, Ronald D. Laing, David Cooper, Aaron Esterson)¹⁴⁵.

W jednej z głównych prac R. D. Lainga — *The Politics of Experience and The Bird of Paradise*¹⁴⁶ — znajdujemy najbardziej konsekwentną i najostrzej sformułowaną (nawet w porównaniu z Jungiem) koncepcję przemiany psychicznej jako procesu normalnego, a zatem zdrowego i potrzebnego dla twórczego rozwoju człowieka, procesu, który tylko dlatego często przybiera formy patologiczne, że nie znajduje właściwego zrozumienia w naszej racjonalistycznej kulturze. Rozważając problem doświadczenia schizofrenicznego (szczególnie ostrego rozszczepienia *universum* na „świat wewnętrzny” i „zewnątrzny”) Laing stwierdza, że większość z nas na ogół nie zdaje sobie sprawy z tego rozszczepienia, jednakże są wśród nas tacy, którzy wkraczają w świat wewnętrzny — „niestety pozbawieni przewodników, mylący więc rzeczywistość wewnętrzną z rzeczywistością zewnętrzną — i zazwyczaj tracą zdolność zadowalającego funkcjonowania w zwykłych warunkach”¹⁴⁷. „Tak jednak być nie musi — ciągnie Laing. — Proces wkraczania w inny świat i powracania do tego świata jest równie naturalny jak śmierć czy narodziny”¹⁴⁸. Dlatego też proponuje radykalną zmianę postawy wobec tego rodzaju doświadczenia: „Zamiast degradacji, na jaką naraża człowieka ceremonia psychiatrycznego badania, diagnozy i prognozy, ludzie, którzy do tego dojrżeli... potrzebują ceremoniału inicjacji; dzięki niemu, przy pełnej zachęcie i uznaniu ze strony społeczeństwa, zostaną oni wprowadzeni



w wewnętrzną czasoprzestrzeń przez tych, którzy już w niej byli i z niej powrócili¹⁴⁹. Tak pojęte szaleństwo „nie musi być katastrofą: może być również przełomem¹⁵⁰”. „Psychoza daje niekiedy dostęp do doświadczeń transcendentalnych... które są żywym źródłem wszelkich religii¹⁵¹ — stwierdza Laing podejmując myśl Junga. Nasze doświadczenie egoiczne (termin Lainga), tj. doświadczenie świata i siebie w terminach konsekwentnej tożsamości, ścisłego rozróżnienia podmiotu i przedmiotu, w ramach określonych struktur czasoprzestrzennych i przy *consensus gentium*, jest ontologicznie, historycznie i kulturowo względne. *Sub specie aeternitatis* ono właśnie jest „mają”, alienacją, „zorganizowanym oblędem¹⁵²”. W tej perspektywie prawdziwe zdrowie można znaleźć tylko w doświadczeniu transcendentalnym: w ekstazie śmierci *ego* i narodzin jaźni „i ponownego odrodzenia *ego* — tym razem jako sługi boskich mocy, a nie ich zdrajcy¹⁵³”.

Pisząc przed siedmiu laty Posłowie do pierwszego polskiego wyboru prac Junga wyraziłem tam pogląd, że „rozpatrywana jako całość doktryna jungowska jest w swej istocie swoistą metamorfozą rozkwitającej w starożytności — ezoteryczno-inicjacyjnej, opartej na «wewnętrznym doświadczeniu» i znajdującej wyraz w symbolicznych rytuałach — praktyki i myśli misteryjno-gnostyckiej, kontynuującej swój — w ogromnej mierze utajony — rozwój poprzez całe średnio-wiecze i czasy nowożytne aż do naszych dni...¹⁵⁴”. Dziś, przedstawiając kolejną próbę oceny myśli jungowskiej, chciałbym ten pogląd podtrzymać i rozwinąć.

Uzasadnienie interpretacji jungizmu jako metamorfozy antycznego gnostycyzmu rozpocznę od przedstawienia „dowodu nie wprost”, tj. od wykazania, czym jungizm nie jest.

Przede wszystkim więc system Junga — jako całość — nie jest systemem naukowym¹⁵⁵ we współczesnym rozumieniu tego terminu. Akademicka psychologia eksperymentalna zawsze odnosiła się krytycznie do ogółu koncepcji Junga, negując całkowicie jego zasadę „doświadczenia wewnętrznego”, wskazując na niedostatki jego badań klinicznych i etnograficznych, jak również zarzucając mu brak eksperymentalnej weryfikacji jego tez oraz — *last but not least* — często niejasny i nieprecyzyjny ich charakter. Toteż, jak już wspominałem, jedynie nieliczne z tych tez znalazły uznanie psycho-

logów eksperymentalnych (np. koncepcja typów psychicznych). Wszystko to, oczywiście, nie znaczy, że jungizm nie ma żadnych aspektów czy elementów naukowych; do takich można niewątpliwie zaliczyć, choćby *in spe*, np. teorię kompleksów, symbologię z onejrologią oraz energetyczny model życia psychicznego.

System Junga nie jest także systemem filozoficznym.¹⁵⁶ Jego twórca nigdy nie miał tego rodzaju aspiracji, jakkolwiek nie odżegnywał się od spekulacji filozoficznych (teoria synchroniczności akauzalnej czy koncepcja zła) i posługiwał się filozoficznymi kategoriami i pojęciami. Z drugiej strony myśl jungowska wyrastała z określonych tradycji filozoficznych. Na wpływy niemieckiej filozofii idealistycznej (Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, von Hartmann, a także Bachofen i Burckhardt) wskazałem już na początku tego szkicu, teraz chciałbym wspomnieć jeszcze z jednej strony o konwergencji jungizmu z pewnymi nurtami myśli chińskiej i hinduskiej, z drugiej zaś o wpływie, jaki nań wywarły okazjonalizm Malebranche'a oraz idealistyczne koncepcje współczesnych fizyków i biologów, takich jak Pauli, Jordan i Lenard czy też Driesch i Verworn.

Wreszcie, system Junga nie jest także religią (ani teologią)¹⁵⁷, choć mu to — pośrednio — imputowano. Jungizm nie jest religią, odwołuje się bowiem do *gnosis*, a nie do *pistis* (wiary), jako doktryna nie jest zbiorem dogmatów, brak mu elementu kultu, a choć miał bezsprzecznie charyzmatycznego twórcę, to jednak jego zwolennicy nie stanowią gminy w sensie religijnym. Z drugiej strony sam Jung w swoim rozwoju duchowym niewątpliwie ulegał wpływom religijnym i to zarówno religii chrześcijańskich (głównie protestantyzmu), jak i orientalnych. Religia — przede wszystkim w specyficznym znaczeniu „bezpośredniego doświadczenia religijnego” — była dla niego centralną sprawą w życiu zarówno jednostek, jak i całych społeczeństw i kultur.¹⁵⁸ Bronił jednak autonomii psychologii (tak jak ją rozumiał) pisząc: „Psychologia jako nauka o duszy musi ograniczyć się do swego przedmiotu... Gdyby uznawała Boga choćby tylko za hipotetyczną przyczynę (archetypu Boga), to *implicit*e uznawałaby możliwość skonstruowania jakiegoś dowodu na jego istnienie, a tym samym w absolutnie niedopuszczalny sposób przekroczyłaby swoje kompetencje. Nauka może

być tylko nauką i nie ma żadnych «naukowych» wyznań wiary czy podobnych *contradictiones in adiecto*».¹⁵⁹

Dalszym krokiem zmierzającym do uzasadnienia interpretacji jungizmu jako „metamorfozy gnostycyzmu starożytnego”¹⁶⁰ jest bliższa analiza jego naczelnej zasady poznawczej: zasady „bezpośredniego doświadczenia wewnętrznego”. (Jak się przekonamy, analiza ta nie będzie miała charakteru rozstrzygającego. Nie potrafimy wykazać, że jungowski proces indywiduacji, oparty na zasadzie bezpośredniego doświadczenia wewnętrznego, jest tożsamy z analogicznym procesem niewątpliwie znanym inicjacyjnym szkołom antycznego gnostycyzmu, ponieważ o przebiegu tego procesu nic prawie nie wiemy.)

Zasadę bezpośredniego doświadczenia wewnętrznego można by — krócej — nazwać „zasadą gnozy” w przeciwieństwie do ściśle religijnej zasady wiary. Gnozą w tym rozumieniu byłoby (nieintelektualne) „poznanie” — Boga, istoty rzeczy, świata, siebie samego itp. — przez wewnętrzne doświadczenie („oświecenie” lub „wtajemniczenie”).¹⁶¹ Tak pojęta gnoza obejmowałaby także mistykę jako „gnozę niezamierzoną”; intencją mistyka jest bowiem nie „poznanie”, ale utożsamienie się lub upodobnienie do bóstwa.

Modelową i zarazem rozbudowaną formą procesu przemiany osobowości, który jest warunkiem osiągnięcia tego rodzaju poznania, jest proces indywiduacji i jego liczne pokrewne odmiany. (Proces indywiduacji — jak pisał sam Jung — to „...naturalny analogon religijnych ceremonii inicjacji”.¹⁶²)

Skądinąd zresztą można by wysunąć tezę, że każda religia — psychologicznie rzecz biorąc — wyrasta z jakiejś formy procesu indywiduacji (używam tu tego terminu na zasadzie *pars pro toto*) i uzyskanego przez — nie zawsze znanego — założyciela religii „poznania” jako gnozy, już to spontanicznie w formie „oświecenia”, już to w rezultacie metodycznego treningu, w formie „wtajemniczenia”. Często tak pojęta gnoza, z różnych przyczyn, nie rozwija się w religię, lecz inspirując jedynie niewielką grupę ludzi daje początek szkole inicjacyjnej (różokrzyżowcy czy antropozofia), nurtowi mistycznemu (mistyka niemiecka czy hiszpańska) lub tzw. „sekcje heretyckiej” (np. metodyzm czy kwakryzm).

W przykłady różnych postaci procesu indywiduacji obfi-

tuje cała historia religii¹⁶³. Znajdujemy je już u ludów pierwotnych, w okultyzmie, magii i alchemii azjatyckiej i europejskiej, a także w religiach Wschodu (taoizm, religie Indii, buddyzm, antyczne religie misteryjne, judaizm i islam) i na gruncie chrześcijaństwa (tzw. chrześcijaństwo ezoteryczne, od Jana Ewangelisty poprzez gnostycyzm i manicheizm, inicjacyjny krąg Graala, templariuszy i różokrzyżowców po antropozofię, oraz mistyka prawosławna, katolicka i protestancka).

Analizując różne aspekty procesu indywiduacji (w naszym szerszym rozumieniu jako procesu prowadzącego do osiągnięcia gnozy) Jolande Jacobi zaproponowała¹⁶⁴ następujący schemat jego wielorakich form: 1 — a) naturalny proces przebiegu życia, b) proces rozwijany metodycznie; 2 — a) proces przeżywany indywidualnie, b) inicjacja przez udział w jakimś procesie kolektywnym; 3 — a) proces przebiegający stopniowo, b) proces nagłej przemiany; 4 — a) proces ciągłego rozwoju, b) proces o przebiegu cyklicznym; 5 — a) proces zrealizowany jedynie w pierwszej części („inicjacja w życie), b) proces zrealizowany w obu częściach (inicjacja w życie i w śmierć”); 6 — a) proces przedwcześnie przerwany b) proces w formie nierozwiniętej, c) proces w formie patologicznej. Operując terminologią Junga (por. rozprawę *Odrodzenie* zamieszczoną w niniejszym wyborze¹⁶⁵) można powiedzieć, że proces indywiduacji — w węższym, ściśle jungowskim znaczeniu — byłby częściowo równoznaczny z „przemianą naturalną”, częściowo zaś z „przemianą wywołaną odpowiednimi technikami”, w obu wypadkach prowadząc do „wzbogacenia osobowości”.

Dla „swojego” procesu indywiduacji najbliższy analogon wśród tradycyjnych form gnozy sam Jung odkrył w alchemii,¹⁶⁶ jednakże analizował również inne jego formy.¹⁶⁷

Jungizm wyrasta z gnozy: świadczy o tym bezpośrednio przeżycie wewnętrzne Junga, „zapis” tego przeżycia w *Septem Sermones*, jego kodyfikacja w postaci koncepcji procesu indywiduacji i wreszcie porównanie go z procesami analogicznymi. Czy jednak jungizm jako doktryna posiada cechy, które pozwalają nazwać go gnostycyzmem?¹⁶⁸

Aby odpowiedzieć na to pytanie, pominiemy samą zasadę gnozy łączącą gnostycyzm z innymi światopoglądami niegnostyckimi (choć — właśnie ze względu na tę wspólną im

zasadę — gnostycznymi), ograniczając się do przypomnienia głównych cech tego światopoglądu, rozwijanego i głoszonego przez takich „Argonautów oceanu ducha” (Eugen Schmitt), jak Szymon Mag, Walentyn, Bazylydes, Markion czy Mani (I—III w. n.e.)¹⁶⁹: 1) W teologii i kosmologii cechuje go skrajny dualizm Boga i świata duchowego (*pleroma*) z jednej strony i zbuntowanego demiurga (Jahwe), archontów i świata materialnego — z drugiej; 2) w antropologii — odpowiednio — dualizm człowieka i świata, postawa absolutnie akosmiczna, triadyczna koncepcja człowieka (człowiek składa się z ciała, duszy i ducha — *soma, psyché i pneuma*) i opierający się na niej ezoteryzm i arystokratyzm; 3) w eschatologii — postulat wyzwolenia człowieka spod władzy demiurga i archontów (los — *heimarmene*), tj. ze świata — właśnie przez gnozę, oraz 4) w etyce — postawa skrajnie ascetyczna (lub — rzadko — skrajnie libertyńska).

Na pierwszy rzut oka — z wyłączeniem obcego jungizmowi aspektu teologiczno-kosmologicznego — zbieżności między tak scharakteryzowanym gnostycyzmem antycznym a jungizmem zdają się być ogromne.¹⁷⁰ Naczelna zasada obu porównywanych doktryn jest ta sama: dualizm Boga i świata w gnostycyzmie odpowiada dualizmowi Boga-ducha i Boga-natury w szerszych założeniach światopoglądowych jungizmu.¹⁷¹ Również antropologia Junga ma charakter zdecydowanie dualistyczny: jej fundamentem i osnową jest zasada biegunowości — biegunowości człowieka i natury, świata wewnętrznego i zewnętrznego, ekstrawertycznego i introwertycznego ruchu libido, świadomości i nieświadomości, archetypów i popędów. Triadyczny podział ludzi w gnostycyzmie znajduje u Junga swój odpowiednik w podziale na ludzi „przystosowanych”, „nerwicowców” i „zreintegrowanych na wyższym poziomie”. Jungizmowi nie brak też wątku eschatologicznego: rozdarcie bytu na ducha i naturę jako skutek pojawienia się człowieka (równoznaczne z rozdarciem jego psychiki na świadomość i nieświadomość) jest świeckim odpowiednikiem gnostyckiej mitologicznej koncepcji „upadku” człowieka w świat *hyle*, tak jak doprowadzenie do syntezy obu tych części psychiki ludzkiej w procesie indywidualizacji stanowi analogię do gnostyckiego procesu zbawienia przez gnozę. I wreszcie — w dziedzinie etyki — jungizm, akcentujący pełnię, a nie doskonałość człowieka, i domaga-

jący się od niego „asymilacyjnego otwarcia” na sferę cienia, jest w swej nieortodoksyjnej śmiałości bliski duchowi — choć nie literze — gnostyckiego libertynizmu.

Te znamienne zbieżności między gnostycyzmem a jungizmem nie powinny nam jednak przesłaniać istotnych różnic między nimi. Najważniejsza z nich pozwala nam uznać jungizm za „metamorfozę gnostycyzmu”. To prawda, że zarówno w gnostycyzmie, jak i w jungizmie ekspozycja i rozwiązanie dramatu kosmicznego, którego pozornym protagonistą jest Bóg, prawdziwym zaś człowiek, mają charakter monistyczny (Bóg-Ojciec gnostycyzmu i całościowy byt u Junga), a jego perypetie obejmują ogromną (w skali czasowej) fazę dualnego rozdarcia Boga, świata i człowieka. Z drugiej jednak strony, o ile w gnostycyzmie ponowną jedność rozproszonych części Boga — duchów ludzkich — osiąga się przez wyzwolenie ich z więzienia materii, a więc w istocie po prostu restytuuje się *status quo ante*, niszcząc przy tym materię, o tyle w jungizmie ponowną jedność rozdartego świata i człowieka osiąga się nie przez odrzucenie jednego z ich aspektów (natury na rzecz ducha czy nieświadomości na rzecz świadomości), lecz przez integrację ich obu, przez syntezę ducha i natury, uświadomienie sobie treści nieświadomych. Tym zaś, co — w indywidualnej, ludzkiej skali — doprowadzić ma do tej syntezy, jest rdzeń systemu Junga: proces indywiduacji, któremu ze względu na jego znaczenie poświęciliśmy tak wiele miejsca.

Tak więc zasadnicza różnica między gnostycyzmem a jungizmem to różnica w postawie obu tych systemów wobec świata, natury i materii. Akosmizmowi pierwszego z nich przeciwstawia się „miłość do Ziemi” drugiego. Starożytnymi gnostykami powodowało żarliwe pragnienie uwolnienia się od świata, Jung chce człowieka ze światem pogodzić. Gnostycyzm był „świętobliwym eskapizmem”, jungizm jest doktryną zwróconą ku światu. Jest w dużej mierze gnostycyzmem, to prawda. Ale jest to gnostycyzm w zupełnie nowej postaci: gnostycyzm miłości do Ziemi i wiary w Ziemię. A miłość tę i wiarę wyczuwamy w ostatnich słowach, które zostawił nam jego twórca:

„Świat, w którym się rodzimy, jest brutalny i okrutny, a zarazem obdarzony boskim pięknem. Jest sprawą temperamentu to, czy wierzymy, że wygra w nim bezsens lub sens.

Jeśli absolutną przewagę zdobędzie bezsens, to wraz z postępującym rozwojem w coraz większym stopniu tracimy zdolność do nadawania życiu sensu. Ale do tego nie dojdzie — przynajmniej tak mi się wydaje... Chcę wyrazić nieśmiałą nadzieję, że w świecie sens zdobędzie przewagę i odniesie zwycięstwo”.¹⁷²

Warszawa 1976

Jerzy Prokopiuk

¹ C. G. Jung: *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Aufz. und hrsg. von Aniela Jaffé, Zürich — Stuttgart 1962, s. 174.

² C. G. Jung: *Psychologia a religia*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1970, oraz Jolande Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, Warszawa 1968, i Antonio Moreno: *Jung, bogowie i człowiek współczesny*, Warszawa 1973 (obie w przekładzie S. Ławickiego).

³ W języku polskim zwięzłą biografię Junga można znaleźć w moim Posłowniu do pierwszego wyboru jego pism (j.w., s. 383—385) oraz w pracy Jolandy Jacobi (j.w., s. 190—195).

⁴ Ira Progoff: *Jung's Psychology and Its Social Meaning*, New York 1953, s. 21—28, oraz Avis M. Dry: *The Psychology of Jung*, London—New York 1961, s. 15—16.

⁵ Ira Progoff, tamże, oraz Avis M. Dry, tamże, s. 16—19.

⁶ Avis M. Dry, tamże, s. 13—15.

⁷ Ira Progoff, tamże, s. 28—38, oraz Avis M. Dry, tamże, s. 7—13.

⁸ Avis M. Dry, tamże, s. 2—7. Na temat prehistorii psychologii głębi i idei „nieświadomości” zob. Gregory Zilboorg: *History of Medical Psychology*, New York 1941, Walter Bromberg: *The Mind of Man. A History of Psychotherapy and Psychoanalysis*, New York 1954, Liliane Frey-Rohn: *Die Anfänge der Tiefenpsychologie. Von Mesmer zu Freud in Studien zur Analytischen Psychologie C. G. Jung's. Festschrift zum 80. Geburtstag von C. G. Jung*, Zürich 1955, oraz Lancelot L. Whyte: *The Unconscious before Freud*, New York 1962.

⁹ Obiektywne i krytyczne omówienie stosunków między Freudem a Jungiem oraz porównanie ich koncepcji znajdzie Czytelnik w cytowanej pracy Avis M. Dry, s. 21—81, oraz w książkach Iry Progoffa, op. cit., 38—52 i *The Death and Rebirth of Psychology*, New York 1956, s. 134—163. Z pozycji freudowskich temat ten omawia Edward Glover w pracy *Freud or Jung?*, London 1950, z pozycji jungowskich zaś sam Jung w cytowanej autobiografii, s. 151—174, w rozprawach: *Freud*

a Jung (*Psychologia a religia*, wyd. cyt., s. 55—65) i Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung (*Wirklichkeit der Seele*, Zürich 1934) oraz w książce Richarda I. Evansa: *Conversation with Carl Jung*, Princeton 1964, s. 25—45; por. też Jolande Jacobi: *Two Essays on Freud and Jung*, Zürich 1958.

¹⁰ Idee Junga w tej dziedzinie podjęli i rozwinęli jego uczniowie: Erich Neumann (*Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Zürich 1949 i *Die Grosse Mutter*, Zürich 1956), H. G. Baynes (*Mythology of the Soul*, London 1949), Joseph Campbell (*Hero with a Thousand Faces*, New York 1949) oraz Esther Harding (*Psychic Energy. Its Source and Its Transformation*, New York 1963).

¹¹ Avis M. Dry, op. cit., s. 55—56.

¹² C. G. Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, wyd. cyt., s. 180.

¹³ Tamże, s. 181.

¹⁴ Tamże, s. 181—182.

¹⁵ Tamże, s. 183.

¹⁶ Tamże, s. 176.

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Tamże, s. 183—184.

¹⁹ Tamże, s. 184—188.

²⁰ Tamże, s. 188.

²¹ Tamże, s. 186.

²² Tamże, s. 190.

²³ Tamże, s. 191. *VII Sermones ad Mortuos. Die sieben Belehrungen der Toten. Geschrieben von Basilides in Alexandria, der Stadt, wo der Osten den Westen berührt* zamieszczono w Dodatku do autobiografii Junga, wyd. cyt., s. 388—398.

²⁴ Tamże, s. 194—195.

²⁵ Tamże, s. 192—193.

²⁶ Tamże, s. 197.

²⁷ Tamże, s. 198.

²⁸ Tamże, s. 193.

²⁹ Tamże, s. 196.

³⁰ Tamże.

³¹ Tamże, s. 199.

³² Tamże, s. 200.

³³ Tamże, s. 196.

³⁴ Tamże, s. 198.

³⁵ Tamże, s. 196.

³⁶ Tamże, s. 203.

³⁷ Etapy opracowywania i rozbudowywania własnej koncepcji wy-

znaczącą kolejną pozycję bogatej bibliografii prac Junga. Jolande Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, wyd. cyt., w wykazie prac Junga za lata 1902—1959 (s. 196—207) wymienia w sumie 203 pozycje (w tym 26 książek). Jego *Gesammelte Werke* obejmują 18 tomów.

³⁸ Książką przedstawiającą ściśle psychiatryczny aspekt koncepcji Junga jest praca Wolfganga Hochheimera: *Die Psychotherapie von C. G. Jung*, Bern—Stuttgart 1966.

³⁹ Wypraw tych było trzy: do Afryki północnej, 1921, do Arizony, Nowego Meksyku i Stanów Zjednoczonych (Indianie plemienia Pueblo), 1924—1925, oraz do Kenii (mieszkańcy pld. i zach. zboczy Mt Elgon), 1926.

⁴⁰ Ogólnie wkład Junga do wymienionych dziedzin wiedzy omawiają prace: Avis M. Dry, op. cit., Ira Progoff: *Jung's Psychology and Its Social Meaning*, wyd. cyt. i *Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, Berlin 1935, oraz Peter Walder: *Mensch und Welt bei C. G. Jung*, Zürich 1951. Jego udział w poszczególnych dziedzinach przedstawiają następujący autorzy (w kolejności alfabetycznej): Anton Ehrenzweig: *The Hidden Order of Art*, London 1967, Max Frischknecht: *Die Religion in der Psychologie C. G. Jung's*, Bern 1945, Raymond Hostie: *Religion and the Psychology of Jung*, London 1957, Aniela Jaffé: *Der Mythos vom Sinn im Werk von C. G. Jung*, Zürich 1967, Arthur Koestler: *The Roots of Coincidence*, London 1972, Antonio Moreno, op. cit., Erich Neumann: *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, Zürich 1949, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, wyd. cyt., *Umkreisung der Mitte*, 3 t., Zürich 1953—1954, *Die Grosse Mutter*, wyd. cyt., *Der schöpferische Mensch*, Zürich 1959, *Krise und Erneuerung*, Zürich 1961 i *Das Kind*, Zürich 1963, Marc Philipson: *Outline of Jungian Aesthetics*, Chicago 1963, H. L. Philp: *Jung and the Problem of Evil*, London 1958, Josef Rudin: *Psychotherapie und Religion*, Freiburg 1960, Hans Schaer: *Religion und Seele in der Psychologie C. G. Jung's*, Zürich 1946, Anthony Storr: *The Dynamics of Creation*, London 1972 oraz Victor White: *God and the Unconscious*, London 1952 i *Soul and Psyche*, London 1960.

⁴¹ Problem procesu indywiduacji omawiają przede wszystkim następujące prace: Joseph Goldbrunner: *Individuation*, München 1949 i *Realisation*, München 1966, James Hillman: *Insearch. Psychology and Religion*, London 1967, Jolande Jacobi: *Der Weg zur Individuation*, Zürich 1965 oraz (na przykładzie konkretnego przypadku) Gerhard Adler: *The Living Symbol*, New York 1961.

⁴² Jolande Jacobi: *Der Weg zur Individuation*, wyd. cyt., s. 22—23.

⁴³ Przez „całość psychiczną” Jung rozumie jedność opartą na współdziałaniu różnych, choć uzupełniających się wzajemnie aspektów psy-

chiki (świadomość i nieświadomość), a więc jedność będąca czymś więcej niż sumą jej części.

⁴⁴ K. W. Bash: *Consciousness and the Unconscious in Depth and Gestalt Psychology*, „Acta Psychologica” t. VI, nr 2/3, 1949, s. 286.

⁴⁵ Temu problemowi Jung poświęcił swą książkę pt. *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, Zürich 1948.

⁴⁶ Tamże, s. 26n.

⁴⁷ Tamże.

⁴⁸ C. G. Jung: *Über die Psychologie des Unbewussten*, Zürich 1943, s. 137.

⁴⁹ Jak zauważył Anthony Storr (*Jung*, London 1973, s. 69), od czasów Claude Bernarda uczeni wiedzą, że ciało jest organizmem samoregulującym się (w fizjologii tendencją do zachowania równowagi nazywamy homeostazą), toteż nie jest nieprawdopodobne, iż podobnie funkcjonuje również psychika.

⁵⁰ Jolande Jacobi: *Der Weg zur Individuation*, wyd. cyt., s. 25—30.

⁵¹ Tamże, s. 31—45.

⁵² Problemom pierwszej połowy życia sam Jung poświęcił niewiele prac (oprócz ośmiu pozycji z pogranicza psychologii analitycznej i pedagogiki w XVII tomie *Gesammelte Werke* wymienić można jedynie mitoznawczą pracę *Das göttliche Kind* zamieszczoną w jego i Karla Kerényi *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam—Leipzig 1941). Więcej uwagi poświęcili tym problemom jego uczniowie (np. Frances Wickes: *The Inner World of Childhood*, New York 1927, Michael Fordham: *The Life of Childhood*, London 1944, Eva Lewis: *Children and their Religion*, London—New York 1962, Erich Neumann: *Das Kind*, wyd. cyt.).

⁵³ C. G. Jung: *Über die Psychologie des Unbewussten*, wyd. cyt., s. 135.

⁵⁴ C. G. Jung: *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge* w C. G. Jung: und Wolfgang Pauli: *Naturerklärung und Psyche* Zürich 1952, s. 35. O jaźni jako celu procesu indywiduacji mówi Jung we fragmencie z książki *Aion*, zamieszczonym w tym wyborze na s. 107—124.

⁵⁵ Erich Neumann: *Die Erfahrung der Einheitswirklichkeit* w *Der schöpferische Mensch*, wyd. cyt., s. 59—105.

⁵⁶ W związku z genezą *ego* Jung mówi o pojawiających się najpierw „wyspach świadomości”, które później scalają się w jedność „ja”. Według teorii Fordhama najpierw pojawiają się „zarodki, cząsteczki *ego*”, które wskutek kontaktu ze światem zewnętrznym stapiają się z kolei w większe całości, ulegają dezintegracji i znów się łączą, aż *ego* zdobędzie relatywną stabilność i wielkość; niepowodzenie tego procesu wytwarza tzw. słabe „ja” (Michael Fordham: *On the Origins of the Ego in Childhood*

w *Studien zur Analytischen Psychologie*, wyd. cyt., s. 80). Zob. też David Kadinsky: *Die Entwicklung des Ich beim Kinde*, Bern—Stuttgart 1964.

⁵⁷ C. G. Jung: *Psychologische Typen*, Zürich 1921, s. 629.

⁵⁸ Szczególnym przypadkiem niespełnienia tego wymogu jest tzw. *puer aeternus*. Terminem tym Jung określa przede wszystkim owych „wiecznych młodzieńców”, którzy zatrzymani w rozwoju na poziomie wieku dojrzewania, najczęściej silnie związany z matką i nierzadko reprezentujący postawę homoerotyczną, ciągle żyją młodzieńczymi ideałami i nie są zdolni przystosować się do rzeczywistości zewnętrznej. *Habitus* ten — całkowicie normalny w młodości — w późniejszych latach życia może doprowadzić do nerwicy. Postaci takie spotykamy w mitologii jako wczesnie rozkwitających i wczesnie umierających „boskich chłopców” (Tammuz, Attis, Adonis, Balder). Analogicznie można mówić o tzw. *puellae aeternae*. Jeśli postaci takie pojawiają się dziś w snach, to jako prawdziwe symbole posiadają zawsze podwójny aspekt. Z jednej strony wskazują na nierozwinięte, „młodzieńcze” cechy śniącego, z których powinien on zdać sobie sprawę, aby móc je rozwinąć, z drugiej natomiast reprezentują antycypacje wewnętrznych możliwości rozwojowych i potencjalnego „odrodzenia” na wyższym poziomie. Na ten temat zob. C. G. Jung: *Zur Psychologie der Schelmenfigur* w C. G. Jung, Karl Kerényi, Paul Radin: *Der göttliche Schelm*, Zürich 1954, s. 183–207, i *Die Bedeutung des Unbewussten für die individuelle Erziehung, Gesammelte Werke*, t. XVII, Marie-Louise von Franz: *Puer Aeternus*, Zürich 1970 i *Über religiöse Hintergründe des Puer Aeternus-Problems* w *Der Archetyp*, hrsg. von Adolf Guggenbühl-Craig, Basel — New York 1964, oraz James Hillman: *Senex and Puer, Eranos-Jahrbuch* 1967, Zürich 1968.

⁵⁹ Bliższe dane na ten temat podaje Jolande Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, wyd. cyt., s. 35–50 i Jerzy Prokopiuk w Posłowniu do wyboru pism Junga *Psychologia a religia*, wyd. cyt., s. 395–396.

⁶⁰ Koncepcja typów psychicznych znalazła — spośród wszystkich koncepcji Junga — największe uznanie u psychologów akademickich. Zob. H. A. Murray: *Explorations in Personality*, New York 1938, oraz H. J. Eysenck: *Structure of Human Personality*, London 1953.

⁶¹ Wola — nie będąc, zdaniem Junga, osobną funkcją psychiczną — dana jest każdej z funkcji w postaci energii psychicznej pozostającej do dyspozycji świadomości.

⁶² Kulturowo-społeczne aspekty psychologii jungowskiej omawiają przede wszystkim prace Iry Progoffa: *Jung's Psychology and Its Social Meaning*, wyd. cyt., i Ericha Neumanna: *Krise und Erneuerung*, wyd. cyt.; ocenę krytyczną zawiera cytowana praca Avis M. Dry (zwłaszcza rozdział „Jungian Psychology and Its Appeal: The Social Background”).

⁶³ Jolande Jacobi: *Der Weg zur Individuation*, wyd. cyt., s. 31–50.

⁶⁴ Jolande Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, wyd. cyt., s. 23–24 i 50–51.

⁶⁵ Jolande Jacobi: *Komplex, Archetypus, Symbol in der Psychologie C. G. Jung's*, Zürich—Stuttgart 1957, s. 7–35.

⁶⁶ C. G. Jung: *Seele und Tod in Wirklichkeit der Seele*, Zürich 1934.

⁶⁷ Jak wiemy, większość ludzi tego nie robi. Inni — również nader liczni — zadowolają się światopoglądową ostoją istniejących religii: od biologicznych celów egzystencji kierują się ku skanonizowanym historycznym formom symbolicznym. Postawa taka, choć popularna i bezpieczniejsza, nie angażuje w pełni świadomości i poczucia odpowiedzialności, toteż ludzi, którzy ją reprezentują, uznać trzeba za istoty fragmentaryczne i niedojrzałe, wtopione w zbiorowisko i jednostronnie zdeterminowane przez świadomość zbiorową (panujący kanon kulturowo-społeczny).

⁶⁸ Wolfgang Hochheimer, op. cit., s. 38–50.

⁶⁹ „Nerwice pierwszej połowy życia” — wywołane traumatycznymi doświadczeniami z okresu dzieciństwa — stanowią przeszkodę w przystosowaniu się do świata zewnętrznego.

⁷⁰ Victor E. Frankl w swej logoterapii zaakcentował — jako drugi po Jungu — rolę utraty poczucia sensu i wartości życia w etiologii nerwic; por. jego *Homo Patiens*, przeł. R. Czernecki i J. Morawski, Warszawa 1971.

⁷¹ Również psychozy mogą pozostawać w związku z procesem indywidualizacji. Tak np. schizofrenia stanowi, zdaniem Junga, próbę indywidualizacji bez udziału świadomości. Jest mianowicie ciągle powtarzanym daremnym wysiłkiem nieświadomości zmierzającym do tego, by przez intensywność archetypowych obrazów skłonić świadomość do ich zrozumienia i asymilacji, a tym samym uwolnić jednostkę od nadmiernego ciśnienia zagrażających jej treści nieświadomych. Można więc powiedzieć, że schizofrenicy są to ludzie, których *ego* jest zbyt słabe, a psychika nieświadoma obciążona zbyt dużą energią, by *ego* mogło zasymilować jej treści. Zasadę stosunku między psychozą a procesem indywidualizacji streścił Jung w jednym z listów do Jolandy Jacobi pisząc: „Podobnie jak nerwica, tak i psychoza jest w swym wewnętrznym przebiegu procesem indywidualizacji, który jednak nie pozostaje w związku ze świadomością...” (Jolande Jacobi: *Der Weg zur Individuation*, wyd. cyt., s. 45). Por. też K. W. Bash: *Lehrbuch der allgemeinen Psychopathologie*, Stuttgart 1955.

⁷² C. G. Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Darmstadt 1928, s. 110.

⁷³ Tamże.

⁷⁴ Jolande Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, wyd. cyt., s. 50—55, 50—72 i 122—130.

⁷⁵ C. G. Jung: *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich 1931, s. 175.

⁷⁶ Przedmowa Junga do niemieckiego przekładu książki Esther Harding: *Woman's Mysteries (Frauen-Mysterien)*, Zürich 1949, s. VIII).

⁷⁷ Zob. Rudolf Otto: *Świętość*, przeł. B. Kupis, Warszawa 1968.

⁷⁸ C. G. Jung i Karl Kerényi, op. cit., s. 111.

⁷⁹ Tamże, s. 117n.

⁸⁰ Sen — obok fantazji i wizji (mistycznych, artystycznych itp.) — daje najlepszy dostęp do psychiki nieświadomej. Sen jest zjawiskiem niezależnym od świadomości, posiada własną celowość, prawa i język. Sny mogą mieć wielorakie znaczenie: mogą dopełniać lub kompensować postawę świadomą, mogą mieć charakter reduktywny bądź też pełnić rolę prospektywną. Jung szczególnie podkreśla celowy i prospektywny charakter snów. Badając sny Jung posługuje się przede wszystkim metodą amplifikacji; polega ona na poszerzeniu i wzbogaceniu treści snu możliwie podobnymi, analogicznymi obrazami, często zaczerpniętymi z legend, mitów itp. Bogate i plastyczne obrazy senne ukazują problemy indywidualne, obrazy proste i ogólne dają wgląd w szerokie związki i aspekty psychiki. Jung rozróżnia dwa poziomy interpretacji snu: subiektywny i obiektywny. Na pierwszym z nich postaci i wypadki snu traktuje się symbolicznie, jako odbicie wewnętrznej, psychicznej sytuacji śniącego, na drugim trzeba je rozumieć konkretnie, jako odpowiednik postawy śniącego wobec faktów zewnętrznych (por. Jolande Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, wyd. cyt., s. 95—121).

⁸¹ C. G. Jung i Karl Kerényi, op. cit., s. 110.

⁸² C. G. Jung: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, wyd. cyt., s. 85.

⁸³ Jolande Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, wyd. cyt., s. 138.

⁸⁴ Peter Walder, op. cit., s. 128.

⁸⁵ C. G. Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, wyd. cyt., s. 145.

⁸⁶ Por. Jolande Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, wyd. cyt., s. 141—160.

⁸⁷ Por. Jolande Jacobi: *Der Weg zur Individuation*, wyd. cyt., s. 50—54, oraz Antonio Moreno, op. ci., s. 154—170. O cieniu traktuje fragment z pracy Junga pt. *Aion*, zamieszczony w niniejszym wyborze, s. 68—71.

⁸⁸ Erich Neumann: *Krise und Erneuerung*, wyd. cyt., zwłaszcza s. 7—21.

⁸⁹ C. G. Jung: *Über die Psychologie des Unbewussten*, wyd. cyt., s. 119.

⁹⁰ Por. C. G. Jung: *Gut und Böse in der analytischen Psychologie, Gesammelte Werke*, t. XI oraz H. L. Philp, op. cit., i pracę zbiorową

Das Böse (Studien aus dem C. G. Jung-Institut, XIII), Zürich—Stuttgart 1961, a zwłaszcza rozprawę Lilianny Frey-Rohn: *Das Böse in psychologischen Sicht*, s. 161—211. Por. też Mircea Eliade: *Méphistophélès et l'androgynie*, Paris 1962 (po polsku fragment w *Sacrum, mit, historia* tegoż autora, przeł. A. Tatarkiewicz, Warszawa 1970, s. 203—246). Nie sposób nie wspomnieć tu o funkcjonującym na gruncie okultyzmu paralelnym wyobrażeniu „strażnika progę”; por. Rudolf Steiner: *Wie erlangt man Erkenntnisse der höheren Welten?*, Berlin 1909, rozdział „Hüter der Schwelle”.

⁹¹ Genezę tej postaci na gruncie żydowskim omawia Rivkah Schärf w rozprawie *Die Gestalt des Satans im Alten Testament* zamieszczonej w dziele Junga *Symbolik des Geistes*, Zürich 1948.

⁹² Por. Kurt Baschwitz: *Czarownice*, przeł. T. Zabłudowski, Warszawa 1971.

⁹³ Por. Jolande Jacobi: *Le démons du rêve w Satan* (numer specjalny *Etudes Carmelitaines*), Paris 1948, s. 452—464.

⁹⁴ C. G. Jung, *Psychologia a religia*, wyd. cyt., s. 172.

⁹⁵ Por. Erich Neumann: *Tiefenpsychologie und neue Ethik*, wyd. cyt.

⁹⁶ Por. Jolande Jacobi: *Der Weg zur Individuation*, wyd. cyt., s. 54—58. Szerzej na ten temat pisze Emma Jung: *Animus und Anima*, Zürich—Stuttgart 1967, Erich Neumann: *Die Grosse Mutter*, wyd. cyt., Esther Harding: *The Way of All Women*, New York 1932 i *Woman's Mysteries*, New York—London 1935 oraz Eleanor Bertine: *Human Relationships in the Family, in Friendship, in Love*, New York 1958. W niniejszym wyborze temat ten omawia Jung we fragmencie z pracy pt. *Aion*, zamieszczonym na s. 72—87.

⁹⁷ Już w najdawniejszych epokach historii kultury znany był fakt psychicznej biseksualności człowieka, przy czym wiązano ją przede wszystkim z jego budową cielesną. Znany też liczne mity i legendy, które mówią o androgynii jako początkowej „całościowej” formie bytu człowieka (por. *Ucztę Platona* i *Przemiany Owidiusza*). Szerzej na ten temat pisze Ernst Holländer: *Wunder, Wundergeburt und Wundergestalt*, Stuttgart 1921.

⁹⁸ C. G. Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, wyd. cyt., s. 133.

⁹⁹ Tamże, s. 115.

¹⁰⁰ Tamże, s. 128.

¹⁰¹ Tamże, s. 154.

¹⁰² Por. Jolande Jacobi: *Der Weg zur Individuation*, wyd. cyt., s. 58—61 oraz Peter Walder, op. cit., s. 131—132. W niniejszym wyborze osobo-

wości manicznych dotyczy fragment z książki *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, zamieszczony na s. 88—106.

¹⁰³ Por. Mircea Eliade: *Méphistophélès et l'androgynie*, wyd. cyt., oraz *Adam. Der Mythos vom Urmenschen*, hrsg. Ernst Benz, München 1955.

¹⁰⁴ Zob. rozprawę *Osobowość maniczna* w niniejszym wyborze s. 88—106.

¹⁰⁵ Robert H. Codrington: *The Melanesians*, London 1891.

¹⁰⁶ C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, Zürich 1944, s. 645. Inflacja to — dosłownie — „rozdęcie” ego przez treści nieświadomości.

¹⁰⁷ C. G. Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, wyd. cyt., s. 98.

¹⁰⁸ Jolande Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, wyd. cyt., s. 160.

¹⁰⁹ Por. Jolande Jacobi, tamże, s. 160—166 i *Der Weg zur Individuation*, wyd. cyt., s. 62—73 oraz Anthony Storr: *Jung*, wyd. cyt., s. 94—105 i Antonio Moreno, op. cit., s. 79—193. W niniejszym wyborze jaźni poświęcony jest fragment z pracy Junga pt. *Aion*, zamieszczony na s. 107—124.

¹¹⁰ C. G. Jung: *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, Gesammelte Werke*, t. XI, s. 283.

¹¹¹ C. G. Jung: *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, wyd. cyt., s. 200.

¹¹² C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt., s. 205.

¹¹³ C. G. Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, wyd. cyt., s. 99.

¹¹⁴ C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt., s. 209.

¹¹⁵ C. G. Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, wyd. cyt., s. 98.

¹¹⁶ C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt., s. 69.

¹¹⁷ C. G. Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, wyd. cyt., s. 207.

¹¹⁸ C. G. Jung w *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, München 1929, s. 50.

¹¹⁹ C. G. Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, wyd. cyt., s. 207.

¹²⁰ Jolande Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, wyd. cyt., s. 166.

¹²¹ Tak właśnie należy tłumaczyć termin Junga *Bewusstwerdung*; por. tamże, s. 66.

¹²² C. G. Jung w *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, wyd. cyt., s. 13.

¹²³ C. G. Jung: *Psychologische Typen*, wyd. cyt., rozdz. V.

¹²⁴ Przez „funkcję transcendentną” Jung rozumie funkcję złożoną z innych funkcji, dzięki której możliwe jest przejście od jednej postawy do drugiej, por. C. G. Jung: *Psychologische Typen*, wyd. cyt., s. 651 oraz

Die transzendente Funktion w Geist und Werk. Festschrift zu Dr D. Brody 75. Geburtstag, Zürich 1958.

¹²⁵ Toni Wolff: *Studien zu C. G. Jungs Psychologie*, Zürich 1959, s. 134.

¹²⁶ Zob. Jolande Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, wyd. cyt., s. 169—176.

¹²⁷ Do najbardziej znanych i najbogatszych mandali należą mandale tantryckie i buddyjskie (zwłaszcza tybetańskie), ale nieobce były one także chrześcijaństwu (np. Boehmego i Gichtela).

¹²⁸ C. G. Jung: *Zur Psychologie östlicher Meditation w Symbolik des Geistes*, wyd. cyt., Por. też Giuseppe Tucci: *Teoria e pratica del mandala*, Roma 1949.

¹²⁹ Jolande Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, wyd. cyt., s. 176.

¹³⁰ Punkt widzenia psychiatrii akademickiej reprezentują np. tacy autorzy, jak Cesare Lombroso (*Geniusz i obłąkanie*, przeł. J. L. Popławski, Warszawa 1887) i Ernst Kretschmer (*Ludzie genialni*, przeł. P. Hulka-Laskowski, Warszawa 1934). Stanowisko psychoanalityczne sformułował Freud w *Totem und Tabu*, Wien 1913, *Zukunft einer Illusion*, Wien 1927, *Das Unbehagen in der Kultur*, Wien 1930 oraz *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, London 1939 (po polsku w tomie Zygmunta Freuda: *Człowiek, religia, kultura*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1967); jego poglądy rozwinęli przede wszystkim Otto Rank, Geza Róheim, Theodor Reik, Bruno Bettelheim i inni.

¹³¹ Choć Maeder — początkowo związany z psychoanalizą — zerwał z Freudem już w 1911 r., to jednak jego dwie najważniejsze książki dotyczące omawianego problemu pojawiły się znacznie później; mam tu na myśli *Selbsterhaltung und Selbstheilung*, Zürich 1947 i *Guérison et évolution dans la vie de l'âme*, Zürich 1956.

¹³² Główne prace: *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, Wien 1914, i *Durch Tod zum Leben w Beiträge zur Geschichteder neueren Mystik und Magie*, Leipzig 1915.

¹³³ Najważniejsze książki: formułująca po raz pierwszy ideę psychosyntezy *A New Method of Healing: Psychosynthesis*, Roma 1927, oraz najciekawsza z ostatnich: *Psychosynthesis. A Collection of Basic Writings*, New York 1973 (V wyd.).

¹³⁴ *Schizophrenia: Its Conservative and Malignant Features*, „American Journal of Psychiatry”, IV, 1924.

¹³⁵ *Psychoanalysis and Religion*, New Haven 1955 (po polsku w tomie Ericha Fromma: *Szkice z psychologii religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1966, s. 165—190).

¹³⁶ *Schizophrenia paradoxalis socialiter fausta*, „Folia Medica Cracoviensia”, t. 3, z. 2, 1961, s. 267—288 oraz *Über Schizophrenien, die zu einem*

sozialen Aufstieg führen: I. Positive Wandlung der ganzen Persönlichkeit, II. Positive Wandlung der ethischen Haltung, „Confinia Psychiatrica”, t. 5, 1962, nr 2—3, s. 177—187 i nr 4, s. 233—242.

¹⁸⁷ Główne prace: *O dezynTEGRACJI pozytyWnej*, Warszawa 1964 i *Psychoneurosis Is Not an Illness*, London 1972.

¹⁸⁸ *O dezynTEGRACJI pozytyWnej*, wyd. cyt., s. 38.

¹⁸⁹ Tamże, s. 39.

¹⁴⁰ Tamże, s. 129—130.

¹⁴¹ Tamże, s. 137—158.

¹⁴² Tamże, s. 157.

¹⁴⁸ Główne prace: *Psychopatologia nerwic*, Warszawa 1972, *Schizofrenia*, Warszawa 1972, *Rytm życia*, Kraków 1972, *Melancholia*, Warszawa 1974.

¹⁴⁴ *Od psychiatrii biologicznej do humanistycznej*, Warszawa 1975.

¹⁴⁶ Główne prace reprezentantów antypsychiatrii: Thomas Szasz: *The Myth of Mental Illness*, New York 1961, Ronald D. Laing: *The Divided Self*, London 1960, *Self and the Others*, London 1961, *The Politics of Experience*, Harmondsworth 1967 i *The Politics of the Family*, New York 1969, Ronald D. Laing — Aaron Esterson: *Sanity, Madness and the Family: Families of Schizophrenics*, London 1964, David Cooper: *Psychiatry and Anti-Psychiatry*, London 1967.

¹⁴⁸ Harmondsworth 1974. Jest to tytuł IX wydania tej książki (uzupełnionego nowym tekstem). (Fragment tej książki ukazał się w przedkładzie Jerzego Prokopiuka w „Literaturze na Świecie” 1976, nr 11, s. 240—226.)

¹⁴⁷ Tamże, s. 103.

¹⁴⁸ Tamże.

¹⁴⁹ Tamże, s. 106.

¹⁵⁰ Tamże, s. 110.

¹⁵¹ Tamże, s. 108.

¹⁵² Tamże, s. 113.

¹⁵⁸ Tamże, s. 119. Dla zilustrowania swojej tezy Laing przedstawia w ostatnim rozdziale *The Politics of Experience* („A Ten-Day Voyage”) historię reintegracyjnego epizodu psychotycznego — „podróży w wewnętrznej czasoprzestrzeni” — rzeźbiarza Jesse Watkinsa. Analogiczne relacje można znaleźć w takich książkach, jak *The Inner World of Mental Illness*, ed. Bert Kaplan, New York 1964, John Custance: *Wisdom, Madness, and Folly*, London 1952 i *Adventures into the Unconscious*, London 1954, Morag Coate: *Beyond All Reason*, London 1964, Mary Barnes and Joe Berke: *Mary Barnes: Two Accounts of a Journey Through Madness*, New York 1972, Heinz Westman: *The Springs of Creativity*, New York 1961, oraz w pracy Alfreda Torrie: *Schizophrenic form Illness as a Thera-*

peutic Process w *Contact with Jung*, ed. Michael Fordham, London 1963, s. 82—87.

¹⁵⁴ Jerzy Prokopiuk: Póśłowie do polskiego wyboru pism Junga, *Psychologia a religia*, wyd. cyt., s. 425.

¹⁵⁵ Por. krytyczne opracowania Avis M. Dry, op. cit., i Anthony'ego Storra: *Jung*, wyd. cyt., oraz wspomniane prace H. A. Murraya i H. J. Eysencka.

¹⁵⁶ Omówienie filozoficznych aspektów i znaczenia myśli Junga znajdzie Czytelnik w cytowanych pracach Avis M. Dry, Anieli Jaffé, Antonia Moreno, Ericha Neumanna (przede wszystkim *Tiefenpsychologie und neue Ethik*), H. L. Philpa, Iry Progoffa (przede wszystkim *Jung's Psychology and Its Social Meaning*) i Petera Waldera.

Osobny problem stanowi estetyczny aspekt myśli Junga — rola jego koncepcji w teorii literatury i sztuki. Aspektowi temu poświęcona jest Część II niniejszego wyboru. Na ten temat informują cytowane prace Antona Ehrenzweiga, Ericha Neumanna (przede wszystkim *Der schöpferische Mensch*, z nie przytaczanych zaś: *Kunst und Zeit* w *Eranos-Jahrbuch* 1951, Zürich 1952, *Symbolik des Märchens* w „Der Psychologe”, t. VI, 1954, *Chagall und die Bibel* w „Merkur”, 12, 1958, *Aus dem ersten Teil des Kafka-Kommentars: Das Gericht* w *Geist und Werk*, wyd. cyt., i *The Archetypal World of Henry Moore*, London 1959), Marca Philipsona i Antony'ego Storra (przede wszystkim *The Dynamics of Creation*). Por. także Maud Bodkin: *Archetypal Patterns in Poetry*, London 1934, *The Quest for Salvation*, London 1941 i *Studies of Type-Images in Poetry, Religion and Philosophy*, London 1951, Elisabeth Drew: *T. S. Eliot*, New York 1955, Marie-Louise von Franz w Komentarzu do powieści Brunona Goetza: *Das Reich ohne Raum*, Zürich 1962 (III wyd.), Jean Gebser: *Lorca oder das Reich der Mütter*, Stuttgart 1949, Graham Hough: *The Dark Sun. A Study of D. H. Lawrence*, Harmondsworth 1961, Aniela Jaffé: *Der Tod des Vergil* w *Studien zur Analytischen Psychologie C. G. Jungs. Festschrift zum 80. Geburtstag von C. G. Jung*, wyd. cyt., Erich Kahler: *The Tower and the Abyss or the Transformation of Man*, London 1958, Herbert Read: *The Forms of Things Unknown*, London 1960 i *Sens sztuki*, przeł. K. Tarnowska, Warszawa 1965 oraz Miguel Serrano: *Hermann Hesse and Carl Gustav Jung*, London 1966. W języku polskim jedyną pracą na temat estetycznych poglądów Junga jest rozprawa Zofii Rosińskiej: *Carl Gustav Jung — wizja sztuki zaangażowanej*, zamieszczona w zbiorze *Sztuka i społeczeństwo*, pod red. A. Kuczyńskiej, Warszawa 1973, s. 167—237.

¹⁵⁷ Religijnemu aspektowi myśli Junga poświęcone są prace teologów zarówno protestanckich, jak i katolickich. Do pierwszych należą:

Adolf Keller: *Analytische Psychologie und Religionsforschung* i Ivar Alm: *Die analytische Psychologie als Weg zum Verständnis der Mystik* w *Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie*, wyd. cyt., odpowiednio s. 271—298 i 298—314, Max Frischknecht, op. cit., Hans Schaer, op. cit., oraz David Cox: *Jung and St Paul*, London 1959. Katolicki punkt widzenia reprezentowany jest w cytowanych pracach Victora White'a, Raymonda Hostiego, Josefa Rudina, Josefa Goldbrunnera i Antonia Moreno.

¹⁶⁸ Jerzy Prokopiuk: Posłowie do polskiego wyboru pism Junga, *Psychologia a religia*, wyd. cyt., przede wszystkim s. 410—424 i 426—428. Por. też Jolande Jacobi: *Psychologia C. G. Junga*, wyd. cyt., s. 182—185.

¹⁶⁹ C. G. Jung: *Wprowadzenie do psychologiczno-religijnej problematyki alchemii* (z pracy *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt.) w *Psychologia a religia*, wyd. cyt., s. 226.

¹⁶⁰ W odniesieniu do „kwestii gnostyckiej” korzystałem z następujących prac: Serge Hutin: *Les Gnostiques*, Paris 1963, Hans Jonas: *The Gnostic Religion*, Boston 1963 (II wyd.), Hans Leisegang: *Die Gnosis*, Leipzig 1924, Eugen Schmitt: *Die Gnosis*, Jena 1912, Reinhard Wagner: *Die Gnosis von Alexandria*, Stuttgart b.d., *The Gospel of the Gnostics*, Duncan Greenlees, ed., Adyar 1958, Wolfgang Schultz: *Dokumente der Gnosis*, Jena 1910, *Filozofia starożytna Grecji i Rzymu. Wybrane teksty z historii filozofii*, opr. J. Legowicz, Warszawa 1970 (II wyd.), s. 411—457 oraz 497—521.

¹⁶¹ Por. w niniejszym wyborze (s. 125—168) fragment książki Junga *Gestaltungen des Unbewussten*, poświęcony problematyce duchowego „odrodzenia”. Z wymienionych tam pięciu form odrodzenia dwie ostatnie — odrodzenie *sensu strictiori* i odrodzenie pośrednie — odpowiadają omawianemu tu pojęciu gnozy. Por. też Jolande Jacobi: *Der Weg zur Individuation*, wyd. cyt., rozdz. „Der Archetypus der Individuationsprozesses”.

¹⁶² C. G. Jung: *Psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol* w *Das Tibetanische Totenbuch*, aus der englischen Fassung des Lama Kazi Dawa Samdup hrsg. von W. Y. Evans-Wentz, Zürich 1953 (V wyd.), s. LXX; jest to niemiecki przekład angielskiego wydania tybetańskiej Księgi Umarłych: *The Tibetan Book of the Dead*, London 1927.

¹⁶³ Z prac ogólnie wprowadzających w te zagadnienia wymienić należy Edith B. Schnapper: *The Inward Odyssey*, London 1965, Mircea Eliade: *Naissances mystiques*, Paris 1959, Carl Kiesewetter: *Die Geheimwissenschaften*, Leipzig 1895, Julius Evola: *La Tradizione Ermetica*, Bari 1948, Emil Matthiesen: *Der jenseitige Mensch*, Berlin 1925 oraz Otto Palmer: *Mystik, Okkultismus, Anthroposophie*, Basel 1969.

A oto podstawowa bibliografia prac poświęconych poszczególnym historycznym formom gnozy. Ludy pierwotne: Lucien Lévy-Bruhl: *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, Paris 1938, Paul Radin: *Die religiöse Erfahrung der Naturvölker*, Zürich 1951. — Taoizm: Richard Wilhelm: *Lao-tse und der Taoismus*, Stuttgart 1925 i Lu K'uan Yü: *The Secrets of Chinese Meditation*, London 1946. — Religie Indii: Sarvapalli Radhakrishnan: *Filozofia indyjska*, przeł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1958—60, Heinrich Zimmer: *Philosophies of India*, New York 1953, Paul Deussen: *Die Philosophie der Upanishad's*, Leipzig 1919 (III wyd.), Mircea Eliade: *Le Yoga*, Paris 1954, Venkatarama Iyer: *Advaita Vedanta*, London 1964, J. L. Jaini: *Outlines of Jainism*, Cambridge 1940, Arthur Avalon: *Shiva and Shakti*, Madras—London 1929, V. S. Narayana: *Modern Indian Thought*, London 1923. — Buddyzm: Herman Beckh: *Buddhismus*, Berlin—Leipzig 1922, Georg Grimm: *Die Lehre des Buddha*, München 1917 (II wyd.), B. L. Suzuki: *Mahayana Buddhism*, London 1938, Helmuth von Glasenapp: *Buddhistische Mysterien. Die geheimen Lehren und Riten des Diamant-Fahrzeugs*, Stuttgart 1940, Anagarika Govinda: *Foundations of Tibetan Mysticism*, London 1959, Daisetz T. Suzuki: *Essays in Zen Buddhism*, London 1950, Friedrich Heiler: *Die buddhistische Versenkung*, München 1918. — Magia i okultyzm: Sayed Idries: *Oriental Magic*, New York 1957, Eliphas Levi: *Histoire de la magie*, Paris 1960, Lynn Thorndike: *A History of Magic and Experimental Science*, London 1923—58, Carl Kiesewetter: *Der Occultismus des Altertums*, Leipzig, 1891—96, i *Geschichte des neueren Occultismus*, Leipzig 1891, Ludwig Staudenmeier: *Magie als experimentelle Naturwissenschaft*, Leipzig 1922. — Alchemia: Mircea Eliade: *Forgirons et alchimistes*, Paris 1956, Titus Burkhardt: *Alchemie — Sinn und Weltbild*, Olten 1960, Eugène Canseliet: *Alchimie*, Paris 1964, Jean Fulcanelli: *Le mystère des cathedrales*, Paris 1926. — Misteria antyczne: Harold R. Willoughby: *Pagan Regeneration. A Study of Mystery Initiations in the Graeco-Roman World*, Chicago 1929, Paul Foucart: *Les mystères d'Eleusis*, Paris 1914, Walter F. Otto: *Dionysos*, Frankfurt a/M 1933, André Boulanger: *Orphée*, Paris 1925, E. O. James: *The Cult of the Mother Goddess*, London 1959, Franz Cumont: *Les mystères de Mithra*, Paris 1902, A. J. Festugière: *La révélation d'Hermès Trismegiste*, Paris 1944—54. — Judaizm: J. M. Allegro: *The Dead Sea Scrolls*, Harmondsworth 1960 (V wyd.), Adolf Adam: *Antike Berichte über die Essener*, Berlin 1961, Gershom Sholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957, i *Die Kabbala und ihre Symbolik*, Zürich 1960, Simon Dubnow: *Geschichte des Chassidismus*, Berlin 1931. — Neoplatonizm: Émile Brehier: *La philosophie des Plotin*, Paris 1928, Michaly

Magyary-Techert: *Geschichte des hellenistischen Neoplatonismus*, Budapest 1934. — Chrześcijaństwo ezoteryczne: Rudolf Steiner: *Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums*, Berlin 1902 oraz cykle jego wykładów z lat 1908—1914: *Das Matthäus-Evangelium*, *Das Markus-Evangelium*, *Das Lukas-Evangelium*, *Das Johannes-Evangelium*, *Das Johannes-Evangelium im Verhältnis zu den drei anderen Evangelien*, *Apokalypse des Johannes i Von Jesus bis Christus*, Emil Bock: *Urchristentum*, Stuttgart 1937—50 i *Apokalypse*, Stuttgart 1951. — Gnostycyzm (poza wyżej wymienionymi): Hans Jonas: *Gnosis als Weltreligion*, Zürich 1951, E. M. Butler: *The Fortunes of Faust*, Cambridge 1952, F. M. Sagnard: *La gnose valentinienne*, Paris 1947, Adolf Harnack: *Marcion*, Leipzig 1924 (II wyd.), Kurt Rudolph: *Die Mandäer*, Göttingen 1960—61. — Manicheizm: H. C. Puech: *Le manichéisme*, Paris 1949, Geo Widengren: *Mani und der Manichäismus*, Stuttgart 1961, Steven Runciman: *The Medieval Manichee*, Cambridge 1947, Deodat Roché: *Etudes manichéennes et cathares*, Arques 1952, Vladimir Topentcharov: *Boulgres et cathares*, Paris 1971. — Mistyka chrześcijańska: J. J. von Görres: *Die christliche Mystik*, Regensburg 1836—42, Evelyn Underhill: *Mysticism*, London 1957 (XIV wyd.), Aldous Huxley: *The Perennial Philosophy*, London 1957, Vladimir Lossky: *The Mystical Theology of the Eastern Church*, London 1957, Hans von Campenhausen: *Ojcowie Kościoła*, przeł. K. Wierszyłowski, Warszawa 1967, John Ryan: *Irish Monasticism*, Dublin 1931, Cuthbert Butler: *Western Mysticism*, London 1919, H. J. Schwager: *Die deutsche Mystik*, Berlin 1964, J. H. Leuba: *The Psychology of Religious Mysticism*, London 1925, Rudolf Steiner: *Die Mystik*, Berlin 1901. — Graal: Rudolf Meyer: *Der Gral und seine Hüter*, Stuttgart 1957, Intermediarius: *Die Weisheitslehre des heiligen Grals*, München 1932, Emma Jung: *Die Gralslegende in psychologischer Sicht*, Zürich 1960. — Islam: A. J. Arberry: *Sufism*, London 1950, Jurji E. Jabra: *Illumination in Islamic Mysticism*, Princeton 1938, R. C. Zaehner: *Hindu and Muslim Mysticism*, London 1960. — Templariusze: Louis Charpentier: *Les mystères templiers*, Paris 1960, M. J. Krück von Poturzyn: *Auf den Spuren der Templer*, Stuttgart 1963. — Rókokrzyżowcy: Will-Erich Peuckert: *Die Rosenkreuzer*, Jena 1928, Hans Schick: *Das ältere Rosenkreuzertum*, Berlin 1942, Rudolf Steiner: *Die Theosophie des Rosenkreuzers*, Dornach, 1962 (wyd. II), Robert Ambelain: *Templiers et Rose-Croix*, Paris 1955. — Okultyzm europejski XVI w.: Will-Erich Peuckert: *Pansophie*, Berlin 1956 (II wyd.), Carl Kiesewetter: *Faust in der Geschichte und Tradition*, Leipzig 1893, Karl Schneegans: *Abt Trithemius*, Kreuznach 1882, Andrew Morley: *Agrippa von Nettesheim*, London 1856, Will-Erich Peuckert: *Leben*,

Künste und Meinungen des viel beschriebenen Theophrastus Paracelsus von Hohenheim, Stuttgart 1943, John Laver: *Nostradamus*, Harmondsworth 1952, Carl Kiesewetter: *John Dee*, Leipzig 1893. — Okultyzm europejski XVII w.: Paul Arnold: *Histoire de Rose-Croix et les origines de la Franc-maçonnerie*, Paris 1956, Rudolf Kienast: *Iohann Valentin Andreae*, Leipzig 1896, Gertrude von Schwarzenfels: *Rudolf II*, München 1961, J. B. Craven: *Count Michael Maier*, Kirkwall 1910, Franz Strunz: *Helmont*, Berlin 1907, J. B. Craven: *Doctor Robert Fludd*, London 1962, C. H. Josten: *Elias Ashmole*, Oxford 1966. — Okultyzm europejski XVIII w.: Serge Hutin: *Les Franc-Maçons*, Paris 1960, Pierre Mariel: *Les authentiques fils de Lumière*, Paris 1962, Robert Le Forestier: *La Franc-Maçonnerie occultiste au XVIII^e siècle*, Paris 1923, Isabelle Cooper-Oakley: *The Comte de St-Germain*, London 1927, Marc Haven: *Le maître inconnu — Cagliostro*, Paris 1912, Alice Joly: *Jean-Baptiste Willermoz*, Mâcon 1938, Gerard van Rijnberk: *Martines de Pasqually*, Lyon 1946, Robert Amadou: *Louis-Claude de Saint-Martin et le martinisme*, Paris 1946, Bernhard Beyer: *Lehrsystem des Ordens der Gold- und Rosenkreuzer*, Leipzig 1905, Leopold Engel: *Geschichte des Illuminatenordens*, Berlin 1906. — Okultyzm europejski XIX w.: Rudolf Steiner: *Goethes Geistesart in ihrer Offenbarung durch seinen „Faust“ und durch das Märchen „Von der Schlange und der Lilie“*, Berlin 1918, Johann Classen: *Franz von Baaders Leben und theosophische Werke*, Stuttgart 1886—87, K. G. von Leitner: *Jakob Lorber*, Stuttgart 1950, Carl du Prel: *Justinus Kerner*, Leipzig 1913, Jan ten Brink: *Lord Edward Bulwer-Lytton*, Leiden 1882, Papus: *Fabre d'Olivet*, Paris 1900, Paul Chacornas: *Eliphas Levi*, Paris 1926, Oswald Wirth: *Stanislas de Guaita*, Paris 1935, Philippe Encausse: *Le Maître Philippe de Lyon*, Paris 1958, i Papus, Paris 1949 (II wyd.).

Na temat ezoteryki XX w. informują ogólnie: F. W. Haack: *Geheimreligion der Wissenden*, Stuttgart 1966, Kurt Hutten: *Seher, Grübler, Enthusiasten*, Stuttgart 1967, P. Ch. Martens: *Geheime Gesellschaften*, Leipzig 1923, T. K. Oesterreich: *Der Okkultismus im modernen Weltbild*, Dresden 1921, F. K. Steinberger: *Esoteriker des Westens*, Lorch 1953. Dwa najważniejsze nurty tego okresu to teozofia i antropozofia. Oto ich inicjatorzy i główni przedstawiciele. Teozofia: Helena Bławacka oraz H. S. Ollcott; Annie Besant, Mabel Collins, Franz Hartmann, Wilhelm Hübbe-Schleiden, C. M. Jinarajadasa, W. Q. Judge, Ch. W. Leadbeater, Carl du Prel, H. L. G. von Purucker, N. Sri Ram, A. P. Sinnett, Katherine Tingley, J. I. Wedgwood, Ernest Wood. — Antropozofia: Rudolf Steiner Michael Bauer, Hermann Beckh, Emil Bock, Roman Boos, Sigismund von Gleichen, Otto J. Hartmann, Johannes Hemleben, Fried-

rich Hiebel, Maria Kolisko, Karl König, H. E. Lauer, Ernst Lehms, Christian Morgenstern, Ehrenfried Pfeiffer, Hermann Poppelbaum, Fritz Poepig, Friedrich Rittelmeyer, Albert Steffen, W. J. Stein, Maria Steiner, Ernst Uehli, Carl Unger, Günther Wachsmuth, Ita Wegmann. Twórcy lub przywódcy innych szkół: Abd-ru-shin (*Gralsgemeinschaft*), Robert Ambelain (Kościół Gnostycko-Katolicki), Alice Bailey, Bo Yin Ra, Paul Brunton, Aleister Crowley, Peter Dejunov (Białe Bractwo), Leopold Engel (neoiluminaci), Julius Evola, Dion Fortune (*Society of the Inner Light*), Herbert Fritsche, J. J. Fulcanelli, Joseph Grasser (*Les Stephanios*), Eugen Grosche (*Fraternitas Saturni*), René Guénon, Georg Iwanowicz Gurdziejew (Instytut Harmonijnego Rozwoju Człowieka), Ottoman Hanisch (mazdaznan), Karl Haushofer (*Thule-Gesellschaft*), Max Heindel (*Rosicrucian Fellowship*), La Fayette Ronald Hubbard (scjentologia), Hossein Iranschähr, Ernst Issberner-Haldane, Hermann von Keyesrling (Szkoła Mędrców w Darmstadt), Jiddu Krishnamurti, Adolf Lanz von Liebenfels (*Ordo Novi Templi*), Spencer Lewis (*Ancient and Mystical Order of the Rosy Cross*), Martinus, Samuel McGregor Mathers (*Golden Dawn*), A. M. Oppel, P. D. Ouspensky, Josephin sâr Peladan (Kabalistyczny Zakon Różokrzyża), C. H. Petersen, Theodor Reuss (masoński ryt Memphis-Misraim), Jan van Rijkenborgh (*Lectorium Rosicrucianum*), Deodat Roché (neokatarzy), Franz Sättler (adonizm), Rudolf von Sebottendorf („masoneria turecka”), Peryt Shou, Sédír, Pak Subuh (Subud), Heinrich Tränker (neopansophia), Wynn Westcott (*Societas Rosicruciana in Anglia*), Oswald Wirth, William B. Yeats.

¹⁶⁴ Jolande Jacobi: *Der Weg zur Individuation*, wyd. cyt., s. 9—97.

¹⁶⁵ Zob. s. 125—168, por. też przyp. 161.

¹⁶⁶ Por. przede wszystkim C. G. Jung: *The Process of Individuation: Alchemy I and II*, Reports on Lectures Given at the ETH Zürich, privately printed (1940—41), *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos w Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich 1954, *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt., *Aion*, wyd. cyt. i *Mysterium coniunctionis*, Zürich 1955—57.

¹⁶⁷ Por. C. G. Jung w *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*, wyd. cyt.; *Zur Psychologie der Individuation*, Vorlesungen im deutschen Psychologischen Seminar (Seminarberichte 1930 und 1931), Privatdruck; *Psychologischer Kommentar zu J. W. Hauer's Seminar über den Tantra Yoga* (Bericht 1935), Privatdruck; *Psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol w Das Tibetische Totenbuch*, wyd. cyt.; *Geleitwort zu Daisetz Suzuki's Die Grosse Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus*, Leipzig 1939; *The Process of Individuation: The Exercitia Spiritualia of St Ignatius*

of Loyola, Reports on Lectures Given at the ETH Zürich, privately printed (1939—40); *Vorwort zu Heinrich Zimmer's Der Weg zum Selbst*, Zürich 1944; *Zur Psychologie östlicher Meditation w Symbolik des Geistes*, wyd. cyt.; *Geleitwort zu C. A. Meier's Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*, Zürich 1949, Por. też C. A. Meier, op. cit.

¹⁶⁸ Victor White w pracy *God and the Unconscious*, wyd. cyt.; w rozdziale „Gnosis, Gnosticism and Faith”, przeprowadza interesujące rozróżnienie między gnozą a gnostycyzmem, atakując zarazem gnostycyzm z pozycji katolickiego dogmatyzmu. O gnostycyzm oskarżali Junga: Hans Prinzhorn (*Psychotherapy*, London 1932), Karl Stern (*Religion and Psychiatry*, „The Commonweal”, New York, 22.10.1948), E. B. Strauss (*Quo Vadimus?*, „British Journal of Medical Psychology”, t. XXI, nr 1) i — najostrzej — Martin Buber („Merkur”, luty i maj 1952).

¹⁶⁹ Por. Hans Jonas: *The Gnostic Religion*, wyd. cyt., s. 42—48.

¹⁷⁰ Próbkę gnostyckiego stylu myślenia Junga daje w niniejszym wyborze fragment z książki *Symbolik des Geistes* pt. *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy Św.* (s. 169—247).

¹⁷¹ Światopoglądowe, a w szczególności antropologiczne podstawy myśli Junga przedstawia Peter Walder, op. cit.; por. też Jerzy Prokopiuk: Posłowie do polskiego wyboru pism Junga *Psychologia a religia*, wyd. cyt., zwłaszcza s. 385—410.

¹⁷² C. G. Jung: *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, wyd. cyt., s. 360.

CZĘŚĆ I

EGO

Praca w zakresie psychologii nieświadomości postawiła mnie wobec faktów, które wymagają stworzenia nowych pojęć. Jednym z nich jest pojęcie tzw. jaźni. Jaźń nie jest wielkością, która ma zastąpić to, co dotąd określaliśmy pojęciem *ego*; jako pojęcie nadrzędne raczej zawiera je w sobie. Przez *ego* należy rozumieć ów złożony czynnik, do którego odnoszą się wszystkie treści świadomości. Poniekąd stanowi ono centrum pola świadomości, i o ile to ostatnie obejmuje osobowość daną w doświadczeniu, o tyle *ego* jest podmiotem wszelkich osobowych aktów świadomości. Stosunek między jakąś treścią psychiczną a *ego* stanowi kryterium jej uświadomienia, albowiem żadna treść psychiczna nie może być uświadomiona, jeśli dla podmiotu nie stanie się przedstawieniem.

Definicja ta przede wszystkim zakreśla i opisuje granice podmiotu. Wprawdzie teoretycznie pola świadomości nie można ograniczyć, gdyż jest ono w stanie poszerzyć swój zakres w stopniu nieokreślonym, jednakże praktycznie jego granice leżą zawsze na progu tego, co nieznanne. Na sferę tę składa się to wszystko, czego nie wiemy, co więc nie pozostaje w żadnym związku z *ego* jako centrum pola świadomości. To, co nieznanne, rozpada się na dwie grupy przedmiotów: do pierwszej z nich należą fakty zewnętrzne, doświadczone za pomocą zmysłów, do drugiej zaś fakty wewnętrzne, doświadczone bezpośrednio. Pierwsza grupa tych przedmiotów należy do środowiska, druga zaś do świata

wewnętrznego. Tę ostatnią nazywamy nieświadomością.

Ego, jako treść świadomości sama w sobie, nie jest prostym, elementarnym, lecz złożonym czynnikiem, którego jako takiego nie można opisać wyczerpująco. Jak uczy doświadczenie, opiera się ono na dwóch pozornie różnych podstawach, a mianowicie na podstawie somatycznej i na podstawie psychicznej. O somatycznej podstawie *ego* wnioskujemy z całości endosomatycznych wrażeń, które same mają już naturę psychiczną i są związane z *ego*, a więc są uświadamiane. Wrażeniom tym dają początek endosomatyczne bodźce, które tylko częściowo przekraczają próg świadomości. Znacznej ich części nie uświadamiamy sobie, tzn. mają one charakter subliminalny. To, iż nie przekraczają progu świadomości, nie musi bynajmniej oznaczać, że są one wyłącznie zjawiskami fizjologicznymi czy jedynie treściami psychicznymi. W określonych przypadkach mogą one przybrać charakter supraliminalny, tzn. stać się wrażeniami. Nie ulega jednak wątpliwości, że duża część bodźców endosomatycznych jest całkowicie niezdolna do tego, by stać się przedmiotem świadomości, i ma naturę tak dalece elementarną, iż nie ma żadnego powodu, by przyznawać jej charakter psychiczny, chyba że się hołduje filozoficznemu pogładowi, jakoby wszystkie procesy życiowe tak czy owak były procesami psychicznymi. Pogładowi temu, którego z trudem tylko da się dowieść, trzeba przede wszystkim zarzucić, że ponad wszelką miarę rozszerza pojęcie psychiki, a tym samym procesowi życiowemu nadaje znaczenie niekoniecznie znajdujące potwierdzenie w faktach. Pojęcia zbyt szerokie okazują się z reguły narzędziami nieodpowiednimi, albowiem są zbyt nieokreślone i mgliste. Dlatego też zaproponowałem, by pojęcie psychiki stosować tylko do tej sfery, w której wola, w sposób wyraźny i niewątpliwy, może jeszcze wpływać na procesy odruchowe bądź instynktowne. (Tu muszę Czytelnika odesłać do mojej rozprawy *Der Geist*

der Psychologie¹, gdzie dokładniej rozważam definicję psychiki).

Na somatyczną podstawę *ego* składają się, jak powiedzieliśmy, czynniki świadome i nieświadome. Dotyczy to także jego podstawy psychicznej: z jednej strony *ego* opiera się na całym polu świadomości, a z drugiej — na całości treści nieświadomych. Te ostatnie rozpadają się na trzy grupy: pierwszą z nich stanowią treści czasowo subliminalne, tj. dające się dowolnie reprodukować (pamięć), drugą — treści nie dające się reprodukować dowolnie, nieświadome, a trzecią — treści takie, które w ogóle nie mogą stać się przedmiotem świadomości. O drugiej grupie można wnioskować z występowania spontanicznych wtargnięć treści subliminalnych na pole świadomości. Grupa trzecia ma charakter hipotetyczny, tzn. pojawia się jako logiczny wniosek wynikający z faktów stanowiących podstawę grupy drugiej: obejmuje ona mianowicie te treści, które do świadomości jeszcze się nie wdarły bądź też nigdy się nie wedrą.

Jeśli stwierdziłem powyżej, że *ego* opiera się na całym polu świadomości, to nie znaczy, iż sądzę, że się ono z niego składa. Gdyby tak było, to od pola świadomości nie można by go w ogóle odróżnić. *Ego* stanowi dla pola świadomości jedynie punkt odniesienia, mający swe oparcie i granice w opisanym powyżej czynniku somatycznym.

Ego, niezależnie od stosunkowo nieznanego i nieświadomego charakteru jego podstaw, jest *par excellence* czynnikiem świadomościowym. Jest ono nawet empirycznym pozyskaniem indywidualnego istnienia. Jak się zdaje, wyłania się on zrazu ze zderzenia czynnika somatycznego ze środowiskiem, a kiedy pojawi się już jako podmiot, rozwija się dzięki dalszym zderzeniom zarówno ze środowiskiem, jak i ze światem wewnętrznym.

¹ *Eranos-Jahrbuch* 1946, Zürich 1947.

Mimo nieograniczonego zasięgu swych podstaw *ego* nie jest nigdy czymś więcej ani czymś mniej jak świadomością w ogóle. Jako czynnik świadomościowy, *ego* — przynajmniej teoretycznie — można by opisać bez reszty. Jednakże opis taki dałby jedynie obraz świadomej osobowości, której brakowałoby cech nie znanych podmiotowi bądź przezeń nie uświadamianych. A przecież pełny obraz osobowości musiałby objąć także te cechy. Całkowity opis osobowości jest więc — również teoretycznie — absolutnie niemożliwy, albowiem nie może on objąć jej nieświadomego aspektu. Ten zaś, jak dostatecznie dowodzi doświadczenie, nie jest bynajmniej pozbawiony znaczenia; przeciwnie, często wręcz decydujące jakości mogą być nieświadome i zauważalne jedynie przez otoczenie albo nawet muszą być mozolnie wyszukiwane za pomocą sztucznych środków.

Pełny fenomen osobowości jawnie nie pokrywa się z *ego*, tj. z osobowością świadomą, lecz stanowi wielkość, którą trzeba odróżnić od *ego*. Oczywiście, tego rodzaju konieczność zachodzi tylko dla takiej psychologii, która godzi się z istnieniem nieświadomości. Dla niej rozróżnienie takie ma ogromne znaczenie. Nawet dla praktyki prawnej nie bez znaczenia będzie to, czy pewne psychiczne zjawiska były uświadamiane, czy nie, np. przy ustalaniu poczytalności. Dlatego zaproponowałem termin jaźń na określenie istniejącej, jednakże nie całkiem uchwytniej pełnej osobowości. Zgodnie z definicją, *ego* jest podporządkowane jaźni i pozostaje do niej w takim stosunku, jak część do całości. W granicach pola świadomości posiada ono — jak powiadamy — wolność woli. Pojęcie to nie ma charakteru filozoficznego, lecz oznacza jedynie powszechnie znany w psychologii fakt tzw. swobodnego decydowania bądź subiektywnego poczucia wolności. Podobnie jak nasza wolna wola wchodzi w kolizje z koniecznościami środowiska, tak też znajduje ona swe granice poza polem świadomości w subiektywnym świecie

wewnętrznym, tj. tam, gdzie wchodzi w konflikt z jaźnią. Podobnie jak w świecie zewnętrznym spotykamy się z okolicznościami, które nas ograniczają, tak i jaźń zachowuje się wobec *ego* jak obiektywna rzeczywistość, w której mimo naszej woli nie potrafimy niczego zmienić. Co więcej, jak wiadomo, *ego* nie tylko nie potrafi dać sobie rady z jaźnią, lecz także niekiedy, zasymilowane przez rozwijające się nieświadome części osobowości, bywa w rezultacie w dużym stopniu zmienione.

Z natury rzeczy wynika, że nie można dać żadnego innego ogólnego opisu *ego*, jak tylko formalny. Każdy inny rodzaj analizy musiałby wziąć pod uwagę indywidualność, która stanowi główną cechę *ego*. Jakkolwiek liczne elementy, które składają się na ten złożony czynnik, same w sobie są wszędzie takie same, to jednak różnią się one między sobą nieskończenie co do swej jasności, odcieni emocjonalnych i zakresu. Dlatego rezultat ich złożenia — czyli właśnie *ego* — jest, o ile w ogóle można to stwierdzić, czymś indywidualnym i niepowtarzalnym, co w określonej mierze zachowuje własną tożsamość. Ta stałość jest względna, ponieważ w pewnych przypadkach może dojść do głęboko sięgających przemian osobowości. Przemiany takie bynajmniej nie zawsze są patologiczne, mogą również wynikać z samego rozwoju, utrzymując się tym samym w granicach normalności.

Jako punkt odniesienia pola świadomości, *ego* jest podmiotem wszelkich osiągnięć w przystosowaniu, o ile w ogóle można je uzyskać przy pomocy woli. Dlatego w ekonomii psychicznej *ego* odgrywa ważną rolę. Pozycja, jaką w niej zajmuje, jest tak ważna, że przesądowi, jakoby *ego* było centrum osobowości lub jakoby pole świadomości pokrywało się z psychiką w ogóle, bynajmniej nie brakuje dobrych uzasadnień. Jeśli pominiemy wzmianki, jakie znajdujemy u Leibniza, Kanta, Schellinga i Schopenhauera, oraz filozo-

ficzne zarysy tej idei u Carusa i von Hartmanna, to musimy powiedzieć, że dopiero nowsza psychologia, posługująca się metodami indukcyjnymi, zaczęła w końcu XIX wieku odkrywać podstawy świadomości i empirycznie dowiodła istnienia psychiki pozaświadomej. Wraz z tym odkryciem absolutna dotąd poczyna *ego* uległa relatywizacji; znaczy to, że wprawdzie pozostaje ono nadal centrum pola świadomości, jednakże zakwestionowana została jego funkcja jako ośrodka osobowości. Wprawdzie ma ono w niej swój udział, jednakże nie stanowi całości. Jak już wspomniałem, absolutnie nie da się powiedzieć, jak wielki może być udział *ego* w psychice pozaświadomej czy też, innymi słowy, w jakim stopniu może ono być niezależne od narzucanych przez nią warunków. Możemy jedynie powiedzieć, że jego wolność jest ograniczona, a jego zależność od nich — często pod istotnymi względami — dowiedziona. Zgodnie z moim doświadczeniem muszę powiedzieć, że postępujemy właściwie, jeśli potrafimy docenić zależność *ego* od nieświadomości. Oczywiście, nie można doradzać tego tym, którzy już przesadnie oceniają jej znaczenie. Pewnym probierzem właściwej miary są zjawiska psychiczne wynikające z niewłaściwej oceny, do których niżej jeszcze wrócimy.

Powyżej podzieliliśmy nieświadomość — z punktu widzenia psychologii świadomości — na trzy grupy. Natomiast z punktu widzenia psychologii osobowości nieświadomość możemy podzielić dwojako: na psychikę pozaświadomą, której treści można określić jako osobowe, i taką, której treści można określić jako nieosobowe czy kolektywne. Pierwsza grupa obejmuje treści, które stanowią integrujące składniki osobowości indywidualnej i dlatego równie dobrze mogłyby być świadome, druga natomiast jest ogólnie istniejącym, zawsze tożsamym ze sobą warunkiem lub podstawą psychiki w ogóle. Zdanie to oczywiście formułuje jedynie hipotezę, do której wysunięcia jednak zmusza nas

szczególny charakter materiału doświadczalnego, jakim dysponujemy. Pomińmy przy tym wysokie prawdopodobieństwo, że podstawą powszechnego podobieństwa psychicznych procesów u wszystkich jednostek musi być równie powszechna, a zatem nieosobowa prawidłowość, i to dokładnie w taki sposób, w jaki instynkt, manifestujący się w jednostce, oznacza jedynie przejaw powszechnej podstawy wszelkich instynktów.

*(Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte, Zürich 1951.
Cz. I: Beiträge zur Symbolik des Selbst, rozdz. 1: Das Ich)*

CIEŃ

Treści nieświadomości osobowej stanowią osiągnięcia życia indywidualnego, natomiast treści nieświadomości kolektywnej stanowią istniejące zawsze i *a priori* archetypy. (Stosunek między archetypami a instynktami omówiłem w innych pracach¹). Spośród archetypów najbardziej empiryczny charakter mają te, które najczęściej i najsilniej wpływają na *ego*, bądź też zakłócają jego funkcjonowanie. Są to archetypy: cienia, animy i animusa.² Postacią najłatwiej dostępną doświadczeniu jest cień, albowiem o jego naturze można w dużym stopniu wnioskować z treści nieświadomości osobowej. Wyjątek od tej reguły stanowią jedynie te rzadsze przypadki, w których stłumione są pozytywne cechy osobowości, wskutek czego *ego* odgrywa rolę zasadniczo negatywną, tj. niekorzystną.

Cień jest problemem moralnym, który rzuca wyzwanie całej *ego*-osobowości, albowiem nikt nie potrafi zrealizować cienia nie rozwijając w poważnym stopniu stanowczości moralnej. Przy realizacji tej chodzi przecież o to, by uznać rzeczywistość ciemnych aspektów własnej osobowości. Akt ten jest nieodzowną podstawą wszelkiego rodzaju samopoznania i dlatego też z reguły spotyka się z poważnym

¹ *Instinkt und Unbewusstes w Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, Zürich 1948. *Der Geist der Psychologie, Eranos-Jahrbuch* 1946, Zürich 1947.

² Źródłem tego i następnego rozdziału jest wykład, jaki miałem w 1948 roku w Szwajcarskim Towarzystwie Psychologii Praktycznej w Zurychu. Został on opublikowany w „Wiener Zeitschrift für Nervenheilkunde und deren Grenzgebiete” 1948, t. I, z. 4.

oporem. Jeśli samopoznanie jest środkiem psychoterapeutycznym, to często oznacza ono żmudny wysiłek, który może obejmować długi okres czasu.

Dokładniejsza analiza składających się na cień ciemnych czy też gorszych cech charakteru prowadzi do wniosku, że mają one naturę emocjonalną, a raczej pewną autonomię i stosownie do tego mogą wywoływać coś w rodzaju obsesji lub — by lepiej rzecz określić — opętania. Emocja mianowicie nie jest aktywną czynnością, lecz czymś, co nam się wydarza. Afekty pojawiają się z reguły tam, gdzie człowiek jest najsłabiej przystosowany, i zarazem ujawniają przyczynę tego osłabionego przystosowania, którą jest pewne niedowartościowanie oraz obniżenie poziomu osobowości. Na tej głębszej płaszczyźnie, gdzie rządzą nie kontrolowane lub tylko z trudem dające się kontrolować emocje, zachowujemy się, w mniejszym lub większym stopniu, jak człowiek pierwotny, który jest nie tylko bezwolną ofiarą swych afektów, lecz także odznacza się godnym uwagi brakiem zdolności do wydawania sądów moralnych.

Otóż podczas gdy cień — jeśli tylko okażemy zdrowy rozsądek i dobrą wolę — można w pewnym stopniu zintegrować ze świadomą osobowością, to, jak wskazuje doświadczenie, pozostają jeszcze pewne cechy, które stawiają zawzięty opór dążeniu do poddania ich kontroli moralnej i właściwie nie poddają się żadnym wpływom. Z reguły opór ten łączy się z projekcjami, których nie można rozpoznać jako takich i których poznanie oznacza przekraczające zwykłą miarę osiągnięcie moralne. Podczas gdy cechy właściwe cieniowi bez zbytniego wysiłku można rozpoznać jako związane z osobowością, tu zawodzi zarówno zdrowy rozsądek, jak i wola, ponieważ powód do powstania emocji zdaje się niewątpliwie dawać zawsze ktoś inny. Dla obiektywnego obserwatora może być oczywiste, że chodzi tu o projekcję, mimo to pozostaje niewielka nadzieja, że sam podmiot potrafi je

rozpoznać. Trzeba już być przekonany, że niekiedy także nie ma się racji, by chcieć uwolnić przedmiot od obciążonych emocjami projekcji.

Przyjmijmy teraz, że jakiś człowiek nie ma ochoty rozpoznać swoich projekcji. Czynnikiem, który projekcje te wytwarza, ma teraz całkowitą swobodę i, jeśli w ogóle dąży do jakiegoś celu, może go zrealizować albo doprowadzić do powstania sytuacji charakterystycznej dla jego oddziaływania. Czynnikiem tym nie jest, jak wiadomo, świadomy podmiot, lecz nieświadomość. Dlatego na projekcję natykamy się jako na fakt zastany, a nie wytwarzamy jej świadomie. Skutkiem projekcji jest wyizolowanie podmiotu ze środowiska, albowiem miejsce rzeczywistego związku podmiotu ze środowiskiem zajmuje związek oparty na iluzji. Projekcje nadają środowisku własne, ale nieznanne oblicze. Dlatego też ostatecznie wprowadzają człowieka w autoerotyczny czy autystyczny stan, który powoduje, że widzi on świat przez pryzmat własnych marzeń i nie jest zdolny poznać go naprawdę. Powstający stąd *sentiment d'incomplétude* i jeszcze gorsze poczucie jałowości zostają z kolei — wskutek działania projekcji — uznane za rezultat złośliwego działania otoczenia i w ten sposób tworzy się błędne koło prowadzące do wzrostu izolacji. Im więcej projekcji przesłoni podmiotowi obraz środowiska, tym trudniej będzie mu przeniknąć swe iluzje. Pewien 45-letni pacjent, który od 20 roku życia cierpiał na nerwicę natręctw i wskutek tego żył w całkowitym odcięciu od świata, powiedział mi: „Nie mogę przecież przyznać się do tego, że zmarowałem 25 najlepszych lat mojego życia!”

Często przychodzi nam oglądać tragiczny obraz człowieka, który w jawny sposób marnuje życie sobie i innym, ale za nic w świecie nie potrafi zrozumieć, że źródłem tej tragedii jest on sam, ponieważ ciągle od nowa podsyca ją i podtrzymuje. Oczywiście nie robi on tego świadomie, utyskuje

bowiem i przeklina zdradziecki świat, który coraz bardziej się od niego oddala. Tym, co przędzie zasłonę iluzji rozdzielającą świat, *ego*, jest raczej czynnik nieświadomy. W końcu zasłona ta zmienia się w kokon, który spowija człowieka i całkowicie izoluje go od świata.

Można by przypuszczać, że te projekcje, które jedynie z największą trudnością albo zrazu w ogóle nie dają się usunąć, również należą do sfery cienia, tj. negatywnego aspektu własnej osobowości. Jednakże począwszy od pewnego punktu możliwości takiej nie da się przyjąć, jako że występujące wówczas symbole nie wskazują na tę samą płć, lecz na płć przeciwną — u mężczyzny są to symbole odnoszące się do kobiety, i *vice versa*. A więc źródłem projekcji nie jest tu cień reprezentowany przez postaci tej samej płci, co jego nosiciel, lecz płć przeciwna. Tu spotykamy animusa kobiety i animę mężczyzny — dwa odpowiadające sobie archetypy, których autonomia i nieświadoma natura tłumaczy uporny charakter ich projekcji. Wprawdzie cień jest motywem znanym mitologii w nie mniejszym stopniu, jednakże o ile zrazu i przede wszystkim reprezentuje on nieświadomość osobową, co znaczy, że jego treści mogą zostać bez trudu uświadomione, o tyle właśnie ta większa łatwość zrozumienia go i uświadomienia różni go od animusa i animy, które stoją od świadomości o wiele dalej i dlatego w normalnych okolicznościach tylko bardzo rzadko albo w ogóle nie dają się pojąć. Cień — o ile ma charakter osobowy — można przy odrobinie samokrytycyzmu przeniknąć bez większego trudu. Kiedy pojawia się on jako archetyp, natykamy się na te same trudności, co w przypadku animusa i animy; innymi słowy, o ile możliwe jest poznanie względnego zła, które tkwi w naszej naturze, o tyle spojrzenie w oczy złu absolutnemu jest doświadczeniem równie rzadkim, co wstrząsającym.

(*Aion*. Cz. I, rozdz. 2: *Der Schatten*)

SYZYGIA: ANIMA I ANIMUS

Czym więc jest ten czynnik odpowiedzialny za projekcje? Na Wschodzie nazywany jest „Prządką”¹, czyli Mają, tancerką ludzącą swoim tańcem. Gdybyśmy już dawno nie wiedzieli o tym z symboliki snów, ta wschodnia interpretacja naprowadziłaby nas na właściwy ślad: to, co osłania, obejmuje i pochłania, nieuchronnie wskazuje na matkę², tj. na stosunek syna do rzeczywistej matki, do jej imago i do tej kobiety, która dzięki niemu ma zostać matką. Jego eros jest pasywny, jak eros dziecka: jego nadzieją jest być pochwyconym, osłoniętym i pochłoniętym. Chce on poniekąd znaleźć się w opiekuńczej i żywicielskiej sferze matki, szuka pozbawionego wszelkiej troski niemowlęctwa, kiedy to otaczający go świat wręcz narzucał mu szczęście. Nic więc dziwnego, że jednocześnie traci kontakt ze światem rzeczywistym.

Jeśli stan ten przybierze formę dramatu, jak to z reguły dzieje się w nieświadomości, to na scenie psychologicznej oglądamy człowieka, który żyje „wstecz”, szuka swego dzieciństwa i swej matki, uciekając przed złym i nieczułym światem, gdzie nie znajduje żadnego zrozumienia. Nierzadko

¹ E. Rousselle: *Seelische Führung im Taoismus*, *Eranos-Jahrbuch* 1933, Zürich 1934, tabl. I, s. 150 i 170. Rousselle nazywa Prządkę „duszą animalną”.[...] Co do mnie, to animę określiłem jako personifikację nieświadomości.

² „Matki” zarówno tu, jak i w dalszym ciągu nie należy rozumieć dosłownie, lecz jako symbol wszystkiego, co działa jako „matka”.

obok synka spotykamy matkę, której zdaje się zupełnie nie zależeć na tym, by jej syn stał się mężczyzną, i która, niezmordowana i pełna ofiarnej troski, nie zaniedbuje niczego, co jej synowi mogłoby przeszkodzić na drodze do osiągnięcia męskości i w poślubieniu innej kobiety. Oglądamy tajemną znowę między matką a synem i widzimy, jak pomagają sobie nawzajem, by oszukać życie.

Któż jest tu winien? Matka czy syn? Przypuszczalnie winni są oboje. Nieśpelnioną tęsknotę syna za życiem i światem trzeba potra^ktować poważnie. Chciałby on zetknąć się z rzeczywistością², objąć ziemię i zapłodnić glebę świata. W istocie jednak tylko miota się niecierpliwie, albowiem ukryta pamięć o tym, że świat i szczęście można także otrzymać w podarunku — w podarunku od matki — paraliżuje zarówno jego siłę, jak i wytrwałość. Częstka świata, którą — jak każdy człowiek — spotyka ciągle od nowa, nigdy nie jest tą, o jaką mu chodzi, albowiem nie poddaje mu się od razu, nie wychodzi mu naprzeciw, droży się, chce być zdobywana i poddaje się tylko silnym. Żąda od mężczyzny, by okazał swą męskość, żarliwość, a przede wszystkim odwagę i energię, która potrafi rzucić na szalę całego człowieka. W tym celu jednak potrzebowałby niewiernego erosa, który kazałby mu zapomnieć o matce, a zmuszając go tym samym do porzucenia pierwszej miłości jego życia, zadałby ból jemu samemu. Przewidując to ryzyko, matka wpoila węż starannie cnotę wierności, poświęcenia się i lojalności, aby uchronić go przed groźącym mu upadkiem moralnym, jaki wiąże się z tym ryzykiem. Cnotę tę przyswoił sobie aż nadto dobrze, toteż zachowuje wierność matce, być może ku jej największej trosce (kiedy np. na jej cześć staje się homoseksualistą) i zarazem ku jej nieświadomemu, mitycznemu zadowoleniu. Wtedy bowiem realizuje się równie prastary, co przenajświętszy archetyp zaślubin matki z synem. Cóż w końcu może ofiarować banalna rzeczywistość z jej urzę-

dami stanu cywilnego, pensjami, czynszami itp., co mogłoby stanowić przeciwwagę dla owej mistycznej grozy hierogamii, dla owej prześladowanej przez smoka niewiasty „z wieńcem gwiazd dwunastu” nad głową, dla owych pobożnych niepewności, które otaczają gody Baranka?

Na tym stopniu mitu, który chyba najlepiej oddaje istotę nieświadomości zbiorowej, matka jest jednocześnie stara i młoda, jest Demetrą i Persefoną, syn zaś zarazem jej małżonkiem i śpiącym niemowlęciem; jest to stan nieopisanej pełni, z którym niedoskonałości rzeczywistego życia, wysiłki i trudy przystosowania się i ból rozczarowań, jaki raz po raz niesie rzeczywistość, nie mogą naturalnie żadną miarą konkurować.

Czynnik odpowiedzialny za powstanie projekcji jest w przypadku syna tożsamy z imago matki, które też z tej racji będzie uznawane za rzeczywistą matkę. Projekcję będzie można usunąć tylko wtedy, kiedy syn pojmie, że w obrębie jego psychiki poza obrazem matki istnieje także obraz córki, siostry i ukochanej, niebiańskiej bogini i chtonicznej Baubo, wszędzie obecnej jako obraz pozbawiony wieku, i że każda matka i każda ukochana reprezentuje i urzeczywistnia to niebezpieczne odbicie, które najgłębiej odpowiada istocie mężczyzny. Należy ona do niego, jest wiernością, której w pewnych wypadkach — z życiowych racji — nie wolno mu okazywać; jest nieodzowną kompensacją za ryzyko, wysiłki i ofiary, które przynoszą tylko rozczarowanie; jest pociechą za całą gorycz życia, a zarazem wielką kusicielką, która łudząc mężczyznę wabi go ku temuż właśnie życiu, i to nie tylko w jego rozsądnych i pożytecznych aspektach, lecz także w jego przerażających paradoksach i dwuznacznościach, gdzie równoważy się dobro i zło, sukces i klęska, nadzieja i zwątpienie. Jako największe z grożących mu niebezpieczeństw żąda ona od mężczyzny największych osiągnięć i otrzymuje je, jeśli jest on mężczyzną.

Oto obraz „Pani Duszy”, jak nazwał ją Spitteler. Ja na określenie jej zaproponowałem termin anima, albowiem ma on opisywać coś specyficznego, a wyrażenie „dusza” jest zbyt ogólne i mętne. Fakty, które obejmuje pojęcie animy, stanowią najbardziej dramatyczną treść nieświadomości. Treść tę można opisać w racjonalnym języku naukowym, jednakże w ten sposób żadną miarą nie wyrazimy jej żywej istoty. Dlatego świadomie i z rozmysłem wybieram mitologiczny i dramatyzujący punkt widzenia i odpowiadający mu sposób opisu, ponieważ swój przedmiot — żywe procesy psychiczne — ukazują one nie tylko plastyczniej, lecz także dokładniej niż abstrakcyjny język nauki, która często kokietuje nas myślą, że pewnego pięknego dnia jej pojęcia będzie można zastąpić algebraicznymi równaniami.

Czynnikiem odpowiedzialnym za projekcje jest anima lub też nieświadomość, reprezentowana przez animę. Tam, gdzie się pojawia, a mianowicie w snach, wizjach i fantazjach, występuje jako personifikacja, pokazując tym samym, że czynnik, na którym się opiera, ma wszystkie charakterystyczne cechy istoty żeńskiej³. Nie jest ona wymysłem świadomości, lecz spontanicznym wytworem nieświadomości; nie jest również postacią zastępującą matkę, wszystko bowiem zdaje się wskazywać na to, że owe numinalne cechy, które powodują, iż obraz matki wywiera tak wielki wpływ i jest tak niebezpieczny, wywodzą się ze zbiorowego archetypu animy, która ciągle od nowa inkarnuje się w każdym dziecku płci męskiej.

³ Oczywiście również w literaturze pięknej pojawia się ona jako postać typowa. Do nowszych publikacji dotyczących animy należą: L. Fierz-David: *Der Traum des Poliphilo*, Zürich 1947, oraz C. G. Jung: *Die Psychologie der Übertragung*, Zürich 1946. Spośród humanistów XVI wieku Richardus Vitus natknął się po raz pierwszy na animę jako ideę psychologiczną (por. C. G. Jung: *Das Rätsel von Bologna*, *Festschrift Albert Oeri*, 1945).

Ponieważ anima jest archetypem pojawiającym się w psychice mężczyzny, przeto można przypuszczać, że musi ona mieć swój odpowiednik w psychice kobiety, albowiem podobnie jak w psychice mężczyzny znajduje się kompensujący pierwiastek kobiety, tak i w psychice kobiety zawiera się kompensujący pierwiastek męski. Tym spostrzeżeniem nie chciałbym zresztą wywołać wrażenia, jakoby te kompensacyjne relacje można było w jakiś sposób wydedukować. Przeciwnie, trzeba było wielu doświadczeń, aby empirycznie uchwycić istotę animy i animusa. Toteż wszystko, co o tych archetypach powiemy, da się za pomocą faktów bezpośrednio dowieść lub przynajmniej uwierzytelnić. Przy tym zdaję sobie sprawę z tego, że chodzi tu o pracę pionierską, która z konieczności ma charakter prowizoryczny.

Podobnie jak wobec syna pierwszym reprezentantem czynnika odpowiedzialnego za projekcje wydaje się być matka, tak wobec córki jest nim ojciec. Praktyczne doświadczenie dotyczące tego rodzaju relacji obejmuje liczne przypadki indywidualne, które przedstawiają wszystkie możliwe warianty zasadniczego tematu. Dlatego też zwięzły opis tych relacji musi być z konieczności schematyczny.

Świadomość kobiety jest kompensowana przez pierwiastek męski, toteż jej nieświadomość opatrzona jest niejako „znakiem” męskim. W porównaniu z mężczyzną oznacza to poważną różnicę. Zgodnie z tym stanem rzeczy czynnik odpowiedzialny za projekcje u kobiety określiłem terminem animus. Słowo to oznacza rozum lub ducha. Podobnie jak anima odpowiada macierzyńskiemu erosowi, tak animus — ojcowskiemu logosowi. Jestem daleki od tego, by obu tym intuicyjnym pojęciom dawać zbyt precyzyjną definicję. Określeń „eros” i „logos” używam po prostu jako pojęciowych środków pomocniczych, żeby opisać fakt, iż świadomość kobiety bardziej określona jest przez łączący charakter erosa niż przez analityczny i poznawczy charakter

logosu. U mężczyzny eros, funkcja relacyjna, jest z reguły mniej rozwinięty niż logos. Natomiast u kobiety eros jest wyrazem jej prawdziwej natury, podczas gdy logos nie rzadko bywa jedynie żalonym epizodem. W rodzinie i w kręgu przyjaciół logos kobiety daje tylko powód do nieporozumień i nieprzyjemności, ponieważ nie opiera się na przemyśleniach, lecz na mniemaniach. Przez „mniemania” rozumiem tu aprioryczne przypuszczenia połączone z pretensją do absolutnej prawdziwości. Mniemania takie, jak każdy wie, mogą działać irytująco. Ponieważ animus z upodobaniem wdaje się w argumentację, przeto w akcji obserwujemy go najłatwiej w takich dyskusjach, w których strony uparcie obstają przy swoim zdaniu. Oczywiście, również mężczyźni potrafią argumentować w kobiecej sposób, a mianowicie wtedy, kiedy są opętani przez animę i tym samym przemienieni w animusa swej animy. Wtedy chodzi im głównie o osobistą próżność i wrażliwość, natomiast kobietom chodzi o potęgę prawdy lub sprawiedliwości czy jakiejś innej „ości”, bo o ich próżność zadbały już ich krawcowe i fryzjerzy. „Ojciec” jako suma przyjętych poglądów odgrywa w kobiecej argumentacji wielką rolę. Choćby eros kobiety usposabiał ją nawet przyjaźnie i życzliwie do innych, to z chwilą gdy owładnie nią animus, żadna logiczna argumentacja nie zdoła jej poruszyć. W wielu przypadkach mężczyzna ma wrażenie (i nie całkiem się przy tym myli), że aby przekonać kobietę, musiałby ją chyba uwieść, pobić lub zgwałcić. Nie wie on, że wielce dramatyczna sytuacja natychmiast znajdzie banalne i nudne rozwiązanie, jeśli tylko opuści pole bitwy i kontynuację sporu zostawi innej kobiecie lub swej żonie. Na tę zdrową myśl wpada jednak rzadko albo wcale, ponieważ żaden mężczyzna ani przez chwilę nie może dyskutować z czyjś animusem nie ulegając natychmiast swej animie. Ktoś, kto by miał jeszcze ochotę obiektywnie przysłuchiwać się tej rozmowie, byłby niepomiarnie

zdziwiony tą przytłaczającą ilością frazesów, źle zastosowanych truizmów, komunałów wyczytanych w gazetach i powieściach i wszelkiego rodzaju intelektualnej tandety, nie wyłączając zwykłych wymysłów i wstrząsających bzdur. Jest to rozmowa, która — niezależnie od jej każdorazowych uczestników — powtarzała się miliony razy we wszystkich językach świata i zasadniczo jest zawsze tą samą rozmową.

Ten pozornie dziwny fakt ma swe źródło w następujących okolicznościach: Jeśli animus spotka się z animą, to animus wyciąga miecz swej mocy, anima zaś tryska jadem ułudy i kuszenia. Jednak skutki tego spotkania nie zawsze muszą być negatywne, istnieje bowiem również wielkie prawdopodobieństwo, że oboje zakochają się w sobie (szczególny przypadek miłości od pierwszego wejrzenia). Otóż język miłości odznacza się zdumiewającą monotonią i posługuje się popularnymi formami z największym oddaniem i wiernością, co oboje posługujących się nim partnerów stawia znowu w banalnej, kolektywnej sytuacji. Żywią oni jednak złudne przekonanie, że stosunek ich ma charakter całkowicie niepowtarzalny.

Stosunek anima—animus jest, zarówno w pozytywnym, jak i negatywnym sensie, zawsze „animozyjny”, tj. emocjonalny, a zatem kolektywny. Afekty obniżają poziom stosunków między ludźmi i zbliżają go do powszechnej bazy instynktowej, która nie ma w sobie już nic indywidualnego. Dlatego stosunki te nierzadko nawiązują się niejako ponad głowami ludzi, którzy później nie są w stanie powiedzieć, jak do nich doszło.

Podczas gdy u mężczyzny emocjonalne zamroczenie przejawia się przede wszystkim w sentymentach i urazach, to u kobiety ujawnia się ono w opiniach, interpretacjach, poglądach, insynuacjach i fałszywych pomysłach, których celem lub skutkiem jest zerwanie związku między dwojgiem ludzi. Kobieta, podobnie jak mężczyzna, odizolowana od

świata przez swojego niesamowitego „domowego ducha”, zostaje jako córka, która jedynie rozumie swego ojca (tj. ma zawsze rację), przeniesiona do „krajny owieczek”, gdzie pozwala się pasać pasterzowi swej duszy, animusowi.

Zarówno anima, jak i animus mają pewien pozytywny aspekt. W postaci ojca znajdują wyraz nie tylko utarte poglądy, lecz równie dobitnie i to, co nazywamy „duchem”, a w szczególności powszechne wyobrażenia filozoficzne i religijne, czy też owa postawa, która z takich przekonań wynika. Tak więc animus to również psychopompos — pośrednik między świadomością a nieświadomością oraz personifikacja nieświadomości. Podobnie jak anima przez integrację staje się erosem świadomości, tak animus staje się jej logosem, i jak tamta nadaje świadomości mężczyzny zdolność i możliwość wchodzenia w stosunki z innymi, tak ten daje świadomości kobiety zdolność rozmyślenia, zastanawiania się i poznania.

Działanie animy i animusa na *ego* jest w zasadzie takie samo. Działanie to trudno jest wyeliminować, ponieważ, po pierwsze, jest ono niezwykle silne i natychmiast przesycia *ego*-osobowość niezachwianym poczuciem słuszności swojej sprawy, a po drugie, jego przyczyna ulega projekcji, tj. głównie, jak się wydaje, tkwi w przedmiotach i stosunkach obiektywnych. Obie cechy tego działania jestem skłonny uznać za własności archetypu w ogóle. Archetyp bowiem istnieje *a priori*. Fakt ten pozwala wyjaśnić nie dyskutowane i nie podlegające dyskusji, często całkowicie irracjonalne pojawianie się pewnych zachcianek i poglądów. Noto ryczna niemożność wywierania jakiegokolwiek wpływu na te poglądy wynika przede wszystkim stąd, że archetyp ma silne działanie sugestywne. Fascynuje on świadomość i niejako ją hipnotyzuje. Nierzadko *ego* ma przy tym niejasne poczucie, że doznało moralnej klęski, toteż zachowuje się wobec innych tym bardziej niechętnie, przekornie i butnie,

co — na zasadzie błędnego koła — wzmacnia z kolei jego poczucie niższości. Tym samym tracą oparcie wszelkie jego stosunki z ludźmi, albowiem zarówno mania wielkości, jak i poczucie niższości niszczą wzajemne uznanie, bez którego nie może istnieć żaden stosunek.

Jak wspomniałem powyżej, łatwiej jest pojąć cień niż animę czy animusa. W pierwszym przypadku dysponujemy pewnym przygotowaniem dzięki wychowaniu, które od dawna stara się przekonać ludzi, że nie są chodzącymi doskonałościami. Dlatego każdy rozumie łatwo i szybko, co mamy na myśli mówiąc o „cieniu”, „niższej osobowości” itp. Gdyby zaś tego już nie wiedział, to niedzielne kazanie, własna żona lub urząd podatkowy mogłyby z łatwością odświeżyć jego pamięć. Ale z animusem i animą sprawa nie przedstawia się już tak prosto; po pierwsze, nie istnieje tu żadne wychowanie moralne, a po drugie, najczęściej zadowalamy się upartym obstawaniem przy swojej racji i chętniej lżymy innych (jeśli nie robimy nic gorszego), niż uznajemy nasze projekcje. Co więcej, wydaje się naturalne, że mężczyźni mają irracjonalne zachcianki, a kobiety takie same poglądy. Ta sytuacja ma oczywiście podłoże instynktowe i nie może ulec zmianie, ponieważ właśnie w ten sposób empedoklejska gra *neikos* (nienawiść) i *philia* (miłość) może rozgrywać się przez całą wieczność. Natura jest konserwatywna i niełatwo pozwala zakłócić swój ład. Animus i anima znajdują się na ochronnym terenie natury, która zawzięcie broni ich nietykalności. Dlatego o tyle trudniej przychodzi nam uświadomić sobie projekcje animusa i animy, niż uznać ukryte w cieniu strony naszej osobowości. Wprawdzie w tym drugim przypadku musimy pokonać pewien opór takich naszych cech, jak próżność, przesadna ambicja, urojenia, skłonność do resentymentu, jednakże w pierwszym przypadku dołączają się do tego ponadto trudności czysto intelektualne, nie mówiąc już zgoła o treściach projekcji, z którymi w ogóle nie

wiemy, co zrobić. W końcu rodzi się w nas głęboka wątpliwość, czy uświadamiając sobie rzeczy, które ostatecznie należałoby zostawić w spokoju, nie mieszamy się za bardzo w sprawy natury.

Jakkolwiek wiem z własnego doświadczenia, że istnieje pewna liczba ludzi, którzy bez szczególnych trudności intelektualnych czy moralnych potrafią zrozumieć, co mam na myśli mówiąc o animusie i animie, to przecież częściej spotykamy ludzi, którzy nie zadają sobie najmniejszego trudu, by pojęcia te zrozumieć i połączyć z nimi pewne wyobrażenia. Dowodzi to, że formułując te pojęcia przekroczyliśmy nieco granice potocznego rozumienia. W rezultacie pojęcia te są niepopularne właśnie dlatego, że wydają się obce. Pociąga to za sobą ten skutek, że rodzą one przesady, przez co pojęcia te zostają uznane za tabu, jak to od dawna zawsze bywało ze wszystkimi rzeczami niespodziewanymi.

Jeżeli teraz niejako wysuniemy żądanie, by ludzie usuwali swe projekcje, ponieważ jest to zdrowe i pod każdym względem korzystniejsze, wkroczymy tym samym w dziedzinę dotąd zupełnie nie znaną. Dotąd każdy był przekonany, że wyobrażenie „mój ojciec”, „moja matka” itd. jest najwierniejszym odbiciem rzeczywistego ojca, matki itd., tak iż jeśli ktoś powiada „mój ojciec”, to nie ma na myśli nikogo innego, jak tylko swego ojca, takiego, jaki jest on w rzeczywistości, sam w sobie. Sądzi on tak faktycznie, ale to nie znaczy, że istotnie zachodzi tu tożsamość. Tu bowiem mamy do czynienia z antynomią *enkekalymmenos* („zasłoniętego”)⁴. Jeśli mianowicie wyobrażenie, jakie X ma o swoim ojcu i jakie za wyobrażenie swojego rzeczywistego ojca uważa, wstawimy do psychologicznego rachunku, nie rozwiążemy go,

⁴ Pochodzi ona od Megaryjczyka Eubulidesa i brzmi: „Czy możesz poznać swego ojca? — Tak. — A czy możesz poznać tego zakrytego człowieka? — Nie. — Ten zakryty człowiek to twój ojciec. A więc możesz i nie możesz poznać swego ojca”.

ponieważ wyobrażenie to nie zgadza się z rzeczywistością. X przeoczył fakt, że wyobrażenie jakiejś osoby składa się, po pierwsze, z obrazu rzeczywistej osoby, jaki ma X, i, po drugie, z innego jej obrazu, który powstał z subiektywnego opracowania być może już nader niekompletnego obrazu pierwszego. Wyobrażenie, jakie X ma o swoim ojcu, jest złożoną wielkością, za którą rzeczywisty ojciec jest odpowiedzialny tylko częściowo: nie dający się określić, ale duży udział w nim ma sam syn, i to tak dalece, że za każdym razem, kiedy krytykuje lub chwali swego ojca, w nieświadomy sposób krytykuje lub chwali siebie i w rezultacie wywołuje takie stany psychiczne, jakie spotykamy u ludzi, którzy stale siebie ponizają lub wychwalają. Jeśli jednak X dokładnie porówna swe reakcje z rzeczywistością, to będzie miał sposobność zauważyć, że postępuje w jakiejś mierze niewłaściwie, skoro obserwując od dawna zachowanie swego ojca nigdy nie zauważył, iż wytworzył sobie o nim fałszywe wyobrażenie. Z reguły X bywa przekonany, że ma słuszość, a tym, który jej nie ma, musi zawsze być ktoś inny. Jeśli eros X-a jest słabo rozwinięty, to niedostateczny związek z ojcem będzie mu obojętny albo też będą go irytować niekonsekwencje i inne niepojęte postęпки ojca, który nie zachowuje się tak, jak by to odpowiadało wyobrażeniu, jakie X ma o nim. Dlatego X ma wszelkie powody, by czuć się pokrzywdzonym, nie zrozumianym, a nawet oszukany.

Można sobie wyobrazić, jak bardzo pożądane w takich przypadkach byłoby usunięcie projekcji. Zawsze istnieją optymiści, którzy wierzą, że na świecie znowu może zapanować Złoty Wiek, jeśli tylko wskaże się ludziom drogę, która ich do tego zaprowadzi. Spróbujcie Państwo kiedyś im wyjaśnić, że przypominają psa, który goni za własnym ogonem. Aby przekonać się o błędności własnej postawy, nie wystarczy, żeby nam ktoś o tym „powiedział”; albowiem chodzi tu o coś więcej niż to, na co zgodzić się może potoczny roz-

sądek. Chodzi tu mianowicie o owe wyznaczone przez los „nieporozumienia”, których powodów w zwykłych okolicznościach nikt nie rozumiał. Byłoby to tak, jak gdybyśmy od przeciętnego porządnego człowieka zażądali, żeby rozumiał, że jest przestępcą.

Mówię o tym wszystkim, aby pokazać, do jakiego rzędu wielkości należą projekcje, spowodowane przez animę i animusa, i jak wielkich potrzeba wysiłków moralnych i intelektualnych, aby je usunąć. Ale bynajmniej nie wszystkie treści animy i animusa ulegają projekcji. Wiele z nich pojawia się spontanicznie w snach itd., a jeszcze więcej może stać się przedmiotem świadomości dzięki tzw. aktywnej imaginacji. Tu okazuje się, że żyją w nas myśli, uczucia i afekty, których nigdy nie uznalibyśmy za możliwe. Temu, kto nigdy tego nie doświadczył na samym sobie, tego rodzaju możliwość wydaje się naturalnie całkowicie fantastyczna, albowiem normalny człowiek „wie przecież, co myśli”. Ta dziecięca naiwność „normalnego człowieka” stanowi absolutną regułę. Dlatego po kimś, kto nigdy nie miał tego rodzaju doświadczenia, nie można się spodziewać, że rzeczywiście zrozumie istotę animy i animusa. Z tego rodzaju rozważaniami wkraczamy w niezbadaną dziedzinę doświadczeń psychicznych, jeśli uda nam się zapoznać z nimi również praktycznie. Ten jednak, komu się to powiedzie, nie może ulec bez reszty wrażeniu, jakie wywarło na nim wszystko to, czego *ego* nie zna albo nie znało. Dzisiaj tego rodzaju wzrost wiedzy należy jeszcze do wielkiej rzadkości. Z reguły jest on nawet *praenumerando* opłacony nerwicą, jeśli nie czymś gorszym.

W postaciach animy i animusa wyraża się autonomia nieświadomości zbiorowej. Personifikują one jej treści, które — jeśli tylko wycofa się je z projekcji — mogą zostać zintegrowane ze świadomością. O tyle też obie postacie stanowią funkcje, które treści nieświadomości zbiorowej

przekazują świadomości. Jednakże jako takie objawiają się one jedynie dopóty, dopóki tendencje świadomości i nieświadomości nie różnią się zbytnio od siebie. Jeśli zaś dochodzi do napięcia, to dotychczas nieszkodliwa funkcja, przybierając formę personifikacji, wychodzi naprzeciw świadomości i zaczyna się zachowywać jak fragmentaryczna dusza, powstała w wyniku rozszczepienia osobowości. Jednakże porównanie to poważnie kuleje, jako że od *ego*-osobowości nie może się oddzielić nic, co do niej należało; obie te postacie raczej wzbogacają osobowość, choć jednocześnie ją zakłócają. Przyczyna i możliwość powstania takiej sytuacji polega na tym, że wprawdzie można zintegrować treści animusa i animy, ale ich samych zintegrować nie można, albowiem są to archetypy, a zatem kamienie węgielne całości psychicznej, która przekracza granice świadomości i dlatego nigdy bezpośrednio nie może stać się jej przedmiotem. Działania animusa i animy mogą wprawdzie zostać uświadomione, jednakże one same stanowią czynniki przekraczające świadomość, niedostępne oglądowi i niezależne od naszej woli. Dlatego, mimo zintegrowania ich treści ze świadomością, zachowują one autonomię i z tej racji nie wolno spuszczać ich z oka. Ma to niezwykle znaczenie z terapeutycznego punktu widzenia, albowiem przez ciągłą obserwację spłacamy nieświadomości ów haracz, który w mniejszym lub większym stopniu zapewnia nam jej współpracę. Jak wiadomo, nieświadomości — jeśli można tak powiedzieć — nie da się raz na zawsze „załatwić”. Jednym z najważniejszych zadań higieny psychicznej jest poświęcenie stałej uwagi przejawom działania treści i procesów nieświadomości, a to dlatego, iż świadomości ciągle grozi niebezpieczeństwo popadnięcia w jednostronność, trzymania się utartych dróg i znalezienia się w ślepej uliczce. Jednakże uzupełniająca czy kompensacyjna funkcja nieświadomości ma w pewnym stopniu pomóc w uniknięciu tych niebezpie-

czeństw, które są szczególnie duże w przypadku nerwicy. Ale kompensacja odnosi pełny sukces tylko w idealnych warunkach, tj. tam, gdzie życie jest jeszcze proste i na tyle nieświadome, że człowiek potrafi bez wahania i zastanowienia iść po krętej drodze instynktu. Natomiast im bardziej człowiek jest cywilizowany, tj. im bardziej jest świadomy i skomplikowany, trudniej mu iść za głosem instynktu. Skomplikowane okoliczności jego życia oraz wpływ środowiska są tak „głośnie”, że zagłuszają cichy głos natury. W miejsce tego głosu pojawiają się poglądy i przekonania, teorie i kolektywne skłonności, które wspomagają wszelkie nonsensy świadomości. W takich wypadkach rozmyślnie trzeba poświęcić uwagę nieświadomości, aby mogło dojść do kompensacji. Dlatego, co jest szczególnie ważne, archetypów nieświadomości nie wolno wyobrażać sobie jako przelotnych obrazów fantazji, lecz — zgodnie ze stanem faktycznym — trzeba widzieć w nich stałe, autonomiczne czynniki.

Oba te archetypy — jak dowodzi praktyczne doświadczenie — odznaczają się fatalizmem przybierającym niekiedy tragiczne rozmiary. Są one prawdziwymi sprawcami wszelkich beznadziejnych powikłań losowych, znanymi od dawna całemu światu: stanowią one parę bóstw⁵, z których jedno — wskutek swej „logicznej” (mającej cechy pneumy i nousu) natury — przypomina wielorako zmiennego Hermesa, drugie zaś — dzięki swej naturze „erotycznej” — ma

⁵ Jak więc widać, nie chodzi tu ani o psychologiczną, ani też — w szczególności — o metafizyczną definicję. W *Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* wskazałem, że syzygia zawiera trzy elementy: po pierwsze dozę kobiecości, jaką ma mężczyzna, i dozę męskości, jaką ma kobieta, po wtóre doświadczenie, jakie ma mężczyzna z kobietą i *vice versa*, i wreszcie archetypowy obraz kobiecy i obraz męski. Pierwszy element osobowości można zintegrować w procesie samourzeczywistnienia, natomiast jeśli chodzi o element ostatni, integracja taka jest niemożliwa.

cechy Afrodyty, Heleny (Selene), Persefony i Hekaty. Są to nieświadome moce-bóstwa właśnie — i za takie „słusznie” uważano je w dawnych czasach. Określenie to przesuwa je na owo centralne miejsce w psychologicznej skali wartości, które zajmowały zawsze, niezależnie od tego, czy świadomość uznawała ich wartość, ponieważ ich moc wzrasta proporcjonalnie do stopnia ich nieświadomości. Kto ich nie widzi, jest w ich władzy, podobnie jak epidemia tyfusu najlepiej rozwija się wtedy, kiedy nie znamy jej źródła. Również w chrześcijaństwie syzygia bóstw nie zdezaktualizowała się, lecz przeciwnie, zajmuje najwyższe miejsce w postaci Chrystusa i jego oblubienicy — Kościoła⁶. Takie paralele okazują się niezwykle pomocne, kiedy podejmujemy próbę właściwej oceny znaczenia obu archetypów. To, co zrazu potrafimy w nich odkryć opierając się jedynie na naszej świadomości, jest tak niepozorne, że zaledwie osiąga granicę widzialności. Dopiero kiedy wpuścimy snop światła w ciemne głębie nieświadomości i — uciekając się do pomocy psychologii — zbadamy dziwnie splątane drogi ludzkiego losu, stopniowo zdamy sobie sprawę z wielkości wpływu obu tych uzupełniających świadomość czynników.

Podsumowując, chciałbym jeszcze podkreślić, że pierwszym etapem w procesie analitycznym jest integracja cienia, tj. uświadomienie sobie treści nieświadomości osobowej, bez czego nie można poznać animy i animusa. Cień można uświadomić sobie tylko w ramach stosunku do przedstawiciela płci przeciwnej, gdyż tylko wtedy dochodzi do projekcji treści tych archetypów. Dzięki tej ostatniej formie poznania dochodzi u mężczyzny do powstania triady, która w jednej trzeciej jest transcendentna: składa się ona z podmiotu

⁶ W 2 Liście Klemensa czytamy: „Bóg stworzył człowieka jako mężczyznę i kobietę. Mężczyzną jest Chrystus, kobietą zaś Kościół” (14, 2). W przedstawieniach obrazowych miejsce Kościoła często zajmuje Maria.

płci męskiej, przeciwstawnego mu podmiotu płci żeńskiej, i transcendentnej animy. U kobiety triada ta jest zbudowana odpowiednio inaczej. Czwartym elementem, którego brakuje triadzie do pełni, jest u mężczyzny ów archetyp Staro-
Mędrca, którego nie brałem tu pod uwagę, u kobiety zaś chthoniczna Matka. Razem stanowią one w połowie immanentną, w połowie transcendentną czwórcę, a mianowicie ów archetyp, który opisałem jako czwórcę małżeńską⁷. Archetyp ten stanowi schemat jaźni, jak również pierwotnych struktur społecznych (mianowicie małżeństwa kuzynowskiego i małżeństwa wedle przynależności grupowej), a zatem podziału pierwotnych osiedli na cztery dzielnice. Z drugiej strony jaźń jest obrazem Boga bądź też nie da się od niego odróżnić. Wiedziano o tym w okresie wczesnego chrześcijaństwa, w przeciwnym bowiem razie Klemens Aleksandryjski nigdy nie mógłby powiedzieć, że ten, kto poznaje siebie, poznaje Boga.

(*Aion*. Cz. I rozdz. 3: *Die Syzygie: Anima und Animus*)

⁷ *Die Psychologie der Übertragung*, wyd. cyt., s. 97 n. Por. niżej uwagi o *Quaternio Naaseńczyków*.

OSOBOWOŚĆ MANICZNA

Punktem wyjściowym dla poniższych rozważań są przypadki, w których dokonało się to, co w poprzednim rozdziale przedstawiłem jako najbliższy cel, a mianowicie przewyciężenie animy jako autonomicznego kompleksu i jej przemianę polegającą na nadaniu jej funkcji łącznika między świadomością a nieświadomością. Wraz z osiągnięciem tego celu udaje się uwolnić *ego* ze wszelkich jego uwikłań w zbiorowości i nieświadomości zbiorowej. W toku tego procesu anima traci demoniczną moc właściwą kompleksowi autonomicznemu, tj. przestaje być przyczyną opętań, ponieważ zostaje pozbawiona potencji. Odtąd nie jest już strażniczką nieznanych skarbów, nie jest już Kundry — demoniczną wysłanniczką Graala, obdarzoną bosko-zwierzęcą naturą, nie jest już „Panią Duszą”, lecz psychologiczną funkcją o intuicyjnym charakterze. Takie powiedzenia ludzi pierwotnych, jak: „On idzie do lasu, by rozmawiać z duchami” lub „Mój wąż przemówił do mnie”, czy też takie powiedzonko, mitologiczno-infantylne, jak: „Powiedział mi to mój mały palec” (*Der kleine Finger hat es mir gesagt* — w znaczeniu: wiem o tym dobrze, ale nie powiem, skąd) — dotyczą bezwiednie animy, jako owej intuicyjnej funkcji psychologicznej.

Ci spośród moich Czytelników, którzy znają postać „*She-that-must-be-obeyed*” (Tej, której trzeba być posłusznym) z powieści Ridera Haggarda¹, pamiętają zapewne czarodziej-

¹ *She*, 1887, przekład polski pt. *Ona*, 1899 (przyp. tłum.).

ską moc tej osobowości. „*She*” to osobowość maniczna, tzn. obdarzona tajemnymi, czarodziejskimi właściwościami (mana), dysponująca magiczną wiedzą i potęgą.

Wszystkie te atrybuty wywodzą się naturalnie z naiwnej projekcji nieświadomego samopoznania, które w mniej poetyckich słowach można tak oto wyrazić: „Przyznaję, że działa we mnie czynnik psychiczny, który w niewiarygodny sposób potrafi wymknąć się spod władzy mojej świadomej woli. Potrafi on podsunąć mi niezwykle myśli, wzbudzić we mnie niechciane i niepożądane nastroje i afekty, skłonić mnie do zdumiewających postępów, za które nie mogę przyjąć żadnej odpowiedzialności, w irytujący sposób zakłócić moje stosunki z innymi ludźmi itd. Czuję się wobec niego bezsilny, a co najgorsze: w sile tej jestem zakochany, tak że ponadto muszę ją jeszcze podziwiać”. (Poeci często nazywają tę siłę temperamentem artystycznym, ludzie nastawieni niepoetycko tłumaczą ją w inny sposób.)

Jeśli jednak ten czynnik — „anima” — utraci swą manę, to gdzież mana ta się podziewa? Oczywiście manę pozyskał ten, kto opanował animę — zgodnie z pierwotnym wyobrażeniem, że ten, kto zabije osobę obdarzoną maną, sam tę manę anektuje.

Któż jednak rozprawił się z animą? Oczywiście — świadome *ego*, i dlatego też ono przejmuje manę. W ten sposób świadome *ego* staje się osobowością maniczną. Jednakże osobowość maniczna stanowi dominujący czynnik nieświadomości zbiorowej, znany archetyp obdarzonego mocą mężczyzny, występującego w postaci bohatera, naczelnika plemienia, czarownika, znachora i świętego, władcy ludzi i duchów, przyjaciela Boga.

Jest to więc męska postać kolektywna, która wynurza się z ciemnego tła psychiki i opanowuje świadomą osobowość. Reprezentowane przez nią niebezpieczeństwo psychiczne jest subtelnej natury; wskutek inflacji świadomości może

ono zniszczyć wszystko, co zostało zdobyte w konflikcie z animą. Dlatego też z praktycznego punktu widzenia dobrze jest wiedzieć, że w hierarchii nieświadomości anima zajmuje najniższy stopień będąc tylko jedną z możliwych postaci oraz że jej przewyciężenie aktywizuje inną postać kolektywną, która teraz przejmuje manę animy. W rzeczywistości postacią, która przyciąga do siebie manę, tj. autonomiczną wartość animy, jest postać czarownika, jak ją krótko i węzłowato nazywam. Tylko w takim stopniu, w jakim nieświadomie jestem tożsamy z tą postacią, mogę sobie wyobrazić, że sam posiadam manę animy. Ale w tych okolicznościach uczynię to niezawodnie.

Postać czarownika znajduje u kobiet nie mniej niebezpieczny odpowiednik: jest nią dominująca postać Wielkiej Matki, wszechlitościowej, która wszystko rozumie i wszystko wybaczają, i zawsze pragnie najlepszego, która zawsze żyje tylko dla innych i nigdy nie szuka własnej korzyści, odkrywczyni wielkiej miłości, tak jak czarownik jest głosicielem ostatecznej prawdy. I podobnie jak nigdy nie doceniono wielkiej miłości, tak też nigdy nie zrozumiano wielkiej mądrości. (Obu zresztą nie da się ze sobą pogodzić).

Tu jednak musi tkwić jakieś poważne nieporozumienie, chodzi bowiem niewątpliwie o inflację. *Ego* przyswoiło sobie coś, co do niego nie należało. Ale w jaki sposób przyswoiło sobie tę manę? Jeśli to rzeczywiście *ego* przewyciężyło animę, to należy do niego także jej mana, a wtedy słuszny jest wniosek, że tym samym nabraliśmy znaczenia. Dlaczego jednak to znaczenie, mana, nie działa na innych? Byłoby to przecież istotne kryterium. Nie działa na innych, ponieważ właśnie nie nabraliśmy znaczenia, lecz jedynie dostaliśmy się pod wpływ pewnego archetypu, kolejnej postaci wyznaczającej się ze świadomości. Musimy więc dojść do wniosku, że *ego* w ogóle nie przewyciężyło animy i dlatego też nie pozyskało many. Po prostu pojawiła się nowa konstelacja:

ego znalazło się pod wpływem odpowiadającej obrazowi ojca postaci tej samej płci, postaci obdarzonej jeszcze większą mocą.

Z pęt tej przemocy, które wszystkich więżą,
Ci się wyzwolą, co siebie zwyciężą.²

A więc stają się nadludźmi, wyższymi ponad wszelkie moce, półbogami, być może jeszcze więcej... „Ja i Ojciec jedno jesteśmy” — to gwałtowne wyznanie w całej swej przerażającej dwuznaczności zrodziło się właśnie na gruncie takiego układu psychologicznego.

W tej sytuacji nasze żalośnie ograniczone *ego*, jeśli żarzy się w nim choćby jedna iskra samopoznania, powinno wycofać się i jak najszybciej porzucić wszelkie iluzje co do swej mocy i znaczenia. Padło ono ofiarą złudzenia: *ego* nie zwyciężyło animy i nie pozyskało jej many. Świadomość nie zdobyła władzy nad nieświadomością, natomiast anima wyzbyła się swoich pretensji do panowania w takim stopniu, w jakim *ego* zdołało się porozumieć z nieświadomością. Ale porozumienie to nie było zwycięstwem świadomości nad nieświadomością, tylko ustanowieniem równowagi między obu światami.

„Czarownik” mógł opanować *ego* tylko dlatego, że *ego* marzyło o zwycięstwie nad animą. Było to nadużycie, a na każde nadużycie, jakiego dopuści się *ego*, nieświadomość również odpowiada nadużyciem:

Twarz zmieniając swą i kształt
Przez okrutny działam gwałt.³

² J. W. Goethe: *Tajemnice*, przeł. S. Jaworska, *Wybór poezji*, Wrocław 1955, s. 350 (przyp. tłum.).

³ J. W. Goethe: *Faust*, cz. II, akt V, przeł. F. Konopka, Warszawa 1962, s. 525 (przyp. tłum.).

Jeśli więc *ego* wyrzekło się roszczeń do zwycięstwa, to automatycznie również ustało opętanie przez czarownika. Gdzie jednak podziła się mana? Kim — czy też czym — się stała, jeśli nawet czarownik nie może już czarować? Jak dotąd, wiemy tylko, iż ani świadomość, ani nieświadomość nie dysponuje maną, albowiem jest pewne, że jeśli *ego* nie zgłasza roszczeń do władzy, to nie dochodzi również do opętania, co znaczy, że i nieświadomość utraciła swą hegemonię. W tej sytuacji mana musi więc przypaść w udziale czemuś, co jest świadome i nieświadome albo nie jest ani świadome, ani nieświadome. To coś jest poszukiwanym „centralnym punktem” osobowości, owym nie dającym się opisać czymś, co znajduje się między przeciwieństwami lub je jednoczy, albo rezultatem ich konfliktu lub też „osiągnięciem” napięcia energetycznego, rozwojem osobowości, najbardziej indywidualnym krokiem naprzód, następnym stopniem.

Nie żądam od Czytelnika, żeby śledził równie uważnie każdą fazę powyższego szybkiego przeglądu tego całego problemu. Wystarczy, jeśli uzna go za pewnego rodzaju ekspozycję, której bliższe opracowanie chcę teraz zaprezentować.

Punktem wyjścia przy rozważaniu naszego problemu jest sytuacja, jaka powstaje, kiedy treści nieświadome, które stanowią przyczynę fenomenu animy i animusa, zostaną w dostatecznym stopniu wprowadzone do świadomości. Najlepiej przedstawimy sobie to w następujący sposób: treści nieświadome są zrazu elementami atmosfery osobowej, być może tak jak w przytoczonej powyżej fantazji mojego pacjenta. Później pojawiają się fantazje pochodzące z nieświadomości nieosobowej, które zasadniczo zawierają symbolikę kolektywną, np. tak jak w wizji mojej pacjentki. Otóż fantazje te nie mają dzikiego i beładnego charakteru, jak to można by sobie naiwnie wyobrazić, lecz rozwijają się zgodnie z nieświadomymi określonymi dyrektywami, które

zbiegają się zmierzając do określonego celu. Dlatego serię tych późniejszych fantazji można by najlepiej określić jako proces inicjacyjny, ponieważ proces ten stanowi najbliższą analogię tej serii. Wszystkie w pewnym stopniu zorganizowane prymitywne grupy i plemiona posiadają swoje, często niezwykle rozwinięte inicjacje, które odgrywają niesłychanie ważną rolę w ich życiu społecznym i religijnym.⁴ Poprzez inicjacje chłopcy stają się mężczyznami, a dziewczęta kobietami. Kawirondowie nazywają obelżywie zwierzętami tych wszystkich, którzy nie poddali się obrzezaniu lub ekscyzji. Dowodzi to, że zwyczaje inicjacyjne są środkiem magicznym, przy pomocy którego człowiek przechodzi ze stanu zwierzęcego do stanu ludzkiego. Pierwotne inicjacje są, jak wiadomo, misteriami przemiany o największym znaczeniu duchowym. Bardzo często wobec inicjowanych stosuje się okrutne metody postępowania, zarazem jednak przekazuje się im misteria plemienne — z jednej strony prawa i hierarchię plemienia, z drugiej zaś kosmogoniczne i inne nauki mityczne. Inicjacje zachowały się u wszystkich narodów cywilizowanych. W Grecji prastare misteria eleuzyńskie przetrwały, jak się zdaje, do VII wieku. W Rzymie aż rościło się od religii misteryjnych. Jedną z nich jest chrześcijaństwo, które również w swej dzisiejszej formie, jakkolwiek zwietrzałej i zdegenerowanej, zachowało jeszcze stare ceremonie inicjacyjne w postaci chrztu, confirmacji i komunii. Toteż nikt nie może zaprzeczyć ogromnemu historycznemu znaczeniu inicjacji.

Tym historycznym inicjacom (jeśli chodzi o ich znaczenie, wystarczy porównać świadectwa starożytnych na temat misterii eleuzyńskich) człowiek nowoczesny nie może nic przeciwstawić. Wolnomularstwo, *l' Eglise Gnostique de la France*, legendarni różokrzyżowcy, teozofia itp. to jedynie

⁴ Por. Hutton Webster: *Primitive Secret Societies*, New York 1908

żałosne wytwory, które mają zastąpić coś, co na liście strat historycznych należałoby wypisać czerwonymi głoskami. Faktem jest, że w treściach nieświadomości cała symbolika inicjacyjna pojawia się zupełnie niedwuznacznie. Zarzut, że wszystko to są przecież stare przesady i w dodatku zupełnie nienaukowe, jest równie inteligentny, jak powiedzenie o epidemii cholery, że jest to po prostu zaraźliwa choroba, a przy tym niehigieniczna. Nie chodzi przecież — jak raz po raz muszę podkreślać — o kwestię, czy symbole inicjacyjne są obiektywnymi prawdami, lecz po prostu o to, czy te treści nieświadomości stanowią odpowiedniki praktyk inicjacyjnych i czy wywierają wpływ na psychikę ludzką. Nie chodzi również o to, czy są pożądane, czy nie. Wystarczy, że istnieją i że działają.

Ponieważ w tym kontekście nie mogę dokładnie przedstawić Czytelnikowi zbyt długich serii obrazów, przeto musi się on zadowolić na razie kilkoma przykładami, a poza tym zaufać mi, kiedy powiem, że obrazy te łączą się w logicznie zbudowane, celowe związki. Słowa „celowe” używam zresztą z pewnym wahaniem. Słowa tego trzeba używać ostrożnie i w sposób ograniczony. U chorých psychicznie można bowiem obserwować serie snów, a u nerwicowców — serie fantazji, które właściwie same w sobie nie mają charakteru celowego. Młody pacjent, którego fantazje samobójcze przytoczyłem wyżej, jest na najlepszej drodze do wytworzenia fantazji bezcelowych, jeśli się nie nauczy brać w nich aktywnego udziału i świadomie w nie ingerować. Tylko w ten sposób bowiem zwracają się one ku jakiemuś celowi. Nieświadomość jest procesem czysto naturalnym, z jednej strony pozbawionym wszelkiej premedytacji, z drugiej jednak mającym owe potencjalne ukierunkowanie, które charakteryzuje każdy proces energetyczny. Jeśli jednak świadomość zaangażuje się aktywnie i przeżywa każdy stopień procesu, a przynajmniej trochę go rozumie, to za każ-

dym razem następny obraz podejmuje serię już od nowego, osiągniętego w ten sposób wyższego stopnia, i seria nabiera charakteru celowego.

Następnym celem rozprawy z nieświadomością jest osiągnięcie stanu, w którym treści nieświadome przestają być nieświadome i nie wyrażają się już pośrednio w formie fenomenów animy i animusa, a więc stanu, w którym anima (i animus) staje się funkcją łączącą świadomość z nieświadomością. Dopóki nie są nią, pozostają autonomicznymi kompleksami, tj. czynnikami zakłócającymi, które likwidują kontrolę świadomości i tym samym zachowują się jak prawdziwi wichrzyciele. Ponieważ jest to fakt powszechnie znany, przeto również mój termin „kompleks” nabrał w języku potocznym takiego właśnie znaczenia. Im więcej ktoś ma „kompleksów”, tym bardziej jest opętany, a jeśli spróbujemy wytworzyć sobie obraz takiej osobowości, która wyraża się poprzez swe kompleksy, to dojdziemy w tym wypadku do wniosku, że musi to być jakaś histeryczka (działanie animy). Jeśli jednak człowiek ten uświadamia sobie treści swej nieświadomości, najpierw jako fakty swej nieświadomości osobowej, a następnie jako fantazje nieświadomości zbiorowej, to dociera on do korzeni swych kompleksów, a tym samym uwalnia się od opętania. Tym samym także znika fenomen animy.

Jednakże ów niezwykle potężny czynnik, który spowodował opętanie — to, czego nie mogę się pozbyć, musi być w jakiś sposób ode mnie silniejsze — powinien, logicznie rzecz biorąc, zniknąć wraz z animą: powinniśmy stać się „wolni od kompleksów”, jeśli można tak powiedzieć — psychicznie czyści jak łąza. Nie powinno dziać się już nic, na co nie pozwala *ego*, a jeśli zechce ono czegoś, to nic nie powinno być zdolne stanąć mu na przeszkodzie. Tym samym *ego* miałoby zapewnioną nietykalną pozycję, niewzruszoność nadczłowieka lub wyższość i spokój doskonałego

mędrca. Obie te postaci są idealnymi obrazami — z jednej strony Napoleonem, a z drugiej Lao-tsy. Obie też odpowiadają pojęciu „czynnika niezwykle skutecznego”, którego Lehmann użył w swej znanej monografii na określenie many. Dlatego też tego rodzaju osobowość nazywam po prostu osobowością maniczną. Odpowiada ona pewnemu dominującemu czynnikowi nieświadomości zbiorowej, pewnemu archetypowi, który od niepamiętnych czasów wykształcił się w psychice ludzkiej dzięki odpowiedniemu doświadczeniu. Człowiek pierwotny nie analizuje i nie zdaje sobie sprawy z tego, dlaczego ktoś go przewyższa. Jeśli ten ktoś jest od niego mądrzejszy i silniejszy, to ma on właśnie manę, tj. ma właśnie większą siłę; siłę tę może także stracić, być może wskutek tego, że ktoś przeszedł nad nim, kiedy spał, lub nastąpił na jego cień.

Osobowość maniczna rozwija się historycznie przybierając postać bohatera i Boga-człowieka⁵, którego odpowiednikiem ziemskim jest kapłan. O tym, jak dalece również lekarz jest obdarzony maną, psychoanalitycy mogą wiele powiedzieć. Otóż *ego* staje się osobowością maniczną o tyle, o ile pozornie przyciąga siłę należącą do animy. A do tego dochodzi niemal zawsze. Nie wiedziałem jeszcze takiego, mniej lub bardziej w rozwoju zaawansowanego procesu, w którym nie doszłoby przynajmniej do przelotnej identyfikacji z archetypem osobowości manicznej. I jest to zupełnie naturalne, albowiem nie tylko sami go oczekujemy, ale także oczekują go inni. Nie można się obronić przed odrobiną podziwu dla siebie, że się coś lepiej zrozumiało od innych, inni zaś odczuwają potrzebę, by znaleźć gdzieś „namacalnego” bohatera lub górującego nad nimi mędrca, wodza i ojca, niewątpliwy autorytet, i z największą goto-

⁵ Lud wierzył, że mana arcychrześcijańskiego króla pozwalała mu przez położenie rąk leczyć chorych na epilepsję.

wością budowałiby świątynie i kadzili nawet małym bożkom. Nie jest to jedynie pożałowania godna, bezmyślna oklepanka, lecz psychologiczne prawo naturalne, że przeszłość zawsze będzie powracać w przyszłości. I tak będzie póty, dopóki świadomość nie przestanie w naiwny sposób konkretyzować praobrazów. Nie wiem, czy jest pożądanym, żeby świadomość zmieniała odwieczne prawa; wiem jedynie, że niekiedy to robi i że to postępowanie jest dla niektórych ludzi życiową koniecznością, co jednak często tym samym ludziom nie przeszkadza zasiąść na tronie ojca, aby raz jeszcze potwierdzić tym prawdziwość starej reguły. W istocie, trudno jest orzec, w jaki sposób można by się wymknąć spod władzy praobrazów.

Zresztą nie wierzę, żeby to było możliwe. Można jedynie zmienić swoje nastawienie i tym samym nie dopuścić do tego, by człowiek popadł naiwnie w niewolę jakiegoś archetypu, zmuszony potem do odgrywania jakiejś roli kosztem swojego człowieczeństwa. Opętanie przez archetyp zmienia człowieka w postać czysto kolektywną, rodzaj maski, za którą jego człowieczeństwo nie może się już rozwijać i stopniowo zanika. Toteż musimy być świadomi niebezpieczeństwa, jakim grozi popadnięcie we władzę osobowości manicznej. Niebezpieczeństwo to polega nie tylko na tym, że człowiek sam staje się maską ojcowską, lecz także na tym, że przybiera ją wtedy, kiedy nosi ją ktoś inny. Mistrz i uczeń są w tym sensie tym samym.

Usunięcie animy oznacza, że poznaliśmy napędowe siły nieświadomości, nie oznacza jednak, że im samym uniemożliwiliśmy działanie. W każdej chwili mogą zaatakować nas od nowa przybrawszy nową postać. I zrobią to nieuchronnie, jeśli świadoma postawa ma jakieś słabe strony. Moc przeciwstawia się mocy. Jeśli *ego* wysuwa roszczenia do panowania nad nieświadomością, to nieświadomość reaguje na to subtelnym atakiem: narzuca mu w tym wypadku do-

minację osobowości manicznej, której ogromny prestiż fascynuje *ego*. Przed tym można obronić się jedynie przez całkowite przyznanie się do własnej słabości wobec potęgi nieświadomości. Dzięki temu nie przeciwstawiamy się nieświadomości siłą, a zatem również jej nie prowokujemy.

Być może Czytelnikowi wyda się śmieszne, że mówię o nieświadomości jak o osobie. Nie chciałbym wzbudzić tym samym podejrzenia, że przypisuję jej właściwości osobowe. Na nieświadomość składają się procesy naturalne, które wykraczają poza sferę ludzko-osobową. Jedynie nasza świadomość ma charakter „osobowy”. Jeśli więc mówię o „prowokowaniu” nieświadomości, to bynajmniej nie sądzę, by nieświadomość można było w jakiś sposób znieważać i by — jak dawni bogowie — z zawiści czy żądzы zemsty chciała ona wyrządzić człowiekowi krzywdę. Mam tu na myśli raczej coś w rodzaju błędu w diecie, który powoduje psychiczną niestrawność. Nieświadomość reaguje automatycznie, jak żołądek, który — mówiąc obrazowo — mści się na mnie. Jeżeli chcę zdobyć władzę nad nieświadomością, to jest to błąd w psychicznej diecie, niezdrowa postawa, której dla własnego dobra powinienem unikać.

Moja niepoetycka metafora jest zresztą zbyt łagodna, jeśli wziąć pod uwagę dalekosiężne i moralnie zgubne skutki zaburzenia nieświadomości. Pod tym względem wolałbym już mówić o zemście znieważonych bogów. Odróżniając *ego* od archetypu osobowości manicznej, jest się zmuszonym — dokładnie tak samo, jak w przypadku animy — do uświadomienia sobie tych nieświadomych treści, które właśnie składają się na osobowość maniczną. Historycznie bowiem rzecz biorąc osobowość maniczna jest zawsze w posiadaniu tajemnego imienia, szczególnej wiedzy lub też przywileju szczególnego działania (*quod licet Jovi, non licet bovi*), jednym słowem — odrębnej specyfiki. Uświadomienie sobie treści, które składają się na archetyp osobowości manicznej, ozna-

cza dla mężczyzny drugie i prawdziwe uwolnienie się od ojca, dla kobiety — od matki, a tym samym pierwsze doznanie własnej indywidualności. Ta część procesu znowu odpowiada dokładnie celowi konkretystycznych inicjacji pierwotnych aż do chrztu włącznie, a mianowicie odłączeniu człowieka od „cielesnych” (lub zwierzęcych) rodziców i odrodzeniu się *in novam infantiam*, w stanie nieśmiertelności i duchowego dzieciństwa, jak to formułowały pewne antyczne religie misteryjne, włącznie z chrześcijaństwem.

Otóż istnieje jeszcze możliwość, że człowiek nie utożsami się z osobowością maniczną, natomiast nada jej konkretny kształt pozaświatowego „Ojca w niebiosach” obdarzonego atrybutem absolutności (która zdaje się wielu leżeć na sercu). Tym samym nieświadomość uzyska równie absolutną przewagę (jeśli wysiłkiem wiary uda się do tego doprowadzić!), wkrętek czego jej też zostaną przypisane wszystkie wartości⁶. Wynika stąd logicznie, że tu pozostanie jedynie nędzny, małowartościowy, do niczego niezdatny i obciążony grzechami człowiek. Jak wiadomo, to rozwiązanie stało się historycznym światopoglądem. Ponieważ poruszam się

⁶ „Absolutny” to tyle, co „uwolniony”. 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. Chrześcijańskie rozumienie Boga jako „Ojca w niebiosach” doskonale wyraża tę względność Boga. Całkowicie pomijając fakt, iż człowiek może powiedzieć o Bogu mniej, niż mrówka o zawartości Muzeum Brytyjskiego, trzeba stwierdzić, że to dążenie do uznania Boga za „absolut” wynika jedynie z obawy, że Bóg mógłby przybrać charakter „psychologiczny”. Byłoby to, naturalnie, niebezpieczne. Bóg absolutny w ogóle nas nie obchodzi, podczas gdy Bóg „psychologiczny” byłby realny. Ten Bóg mógłby dotrzeć do człowieka. Kościół jest, jak się zdaje, magicznym instrumentem, który ma chronić człowieka przed tą ewentualnością, albowiem powiada się przecież, że „straszna jest rzeczą wpaść w ręce Boga żywego”.

tu jedynie na terenie psychologii i bynajmniej nie mam ochoty dyktować kosmosowi żadnych wiecznych prawd, przeto w związku z tym rozwiązaniem muszę zauważyć krytycznie, że jeśli nieświadomości przypisuję wszystkie najwyższe wartości i robię z niej *summum bonum*, to stawiam się w nieprzyjemnej sytuacji, gdyż powinienem również wymyślić diabła, mającego tę samą wagę i te same rozmiary, który stanowić będzie psychologiczną równowagę dla mojego *summum bonum*. Pod żadnym jednak pozorem moja skromność nie pozwoli mi utożsamić się z tym diabłem. Byłoby to zbyt aroganckie, a ponadto w nieznośny sposób przeciwstawiałoby mnie moim najwyższym wartościom. Biorąc pod uwagę mój moralny deficyt, żadną miarą nie mogę sobie na to pozwolić.

Dlatego też z psychologicznych racji proponowałbym, żeby z archetypu osobowości manicznej nie czynić Boga, tj. go nie konkretyzować: uniknę wtedy projekcji moich wartości i antywartości na Boga i diabła, a tym samym zachowam swą ludzką godność, swą własną specyficzną wagę, której tak bardzo potrzebuję, by nie stać się bezwolną zabawką w rękach nieświadomych mocy. Jeśli ma się do czynienia ze światem widzialnym, to trzeba by chyba oszaleć, żeby sądzić, iż jest się panem tego świata. W sposób naturalny powodujemy się tu zasadą *non-résistance* wobec wszelkich potężniejszych od nas czynników — aż do pewnej indywidualnej górnej granicy, przy której nawet najspokojniejszy mieszczanin staje się krwawym rewolucjonistą. Nasza uległość wobec prawa i państwa jest godnym zalecenia wzorem dla naszej ogólnej postawy wobec nieświadomości zbiorowej. („Oddajcie cesarzowi, co cesarskie, a Bogu, co boskie”). Jak dotąd, nietrudno byłoby nam zdobyć się na uległość. Jednakże na świecie istnieją także takie rzeczy, które nasze sumienie niekoniecznie afirmuje, a mimo to ulegamy im. Dlaczego? Ponieważ praktycznie jest to korzystniejsze. Podobnie w nie-

świadomości istnieją czynniki, z którymi powinniśmy postępować roztropnie. („Nie stawiajcie oporu złemu”, „Zyskujcie sobie przyjaciół niegodziwą mamoną”, „Synowie tego świata roztropniejsi są niż synowie światła”, a więc: „Bądźcie roztropni jak węże i łagodni jak gołębie”.)

Osobowość maniczna jest z jednej strony potężniejszym od nas czynnikiem obdarzonym wiedzą, a z drugiej — potężniejszym od nas czynnikiem obdarzonym wolą. Przez uświadomienie sobie treści, na których opiera się ta osobowość, stajemy wobec faktu, że z jednej strony nauczyliśmy się czegoś więcej od innych, a z drugiej — czegoś więcej od nich chcemy. To nieprzyjemne pokrewieństwo z bogami napędziło biednemu Aniołowi Ślżakowi, jak wiadomo, takiego stracha, że ze skrajnego protestantyzmu na łeb na szyję, pomijając pośrednią stację niepewnego luteranizmu, powrócił na łono czarnej matki — niestety, z największą krzywdą dla swego lirycznego talentu i zdrowia psychicznego.

A przecież Chrystus, a po nim także Paweł, borykali się właśnie z tym problemem, na co istnieje niemało wyraźnych dowodów. Mistrz Eckhart, Goethe w *Fauście*, Nietzsche w *Zaratustrze* znów przybliżyli nam ten problem. Zarówno Goethe jak i Nietzsche podjęli go w duchu swych przewodnich idei, pierwszy na przykładzie czarownika i bezwzględniego człowieka czynu, sprzymierzonego z diabłem, a drugi na przykładzie nadczłowieka i wyniosłego mędrca, nie znającego diabła ani Boga. U Nietzschego człowiek pozostaje samotny jak sam Nietzsche, nerwicowiec, wspomagany finansowo, nie znający Boga i ojczyzny. Nie jest to idealna droga dla współczesnego człowieka, który ma rodzinę i musi płacić podatki. Nic nie może dowieść nierealności świata; nie ma na to żadnego cudownego sposobu. Nic też nie może dowieść nieistnienia nieświadomości. A czy jakiś neurotyczny filozof może nam dowieść, że nie ma nerwicy? Prze-

cież nie może tego dowieść nawet sobie. Tak więc istniejemy ze swą duszą między istotnymi oddziaływaniami, które mają swe źródło albo wewnątrz, albo na zewnątrz nas, i w jakiś sposób musimy oddać sprawiedliwość i jednemu, i drugiemu. A to możemy zrobić tylko odpowiednio do naszych indywidualnych zdolności. Dlatego też musimy zastanowić się nad nami samymi, nie nad tym, „co powinniśmy”, lecz nad tym, co możemy i co musimy.

W ten sposób likwidacją osobowości manicznej przez uświadomienie sobie jej treści prowadzi nas w naturalny sposób do nas samych jako istniejącego i żyjącego czegoś, co rozpięte jest między dwoma światami i ich niejasno przeczucowanymi, ale wyraźnie doznawanymi siłami. To „coś” jest nam obce, a przecież tak bardzo bliskie, jest nami, a przecież nie możemy go poznać; jest to stały punkt centralny o tak tajemniczej strukturze, iż może domagać się wszystkiego — pokrewieństwa ze zwierzętami i z bogami, z kryształami i z gwiazdami — nie wzbudzając w nas zdziwienia, a nawet niezadowolenia. To coś faktycznie żąda tego wszystkiego, a my nie dysponujemy niczym, co moglibyśmy słusznie przeciwstawić temu żądaniu, co więcej, wiemy, że jest rzeczą zbawienną słuchanie tego głosu.

Ten centralny punkt określiłem terminem jaźni. Intelktualnie rzecz biorąc, 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 zrozumienia, jak to już wynika z jego definicji. Równie dobrze można jaźń określić jako „Boga w nas”. Całe nasze życie psychiczne zdaje się w tym punkcie brać początek i wszystkie nasze najwyższe i ostateczne cele w nim zdają się zbiegać. Przed tym paradoksem nie możemy uciec, jak zwykle wtedy, kiedy staramy się określić coś, co leży poza możliwościami naszego rozumu.

Mam nadzieję, iż dla uważnego Czytelnika już od dawna

stało się jasne, że jaźń ma z *ego* akurat tyle wspólnego, co słońce z ziemią. Nie można ich ze sobą pomylić. Tak samo nie chodzi tu o ubóstwienie człowieka czy ponizienie Boga. To, co znajduje się poza granicami ludzkiego rozumu, tak czy owak jest dla niego niedostępne. Toteż jeśli posługujemy się pojęciem jakiegoś boga, to za pomocą tego pojęcia formułujemy po prostu pewien określony fakt psychologiczny, a mianowicie niezależność i dominację pewnych treści psychicznych, które wyrażają się w ich zdolności do udaremniania naszej woli, natrętnego narzucania się naszej świadomości i wpływania na nasze nastroje i działania. Można się oburzać, że jakiś niewyjaśniony nastrój, nerwowe zaburzenie czy wręcz jakaś nie dająca się opanować przywara są w pewnej mierze przejawem Boga. Jednakże właśnie dla doświadczenia religijnego byłoby niepowetowaną stratą, gdyby tego rodzaju nawet złe rzeczy miało się sztucznie oddzielać od autonomicznych treści psychicznych. Jest zapobiegawczym eufemizmem, jeśli takie rzeczy próbuje się wyjaśniać za pomocą redukcjonistycznej formuły „nie są one niczym innym, jak tylko...” W ten sposób tylko je tłumimy, uzyskując z reguły jedynie pozorną korzyść — nieco zmodyfikowaną iluzję. Ta zaś nie wzbogaca osobowości, przeciwnie — zuboża ją i zaślepia. To, co dzisiejszemu doświadczeniu i poznaniu wydaje się czymś złym, a przynajmniej bezsensownym i bezwartościowym, na wyższym stopniu doświadczenia i poznania może okazać się źródłem najcenniejszych wartości, przy czym oczywiście wszystko zależy od tego, w jaki sposób wykorzystujemy naszych siedmiu diabłów. Uznanie ich za pozbawionych znaczenia pozbawia osobowość odpowiadającego jej cienia, a tym samym traci ona swą postać. „Żywa postać”, aby wydać się plastyczną, potrzebuje głębszego cienia. Pozbawiona cienia pozostaje płaskim mirażem lub... lepiej czy gorzej wychowanym dzieckiem.

Mówiąc to mam na myśli problem, którego znaczenia

nie wyrażą w pełni następujące proste słowa: Psychologicznie rzecz biorąc, ludzkość w gruncie rzeczy znajduje się jeszcze ciągle w okresie dzieciństwa — na szczeblu, którego nie można przeskoczyć. Ogromna większość ludzi potrzebuje autorytetu, przywództwa i prawa. Tego faktu nie wolno nie dostrzegać. Prawo przezwyższenie prawa przypada w udziale tylko temu, kto na miejsce sumienia potrafi wprowadzić duszę. Do tego zaś zdolni są tylko nieliczni. („Wielu jest powołanych, ale niewielu wybranych”). A ci nieliczni również kroczą tą drogą jedynie z wewnętrznego przymusu, by nie powiedzieć — potrzeby, albowiem droga ta jest wąska jak ostrze noża.

Pojmowanie Boga jako autonomicznej treści psychicznej czyni zeń problem moralny — a to jest, przyznać trzeba, bardzo niewygodne. Ale jeśli problematyka ma charakter pozorny, to również Bóg nie jest czymś rzeczywistym, albowiem wtedy nie odgrywa on w naszym życiu żadnej roli. Wtedy jest on jedynie historycznym pojęciem-straszylem albo wytworem filozoficznego sentymentalizmu.

Jeśli ideę „boskości” całkowicie pominiemy i będziemy mówić tylko o treściach autonomicznych, to wprawdzie będziemy w porządku intelektualnie i empirycznie, ale tym samym pominiemy pewien czynnik, którego z punktu widzenia psychologii nie może zabraknąć. Jeśli mianowicie posługujemy się wyobrażeniem „boskości”, to przez to bardzo dobrze wyrażamy szczególny sposób, w jaki przeżywamy oddziaływania treści autonomicznych. Moglibyśmy również posłużyć się określeniem „demoniczny”, o ile nie chcielibyśmy przez to powiedzieć, że gdzieś „zarezerwowaliśmy” dla siebie jeszcze jednego skonkretyzowanego Boga, który bez reszty odpowiada naszym pragnieniom i wyobrażeniom. Ale podobnie jak świat nie podporządkowuje się naszym oczekiwaniom, tak i nasze intelektualne sztuczki nic nam nie pomoga, jeśli będziemy chcieli powołać do istnienia

istotę odpowiadającą naszym życzeniom. Toteż jeśli oddziaływaniom treści autonomicznych przypiszemy cechę „boskości”, to tym samym uznamy ich względną przewagę. A właśnie ta przewaga we wszystkich epokach zmuszała ludzi do tego, by wymyślali rzeczy niemożliwe, a nawet gotowi byli znosić największe cierpienia, aby tylko oddać sprawiedliwość tym oddziaływaniom. Moc ta jest równie rzeczywista, jak głód i lęk przed śmiercią.

Jaźń można określić jako pewnego rodzaju kompensację konfliktu między światem wewnętrznym a światem zewnętrznym. Sformułowanie to nie powinno wydawać się niewłaściwe, jako że jaźń ma charakter rezultatu, osiągniętego celu, czegoś, co powstawało jedynie stopniowo i mogło stać się przedmiotem doświadczenia tylko dzięki wielu wysiłkom. Tak więc jaźń jest również celem życia, jest bowiem najpełniejszym wyrazem kombinacji losowych, które określamy mianem indywiduum, przy czym chodzi tu nie tylko o poszczególnego człowieka, lecz o całą grupę, w której jeden człowiek uzupełnia drugiego.

Wraz z doznaniem jaźni jako czegoś irracjonalnego, jako nie dającego się zdefiniować bytu, któremu *ego* się nie przeciwstawia i któremu nie jest poddane, a jednak jest związane z nim, niejako obraca się wokół niego jak ziemia dookoła słońca, osiągnięty zostaje cel indywiduacji. Używamy tu określenia „doznanie”, by przez to zaznaczyć postrzeżeniowy charakter związku *ego* z jaźnią. W związku z tym nie ma żadnego elementu poznawczego, albowiem o treściach jaźni nie potrafimy nic powiedzieć. *Ego* jest jedyną treścią jaźni, jaką znamy. Po osiągnięciu celu indywiduacji *ego* doznaje siebie jako przedmiotu nie znanego mu i nadrzędnego wobec niego podmiotu. Wydaje mi się, że możliwość psychologicznego stwierdzenia czegokolwiek osiągnęła tu swój ostateczny kres, albowiem idea jaźni sama w sobie i dla siebie jest już postulatem transcendentnym, który wprawdzie można psycholo-

gicznie usprawiedliwić, ale którego nie można naukowo udowodnić. Wyjście poza naukę jest bezwarunkowym wymaganiem, jakie stawia nam przedstawiony tu rozwój psychologiczny, ponieważ bez tego postulatu nie potrafiłbym dostatecznie sformułować zachodzących tu, empirycznie uchwytnych procesów psychicznych. Toteż jaźń jest co najmniej hipotezą, taką jak hipoteza struktury atomu. I — jeśli mieliśmy także tu ograniczyć się do jednego obrazu — jaźń jest czymś niezwykle żywym, czymś, czego znaczenia przynajmniej ja nie potrafię w pełni wyrazić. Nie wątpię też, że jest to obraz, ale taki, w którym się jeszcze zawieramy.

Całkowicie zdaję sobie sprawę z tego, że zdolności rozumienia, jaką ma mój Czytelnik, postawiłem w tej rozprawie wymogi niezwykle. Wprawdzie zrobiłem wszystko, by utrować mu drogę, ale nie mogłem usunąć jednej wielkiej trudności, tej mianowicie, że doświadczenia, które stanowią podstawę moich wywodów, są większości ludzi nie znane i dlatego też obce. Nie mogę więc liczyć na to, by mój Czytelnik uznał wszystkie moje wnioski. Jakkolwiek każdy autor naturalnie cieszy się, znajdując zrozumienie u swej publiczności, to jednak interesuje mnie nie tyle interpretacja moich obserwacji, co raczej fakt, że wskazują one na prawie nie odkrytą ogromną dziedzinę doświadczeń, którą przez napisanie tej książki chciałbym wielu ludziom udostępnić. Wydaje mi się bowiem, że w tej dotąd tak mało znanej dziedzinie znaleźć można odpowiedzi na niejedną zagadkę, do której psychologia świadomości nigdy się nawet nie zbliżyła. W żadnym wypadku nie chciałbym twierdzić, że odpowiedzi takie ostatecznie sformułowałem. Dlatego też będę całkowicie zadowolony, jeśli moja rozprawa uznana zostanie jedynie za ostrożną próbę znalezienia takiej odpowiedzi.

(Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten, Zürich 1933. Cz. II: Die Individuation, rozdz. 4: Die Mana-Persönlichkeit)

JAŻŃ¹

Zajmiemy się teraz problemem, czy wzrost świadomości spowodowany przez wycofanie nieosobowych projekcji, tj. integracja nieświadomych treści kolektywnych, wywiera jakiś określony wpływ na *ego*-osobowość. Można by się bowiem spodziewać poważnego oddziaływania tego rodzaju, jako że zintegrowane treści kolektywne stanowią części jaźni. Ich asymilacja nie tylko poszerza zakres pola świadomości, lecz zrazu zwiększa także znaczenie *ego*, w szczególności wtedy, kiedy *ego*, jak to najczęściej bywa, przeciwstawia się nieświadomości bezkrytycznie. W takim wypadku *ego* zostanie łatwo pokonane i utożsamia się z zasymilowanymi treściami kolektywnymi; tak np. świadomość męczyzny ulegnie wpływowi animy, a nawet może zostać przez nią opętana.

Ponieważ omówiłem już w innym kontekście² dalsze skutki integracji treści nieświadomości, przeto mogę sobie zaoszczędzić powracania raz jeszcze do szczegółów tego procesu. Chciałbym tylko wspomnieć, że im więcej treści nieświadomości *ego* zasymiluje i im większe mają one znaczenie, tym bardziej zbliży się ono do jaźni, jeśli nawet jest to proces nieskończony. Stąd nieuchronnie musi dojść do inflacji *ego*³, jeśli przez przyjęcie krytycznej postawy *ego* nie odse-

¹ Rozdział ten powstał z rozprawy, która ukazała się w *Eranos-Jahrbuch* 1948, Zürich 1949.

² *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, wyd. cyt.

³ Zgodnie z określeniem z 1 Listu do Koryntian, V, 2: *Inflati estis (pephysiomenoi) et non magis luctum habuistis* (A wy unieśliście się pychą, zamiast ubolewając... itd.). Odnosi się to do tolerowanego kazirodztwa z matką.

paruje się od postaci wyłaniających się z nieświadomości. To rozdzielenie jednak będzie miało praktyczny skutek tylko wtedy, kiedy krytyce przeprowadzonej przez *ego* uda się, z jednej strony, wyznaczyć mu rozsądne (według ogólnoludzkiej miary) granice, z drugiej zaś przyznać postaciom nieświadomości, a mianowicie jaźni, animie, animusowi i cieniowi, pewną względną autonomię i realność (natury psychicznej). Psychologistyczna likwidacja tych postaci nie przynosi skutku bądź wzmaga jedynie inflację *ego*. Nie pozbywamy się żadnych faktów przez to, że uznajemy je za nierzeczywiste. Realności czynnika wywołującego projekcje niepodobną zaprzeczyć. Ten, kto mimo to przeczy jego istnieniu, utożsamia się z nim, co nie tylko budzi wątpliwości, ale wręcz grozi dobru jednostki. Każdy, kto ma do czynienia z takimi przypadkami, wie, jak niebezpieczną dla życia może być inflacja. Aby doszło do śmiertelnego upadku, wystarczą schody lub gładki parkiet. Do redukcji czyjejs „napuszoności” może doprowadzić nie tylko motyw *casus ab alto*, lecz także inne, nie mniej nieprzyjemne motywy psychosomatyczne i psychiczne. Oczywiście owa napuszoność nie oznacza świadomej zarozumiałości. Od dawna już nie zawsze o to chodzi. Ze stanu inflacji nie zdajemy sobie bezpośrednio sprawy, o jego istnieniu w najlepszym razie wnioskujemy z pośrednich symptomów. Do nich należy także to, co najbliższe otoczenie ma o nas do powiedzenia. Inflacja powiększa bowiem ślepą plamkę w naszych oczach, a im bardziej czynnik odpowiedzialny za projekcje asymiluje nasze *ego*, tym bardziej rośnie nasza skłonność do utożsamiania się z tym czynnikiem. Wyraźnym tego symptomem jest pojawiająca się niechęć do zauważania i uwzględniania reakcji otoczenia.

Za psychiczną katastrofę trzeba uznać asymilację *ego* przez jaźń. W nieświadomości istnieje i trwa obraz całości psychicznej. Dlatego też z jednej strony partycypuje on

w archaicznej naturze nieświadomości, z drugiej strony natomiast, o tyle, o ile się w niej zawiera, znajduje się w psychicznym relatywnym *continuum* czasoprzestrzennym, które tę nieświadomość charakteryzuje⁴. Obie własności mają charakter numinalny, toteż bezwarunkowo determinują *ego*-świadomość, która jest z kolei zróżnicowana, tj. oddzielona od nieświadomości, a ponadto znajduje się w absolutnej przestrzeni i w absolutnym czasie. Dla *ego* jest to życiową koniecznością. Toteż jeśli na pewien okres czasu dostanie się ono pod władzę jakiegoś czynnika nieświadomego, jego przystosowanie ulegnie zakłóceniu i tym samym szeroko otworzą się bramy dla wszelkiego rodzaju przypadków.

Zwiążanie *ego* ze światem świadomości i jej wzmocnienie przez możliwie najdalej posunięte przystosowanie ma ogromne znaczenie. W tym zakresie największą wagę mają w aspekcie moralnym takie cnoty, jak uwaga, sumiennosc, cierpliwość itp., a w aspekcie intelektualnym — dokładne uwzględnianie symptomatyki nieświadomości połączone z obiektywną samokrytyką.

Łatwo może dojść do tego, iż podkreślanie znaczenia *ego*-osobowości i świata świadomości przybierze takie rozmiary, że postaci nieświadomości ulegną psychologizacji, a tym samym jaźń zostanie zasymilowana przez *ego*. Jakkolwiek taki obrót sprawy w porównaniu z przedstawionym powyżej oznacza proces wręcz odwrotny, to jednak pociąga on za sobą ten sam skutek, a mianowicie inflację. W tym wypadku świat świadomości należałoby ograniczyć na rzecz realności nieświadomości. W pierwszym wypadku rzeczywistości trzeba bronić przed archaicznym, „wiecznym” i „wszędzie obecnym” stanem snu; w drugim natomiast trzeba, kosztem świata świadomości, odstąpić dziedzinie snu

⁴ Zob. *Der Geist der Psychologie, Eranos-Jahrbuch* 1946, Zürich 1947.

jakąs sferę życia. W pierwszym wypadku zaleca się praktykowanie wszelkich możliwych cnót; w drugim natomiast zarozumiałość *ego* można zmniejszyć jedynie przez klęski moralne. Klęski te są konieczne, ponieważ w przeciwnym razie nigdy nie zostanie osiągnięty ów pośredni stopień skromności, który konieczny jest dla zachowania stanu równowagi. Nie chodzi tu — jak można by się spodziewać — o jakieś rozluźnienie moralności, lecz o skierowanie wysiłków moralnych w innym kierunku. Kto np. jest dostatecznie sumienny, ten powinien dokonać wysiłku moralnego w celu rozwinięcia tej cechy. Kto jednak dzięki swym wysiłkom ma wystarczająco silne związki ze światem, dla tego niemałym osiągnięciem moralnym będzie zadanie swym cnotom klęski przez to, że rozluźni on w jakiejś mierze swój związek ze światem i zmniejszy swoje przystosowanie. (Przypominam sobie kanonizowanego teraz brata Klauza,⁵ który dla zbawienia duszy porzucił żonę i liczne potomstwo.) Ponieważ wszystkie bez wyjątku właściwe problemy moralne zaczynają się tam, gdzie kończy się kodeks karny, przeto ich rozwiązanie rzadko kiedy, a praktycznie biorąc nigdy nie może opierać się na precedensach, nie mówiąc już o nakazach i paragrafach. Właściwe problemy wynikają bowiem z konfliktu obowiązków. Człowiek pokorny lub dostatecznie wygodny może swe decyzje podejmować uciekając się do pomocy zewnętrznego autorytetu. Ten jednak, kto innym ufa w równie małym stopniu co sobie, nigdy nie podjąłby żadnej decyzji, gdyby nie zapadała ona na mocy tego, co angielskie prawo zwyczajowe (*Common Law*) nazywa „aktem Boga” — „*Act of God*”. *Oxford Dictionary* definiuje to pojęcie jako *operation of uncontrollable natural forces* — działanie nie dających się opanować sił natury. We wszystkich

⁵ Niklaus von der Flüe (1417—1487), pustelnik szwajcarski (przyp. tłum.).

tych przypadkach występuje pewien nieświadomy autorytet, który rozstrzyga wątpliwości stwarzając fakty dokonane. (W końcu tak samo jest i z tymi, którzy pozwalają, by decyzję podjął za nich jakiś zewnętrzny autorytet, tyle tylko, że jest to forma ukryta). Instancję tę można określić jako „wołę Boga” lub jako *operation of natural forces*, przy czym pamiętać trzeba, że z punktu widzenia psychologii nie jest rzeczą obojętną, jak się ją pojmuje. Zaspokajająca nowoczesny intelekt racjonalistyczna interpretacja wewnętrznego autorytetu jako „naturalnych sił” czy też instynktów ma tę poważną wadę, że pozornie zwycięska decyzja instynktu obraża samoświadomość moralną, wskutek czego chętnie wmawiamy sobie, że o sprawie zdecydowała wyłącznie rozumna decyzja naszej woli. Człowiek cywilizowany tak bardzo boi się *crimen laesae maiestatis humanae*, że kiedy tylko może, przekręca fakty, aby zataić poczucie doznanej klęski moralnej. Dumą przecież napawa go wiara we własne samoopanowanie i we wszechmoc własnej woli oraz pogarda dla tych, którzy dają się okpić zwykłej naturze.

Jeśli natomiast wewnętrzny autorytet pojmiemy jako „wołę Boga” (co zarazem oznacza, iż „siły natury” uznajemy za siły boskie), to korzyść, jaką odnosi stąd świadomość, polega na tym, że wówczas nasza decyzja przedstawia się jako akt posłuszeństwa, a jej rezultat jako boski zamiar. Przeciwno takiemu pojmowaniu wewnętrznego autorytetu można wysunąć pozornie słuszny zarzut, że jest to nie tylko bardzo wygodne, ale na domiar okrywa rozwiązłość moralną płaszczem cnoty. Jednakże zarzut ten znajduje usprawiedliwienie jedynie tam, gdzie rzeczywiście egoistyczne widzimisię świadomie kryje się za obłudną fasadą słów. Ale takie przypadki bynajmniej nie są regułą, najczęściej bowiem tendencje instynktowe zdobywają przewagę, niezależnie od subiektywnych interesów czy zgody zewnętrznego autorytetu. Rady wewnętrznego autorytetu zasięgać nie trzeba, gdyż

a priori istnieje on i wyraża się w samej sile tendencji walczących o pierwszeństwo przy podejmowaniu decyzji. W walce tej człowiek nigdy nie jest wyłącznie obserwatorem, lecz bierze w niej udział mniej lub bardziej „dobrowolnie” i stara się na szalę decyzji rzucić ciężar poczucia wolności moralnej. Co prawda, dalej można mieć wątpliwości, jak przedstawia się sprawa przyczynowej, być może nieświadomej motywacji jego decyzji odczuwanej jako wolna. Jest ona przypuszczalnie również „aktem Boga”, podobnie jak katastrofy naturalne. Nie wydaje mi się, żeby można było odpowiedzieć na to pytanie, ponieważ nieznanne są korzenie poczucia wolności moralnej, a przecież istnieją one z równą pewnością co instynkty odczuwalne jako siły bezwzględnie determinujące.

Podsumowując, trzeba stwierdzić, że jest nie tylko korzystniej, ale również psychologicznie „słuszniej” siły natury, które przejawiają się w nas jako popędy, interpretować jako „wolę Boga”. Czyniąc tak bowiem pozostajemy w zgodzie ze strukturą psychicznego życia naszych przodków, to znaczy, że funkcjonujemy wtedy tak, jak człowiek funkcjonował wszędzie i we wszystkich czasach. Istnienie tej struktury dowodzi, że jest ona zdolna do życia, w przeciwnym bowiem razie wszyscy, którzy ją przyjęli, poginęliby z racji nieprzystosowania. Jeśli natomiast pozostajemy z nią w zgodzie, to nasze szanse na dalsze życie wzrastają. Skoro takie pojmowanie sił natury nam to gwarantuje, nie tylko nie ma żadnego powodu, by uważać je za niesłuszne, ale wręcz przeciwnie, wszystko przemawia za tym, by traktować je jako „prawdziwe” czy „słuszne”, i to w sensie psychologicznym. Prawdy psychologiczne nie są poznaniem metafizycznymi, tylko trwałymi *modi* myślenia, odczuwania i działania, które dzięki doświadczeniu okazują się celowe i pożyteczne.

Jeśli powiadam, iż bodźce, które w sobie znajdujemy, należy rozumieć jako „wolę Boga”, to chcę przez to podkreślić,

że nie należy ich rozpatrywać jako arbitralnych pragnień i chceń, lecz jako absolutne dane, z którymi — jeśli można tak powiedzieć — trzeba się nauczyć obchodzić właściwie. Wola zdolna jest opanować je tylko częściowo. Potrafi je być może stłumić, ale nie może nic zmienić w ich istocie, a to, co uległo stłumieniu, pojawia się gdzie indziej pod zmienioną postacią, tym razem jednak obciążone resentymentem, który z samego w sobie nieszkodliwego popędu naturalnego robi nam wroga. Również pojęcia „Bóg” w określeniu „wola Boga” nie chciałbym rozumieć po chrześcijańsku, lecz raczej w sensie, w jakim rozumiała je Diotima, kiedy mówiła: „Eros jest wielkim duchem, mój Sokratesie”. Greckie określenia *daimon* i *daimonion* wyrażają determinującą człowieka moc, która przystępuje do niego z zewnątrz, jak np. moc opatrności i losu. Przy tym decyzja etyczna pozostaje zastrzeżona dla człowieka. Musi on jednak wiedzieć, o czym decyduje, i wiedzieć, co robi; jeśli mocy tej jest posłuszny, to nie postępuje po prostu według swego własnego widzimisię, jeśli zaś się jej sprzeciwia, to nie niszczy jedynie własnego wymysłu.

Czysto biologiczny czy też przyrodoznawczy punkt widzenia w psychologii nie budzi zaufania dlatego, że ma przede wszystkim charakter intelektualny. Fakt ten nie jest jego wadą, jako że metoda przyrodoznawcza w zakresie badań psychologicznych okazała się pod względem heurystycznym niezwykle cenna. Jednakże intelekt nie jest w stanie pojąć fenomenu psychiki jako całości, albowiem na fenomen ten składa się nie tylko znaczenie, lecz także wartość, która opiera się na intensywności towarzyszących mu tonów uczuciowych. Potrzeba więc przynajmniej dwóch tzw. funkcji „racjonalnych”⁶, aby przedstawić mniej więcej całkowity schemat jakiejś treści psychicznej.

⁶ Zob. *Psychologische Typen*, Zürich 1950, s. 492n.

Jeśli więc przy badaniu treści psychicznych weźmiemy pod uwagę nie tylko sąd intelektualny, lecz także sąd wartościujący, to z konieczności nie tylko otrzymamy pełny obraz danej treści, ale ujawni się szczególnie pozycja, jaką zajmuje ona w hierarchii treści psychicznych w ogóle. Wartość uczuciowa stanowi niezwykle istotne kryterium, bez którego psychologia nie może dać sobie rady, albowiem wartość ta w wysokim stopniu określa rolę, jaką zaakcentowana przez nią treść odegra w ekonomii psychicznej. Wartość efektywna stanowi mianowicie miernik intensywności jakiegoś wyobrażenia, a z kolei intensywność wyraża napięcie energetyczne, skuteczność jego oddziaływania. Np. cień ma z reguły wyraźnie negatywną wartość uczuciową, natomiast anima, podobnie jak animus, raczej pozytywną. O ile cieniowi najczęściej towarzyszą wyraźne i dające się ustalić tony uczuciowe, o tyle anima, jak i animus wykazują trudniejsze do zdefiniowania właściwości uczuciowe. Najczęściej mianowicie doznawane są jako fascynujące lub numinalne. Często otacza je atmosfera drażliwości, nietykalności, tajemnicy, męczącej intymności, a nawet konieczności. We właściwościach tych wyraża się relatywna autonomia obu tych postaci. Z punktu widzenia afektywnej hierarchii animus i anima mają się do cienia mniej więcej tak, jak on do *ego*-świadomości. Wydaje się, że tej ostatniej przysługuje główny akcent afektywny; w każdym razie udaje się jej, przynajmniej na pewien czas, stłumić cień dzięki niemałemu wysiłkowi energii. Jeśli jednak z jakichś przyczyn górę weźmie nieświadomość, to proporcjonalnie do tego wzrośnie wartość cienia itd., i by tak rzec — skala wartości ulegnie odwróceniu. To, co znajdowało się najdalej od świadomości i zdawało się nieświadome, przyjmuje niejako groźną postać, przy czym afektywna wartość — kolejno: *ego*-świadomości, cienia, animy, jaźni — wzrasta. Do takiego odwrócenia stanu świadomości dochodzi z reguły przy przejściu od jawy do snu, w którym najczęściej

pojawia się właśnie to, co za dnia było nieświadome. Każde *abaissement du niveau mental* wywołuje relatywne odwołanie wartości.

Mówię tu o subiektywnym zaakcentowaniu uczuciowym, które ulega przedstawionej powyżej, periodycznej zmianie. Jednakże istnieją również wartości obiektywne, które opierają się na powszechnym *consensus*, np. wartości moralne, estetyczne i religijne, tj. powszechnie uznane ideały lub zaakcentowane uczuciowo wyobrażenia kolektywne (*représentations collectives* Lévy-Bruhla⁷). Występowanie subiektywnych akcentów uczuciowych czy „ilości wartości” można łatwo stwierdzić dzięki rodzajowi i liczbie wywołanych przez nie konstelacji psychicznych lub symptomów zaburzeń⁸. Ideały zbiorowe często nie mają żadnych subiektywnych akcentów uczuciowych, a mimo to zachowują swą wartość uczuciową. Dlatego też wartości tej nie da się dowieść za pomocą subiektywnych symptomów, można to natomiast zrobić z jednej strony — za pomocą atrybutów wartości cechujących wyobrażenia kolektywne, z drugiej — przez charakterystyczną symbolikę, pomijając już ich sugestywne działanie.

Problem ten ma pewien aspekt praktyczny o tyle, że łatwo może się zdarzyć, iż jakaś — sama w sobie ważna — idea kolektywna, z braku subiektywnego zaakcentowania uczuciowego, reprezentowana będzie we śnie jedynie przez jakiś podrzędny atrybut (np. Bóg przez jakiś atrybut teriomorficzny), lub też odwrotnie — idea, pozbawiona przysługującego jej właściwego afektywnego zaakcentowania w świadomości, zostanie w rezultacie przeniesiona z powrotem do swego kontekstu archetypowego — zadanie, jakie z reguły przypada poetom i prorokom. Tak np. pojęcie wolności,

⁷ *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1912.

⁸ *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, Zürich 1948, s. 16n i 23n.

wskutek częstego używania i nadużywania całkowicie zwierzęce, pojawia się na nowo u Hölderlina, w jego *Hymnie do wolności*, w całym swoim pierwotnym blasku:

Odkąd ona mnie dźwignęła z prochu,
 Śmiało grzmi me serce milujące;
 W boskich pocałunkach jej po trochu
 Żar ogarnia lico me gorące.
 Z czarodziejskich ust jej każda głoska
 Odrodzony umysł uszlachetnia.
 Duchy! Oto ma władczyni boska,
 Niechajże ją pokłon wasz uświetnia.

Łatwo zrozumieć, że tu idea znowu została przeniesiona w swój pierwotny dramatyczny stan, że otrzymała postać uwolnionej od ciężaru ziemi i tyranii zmysłów animy, która jako *psychopompos* wskazuje drogę ku Polom Elizejskim.

Pierwszy przypadek, w którym ideę kolektywną reprezentuje we śnie jej niepozorny aspekt, zachodzi w każdym razie częściej: „bogini” pojawia się jako czarny kot, a samo bóstwo jako *lapis exilis* (kamień wygnania). Aby dokonać interpretacji takiego przypadku, potrzebujemy pewnej wiedzy, która ma mniej wspólnego z zoologią czy mineralogią, więcej natomiast z faktem historycznego *consensus omnium* co do przedmiotu, o który chodzi. Te „mitologiczne” aspekty rzeczy istnieją zawsze, jeśli nawet w danym przypadku pozostają nieświadome. Jeśli np. nie myślimy już o tym, że zieleń jest barwą nadziei i życia, kiedy zastanawiamy się przez chwilę nad tym, czy furtkę od ogrodu mamy pomalować na zielono czy na biało, to i tak symboliczny aspekt zieleni występuje tu jako nieświadome *sous-entendu*. Tak więc to, co dla życia nieświadomości ma największe znaczenie, zajmuje w świadomości ostatnie miejsce pod względem wartości, i odwrotnie. Już postać cienia należy do królestwa pozbawionych istoty schematów, nie mówiąc już o animusie

i animie, które w ogóle zdają się pojawiać jedynie jako projekcje rzutowane na innych ludzi. Jaźń całkowicie wymyka się ze sfery osobowej i jeśli w ogóle występuje, to jedynie jako religijny mitologem, a jej symbole sięgają od rzeczy najwznioślejszych po najniższe. Kto utożsamia się z „dzienną połową” swej egzystencji psychicznej, uzna sny nocy za niebyłe i nieważne, jakkolwiek noc trwa tak samo długo jak dzień, a cała świadomość jawnie opiera się na nieświadomości, ma w niej swe korzenie i co noc w niej gaśnie. Ponadto psychopatologia wie z dostateczną pewnością, jak nieświadomość może oddziaływać na świadomość, i dlatego poświęca nieświadomości uwagę, która laikowi często wydaje się niezrozumiała. Wiadomo mianowicie, że to, co we dnie jest małe, w nocy jest duże, i odwrotnie, i dlatego też wiadomo, że małym rzeczom dnia towarzyszą duże rzeczy nocy, jeśli nawet są niewidoczne.

Wiedza ta jest nieodzownym warunkiem wstępnym wszelkiej integracji, co znaczy, że jakaś treść może jedynie wtedy zostać zintegrowana, kiedy uświadomiony zostanie jej podwójny aspekt i kiedy zostanie on nie tylko uchwycony intelektualnie, lecz także pojęty odpowiednio do jego wartości uczuciowej. Jednakże intelekt i uczucie rzadko kiedy chodzą w parze, *per definitionem* bowiem są sobie niechętne. Uczucie w postaci animy może wystąpić wrogo wobec kogoś, kto utożsamia się z intelektualnym punktem widzenia, i odwrotnie — intelektualny animus gwałtownie atakuje emocjonalny punkt widzenia. Kto więc chce dokonać sztuki polegającej na zrealizowaniu się nie tylko intelektualnym, lecz także zgodnym z wartością uczuciową, ten musi — czy chce, czy nie chce — porozumieć się z animusem lub animą, aby przygotować wyższą formę pojednania, *coniunctio oppositorum*. To zaś jest nieodzownym warunkiem wstępnym osiągnięcia całości.

Jakkolwiek „całość” jest zrazu jedynie abstrakcyjnym po-

jęciem (podobnie jak animus i anima), to jednak jest o tyle czymś empirycznym, że w psychice antycypują ją spontaniczne albo autonomiczne symbole. Są to symbole czwórcey i mandali, które pojawiają się nie tylko w snach nie przeczuwających niczego ludzi współczesnych, ale często w historycznych pomnikach wielu ludów i epok. Ich znaczenie jako symboli jedności i całości jest dostatecznie potwierdzone zarówno historycznie, jak empirycznie w aspekcie psychologicznym. Tak więc to, co zrazu wydaje się nam pojęciem abstrakcyjnym, w rzeczywistości stanowi empiryczną egzystencję, która spontanicznie objawia swą aprioryczną obecność. A zatem całość oznacza czynnik obiektywny, który — podobnie jak animus i anima — występuje wobec podmiotu jako coś samodzielnego; i podobnie jak te zajmują wyższą pozycję hierarchiczną niż cień, tak też całość rości sobie prawo do pozycji i wartości przewyższających pozycję i wartość syzygii. Syzygia reprezentuje, jak się zdaje, przynajmniej istotną część, jeśli nie wręcz coś w rodzaju dwóch połówek całości, a mianowicie królewską parę złożoną z brata i siostry, to jest owo napięcie między przeciwieństwami, z którego wylania się boskie dziecko⁹ jako symbol jedności.

Jedność i całość stoją na najwyższym stopniu obiektywnej skali wartości, albowiem ich symboli nie da się już odróżnić od *imago Dei*. Tak więc wszystkie wypowiedzi odnoszące się do obrazu Boga uznawane są bez wahania za empiryczne symbole całości. Doświadczenie pokazuje, że indywidualne mandale są symbolami porządkującymi, dlatego też pojawiają się u pacjentów głównie w okresach psychicznej dezorientacji albo na etapie zdobywania nowej orientacji. Niby koła magicz-

⁹ C. G. Jung i K. Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie*, Amsterdam—Leipzig 1942, oraz C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, Zürich 1944, pod hasłami: *filius Philosophorum*, *infans* i *Hermaphroditus*.

ne, zaklinają i urzekają pozbawione praw moce świata ciemności, i odtwarzają lub stwarzają ład, który chaos zmienia w kosmos¹⁰. Zrazu mandala prezentuje się świadomości jako niepozorny punkt i z reguły potrzeba długiej i gruntownej pracy oraz integracji wielu projekcji, żeby można było w przybliżeniu poznać pełny zakres tego symbolu. Poznanie to, gdyby miało charakter wyłącznie intelektualny, można by osiągnąć bez trudu, albowiem ogólnikowe wypowiedzi o Bogu w nas i nad nami, o Chrystusie i *corpus mysticum*, o osobowym i ponadosobowym atmanie itd. należą do sformułowań, na które intelekt filozoficzny łatwo się zdobywa. Stąd zwykle rodzi się złudzenie, że tym samym wchodzi się w posiadanie samej rzeczy. Nie uzyskało się jednak nic poza jej nazwą, z którą zresztą od prastarych czasów łączy się przesąd, że magicznie przedstawia ona rzecz samą i że z tej racji wystarczy wypowiedzieć nazwę, by rzecz powołać do istnienia. W przeciągu tysiącleci intelekt miał aż nadto okazji, by zrozumieć próżność tego przesądu, co zresztą bynajmniej nie przeszkadza, że jeszcze dziś intelektualne opanowanie czegoś uchodzi za pełnowartościowe. Otóż właśnie doświadczenie psychologiczne pokazuje z całą jasnością, jakiej tylko można by sobie życzyć, że intelektualne „pojmowanie” jakiegoś faktu psychologicznego daje jedynie „pojęcie” tego faktu, a pojęcie to oznacza tylko nazwę, *flatus vocis*. Tego rodzaju liczmanami można się potem posługiwać bez trudu. Łatwo przechodzą z ręki do ręki, nie mają bowiem żadnej wartości. Wprawdzie mają dobry dźwięk, ale nie zawierają niczego, i choć określają najtrudniejsze zadanie i obowiązek, do niczego nie zobowiązują. Wprawdzie w swojej dziedzinie intelekt przynosi niewątpliwy pożytek, jednakże poza nią jest wielkim oszustem i iluzjonistą — szczególnie tam, gdzie próbuje posługiwać się wartościami.

¹⁰ Por. C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt., cz. II, rozdz. 3.

Pozornie każdą dyscyplinę naukową można uprawiać posługując się samym intelektem, jedynym wyjątkiem jest tu psychologia, której przedmiot posiada więcej niż te dwa aspekty, jakie mogą nam przekazać postrzeżenia zmysłowe i myślenie. Funkcja wartości — właśnie uczucie — stanowi integrujący składnik orientacji świadomości, toteż nie może jej brakować w mniej lub bardziej kompletnym sądzie psychologicznym, ponieważ w przeciwnym razie model rzeczywistego procesu, jaki mamy stworzyć, byłby niepełny. Z każdym procesem psychicznym łączy się cecha wartości, a mianowicie ton uczuciowy. Ton ten pokazuje, w jakim stopniu podmiot został pobudzony przez ów proces, czyli jak wielkie ma on dla niego znaczenie (jeśli dany proces w ogóle dotarł do świadomości podmiotu). „Afekt” ogarnia podmiot, który tym samym zaczyna odczuwać cały ciężar rzeczywistości. Różnica między poznaniem czysto intelektualnym a poznaniem psychologicznym odpowiada więc mniej więcej różnicy między opisem jakiejś ciężkiej choroby, który znajdujemy w podręczniku, a rzeczywistą chorobą, na którą sami cierpimy. Psychologicznie rzecz biorąc, nie posiadamy niczego, czego rzeczywiście nie doświadczyliśmy. Dlatego też poznanie wyłącznie intelektualne to za mało, albowiem wtedy poznajemy jedynie słowa, natomiast nie poznajemy samej substancji od wewnątrz.

Ludzi, którzy lękają się nieświadomości, jest o wiele więcej, niż można by się spodziewać. Boją się oni własnego cienia. A kiedy w grę wchodzi anima i animus, ich lęk przeradza się w panikę. W istocie, syzygia reprezentuje owe treści psychiczne, które wdzierają się do świadomości w psychozie (najwyraźniej w paranoidalnych formach schizofrenii).¹¹ Już

¹¹ Klasyczny jest przypadek opublikowany przez J. Nelkena (*Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen*, 1912, t. IV). To samo dotyczy autobiografii D. P. Schrebera, *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken*, 1903.

samo przezwyciężenie tego lęku oznacza niekiedy osiągnięcie moralne niezwyklej miary, a przy tym nie jest ono jedynym warunkiem, który trzeba spełnić na drodze do rzeczywistego doświadczenia jaźni.

Cień, syzygia i jaźń są czynnikami psychicznymi, których dostatecznie dokładny obraz można sobie wytworzyć jedynie na podstawie mniej lub bardziej pełnego doświadczenia. Podobnie jak pojęcia te powstały dzięki przeżyciu rzeczywistości, tak też wyjaśnione być mogą znowu tylko dzięki doświadczeniu. Krytyka filozoficzna wszystko będzie miała im do zarzucenia, jeśli nie zauważy, że chodzi tu o fakty i że w tym wypadku tzw. pojęcie nie oznacza nic innego, jak tylko skrócony opis, czyli definicję tegoż faktu. Samemu przedmiotowi może ona zarzucić nie więcej, niż krytyka zoologiczna dziobakowi. Nie chodzi tu o pojęcie; jest ono jedynie słowem i liczmanem i ma znaczenie i zastosowanie jedynie dlatego, że reprezentuje pewną sumę doświadczenia. A tej, niestety, nie mogę przekazać mojej publiczności, jakkolwiek w kilku publikacjach podjąłem próbę pokazania na licznych przykładach istoty tych doświadczeń, a zarazem metody, która tego rodzaju doświadczeń dostarcza. Już za czasów Galileusza można było zobaczyć księżyc Jowisza, jeśli ktoś zadał sobie trud skorzystania z jego teleskopu.

Poza wąskim kręgiem fachowców-psychologów postaci te znajdują zrozumienie u tych wszystkich, którzy posiadają pewną znajomość mitologii porównawczej. W „cieniu” rozpoznają oni bez trudu wrogiego przedstawiciela chtonicznego świata ciemności, którego postać nosi cechy uniwersalne. Syzygię rozumieją natychmiast jako psychiczny model wszelkich par bogów. Jaźń w końcu — dzięki swym empirycznym własnościom — okazuje się *eidōs* (idea) wszelkich najwyższych wyobrażeń całości i jedności, właściwych przede wszystkim systemom monoteistycznym i monistycznym.

Paralelizację tę uważam za coś ważnego dlatego, że dzięki niej udaje się tzw. wyobrażenia metafizyczne, które utraciły swą naturalną postawę doświadczalną, powiązać z żywym, występującym powszechnie procesem psychicznym, przez co odzyskują one swój właściwy i pierwotny sens. Tym samym przywrócony zostanie ponownie związek między owymi rzutowanymi treściami, którym nadano formę poglądów „metafizycznych”, a *ego*. Niestety, jak już powiedzieliśmy, to, że pojęcia metafizyczne istnieją i są przedmiotem wiary, żadną miarą nie przyczynia się do zaistnienia ich treści czy przedmiotu, jakkolwiek koincydencji oglądu i rzeczywistości w postaci jakiegoś szczególnego stanu psychicznego, jakiegoś *status gratiae*, nie można uznać za niemożliwą. Z drugiej strony jednak do koincydencji tej podmiot nie może samowolnie doprowadzić. Jeśli pojęcia metafizyczne utraciły raz swą zdolność ponownego przypominania i wywoływania pradoświadczenia, to nie tylko stały się bezużyteczne, ale dopiero teraz okazują się właściwymi przeszkodami na drodze dalszego rozwoju. Czepiamy się bowiem dóbr, które kiedyś oznaczały bogactwo, i im bardziej stają się one bezcelowe, niezrozumiałe i martwe, tym bardziej się przy nich upieramy. (Naturalnie zacierzewienie to dotyczy jedynie idei jałowych, idee żywe mają wystarczającą treść i bogactwo, tak że nie ma żadnego powodu, by się przy nich upierać.) W ten sposób z biegiem czasu to, co sensowne, zamienia się w bezsens. Niestety, taki już jest los wyobrażeń metafizycznych. Dziś rzeczywiście chodzi o problem, co znaczą tego rodzaju idee. Publiczność — o ile w ogóle nie odwróciła się od tradycji — od dawna już nie ma ochoty wysłuchiwać żadnych „objawień” i raczej wolałaby dowiedzieć się, jaki jest ich sens. Już nawet słowa, które płyną z kazalnicy, są niezrozumiałe i domagają się wyjaśnienia: Jakże to, skoro śmierć Chrystusa miała nas zbawić, dlacze-

go nikt nie czuje się zbawiony? Dlaczego Jezus miałby być Bogiem-człowiekiem i co to w ogóle znaczy? Co to jest Trójca św., narodziny z Dziewicy, spożywanie Ciała i Krwi Pańskiej itd.? W jakimże rozpaczliwym stosunku pozostaje świat tego rodzaju pojęć do świata codzienności, którego zmysłową rzeczywistość w najszerszym zakresie ogarniają nauki przyrodnicze? Wyłącznie w tym świecie żyjemy przynajmniej szesnaście godzin na dobę, a pozostałe osiem spędzamy przeważnie w stanie nieświadomym. Gdzie i kiedy zdarza się coś takiego, co przypominałoby pojawienie się anioła, nakarmienie rzeszy ludzkiej, błogosławieństwa, zmartwychwstanie zmarłych itp.? Dlatego było już pewnym odkryciem, kiedy stwierdzono, że w toku nieświadomego snu występują interwały zwane „marzeniami sennymi” i że w marzeniach tych można niekiedy zaobserwować sceny, które mają niejaki podobieństwo do motywów mitologicznych. Mity są to cudowne opowieści i dotyczą właśnie tych wszystkich rzeczy, które bardzo często są również przedmiotem wiary.

W zwykłym świecie świadomości z trudem tylko można znaleźć coś podobnego, a ściślej mówiąc, do roku 1933 tylko chorzy psychicznie — jeśli można tak powiedzieć — znajdowali się w posiadaniu żywej mitologii. Po tej dacie świat bohaterów i potworów rozprzestrzenił się niby pustoszący ogień wśród całych narodów, co dowiodło, że mit i jego osobliwy świat również w ciągu stuleci rozumu i oświecenia nie straciły nic na swej żywotności. Jeśli pojęcia metafizyczne w naszych czasach nie fascynują już niemal nikogo, to z pewnością nie wynika to stąd, że duszy europejskiej brakuje pierwotności i prymitywności, lecz jedynie i wyłącznie z faktu, że dotychczasowe symbole nie wyrażają już tego, co teraz wyłania się z nieświadomości jako rezultat wielu stuleci rozwoju świadomości chrześcijańskiej i prosi o głos.

Jest to prawdziwy *antimimon pneuma*, pseudoduch arogancji, hysterii, mętniactwa, przestępczej amoralności i doktrynerskiego maniactwa, producent duchowej tandety, pseudosztuki, filozoficznego bełkotu i utopijnego oszustwa, nadający się tylko do tego, by go *en gros* wykorzystać jako paszę dla współczesnego człowieka kultury masowej. Tak przedstawia się duch epoki postchrześcijańskiej.

(*Aion*, Cz. I, rozdz. 4: *Das Selbst*)

ODRODZENIE¹

Pierwszy wykład

Pojęcia odrodzenia nie zawsze używano w tym samym znaczeniu. Ponieważ pojęcie to ma różne aspekty, przeto podjąłem tu próbę zestawienia jego najważniejszych znaczeń. Szczególny nacisk położyłem na pięć różnych aspektów; gdybyśmy wdali się w szczegóły, to liczbę ich można by jeszcze zwiększyć, jednakże wydaje mi się, że tym samym uchwyciłem przynajmniej główne znaczenia tego pojęcia. [...] Pierwsza część moich wywodów daje krótką prezentację różnych form odrodzenia, podczas gdy część druga przedstawia ich różne aspekty psychologiczne.

I. FORMY ODRODZENIA

Jak wynika z powyższego, pojęcie odrodzenia ma wiele warstw. Jako pierwszy jego aspekt wymienić chcę metempsychozę, wędrówkę dusz. Wyobrażenie to wyraża ideę życia, które w następstwie czasowym manifestuje się poprzez różne ciała, lub też ideę stopniowego rozwoju życia, który przerywany jest przez różne wcielenia. Nawet w buddyzmie, w którym doktryna ta odgrywa szczególną rolę — sam Budda przeszedł długi szereg wcieleń — nie jest bynajmniej pewne,

¹ Wykłady. Por. *Eranos-Jahrbuch* 1939, Zürich 1940.

czy osobowość zachowuje swoją ciągłość, a więc — mówiąc innymi słowy — może tu także chodzić jedynie o ciągłość karmy. Jeszcze za życia mistrza uczniowie zadali mu pytanie, czy istnieje ciągłość osobowości, jednakże nie dał on im jednoznacznej odpowiedzi².

Drugą formą odrodzenia jest reinkarnacja, która *eo ipso* zawiera pojęcie ciągłości osobowej. W tym przypadku więc osobowość ludzką uznaje się za ciągłą i możliwą do zapamiętania, tak że jeśli się inkarnujemy, czyli rodzimy, to — by tak rzec — jesteśmy potencjalnie w stanie przypomnieć sobie nasze poprzednie życie, jak również to, że było to nasze własne życie, tj. że nasze *ego* miało tę samą postać, co w życiu obecnym. W przypadku reinkarnacji chodzi z reguły o odradzanie się w ludzkich ciałach.

Trzecią formą jest zmartwychwstanie. Tu chodzi o odnowę egzystencji ludzkiej po śmierci. Pojawia się tu inny niuans, a mianowicie aspekt przemiany, transmutacji lub przemiany istoty. Może ona być przemianą właściwą, kiedy zmartwychwstała istota jest kimś innym, albo niewłaściwą, kiedy ogólne warunki egzystencji są inne niż poprzednio — np. kiedy znajdujemy się w innym miejscu lub w jakimś ciele, które jest inaczej zbudowane. Może to być ciało fizyczne, jak np. u chrześcijan przyjmujących, że to właśnie ciało zmartwychwstanie. Na wyższym stopniu proces ten nie jest już rozumiany tak prymitywnie: przyjmuje się, że zmartwychwstanie zmarłych jest ożywieniem *corpus glorificationis*, *subtle body*, nadaniem mu cechy niezniszczalności.

Czwarta forma to odrodzenie *sensu strictiori*, a mianowicie odrodzenie w obrębie indywidualnego okresu życia. Słowu temu odpowiada angielski termin *rebirth*. Nie istnieje natomiast, jak się zdaje, żaden termin francuski, który wyrażałby szczególne znaczenie „odrodzenia”. Słowo to ma

² Por. *Samyutta-Nikaya*, wyd. Geigera, 16, 12.

specyficzny posmak. Niejako otacza je ta sama atmosfera, w której zawiera się idea *renovatio* — odnowy lub wręcz polepszenia czegoś przez działanie magiczne. Odrodzenie może być odnową bez zmiany istoty, o ile tak odnowiona osobowość nie zmienia się w swj istocie, a jedynie jej funkcje, części, ulegają wyleczeniu, wzmocnieniu lub polepszeniu. Tak ceremonie odrodzenia leczą również choroby ciała. Inną formą jest właściwa przemiana, a mianowicie pełne odrodzenie jednostki. Tu odnowa łączy się ze zmianą istoty, którą to zmianę możemy określić jako transmutację. Chodzi przy tym o przemianę istoty śmiertelnej w nieśmiertelną, cielesnej w duchową, ludzkiej w boską. Ogólnie znanym przykładem jest transfiguracja, przemienienie czy ekstaza Chrystusa albo wniebowzięcie Matki Bożej (wraz z ciałem) po jej śmierci. Podobne wyobrażenia znajdujemy w II części *Fausta*, mianowicie przemianę Fausta w chłopca, a następnie w Doktora Marianusa.

Wreszcie piątą formą jest odrodzenie pośrednie. Tu przemiana nie zachodzi bezpośrednio, przez to, że sam człowiek umiera i odradza się, lecz pośrednio, przez udział jednostki w jakimś procesie przemiany pomyślanym jako dokonujący się poza nią. Chodzi o udział w jakimś rycie przemiany lub o obecność przy jego spełnieniu. Może to być jakaś ceremonia, jak np. msza, w której chodzi o przemianę substancji. Dzięki obecności przy spełnianiu rytu łaska spływa na jednostkę. O podobne przemiany bóstwa chodziło także w misteriach pogańskich, gdzie — jak wiemy z misteriów eleuzyńskich — mysta również partycypował w darze łaski. Przypominam wyznanie mysty eleuzyńskiego, który sławi działanie łaski, przejawiające się w pewności nieśmiertelności³.

³ Por. w. 480—482 *Hymnu do Demetry*: „Szczęśliwy ten z ludzi zamieszkujących ziemię, kto je widział. Ale po śmierci, w zatęchłym mroku Podziemia, niejednaki los czeka nie wtajemniczonego w misteria

II. PSYCHOLOGIA ODRODZENIA

Odrodzenie nie jest procesem, który moglibyśmy w jakiś sposób zaobserwować. Nie możemy go zmierzyć, zważyć ani sfotografować. Jest on całkowicie niedostępny naszym zmysłom. Mamy tu do czynienia z rzeczywistością czysto psychiczną, o której wiemy jedynie pośrednio, dzięki wypowiedziom na jej temat. O odrodzeniu mówimy, przyznajemy się do niego i przeżywamy je — zadowolamy się tą rzeczywistością. Nie zajmujemy się tu problemem, czy odrodzenie jest w jakiś sposób „namacalnym” procesem. Musimy się zadowolić rzeczywistością psychiczną. To stwierdzenie zresztą muszę uzupełnić uwagą, iż nie mam tu na myśli wulgarnego przesądu, który głosi, że „psychika” albo w ogóle nie istnieje, albo też w najlepszym razie jest bardziej ulotna od gazu. Wręcz przeciwnie, jestem zdania, że psychika jest najpotężniejszym faktem w świecie ludzkim. Co więcej, jest ona matką wszelkich ludzkich faktów — zarówno kultury, jak i bratobójczych wojen. Wszystkie fakty mają przede wszystkim charakter psychiczny i są niewidoczne. Dopóki są „jedynie” psychiczne, to choć nie mogą być doświadczone za pomocą zmysłów, są niezaprzeczalnie rzeczywiste. Fakt, iż ludzie mówią o odrodzeniu, oraz samo istnienie takiego pojęcia oznacza, że istnieje również fakt psychiczny, którego to pojęcie dotyczy. O tym, co składa się na ten fakt, możemy wnioskować jedynie z relacji odnoszących się do tego faktu. Dlatego też chcąc się dowiedzieć, czym jest odrodzenie, musimy historię powszechną wziąć w krzyżowy ogień pytań.

„Odrodzenie” jest wypowiedzią, która w ogóle należy do

ī tego, kto jest ich uczestnikiem”. Pewne eleuzyńskie epitafium brzmi: „Piękną, zaiste, tajemnicę głoszą szczęśliwi bogowie: dla śmiertelników śmierć nie jest przekleństwem, ale błogosławieństwem”. Wg K. H. E. de Jong: *Das Antike Mysterienwesen*, 1909, s. 14.

prawypowiedzi ludzkości. Te prawypowiedzi opierają się na tym, co określam terminem „archetyp”. Wszystkie wypowiedzi dotyczące faktów ponadmysłowych w swej istocie określane są zawsze przez archetyp, tak że nie możemy się dziwić, kiedy u najróżniejszych ludów spotykamy zgodne relacje na temat odrodzenia. Wypowiedzi te muszą mieć za podstawę proces psychiczny, który psychologia powinna wyjaśnić, niezależnie od wszelkich metafizycznych i filozoficznych poglądów na temat ich znaczenia. Aby zdobyć orientację w fenomenologii przeżyć związanych z przemianą psychiczną, musimy nieco dokładniej przedstawić tę dziedzinę. Zasadniczo możemy rozróżnić dwie grupy przeżyć: po pierwsze, przeżycie transcendencji życia i, po drugie, przeżycie własnej przemiany.

1. Doświadczenie transcendencji życia

Pod pojęciem „transcendencji życia” rozumiem owe wymienione uprzednio doświadczenia, które ma mysta uczestniczący w jakiejś czynności sakralnej i które gwarantują mu nieograniczone trwanie życia poprzez przemianę i odnowę. W dramacie misteryjnym transcendencję życia, w przeciwieństwie do jego aktualnych konkretnych przejawów, ukazuje się na przykładzie losów — przemiany poprzez śmierć i odrodzenie — jakiegoś boga czy boskiego herosa. Mysta więc albo jest tylko świadkiem lub współuczestnikiem boskiego dramatu, przejętym jego treścią, albo też — dzięki rytualnym czynnościom — utożsamia się z bogiem. Rozstrzygające w tym wypadku jest to, że jakaś obiektywna substancja lub egzystencja czy forma życia ulega rytualnej przemianie w toku procesu, który istnieje sam w sobie i dla siebie, przy czym mysta poddaje się wpływowi lub silnemu wrażeniu, zostaje „wtajemniczony” lub „obdarzony łaską” jedynie dzięki swojej obecności lub udziałowi w tym procesie. Proces

przemiany dokonuje się nie w nim, lecz poza nim, jakkolwiek może on zostać nim objęty. Mysta, który rytualnie przeżywa zabójstwo Ozyrysa, poćwiartowanie jego ciała i rozrzucenie członków, a następnie jego zmartwychwstanie, doświadcza tym samym trwałości i ciągłości życia, które stoi ponad wszelką przemianą ujawnianych form i ciągle, jak feniks, odradza się z własnych popiołów. Rezultatem udziału w rytualnym procesie jest np. owa nadzieja na nieśmiertelność, właściwa mystom eleuzyńskim. Żywym przykładem dramatu misteryjnego, który przedstawia trwałość i przemianę życia, jest msza. Jeśli obserwujemy publiczność, która bierze udział w tej sakralnej czynności, to możemy zobaczyć wszystkie stopnie zaangażowania — od samej obojętnej obecności po najgłębsze wzruszenie. Grupy mężczyzn, którzy w czasie mszy stoją w pobliżu wyjścia, rozmawiając o różnych sprawach nie związanych z religią, i mechanicznie żegnają się zginając kolano, mimo to biorą udział w tej sakralnej czynności — po prostu przez samą swą obecność w pomieszczeniu wypełnionym łaską. Ofiarą składaną w toku mszy jest Chrystus, który też zmartwychwstaje w przemienionych substancjach; jest to akt sakralny i ponadczasowy. Rytualna śmierć ofiarna nie jest bynajmniej powtórzeniem historycznego wydarzenia, lecz wiecznym procesem zdarzającym się po raz pierwszy i jedyny. Toteż przeżycie mszy oznacza udział w transcendencji życia, przewyższającej wszelkie granice przestrzeni i czasu. Jest to moment wieczności pojawiający się w czasie⁴.

To, co dramat misteryjny przedstawia i wywołuje w widzu, może także, bez pomocy rytu, pojawić się jako przeżycie spontaniczne, ekstatyczne lub wizjonerskie. Klasycznym przykładem tego rodzaju przeżycia jest południowa wizja Nie-

⁴ Por. C. G. Jung: *Das Wandlungssymbol in der Messe, Eranos-Jahrbuch* 1940, Zürich 1941.

tzschego⁵. Jak wiemy, u Nietzschego miejsce misterium chrześcijańskiego zajmuje Dionizos-Zagreus, poćwiartowany i zmartwychwstały („...bujną miłością winnego krzewu tak ogarnięte, że przed samym sobą ukryte...”). Tak więc jego przeżycie ma charakter dionizyjsko-naturystyczny; boskość pojawia się w szacie natury antycznej, a momentem wieczności jest poświęcona Panowi godzina południowa: „Czyż nie pierchnął czas? Czy nie spadam ja? Czy nie spadłem — bacz! w studnię wieczności?” Pojawia mu się tu nawet „złota krągła obręcz” — „krąg powrotu”, obiecując zmartwychwstanie życia⁶. Przeżywa to tak, jakby brał udział w jakimś misterium.

Wiele przeżyć mistycznych ma podobny charakter, a mianowicie charakter przedstawienia, do którego widz zostaje wciągnięty; niekoniecznie przy tym ulega również przemianie jego istota. Często nawet najpiękniejsze i najwyrazistsze sny nie wywierają żadnego trwałego wpływu na samego śpiącego ani go nie zmieniają, chociaż mogą wyrzucić na nim odpowiednio głębokie wrażenie. Nie musi on jednak robić z nich problemu. Wtedy oczywiście przeżycie to pozostaje „na zewnątrz” niego, podobnie jak czynność rytualna spełniana przez kogoś innego. Te — często raczej estetyczne — formy przeżycia trzeba starannie odróżnić od innych, które niewątpliwie oznaczają przemianę własnej istoty człowieka.

2. Przemiana subiektywna

Przemiany osobowości same w sobie nie są bynajmniej zjawiskiem rzadkim. W psychopatologii odgrywają nawet poważną rolę. Różnią się one zresztą od omówionych przed chwilą zjawisk mistycznych, bardzo trudno uchwytnych

⁵ E. Horneffer: *Nietzsches Lehre von der Ewigen Wiederkunft*, 1900.

⁶ *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Warszawa 1908, s. 385.

w kategoriach psychologicznych. Natomiast zjawiska, którymi się teraz zajmujemy, są dobrze znane psychologii.

a) *Zubożenie osobowości*

Chodzi tu o taką zmianę osobowości, która oznacza jej zubożenie. Za przykład takiego zubożenia niech posłuży to, co w psychologii ludów pierwotnych określa się jako utratę duszy. Chodzi tu o szczególny stan, który człowiek pierwotny tłumaczy zaginięciem duszy. W jego przekonaniu dusza może opuścić człowieka jak pies, który ucieka komuś w nocy. Sprowadzenie duszy z powrotem jest wówczas zadaniem czarownika. Do utraty duszy często dochodzi nagle, a fakt ten przejawia się w poważnym zakłóceniu ogólnego samopoczucia. Zjawisko to łączy się ze strukturą świadomości pierwotnej, która nie posiada spistości charakteryzującej naszą świadomość. My dysponujemy siłą woli, czego nie można powiedzieć o człowieku pierwotnym. Człowiek ten potrzebuje skomplikowanych ćwiczeń, żeby w ogóle zmusić się do działania, które nie byłoby podyktowane jedynie emocjami i instynktami, ale świadome i podporządkowane jego woli. Nasza świadomość jest pod tym względem pewniejsza i bardziej godna zaufania; zresztą coś w rodzaju „utraty duszy” może się niekiedy przytrafić również człowiekowi cywilizowanemu, tylko że na określenie tego zjawiska używamy adekwatnego terminu Janeta *abaissement du niveau mental*⁷. Chodzi tu o spadek napięcia świadomości, który można porównać ze spadkiem ciśnienia barometrycznego, zapowiadającym złą pogodę. Wiąże się to z obniżeniem tonusu, co subiektywnie odczuwane jest jako ciężar, brak ochoty do czegokolwiek i przygnębienie. Nic nam nie sprawia „radości” i nie mamy ochoty zabrać się do żadnej pracy. Sami czujemy się ciężcy jak ołów, ponieważ nic nie chce się poruszyć. Bierze się to stąd, że nie dysponu-

⁷ P. Janet: *Les Névroses*, 1909, s. 358.

jemy już żadną nadwyżką energii⁸. To dobrze znane zjawisko odpowiada utracie duszy u ludzi pierwotnych. Niechęć do wszystkiego i osłabienie woli mogą posunąć się tak daleko, że osobowość, jeśli można tak powiedzieć, rozpadnie się i zniknie jedność świadomości; poszczególne części osobowości staną się samodzielne, wskutek czego wymkną się spod kontroli świadomości. Tak powstają np. pola anestetyczne lub okresowe amnezje. Te drugie stanowią hysteryczne objawy niedoczynności gruczołów dokrewnych. To medyczne sformułowanie odpowiada utracie duszy u ludów pierwotnych.

Abaissement może być skutkiem zmęczenia fizycznego lub psychicznego, chorób somatycznych, gwałtownych afektów i szoku, który działa szczególnie destrukcyjnie na pewność siebie właściwą człowiekowi. *Abaissement* wywiera zawsze ograniczający wpływ na całość osobowości. Zmniejsza on zaufanie we własne siły i przedsiębiorczość oraz ogranicza — wskutek wzrostu egocentryzmu — duchowy horyzont człowieka. Może wreszcie doprowadzić do rozwoju osobowości zasadniczo negatywnej, która stanowi sfalszowaną wersję osobowości właściwej.

b) *Przemiana w sensie wzbogacenia osobowości*

Osobowość rzadko bywa od początku tym samym, czym staje się później. Dlatego też istnieje możliwość — przynajmniej w pierwszej połowie życia — wzbogacenia, czyli przemiany osobowości. Może to być wzbogacenie jej z zewnątrz, dzięki dopływowi i asymilacji nowych żywotnych treści. Na tej drodze może dojść do istotnego wzbogacenia osobowości. Dlatego przyjmuje się chętnie, że osobowość wzbogacić można tylko z zewnątrz, i na tym przekonaniu opiera się przesąd, że wtedy stajemy się osobowością, kiedy możliwie

⁸ Dotyczy to także fenomenu „gana”, opisanego przez Hermanna Kayserlinga (*Südamerikanische Meditationen*).

najwięcej z zewnątrz zaczerpniemy. Im bardziej jednak stosujemy się do tej recepty i im bardziej jesteśmy przekonani, że wszelkie wzbogacenie przychodzi tylko z zewnątrz, tym ubożsi stajemy się wewnętrznie. Jeśli więc z zewnątrz opanowuje nas jakaś wielka idea, to powinniśmy zrozumieć, że opanowuje nas ona tylko dlatego, że coś w nas wychodzi jej naprzeciw i jej odpowiada. Bogactwo to psychiczna gotowość i otwartość, a nie gromadzenie łupów. Wszystko, co przychodzi do nas z zewnątrz, jak zresztą również to wszystko, co wyłania się w nas samych, staje się naszą własnością tylko wtedy, kiedy jesteśmy zdolni do stworzenia w sobie pewnej wewnętrznej przestrzenności, która odpowiada wielkości treści, jaką spotykamy na zewnątrz lub w sobie. Właściwe wzbogacenie osobowości to uświadomienie sobie pewnego wewnętrznego poszerzenia, którego źródłem jesteśmy my sami. Wielkiej sprawie może sprostać tylko wielki duch. Dlatego też słusznie się powiada, że człowiek rośnie odpowiednio do wielkości swego zadania. Ale musi być do tego zdolny, w przeciwnym bowiem razie nie pomoże mu nawet najtrudniejsze zadanie. Na takim zadaniu może się tylko załamać.

Klasyycznym przykładem wzbogacenia osobowości jest spotkanie Nietzschego z Zaratustrą, które z krytycznego aforysty uczyniło tragicznego poetę i proroka. Podobnym przykładem jest przeżycie Pawła na drodze do Damaszku, kiedy to nagle ukazał się mu Chrystus. Jakkolwiek ów Chrystus Pawłowy byłby nie do pomyślenia bez historycznego Jezusa, to jednak źródłem tej wizji Chrystusa nie był Jezus historyczny, lecz nieświadoma psychika Pawła.

U szczytu życia, kiedy otwiera się pęk i z rzeczy małej wyłania się rzecz większa, nagle „jedno zmienia się w dwoje” i większa postać, którą przecież zawsze byliśmy, a która mimo to pozostawała niewidoczna, ukazuje się dotychczasowemu człowiekowi w całej potędze objawienia. To, co prawdziwie i beznadziejnie małe, zawsze będzie objawienie tego,

co większe, ściągało w dół, w sferę swej małości, i nigdy nie zrozumie, że nadszedł dla niej dzień sądu. Wewnętrzna wielkość wie jednak, że od dawna oczekiwany przyjaciel duszy, nieśmiertelny, przybył oto rzeczywiście, by „wziąć do niewoli jeńców”⁹, a mianowicie, by tych, którzy zawsze nosili go w sobie niby więźnia, teraz oto pochwycić i pozwolić im niby rzekom wpłynąć do oceanu jęgo życia: oto chwila śmiertelnego niebezpieczeństwa! Nietzschego prorocza wizja linoskoczka¹⁰ odsłania niebezpieczeństwo grożące temu, kto przybierze postawę „linoskoczka” wobec zjawiska, któremu Paweł nadał najwyższe imię, jakie znał.

Sam Chrystus jest najwyższym symbolem nieśmiertelności, ukrytej w śmiertelnym człowieku¹¹. Zazwyczaj problem ten jest reprezentowany przez podwójny motyw, np. przez Dioskurow, z których jeden jest śmiertelny, drugi zaś nieśmiertelny. Indyjską paralełą jest para przyjaciół: „Dwa ptaki, nieodłączni przyjaciele, siedzą na tym samym drzewie. Jeden z nich je słodki owoc, drugi nie je, tylko patrzy. Na tym samym drzewie człowiek o władnięty bezsilnością martwi się, zbłąkany. Gdy widzi drugiego, ulubionego Pana, jego potęgę, opuszcza go smutek”¹².

Godną uwagi paralełą jest również muzułmańska legenda o spotkaniu Mojżesza z Chadirem¹³, do której jeszcze powrócę. Przemiany osobowości, w sensie wzbogacenia jej, nie należy, oczywiście, wyobrażać sobie jedynie w formie takich doniosłych przeżyć. Istnieją również trywialne przypadki, które bez trudu znajdziemy w historiach choroby i kuracji pacjentów nerwicowców. Do tej trzeciej kategorii

⁹ List do Efezjan IV, 8.

¹⁰ *Werke*, t. VI, s. 21nn.: „Twoja dusza umrze szybciej niż tve ciało”.

¹¹ Bliższe dane w *Symbolik des Geistes*, Zürich 1951, s. 379nn.

¹² *Svetaśvatara-upanishad*, 4, 6n. (przeł. J. Ruciński). P. Deussen: *Sechzig Upanishads des Veda*, 1938, s. 301.

¹³ Koran, sura 18.

należy wreszcie każdy przypadek, w którym, wraz z poznaniem czegoś większego od nas, pęka żelazna obręcz ściskająca nasze serca¹⁴.

c) *Przemiana struktury wewnętrznej*

W tym wypadku nie chodzi ani o wzbogacenie, ani o zubożenie osobowości, lecz o jej strukturalną przemianę. Jako główną formę takiej przemiany chcę przytoczyć zjawisko opętania, które polega na tym, że jakaś treść psychiczna, myśl lub część osobowości z jakichkolwiek przyczyn opanowuje jednostkę. Opętujące treści pojawiają się jako szczególnego rodzaju przekonania, idiosynkrazje, uparte plany itp. Z reguły nie są one dostępne żadnej korekturze. Jeśli mamy podjąć próbę przeciwdziałania tego rodzaju stanom, to musimy być szczególnie dobrymi przyjaciółmi opętanego, gotowymi do wielu ofiar. Nie potrafiłbym w żaden sposób ustalić absolutnej granicy między opętaniem a paranoją. Opętanie można określić jako utożsamienie się *ego*-osobowości z jakimś kompleksem wyobrażeń¹⁵.

Częstym przypadkiem jest utożsamienie się z personą, owym systemem przystosowania się czy też manierą obcowania ze światem. I tak np. niemal każdy zawód ma charakterystyczną dla siebie personę. Zjawisko to można dziś łatwo badać dzięki temu, iż fotografie ludzi zajmujących oficjalne stanowiska ukazują się tak często w prasie. Świat wymusza na nas pewien rodzaj zachowania się, a profesjonalści robią wszystko, by sprostać jego oczekiwaniom. Wiąże się to jednak z niebezpieczeństwem utożsamienia się z per-

¹⁴ W mojej pracy doktorskiej (*Zur Psychologie und Pathologie sog. occulter Phänomene*, Leipzig 1902) opisałem taki przypadek rozszerzenia osobowości.

¹⁵ Jeśli chodzi o kościelne pojmowanie opętania, por. de Tonquédec, *Les maladies mentales et les manifestations diaboliques*, 1939 (z przedmową kardynała Verdiera).

soną, jak to robi np. profesor ze swym podręcznikiem czy tenor ze swym głosem. Jest to prawdziwe nieszczęście. Mianowicie wtedy żyjemy już tylko dla swej własnej biografii. Najprostszej czynności nie umiemy już wykonać w sposób naturalny, ponieważ piszą o nas: „...i wtedy udał się tu czy tam i powiedział to lub owo itd.” Człowiekowi takiemu szata Dejaniry przyrosła do skóry. Potrzeba wtedy rozpaczliwej decyzji Heraklesa, by zerwać ze siebie tę szatę Nessosa i wstąpić w trawiący wszystko płomień nieśmiertelności — zmienić się w to, czym się naprawdę jest. Z pewną przesadą można by również powiedzieć: persona jest tym, czym człowiek w istocie nie jest, czym jest on tylko w mniemaniu własnym i innych ludzi¹⁶. W każdym razie pokusa, by być tym, za co uważają nas inni, jest wielka, albowiem za odpowiednią personę często dobrze nam płacą.

Istnieją również inne czynniki, które mogą opętywać jednostkę. Wśród nich szczególnie ważną rolę odgrywa tzw. funkcja niższa. Nie tu miejsce, by bliżej zajmować się tą problematyką¹⁷. Chciałbym tylko zauważyć, że funkcja niższa praktycznie pokrywa się z ciemną stroną osobowości człowieka. Ciemność, która towarzyszy każdej osobowości, jest bramą wiodącą do nieświadomości, czyli bramą snów. Z jej półmroku wynurzają się owe obie postacie, „cień” i „anima”, i pojawiają w sennych widzeniach lub też, niewidzialne, biorą w posiadanie *ego*-świadomość. Człowiek opętany przez swój cień ma o sobie zawsze dobre wyobrażenie i zawsze wpada we własne sidła. Jeśli tylko może, woli wywierać na innych niekorzystne wrażenie. Jest najczęściej pechowcem, ponieważ żyje poniżej swych możliwości i w najlepszym razie osiąga jedynie coś, co mu nie

¹⁶ Można tu z korzyścią sięgnąć do *Aforyzmów o mądrości życia* Schopenhauera (przekład polski J. Garewicza, Warszawa 1974).

¹⁷ Ten ważny problem rozpatruję szczegółowo w *Psychologische Typen*, wyd. cyt., rozdz. 5.

wychodzi na zdrowie. Gdzie zaś nie napotyka żadnych trudności, sam je stwarza wyobrażając sobie przy tym, że robi coś pożytecznego.

Opętanie przez animę czy animusa daje inny obraz. Przede wszystkim przy przemianie osobowości pojawiają się cechy płci przeciwnej — u mężczyzny kobiece, u kobiety męskie. Obie postaci w stanie opętania tracą swój wdzięk i wartości, które posiadają jedynie w stanie introwersji, a więc wtedy, kiedy łączą świadomość z nieświadomością. Anima zwrócona na zewnątrz jest niestała, niepohamowana, kapryśna, nieopanowana, uczuciowa, często obdarzona demoniczną intuicją, bezwzględna, niegodziwa, kłamliwa, obłudna i nastawiona mistycznie¹⁸, natomiast animus jest sztywny, zasadniczy, belferski, pedantyczny, skłonny do poprawiania świata, nastawiony teoretycznie, wikłający się we własnych słowach, kłótlivy i żądny władzy¹⁹. Jedno i drugie ma zły gust: anima otacza się podejrzanymi typami, animus zaś hołduje podejrzanym sposobom myślenia.

Inny rodzaj strukturalnych przemian osobowości obejmuje kilka rzadkich przypadków, o których mogę się wypowiedzieć jedynie z największą rezerwą. Chodzi tu o stany opętania, które spowodowane są przez coś, co najwłaściwiej należałoby nazwać „duszą przodka”, i to duszą określonego przodka. Praktycznie są to przypadki frapującej

¹⁸ Por. doskonały obraz animy u Ulyssesa Aldrovandusa (*Dendrologiae Libri Duo*, 1671, s. 146): „Zdawała się zarazem bardzo miękka i bardzo twarda, a czyniąc już niemal od dwóch tysięcy lat, niby Proteusz, przeróżne miny, miłość ówczesnego mieszkańca Bolonii, Lucjusza Agatona Pryskusa, przywołaną zapewne z chaosu, to jest z Agatonowego pomieszania, wypełniła niepokojem, troskami i zmartwieniami”. Podobne przedstawienie znajdujemy także w *Hypnerotomachii* Poliphila (zob. L. Fierz-David: *Der Liebestraum des Poliphilo*, 1947, s. 205nn.).

¹⁹ Zob. Emma Jung: *Ein Beitrag zum Problem des Animus* w C. G. Jung: *Wirklichkeit der Seele*, Zürich 1934, s. 296nn.

identyfikacji ze zmarłymi. (Przejawy tożsamości występują oczywiście dopiero po śmierci „przodka”). Na tego rodzaju możliwości zwrócił moją uwagę Leon Daudet w swej nieporządnie napisanej, ale genialnej książce *L'Hérédo*. Sądzi on, że w strukturze osobowości mieszczą się „składniki ancestralne”, które mogą w dowolnej sytuacji niespodziewanie się ujawnić. W rezultacie jednostka zniecka przyjmuje na siebie rolę własnego przodka. Otóż wiemy, że u ludów pierwotnych przodkom przypisuje się wielkie znaczenie. Ludzie pierwotni nie tylko żywią przekonanie, że duchy przodków reinkarnują się w dzieciach, lecz także próbują przenieść je w ciała dzieci nadając im odpowiednie imiona. Ludzie pierwotni próbują również — za pomocą odpowiednich rytuałów — samych siebie zmienić na powrót we własnych przodków. Chciałbym tu przypomnieć australijskie wyobrażenie *aljirangamijina*²⁰, dusz na pół zwierzęcych przodków, których rytualne wskrzeszenie ma ogromne znaczenie funkcjonalne dla życia plemienia. Te wywodzące się z epoki kamiennej wyobrażenia były szeroko rozpowszechnione, o czym można się przekonać na podstawie licznych śladów zachowanych w innych miejscach. Dlatego też nie można wykluczyć, że tego rodzaju praformy przeżycia powtarzają się jeszcze dziś jako utożsamienia z duszami przodków i, jak sądzę, sam spotykałem takie przypadki.

d) *Identyfikacja z grupą*

Przejdźmy teraz do omówienia innej formy przeżyć związanych z przemianą osobowości, a mianowicie tej, którą nazywam identyfikacją z jakąś grupą. Ścisłej biorąc chodzi tu o tożsamość jednostki z pewną liczbą ludzi, którzy jako grupa mają kolektywne przeżycie przemiany. Jest to sytuacja psychologiczna szczególnego rodzaju i nie należy

²⁰ Zob. przegląd podany przez L. Lévy-Bruhla w *La mythologie primitive*, 1935.

mylić jej z udziałem w rycie przemiany, który wprawdzie dokonuje się przed jakąś publicznością, ale bynajmniej nie opiera się na tożsamości grupy ani do niej w sposób konieczny nie prowadzi. Przeżycie przemiany w grupie to coś zupełnie innego niż przeżycie jej w samotności. W większej grupie ludzi, związanych szczególnym stanem umysłu i ze sobą tożsamych, dochodzi do przeżycia przemiany, które z trudem tylko można porównać z analogicznym przeżyciem u jednostki. Przeżycie grupowe dokonuje się na niższym poziomie świadomości niż poziom, na którym dokonuje się przeżycie indywidualne. Jest mianowicie faktem, że jeśli wielu ludzi się zbierze i złączy we wspólnym stanie umysłu, z grupy tej wyłania się rodzaj duszy zbiorowej, która stoi niżej od duszy indywidualnej. Jeśli grupa jest bardzo duża, powstaje pewnego rodzaju zbiorowa dusza zwierzęca. To zapewne jest przyczyną, że wielkie organizacje zawsze odznaczają się wątpliwą moralnością. Psychologia każdej zbiorowości ludzkiej nieuchronnie musi stoczyć się do psychologii tłumu²¹. Jeśli więc napotykam w grupie coś, co nazywamy przeżyciem wspólnoty, to przebiega to na stosunkowo głębszym poziomie świadomości: stąd owo grupowe przeżycie pojawia się o wiele częściej niż indywidualne przeżycie przemiany. Również łatwiej jest je osiągnąć, albowiem jednoczesna obecność wielu ludzi ma wielką siłę sugestywną. W masie jednostka łatwo staje się ofiarą swej podatności na sugestię. Wystarczy, żeby coś się stało, np. żeby ktoś wysunął propozycję, która znajduje uznanie całego tłumu, a już i my się z nią solidaryzujemy, jeśli nawet jest to propozycja niemoralna. W masie nie znamy poczucia odpowiedzialności, ale także i lęku.

Tak więc identyfikacja z grupą stanowi prostą, łatwą drogę; ale przeżycie grupowe nie prowadzi nas głębiej, niż dopro-

²¹ Por. G. Le Bon: *Psychologia tłumu*, przeł. Z. Poznański, Warszawa 1897.

wadził nas sam fakt bycia w grupie. Zmienia ono coś w człowieku, ale mu nie wystarcza; przeciwnie, ciągle od nowa musimy „ginąć” w tłumie, aby przeżycie to utwierdzić i móc w nie uwierzyć. Kiedy bowiem wychodzimy z tłumu, stajemy się innymi ludźmi i nie możemy już odtworzyć poprzedniego stanu. W masie panuje *participation mystique*, która nie jest niczym innym, jak tylko nieświadomą tożsamością. Idziemy np. do teatru: natychmiast zauważamy ogólną wymianę spojrzeń — wszyscy obserwują się nawzajem i wszyscy zdają się być pochwyceni w niewidzialną sieć wzajemnych nieświadomych relacji. Jeśli napięcie wśród publiczności wzrasta, to formalnie czujemy się unoszeni przez falę poczucia tożsamości z innymi. To poczucie — oto jestem jedną owcą wśród dziesięciu tysięcy innych owiec — może być bardzo piękne. A jeśli czuję, że ta masa stanowi wielką i cudowną jedność, to staję się bohaterem wywyższonym wraz z grupą. Kiedy potem wracam do przytomności, stwierdzam, że moje nazwisko brzmi tak-a-tak, że mieszkam na takiej-to-a-takiej ulicy, w tym oto domu, na trzecim piętrze, a cała ta historia była w gruncie rzeczy bardzo piękna; być może jutro znów się powtórzy, abym znowu mógł czuć tak, jak wszyscy, bo to o wiele lepiej, niż być po prostu jakimś X-em czy Y-iem. Ponieważ jest to łatwa i wygodna droga do podniesienia rangi osobowości, przeto człowiek zawsze tworzył grupy, które umożliwiały kolektywne przeżycie przemiany, często przybierającej formę oszołomienia. Wsteczna identyfikacja z niższymi i prymitywniejszymi stanami świadomości zawsze łączy się z identyfikacją poczucia życia, stąd też stymulujące człowieka działanie prehistorycznych wstecznych identyfikacji z na pół zwierzęcymi przodkami²².

²² *Aljirangamijina*. Por. opis rytów plemion australijskich u H. Spencera i E. J. Gillena: *The Northern Tribes of Central Australia*, London 1904, i L. Lévy-Bruhla: *La mythologie primitive*, wyd. cyt.

Nieuchronną regresję psychologiczną, do której dochodzi w grupie, usuwa, przynajmniej częściowo, ryt, tj. czynność kultowa, która ośrodkiem działalności grupy czyni uroczyste przedstawienie sakralnych czynów i wydarzeń, a tym samym uniemożliwia masie popadnięcie w zależność od nieświadomych sił popędowych. Czynność kultowa, absorbując uwagę i zainteresowania jednostki, dostarcza jej względnie indywidualnych przeżyć nawet w grupie, a tym samym w pewnym stopniu umożliwia zachowanie świadomości. Jeśli jednak zabraknie odniesienia do jakiegoś centrum, które poprzez swą symbolikę wyraża nieświadomość, to centralnym, przyciągającym punktem stanie się nieuchronnie dusza masy, która podda swej władzy wszystkie jednostki. Dlatego tłumne zgromadzenia zawsze są wylęgarnią epidemii psychicznych²³, czego klasycznym przykładem były wydarzenia w Niemczech.

Ta zasadniczo negatywna ocena psychologii mas spotka się z zarzutem, że znamy w tej dziedzinie również doświadczenia pozytywne, jak np. pozytywny entuzjazm, który pobudza jednostkę do szlachetnych czynów, lub równie pozytywne poczucie ludzkiej solidarności. Tego rodzaju faktów nie można kwestionować. Społeczeństwo potrafi natchnąć jednostkę odwagą, nadać jej postawę i godność, które łatwo mogłaby utracić w izolacji. Może ono ożywić w niej pamięć o tym, że jest człowiekiem wśród ludzi. Nie przeszkadza to jednak, że tym samym otrzymuje ona coś, czego jako jednostka nie miała. Takie — często niezasłużone — podarki wprawdzie zrazu są dowodem szczególnej łaski, ale na dalszą metę łączą się z niebezpieczeństwem, że przyniosą więcej strat niż korzyści, gdyż człowiek skłonny

²³ Przypominam katastrofalną panikę, jaka na krótko przed ostatnią wojną światową wybuchła po nadaniu w Nowym Jorku radiowego słuchowiska, opartego na fantastycznym opowiadaniu H. G. Wellsa, jak również podobną historię, która wydarzyła się w Quito.

jest przyjmować podarki jako coś oczywistego — skłonność ta wynika ze słabości jego natury — i dlatego, w chwili potrzeby, raczej rości sobie do nich pretensję, niż liczy na własne siły. Widać to, niestety, aż nadto wyraźnie w tendencji do stawiania państwu nadmiernych wymagań, przy czym nie bierze się pod uwagę tego, że przecież państwo składa się właśnie z owych jednostek, które stawiają mu wymagania [...]

e) *Identyfikacja z herosem kultu*

Inną formą identyfikacji, w sposób istotny wiążącą się z przeżyciem przemiany, jest identyfikacja z bogiem czy herosem, który zmienia się w toku czynności sakralnej. Wiele czynności kultowych ma na celu takie utożsamienie. Oczywisty przykład znajdujemy w *Metamorfozach* Apulejusza, gdzie mysta, zwykły śmiertelnik, zostaje obwołany Heliosem i w palmowym wieńcu, okryty mistycznym płaszczem odbiera hołd tłumów. Sugestia gminy wiernych prowadzi do utożsamienia go z bogiem. Gmina bierze udział w tym procesie także wtedy, kiedy nie mysta staje się przedmiotem apoteozy, ale czynność sakralna tematem opowieści, wskutek czego później, w ciągu długich okresów czasu, także w poszczególnych jednostkach zachodzą stopniowo zmiany psychiczne. Przykładem może tu być kult Ozyrysa. Zrazu w przemianie boga brał udział tylko faraon, który jako jedyny „miał Ozyrysa”, później Ozyrysa „otrzymali” również możni królestwa, a w końcu chrześcijaństwo posunęło ten rozwój tak daleko, że już każdy ma nieśmiertelną duszę i bezpośredni udział w bóstwie. Również w chrześcijaństwie rozwój poszedł dalej: zewnętrzny Bóg lub Chrystus stał się stopniowo wewnętrznym Chrystusem jednostki i choć znajduje się w wielu ludziach, to jednak zawsze jest jednym i tym samym. Jest to prawda, którą antycypowała już psychologia ludów wyznających totemizm, u których

w czasie uctw totemicznych zabijano i spożywano wiele egzemplarzy zwierzęcia totemicznego, traktowanych jednak zawsze jako jedno zwierzę, podobnie jak istnieje tylko jedno Dzieciątko Jezus i tylko jeden św. Mikołaj.

Przez udział w losach boga, przedstawianych w misteriach, jednostka pośrednio sama ulegała przemianie. W chrześcijaństwie kościelnym przeżycie przemiany ma charakter pośredni, jako że dochodzi do niego dzięki udziałowi jednostki w czynności lub opowieści kultowej. Czynność kultowa (*dromenon*) jest jedną formą, opowiadanie, tj. „słowo” lub „nowina” — drugą. Pierwsza jest charakterystyczna dla bogatego kultu kościoła katolickiego, druga zaś występuje jako „głoszenie słowa” w protestantyzmie.

f) *Zabiegi magiczne*

Jeszcze inną formę przemiany osiąga się za pomocą rytów, zastosowanego w tym celu. Zamiast przeżywać przemianę przez partycypację, doprowadza się do niej stosując świadomie odpowiedni ryt. Wkutek tego ryt staje się niejako zabiegiem technicznym, któremu się poddajemy. Na przykład: Ktoś jest chory i dlatego powinien zostać „odnowiony”. Odnowa powinna go „spotkać”. Aby do tego doszło, przeciąga się go przez dziurę w ścianie zrobioną u wezłowania jego łoża i oto jest już nowo narodzony. Może on również otrzymać inne imię, a tym samym inną duszę, wskutek czego demony nie będą już mogły go poznać. Może też umrzeć symboliczną śmiercią albo można go, w groteskowy sposób, przeciągnąć przez skórzaną krowę, która z przodu niejako go pożera, a z tyłu wydalą. Wreszcie można go poddać ablucji lub ceremonii chrztu przez zanurzenie, dzięki czemu przemieni się w istotę półboską obdarzoną nowym charakterem i zmienionym metafizycznym losem.

g) *Przemiany wywołane odpowiednimi technikami*

Poza magicznym wykorzystaniem rytów istnieją jeszcze specjalne techniki, które dla osiągnięcia przemiany wykorzystują — obok łaski odpowiadającej rytowi — także wysiłek misty. Chodzi tu o przeżycie przemiany wywołane za pomocą odpowiednich środków technicznych. Należą do nich ćwiczenia, które na Wschodzie określa się terminem jogi, a na Zachodzie terminem *exercitia spiritualia*. W ćwiczeniach tego rodzaju chodzi o określone sposoby postępowania, ujęte w ramy mniej lub bardziej dokładnych przepisów i zmierzające do osiągnięcia określonych skutków psychicznych. Dotyczy to zarówno wschodniej jogi, jak i odpowiednich metod zachodnich²⁴. Są to więc techniki w pełnym znaczeniu tego słowa, techniki, które powstały dzięki przeróbce pierwotnych naturalnych procesów przemiany. Tam, gdzie wcześniej, kiedy nie istniały jeszcze żadne przesłanki historyczne, występowały przemiany stosunkowo naturalne czy spontaniczne, teraz, chcąc świadomie uzyskać przemianę psychiczną, za pomocą odpowiednich zabiegów technicznych w odpowiedniej kolejności wywołuje się i powtarza prowadzące do niej przeżycia. Jak doszło do powstania tego rodzaju metod, chciałbym wyjaśnić za pomocą baśni:

Żył kiedyś pewien dziwny starzec. Mieszkał on w jaskini, dokąd skrył się przed hałasem wsi. Ponieważ cieszył się opinią czarownika, miał uczniów, którzy garnęli się do niego, w nadziei, że starzec nauczy ich sztuki czarnoksięskiej. On jednak nie myślał o niczym podobnym. Zawsze chciał tylko wiedzieć to, czego nie wiedział, a co, jak był pewien, zawsze istniało. Kiedy już bardzo wiele czasu poświęcił na owe rozmyślania nad tym, czego nie mógł pomyśleć, uznał, że jest tylko jedno wyjście z tej kłopotliwej sytuacji: wziął do ręki

²⁴ Por. C. G. Jung: *Zur Psychologie östlicher Meditation w Symbolik des Geistes*, Zürich 1948, s. 449nn.

czerwoną kredkę i na ścianach swej jaskini zaczął robić wiele różnych rysunków, aby się dowiedzieć, jak może wyglądać to, czego nie wiedział. Po wielu próbach narysował koło. „Dobrze” — pomyślał — „a w środku jeszcze kwadrat” — i tak było jeszcze lepiej. Uczniowie pałali ciekawością, bo wiedzieli tylko, że starzec coś robi, ale nie wiedzieli, co. „Co robisz tam w środku?” — spytali. Ale starzec nic im nie powiedział. Wtedy zobaczyli rysunki na ścianach i zawołali: „Już wiemy”. Po czym zaczęli kopiować rysunki starca. Tym samym jednak, nie wiedząc o tym, odwrócili cały proces: zaczęli od jego rezultatu, mając nadzieję, że dzięki temu siłą wywołają ów proces, który do tego rezultatu doprowadził. Tak było dawniej i tak jest do dzisiaj.

h) *Przemiana naturalna*

Powiedziałem już, że poza zjawiskami przemiany, wywołanymi za pomocą odpowiednich technik, istnieją również przemiany naturalne. Przemiany te dają podstawę wszelkim wyobrażeniom związanym z odrodzeniem. Sama natura domaga się śmierci i odrodzenia. Stary alchemik, Demokryt, powiada: „Natura cieszy się naturą, natura obejmuje naturę i natura przewycięża naturę”. Procesy przemiany zdarzają się nam bez względu na to, czy tego chcemy i czy o tym wiemy. Procesy te pociągają za sobą poważne skutki, które już same przez się mogłyby myślących ludzi skłonić do zastanowienia się nad tym, co właściwie im się przytrafiło. Ludzie ci, podobnie jak starzec z naszej baśni, zaczną rysować mandale, sami wejdą w strzegący ich krąg i w opresji i udręce więzienia, które sami sobie wybrali, w złudnej nadziei, że jest to schronienie, przemienią się w istoty pokrewne Bogu. Mandale są miejscami narodzin, prawdziwymi kolebkami, lotosami, z których wyłania się Budda. Jogin siedzący w pozycji lotosu otrzymuje nieśmiertelną postać.

Naturalne procesy przemiany zapowiadają swe nadejście przede wszystkim we śnie. Gdzie indziej miałem sposobność przedstawić serię symboli sennych procesu indywiduacji²⁵. Były to sny, które wszystkie bez wyjątku posługiwały się symboliką odrodzenia. W owym przypadku chodziło o długotrwały proces wewnętrznej przemiany i przerodzenia się w inną postać. Ową „inną istotą” jest inny w nas, przyszła, szersza i większa osobowość, którą już poznaliśmy jako wewnętrznego przyjaciela duszy. Dlatego jest dla nas pewną pociechą, jeśli w czynności sakralnej napotykamy na przedstawienie przyjaciela i towarzysza. Przykładem może tu być ów przyjacielski związek Mitry z bogiem Słońca, stanowiący tajemnicę dla uczonego rozsądku, który zwykł odnosić się do tych spraw bez szczególnej sympatii. Gdyby jednak potrafił się na nią zdobyć, odkryłby, że — jak widzimy na pomnikach — to ów przyjaciel bierze Sol (Słońce) na słoneczny rydwan. Jest to obraz męskiej przyjaźni stanowiący zewnętrzne odbicie wewnętrznego faktu: nie jest to nic innego, jak przedstawienie stosunku do wewnętrznego przyjaciela duszy, w którego sama natura chciałaby nas przemienić — w owego „innego”, którym także jesteśmy, a którego jednak nigdy nie możemy w pełni osiągnąć. Człowiek jest parą Dioskurów, z których jeden jest śmiertelny, a drugi nieśmiertelny, parą, która zawsze jest razem, a jednak nigdy nie może stać się całkowitą jednością. Procesy przemiany chcą ich obu zbliżyć do siebie, jednakże sprzeciwia się temu świadomość, ponieważ ten drugi zrazu wydaje się obcy i niesamowity, a my nie możemy pogodzić się z myślą, że nie jesteśmy jedynymi panami we własnym domu. Jako *ego* wolimy być zawsze tylko sobą i niczym innym.

²⁵ *Eranos-Jahrbuch* 1935, Zürich 1936. Materiał ten, w rozszerzonej i przerobionej formie, znalazł się w V tomie *Psychologische Abhandlungen*, zatytułowanym *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt.

Stajemy jednak naprzeciw wewnętrznego przyjaciela czy wroga, a tylko od nas zależy, czy jest on jednym, czy drugim. Nie trzeba być chorym psychicznie, by słyszeć jego głos. Można np. postawić sobie pytanie, na które on odpowie. Tok myśli biegnie dalej, jak w zwykłej rozmowie. Można to nazwać „ciągłym kojarzeniem”, „rozmową ze samym sobą” lub „medytacją”, tak jak rozumieli ją starzy alchemicy, którzy partnera w takiej rozmowie określali jako *aliquem alium internum*, jako „kogoś innego, wewnętrznego”²⁶. Ta forma *colloquium* z przyjacielem duszy została nawet uwzględniona w metodzie „ćwiczeń duchowych” Ignacego Loyoli²⁷, z tym wszakże ograniczeniem, że mówi tylko medytujący, natomiast odpowiedzi zaleca się pomijać. Te, jak można się domyślać, nie zasługiwały na wysłuchanie, ponieważ ich źródłem był tylko człowiek, i tak już pozostało do dzisiaj. Dziś dawny przesąd moralno-metafizyczny przybrał jeszcze gorszą formę: intelektualną. „Głos” ten tłumaczy się jako „ciągłe kojarzenie”, które niby zepsuty zegar biegnie naprzód bez sensu i celu. Albo też powiada się: „Przecież to są tylko moje myśli”, także wtedy, kiedy po bliższym zbadaniu okazuje się, że są to myśli, które samemu się odrzuca lub których świadomie nigdy się nie miewa. (Jak gdyby cała psychika, którą *ego* postrzega, musiała do niego należeć!) Ta *hybris* pełni zresztą pożyteczną funkcję podtrzymywania supremacji świadomości, którą trzeba chronić przed roztopieniem się w nieświadomości. Supremacja ta załamuje się jednak w żalospny sposób, kiedy tylko nieświadomość wpadnie na to, by z kilku bezsensownych myśli uczynić

²⁶ Martinus Rulandus: *Lexicon Alchemiae*, 1612, s. 327, s.v. *meditatio*.

²⁷ Seb. Izquierdus: *Praxis Exercitiorum Spiritualium*, 1695. „*Colloquium aliud non est, quam familiariter loqui cum Christo Domino*” itd., s. 10.

obsesję lub też wytworzyć inne symptomy psychogenne, za które w żadnym razie nie chcielibyśmy ponosić odpowiedzialności. Nasz sąd o wewnętrznym głosie porusza się między dwoma ekstremami: głos ten albo uchodzi za zdecydowaną bzdurę, albo — za głos Boga. Nikomu jednak nie przyjdzie do głowy, że mógłby być jakąś godną uwagi rzeczą pośrednią. Ten „inny” jest na swój sposób równie jednostronny, jak *ego* na swój. Z ich konfliktu może wyłonić się prawda i sens, jednakże tylko wtedy, kiedy *ego* zechce „innemu” sprawiedliwie przyznać osobowość. Wprawdzie ma on już *eo ipso* osobowość, podobnie jak głosy, które słyszą chorzy psychicznie, ale prawdziwe *colloquium* będzie możliwe dopiero wtedy, kiedy *ego* uzna jego istnienie jako partnera w rozmowie. Takiego uznania nie można od nikogo wymagać, w końcu bowiem nie każdy nadaje się do ćwiczeń duchowych. Oczywiście nie ma rozmowy wtedy, kiedy jedynie my przemawiamy do „innego” — jak to np. robi George Sand w swych rozmowach z duchowym przyjacielem, gdzie sama przemawia na trzydziestu stronach i daremnie czekamy, aż udzieli głosu „innemu”. Po *colloquium* ćwiczeń być może następuje niema łaska, w którą nowoczesny sceptyk nie wierzy. Ale co by to było, gdyby Chrystus, do którego się zwróciliśmy, sam dał bezpośrednią odpowiedź używając słów grzesznego serca ludzkiego? Jakież przerażające otchłanie zwątpienia otwarłyby się wówczas? Jakiegoż szaleństwa musielibyśmy się wtedy lękać? Jasne jest, dlaczego wolimy, by milczały obrazy bogów, a *ego*-świadomość raczej wierzyła w swą supremację, niż snuła „ciągłe skojarzenia”. Jasne jest, dlaczego wewnętrzny przyjaciel tak często ukazuje się jako wróg i dlaczego jest tak daleki, a jego głos tak cichy. Ten, kto „jest blisko Niego, bliski jest ognia”. Być może coś podobnego miał na myśli stary alchemik, kiedy mówił: „Wybierz sobie jako kamień tego, przez którego królowie w koronach odbierają cześć, a leka-

rze leczą chorych, albowiem on jest bliski ognia²⁸. Alchemicy rzutowali swe wewnętrzne procesy na zewnętrzną postać i w ten sposób wewnętrzny przyjaciel ukazywał się im jako „kamień”, o którym *Tractatus Aureus* powiada: „Zrozumcie, synowie mędrców, co woła do was kamień: Chroń mnie, a ja cię ochronię, oddaj mi, co moje, abym ci pomógł²⁹. A komentator³⁰ dorzuca swą uwagę: „Badacz prawdy słyszy, jak zarówno kamień, jak filozof mówią niejako jednymi ustami”. Filozofem tym jest Hermes, a kamień jest tożsamy z Merkuriuszem, który jest przeciwieństwem łacińskim Hermesem³¹. Od najdawniejszych czasów Hermes jest mistagogiem i psychopompossem alchemików, ich przyjacielem i doradcą³², który doprowadza ich do celu ich dzieła. Jest on „*tanquam praeceptor intermedius inter lapidem et discipulum*”³³. Innym jednak przyjacielem ukazuje się w postaci Chrystusa lub Chadira czy też widzialnego lub niewidzialnego guru. Może on również ukazać się pod postacią jakiegoś przewodnika, społecznego lub osobistego. W tym wypadku jednak *colloquium* jest zdecydowanie jednostronne.

²⁸ Pseudo-Arystoteles w *Rosarium Philosophorum*, 15, 50, fol. Q.

²⁹ Zazwyczaj przyjmuje się lekcję: „*Largiri vis mihi meum*” i tak jest w pierwszym wydaniu z 1566 r. *Ars Chemica*, pod tytułem *Septem Tractatus seu Capitula Hermetis Trismegisti, aurei*, jak również w *Theatrum Chemicum*, 1613, t. IV, i u J. J. Mangeta: *Bibl. Chem.*, 1702, I, s. 400nn. W *Ros. Phil.*, 1550, fol. E V, znajdujemy inną lekcję: „*Largire mihi ius meum ut te adiuvem*” („daj mi moje prawo, abym ci pomógł”), co jest jednym z przykładów właściwej anonimowemu autorowi *Rosarium* dowolności, tak ważnej skądinąd dla interpretacji alchemii.

³⁰ Manget: *Bibl. Chem.*, I, s. 430 b.

³¹ Szczegółowe dowody u C. G. Junga: *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt., s. 102nn., oraz *Symbolik des Geistes*, wyd. cyt., s. 120 i 135.

³² Por. piękną modlitwę Astrampsychośa *Elthe moi kyrie Herme*, która kończy się słowami: „Ja jestem tobą, a ty jesteś mną” (R. Reitzenstein: *Poimandres*, 1904, s. 21).

³³ Magnet, op. cit.: „nauczyciel jako pośredniczący między kamieniem a uczniem”.

Nie dochodzi tu do żadnego dialogu, natomiast możliwa odpowiedź przybiera formę działania „innego”, tj. zewnętrznego procesu. Alchemik widział je w przemianie substancji chemicznej. Jeśli więc ktoś szukał przemiany, to odkrywał ją na zewnątrz, w substancji, a przemiana ta niejako wołała doń: „Jestem przemianą”, i znalazło się kilku na tyle mądrych, że zrozumieli: „Jest to moja przemiana, ale nie osobowa, lecz przemiana tego, co śmiertelne, w to, co we mnie nieśmiertelne, co wyzwala się ze śmiertelnej powłoki, którą jestem, i oto budzi się do własnego życia i wstępuje do słonecznej barki, być może zabierając mnie ze sobą”³⁴. Jest to nader dawna idea. W Górnym Egipcie, niedaleko Asuanu, zwiedzałem staroegipski grób, niedawno otworzony. Za wejściowymi drzwiami znajdował się mały koszyk spleciony z sitowia, w którym leżały, owinięte w szmaty, wyschłe zwłoki noworodka. Nie ulega wątpliwości że to żona jakiegoś robotnika włożyła szybko zwłoki noworodka do grobu wielmoży, aby dziecko także dostąpiło zbawienia, kiedy ów wstąpi do słonecznej barki, by rozpocząć nowe życie, ponieważ tym samym zostało one pochowane w świętym miejscu, w zasięgu łaski.

³⁴ Kamień i jego przemianę przedstawia się jako zmartwychwstanie *homo philosophicus*, drugiego Adama (*Aurea Hora*, Art. Aurif., I, s. 195); jako duszę ludzką (*Księga Kratesa*, M. Berthelot: *Chimie au Moyen Age*, 1893, III, s. 50); jako istotę podporządkowaną i nadrzędną w stosunku do człowieka („*Hic lapis est subter te quantum ad obedientiam: supra te, quo ad dominium: ergo a te quantum ad scientiam: circa te quantum ad aequales*”, *Rosinus ad Sarratant.*, Art. Aurif., 1593, I, s. 310); jako życie („*sanguis est anima et anima est vita et vita lapis noster est*”, *Tract. Aristotelis*, Art. Aurif., I, s. 364); jako rezurekcję zmarłych (*Calidis Lib. Secr.*, Art. Aurif., I, s. 347 oraz *Rachaidibi fragm.* Art. Aurif., I, s. 389); jako Dziewicę Marię (*De Arte Chem.*, Art. Aurif., I, s. 582) oraz jako samego człowieka („*tu es eius minera ... et de te extrahitur ... et in te inseparabiliter manet*”, *Rosinus ad Sarratant.*, Art., I, s. 311).

Drugi wykład

PRZYKŁAD SERII SYMBOLI ILUSTRUJĄCYCH PROCES PRZEMIANY

Jako przykład wybieram postać, która odgrywa wielką rolę w mystyce muzułmańskiej, a mianowicie Chadira (*Khidr* — Zielony). Występuje on w 18 surze Koranu, która zawiera misterium odrodzenia; nosi ona tytuł „Grotą”. Grotą jest miejscem odrodzenia, owym tajemniczym pomieszczeniem, w którym zamyka się człowieka, aby mógł się „wyląć” i odnowić. Koran powiada o niej: „Mógłbyś widzieć, jak słońce, kiedy wschodziło, odsuwało się od ich grotą na prawo, a kiedy zachodziło, mijało ich z lewej strony, podczas gdy oni (śpiący) znajdowali się w wolnym miejscu pośrodku grotą”³⁵. „Środek” to centrum, w którym leży klejnot lub gdzie dokonuje się inkubacja, złożenie ofiary lub przemiana. Najpiękniejsze przedstawienie tej symboliki znajdujemy we fragmentach ołtarzy mitraistycznych³⁶ oraz na alchemicznych obrazach ukazujących transmutację substancji³⁷, która zawsze dokonuje się pomiędzy słońcem a księżycem. Przedstawienia Męki Pańskiej również należą często do tego typu. Ten sam symboliczny charakter mają ceremonie przemiany (albo uzdrowienia) u Nawachów³⁸. Takim miejscem środka

³⁵ Fragmenty Koranu w tłumaczeniu J. Bielawskiego (przyp. tłum.).

³⁶ F. Cumont: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*, 1899, t. II.

³⁷ Por. szczególnie wizję będącą ukoronowaniem snu Zosimosa: „Niósł on przedmiot, cały biały i promieniujący najdoskonalszym pięknem, który nosił imię *mesouranisma heliou*, «położenie słońca pośrodku nieba» (C. G. Jung: *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos*, *Eranos-Jahrbuch* 1937, Zürich 1938, s. 23).

³⁸ W. Matthews: *The Mountain Chant*, V Report Bureau of Ethnology, 1883—84. J. Stevenson: *Ceremonial of Hasjelti Dailjis*, VIII Report Bureau of Ethnology, 1886—87.

lub przemiany jest grotą, w której owych siedmiu udało się na spoczynek, nie przeczuwając, że spędzą tam tyle lat, iż staną się niemal nieśmiertelni. Kiedy się przebudzili, okazało się, że przespali w grobie 309 lat. Legenda ta ma taki sens: Ten, kto znajdzie się w owej grocie, tj. w grocie, którą każdy nosi w sobie, lub w owej ciemności, która rozciąga się za jego świadomością, wikła się w zrazu nieświadomy proces przemiany. Wkraczając w nieświadomość łączy on swą świadomość z treściami nieświadomymi. Stąd może wyniknąć brzemenna w skutki przemiana jego osobowości — w sensie pozytywnym lub negatywnym. Często przemianę tę interpretuje się jako przedłużenie życia naturalnego lub też widoki na osiągnięcie nieśmiertelności. Pierwszą interpretację spotykamy u wielu alchemików, w szczególności u Paracelsa (w traktacie *De Vita Longa*³⁹), drugą zaś, w klasyczny sposób wyrażoną, w misteriach eleuzyńskich.

Liczba śpiących — siedmiu — przez swój sakralny charakter wskazuje⁴⁰, że tymi, którzy ulegli przemianie we śnie

³⁹ Opis wzmiankowanej w tym traktacie nauki tajemnej znajduje się w moich *Paracelsica*, Zürich 1942, s. 85nn.

⁴⁰ Różne wersje tej legendy mówią już to o siedmiu, już to o ośmiu młodzieńcach. W opowieści z Koranu ósmym jest pies. Koran wymienia jeszcze inne wersje (sura 18): „Niektórzy będą mówić: «Było ich trzech, czwarty był ich pies». Inni powiedzą: «Było ich pięciu, a szósty był ich pies»... Jeszcze inni powiedzą: «Było ich siedmiu, a ósmy był ich pies». A więc należy do nich także pies. Chodzi tu o charakterystyczną niepewność odnoszącą się do liczb siedem i osiem (analogicznie: trzy czy cztery?), na którą zwróciłem uwagę w *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt., cz. I. Przy wahaniu: siedem — osiem, pojawia się tam postać Mefista, który poprzednio, jak wiadomo, przybrał postać psa (pudła). W wypadku niepewności: trzy czy cztery, czwartym jest diabeł albo pierwiastek kobiecy, a na wyższym stopniu *Mater Dei*, por. moje wywody w *Psychologie und Religion*, rozdz. III (przekład polski: *Psychologia a religia*, wyd. cyt., s. 95—211, a w szczególności 153—211). Chodzi tu być może o podobną niepewność, jak w przypadku egipskiej Dziewiątki (*paut* = towarzystwo bogów, zob. E. A. Wallis

i tym samym zyskali wieczną młodość⁴¹, byli bogowie. Dzięki tej konstatacji wiemy od razu, że chodzi tu o opowieść misteryjną. Opowiedziany w niej los numinalnych postaci przykuwa uwagę słuchacza, ponieważ opowieść ta wyraża paralelne procesy przebiegające w jego nieświadomości i tym samym integruje je ponownie ze świadomością. Powrót do stanu pierwotnego oznacza, że życie znowu uległo odnowie.

Po historii siedmiu śpiących braci — pozornie bez związku — następują w Koranie moralne rozważania. Brak związku jest jednak tylko pozorny, w rzeczywistości bowiem budujące rozważania są potrzebne tym, którzy nie mogą się odrodzić i muszą się zadowolić moralnym działaniem, tj. posłuszeństwem Prawu. Bardzo często zgodne z przepisami zachowanie zastąpić ma przemianę duchową⁴². Po tych budujących rozważaniach następuje historia Mojżesza i jego sługi, Joszuy ben Nuna:

Budge: *The Gods of the Egyptians*, 1904, I, s. 88). Legenda odnosi się do prześladowania chrześcijan za czasów Decjusza, około 250 r. Jej akcja rozgrywa się w Efezie, gdzie Jan już „śpi”, a nie umarł. Siedmiu śpiących braci przebudziło się za panowania cesarza Teodozjusza II (408—450). Spali więc niecałe 200 lat.

⁴¹ Ta siódemka to siedmiu dawnych bogów planetarnych. Por. W. Bousset: *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907, s. 23nn.

⁴² Z jednej strony posłuszeństwo wobec Prawa, z drugiej zaś wolność „dzieci Boga”, a więc nowo narodzonych, jest obszernie omawiana w Listach Pawłowych. Chodzi tu zarówno o dwie względnie różne klasy ludzi, które dzieli mniejszy lub większy rozwój świadomości, jak i o wyższego i niższego człowieka w tej samej jednostce. *Sarkikós* pozostaje na wieki poddany Prawu, jedynie *pneumatikós* dzięki ponownym narodzinom jest zdolny do wolności. Temu stanowi rzeczy odpowiada pozornie nie dający się rozwikłać paradoks absolutnego posłuszeństwa, jakiego wymaga Kościół, i jednocześnie głoszonej przezeń wolności od Prawa. I tak w tekście Koranu legenda zwraca się do człowieka *pneumatikós* i obiecuje ponowne narodziny temu, kto ma uszy do słuchania. Kto jednak, jak *sarkikós*, pozbawiony jest wewnętrznego słuchu, ten zadowoli się i znajdzie pewność w ślepym poddaniu się woli Allacha.

„I oto powiedział Mojżesz do swojego młodzieńca: «Nie ustane, aż dosięgnę zlewiska dwóch mórz, nawet gdybym miał iść przez wiele lat». A kiedy obydwaj doszli do zlewiska dwóch mórz, zapomnieli swojej ryby, a ona podjęła swoją drogę ku morzu, płynąc swobodnie. Kiedy obydwaj minęli to miejsce, Mojżesz powiedział do swego młodzieńca: «Daj nam nasz posiłek. Naprawdę zmęczyła nas ta podróż». Młodzieniec powiedział: «Czy widzisz? Kiedy schroniliśmy się na skale, ja zapomniałem ryby — a nie kto inny, tylko szatan spowodował, iż zapomniałem i nie wspomniałem o niej, a ona ruszyła, dziwnym sposobem, w drogę ku morzu». Mojżesz powiedział: «To jest to, czego pilnie szukaliśmy». I obydwaj zawrócili, stąpając po swoich śladach. I obydwaj znaleźli pewnego sługę spośród Naszych sług⁴³, któremu okazaliśmy nasze miłosierdzie i daliśmy mu wiedzę od Nas pochodzącą. Powiedział mu Mojżesz: «Czy mogę pójść za tobą, abyś podzielił się ze mną czymś, czego ciebie nauczono jako prawości?» Powiedział: «Zaiste, ty nie potrafisz ze mną wytrzymać. Jakże miałbyś być cierpliwy wobec tego, czego nie obejmujesz doświadczeniem?» Mojżesz powiedział: «Znajdziesz mnie, jeśli Allah zechce, cierpiwym i ja w niczym nie sprzeciwię się twemu rozkazowi». Sługa ów powiedział: «Jeśli będziesz postępował za mną, nie pytaj mnie o nic, dopóki ja tobie o tym nie napomknę». I obydwaj ruszyli w drogę, aż wsiedli na statek i ten sługa go przedziurawił. Mojżesz powiedział: «Czy zrobisz w nim dziurę, aby zatopić ludzi, którzy się na nim znajdują? Popelnisz rzecz straszną». Sługa powiedział: «Czyż nie powiedziałem, że nie zdobędziesz się przy mnie na cierpliwość?» Mojżesz powiedział: «Nie gań mnie za to, że zapomniałem, i nie utrudniaj mi mojego zadania». I znowu ruszyli w drogę, aż spotkali jakiegoś chłopca i ów sługa go zabił. Mojżesz

⁴³ Chadira (przyp. tłum.).

powiedział: «Cóż to! Zabiłeś niewinnego człowieka, i to nie po to, by pomścić jakąś duszę? Zaiste, popełniłeś rzecz naganną». Sługa powiedział: «Czyż ci nie mówiłem, że nie zdobędziesz się przy mnie na cierpliwość?» Mojżesz powiedział: «Jeśli jeszcze raz zapytam cię o coś, nie zatrzymuj mnie dłużej jako towarzysza. A ode mnie przyjmij usprawiedliwienie». I znowu ruszyli w drogę, aż przybyli obydwoj do pewnego miasta i poprosili jego mieszkańców, by ich nakarmili, lecz ci odmówili im gościny. Znaleźli tam mur, który groził zawaleniem, a ów sługa poprawił go. Mojżesz powiedział: «Gdybyś chciał, to wziąłbyś za to wynagrodzenie». Ów powiedział: «To oznacza nasze rozstanie. Wyjaśnię ci jednak to, do czego nie miałaś cierpliwości. Jeśli chodzi o statek, to należał on do biedaków, którzy handlowali na morzu, i chciałem go uszkodzić, bo w ślad za nimi podążał król, który zabierał każdy statek siłą. Co się tyczy tego chłopca to jego rodzice byli obydwój wierzący i obawialiśmy się, że on narzuci im bunt i niewiarę. Chcieliśmy więc, aby ich Pan dał im w zamian lepszego syna, czystsze i bardziej miłosiernego. A co się tyczy muru, to należał on do dwóch młodzieńców-sierot mieszkających w tym mieście. Pod nim znajdował się skarb dla nich przeznaczony. Ojciec ich był człowiekiem pobożnym, przeto chciał twój Pan, aby osiągnęli dojrzały wiek i przez miłosierdzie twego Pana wydobyli swój skarb. Ja tego nie uczyniłem z własnej woli. Takie jest wyjaśnienie tego, czego nie potrafiłeś znieść cierpliwie».

Opowieść ta rozwija i precyzuje legendę o siedmiu śpiących braciach oraz naszkicowany w niej problem odrodzenia. Mojżesz jest człowiekiem „poszukującym” (*quest*). W jego wędrówce towarzyszy mu „cień”, „sługa”, czyli „niższy” człowiek (*pneumatikós* i *sarkikós* w dwóch postaciach). Jozua jest synem Nuna. Nun jest nazwą ryby⁴⁴, co wskazuje

⁴⁴ Por. K. Vollers: *Chidher*, „Archiv für Religionswissenschaft”, t. XII, s. 241. Z pracy tej czerpię wszelkie komentarze.

na pochodzenie Jozuy z głębin wodnych, ciemności i świata mroku. Wędrowcy osiągają miejsce krytyczne u „zbiegu dwóch mórz”. M. in. interpretowano je jako Przesmyk Sueski, gdzie zbliżają się do siebie morza — zachodnie i wschodnie. Jest więc to miejsce środka, które spotkaliśmy już w symbolicznym *proemium*, ale którego znaczenia człowiek i jego cień zrazu nie pojmują. Zapomnieli oni bowiem o swej rybie, która symbolizuje niepozorne źródło pokarmu. Ryba wskazuje na Nuna, który jest ojcem cienia, człowieka cielesnego, wywodzącego się z ciemnego świata stwórcy. Ryba mianowicie ożyła i wyskoczyła z kosza, aby znowu wrócić do swej ojczyzny, morza, tzn. ojciec, zwierzęcy pródek i twórca życia, oddziela się od człowieka świadomego, co równa się utracie duszy instynktowej. Proces ten jest dobrze znanym w psychopatologii nerwic zjawiskiem rozszczepiania, które zawsze łączy się z jednostronnością postawy świadomej. Ponieważ jednak procesy nerwicowe są jedynie przesadnymi formami przejawów normalnych, przeto nie ma się co dziwić, jeśli bardzo podobne rzeczy występują także w granicach normy. Chodzi o tzw. „utrata duszy”, obserwowaną u ludów pierwotnych, którą opisałem wyżej w rozdziale poświęconym zubożeniu osobowości; w języku naukowym na określenie tego zjawiska posługujemy się terminem *abaissement du niveau mental*. Mojżesz i jego sługa szybko spostrzegają, co się dzieje. Mojżesz usiadł, zmęczony i głodny. Jasne jest, że doznał on jakiegoś braku, zrazu tłumaczącego się fizjologią. Zmęczenie jest właśnie jednym z regularnych symptomów tego rodzaju utraty energii (libido). Cały ten proces ukazuje coś typowego: nieuznanie jakiegoś życiowego ważnego momentu. Jest to motyw spotykany w różnych formach mitycznych. Mojżesz spostrzega, że nieświadomie odnalazł źródło życia i znowu je utracił; jest to godna uwagi intuicja. Ryba, którą chcieli spożyć, jest treścią nieświadomości, treścią, która przywraca związek

z początkiem. Jest to coś odrodzonego i obudzonego do nowego życia. Dokonało się to, jak powiadają komentarze, przez zetknięcie z wodą życia. Ryba, wślizgując się do morza, staje się znowu treścią nieświadomości, a jej potomstwo odznacza się tym, że ma tylko jedno oko i pół głowy⁴⁵.

Również alchemia zna osobliwą rybę morską — „okrągłą rybę bez kości i skóry”⁴⁶, która symbolizuje „okrągły żywioł”, zarodek „żywego kamienia”, *filius Philosophorum*. Woda życia ma swą paralelę w *aqua permanens* alchemii. Woda ta sławiona jest jako *vivificans*, a ponadto ma tę właściwość, że rozpuszcza wszystko, co stałe, i koaguluje wszelkie płyny. Komentarze do Koranu wspominają, że tam, gdzie ryba zniknęła, morze przekształciło się w szary grunt, w którym można jeszcze rozpoznać jej ślad⁴⁷. Na owej wyspie — na miejscu środka — siedzi Chadir. Jedna z interpretacji mistycznych powiada, że zasiada on „na tronie ze światła, między górnym a dolnym morzem”⁴⁸, a więc również w miejscu środkowym. Jego pojawienie się pozostaje zapewne w tajemniczym związku ze zniknięciem ryby. Wygląda niemal tak, jak gdyby sam był rybą. Na domysł ten pozwala fakt, że komentarze przenoszą źródło życia na miejsce ciemności⁴⁹. Głębiny morskie są, jak wiadomo, ciemne (*mare tenebrositatis*). Ciemność ma swą paralelę w alchemicznym *nigredo*, które pojawia się po *conjunctio*, kiedy to, co żeńskie, wzięło w siebie to, co męskie⁵⁰. Z ni-

⁴⁵ Tamże, s. 253.

⁴⁶ *Allegor. sup. Turb.*, Art. Aurif., wyd. cyt., I, s. 141.

⁴⁷ K. Vollers, op. cit., s. 244.

⁴⁸ Tamże, s. 260.

⁴⁹ Tamże, s. 258.

⁵⁰ Por. mit z *Visio Arislei*, szczególnie w wersji podanej w *Ros. Phil.* (Art. Aurif., II, s. 246), zatonięcie słońca w studni Merkuriusza, oraz zielonego lwa, który polyka słońce (Art. Aurif., II, ss. 315 i 366). Zob. C. G. Jung: *Psychologie der Übertragung*, Zürich 1946, s. 154nn

gredo wylania się „kamień”, symbol nieśmiertelnej jaźni, a jego pierwsze pojawienie się porównuje się z „oczami ryby”⁵¹.

Również Chadir symbolizuje jaźń. Wskazują na to jego cechy: miał się urodzić w grocie, a więc w ciemności. Jest „Długowieczny” i jak Eliasz ciągle się odradza. Podobnie jak Ozyrys zostaje pod koniec dnia poćwiartowany, i to przez antychrystów. Może jednak znowu przebudzić się do życia. Jest on istotą analogiczną do drugiego Adama — w ten sposób interpretowano ponownie ożywioną rybę⁵² — jest doradcą, Parakletem, „bratem Chadirem”. W każdym razie Mojżesz uznaje go za wyższą formę świadomości, od której oczekuje pouczenia. I oto następują owe niezrozu-

⁵¹ Biały kamień pojawia się w czasie tej procedury na brzegu naczynia jak „orientalne klejnoty, jak oczy rybie” (*tanquam oculi piscium* — zob. Isacus Hollandus: *Opera Mineralia*, 1600, s. 870, oraz David Lagneus: *Harmonia Chem., Theatr. Chem.*, 1613, IV, s. 870). Oczy pojawiają się na końcu *nigredo*, a na początku *albedo*. Odpowiednikami są tu *scintillae*, które pojawiają się w ciemnej materii. Ideę tę wywodzi się z Proctwa Zachariasza 4, 10: „*Quis enim despexit dies parvos? et laetabuntur, et videbunt lapidem stanneum in manu Zorobabel. Septem isti oculi sunt Domini, qui discurrunt in universam terram*” — „Bo któż by lekceważył chwilę skromnego początku, skoro z radością patrzą na pion ołowiany w ręku Zorobabela. Owe siedem (lamp) to oczy Jahwe, które przebiegają całą ziemię”. (Tak robi Eirenaeus Orandus we wprowadzeniu do traktatu Flammela o hieroglifach, 1624, fol. A 5). Jest to siedem oczu Boga na kamieniu węgielnym nowej świątyni (Zachariasz 3, 9). Siódemka wskazuje na siedem gwiazd, bogów planetarnych, których alchemicy przedstawiali w podziemnej jaskini (J. D. Mylius: *Philosophia Reformata*, 1622, s. 167). Są to „śpiący w Hadesie” lub „spętani” (M. Berthelot: *Alchemistes Grecs*, 1887, IV, XX, 8). Tu trzeba odesłać Czytelnika do legendy *O siedmiu śpiących braciach*.

⁵² K. Vollers, op. cit., s. 255. Być może zaznacza się tu wpływ chrześcijański. Por. złożony z ryb posiłek wczesnych chrześcijan i symbolikę ryby w ogóle. Vollers podkreśla analogię między Chrystusem a Chadirem. Odnośnie do symboliki ryby zob. moje mające się niedługo ukazać *Beiträge zur Symbolik des Selbst*.

miałe czyny, które pokazują, jak *ego*-świadomość odnosi się do wyższej od niej jaźni, która kieruje jej losem. Dla zdolnego do przemiany misty jest to opowiadanie pocieszające, ale dla posłusznych — ostrzeżenie, by nie szemrali przeciwko niepojętej wszechmocy Allacha. Chadir nie tylko symbolizuje wyższą mądrość, lecz także odpowiednie do niej działanie, które przekracza ludzki rozum.

Ten, kto słucha takiej opowieści misteryjnej, rozpozna siebie w szukającym Mojżeszu i „zapominalskim” Joszui, a historia ta ukaże mu, jak przebiega przynoszące nieśmiertelność odrodzenie. Jest rzeczą znamioną, że nie Mojżesz i nie Jozua ukazują się jako przemienieni, lecz — zapomniana ryba. Tam, gdzie znika ryba, jest miejsce narodzin Chadira. Z tego, co niepozorne i zapomniane, a nawet całkowicie nieprawdopodobne, wyłania się nieśmiertelna istota. Jest to znany motyw narodzin bohatera i nie musi być popierany przykładami⁵³. Znacząca Biblia przypomni sobie Proroctwo Izajasza 53, 2nn., gdzie przedstawiony jest „Sługa Jahwe”, oraz opowieści o narodzinach Jezusa z Ewangelii. Przemieniającą się substancję lub bóstwo, które mają funkcję pokarmu, spotykamy w wielu opowieściach kultowych: Chrystus jest chlebem, Mondamin kukurydzą, Dionizos winem, itd. Symbole te odnoszą się do pewnego faktu psychicznego, któremu z punktu widzenia świadomości przypisuje się jedynie znaczenie „czegoś, co ma być przyswojone”, ale czego właściwą naturę się przeocza. Symbol ryby wskazuje

⁵³ Jeśli chodzi o dalsze przykłady, zob. C. G. Jung: *Wandlungen und Symbole der Libido*, Leipzig—Wien 1912. Zamiast wielu przykładów alchemicznych przytoczę tylko stary wiersz:

Hic lapis exilis exstat, pretio quoque vilis

Spernitur a stultis, amatur plus ab edoctis.

(Oto kamień wygnania, niewielkiej ceny, pogardzany przez głupców, bardziej umiłowany przez uczonych — *Ros. Phil.*, Art. Aurif., II, s. 210). *Lapis exilis* stanowi być może pomost do *lapsit exilis* (*lapsit ex celis?* — w sensie: pochodzący z nieba), do *Graala* Wolframa von Eschenbach.

na to bezpośrednio: jest to „odżywczy” wpływ treści nieświadomych, które niby stały strumień energii podtrzymują życie i działanie świadomości, jako że ta nie wytwarza swej własnej energii. Tym, co zdolne jest do przemiany, jest ów niepozorny i niemal niewidzialny (= nieświadomy) korzeń świadomości, z którego jednak czerpie ona wszelkie siły. Ponieważ nieświadomość doznaje siebie jako coś obcego, jako nie-ja, przeto jest całkowicie oczywiste, że przedstawia się ją za pośrednictwem obcych postaci. Wprawdzie z jednej strony jest czymś najbardziej pozbawionym znaczenia, z drugiej wszakże — ponieważ potencjalnie zawiera ową „okrągłą” całość, której brakuje świadomości — jest również czymś najważniejszym. To, co „okrągłe”, jest właściwie owym wielkim skarbem, który leży ukryty w jaskini nieświadomości⁵⁴ i którego personifikacją jest właśnie owa osobowa istota stanowiąca wyższą jedność świadomości i nieświadomości. Jest to postać dająca się porównać z Hiranjagarbhą, Puruszą, Atmanem i mistycznym Buddą. Z tej racji na określenie jej wybrałem termin „jaźń”, a przez jaźń rozumiem całość i zarazem ośrodek psychiki, która nie pokrywa się z *ego*, lecz obejmuje je tak, jak większe koło obejmuje mniejsze.

Towarzyszące przemianie przecucie nieśmiertelności łączy się ze szczególną naturą nieświadomości. Mianowicie ma ona w pewnym stopniu cechę nieprzeprzeźroczystości i bezczasowości. Empiryczny dowód na to znajdujemy w tzw. zjawiskach telepatycznych, które wprawdzie ciągle jeszcze są negowane przez przesadnych sceptyków, w rzeczywistości jednak występują o wiele częściej, niż się na ogół sądzi⁵⁵. Przecucie

⁵⁴ Por. *Die Visionen des Zosimos* w t. IX *Psychologische Abhandlungen*.

⁵⁵ Por. J. B. Rhine: *Neuland der Seele*, 1938, gdzie znajduje się także przegląd wcześniejszych eksperymentów. Jak dotychczas nie wysunięto przeciwko tym результатам uzasadnionych zarzutów, toteż grozi im niebezpieczeństwo, że zostaną zignorowane.

nieśmiertelności opiera się, jak mi się wydaje, na szczególnym przestrzennoczasowym uczuciu ekspansji. Sądzę również, że misteryjne ryty deifikacyjne były projekcją tego właśnie zjawiska psychicznego.

Osobowościowy charakter jaźni znajduje w legendzie o Chadirze szczególnie plastyczny wyraz. Właśnie niekorańskie opowieści o Chadirze w szerokim zakresie wykorzystują ten motyw. K. Vollers, w cytowanej tu wielokrotnie pracy, daje na to wiele wymownych dowodów. W czasie pobytu w Kenii moim *safari-headman* był wychowany w sufizmie Somalijczyk. Dla niego Chadir był postacią całkowicie żywą: zapewniał mnie, że w każdej chwili mogę spotkać Chadira, ponieważ jestem *m'tu-ya-kitâbu*⁵⁶, „człowiekiem księgi” (tj. Koranu). Z naszych rozmów bowiem zorientował się, że jestem lepszym znawcą Koranu od niego (co zresztą nie ma wielkiego znaczenia). Dlatego też uważał mnie za *islâmu*. Powiedział mi, że mogę Chadira spotkać na ulicy w postaci mężczyzny lub też może on pojawić mi się w nocy jako białe światło, a także — i tu uśmiechając się skubnął źdźbło trawy — w tej formie mogę zobaczyć Zielonego. On sam uzyskał kiedyś pociechę i pomoc od Chadira: mianowicie po wojnie długo nie mógł znaleźć roboty i cierpiał biedę. Ale pewnej nocy przyśniło mu się, że w drzwiach widzi jasne, białe światło, i poznał, że to był Chadir. Szybko wyskoczył z łóżka (we śnie) i z należytą czcią pozdrowił go słowami: *salem aleikum* (pokój z tobą). Od tej chwili był pewny, że jego pragnienia zostaną spełnione. W istocie, po kilku dniach pewna firma w Nairobi dostarczająca ekwipunek zaproponowała mu objęcie kierownictwa jednej z wypraw safari.

⁵⁶ W języku *kisuahili*, owej *lingua franca* Afryki Wschodniej. Jest w nim wiele zapożyczeń arabskich, jak wskazuje na to także ten przykład: *kitâb* = księga.

Przykład ten wskazuje, że i w dzisiejszej religii ludowej Chadir żyje jeszcze jako przyjaciel, doradca, pocieszyciel, a także nauczyciel ludzi. Jego dogmatyczną pozycję mój Somalijszyk określił jako *maleika kwanza-ya-mungu* — pierwszy anioł Boga, a więc jakby „anioł oblicza Pańskiego”, prawdziwy *ángelos*, wysłannik.

Funkcja Chadira jako przyjaciela wyjaśnia następującą teraz część 18 sury. Przytaczam tekst dosłownie:

„I będą ciebie pytali o Dhu'l-Qarnajna (Dwurogiego). Powiedz: «Ja podam wam o nim wspomnienie». Zaiste, My umocniliśmy go na ziemi i daliśmy mu dla każdej rzeczy jakiś sposób. Wtedy on poszedł pewną drogą, aż dotarł do miejsca, gdzie zachodzi słońce, i zobaczył, że zapada ono w jakieś błotniste źródło, i znalazł tam jakiś lud. Powiedzieliśmy: «O Dhu'l-Qarnajnie, albo ukarzesz ich, albo postąpisz wobec nich łagodnie». Powiedział: «Tego, który jest niesprawiedliwy, ukarzę, a potem zostanie oddany swemu Panu, który go ukarze karą poniżającą. Natomiast ten, który uwierzył i czynił dobro, otrzyma piękną zapłatę i My w Naszych rozkazach będziemy przemawiali do niego łagodnie». Potem poszedł pewną drogą, aż dotarł do miejsca, gdzie wschodzi słońce, i zobaczył, że wstaje ono nad ludem, którego niczym od słońca nie osłoniliśmy. Tak było. I objęliśmy wiedzą wszystko, co było u niego. Potem on poszedł swoją drogą, aż dotarł do miejsca między dwoma górami i znalazł poza nimi pewien lud, który ledwie mógł zrozumieć jego mowę. Powiedzieli oni: «O Dhu'l-Qarnajnie, oto Ja'dzudź i Ma'dzudź (Gog i Magog) sieją zgorszenie na ziemi. Czy możemy ustanowić dla ciebie jakąś daninę, pod warunkiem, że zbudujesz przegrodę między nami a nimi?» Powiedział: «To, w czym umocnił mnie mój Pan, jest lepsze. Pomóżcie mi więc siłą ludzi, a zbuduję między wami i nimi mocny wał. Przynieście mi sztaby żelazne». A kiedy wyrównał przestrzeń między dwoma stromymi zboczami, powiedział:

«Dmuchiście!» — i uczynił z żelaza ogień i powiedział: «Przynieście mi spizu, abym wlał na nie!» I nie mogli (Ja'dzudź i Ma'dzudź) wdrzeć się na wał, i nie mogli w nim zrobić szczeliny. Powiedział: «To jest miłosierdzie mego Pana. A kiedy nadejdzie obietnica mego Pana, On uczyni to prochem. A obietnica mego Pana jest prawdą. Tego dnia My pozwolimy jednemu rzucić się na drugich i zadmą trąby. Wtedy zgromadzimy ich razem. Tego dnia przygotujemy gehennę dla niewiernych, dla tych, których oczy były zakryte na Moje wspomnienia i niezdolni byli słyszeć».

I tu znowu spotykamy jedną z tych niekonsekwencji, które w Koranie nie są rzadkością. Jak należy rozumieć to pozornie niespodziewane przejście do postaci Dhu'l-Qarnajna, Dwurogiego, tj. Aleksandra Wielkiego? Pomijając już niesłychany anachronizm (chronologia Mahometa jest w ogóle zła), niezbyt rozumiemy, po co Aleksander w ogóle się tu pojawia. Trzeba jednak wiedzieć, że Chadir i Dhu'l-Qarnajn są tą parą wielkich przyjaciół, którą K. Vollers słusznie porównuje z Dioskurami. Związek psychologiczny przedstawiałby się więc mniej więcej następująco: Mojżesz miał wstrząsające przeżycie jaźni, które z ogromną jasnością ukazało mu procesy nieświadome. Kiedy później uda się do swych pobratymców, Żydów, którzy zaliczają się do niewiernych, i ma opowiedzieć im o swym przeżyciu, powinien znowu zrobić to w formie opowieści misteryjnej. Zamiast mówić o sobie, powinien mówić o „Dwurogim”. Sam Mojżesz jest przecież „dwurogi”, tak że przedstawienie na jego miejscu Dhu'l-Qarnajna jest prawdopodobne. Potem powinien przedstawić historię tej przyjaźni, w szczególności zaś opowiadanie, jak Chadir pomógł swemu przyjacielowi. Dhu'l-Qarnajn osiąga w swej wędrówce miejsce, gdzie słońce zachodzi, a potem miejsce, gdzie wschodzi. Kroczy więc drogą odnowy słońca przez śmierć i ciemność aż po

nowe wejście. Tym samym znowu wskazuje się na to, że to Chadir jest tym, który pomaga ludziom nie tylko w ich potrzebach fizycznych, lecz także w ich odrodzeniu⁵⁷. Koran zresztą nie robi tu żadnej różnicy między Allahem, który przemawia w *pluralis maiestatis*, a Chadirem. Jest jednak jasne, że w tym fragmencie, podobnie jak poprzednio, po prostu dalej pomaga się ludziom, z czego widać, jak dalece Chadir stanowi konkretyzację czy „inkarnację” Allacha. Przyjaźń Chadira z Aleksandrem odgrywa szczególną rolę w komentarzach, podobnie jak jego związek z prorokiem Eliaszem. Vollers nie waha się dla porównania przytoczyć pary przyjaciół, Gilgamesza i Enkidu.

Mojżesz ma więc czyny pary przyjaciół przedstawić swemu ludowi w formie bezosobowej opowieści misteryjnej. Psychologicznie znaczy to, że przemianę trzeba przedstawić lub odczuć jako dotyczącą „innego”. Mimo że Mojżesz w swoim przeżyciu Chadira zajmuje miejsce Dhu'l-Qarnajna, powinien w swej opowieści wymienić jego, a nie siebie. Nie jest to przypadkiem, ponieważ wielkie niebezpieczeństwo psychiczne, które zawsze łączy się z indywidualnością, realizacją siebie, polega na identyfikacji *ego*-świadomości z jaźnią. Wskutek takiej identyfikacji dochodzi do inflacji zagrażającej zniszczeniem świadomości. Wszystkie pierwotne i starsze kultury z właściwą sobie subtelnością wyczuwają *perils of the soul* oraz niebezpieczny i niepewny charakter bogów. Innymi słowy, nie zatraciły one jeszcze pewnego instynktu psychicznego, który pozwala im wyczuć ledwo wyczuwalne, a przecież tak bardzo istotne procesy przebie-

⁵⁷ Na to samo wskazują żydowskie opowieści o Aleksandrze. Zob. M. J. Bin Gorion: *Der Born Judas III*, s. 133 (legenda o „świętej jaśkini”) i s. 153 (opowieść o „wodzie życia”, pokrewna 18 surze Koranu).

gające „w tle” naszej psychiki, czego oczywiście nie możemy powiedzieć o kulturze nowożytnej. W postaci Nietzschego i Zaratusztry stoi przed naszymi oczami — ostrzegająca, ale niezrozumiana — para przyjaciół zniekształcona przez inflację. A co mamy sądzić o Fauście i Mefiście? Faustowska *hybris* jest już pierwszym krokiem do szaleństwa. Wydaje mi się, że w fakcie, iż niepozorny początek przemiany u Fausta symbolizuje pies, a nie jadalna ryba, a przemienioną postacią jest diabeł, a nie mądry przyjaciel „zbrojny w naszą łaskę i mądrość”, leży klucz do zrozumienia zagadkowej duszy germańskiej.

Pomijając pewne szczegóły tekstu, chciałbym jeszcze zatrzymać się przy motywie budowy muru przeciw Ja’dzudżowi i Ma’dzudżowi. Motyw ten powtarza ostatni czyn Chadira z poprzedniego aktu, a mianowicie odbudowę murów miasta. Tym razem jednak mur oznacza silną obronę przed Gogiem i Magogiem. Miejsce to odnosi się do Objawienia św. Jana 20, 8nn.:

„I (szatan) wyjdzie, by omamić narody z czterech kątów ziemi, Goga i Magoga, by ich zgromadzić na bój, a liczba ich jak piasek morski. I wyszli na szerokość ziemi, i otoczyli obóz świętych i miasto umiłowane”.

Dhu'l-Qarnajn przejmuje tu rolę Chadira i buduje niezniszczalny mur ludowi, który mieszka „między dwiema górami”. Jest to oczywiście znowu środkowe miejsce, którego trzeba bronić przed Gogiem i Magogiem, nieokreślonymi i bezgranicznie wrogimi masami. Psychologicznie rzecz biorąc chodzi tu znowu o jaźń, która tronuje w środkowym miejscu, a w Objawieniu określona jest jako „umiłowane miasto” (Jerozolima w środkowym punkcie ziemi). Jaźń jest bohaterem, którego narodzinom zagrażają zawistne moce kolektywne, klejnotem pożądanym przez wszystkich i wy-

wołującym zażarte spory, a w końcu bogiem rozszarpanym na kawałki przez złe i ciemne pramoce. Indywiduacja w znaczeniu psychologicznym to *opus contra naturam*, które w warstwie kolektywnej budzi *horror vacui* i aż nazbyt łatwo ulega atakowi kolektywnych sił psychicznych. Misteryjna, opowieść o pomocnej parze przyjaciół obiecuje opiekę temu⁵⁸, kto w swych poszukiwaniach znalazł klejnot. Kiedyś jednak, zgodnie z wolą Allacha, rozpadnie się także żelazny wał ochronny, a stanie się to w dniu końca świata, tj. psychologicznie rzecz biorąc wtedy, kiedy potop ciemności zniszczy indywidualną świadomość, a więc wtedy, kiedy nastąpi subiektywny koniec świata. Chodzi tu o ów moment, kiedy świadomość znowu zatoni w tej ciemności, z której pierwotnie się wyłoniła niby wyspa Chadira, a mianowicie o śmierć. Misteryjna opowieść toczy się jednak dalej w sferze eschatologii: tego dnia (dnia sądu ostatecznego) światło powróci do wiecznego światła, a ciemność do wiecznej ciemności. Przeciwności zostaną rozdzielone i nastąpi stan bezczasowego trwania, który zresztą symbolizuje — właśnie ze względu na absolutny rozdział przeciwności — najwyższe napięcie, a zatem nieprawdopodobny stan początkowy. Jest to przeciwieństwo poglądu, który kres widzi w *complexio oppositorum*.

To spojrzenie na wieczność, na raj i piekło zamyka serię symboli 18 sury Koranu. Mimo jej pozornie bezładnego i często jedynie aluzyjnego charakteru stanowi ona niemal kompletne przedstawienie przemiany psychicznej, w której my, dysponujący dziś bogatszą wiedzą psychologiczną, rozpoznajemy proces indywiduacji. Wskutek podeszłego wieku legendy oraz prymitywnej mentalności mużułmańskiego pro-

⁵⁸ Podobnie jak Dioskurowie ratują rozbitków na morzu.

roka proces ten przebiega wyłącznie w sferze pozaświadomej, w formie misteryjnej opowieści o przyjacielu czy parze przyjaciół i jej czynach. Dlatego też wszystko podane jest jedynie w formie aluzji i pozbawione logicznego związku; niemniej wyraża ciemny archetyp przemiany tak wybornie, że namiętny religijny eros Arabów znajduje w tej opowieści pełne zadowolenie. Dlatego też również postać Chadira odgrywa w mistyce muzułmańskiej tak ważną rolę.

(Gestaltungen des Unbewussten, Zürich 1950, Cz. II: Über Wiedergeburt)

PRÓBA PSYCHOLOGICZNEJ INTERPRETACJI
DOGMATU O TRÓJCY ŚW.

*Noli foras ire, in te ipsum redi;
in interiore homine habitat veritas.*

S. Augustinus: *Liber de vera religione*

UWAGI WSTĘPNE

Niniejsza rozprawa powstała z wykładu, jaki miałem na Zjeździe Eranos w 1940 roku. Tekst tego wykładu pojawił się w *Eranos-Jahrbuch* 1940/41 pod tytułem *Zur Psychologie der Trinitätsidee*, ale miał on jedynie charakter szkicu, toteż od samego początku było dla mnie jasne, że wymaga poprawienia. Uważałem więc, że jest niejako moim moralnym obowiązkiem powrócić do tego tematu, aby poświęcić mu rozprawę odpowiednią do jego godności i znaczenia.

Dzięki licznym reakcjom moich Czytelników wiem, iż niekiedy gorszą się oni tym, że chrześcijańskie symbole poddaje się analizie psychologicznej, nawet jeśli analiza ta starannie unika jakiegokolwiek pomniejszenia ich wartości religijnej. Moi krytycy mieliby mniej do zarzucenia podobnemu psychologicznemu potraktowaniu symboli buddyjskich, których świętość również nie ulega wątpliwości. Jednakże każdego trzeba traktować jednakowo. Ponadto poważnie zastanawiam się nad tym, czy dla symboli chrześcijańskich nie byłoby o wiele bardziej niebezpieczne, gdybyśmy odsuwali je w sferę całkowicie niedostępną poznaniu pojęciowemu. Wtedy bowiem ich irracjonalny charakter aż nazbyt łatwo

przekształciłby się we wzbudzącą zgorszenie bezsensowność. Wiara jest charyzmatem, który nie jest udziałem każdego; natomiast każdy człowiek ma zdolność myślenia, dzięki której może starać się o poznanie rzeczy najwyższych. Przede wszystkim Paweł, a po nim liczni czcigodni nauczyciele Kościoła¹ nie obawiali się myślenia o symbolice i nie bronili się przed nim, tak jak to robią niektórzy nam współcześni. Ta lękliwość i obawa o symbole chrześcijańskie nie oznacza nic dobrego. Jeśli symbole te reprezentują wyższą prawdę, w co moi krytycy przecież nie wątpią, to nauka, która po omacku dąży do ich zrozumienia, a przy tym postępuje niemądrze, może się tylko skonstruować. Nigdy zresztą nie zależało mi na tym, żeby symbole te pozbawiać ich znaczenia; przeciwnie, zajmuję się nimi, ponieważ jestem przekonany o ich psychologicznej ważności. Człowiek, który jedynie wierzy, a nie myśli, zawsze zapomina, że to właśnie on uważa się za nieustannie zagrożonego przez swego największego wroga — zwątpienie; albowiem gdzie panuje wiara, tam zawsze czyha zwątpienie. Natomiast człowiek myślący akceptuje zwątpienie, albowiem służy mu ono za cenny stopień do lepszego poznania. Ludzie, którzy potrafią wierzyć, powinni z większą cierpliwością odnosić się do bliźnich, którzy są w stanie jedynie myśleć. Wiara przecież wcześniej zdobyła szczyt, który myślenie stara się osiągnąć w żmudnej wspinaczce. Człowiek wierzący nie powinien grożącego mu stale zwątpienia rzutować na człowieka myślącego i tym samym przypisywać mu niszczycielskich zamiarów. Gdyby starożytni nie myśleli, to w ogóle nie mielibyśmy dogmatu o Trójcy św. To, że z jednej strony dogmat ten jest przedmiotem wiary, a z drugiej przedmiotem refleksji, dowodzi jego żywotności. Dlatego niech się cieszy człowiek

¹ Z dawniejszych wymienia przed wszystkim Klemensa Aleksandryjskiego (zm. ok. 216 r.), Orygynesa (zm. 253 r.) i Pseudo-Dionizego Areopagite (schylek V w.).

wierzący, że na górę, na której siedzi, chcą się wspiąć także inni. To, że przedmiotem badań psychologicznych czynię właśnie najświętszy z symboli dogmatycznych, jest przedsięwzięciem, z którego śmiałości zdaję sobie sprawę. Nie dysponuję żadną godną wzmianki wiedzą teologiczną, toteż w tej dziedzinie muszę oprzeć się na ogólnych opracowaniach, dostępnych każdemu laikowi. Ponieważ jednak nie mam zamiaru zagłębiać się w metafizykę Trójcy św., przeto zasadniczo mogę zadowolić się ustalonymi przez Kościół sformułowaniami tego dogmatu i nie muszę zajmować się wszystkimi skomplikowanymi metafizycznymi spekulacjami, które historia wokół niego nagromadziła. Dla naszych psychologicznych rozważań wystarczy owo obszerne ujęcie, jakie zawiera Symbol Atanazański. Wyznanie to pokazuje dostatecznie wyraźnie, co nauka Kościoła rozumie pod pojęciem Trójcy św. Niemniej dla psychologicznego zrozumienia konieczne okazało się wprowadzenie kilku wątków historycznych. Głównym jednak tematem moich rozważań jest dokładne przedstawienie owych psychologicznych punktów widzenia, które wydawały mi się konieczne dla zrozumienia dogmatu jako symbolu pojętego w sensie psychologicznym. Mój zamysł byłby z gruntu źle zrozumiany, gdyby pojęto go jako próbę sprowadzenia dogmatu do kategorii psychologicznych. Symboli, które mają podstawę archetypową, w ogóle nie można do niczego sprowadzić, jak wie o tym każdy, kto ma choćby częściowe rozeznanie w moich poglądach psychologicznych. Wielu może się wydać dziwne, że lekarz o nastawieniu przyrodoznawczym zajmuje się akurat Trójcą św. Kto jednak wie, w jak bliskim i istotnym związku pozostają tego rodzaju *représentations collectives* ze zdrowiem i chorobą duszy ludzkiej, ten pojmie bez trudu, że centralne symbole chrześcijaństwa muszą mieć przede wszystkim znaczenie psychologiczne, inaczej bowiem nigdy nie uzyskałyby powszechnej ważności, lecz dawno już, okryte pyłem, tkwiły-

by w wielkim gabinecie osobliwości jako duchowe dziwolągi, dzieląc los wielogłowych i wieloramiennych bogów Indii i Grecji. Ponieważ jednak dogmat ten pozostaje w najwyższym wzajemnym związku z duszą, z której się pierwotnie wyłonił, przeto wyraża on bardzo wiele z tego, co i ja staram się wyrazić, z tym wszakże przykrym uczuciem, że mój „przekład” jeszcze w wielu miejscach wymaga poważnych poprawek.

OJCIEC, SYN I DUCH

Zatrzymałem się nieco dłużej przy poglądach panujących w Babilonii i w Egipcie oraz przy poglądach platońskich po to, by mojemu Czytelnikowi przedstawić obraz owych trójc i jedności w czasach poprzedzających chrześcijaństwo niejednokrotnie o wiele stuleci. Otóż, czy idee te zostały przekazane czasom późniejszym przez migrację i tradycję, czy też spontanicznie pojawiły się na nowo, jest pytaniem nie mającym większego znaczenia. Ważne jest to, że idee te istniały, ponieważ niegdyś zrodziły się z nieświadomego ducha ludzkości (i to nie tylko w Azji Zachodniej!) i dlatego zawsze i wszędzie mogły się ponownie pojawiać. Jest bardzo wątpliwe, czy owi ojcowie, którzy opracowali formułę homouzji, mieli jakiegokolwiek pojęcie o staroegipskiej teologii królewskiej. A jednak nie spoczęli, dopóki znowu bez reszty nie przywrócili archetypu staroegipskiego. Coś podobnego dokonało się w 431 r. na synodzie w Efezie, na którego ulicach wysławiano niegdyś wielką Dianę, kiedy Maria uznana została za *theotokos* (Bogurodzicę)¹. Jak czytamy u Epifaniusza², istniała nawet sekta tzw. kollyrydianów,

¹ Tu należy także legenda, według której po śmierci Chrystusa Maria udała się wraz z Janem do Efezu, gdzie miała przebywać aż do śmierci.

² *Panarium Haereticorum* LXXIX.

którzy czcili Marię jak starożytną boginię. Kult ten rozprzestrzenił się przede wszystkim w Arabii, Tracji i Górnej Scytii i znalazł oddźwięk w szczególności wśród kobiet, co temu ojcu Kościoła podyktowało słowa zainspirowane treścią Księgi Kapłańskiej: „*quod genus lubricum et in errorem proclive, ac pusilli admodum et angusti animi esse solet*” („płeć niestała i do grzechu skłonna, o umyśle nader płochym i ograniczonym”). Z jego reprimendy dowiadujemy się, że istniały kapłanki, które w pewne uroczyste dni ozdabiały wóz lub czworokątne krzesło i okrywając je płótnem, kładły na nim pieczywo jako ofiarę dla Marii (*anaphérousin eis ónoma tes Marias*), a następnie brały udział w uczcie ofiarnej. Chodziło przy tym jawnie o artofagiczną eucharystię „*in nomen Mariae*”. Słowa Epifaniusza są charakterystyczne dla ówczesnego ortodoksyjnego punktu widzenia: „*En timé esto Maria, ho de patér kai hyiós kai hágion pneuma proskyneistho, ten Marian medeis proskyneito*” („Cześć Marii, Ojciec, Syn i Duch św. niech będą uwielbieni [*proskýnesis*: dosł. „padanie na twarz”]; Marii nikt nie powinien tak wielbić”).

Archetyp zyskał więc uznanie. Chodziło mi o to, by pokazać, że archetypowe idee należą do niezniszczalnych podstaw ducha ludzkiego. Choćby nawet przez długi czas pozostawały w zapomnieniu, powracają ciągle od nowa, często w osobliwych przebraniach i indywidualnych wypaczeniach lub w spowodowanych przez intelekt zniekształceniach, takich jak np. ariańska chrystologia i homoiuzja, zawsze jednak znowu odradzają się w nowych formach jako pozaczasowa prawda, wrodzona ludzkiej naturze³.

Jeśli nawet trudno przecenić wpływ Platona na myślicieli późniejszych stuleci, to przecież jego filozoficznie pojętej

³ To, iż szczególnie podkreślam rolę predyspozycji archetypowych, nie znaczy, by mitologemy miały wyłącznie genezę psychiczną. Widzę i doceniam również tak nieodzowne dla ich powstania warunki społeczne.

formuły trójcy nie można żadną miarą czynić odpowiedzialną za zarodki chrześcijańskiego dogmatu o Trójcy św. Nie chodzi tu bowiem o filozoficzne, tj. świadome założenia, lecz o nieświadome założenia archetypowe. Platońska formuła trójcy w pewnym istotnym punkcie pozostaje nawet w sprzeczności z chrześcijańską Trójcą, w tym mianowicie, że pierwsza z nich wyłania się z przeciwieństwa, podczas gdy druga, wręcz przeciwnie, cechuje się całkowitą wewnętrzną harmonią. Trzy osoby formuły chrześcijańskiej są charakteryzowane w sposób, którego żadną miarą nie można wywieść z założenia platońskiego, jako że określenia „Ojciec”, „Syn” i „Duch św.” bynajmniej nie wynikają z liczby 3. Formuła platońska mogła najwyżej dostarczyć intelektualnego rusztowania dla treści, które wywodzą się z zupełnie innych źródeł. Formalnie rzecz biorąc Trójcę św. można pojmować po platońsku, jednakże jeśli chodzi o treść, to jesteśmy zdani na fakty psychiczne, tzn. na dane irracjonalne, nie dające się z góry określić logicznie. Innymi słowy: musimy rozróżnić między logiczną ideą a psychologiczną rzeczywistością Trójcy św.

Ta druga prowadzi nas bezpośrednio do poglądów egipskich, starszych o wiele stuleci, a tym samym do archetypu, do właściwego i wiecznego usprawiedliwienia egzystencji idei trynitarniej w ogóle.

Fakt psychologiczny to: Ojciec, Syn i Duch św. Jeśli powiadamy „Ojciec”, to ze stwierdzenia tego logicznie wynika „Syn”, ale „Duch św.” nie wynika logicznie ani z „Ojca”, ani z „Syna”. Musi tu chodzić o jakiś szczególny fakt opierający się niewątpliwie na innym założeniu. Wedle starej nauki Duch św. jest „*vera persona, quae a filio et patre missa est*”. „*Processio a patre filioque*” to „bycie wytchnionym”, a nie „zrodzonym”, jak to jest w przypadku Syna. To nieco niezwykle wyobrażenie odpowiada istniejącemu jeszcze w średniowieczu rozróżnieniu między *corpus* a *spira-*

men (duch), przy czym przez to drugie określenie rozumie się coś więcej niż tylko „oddech”. Oznacza ono właściwie animę, która jest tchnieniem, jak na to wskazuje także jej nazwa (*anemos* = wiatr). Wprawdzie tchnienie to jest przede wszystkim czynnością cielesną, jednakże jako coś samodzielnego jest substancją (czyli hipostazą) istniejącą obok ciała. Ma to wyrażać fakt, że ciało żyje, przy czym „życie wyobrażone jest jako coś dodatkowego i samodzielnego, a mianowicie jako dusza niezależna od ciała. W odniesieniu do formuły Trójcy św. trzeba by zatem powiedzieć: Ojciec, Syn i Życie, które pochodzi od obu lub też którym oni obaj żyją. Duch św. będący życiem jest pojęciem, którego żadną miarą nie da się logicznie wywieść z tożsamości Ojca i Syna, a więc raczej można powiedzieć, że jest on psychologiczną ideą, tzn. stanowi fakt oparty na irracjonalnym praoglądzie. Praogląd ten to archetyp, który najwyraźniej występuje w egipskiej teologii królewskiej. Tam — jak widzieliśmy — obok boga-ojca pojawia się *ka-mutef* (rodziciel) i syn. *Ka* jest to duch życia, zasada życiowa właściwa człowiekowi lub bogu, którą dlatego słusznie można interpretować jako „duszę” lub jako duchowego sobowtóra. Jest on „życiem” zmarłych, toteż z jednej strony można go porównać z duszą, z drugiej zaś z „duchem”, „geniuszem” człowieka. *Ka-mutef*, jak widzieliśmy, stanowi hipostazę siły rozrodczej⁴. Duch św. również jest hipostazą siły życiowej i rozrodczej⁵. W przypadku chrześcijańskiej Trójcy św. chodzi więc właś-

⁴ *Ka* królów przybiera nawet indywidualne imiona. I tak „żywy *ka* Pana Obu Krajów” Totmesa III nosi imię „zwycięskiego byka, który błyszczy w Tebach”, A. Erman: *Aegypten*, 1885, s. 414.

⁵ Ducha św. obok Boga spotykamy także w Starym Testamencie, jakkolwiek bardziej w formie „mocy” Boga niż jako hipostazę. W każdym razie ta druga interpretacja jest bardzo bliska zdania z Proroctwa Izajasza XLVIII, 16 (tekst Septuaginty): „*Kýrios Kýrios apesteilên me kai to pneuma autou*” („Pan, Jahwe, posłał mnie ze swoim Duchem”).

ciwie o wyobrażenie archaiczne, które jednak właśnie dlatego ma tak niezwykłą wartość, że oznacza zhipostazowane, najwyższe przedstawienie bycia pomyślanym (dwuwymiarowa Trójca!). Jego forma jest jeszcze konkretna, jako że archetyp przedstawiony jest za pomocą stosunku „ojca” i „syna”. Gdyby rzecz ograniczyła się tylko do tego, to archetyp składałby się jedynie z dwójcy. Jednakże między „ojca” a „syna” wkracza trzeci, łączący ich czynnik, który jest duchem, a nie postacią ludzką. Tym samym męska relacja (ojciec—syn) zostaje wyzwolona z porządku naturalnego, w którym istnieją także matki i córki, i przeniesiona w sferę, z której element żeński jest wyłączony: zarówno w starożytnym Egipcie, jak i w chrześcijaństwie Matka Boża znajduje się poza Trójcą. Przypomnijmy tu szorstkie słowa Jezusa, z jakimi zwraca się do Matki w czasie wesela w Kanie (Jan II, 4: „Czyż to moja lub twoja sprawa, Niewiasto?”) i w świątyni, gdzie szukała zaginionego dwunastolatka (Łuk. II, 49: „Czemuście mnie szukali? Nie wiedzieliście, że powinienem być w domu [w sprawach] Ojca mego?”). Nie pomylimy się chyba, przyjmując, że owa szczególna sfera, do której zostaje przeniesiona relacja ojciec—syn, jest sferą pierwotnych misteriów, męskich wtajemniczeń. Istnieją plemiona, w których kobietom jest zabronione — nawet pod karą śmierci — przypatrywanie się czynnościom misteryjnym. Za pomocą wtajemniczeń młodych mężczyzn systematycznie odsuwa się od matek, a przez odrodzenie czyni z nich pewnego rodzaju duchy. Ta archetypowa idea żyje do dzisiaj w celibacie kapłanów⁶.

Akt myślowy stanowiący podstawę wywyższenia relacji ojciec—syn polega na wprowadzeniu niewidzialnej postaci, „ducha”, który stanowi istotę życia męzczyzny. Życie ciała

⁶ Jeśli chodzi o grecką prehistorię w tym kontekście, patrz pouczające przedstawienie u J. E. Harrison: *Themis*, 1912, rozdz. I.

lub człowieka zostaje uznane za coś w jakiejś mierze od nich różnego. Stąd wywodzi się np. idea *ka*, czyli nieśmiertelnej duszy, która może się odłączyć od ciała i której istnienie nie jest od niego zależne. Ludzie pierwotni mają pod tym względem bogato rozwinięte wyobrażenia o duszach, np. takich, które są nieśmiertelne, innych, które jedynie luźno związane są z ciałem i dlatego mogą je opuszczać, gubić się w nocy, błąkać w snach i być więzione, a nawet o takich, które w ogóle nie znajdują się w ciele, a jednak należą do ludzi, jak np. dusza buszu, która żyje w lesie w ciele jakiegoś zwierzęcia. Powiązanie osoby i życia jest osiągnięciem psychologicznym, które opiera się przede wszystkim na tym, że mało zróżnicowany umysł, który nie potrafi jeszcze myśleć abstrakcyjnie, nie jest w stanie dokonywać subsumpcji pojęć. Właściwości, które postrzega w rzeczach, potrafi on jedynie stawiać obok siebie, np. człowieka i jego życie lub jego chorobę jako demona albo jego zdrowie lub jego prestiż jako manę itp. Tak jest, jak widać, również w przypadku egipskiego *ka*. Ojciec — syn — życie lub siła rozrodcza (z wykluczeniem matki boga) to patriarchalna formuła, która „wisiała w powietrzu” na długo przed erą chrześcijańską.

Ojciec to, zgodnie z definicją, *prima causa, creator* (stwórca), *auctor rerum* (sprawca rzeczy), który na poziomie kultury niezdolnej jeszcze do refleksji może być po prostu Jednym. Z Jednego przez rozszczepienie pojawia się Inny. Rozszczepienie to nie musi być jawne, dopóki ktoś nie przyjmie wobec owego *auctor rerum* postawy krytycznej, tj. dopóki jakaś kultura nie podda tej jedności refleksji i nie zacznie krytykować dzieła, w którym objawia się stwórca. Ludzkie poczucie jedności, dalekie od krytycznego sądu i moralnych konfliktów, pozostawia nietkniętą również *patris auctoritas*.

Ten stan pierwotnej jedności ze światem ojca miałem możność obserwować w pewnym plemieniu murzyńskim,

na Mount Elgon (Kenia). Ludzie ci wypowiadali przekonanie, że Stwórca uczynił wszystko dobrze i pięknie. Kiedy ich pytałem: „A złe zwierzęta, które zabijają wasze bydło?” — odpowiadali: „Lew jest dobry i piękny”. „A wasze okropne choroby?” — pytałem dalej. „Leżymy w słońcu i wszystko jest piękne” — mówili. Byłem pod wielkim wrażeniem tego optymizmu. Ale — jak wkrótce stwierdziłem — wieczorem, o godzinie szóstej, nagle nastąpił kres tej filozofii. Od zachodu słońca zapanował inny świat, ciemny świat, świat *ayik*: rzeczy złych, niebezpiecznych, wywołujących lęk. Optymistyczna filozofia rozwiała się, a jej miejsce zajęła filozofia strachu przed duchami i magicznych zwyczajów, które powinny chronić przed złem. A potem, ze wschodem słońca, bez wewnętrznego sprzeciwu znowu powraca optymizm.

Człowiek, świat i bóstwo pierwotnie stanowią całość, jedność nie zakłóconą żadną krytyką. Jest to z jednej strony świat ojca, a z drugiej okres dzieciństwa człowieka. Mimo że z 24 godzin dwanaście zabiera życie w świecie ciemności, nigdy nie pojawia się wątpliwość, czy Bóg nie jest także czymś innym. Słynne pytanie o źródło zła nie pojawiło się jeszcze w czasach Ojca. Jako zasadniczy problem refleksji moralnej pojawiło się ono właściwie dopiero wraz z chrześcijaństwem. Świat Ojca to oczywiście epoka, którą charakteryzuje pierwotna — odczuwana już to jako piękna, już to jako brzydka, już to jako przerażająca — jedność z całą naturą. Kiedy jednak padnie pytanie: „Skąd pochodzi zło, dlaczego ten świat jest tak zły i niedoskonały? Dlaczego istnieją choroby i inne okropności? Dlaczego człowiek musi cierpieć?” — wtedy pojawia się refleksja, która osądza objawienie Ojca w jego dziele, a wraz z nią wątpliwość, która wyraża rozszczerzenie prajedności. Dochodzi się wówczas do wniosku, że stworzenie jest niedoskonałe, a nawet, że sam stwórca nie stanął na wysokości zadania: dobroć i moc Ojca nie mogą być jedyną zasadą kosmogonii. Dlatego

Jeden musi być uzupełniony przez Innego. Tym samym świat Ojca ulega zasadniczej zmianie i zostaje zastąpiony przez świat Syna.

Otóż była to epoka, kiedy Grecy poddali świat krytyce, epoka gnozy w najszerszym znaczeniu tego słowa, z której później wyłoniło się chrześcijaństwo. Archetyp Boga-zbawiciela i Pracźłowiewka jest prastary. W ogóle nie wiemy, jak dawna jest ta idea. Syna, objawionego boga, który jako człowiek staje się dobrowolną lub niedobrowolną ofiarą, aby świat mógł powstać lub by mógł zostać zbawiony od zła, spotykamy już w indyjskiej filozofii Puruszy, a także w wyobrażeniu pierwszego człowieka Gajomarda u Persów. Gajomard jako syn świetlistego Boga staje się ofiarą ciemności i z ciemności musi zostać ponownie wyzwolony dla zbawienia świata. Jest to prawzór dla gnostyckich postaci Zbawiciela oraz dla nauki o zbawiającym ludzkość Chrystusie.

Nietrudno jest stwierdzić, że światopogląd, który rzucił pytanie o źródło zła i cierpienia, odpowiadał innemu światu, światu, w którym tęskniono do zbawienia i owej doskonałości, kiedy to odczuwano jeszcze jedność z Ojcem. Tęskniono do królestwa Ojca zwracając się wstecz, ale królestwo to utracono ostatecznie, albowiem dokonało się już nieodwracalne wzbogacenie i usamodzielnienie się ludzkiej świadomości. Zmiana ta oddaliła ludzi od świata Ojca i oto teraz rozpoczął się świat Syna z jego boskim dramatem zbawienia i kultową opowieścią o rzeczach, których Bóg-człowiek dokonał w czasie pobytu na ziemi⁷. Otóż życie Boga-człowieka odsłania rzeczy, których w Ojcu jako Jedynym żadną miarą nie można było poznać. Albowiem Ojciec jako pierwotna Jedność był czymś nieokreślonym i nie dającym się określić i we właściwym znaczeniu tego słowa nie mógł jeszcze być

⁷ Odsyłam tu Czytelnika do szczegółowego przedstawienia śmierci i odrodzenia boskiego *kouros* u J. E. Harrison, op. cit.

„Ojcem” ani nie mógł być tak nazywany. Jednakże przez swą inkarnację w Synu stał się „Ojcem”, a zatem kimś określonym i dającym się określić. Przez to, że stał się Ojcem i człowiekiem, objawia w sferze ludzkiej tajemnicę swej boskości.

Jednym z jego objawień jest Duch św., który jako istota wyprzedzająca świat swym istnieniem jest wprawdzie wieczny, ale pojawia się w tym świecie, poniekąd empirycznie, dopiero wtedy, kiedy Chrystus opuścił już ziemską widownię. Będzie on dla uczniów — jeśli można tak powiedzieć — tym, czym uprzednio był Chrystus. Udzieli im pełni mocy, by mogli czynić dzieła, które być może są jeszcze większe od dzieł Syna (Jan, XIV, 12). Duch św. jest postacią, która równoważnie zastępuje Chrystusa i mniej więcej odpowiada temu, co Chrystus otrzymał od Ojca. Od Ojca pochodzi Syn, a obu wspólna jest żywotna działalność Ducha św., którego, zgodnie z chrześcijańską definicją, wytchnęli obaj. Ponieważ Duch św. jest trzecim czynnikiem, wspólnym Ojcu i Synowi, oznacza on usunięcie dwoistości, „wątpliwości” w Synu. Jest on właściwie owym Trzecim, który dopełnia Trójcę i tym samym znowu przywraca jedność. W istocie dopiero w Duchu św. osiąga szczyt rozwój Jednego, dokonujący się od momentu, kiedy jako Ojciec przeciwstawił się on Synowi. Zstąpienie w ludzkie ciało samo w sobie oznacza stanie się kimś innym, przeciwstawienie się sobie samemu. Od tej chwili jest ich dwóch — „Jeden” i „Inny” — co oznacza pewne napięcie⁸. Realizuje się ono w bolesnym losie Syna⁹

⁸ Stosunek Ojca do Syna nie jest arytmetyczny, ponieważ obaj, jako „Jeden” i „Drugi”, związani są ze sobą w pierwotnej Jedności i — jeśli można tak powiedzieć — odwiecznie dążą do tego, by stać się Dwójnią. Dlatego też Ojciec rodzi Syna odwiecznie, a śmierć ofiarna Chrystusa jest aktem „wiecznie” obecnym.

⁹ Por. *pathe* (cierpienia) Dionizosa, które stanowią paralelę z obszaru greckiego.

a w końcu w jego wyznaniu, że został opuszczony przez Boga (Mat. XXVII, 46).

Duch św. jest wprawdzie rodzicielem Syna (Mat. I, 18), ale jako Paraklet jest zarazem spuścizną po nim. Kontynuuje on dzieło zbawienia w wielu, ponieważ zstępuje na tych, którzy odpowiadają boskiemu wyborowi. Tym samym Paraklet, jako z jednej strony postać wieńcząca dzieło zbawienia, z drugiej zaś jako samoobjawienie Boga, jest przynajmniej naszkicowany. Dlatego też możemy powiedzieć, że Duch św. stanowi dopełnienie bóstwa i boskiego dramatu. Albowiem niewątpliwie Trójca św. jest wyższą formą wyobrażenia Boga niż zwykła jedność, ponieważ odpowiada obdarzonemu refleksją, tj. bardziej świadomemu stanowi ludzkości.

Naszkicowana tu ogólna trynitarna idea wewnątrzboskiego procesu życiowego w dużej mierze istniała już, jak widzieliśmy, w czasach przedchrześcijańskich i w istocie stanowi kontynuację i zróżnicowanie pierwotnego rytu odnowy i jego kultowej legendy. Podobnie jak bogowie tych misteriów, tak i one same giną, by w toku dziejów odrodzić się pod nową postacią. Na przełomie naszej ery raz jeszcze zaczął się proces powszechnego wymierania starych bogów i zbawienie przyniosły dopiero narodziny nowego Boga połączone z nowymi emocjami misteryjnymi. Jest oczywiste, że jakiegokolwiek świadome oparcie się na już istniejących tradycjach misteryjnych stanęłoby na przeszkodzie odnowie i ponownym narodzinom. Musiało to być całkowicie niezależne i nie przesądzone z góry objawienie, które, możliwe bez jakichkolwiek uprzednich założeń, mogło ustanowić na świecie nowe *drómenon* (czynność kultową) i nową legendę kultową. Dopiero stosunkowo późno zauważono rzucające się w oczy paralele z legendą Dionizosa — i uznano ją za dzieło diabła.

Ta postawa wczesnego chrześcijaństwa jest całkowicie zrozumiała: rzeczywiście, rozwinęło się ono w ten nieświadomy sposób, a ponadto jego pozorna bezzałożeniowość była *condicio sine qua non* jego efektywnej egzystencji. Nikt nie może podawać w wątpliwość wielorakiej wyższości objawienia chrześcijańskiego nad jego poprzednimi, pogańskimi etapami, toteż dziś doprawdy nie ma potrzeby nalegać na bezzałożeniowość i ahistoryczność Ewangelii, skoro wiemy, że roi się w niej od założeń historycznych i psychologicznych.

TRZY OSOBY W ŚWIETLE PSYCHOLOGII

1. Hipoteza archetypu

Kolejność symboli ilustruje rozwój idei Trójcy św. poprzez wieki. Rozwój ten niezwykle konsekwentnie albo unikał zejścia na racjonalistyczne manowce, albo też — jak w wypadku tak zrozumiałej herezji ariańskiej — skutecznie je zwalczał. W wyniku tego rozwoju wokół pierwotnych wzmianek dotyczących Trójcy, jakie zawiera Pismo św., powstała „obudowa” ideowa, która dla liberalnego rezonera jest prawdziwą *petra scandali*. Jednakże wypowiedzi „religijne” w potocznym sensie nie są nigdy racjonalne, ponieważ zawsze biorą pod uwagę inny świat, ów *mundus archetypus*, którego zwykły rozsądek, zainteresowany tylko światem zewnętrznym, jest nieświadom. Tak więc rozwój chrześcijańskiej idei Trójcy św. nieświadomie przywrócił *ad integrum* archetyp homouzji Ojca-Syna-Ka-mutefa, który po raz pierwszy pojawił się w egipskiej teologii królewskiej. Nie znaczy to, że egipskie wyobrażenie było archetypem idei chrześcijańskiej. Archetyp sam w sobie jest, jak to wykazałem gdzie indziej, czynnikiem nieobrazowym, dyspozycją, która w określonym momencie rozwoju ducha ludzkiego zaczyna się

aktywizować, porządkując zgromadzony w świadomości materiał i nadając mu określoną postać¹; łączy mianowicie wyobrażenia bogów w triady i trójce, a nieskończoną ilość zwyczajów rytualnych i magicznych — jak apotropeizmy, formuły błogosławieństw przekleństw, wychwalania itd. — układa „trójkami” lub dzieli na trzy części. Archetypowi, gdziekolwiek się pojawia, nie świadomość nadajec charakter kompulsyjny, tam zaś, gdzie jego działanie jest uświadamiane, ma on charakter numinalny. Nigdy nie jest on rezultatem świadomej spekulacji, jak to często zarzucano rozważaniom na temat Trójcy św.; przeciwnie, właśnie wszystkie spory, sofistyczne chwytły, nicowanie słów, intrygi i gwałty, które aż do przesady plamią dzieje tego dogmatu, zawdzięczają swe istnienie kompulsyjno-numinalnemu charakterowi archetypu i niesłychanym trudnościom, z jakimi wiążą się wszelkie próby zintegrowania go ze światem ludzkiego rozumu. Aczkolwiek cesarze, powodowani racjami politycznymi, wykorzystywali spór o Trójcę św., to jednak tego osobliwego fragmentu historii kultury żadną miarą nie da się wywieść z polityki. Równie trudno jest odpowiedzialność za to składać na przyczyny społeczno-ekonomiczne. Jedyną przyczyną było tu

¹ Często mnie pytano, skąd pochodzi archetyp — czy jest on czymś odziedziczonym, czy też nabytym. Na pytanie to nie da się odpowiedzieć bezpośrednio. Archetypy to — zgodnie z definicją — czynniki i motywy, które porządkują pewne elementy psychiczne nadając im formę obrazów (trzeba je nazwać archetypowymi), i to zawsze w sposób rozpoznawany dopiero na podstawie uzyskanego rezultatu. Wyprzedzają one świadomość i przypuszczalnie stanowią strukturalne dominanty psychiki w ogóle, podobnie jak w ługu macierzystym istnieje niewidzialna, potencjalna forma sieci krystalicznej. Archetypy jako warunki *a priori* stanowią szczególny psychiczny przypadek znanego biologom *pattern of behaviour*, który wszelkim istotom żywym nadaje ich specyficzny charakter. I podobnie jak przejawy tego biologicznego podstawowego projektu, również przejawy archetypu mogą się zmieniać w toku jego rozwoju. Ujmując jednak rzecz empirycznie, archetyp nigdy nie miał początku w zakresie życia organicznego. Pojawił się razem z życiem.

pojawienie się chrześcijańskiej „nowiny”, która zrewolucjonizowała psychikę człowieka Zachodu. Według Ewangelii, a szczególnie Listów Pawłowych, nowiną tą było pojawienie się w ludzkiej codzienności Boga-człowieka, któremu towarzyszyły wszystkie cudowne znaki godne Syna Bożego. Chociaż nowoczesnemu człowiekowi, domagającemu się od każdej relacji dokładności i rzeczowości, historyczne jądro tego wydarzenia może wydawać się niejasne, to jednak pewne jest również, że owe potężne, przez wieki trwające skutki psychiczne nie mogły nie mieć żadnej przyczyny. Zrodzone z misjonarskiego zapału relacje ewangeliczne stanowią, niestety, niezwykle skąpe źródło dla wszelkiego rodzaju prób rekonstrukcji historii. Tym więcej jednak mówią nam one o psychologicznych reakcjach ówczesnego świata. Te reakcje i wypowiedzi mają swój dalszy ciąg w historii dogmatów, gdzie zawsze pojmowano je jako działanie Ducha św. Interpretacja ta, o której metafizycznym znaczeniu psycholog nie może nic powiedzieć, ma ogromną wagę, wyraża bowiem fakt, że według przeważającej opinii czy przekonania właściwym sprawcą kształtowania się poglądów, nie jest ludzki intelekt, lecz instancja pozaświadoma. Tego psychologicznego faktu nie wolno pominąć z żadnych światopoglądowych racji. Oświeceniowe argumenty w rodzaju: „Duch św. to założenie, którego nie można udowodnić”, są nie do pogodzenia z psychologicznymi konstatacjami. (Także urojenie jest rzeczywiste, nawet jeśli jego treść jest faktycznie niedorzeczna). Psychologia ma do czynienia ze zjawiskami psychicznymi i tylko z nimi. Zjawiska te mogą być także po prostu aspektami innych zjawisk, które same w sobie można jeszcze poddać innego rodzaju rozważaniom. Tak więc twierdzenie, że Duch św. jest inspiratorem dogmatu, ma oznaczać, iż dogmat ten nie wynika ze świadomego mędrkowania i spekulacji, lecz ma swe źródła w sferze pozaświadomej, a nawet wręcz pozaludzkiej. Takie i tym podobne

wypowiedzi łączą się regularnie z przeżyciami o charakterze archetypowym. Towarzyszy im zawsze poczucie obecności jakiegoś *numen*. Archetypowy sen np. może zafascynować człowieka tak dalece, że będzie skłonny dopatrywać się w nim oświecenia wewnętrznego, ostrzeżenia lub nadprzyrodzonej pomocy. W naszych czasach ludzie z reguły wzdrągają się mówić głośno o tego rodzaju doświadczeniach, zdradzając tym samym, że wobec *numen* odczuwają święty lęk. Jakikolwiek by były doświadczenia numinalne, wszystkie łączy to, że mają swe źródło w sferze pozaświadomej. Psychologia, jak wiadomo, posługuje się tu pojęciem nieświadomości, a szczególnie pojęciem nieświadomości zbiorowej w przeciwieństwie do nieświadomości osobowej. Kto odrzuca pierwsze z tych pojęć i uznaje jedynie drugie, zmuszony jest do przyjmowania wyjaśnień czysto osobowych. Jednakże idei zbiorowych, a w szczególności jawnie archetypowych, nigdy nie uda się wywieść z osobowego stanu posiadania [...].

Niewątpliwie doktryna Trójcy św. odpowiada pierwotnie patriarchalnemu systemowi społecznemu. Nie można zresztą przy tym stwierdzić, czy to warunki społeczne były przyczyną powstania tej idei, czy też odwrotnie, idea jako pierwsza zrewolucjonizowała system społeczny. Fenomen prachrześcijaństwa i powstanie islamu — aby wymienić tylko te dwa przykłady — pokazują, co potrafią idee. Niefachowiec, który nie ma żadnej możliwości, by zaobserwować zachowanie się autonomicznych kompleksów, najczęściej skłonny jest — w zgodzie z ogólną tendencją — wywodzić treści psychiczne ze środowiska. Jeśli chodzi o wyobrażenie treści świadomości, stanowisko takie jest na pewno usprawiedliwione. Ponadto jednak istnieją jeszcze wywodzące się z nieświadomości, irracjonalne, afektywne reakcje i impulsy, które porządkują (w archetypowy sposób) materiał świadomy. Im bardziej przy tym zaznacza się działanie archetypu,

tym silniej działa on „fascynująco”, to jest odpowiednio określa się go jako „demoniczny” (w sensie — *daimon*) albo „boski”. Tego rodzaju określenie wyraża stan „pochwylenia” przez jakiś archetyp. Wyobrażenia, na których opiera się to określenie, są z konieczności antropomorficzne i przez to różnią się od porządkującego archetypu, który sam w sobie jest nieobrazowy, ponieważ jest nieświadomy². Dowodzą one jednak, że archetyp zaktywizował się³.

Tak więc historia dogmatu o Trójcy św. ukazuje stopniowe zarysowywanie się pewnego archetypu, który porządkuje antropomorficzne wyobrażenia o Ojcu i Synu, o życiu, o różnych osobach itd., nadaje im archetypową, tj. numinalną postać „przenajświętszej Trójcy”. Współcześni tym wydarzeniom pojmowali je jako to, co psychologia nazywa pozaświadomą obecnością psychiczną. Jeżeli zaś — jak było i jest w tym przypadku — istnieje *consensus generalis* co do jakiejś idei, to można mówić o obecności kolektywnej[...].

„Świętość” oznacza, że jakaś idea czy sprawa posiada określoną najwyższą wartość, której obecność — jeśli można tak powiedzieć — zmusza ludzi do zamilknięcia. Świętość coś objawia; jest oświecającą siłą, która wyłania się z postaci archetypowej. Człowiek nie czuje się wobec niej podmiotem, lecz zawsze przedmiotem⁴. To nie on dostrzega świętość, tylko ona chwyta go i obezwładnia; to nie on poznaje jej

² Por. moje wywody w *Der Geist der Psychologie w Eranos-Jahrbuch* 1946, Zürich 1947.

³ Aktywizacja jakiegoś archetypu polega najprawdopodobniej na zmianie sytuacji w obrębie świadomości, która wymaga nowej formy kompensacji.

⁴ G. Koeppen czyni trafne spostrzeżenie (*Gnosis des Christentums*, 1939, s. 198): „Jeśli istnieje coś takiego, jak historia kultury zachodniej, ...to trzeba ją rozpatrywać z punktu widzenia wpływu, jaki dogmat Trójcy św. wywarł na budzącą się osobowość człowieka zachodniego”.

objawienie, tylko ona objawia się jemu, on zaś nie może nawet chwalić się adekwatnym jej zrozumieniem. Wszystko dokonuje się jak gdyby poza sferą jego woli: mamy tu do czynienia z treściami nieświadomości. Nauka potrafi stwierdzić tylko tyle, idąc bowiem w ślad za wiarą nie może przekroczyć właściwych sobie granic.

2. Chrystus jako archetyp

Trójca św. i jej wewnętrzne życie ukazują się jako zamknięty w sobie krąg boskiego dramatu, w którym człowiek bierze najwyżej pasywny udział. Boski proces życiowy opanowuje człowieka i zmusza go, by przez wiele stuleci namiętnie zajmował się szczególnymi problemami duchowymi, które ludziom dzisiejszym wydają się nader dziwaczne, jeśli nie wręcz absurdalne. Ludzie ci przede wszystkim nie pojmują, jakie praktyczne, etyczne lub symboliczne znaczenie ma dla nas Trójca św. Nawet sami teologowie często traktują spekulacje na temat Trójcy św. jako mniej lub bardziej zbędne żonglowanie pojęciami; są wśród nich i tacy, którzy bardzo chętnie zrezygnowaliby z boskości Chrystusa i których problem roli Ducha św. w Trójcy św. i poza nią wprawia w prawdziwe zakłopotanie. D. F. Strauss tak powiada o Symbolu Atanazjańskim: „Zaprawdę, kto zaprzysiął Symbol *Quicumque*, ten wyrzekł się praw ludzkiego myślenia”. Tak może mówić, naturalnie, tylko człowiek, który nie ulega już działaniu objawiającej się świętości i zdany jest wyłącznie na swoją własną aktywność umysłową. W odniesieniu do objawionego archetypu jest to zawsze nieunikniony regres: liberalne ucłowieczenie Chrystusa wraca do homoizji i do arianizmu, a w nowoczesnym antytrynitaryzmie pojawia się obraz Boga, który bardziej przypomina wzór starotestamentowy lub muzułmański niż chrześcijański.

Zresztą komuś, kto jak D. F. Strauss podejmuje ten problem wychodząc z założeń racjonalistycznych i intelektualistycznych, dyskusje i argumentacje patrystyczne muszą wydawać się wręcz niedorzeczne. To jednak, że ktoś (nawet jako teolog) może przyjąć tak bardzo niewspółmierne kryteria, jak rozum, logika itp., dowodzi, iż mimo całego wysiłku soborów i scholastycznej teologii nie udało się przekazać potomności zrozumienia dogmatu, które by bodaj tylko wspierało wiarę. Pozostało jedynie podporządkowanie się wierze połączone z rezygnacją z własnej chęci zrozumienia. Jak dowodzi doświadczenie, wiara często wychodzi na tym źle i musi ustąpić przed krytyką, która żadną miarą nie odpowiada przedmiotowi wiary. Taka krytyka bowiem zawsze zachowuje się „oświeceniowo”, tj. rozpościera na nowo ową ciemność, którą uprzednio objawienie chciało przeniknąć swym światłem: „*Et lux in tenebris lucet, et tenebrae eam non comprehenderunt*”.

Oczywiście przedstawicielom tego rodzaju krytyki nie przychodzi do głowy, że ich *way of approach* jest niewspółmierny z jej przedmiotem. Sądzi ona, że ma do czynienia z racjonalnymi faktami i zupełnie nie widzi, że przede wszystkim chodzi tu — i zawsze chodziło — o irracjonalne zjawiska psychiczne. Dowodzi tego już niehistoryczny charakter Ewangelii, których autorom zależało jedynie na tym, by — odpowiednio do swoich środków — możliwie najlepiej przedstawić cudowną postać Chrystusa. Dowodzi tego już najstarszy literacki świadek, św. Paweł, który czasowo bliższy był krytycznym wydarzeniom niż uczniowie apostołów. Z przykrością wręcz widzimy, że u niego realny Jezus z Nazaretu w ogóle nie dochodzi do słowa. Już wówczas (a nie dopiero w Ewangelii św. Jana) przysłaniały go lub zastępowały wyobrażenia metafizyczne: ma on władzę nad demonami, jest kosmicznym zbawicielem i pośredniczącym Bogiem-człowiekiem. Oplata go już cała przedchrześcijańska i „gno-

stycka” teologia Azji Zachodniej (kilka jej korzeni sięga jeszcze dalej) i niemal w oczach przekształca się on w ową dogmatyczną postać, która nie potrzebuje już historyczności. Już więc na bardzo wczesnym etapie rzeczywisty człowiek-Jezus zniknął za emocjami i projekcjami swego bliższego i dalszego otoczenia; został natychmiast i niemal bez reszty zasymilowany przez „systemy psychicznej gotowości”, które go otaczały, a tym samym przekształcił się w ich wyraz uformowany przez archetyp. Stał się ową kolektywną postacią, na którą czekała współczesna mu nieświadomość, i dlatego daremnie zadajemy pytanie, kim „właściwie” i jaki był. Gdyby jego postać zachowała cechy wyłącznie ludzkie i pozostała wierna historycznemu oryginałowi, to najprawdopodobniej wniósłby nie więcej światła niż Pitagoras, Sokrates czy Apoloniusz z Tiany. Przynosił on objawienie, ponieważ był — i o tyle, o ile był — wiecznym (i dlatego niehistorycznym) Bogiem, a jako taki mógł działać tylko dzięki *consensus generalis* nieświadomego oczekiwania. Gdyby nikt nie zobaczył niczego szczególnego w rabim-cudotwórcy z Galilei, to ciemności w ogóle by nie zauważyły, że rozbliżyło światło. A czy rozpałił światło dzięki własnej sile, czy też pod naciskiem powszechnego oczekiwania przyjął na siebie rolę światła — o tym, przy braku wiarygodnych informacji, rozstrzygnąć może tylko wiara. W każdym razie poparte dokumentami wyniki badań wskazują na powszechną projekcję i asymilację postaci Chrystusa. Współdziałanie nieświadomości zbiorowej jest w pełni poświadczane: dysponujemy aż nadto wystarczającą ilością paraleli religijno-historycznych. W tym stanie rzeczy musimy zadać sobie pytanie, co ta „nowina” poruszyła w człowieku i co w nim na nią zareagowało?

Jeśli mamy odpowiedzieć na to pytanie, musimy zbadać z jednej strony całą nowotestamentową symbolikę chrystologiczną wraz z patrystyczną alegoryką i średniowieczną

ikonografią, a z drugiej archetypy nieświadomej psychiki, aby wykryć, jaki rodzaj człowieka zareagował na „nowinę”. Najważniejszymi symbolicznymi wypowiedziami o Chrystusie są przede wszystkim atrybuty życia bohatera: nieprawdopodobne pochodzenie, boski ojciec, narażone na niebezpieczeństwo narodziny, ratunek w ostatniej chwili, wczesna dojrzałość (wzrastanie bohatera), przewyciężenie matki i śmierci, cudowne czyny, tragiczny, wczesny koniec, symboliczne znaczenie rodzaju śmierci, pośmiertne oddziaływanie (pojawianie się, cudowne znaki itd.). Jako *Logos*, Syn Ojca, *Rex gloriae*, *Judex mundi*, *Redemptor* i *Salvator* sam jest Bogiem, wszechogarniającą całością, którą ikonograficznie — jako definicję bóstwa — wyraża krąg⁵, tzw. mandala: wystarczy wymienić tradycyjne przedstawienie *Rex gloriae* w mandali, któremu towarzyszy jego czwórca — cztery symbole ewangelistów (cztery pory roku, cztery wiatry, cztery strumienie itp.). Do podobnych symboli należą chóry świętych, aniołów i „kolegium starszych” skupione wokół Chrystusa (czy Boga) jako centrum. Stanowi on tu integrację królów i proroków Starego Przymierza. Jako pasterz jest przywódcą i ośrodkiem trzody. Jest winnym szczepem, a złączeni z nim — latoroślami. Jego ciało jest chlebem, który spożywamy, a jego krew winem, które pijemy: jest on także *corpus mysticum* utworzo-

⁵ „*Deus est circulus cuius centrum est ubique, circumferentia vero nusquam*”. („Bóg jest kręgiem, którego środek jest wszędzie, a obwód nigdzie”). Tak jest w późniejszej literaturze. W formie: „*Deus est sphaera infinita*” („Bóg jest kręgiem nieskończonym”) zdanie to ma pochodzić z *Liber Hermetis*, *Liber Trismegisti*, Codex Paris. 6319 i Codex Vatic. 3060. Zob.: M. Baumgartner: *Die Philosophie des „Alanus de Insulis”*, *Beiträge zur Geschichte und Philosophie des Mittelalters*, t. II, z. 4, s. 118. W związku z tym można wspomnieć o skłonności myślenia gnostycznego do poruszania się „po kole”: np. „Na początku było Słowo i Słowo było u Boga, i Bogiem było Słowo”. Por. H. Leisegang: *Denkformen*, 1928, s. 60nn.

nym z członków gminy. Jako zjawisko ludzkie jest hero-sem i bezgrzesznym Bogiem-człowiekiem, a więc jest pełniejszy i doskonalszy od człowieka naturalnego. Przewyższa go i obejmuje, a człowiek naturalny ma się do niego tak, jak dziecko do dorosłego lub też jak zwierzę (owca) do człowieka.

Tego rodzaju wypowiedzi opisują mitologicznie — zarówno w sferze chrześcijańskiej, jak i poza nią — pewien archetyp, który w mniejszym lub większym stopniu wyraża się poprzez tę symbolikę i pojawia się w snach poszczególnych ludzi lub w fantastycznych projekcjach, tj. specjalnych formach przeniesienia rzutowanych na żywych ludzi (projekcje bohaterskie). Treść tego rodzaju tworów symbolicznych stanowi wyobrażenie doskonałej czy pełnej istoty, która przewyższa i obejmuje inne, a którą reprezentuje albo jakiś człowiek obdarzony heroicznymi właściwościami, albo zwierzę o magicznych atrybutach, albo magiczne naczynie, albo jakaś inna „trudno osiągalna kosztowna rzecz”, np. klejnot, pierścień, korona, albo też bezpośrednio — geometrycznie — mandala. To archetypowe wyobrażenie odpowiada istniejącej jako nieświadomy obraz całości jednostki, tj. jaźni, która jednak jest całkowicie niedostępna świadomości, a to dlatego, że obejmuje nie tylko świadomą, lecz także nieświadomą psychikę, ta zaś jest niepoznawalna.

Ten archetyp jaźni zareagował w każdej duszy na „nowinę”, tak że konkretny rabi Jezus bardzo szybko został zasymilowany przez skonstelowany archetyp. Tak Chrystus urzeczywistnił ideę jaźni⁶. Ponieważ jednak empirycznie nigdy nie można twierdzić, co jest symbolem jaźni, a co jest obrazem Boga, przeto obie te idee, mimo wszelkich prób rozróżnienia ich, raz po raz występują pomieszane ze

⁶ G. Koepgen: *Gnosis des Christentums*, wyd. cyt., s. 307, formułuje to trafnie: „Jezus wszystko odnosi do swego »ja«, ale to »ja« nie jest subiektywnym ego, lecz »ja« kosmicznym”.

sobą, np. jaźń jako synonim wewnętrznego Chrystusa Janowego lub Pawłowego albo Chrystus jako Bóg („tożsamy z Ojcem”), albo *atman* jako jaźń indywidualna, a zarazem jako istota wszechświata, albo też *tao* jako stan indywidualny, a zarazem jako właściwy bieg wydarzeń świata. Psychologicznie rzecz biorąc „boska” domena zaczyna się tuż za granicą świadomości, albowiem tam człowiek jest już wydany, na dołę i niedołę, porządkowi natury. Symbolom całości, które stamtąd wychodzą mu naprzeciw, nadaje on nazwy różniące się w zależności od czasu i miejsca.

W terminologii psychologicznej jaźń można zdefiniować jako psychiczną całość człowieka. Symbolem jaźni może być wszystko to, co człowiek uważa za całość większą od siebie. Dlatego symbol jaźni bynajmniej nie zawsze charakteryzuje się ową pełnią, której wymaga definicja psychologiczna; dotyczy to również postaci Chrystusa, któremu brakuje owej „ciemnej strony” natury psychicznej, ciemności ducha i grzechu. Jednakże bez zintegrowania zła nie ma całości, a nie można go również siłą „wymieszać” z dobrem. Tak więc można by Chrystusa, jako symbol, porównać z *meson* (środkiem) pierwszej mieszanki duszy świata, co by znaczyło, że należy on do trójcy, w której Jednego i Niepodzielnego reprezentuje Bóg-Ojciec, Podzielnego zaś Duch św., dzielący się, jak wiadomo, na wiele ognistych języków. Jednakże, według *Timajosa*, nie jest to jeszcze pełna rzeczywistość. Dlatego też potrzeba drugiej mieszanki.

Celem rozwoju psychologicznego, podobnie jak biologicznego, jest samourzeczywistnienie albo indywidualizacja. Ponieważ człowiek zna siebie jedynie jako *ego*, a jaźni jako totalności nie da się opisać i odróżnić od obrazu Boga, przeto w języku religijno-metafizycznym samourzeczywistnienie oznacza inkarnację Boga. Znajduje to wyraz w synostwie Chrystusa. O ile indywidualizacja stanowi heroiczne lub tragiczne, tj. najtrudniejsze zadanie, o tyle oznacza ona cier-

pienie, pasję *ego*, tj. empirycznego, zwyczajnego, dotychczasowego człowieka, który zostaje przeniesiony w większy wymiar i pozbawiony swej rzekomej wolności. Cierpi on, jeśli można tak powiedzieć, gwałt ze strony jaźni⁷. Natomiast analogiczna Pasja Chrystusa oznacza cierpienie Boga powodowane niesprawiedliwością świata i ciemnością tkwiącą w człowieku. Cierpienie ludzkie i cierpienie boskie dopełniają się i razem wywołują efekt kompensujący: dzięki symbolowi człowiek może poznać prawdziwe znaczenie swego cierpienia; znajduje się on na drodze do urzeczywistnienia swej całości, przy czym jego *ego* wskutek integracji treści nieświadomych przez świadomość wkracza w sferę „boską”. Tam bierze udział w „cierpieniu Boga”, którego przyczyną jest „inkarnacja”, tj. właśnie ten sam proces, który w świecie ludzkim manifestuje się jako indywiduacja. Ludzkie narodziny boskiego herosa zagrożone są przez mord; nie ma on miejsca, gdzie by mógł złożyć głowę, a jego śmierć jest okrutną tragedią. Jaźń nie jest jedynie pojęciem ani postulatem logicznym, lecz psychiczną rzeczywistością, która tylko częściowo jest przedmiotem świadomości, poza tym jednak pokrywa się z nieświadomością, wskutek czego jest niepoznawalna bezpośrednio i daje się wyrazić tylko za pomocą symboli. Dramat archetypowego życia Chrystusa ukazuje w symbolicznych obrazach wydarzenia świadomego i wykraczającego poza świadomość życia człowieka, który wyższym zrządzeniem swego losu ulega przemianie.

3. Duch święty

Na psychologiczny związek człowieka z wewnątrzboskim procesem trynitarnym wskazuje z jednej strony ludzka natura Chrystusa, z drugiej zaś zapowiedziane i obiecanie przez

⁷ Por. walkę Jakuba z aniołem u brodu.

„nowinę” zesłanie Ducha św. na ludzi i jego w nich zamieszkanie. Życie Chrystusa jest po części tylko krótkim historycznym interwałem, po prostu oznajmieniem „nowiny” i jej głoszeniem, po części zaś wzorową demonstracją owych (psychicznych) przeżyć, które łączą się z urzeczywistnieniem Boga czy też z samourzeczywistnieniem. Najistotniejsze dla człowieka nie jest *deiknymenon* i *drómenon* („pokazane” i „dokonane”), lecz to, co następuje po życiu Chrystusa, a mianowicie przeniknięcie jednostki przez Ducha św.

Tu jednak napotykamy wielką trudność. Jeśli bowiem konsekwentnie przemyślimy naukę o Duchu św. (czego w Kościele ze zrozumiałych względów nie zrobiono), to musimy dojść do następującego wniosku: Jeśli Ojciec objawił się w Synu i łączy go z nim wspólne tchnienie, Syn zaś pozostawił tego Ducha św. ludziom, to Duch św. „tchnie” także z człowieka i tym samym istnieje jako tchnienie między ludźmi, Synem i Ojcem. Człowiek zatem stał się synem bożym, a słowa Chrystusa: „Bogami jesteście” (Jan X, 34) ukazują się w znaczącym świetle. Nauka o Paraklecie, który został wyraźnie pozostawiony ludziom, łączy się z niemałymi trudnościami. Platońska formuła trójcy mogłaby mieć zapewne charakter ostateczny z logicznego punktu widzenia, ale w żadnym wypadku nie ma takiego charakteru z punktu widzenia psychologii, jako że nie pozwala na to sama rzeczywistość psychiczna. Dlaczegoż to właściwie Trójca św. nie składa się z Ojca, Matki i Syna? Przecież byłaby to formuła o wiele „rozsądniejsza” i „naturalniejsza” od formuły: Ojciec, Syn i Duch św. Na to jednak trzeba odpowiedzieć: nie chodzi tu po prostu o jakiś układ naturalny, lecz o ludzką refleksję⁸, która uzupełnia naturalny

⁸ „Refleksji” nie należy rozumieć jako aktu wyłącznie intelektualnego, lecz raczej jako postawę. Refleksja jest zastrzeżeniem, jakie ludzka wolność zgłasza wobec przymusu prawidłowości natury. Zgodnie ze

związek Ojca z Synem. Refleksja ta jest życiem wyabstrahowanym z natury i jego specyficzną duszą, którą uznano za odrębną istotę: Ojca i Syna łączy ta sama dusza czy też, według wersji staroegipskiej, ta sama siła rozrodcza (*ka-mutef*). Ta druga postać jest już tą samą hipostazą określonego atrybutu, co oddychanie (*spirare*) czy tchnienie bóstwa⁹.

Ta psychiczna rzeczywistość burzy abstrakcyjną doskonałość formuły Trójcy i czyni z niej nie dające się już logicznie pojąć *syntema*, w które w tajemniczy i nieoczekiwany sposób włączył się ważny proces duchowy człowieka. Duch św. jako oddech życia i postawa miłości, a zarazem jako trzecia osoba — ów „Trzeci” i szczytowy punkt procesu trynitarnego — stanowi w istocie rezultat refleksji, a jako *noûmenon* — hipostazę, które uzupełniają naturalny obraz Ojca i Syna. Pod tym względem jest rzeczą znamioną, że gnostycyzm wczesnochrześcijański starał się obejść tę trudność interpretując Ducha św. jako Matkę¹⁰. Gdyby jednak przyjęto tę interpretację, trzeba by było pozostać przy archa-

znaczeniem słowa *reflexio* (odgięcie, odchylenie) w refleksji chodzi o akt duchowy w przeciwieństwie do procesu naturalnego, a mianowicie o zatrzymanie się przy postrzeżeniu, zastanowienie się nad nim, stworzenie sobie jego obrazu, wewnętrzne odniesienie się do niego i krytyczną z nim rozprawę. Refleksję więc należy rozumieć jako akt zmierzający do osiągnięcia nowego stopnia świadomości.

⁹ *Spiratio activa* to żywotne działanie, immanentny akt Ojca i Syna, natomiast *spiratio passiva* jest właściwością Ducha św. Według św. Tomasza, tchnienie nie wynika z intelektu, lecz z woli Ojca i Syna. W odniesieniu do Syna Duch św. nie jest tchnieniem, lecz Ojcowskim aktem zrodzenia.

¹⁰ Zob. *Akta Tomasza* (E. Hennecke: *Neutestamentliche Apokryphen*, 1924, s. 270): „Przybądź, Wspólnoto z męskością; Przybądź, święta Mocy Ducha; Przybądź, Znawczyni tajemnic wybranych... Przybądź, święta Gołębico, Która rodzisz bliźnięta; Przybądź, ukryta Matko...” (z modlitwy eucharystycznej).

icznym obrazie naturalnym, titeizmie, a więc także przy politeizmie świata Ojca. Nie ma nic bardziej naturalnego niż to, że ojciec ma rodzinę, a syn znowu ucieleśnia ojca. To przekonanie w pełni odpowiada światu Ojca. Z drugiej strony, interpretacja Ducha św. jako Matki zredukowałaby jego specyficzne znaczenie do prymitywnego praobrazu i zniszczyła to właśnie, co stanowi najbardziej istotną treść idei Ducha św.: jest on nie tylko życiem wspólnym Ojcu i Synowi, lecz, jako Paraklet, został także ludziom pozostawiony przez Syna, aby w nich tworzył i inspirował ich do czynów godnych dzieci bożych. To, że idea Ducha św. nie jest obrazem naturalnym, lecz poznaniem, abstrakcyjnym pojęciem życia właściwego Ojcu i Synowi, jako czegoś trzeciego między Jednym a Drugim — ma właśnie największe znaczenie. Z napięcia panującego w dwójcy życie zawsze tworzy coś trzeciego, co wydaje się niewspółmierne lub paradoksalne. Dlatego jako *tertium* Duch św. musi być niewspółmierny, a nawet paradoksalny. W przeciwieństwie do Ojca i Syna nie ma on „imienia” i określonego charakteru. Jest funkcją, ale jako taki jest trzecią osobą bóstwa.

Jest on psychologicznie heterogeniczny, jako że logicznie nie można go wywieść ze stosunku między Ojcem a Synem; można go jedynie pojąć jako wyobrażenie biorąc pod uwagę pojawienie się ludzkiej refleksji. Faktycznie chodzi o „abstrakcyjne” pojęcie, jako że oddech, wspólny dwu różnym i niewymiennym postaciom, z trudem można uznać za rzecz dostępną oglądowi. Dlatego też więc tchnienie, wspólne Ojcu i Synowi, odczuwamy jako sztuczny twór pojęciowy, który jednak, jak dowodzi staroegipskie pojęcie *ka-mutef*, zdaje się w jakiś sposób należeć do istoty Trójcy św. Wprawdzie nie można oprzeć się podejrzeniu, iż sformułowanie tego pojęcia jest rezultatem ludzkiej refleksji, jednakże refleksja ta bynajmniej nie musi być aktem świadomości, lecz równie dobrze istnienie swoje może za-

wdzięczać „objawieniu”, tj. refleksji nieświadomej¹¹, a więc autonomicznej aktywności nieświadomości, dokładniej zaś mówiąc — jaźni, o której powiedzieliśmy, że jej symboli nie można odróżnić od obrazów Boga. Dlatego też interpretacja religijna podkreślać będzie objawienie tej hipostazy przez Boga, czemu psychologia nie może nic zarzucić. Niemniej psychologia obsta je przy jej pojęciowym charakterze, ostatecznie bowiem Trójca św. jest także postacią antropomorficzną, która powstała stopniowo, w rezultacie wytężonej pracy umysłowej, jakkolwiek wcześniej ukształtował ją pozaczasowy archetyp.

To rozdzielenie i poznanie czy też przydzielenie właściwości jest czynnością umysłową, która zrazu przebiega wprawdzie nieświadomie, ale w dalszym swym przebiegu stopniowo przechodzi w gestię świadomości. W ten sposób to, co początkowo świadomość przyjmowała biernie, później stawało się jej własną czynnością. Dopóki jakiś proces umysłowy (czy w ogóle psychiczny) nie jest świadomy, dopóty podlega prawom dyspozycji archetypowych przyporządkowanych jaźni. Ponieważ tej ostatniej nie można odróżnić od (archetypowego) obrazu Boga, przeto równie dobrze można o tego rodzaju przyporządkowaniu powiedzieć, że podlega ono prawom natury lub że jest aktem woli bożej. (Każda wypowiedź metafizyczna jest *eo ipso* nie do udowodnienia). Otóż o ile poznawanie i sądzenie stanowią konieczne cechy świadomości, o tyle pewne nagromadzenie świadomych aktów tego rodzaju¹² prowadzi do wzmocnienia i rozszerzenia świadomości, jak to łatwo można stwierdzić przy każdej gruntownej analizie nieświadomości. Tym samym proces zdobywania świadomości przez człowieka okazuje się rezul-

¹¹ Co do tej pozornej *contradictio in adiecto*, por. moje wywody w *Der Geist der Psychologie, Eranos-Jahrbuch* 1946, Zürich 1947.

¹² Istnienie takich procesów potwierdzają treści snów.

tatem preformujących procesów archetypowych lub też — w kategoriach metafizycznych — częścią boskiego procesu życiowego. Innymi słowy: Bóg objawia się w akcie refleksji ludzkiej.

Natura tej koncepcji (hipostazowania jakiejś cechy) odpowiada konieczności, z jaką myślenie pierwotne wytwarza niemal abstrakcyjne wyobrażenie przyznając cesze, którą należy wyodrębnić, konkretną odrębną egzystencję. Podobnie jak Duch św. jest spadkiem pozostawionym człowiekowi, tak też — odwrotnie — jego pojęcie jest wytworem człowieka i nosi cechy swego twórcy. Jak Chrystus przyjął naturę człowieka cielesnego, tak Duch św. niepostrzeżenie włącza człowieka jako duchową potęgę do tajemnicy trynitarnej i przez to samą Trójcę św. wynosi ponad zwykły naturalizm triady, a zatem ponad platońską trójcę i jej jedność. Tym samym Trójca św. okazuje się symbolem obejmującym istotę zarówno boską, jak ludzką. Jest ona, jak powiada Koepgen¹³, „nie tylko objawieniem Boga, lecz także objawieniem człowieka”.

W gnostyckiej interpretacji Ducha św. jako Matki tkwi wszakże ziarno prawdy, o tyle mianowicie, że Maria była narzędziem narodzin Boga, a tym samym jako człowiek uwikłana została w dramat trynitarny. Dlatego postać Matki Bożej może uchodzić za symbol istotnego udziału ludzkości w Trójcy św. Psychologiczne uzasadnienie takiego poglądu opiera się na tym, że myślenie, które pierwotnie zależy od samoobjawienia się nieświadomości, odczuwane jest jako przejaw instancji pozaświadomej. Człowiek pierwotny przyjmuje myślenie biernie, a i my pewne szczególnie dobre pomysły odczuwamy jeszcze jako „natchnienie” (inspirację). Jeśli jednak myśli, a w szczególności sądy i poznanie, nieświadoma aktywność przekazuje świadomości, to często

¹³ G. Koepgen: *Die Gnosis des Christentums*, wyd. cyt., s. 194.

uwidacznia się przy tym działanie archetypu postaci żeńskiej, a mianowicie animy, matki-kochanki. Wydaje się wówczas, że mamy do czynienia z inspiracją ze strony matki czy kochanki, *femme inspiratrice*. Stąd też Duch św. skłonny byłby swój rodzaj nijaki (*to pneuma*) zamienić na żeński. (Zresztą hebrajskie słowo na określenie ducha: *ruach*, jest przeważnie rodzaju żeńskiego.) Duch św. i Logos zlewają się w gnostyckim pojęciu *sophia* (mądrość), jak również w pojęciu *sapientia*, które występuje w średniowiecznej filozofii przyrody; o niej to powiada się: „*In gremio matris sedet sapientia patris*” — „Na łonie Matki spoczywa mądrość Ojca”. Te psychologiczne powiązania ułatwiają interpretację Ducha św. jako Matki, ale o tyle nie przyczyniają się do zrozumienia postaci Ducha św., że nie można pojąć, dlaczego Matka miałaby być owym „Trzecim”, skoro raczej powinna przecież być „Drugim”.

Ponieważ Duch św. jest hipostazą „życia”, ustanowioną na drodze refleksji, przeto pojawia się — dzięki swej szczególnej istocie — jako odrębny, a nawet niewspółmierny czynnik trzeci, który właśnie przez swój specyficzny charakter dowodzi, że nie jest ani kompromisem, ani po prostu dodatkiem w ramach triady, lecz owym — logicznie rzecz biorąc nieoczekiwanym — usunięciem napięcia między Ojcem a Synem. Fakt, że właśnie proces ludzkiej refleksji jest tym, co w irracjonalny sposób daje początek pośredniczącemu czynnikowi trzeciemu, wynika z natury dramatu zbawienia, w którym bóstwo zstępuje w sferę ludzką, a człowiek osiąga dzięki temu sferę boską.

Myśl krążąca wokół Trójcy św., czyli myślenie trynitarne, wywodzi się z Ducha św. o tyle, że w zasadzie nie chodzi tu o zwykłe wymyślanie czegoś, lecz o dawanie wyrazu niezmiernemu procesowi psychicznemu. Działające tu siły popędowe nie stanowią motywów świadomych, lecz wynikają z procesu historycznego, który z kolei ma swe korzenie

w owych ciemnych przesłankach psychicznych, jakie trudno określić lepiej i krócej niż za pomocą terminu „przejścia od Ojca do Syna”, od jedności do dwójcy, od stanu bezrefleksyjnego do krytyki. Ponieważ w myśleniu trynitarnym brakuje motywów osobowych, a jego siłą poruszającą są bezosobowe kolektywne stany psychiczne, wyraża ono przewyższającą osobowe potrzeby duchowe konieczność właściwą duszy nieświadomej. Stąd przy pomocy myślenia ludzkiego wyłonił się symbol trynitarny, którego przeznaczeniem było służyć odpowiadającej przełomowi epok przemianie psychicznej jako zbawcza formuła wyrażająca całość. Od dawien dawna człowiek odczuwał przejawy nie chcianej przezeń i nie wywołanej aktywności psychicznej jako demoniczne, boskie lub jako „święte”, zbawiające i przynoszące mu pełnię. Wyobrażenia Boga, podobnie jak wszystkie obrazy wyłaniające się z nieświadomości, zachowują się w istocie kompensacyjnie, czyli uzupełniają aktualny ogólny nastrój czy postawę człowieka, jako że dopiero dzięki ich pojawieniu się człowiek uzyskuje psychiczną całość. „Człowiek ograniczony wyłącznie do swojej świadomości”, tzn. „człowiek-ego”, jest fragmentem, ponieważ egzystuje on jakby niezależnie od nieświadomości. Im bardziej jednak jest oddzielony od nieświadomości, tym potężniejsze jej postaci przeciwstawiają się jego świadomości; jeśli nie w formie postaci boskich, to w bardziej nieprzychylniej formie stanów opętania („obsesji”) i chorobliwych afektów¹⁴. Bogowie są personifikacjami treści nie-

¹⁴ W rozdziale *De exorcizandis obsessis a daemonio* Rytuału Rzymskiego stany opętania są wyraźnie oddzielone od stanów chorobowych. Powiada się tam, że egzorcysta powinien znać objawy pozwalające odróżnić opętanego (*obsessus*) od tych, „*qui vel atra bile, vel morbo aliquo laborant*” (którzy cierpią na melancholię albo inną jakąś chorobę). Do kryteriów opętania należą: „*ignota lingua loqui pluribus verbis vel loquentem intelligere; distantia et occulta patefacere; vires supra aetatis seu con-*

świadomych, albowiem objawiają się bez naszego udziału, wskutek nieświadomej aktywności psychicznej¹⁵. Taki charakter miało myślenie trynitarne i jego głębia namiętności, która nas, późnych potomków, wprawia w naiwne zdumienie. Na razie już — lub jeszcze — nie wiemy, jakie głębie duszy i w jakim stopniu wzburzy wielki przełom epok. Dlatego wydaje się, że Duch św. jest już czymś przebrzmiałym: przeminął nie znalazłszy tej odpowiedzi, której domagało się pytanie, jakie skierował do ludzkości.

PROBLEM CZWÓRCY

1. Idea czwórce

Timajos, w którym znajdujemy pierwszą filozoficzną formułę triadyczną na wyrażenie obrazu Boga, zaczyna się od złowieszczonego pytania: „Jeden, dwóch, trzech. A czwarty

dicionis naturam ostendere et id genus alia” (posługiwać się wielu słowami z obcego języka lub mówiącego takim językiem rozumieć; rzeczy dalekie i utajone odkrywać; wykazywać siłę niewspółmierną do wieku lub warunków i inne). Kryteria te mają zasadniczo charakter parapsychologiczny. Dlatego też kościelne pojęcie opętania obejmuje jedynie najrzadsze przypadki, podczas gdy ja posługuję się nim w o wiele szerszym zakresie, w zastosowaniu do często występującego symptomu psychicznego: każdy względnie autonomiczny kompleks, który nie podporządkowuje się świadomej woli, proporcjonalnie do swej samodzielności działa obsesyjnie na świadomość i ogranicza jej wolność. Co do kościelnego rozróżnienia między chorobą a obsesją por. Jos. de Tonquédec: *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques*, Paris 1938.

¹⁵ Raz po raz spotykam się z błędnym twierdzeniem, że psychologiczne rozważania czy wyjaśnienia czynią z Boga jedynie zjawisko psychologiczne. Tymczasem nie chodzi tu o Boga, lecz o wyobrażenia o Bogu, jak to ciągle podkreślam. Istnieją przecież ludzie, którzy mają takie wyobrażenia i wytwarzają sobie obrazy Boga, a jedne i drugie należą właśnie do psychologii.

z towarzystwa... gdzie?"¹ Pytanie to, jak wiadomo, podejmuje Faust w scenie z Kabirami:

Trzech my z sobą zabrali,
Czwarty nie chciał iść dalej.
Powiedział, że — mówiąc ściśle —
Sam musi za wszystkich myśleć.²

Kiedy Goethe powiada, że czwarty to ten, co „sam musi za wszystkich myśleć”, podejrzewamy, że czwartym jest myślenie Goethego³. Kabiry to właściwie tajemnicze siły twórcze, gnomy, które pracują pod ziemią, tj. subliminalnie, i podsuwają nam szczęśliwe „pomysły”, ale jako koboldy płatają również wszelkiego rodzaju figle, nie pozwalając nam przypomnieć sobie i spożytkować imion i dat, które „przecież mamy na końcu języka”. Troszczyć się one o to wszystko, czym nie zajęła się świadomość i funkcje psychiczne znajdujące się w jej dyspozycji. Skoro świadomość może korzystać z tych funkcji tylko dlatego, że są one przystosowane do świata zewnętrznego, to wynika stąd, iż funkcji nieświadomej, a więc autonomicznej, nie wykorzystuje ona lub nie może wykorzystać dlatego, że ta z kolei jest do tego świata nieprzystosowana. Ze zrozumiałych względów preferujemy na ogół funkcje zróżnicowane lub dające się zróżnicować, natomiast tzw. funkcję niższą zaniedbujemy lub zgoła tłumimy, gdyż jest zbyt dotkliwie nieprzystosowana. W istocie przejawia ona niezwykle silną skłonność do infantylności, ordynarności, prymitywizmu i archaiczności. Dlatego też człowiek szanujący się będzie się wystrzegał kompromitacji, na jaką może go ona narazić. Kto natomiast zdobędzie

¹ Przeł. W. Witwicki, Warszawa 1951, s. 11 (przyp. tłum.).

² Cz. II, akt II, wyd. cyt., s. 389, (przyp. tłum.).

³ „Uczucie to wszystko;
Miano to dźwięk i dym...”

Faust, cz. I, *Ogród Marty*, tamże, s. 197.

się na głębsze wejrzenie, właśnie w tych prymitywnych i archaicznych przejawach niższej funkcji rozpozna niechybnie istotne symboliczne relacje i znaczenia i dlatego nie będzie szydził z Kabirów jak ze śmiesznych Tomciów Paluchów, tylko potrafi wyczuć, że dysponują one skarbem tajemnej mądrości. Podobnie jak w *Fauście* czwarty myśli za wszystkich innych, tak o ósmego trzeba się wręcz „dowiadzać na Olimpie”. Goethe potrafił zdobyć się na tyle wnikliwości, że nie gardził swą niższą funkcją psychiczną — myśleniem właśnie — jakkolwiek znajdowało się ono w rękach Kabirów, a zatem było niewątpliwie mitologiczne i archaiczne. Czwarty jest scharakteryzowany doskonale: „Czwarty nie chciał iść dalej”. Chciał bowiem pozostać gdzieś „w tyle” lub „w dole”⁴.

Świadomość ma do swej dyspozycji trzy spośród czterech orientujących funkcji psychicznych. Pozostaje to w zgodzie z psychologicznym doświadczeniem, że np. typ racjonalny, którego najbardziej zróżnicowaną (wyższą) funkcją jest myślenie (w sensie „intelektu”), dysponuje jeszcze jedną lub najczęściej dwiema pomocniczymi funkcjami natury irracjonalnej, a mianowicie percepcją (w sensie *fonction du réel*) i intuicją (w sensie „postrzegania *via* nieświadomość”). Jego funkcją niższą jest wówczas uczucie (funkcja wartościująca), które znajduje się w stanie niedorozwiniętym, skontaminowanym z nieświadomością. Nie nadąza ona za funkcją główną i często w zdumiewający sposób chodzi własnymi drogami. To szczególne rozszczepienie funkcji jest, jak się zdaje, rezultatem rozwoju kultury i oznacza już uwolnienie świadomości od zbyt ścisłego związku z duchem bezwładu. Jeśli świadomość potrafi ową funkcję pozostawić za sobą, a nawet zapomnieć o swoich mrocznych korzeniach sięga-

⁴ Por. moją koncepcję „funkcji niższej” w *Psychologische Typen*, Zürich 1950, s. 615n.

jących głęboko w przeszłość i dalej, do świata zwierząt⁵, to znaczy, że zdobyła ona nową, nie całkiem złudną wolność, która pozwala jej uskrzydloną stopą przeskakiwać otchłanie. Może ona za pomocą abstrakcji i w abstrakcji wyzwalać się z sieci wrażeń zmysłowych, emocji, fascynacji i przeżyć. Już pewne pierwotne inicjacje akcentują przemianę w „duchy” i „istoty niewidzialne” i tym samym potwierdzają relatywne wyswobodzenie się świadomości z więzów niezdolności do rozróżniania. Chociaż oczekujące łaski uniesienie, charakteryzujące nie tylko religie pierwotne, sprawia, że niektórzy chętnie mówią o całkowitej przemianie, o pełnej odnowie i odrodzeniu, to naturalnie chodzi tu zawsze jedynie o zmianę relatywną, która w dużej mierze zachowuje związek z fazą poprzednią. Gdyby tak nie było, każda przemiana religijna musiałaby prowadzić do całkowitego rozszczepienia osobowości lub utraty pamięci, co, jak wiadomo, nie zachodzi. Związek z poprzednią postawą zostaje zachowany przez to, że jedna część osobowości pozostaje w poprzedniej sytuacji, tj. w nieświadomości, i od tej pory tworzy cień⁶. Ubytek świadomości daje się zauważyć dzięki temu, że brakuje jej przynajmniej jednej z czterech funkcji orientacyjnych, i to zawsze funkcji przeciwstawnej do funkcji dominującej, czyli głównej. Brak ten

⁵ Por. *Hymn Walentyna* (około 150 r.):

„Rozmyślałam na tym, jak wszystko niesione jest przez Ducha (*pneuma*):
Ciało przywiązane do duszy,
Dusza unoszona przez powietrze,
Powietrze przywiązane do eteru,
Owoce, które niesie głębia,
Dziecko, które wyrasta z łona matki”.

(W. Schultz: *Dokumente der Gnosis*, 1910, s. XLVIII.)

Por. także *prospheús psychē* Izydora: przyjmował on, że do duszy ludzkiej Igną jako „dodatki” wszelkiego rodzaju cechy zwierzęce.

⁶ Por. alchemiczny symbol *umbra solis* i gnostycką ideę *Christi nati non sine quadam umbra*.

nie zawsze jest całkowity, tzn. funkcja niższa może być albo nieświadoma, albo świadoma, ale wtedy staje się autonomiczna i obsesyjna, i zupełnie niezależna od naszej woli. Cechuje ją — właściwa instynktom — zasada *all-or-none*. Aczkolwiek uwolnienie się od instynktu oznacza zróżnicowanie i podniesienie pozycji świadomości, to jednak dochodzi do tego jedynie kosztem funkcji nieświadomej, a tym samym orientacji świadomej brakuje owego aspektu, który mogłaby ofiarować funkcja „niższa”. Tym tłumaczy się fakt, że ludzie o zdumiewająco wielkiej świadomości wiedzą o sobie mniej niż małe dziecko, i to tylko dlatego, że „czwarta przyjąć nie chciała” i pozostała „w dole” lub „na górze”, w sferze nieświadomości.

W przeciwieństwie do trynitarnego myślenia Platona dawna filozofia grecka charakteryzowała się myśleniem kwaternarycznym. U Pitagorasa wielką rolę odgrywa nie trójca, lecz czwórca, np. w tzw. przysiędze pitagorejskiej, gdzie o czwórce, tetraktys, mówi się, że „ma korzenie⁷ wiecznej natury”. W szkole pitagorejskiej panowało również przekonanie, że dusza nie jest trójkątem, lecz kwadratem. Genezy tych poglądów trzeba szukać gdzieś w mroku prehistorii ducha helleńskiego. Czwórca jest archetypem, który, by tak rzec, występuje powszechnie. Jest ona logicznym założeniem każdego sądu całościowego. Jeśli chcemy wypowiedzieć taki sąd, to musi on posiadać czworaki aspekt. Jeśli np. chcemy opisać horyzont w jego pełni, to wymieniamy cztery strony świata. Trójca nie jest naturalnym schematem porządkowania — jest to schemat sztuczny. Dlatego zawsze mamy do czynienia z czterema żywiołami, czterema pierwotnymi jakościami, czterema barwami, czterema kastami w Indiach, czterema drogami w buddyjskiej koncepcji rozwoju duchowego. Dlatego też istnieją cztery psycholo-

⁷ Cztery *rhizómata* Empedoklesa.

giczne aspekty orientacji psychicznej, poza którymi nie występuje już nic zasadniczego. Dla zdobycia orientacji psychicznej potrzebna jest jedna funkcja, która konstatuje, że coś jest, druga, która stwierdza, co to jest, trzecia, która informuje, czy nam to odpowiada oraz czy chcemy to przyjąć, czy nie, oraz czwarta, która mówi nam, skąd się to bierze i dokąd zmierza. U Schopenhauera znajdujemy dowód, że reguła podstawy dostatecznej ma poczwórne źródło, a to dlatego, iż poczwórny aspekt stanowi właśnie minimum pełni jakiegoś sądu. Ideálną pełnią jest koło, okrąg, ale jego najbardziej naturalnym podziałem jest podział na cztery części.

Gdyby Platon — wbrew oczywistości — znał pojęcie chrześcijańskiej Trójcy św.⁸ i dlatego swoją trójcę stawiał ponad wszystko, to trzeba by mu zarzucić, że nie mógł to być sąd całościowy; konieczny czwarty czynnik byłby opuszczony. Albo gdyby — uważając troistość za piękną i dobrą — przypisał jej wszelkie cechy pozytywne, to odmówiłby jej cech zła i niedoskonałości. Gdzież jednak podziałoby się zło i niedoskonałość? Na pytanie to odpowiada pogląd chrześcijański, według którego zło to *privatio boni* — brak dobra. Ta klasyczna formuła pozbawia zło istnienia absolutnego i czyni z niego cień, który ma jedynie zależną od światła, relatywną egzystencję. Natomiast dobru przyznaje się pozytywne istnienie i substancję. Doświadczenie psychologiczne pokazuje, że „dobro” i „zło” są parą przeciwieństw w tzw. sądzie moralnym, który jako taki ma swe źródło w człowieku. Wypowiedzieć jakiś sąd można, jak wiadomo, tylko wtedy, kiedy jego treściowe przeciwieństwo jest równie realnie możliwe. Czemuś pozornie złemu może się przeciw-

⁸ Czwórca pojawia się u Platona jako *cubus* (sześcian) przydzielony ziemi. Lü Bu-we w *Frühling und Herbst* (przekł. niem. R. Wilhelma, 1928, s. 38) powiada: „Droga Nieba jest okrągła, droga Ziemi jest kan-
ciasta”.

stawić tylko coś pozornie dobrego, a pozbawione substancji zło może kontrastować jedynie z równie pozbawionym substancji dobrem. Byt wprawdzie przeciwstawia się niebytowi, ale istniejące dobro nigdy nie przeciwstawia się nie istniejącemu złu, albowiem także zło jest *contradictio in adiecto* i jest czymś niewspółmiernym z istniejącym dobrem, nie istniejące (negatywne) zło można przeciwstawić tylko nie istniejącemu (negatywnemu) dobru. Jeśli więc o złu twierdzi się, że jest to tylko *privatio boni*, to tym samym całkowicie zaprzecza się istnieniu przeciwieństwa między dobrem a złem. Ale jakże wtedy w ogóle można mówić o „dobru”, jeśli nie ma „zła”? Jak można mówić o „jasności” bez „ciemności”, o „górze” bez „dołu”? Jeżeli przyznajemy substancję dobru, to musimy ją również przyznać złu. Jeśli zło nie ma substancji, to i dobro pozostaje czymś pozornym, albowiem nigdzie nie musi się bronić przed obdarzonym substancją przeciwnikiem, lecz jedynie przed cieniem, zwykłym *privatio boni*. Taki pogląd niezbyt się zgadza z dającą się zaobserwować rzeczywistością. Nie można się oprzeć wrażeniu, że przy powstaniu tego poglądu pewną rolę odegrały tendencje apotropaiczne, których przedstawicielom przyświecał — rozumiały skądinąd — zamiar rozwiązania bolesnego problemu zła w sposób możliwie najbardziej optymistyczny. Często zresztą dobrze jest, jeżeli jeździec nie zdaje sobie sprawy, jakiego niebezpieczeństwa udało mu się uniknąć, kiedy przeprawia się przez zamrznięte jezioro.

Inne chrześcijańskie twierdzenie na temat zła głosi, że diabeł, czyli Lucyfer, ma osobowość i substancję. Istnieje pewien pogląd, który diabłu przyznaje jedynie naturę złośliwego kobolda i tym samym robi z niego pozbawionego znaczenia przywódcę podrzędnego plemienia skrzatów leśnych i domowych duchów. Inny pogląd przyznaje mu więcej powagi o tyle, o ile utożsamia go z cierpieniem w ogóle. Pytanie, w jakim stopniu można utożsamiać cier-

pienie ze „złem”, jest kontrowersyjne. Kościół rozróżnia między cierpieniem (złem) fizycznym a moralnym. Pierwszego opatrność boska może chcieć (np. dla poprawy człowieka), natomiast drugiego chcieć nie może, gdyż Bóg nie może pragnąć grzechu nawet jako środka. Trudno jest ten pogląd Kościoła w konkretnym przypadku uwierzytelnić, albowiem zaburzenia psychiczne i somatyczne są cierpieniem, a jako choroby, cierpieniem zarówno moralnym, jak i fizycznym. W każdym razie istnieje pogląd głoszący, że diabeł jest wprawdzie stworzony, ale autonomiczny i wieczny. Ponadto, jako przeciwnik Chrystusa, ściągnął on na pierwszych rodziców *peccatum originale* i skaził dzieło stworzenia, tak iż konieczne stało się wcielenie Boga pomyślane jako akt ratunku. Diabeł działał przy tym w sposób wolny, według swego uznania, jak w przypadku Hioba, kiedy to potrafił przekonać nawet Boga. Ta niesłychana aktywność diabła źle godzi się z niesłusznie przypisywaną mu pozorną egzystencją jako *privatio boni*; określenie to zresztą, jak powiedzieliśmy, pachnie eufemizmem. Diabeł jako osoba autonomiczna i wieczna, lepiej nadaje się do swojej roli jako przeciwnik Chrystusa i jako psychologiczna rzeczywistość zła.

Jeśli jednak diabeł może kwestionować sens boskiego stworzenia lub nawet je rujnować, a Bóg nie tylko nie przeszkadza mu w tej niegodziwej czynności, lecz, co więcej, całkowicie pozostawia to decyzji notorycznie głupiego, nieświadomego i tak łatwo dającego się zwodzić człowieka, to zły duch, mimo wszelkich zapewnień, że tak nie jest, stanowi czynnik o wręcz nieprzewidzianej mocy. Tu w każdym razie przychodzi na myśl dualizm systemów gnostyckich, które starały się sprawiedliwie ocenić rzeczywiste znaczenie zła. Systemom tym przypada także pierwszeństwo, jeśli chodzi o gruntowne zajęcie się problemem *pothen to kakón*, skąd bierze się zło. Tradycja biblijna pozostawia tu wiele

niejasności, a to, że dawni teologowie niezbyt spieszyli się z wyjaśnieniami faktu panowania zła, jest aż nadto zrozumiałe. W systemie monoteistycznym bowiem wszystko, co sprzeciwia się Bogu, można sprowadzić tylko do samego Boga. Jest to co najmniej gorszące, a zatem trzeba tego unikać. Tu tkwi głębszy powód, że diabeł, ta niezwykle wpływowa postać, nie znalazł właściwego schronienia w kosmosie trynitarnym. Nie można powiedzieć, w jakim stosunku pozostaje on do Trójcy. Jako przeciwnik Chrystusa musiałby on zajmować przeciwstawną, choć równoważną pozycję i również być „synem bożym”⁹. Prowadziłoby to wprost do pewnych poglądów gnostyckich, które głoszą, że diabeł jako Satanael¹⁰ był pierwszym synem Boga, Chrystus natomiast drugim¹¹. Innym logicznym wnioskiem byłoby zniesienie formuły trynitarniej i zastąpienie jej przez czwórcę.

Ideę czwórcy zasad boskich najgwałtowniej zwalczali już Ojcowie Kościoła, kiedy mianowicie podjęto próbę przyporządkowania trzem osobom istoty Boga jako czynnika czwartego. Ten opór stawiany idei czwórcy jest o tyle dziwny, że centralny symbol chrześcijański, krzyż, jest niewątpliwie obrazem czwórcy. Reprezentuje on cierpienia Boga w bezpośrednim zetknięciu ze światem¹². „Księciem tego świata” (*princeps huius mundi*, Jan XII, 21 i XIV, 30) jest, jak wiadomo, diabeł, który tu nawet pokonał Boga-człowieka, jak-

⁹ Dr R. Schärf wykazała w swoim studium [*Die Gestalt des Satans im Alten Testament w Symbolik des Geistes*, wyd. cyt., cz. III, s. 153—321 — przyp. tłum.], że szatan jest faktycznie jednym z synów bożych, oczywiście w sensie starotestamentowym.

¹⁰ Sufiks *-el* oznacza boga, a więc „szatan-bóg”.

¹¹ Michael Psellus: *De Daemonibus*, 1497, fol. NV v^o, ed. M. Ficinus. Zob. też Epiphanius: *Panarium Haer.* XXX.

¹² Por. medytacje E. Przywary na temat krzyża i jego związku z Bogiem w *Deus Semper Maior*, t. I. Jeśli chodzi o interpretację starochrześcijańską, por. *Acta S. Joannis* w E. Hennecke: *Neutestamentliche Apokryphen*, wyd. cyt., s. 171.

kolwiek tym samym, jak się sądzi, toruje sobie drogę do własnej klęski i kopie sobie grób. Chrystus, według starego poglądu, jest „przynętą na haczyku” wędki (krzyż), na którą Bóg łowi „Lewiatana” (diabła)¹³. Toteż jest godne uwagi, że krzyż, który właśnie przedstawia konflikt Chrystusa z diabłem i dlatego wzniesiony jest dokładnie w połowie drogi między niebem a piekłem, odpowiada czwórce.

Ikonologia średniowiecza, kontynuując spekulacje na temat *theotokós* (Bogurodzicy), w przedstawieniach koronacji Marii stworzyła sobie symbol kwarternaryczny¹⁴ i, jeśli można tak powiedzieć, powoli postawiła go na miejsce Trójcy św. *Assumptio Beatae Mariae Virginis* oznacza przyjęcie duszy Marii wraz z ciałem do nieba i jest wprawdzie nauką dopuszczoną przez Kościół, ale jeszcze nie ustaloną dogmatycznie¹⁵. Chrystus wprawdzie również wstąpił do nieba wraz z ciałem, jednakże ma to inne znaczenie, ponieważ — w przeciwieństwie do Marii — jest Bogiem. W jej przypadku byłoby to jeszcze bardziej materialne ciało niż w przypadku Chrystusa, byłby to bowiem element rzeczy-

¹³ *Hortus Deliciarum* Herrada von Landsperg. Por. C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, wyd. 2, Zürich 1952, ryc. 28, s. 117.

¹⁴ C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt., s. 289nn. oraz *Psychologie und Religion*, Zürich 1940, s. 127nn. (przekład polski: *Psychologia a religia*, wyd. cyt.).

¹⁵ Nauka ta wyszła poza stan *conclusio probabilis* i znajduje się w stanie *conclusio certa*, któremu brakuje jeszcze tylko *definitio sollemnis*. W przypadku *Assumptio* chodzi o tzw. *revelatum implicitum*, co oznacza, że wniebowzięcie nie jest nigdzie objawione *explicite*, a jedynie — przez stopniowy rozwój — stało się jasne jako pierwotna treść objawienia. (Zob. K. Wiederkehr: *Die leibliche Aufnahme der allerseligsten Jungfrau Maria in den Himmel*, 1927). Ta koncepcja — rozpatrywana z punktu widzenia historii symboli i psychologii — oznacza konsekwentne i logiczne przywrócenie sytuacji archetypowej, w której wywyższony stan Marii jest faktycznie objawiony *implicitie* i dlatego z biegiem czasu musi stać się *conclusio certissima*. Jak wiadomo, *Assumptio* stało się tymczasem dogmatem.

wistości związany z czasem i przestrzenią¹⁶. Od czasów *Timajosa* czynnik czwarty oznacza „urzeczywistnienie”, a tym samym przejście w zasadniczo inny stan, mianowicie w stan materii kosmicznej, która, zgodnie z autorytatywną wypowiedzią, podporządkowana jest „księciu tego świata”. Materia bowiem jest najskrajniejszym przeciwieństwem ducha. Jest ona prawdziwą kryjówką diabła, którego piekło i płomień znajdują się we wnętrzu ziemi, podczas gdy jasny duch unosi się w eterze nie podlegając sile ciężkości.

Assumptio Mariae oznacza nie tylko przygotowanie Bogurodzicy do boskości¹⁷, lecz także przygotowanie do czwórcy. Zarazem bowiem w sferę metafizyczną przeniesiona zostaje materia, a wraz z nią korumpujący pierwiastek świata, zło. Można uznać materię za pierwotnie czystą i zasadniczo do czystości zdolną, co jednak nie zmienia faktu, że materia stanowi przynajmniej przejaw myśli bożych, a tym samym umożliwia indywiduację wraz ze wszystkimi jej skutkami. Toteż przeciwnika uważa się — całkowicie logicznie — za duszę materii, albowiem zarówno on, jak i materia stanowią ów opór, bez którego relatywna autonomia indywidualnej egzystencji jest absolutnie nie do pomyślenia. Diabła charakteryzuje wola sprzeciwu i negacji, podobnie jak nieposłuszeństwo w ogóle cechuje prągrzech. Jak już powiedzieliśmy, wszystkie te cechy stanowią warunki wstępne stworzenia w ogóle, toteż powinny zostać włączone do planu bożego, a tym samym w sferę boską¹⁸. Chrześcijańska definicja Boga

¹⁶ Wniebowzięcie ciała Marii ma wprawdzie znaczenie zasadnicze, ale nie jest pierwszym wydarzeniem tego rodzaju: Henoch i Elias również zostali wzięci żywcem do nieba, a wielu świętych powstało ze swych grobów w chwili śmierci Chrystusa.

¹⁷ Można to zrozumieć jako milczącą *conclusio probabilis*, podobnie jak kult Marii jako *adoratio* albo *proskynesis*.

¹⁸ Podobnie wypowiada się G. Koepgen: „Istotą diabła jest nienawiść do Boga, a Bóg pozwala na tę nienawiść. Istnieją dwie rzeczy, których istnienie jest możliwe tylko dzięki boskiej wszechmocy: nienawiść

jako *summum bonum* z góry jednak wyklucza zło, chociaż jeszcze w Starym Testamencie było ono jednym z synów bożych. Tak więc diabeł jako *simia Dei* pozostał poza układem trynitarnym i w opozycji do niego. Przedstawieniu trój-jedynego Boga z trzema głowami odpowiada trycefaliczność szatana, jaką spotykamy np. u Dantego. Pokazuje ona, w analogii do Antychrysta, infernalną antytrójcę, prawdziwą *umbra trinitatis*. Diabeł jest niewątpliwie kłopotliwą postacią: w pewien sposób rozsadza on chrześcijański ład świata. Dlatego chętnie pomniejsza się jego znaczenie, już to przez eufemizmy, już to przez konsekwentne zamykanie oczu na jego istnienie; jeszcze chętniej zło przypisuje się winie człowieka, a robią to ludzie, którzy gwałtownie zaprotestowaliby, gdyby grzesznik chciał przypisać sobie również wszelkie dobro. Jednakże rzut oka na święte teksty wystarczy, by przekonać nas o znaczeniu diabła w boskim dramacie zbawienia¹⁹. Gdyby moc zła była tak nieznaczna, jak to wynikało z pewnych poglądów, to świat nie potrzebowałby zstąpienia samego bóstwa lub też ludzie sami byłiby w mocy go naprawić, czego jednak do dzisiaj nie zrobili.

Jakikolwiek by był metafizyczny status diabła, w rzeczywistości psychologicznej zło oznacza skuteczne, a nawet groźne ograniczenie dobra, tak że nie przesadzamy przyjmując, iż w tym świecie nie tylko dzień i noc, lecz także dobro i zło równoważą się mniej lub bardziej, i że to właśnie

szatana i egzystencja jednostki ludzkiej. Obie są w swojej istocie całkowicie niezrozumiałe. Jednakże niezrozumiałe jest także ich związek z Bogiem” (*Gnosis des Christentums*, wyd. cyt., s. 185).

¹⁹ Poglądy Koepgena pod pewnymi względami nie odbiegają zbyt daleko od moich. I tak np. powiada on, że szatan „działa niczym siła boża”. „W tajemnicy trójosobowego Boga objawia się w głębi swej istoty nowa boska wolność, która dopuszcza myśl o osobowym diable istniejącym obok Boga i działającym przeciwko niemu” (*Gnosis des Christentums*, wyd. cyt., s. 186).

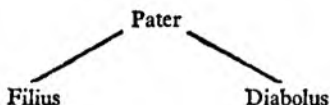
jest powodem, dla którego zwycięstwo dobra zawsze oznacza szczególny akt łaski.

Jeśli pominiemy szczególny dualizm perski, to okaże się, że we wczesnej epoce duchowego rozwoju ludzkości nie istniał jeszcze żaden prawdziwy diabeł. W Starym Testamencie widzi się jego zapowiedź w postaci szatana. Właściwy diabeł pojawia się dopiero jako przeciwnik Chrystusa²⁰, a tym samym jawi się z jednej strony jasny świat Boga, z drugiej — otchłań piekielna. Diabeł jest postacią autonomiczną, nie można poddać go władzy boskiej, wówczas bowiem nie mógłby być przeciwnikiem Chrystusa, tylko byłby maszyną Boga. O tyle, o ile Jeden, Nie określony rozwija się w dwójnię, staje się on kimś określonym, a mianowicie człowiekiem Jezusem, Synem i Logosem. Jest to możliwe tylko dzięki Innemu — temu, który nie jest Jezusem, nie jest Synem ani Logosem. Aktowi miłości dokonанemu przez Syna przeciwstawia się lucyferyczna negacja.

Ponieważ diabeł został stworzony przez Boga jako anioł, który „spadł z nieba jak błyskawica” (Łuk. 10, 18), przeto również on wyłonił się z bóstwa i stał się „panem tego świata”. Jest również znamienne, że gnostycy uważali go już to za niedoskonałego Demiurga, już to za saturnicznego archonta, Jaldabaotha. Obrazowe przedstawienia tego archonta odpowiadają, nawet w szczegółach, przedstawieniom diabelskiego demona. Reprezentuje on moc ciemności, od której Chrystus miał wyzwolić ludzkość. Również archontowie wyszli z łona niepoznawalnej Otchłani, tj. wywodzą się z tego samego źródła, co gnostycki Chrystus.

²⁰ Ponieważ szatan jest synem bożym podobnie jak Chrystus, przeto jest jasne, że chodzi tu o archetyp dwóch (w tym wypadku wrogich sobie) braci. Prefiguracją starotestamentową byłiby tu Kain i Abel oraz ich ofiara. Kain ma charakter lucyferyczny wskutek swej buntowniczej postępowości, Abel natomiast jest pobożnym pasterzem. W każdym razie Jahwe nie popierał wegetarianizmu.

Pewien średniowieczny myśliciel zauważył, że kiedy Bóg w drugim dniu stworzenia oddzielił wody górne od dolnych, wieczorem nie ocenił tego — jak to robił w inne dni — jako rzeczy dobrej. A nie zrobił tego, ponieważ drugiego dnia stworzył Binariususa, dwójnię, dając tym samym początek złu²¹. Tę myśl — w podobnej formie — spotykamy również w relacji perskiej, gdzie pochodzenie Arymana wywodzi się z wątplenia Ahuramazdy. Dlatego też myślenie nietrynitarnie z trudem tylko może uniknąć logiki zawartej w następującym schemacie:



Nic więc dziwnego, że już tak wcześnie spotykamy ideę Antychrysta. Wiąże się ona z jednej strony z astrologicznym synchronizmem nadchodzącej wtedy epoki Ryb, z drugiej zaś z rosnącym uświadamianiem sobie ustanowionej przez Syna dwójni, która z kolei znowu znajduje prefigurację w symbolu Ryby:) — (²², a mianowicie w dwóch rybach które — połączone commisurą — poruszają się w przeciwnych kierunkach²³. Byłoby rzeczą niewłaściwą proponować tu jakiegokolwiek wyjaśnienia kauzalistyczne. Chodzi tu raczej o przedświadome, z góry ukształtowane związki między

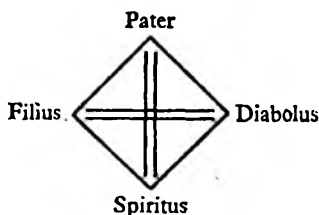
²¹ Zob. C. G. Jung: *Psychologie und Religion*, wyd. cyt., s. 110 (przeład polski: *Psychologia a religia*, wyd. cyt.).

²² Odniesienia astrologiczne nie były w starożytności niczym niezwykłym.

²³ Tak jest w symbolu *Pisces*. W konstelacji astronomicznej jedna ryba, która czasowo odpowiada mniej więcej pierwszemu chrześcijańskiemu tysiącleciu, ma położenie pionowe, natomiast druga — poziome.

archetypami; wzmianki o nich spotykamy także w innych układach, w szczególności zaś przy tworzeniu mitów.

W naszym diagramie Chrystus i diabeł występują jako równoważne przeciwieństwa, na które wskazuje idea „przeciwnika”. Przeciwieństwo to wyraża w skrajnej formie pewien konflikt, a tym samym również świeckie zadanie, jakie ludzkość ma do spełnienia, zanim nastanie nowa era, kiedy dobro i zło zaczną się relatywizować, kiedy każde z nich zwątpi w siebie i kiedy rozlegnie się wołanie o wyjście „poza dobro i zło”. Jednakże w epoce chrześcijańskiej, tj. w królestwie myślenia trynitarnego, tego rodzaju idea jest wręcz wykluczona; albowiem konflikt między dobrem a złem jest zbyt gwałtowny na to, żeby złu można było przyznać jakikolwiek inny logiczny stosunek do Trójcy św. niż stosunek absolutnej sprzeczności. W sprzeczności afektywnej, tj. w konflikcie, nie można jednocześnie widzieć tezy i antytezy. Pozwala na to dopiero chłodne rozpatrzenie relatywnej wartości dobra i relatywnej antywartości zła. Wtedy jednak nie można już wątpić, że wspólne życie jest nie tylko rezultatem „tchnienia” Ojca i jasnego Syna, lecz także Ojca i ciemnej istoty. Nie dający się wypowiedzieć konflikt, zainicjowany przez dwójkę, rozwiązuje się dzięki czwartej zasadzie, która przywraca jasność pierwszej zasady w jej pełnym rozwoju. Rytm wyznacza wówczas trójkrok, ale symbolem tego procesu jest czwórca.



Dwojaki aspekt Ojca nie jest bynajmniej obcy spekulacji religijnej²⁴. Dowodzi tego np. alegoryczny *monoceros*, który symbolizuje gniewny charakter Jahwe. Podobnie jak to drażliwe zwierzę, wprowadził on nieład w świecie i dopiero w łonie czystej dziewicy stał się miłością²⁵. Lutrowi nieobcy był *deus absconditus*. Morderstwa i zabójstwa, wojna, choroba i przestępstwa oraz wszelkiego rodzaju okropności zbiegają się z jednością bóstwa. Jeśli Bóg objawia swą istotę i staje się kimś określonym, a mianowicie określonym człowiekiem, to zawarte w nim przeciwieństwa muszą się rozdzielić: tu dobro, tam zło. Tak też, wskutek zrodzenia Syna, rozdzieliły się przeciwieństwa utajone w bóstwie i znalazły wyraz w przeciwieństwie między Chrystusem a diabłem. Przeciwieństwo między Ormuzdem a Arymanem mogło być *sous-entendu* w tym procesie. Świat Syna to świat rozdwojenia, bez którego świadomość ludzka z trudem tylko dokonałaby owego postępu w zróżnicowaniu duchowym, który faktycznie osiągnęła. To, że dzisiaj nie całkiem zachwycamy się tym postępem, znajduje wyraz w wątpliwościach, jakie współczesną świadomość nachodzą.

Chrześcijanin to człowiek cierpiący moralnie, który mimo że jest potencjalnie zbawiony, w cierpieniu swym potrzebuje Poczyciela, Parakleta. Człowiek nie może przetrwać tego konfliktu o własnych siłach, podobnie jak go sam nie wymyślił. Zdany jest na boską pociechę i pojednanie z Bogiem, tj. na spontaniczne objawienie się owego ducha, który nie jest posłuszny woli ludzkiej, lecz przychodzi i odchodzi, gdy sam chce. Duch ten jest autonomicznym procesem psychicznym, ciszą po burzy, pojednawczym światłem w ciemnościach ludzkiego rozumu i tajemnym ładem naszego

²⁴ Pełna przeciwstawieństw natura Boga wyraża się także w jego jednocześnie męskim i żeńskim charakterze. Dlatego Pryscyllian nazywa go *masculofemina*, co znajduje uzasadnienie w *Gen. I, 27*.

²⁵ Por. C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt., s. 591nn.

psychicznego chaosu. Duch św. jest Pocieszycielem jak Ojciec, cichą, wieczystą, otchłanną Jednością, w której bezsłownie stopiła się miłość Boga z jego grozą. I właśnie w niej prasens jeszcze bezsensownego świata Ojca przywrócony zostaje w sferze ludzkiego doświadczenia i refleksji. W poglądzie kwaternarycznym Duch św. jest pogodzeniem przeciwności, a tym samym odpowiedzią na owo cierpienie bóstwa, które uosabia Chrystus.

Pitagorejska czwórca była jeszcze faktem naturalnym, archetypową formą oglądu, ale nie była problemem moralnym, nie mówiąc już o tym, że nie była boskim dramatem. Dlatego też „przeminęła”. Była ona jedynie naturalnym i dlatego nie tkniętym refleksją oglądem ducha skrepowanego przez naturę. Rozdział, jakiego chrześcijaństwo dokonało między naturą a duchem, pozwolił duchowi ludzkiemu myśleć nie tylko niezależnie od natury, ale także wbrew niej, a tym samym — że tak powiem — dowieść swej boskiej wolności. Ten wzlot z ciemności głębin natury osiąga swój szczyt w myśleniu trynitarnym, które porusza się w platońskiej, hiperuranicznej sferze. Niemniej — słusznie czy niełusznie — pytanie o „czwartego” pozostało w mocy. Pozostał on mianowicie „na dole” jako heretyckie wyobrażenie czwórce albo dotycząca filozofii przyrody spekulacja hermetyzmu.

W związku z tym chciałbym przypomnieć frankfurckiego lekarza i alchemika, Gerarda Dorneusa, który gorszył się przekazywaną w jego sztuce od prawieków czwórcą podstawowych zasad, podobnie jak jej celem ostatecznym, *lapis philosophorum*. Uzmysłowił on sobie, że idea ta jest herezją, gdyż zasada rządząca światem stanowi przeciw Trójcę. Czwórca musi więc pochodzić od diabła²⁶. Cztery jest, jak

²⁶ Więcej na ten temat u C. G. Junga: *Psychologie und Religion*, wyd. cyt., s. 110nn (przekład polski: *Psychologia a religia*, wyd. cyt.).

wiadomo, podwojoną dwójką, a „dwójka” stworzona została drugiego dnia stworzenia, kiedy to pod wieczór Bóg wyraźnie nie całkiem był zadowolony z rezultatu. Binarius to diabeł niezgody, a zarazem pierwiastek żeński. (Liczby parzyste są — zarówno na Wschodzie, jak i na Zachodzie — żeńskie). Powodem niezadowolenia Boga w drugim dniu stworzenia było to, że tego złowieszczego dnia w naturze Ojca — podobnie jak u Ahuramazdy — powstała rysa, z której wypęłzył wąż, *quadricornutus serpens*, i natychmiast uwiódł Ewę, spokrewnioną z nim dzięki swej binarycznej istotcie. („*Vir a Deo creatur, mulier a simia Dei*”).

Diabeł jest małą i cieniem naśladowującym Boga, *antimon pneuma* (duchem naśladowczym) gnostycyzmu i alchemii greckiej. Jest on jednak „panem tego świata”, a człowiek urodził się w jego cieniu i na swoją zgubę obarczony został spowodowanym przez diabła grzechem pierworodnym. Chrystus — zgodnie z poglądami gnostyckimi — ma swój cień, z którym się urodził, ale który odtrącił i dzięki temu pozostał bez grzechu. Swą bezgrzesznością dowodzi on właściwie jedynie tego, że nie zmieszał się z ciemnym światem związanych z naturą ludzi, którzy daremnie próbują się z tego świata otrząsnąć. („Z wielkim ducha udreńczeniem dźwigamy brzemie ziemskośći” itd.²⁷) Związek z *physis*, światem materii i jej pożądlivością jest przyczyną pośredniej pozycji człowieka, który z jednej strony byłby zdolny dać się oświecić, z drugiej jednak poddany jest władzy tego świata. („Nieszczęsny ja człowiek. Któż mnie wyzwoli z ciała... tej śmierci?”²⁸) Natomiast Chrystus dzięki swej bezgrzeszności żyje w królestwie czystej idei, dokąd może dotrzeć tylko myśl ludzka, ale którego człowiek sam, jako całość, osiągnąć

²⁷ J. W. Goethe: *Faust*, cz. II, akt V, przeł. E. Zegadłowicz, Warszawa 1953, s. 355 (przyp. tłum.).

²⁸ Św. Paweł: List do Rzymian 7, 24 (przyp. tłum.).

nie może. Człowiek jest właściwie mostem przerzuconym nad przepaścią dzielącą „ten świat”, królestwo ciemnego Trycefala, od królestwa niebiańskiej Trójcy św. Dlatego zawsze, nawet w czasach bezwarunkowej wiary w Trójcę, szukano — od greckich neopitagorejczyków po Fausta Goethego — utraconego czynnika czwartego. Chociaż szukający go uważali się za chrześcijan, to jednak znajdowali się na marginesie chrześcijaństwa, jako że życie swe poświęcili dziełu, którego celem było zbawienie owego *serpens quadricornutus*, owej uwikłanej w materii *anima mundi*, owego upadłego Lucyfera. Tym, co w ich przekonaniu kryło się w materii, było *lumen luminum*, *sapientia Dei*, a dzieło ich było „darem Ducha św.” Nasza formuła czwórca oddaje sprawiedliwość ich roszczeniom, albowiem Duch św. jako synteza tego, co pierwotnie było Jednym, a następnie Rozdwojonym, wypływa z jasnego i ciemnego źródła. „Albowiem w harmonii prawdy uczestniczą prawe i lewe siły” — czytamy we *Wspomnieniach św. Jana*.

Czytelnik zapewne zauważy, że w naszym schemacie czwórca przecinają się ze sobą dwie odpowiedzialności, a mianowicie z jednej strony tożsamość przeciwieństw między Chrystusem a jego przeciwnikiem, z drugiej zaś — rozwinięcie jedności Ojca w wielość Ducha św. Powstały w ten sposób krzyż jest symbolem zbawiającego ludzkość cierpienia Boga. Do cierpienia tego by nie doszło, a jego skutków nie można by w ogóle udowodnić, gdyby nie istniała przeciwstawiająca się Bogu moc, „ten świat” i jego „władca”. Schemat czwórca uznaje ten niezaprzeczalny fakt nakładając myśleniu trynitarnemu wędzidło rzeczywistości tego świata. Platowska wolność ducha nie pozwala na żaden sąd całościowy, gdyż odrywa jasną część boskiego obrazu od jego ciemnej części. Wolność ta jest w dużej mierze zjawiskiem kulturowym — szlachetnym zajęciem owego szczęśliwego Ateńczyka, któremu los oszczędził doli heloty.

Ponad naturę wznieść może się tylko ten, z którego ktoś inny bierze na siebie brzemień życia ziemskiego. Jak filozofowałby Platon, gdyby był niewolnikiem? Czego by uczył rabbi Jezus, gdyby musiał utrzymywać żonę i dzieci? Gdyby musiał uprawiać pole, gdzie rósł chleb, który łamał, i pielicę winnicę, gdzie dojrzewało wino, którym się dzielił? Obraz całości musi objąć także ciemność i ciężar ziemi. W „tym świecie” każde dobro łączy się z jakimś złem, każdy dzień z nocą, każde lato z zimą. Ale człowiek kultury może nie znać zimy, bo potrafi uchronić się przed zimnem, może nie znać brudu, bo może się kąpać, może nie znać grzechu, bo zdolny jest przezornie odsunąć się od innych ludzi i dzięki temu uniknąć wielu okazji do zła. Wolno mu uważać się za dobrego i czystego, gdyż potrzeba nie poucza go, że może być inaczej. Natomiast człowiek natury odznacza się pełnią, którą można by podziwiać. Właściwie jednak nie ma w niej nic godnego podziwu. Jest to wieczna nieświadomość, nędza i brud.

Jeśli jednak Bóg rodzi się jako człowiek, a ludzkość chce się połączyć we wspólnocie Ducha św., to cierpi on straszne męki, gdyż musi wziąć na siebie świat w całej jego rzeczywistości. Jest to krzyż, który musi nieść, ale on sam jest dla siebie krzyżem. Świat jest cierpieniem Boga, a każdy człowiek, który choćby tylko w pewnej mierze chce uzyskać pełnię, wie dobrze, iż łączy się ona z niesieniem krzyża.

Myśli te znalazły wzruszająco piękny i prosty wyraz w murzyńskim filmie *Green Pastures*: Bóg przez wiele lat rządził światem za pomocą przekleństw, gromów, błyskawic i potopów i nigdy nie dawało to rezultatu. W końcu pojął, że aby dotrzeć do korzenia zła, sam musi stać się człowiekiem.

Ten Bóg, który stał się człowiekiem, doświadczywszy cierpienia świata pozostawił ludziom Pocieszyciela, trzecią osobę Trójcy św., aby zamieszkał jeszcze w wielu jednost-

kach, i to takich, które bynajmniej nie cieszą się przywilejem czy możliwością bezgrzeszności. Toteż w Pocieszycielu Bóg zbliża się do rzeczywistego człowieka i jego ciemności jeszcze bardziej niż w Synu. Jasny Bóg wkracza na most, jakim jest człowiek, od strony dnia, cień Boga zaś od strony nocy. Kto znajdzie wyjście z tego straszego dylematu, którego groza i ekstaza, nigdy dotąd nie doświadczane, grożą rozsadzeniem nędznego naczynia? Niewątpliwie dojdzie do objawienia się Ducha św. z samego człowieka. Podobnie jak niegdyś Bóg objawił człowieka, tak teraz, kiedy krąg się zamyka, również człowiek może objawić Boga. Ponieważ jednak w tym świecie z każdym dobrem łączy się jakieś zło, przeto *antimimon pneuma* w człowieku przekształci objawienie się Parakleta w samoubóstwienie człowieka i doprowadzi do inflacji samouroszczeń, których pierwszy przykład wyraźnie zarysował się już w przypadku Nietzschego. Im mniej w przyszłości człowiek będzie sobie uświadamiał, na czym polega problem religijny, tym większe grozi mu niebezpieczeństwo, że zamiast rozwinąć w sobie boski zarodek i świadomie ograniczyć się do roli stajenki, w której urodzi się Pan, padnie ofiarą śmiesznej lub demonicznej autoinflacji. Nawet osiągając najwyższy szczyt, nigdy nie wyjdziemy poza dobro i zło, a im bardziej poznajemy nie dający się rozwikłać splot dobra i zła, tym bardziej niepewny i skonfundowany będzie nasz sąd moralny. Przy tym wyrzucenie na śmietnik kryterium moralnego i „wzniesienie nowych tablic” (według znanego wzoru) nic nam nie da, albowiem — podobnie jak dotąd, tak w i przyszłości — nasze niesprawiedliwe czyny, zamiary i myśli zemszczą się na naszej duszy, bez względu na to, czy świat będzie po naszej stronie, czy nie. Wraz z rosnącym poznaniem i doświadczeniem nasza wiedza o dobru i złu zmniejszyła się i w przyszłości zmniejszy się jeszcze bardziej, co nie znaczy, że będziemy mogli uwolnić się od zobowiązań moralnych.

W tej największej niepewności potrzebujemy oświecenia przez świętego i „czyniącego pełnię” Ducha, który może być wszystkim, tylko nie naszym rozumem.

2. Psychologia czwórcy

Jak wykazałem w poprzednim rozdziale, można przemyśleć do końca problem „czwartego”, nie rezygnując przy tym z posługiwania się językiem religijnym. Uzupełnienie Trójcy i przekształcenie jej w czwórcę można przedstawić w formie projekcji na postaci metafizyczne. Przedstawienie stanie się przez to tylko bardziej plastyczne. Jednakże wypowiedzi na ten temat można i trzeba — nawet z przyczyn naukowych — ograniczyć do człowieka i jego psychologii, gdyż są to wytwory umysłu ludzkiego, którym nie wolno przypisywać żadnej ważności metafizycznej. Są to przede wszystkim projekcje procesów psychicznych, o których zresztą nie wiemy, czym są „same w sobie”, tj. kiedy istnieją w sferze nieświadomej, niedostępnej człowiekowi. W każdym razie nauce nie wolno traktować ich tak, jakby były czymś innym niż projekcjami, w przeciwnym razie bowiem rezygnuje ona ze swej samodzielności. Ponieważ nie chodzi tu o fantazje jednostki, lecz o zjawisko zbiorowe (przynajmniej w wypadku Trójcy), przeto trzeba przyjąć, że rozwój idei Trójcy św. stanowi świecki proces zbiorowy, a mianowicie zróżnicowanie świadomości dokonujące się przez tysiąclecia.

Jeśli symbol Trójcy chcemy zinterpretować psychologicznie, to za punkt wyjścia musimy wziąć jednostkę i symbol ten rozpatrywać jako indywidualny wyraz, tak jak np. wyobrażenie senne. Postępowanie takie jest możliwe o tyle, że również wyobrażeniom zbiorowym dały kiedyś początek poszczególne jednostki, a ponadto zawsze tylko one „miały”

te wyobrażenia. Trójcę można rozpatrywać jak sen o tyle łatwiej, że jej życie jest dramatem, podobnie jak każdy w pewnym stopniu rozwinięty sen.

Ogólnie biorąc Ojciec oznacza wczesny stan świadomości, w którym jesteśmy jeszcze dziećmi, tj. zależy od określonej, zastanej formy życia, mającej, jako habitus, charakter prawa. Jest to stan pasywności i braku refleksji, zwykła wiedza o rzeczach danych, której nie towarzyszy żaden sąd intelektualny czy moralny²⁹. Dotyczy to zarówno jednostki, jak i zbiorowości.

Obraz zmienia się wraz z przesunięciem akcentu na Syna. Na poziomie indywidualnym z reguły dochodzi do zmiany wtedy, kiedy syn gotuje się zająć miejsce ojca. Zgodnie z archaicznym wzorcem może dojść do tego przez quasi-mord na ojcu, tj. przez gwałtowne utożsamienie się z ojcem z następującym potem usunięciem go na bok. Nie jest to jednak postęp, lecz zachowanie pierwotnego habitusu, toteż nie pociąga za sobą żadnego zróżnicowania świadomości. Nie doszło bowiem do żadnego faktycznego uwolnienia się od ojca, które polega na świadomym odróżnieniu się od niego i reprezentowanego przezeń habitusu. W tym celu trzeba w pewnym stopniu poznać własną indywidualność, czego nie można osiągnąć bez decyzji moralnej i czego nie można zachować bez pewnego zrozumienia sensu tego poznania³⁰. Habitus zostaje zastąpiony przez świadomie wybraną i zdobytą formę życia. Dlatego chrześcijaństwo, którego centralną postacią jest Syn, popycha jednostkę do podjęcia decyzji i do refleksji, co czynili szczególnie ci ojcowie Kościoła, którzy przymusowi (*ananke*) i niewiedzy (*áгноia*) przeciw-

²⁹ W *Starym Testamencie* Jahwe zbliża się do problematyki moralnej dopiero w Księdze Hioba.

³⁰ G. Koepgen (*Gnosis des Christentums*, wyd. cyt., s. 231) słusznie określa więc Jezusa jako pierwszego człowieka autonomicznego.

stawiali *episteme* — zrozumienie (np. Justyn Męczennik³¹). Ta sama tendencja znajduje wyraz w nowotestamentowej rozprawie z żydowską sprawiedliwością opartą na prawie i reprezentującą wyłącznie habitus.

Wreszcie trzeci stopień wyprowadza poza „Syna”, w przyszłość, wskazując na trwające urzeczywistnienie się „Ducha”, czyli właściwą „Ojcu” i „Synowi” żywotność, która następująca po sobie stany świadomości podnosi na ten sam szczebel samodzielności, jaki przysługuje „Ojcu” i „Synowi”. To rozciągnięcie *filiatio*, czyli synostwa bożego, na ludzi stanowi metafizyczną projekcję przemiany psychicznej. „Syn” bowiem jest przejściem, stanem pośrednim, z jednej strony jeszcze dzieckiem, z drugiej zaś istotą dorosłą. „Syn” jest kimś przemijającym i dzięki temu bogowie-synowie umierają rychłą śmiercią. „Syn” oznacza przejście od trwałego stanu początkowego, zwanego „Ojcem” i *auctor rerum*, do stanu, w którym sam jest Ojcem. Ten stan zaś oznacza, że dzieciom swym chce on udzielić rodzącego Ducha życia, którego sam otrzymał i z którego sam się począł. Ograniczony do poziomu jednostki, symbol ten ma następujące znaczenie: bezrefleksyjny, postrzegany jedynie stan, zwany „Ojcem”, zmienia się w nacechowany refleksją, racjonalny stan świadomości, zwany „Synem”. Stan ten nie tylko pozostaje w sprzeczności z ciągle jeszcze istniejącym stanem poprzednim, lecz skutek swej racjonalnej i świadomej natury zawiera również wiele

³¹ *Apologia II*: „...ut ne necessitatis et ignoratiae liberi permaneamus, sed delectus et scientiae” („...abyśmy nie byli dziećmi konieczności i niewiedzy, ale wyboru i wiedzy”). Klemens Aleksandryjski (*Stromata* I, 9) powiada: „Jakże ten, kto pragnie mieć udział w mocy bożej, nie ma — myśląc filozoficznie — zrozumieć rzeczy inteligibilnych?”; II, 4: „Poznanie więc stanie się pełne wiary, a wiara pełną poznania, zgodnie z boską konsekwencją”; VII, 10: „(Przez gnozę) spełni się wiara, albowiem jedynie przez nią spełnienie znajdzie wierzący”. „Poznanie jednak (jest) mocnym i pewnym dowodem na to, co przyjęliśmy przez wiarę”.

możliwości rozszczepienia. Wzrost zdolności rozróżniania daje początek sprzeczności, które uprzednio były nieświadome, teraz jednak są nie do uniknięcia, ponieważ bez jasnego ich rozpoznania nie można podejmować żadnych istotnych decyzji moralnych. Toteż stan „Syna” jest *par excellence* stanem konfliktowym: ile przed nim dróg, tyle bezdroży. „Wolność od prawa” przynosi zaostrenie sprzeczności, przede wszystkim sprzeczności moralnych. *Crucifixus* między dwoma łotrami jest tego wymownym symbolem. Wzorowe życie Chrystusa stanowi samo w sobie *transitus* i dlatego jest pomostem i przemianą, które prowadzą do trzeciej fazy, kiedy to w pewnym sensie przywrócony zostaje ojcowski stan początkowy. Gdyby faza ta była jedynie powtórzeniem fazy pierwszej, to osiągnięcia fazy drugiej, a mianowicie rozum i refleksja, zostałyby zaprzepaszczone i ustąpiłyby miejsca jakiejś odnowionej quasi-świadomości, irracjonalnej i bezrefleksyjnej. Jeśli nie ma do tego dojść, to wartości drugiej fazy, tj. rozum i refleksja, muszą zostać zachowane. Świadomość zdobyta dzięki usamodzielnieniu się Syna istnieje w dalszym ciągu w trzeciej fazie, jednakże musi uznać, że nie ona jest źródłem ostatecznych decyzji i ostatecznego poznania, tj. tego, co nader słusznie nazwano *gnosis*³², lecz instancja, którą można określić jako inspirującą i która w projekcji nosi miano „Ducha św.” Na poziomie psychologicznym „inspiracja”, tj. „natchnienie”, ma swe źródło w funkcji nieświadomej. Dla postawy naiwnej czynnikiem sprawczym inspiracji wydaje się jakaś „inteligencja”, która towarzyszy świadomości albo ją sobie wręcz podporządkowuje; nierzadko bowiem jakiś pomysł przychodzi nam na pomoc, jak *deus ex machina*.

Toteż postęp w trzeciej fazie oznacza coś w rodzaju uznania nieświadomości, jeśli nie wręcz podporządkowania

³² Gnozy nie należy mylić z gnostycyzmem.

się jej³³. Dorosłość zostaje osiągnięta wtedy, kiedy syn przywraca stan z okresu swego dzieciństwa, przez to, że podporządkowuje się autorytetowi ojcowskiemu, już to w formie psychologicznej, już to faktycznie, w formie projekcyjnej, uznając autorytet nauki Kościoła. Oczywiście, autorytet ten mogą zastąpić wszelkiego rodzaju surogaty, co dowodzi jedynie, że przejście do trzeciej fazy zagrożone jest przez niezwykle niebezpieczeństwa duchowe, które głównie polegają na zejściu na wrocie instynktowi, racjonalistyczne bezdroża³⁴. Przy tej przemianie nie chodzi o to, by pozostać dzieckiem, lecz o to, by człowiek dorosły zdobył się na samokrytykę i pokorę na tyle uczciwą, by umieć stwierdzić, gdzie lub w stosunku do czego musi zachować się jak dziecko, tj. irracjonalnie, bez refleksji i pasywnie. Podobnie jak przejście od pierwszej do drugiej fazy wymaga ofiary z dziecięcej zależności, tak przy przejściu do fazy trzeciej trzeba się wyrzec całkowitej samodzielności.

Jest jasne, że przy tych przemianach nie chodzi o codzienne błahostki, lecz o przemiany zesłane przez los. Opisane przejścia mają z reguły charakter numinalny, tzn. są to nawrócenia, oświecenia, wstrząsy, ciosy losu, przeżycia religijne, czyli mistyczne, lub ich odpowiedniki. Człowiek współczesny ma tak bałamutne poglądy na temat „mistyki” lub tak wielki racjonalistyczny lęk przed nią, że niekiedy nie potrafi docenić prawdziwego charakteru swego przeżycia

³³ Podporządkowanie się jakiejś metafizycznej instancji jest — psychologicznie rzecz biorąc — poddaniem się nieświadomości. Nie ma żadnych kryteriów naukowych, według których można by odróżnić czynniki tzw. metafizyczne od psychicznych. Nie znaczy to jednak bynajmniej, że psychologia przeczy istnieniu czynników metafizycznych.

³⁴ Kościół wie, że „sprawdzanie” duchów nie jest sprawą prostą. Zna on niebezpieczeństwa związane z subiektywnym podporządkowaniem się Bogu i dlatego zachowuje sobie prawo kierowania sumieniami ludzi.

i neguje bądź tłumi jego numinalność. Przeżycie to ocenia wtedy jako zjawisko niewyjaśnione, irracjonalne, a nawet patologiczne. Tego rodzaju fałszywe interpretacje opierają się zawsze na niedostatecznym uświadomieniu sobie i wadliwym rozumieniu związków, które z reguły stają się jasne dopiero wtedy, kiedy dane świadomości uzupełnimy jeszcze danymi nieświadomości. Bez tych drugich w doświadczeniach człowieka pozostaje zbyt wiele niewypełnionych luk, a tym samym zbyt wiele sposobności do niedostatecznych racjonalizacji. Jeśli gdzieś występuje choćby najmniejsza skłonność do nerwicowych rozszczepień lub permanentnej ignorancji, tam pierwszeństwo będzie dawane wyjaśnieniom fałszywym.

Numinalny charakter takich przeżyć polega na tym, że odczuwamy je jako przemożne; przyznanie się do tego nie tylko rani naszą dumę, ale także budzi tkwiący w nas głęboko lęk przed możliwą utratą supremacji przez świadomość, przy czym często duma kryje jedynie nasz lęk. Jak cienkie są takie ochronne ściany, pokazuje przerażająca wręcz sugestywność, charakterystyczna dla ruchów masowych, począwszy od „prawdziwych Badaczy Pisma Św.” wśród ludzi prostych i tak zwanego — z racji prestiżowych — „*Oxford (Group) Movement*”³⁵ w klasach wyższych, a skończywszy na narodowym socjalizmie, który objął cały naród. I to wszystko w poszukiwaniu — mającego dać pełnię — przeżycia mistycznego!

Kto nie rozumie, co się z nim dzieje, temu zawsze grozi utknięcie w przejściowym stanie syna. Kryterium dorosłości polega bowiem nie na tym, że należymy do jakichś sekt, grup czy narodów, lecz na tym, że potrafimy podporządkować się duchowi własnej samodzielności. Podobnie jak „syn” pochodzi od „ojca”, tak ze stanu synostwa wywodzi się

³⁵ Tak mianowicie nazwano — wywodzącą się pierwotnie z Oksfordu — katolicyzującą tendencję wśród kleru anglikańskiego.

„ojciec”, który jednak nie jest tym razem powtórzeniem czy identyfikacją z pierwotnym ojcem, lecz człowiekiem, w którym żywotność „ojca” kontynuuje proces rodzenia. Ten trzeci stan oznacza, jak już widzieliśmy, włączenie *ego*-świadomości do nadrzędnej całości, o której nie możemy powiedzieć, że jest naszym „ja”, lecz którą właśnie dlatego lepiej jest przedstawić sobie obrazowo w postaci odpowiednio większej od nas istoty, przy czym należy zdawać sobie sprawę z nieadekwatnie antropomorficznego charakteru tego rodzaju wyobrażeń. Tę wielkość, z trudem dającą się określić, ale dostępną w doświadczeniu psychicznym, w terminologii chrześcijańskiej nazywa się „Duchem św.”, tj. przynoszącym zdrowie i pełnię Tchnieniem, któremu przyznaje się osobowość, co, biorąc pod uwagę wszystkie okoliczności, jest całkowicie słuszne. Od prawie dwóch tysiącleci historia zna postać kosmicznego Pracźłowika (*Anthropos*), którego obraz przeszedł zarówno w wyobrażenie Jahwe, jak i Chrystusa. Obdarzeni stygmatami święci stali się — naocznie i konkretnie — „uchrystusowanymi” ludźmi, a tym samym nosicielami obrazu Antroposa. Są oni symbolicznymi modelami działania Ducha św. na człowieka. *Anthropos* jest symbolem, który przemawia na korzyść osobowej natury całości, czyli jaźni. Jeżeli jednak przyjrzymy się licznym symbolom jaźni, to odkryjemy wśród nich niemało takich, w których nie dopatrzymy się żadnych ludzkich, osobowych cech. Nie chcę odwoływać się tu do psychologicznej kazuistyki, która dla laików jest tak czy owak *terra incognita*, ale chciałbym zwrócić uwagę na materiał historyczny, który w sposób oczywisty potwierdza nowoczesne obserwacje naukowe. Mam tu na myśli symbolikę alchemii, która obok postaci osobowej wprowadza jeszcze inne, nie ludzkie formy, a mianowicie formy geometryczne, takie jak kula, koło, kwadrat, ośmiokąt, lub chemiczno-fizyczne, jak np. kamień, rubin, diament, rtęć, złoto, woda, ogień, duch (*spiritus* w znaczeniu

lotnej substancji). Ten dobór symboli w mniejszym lub większym stopniu zgodny jest również ze współczesnymi wytworami nieświadomości³⁶. W tym kontekście wspomnieć trzeba o istnieniu licznych teriomorficznych symboli ducha, do których w kręgu chrześcijaństwa należą m.in. baranek (Chrystus), gołąb (Duch św.) i wąż (szatan). Wąż jako symbol gnostyckiego *nous* i *agathodaimon* ma znaczenie pneumatyczne. (Również diabeł jest duchem). W tym znajduje wyraz nie ludzki charakter jaźni lub całości, jak to widzimy już w relacji zielonoświątkowej, według której Duch św. zstąpił na uczniów w postaci ognistych języków. Teraz w pewnym stopniu rozumiemy zakłopotanie, z jakim Orygenes mówi o naturze Ducha św. Tak samo staje się zrozumiałe, dlaczego trzecia osoba Trójcy św. nie ma — w przeciwieństwie do Ojca i Syna — żadnego określenia osobowego³⁷. Termin „duch” nie jest określeniem osobowym, lecz jakościowym określeniem substancji przypominającej powietrze (*pneuma*, *spiritus*, *animus*).

Doświadczenie wskazuje, że zawsze, ilekroć nieświadomość wypowiada się, jak w tym wypadku, o tak skrajnych przeciwieństwach, sytuacja, z jaką mamy do czynienia, daleka jest od jednoznaczności. Nieświadomość stara się niejako wyrazić fakt, na którego określenie świadomość nie ma żadnej kategorii pojęciowej. Nie musi przy tym bynajmniej chodzić o treści metafizyczne jak w wypadku Ducha św., każda bowiem przekraczająca świadomość treść, która w żaden sposób nie może stać się przedmiotem apercpcji, może dać początek tego rodzaju paradoksalnej lub antynomicznej symbolice. Już nieunikniony podwójny aspekt, jakim jest „człowiek i jego cień”, może przekraczać naiwną świa-

³⁶ Por. C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt., cz. I.

³⁷ Tomasz z Akwinu: „*non habet nomen proprium*” (*Summa* I, XXXVI nn.). Spostrzeżenie to zawdzięczam przyjacielskiej wskazówce o. Victora White’a O.P.

domość, która widzi świat wyłącznie na czarno lub białą, i wskutek tego wytwarzać symbolikę paradoksalną. Toteż nie pomylimy się przyjmując, że właśnie ta, wywierająca wielkie wrażenie sprzeczność duchowej symboliki dowodzi istniejącego w Duchu św. *complexio oppositorum* (zespoleń przeciwności). Na określenie czegoś w tym rodzaju nie ma oczywiście żadnej świadomej kategorii pojęciowej, ponieważ przez tego rodzaju zespolenie nie można wyobrazić sobie nic innego, jak koincydencję, zbieżność, która oznaczałaby zniesienie, tj. zniszczenie obu części.

Jednakże powstająca spontanicznie symbolika *complexio oppositorum* wskazuje właśnie na przeciwność zniszczenia, jako że produktowi zespolenia przypisuje albo wieczne trwanie, tj. niezniszczalność i niewzruszoną trwałość, albo najwyższą i niewyczerpaną skuteczność³⁸.

Duch jako *complexio oppositorum* wyraża się więc w tej samej formule, co „Ojciec”, *auctor rerum*, którego Mikołaj z Kuzy również pojmuje jako zespolenie przeciwności³⁹. W istocie, „Ojciec” zawiera ową sprzeczność, która istnieje pomiędzy jego Synem a przeciwnikiem Syna. Zamieszczone w niniejszym tomie studium R. Schärf⁴⁰ pokazuje, jak dalece monoteizm starotestamentowy zmuszony był do ustępstw na rzecz „względności” pojęcia Boga. Księga Hioba ociera się niemal o ów dualizm, który w czasach przedchrześcijańskich i chrześcijańskich osiągnął szczyt swego rozwoju i pojawił się w różnych ruchach heretyckich również w obrębie chrześcijaństwa. Dlatego też jasne jest, że — jak już wspomnieliśmy — w Duchu św. ponownie pojawia się po-

³⁸ Obie kategorie stanowią znane atrybuty *lapis philosophorum*, a także symbole jaźni. Por. C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt., *passim*.

³⁹ Nie można jednak pominąć faktu, że Kuzańczyk ma na myśli zupełnie inną sprzeczność niż psychologiczną.

⁴⁰ *Die Gestalt des Satans im Alten Testament*, s. 153—319.

dwójny aspekt „Ojca”, wskutek czego jest on niejako odnową „Ojca”. Sięgając do analogii zaczerpniętej z fizyki, Ducha św. można by porównać do strumienia fotonów, który powstaje ze zniszczenia materii, „Ojca” zaś do owej praenergii, z której powstały protony i elektrony wraz z ich przeciwstawnymi ładunkami. Chodzi tu — jak Czytelnik się domyśla — nie o wyjaśnienie, lecz o analogię, która jest możliwa dlatego, że 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.

3. Uwagi ogólne

Jakkolwiek bezpośrednio pochodzenie chrześcijańskiej idei Trójcy św. od trójjedności z *Timajosa* jest nader nieprawdopodobne, to jednak w obu wypadkach chodzi o ten sam archetyp. Jeśli chcemy opisać jego fenomenologię i zrekonstruować jego pełny obraz, to nie wolno nam się cofać przed uwzględnieniem jego wszystkich poznanych aspektów. I tak np. ów fakt, z którym zetknęliśmy się przy analizie *Timajosa*, a mianowicie, że liczba trzy reprezentuje to, co pomyślane, musimy porównać z chrześcijańskim obrazem Trójcy św.; zobaczymy wtedy, że podobnie jak tam drugie zmieszanie ujawnia opór czwartej ingrediencji, tak tu czwartym jest Przeciwnik (*Diabolus*). W obu wypadkach bez „czwartego” nie ma rzeczywistości takiej, jaką znamy, a nawet trójca nie ma sensu, gdyż to, co pomyślane, ma sens tylko wtedy, kiedy odnosi się do jakiejś możliwej lub aktualnej rzeczywistości. Pojęcie Trójcy jest pozbawione tego odniesienia tak dalece, że człowiek naszych czasów traci je stopniowo z oczu, nie zauważając w ogóle tej straty. Dostrzegamy jednak jej znaczenie wtedy, gdy pojawia się problem rekonstrukcji, a mianowicie we wszystkich wypadkach, w których dochodzi

do rozszczepienia psychiki świadomej i nieświadomej. Rozszczepienie to można usunąć tylko wtedy, kiedy świadomości uda się wytworzyć takie wyobrażenia, które dają adekwatny wyraz treściom nieświadomości. Wydaje się, że tego rodzaju wyobrażeniem jest Trójca wraz z niewspółmiernym czwartym elementem. Jako część „nauki o zbawieniu”, powinna ona przecież mieć działanie zbawcze i leczące, dające człowiekowi pełnię. Przy integracji nieświadomych treści ze świadomością ma niewątpliwą wagę np. odniesienie symboli sennych do banalnej rzeczywistości. Jednakże w głębszym sensie i na daleką metę procedura ta nie wystarcza, nie oddaje bowiem sprawiedliwości znaczeniu treści archetypowych. Mianowicie treści te wyłaniają się z głębszych warstw psychiki, niż to wydaje się tzw. zdrowemu rozsądkowi. Jako powszechne aprioryczne warunki procesów psychicznych w ogóle, roszczą one sobie prawo do godności, która od dawien dawna znajdowała swój wyraz w boskich postaciach. Dopiero tego rodzaju formuła czyni zadość nieświadomemu duchowi. Nieświadomość to niepisana historia człowieka od niepamiętnych czasów. Formuła racjonalna mogła wystarczyć niedawnej przeszłości i czasom dzisiejszym, ale nie przeżyciom całej ludzkości, które wymagają obszernego wyobrażenia mitu, a mianowicie symbolu. Jeśli go brakuje, to całość człowieka nie jest reprezentowana w świadomości. Człowiek pozostaje w mniejszym lub większym stopniu przypadkowym fragmentem, podatną na sugestie świadomością częściową, gotową do przyjęcia wszelkich utopijnych fantazji, które uzurpują sobie prawo do zajęcia miejsca opuszczonego przez symbole całości. Symbol nie może być czymś dowolnym, jak chce nas przekonać racjonalizm. Tylko to jest prawowitym symbolem, co wyraża niezienne strukturalne relacje nieświadomości i dlatego zdolne jest uzyskać ogólną aprobatę. Dopóki symbol spontanicznie wytwarza fenomen wiary, nie potrzebuje innego zrozumienia. Kiedy jednak z braku zro-

zumienia wiara zaczyna zawodzić, trzeba, czy się chce, czy nie chce, uciec się do instrumentu rozumienia, jeśli nie chcemy narazić się na stratę pociągającą za sobą nieprzewidziane skutki. Trzeba sobie zadać pytanie, co ma wtedy zająć miejsce symbolu. Czy ktoś zna lepszy sposób wyrażenia rzeczy, której — w naszym nowoczesnym znaczeniu — w ogóle jeszcze nie rozumiano?

Symbole Trójcy, trójjedności i czwórcy, jak wykazałem w *Psychologie und Alchemie* i w innych pracach, stosunkowo często występują w snach, co przekonało mnie, że pojęcie Trójcy opiera się na czymś, co jest dostępne doświadczeniu i w ogóle ma jakieś znaczenie. Natomiast nie mogłem zdobyć tego przeświadczenia opierając się na tradycyjnych przekazach. Jeśli więc udało mi się wyrobić sobie uchwytnie pojęcie, które odpowiada rzeczywistości empirycznej, to pomogły mi w tym sny, folklor i mity, w których występują te liczbowe motywy. W snach występują one z reguły spontanicznie, na co wskazuje już ich banalna forma zewnętrzna. Najczęściej nie ma w nich nic mitycznego ani baśniowego, nie mówiąc już o charakterze religijnym. Są to np. trzech mężczyźni i kobieta, którzy siedzą przy stole lub jadą powozem, lub trzech mężczyźni i pies, myśliwy z trzema psami, trzy kury w klatce, z której uciekła czwarta, itp. Te zdarzenia są tak banalne, że łatwo je przeoczyć. Początkowo też nie wyrażają one nic szczególnego poza tym, że odnoszą się do funkcji i aspektów osobowości, co zresztą można stwierdzić wtedy, kiedy chodzi o trzy lub cztery znane i dobrze scharakteryzowane osoby lub o cztery barwy podstawowe — czerwoną, niebieską, zieloną i żółtą. Barwy te są mianowicie z pewną regularnością przyporządkowane czterem funkcjom orientacyjnym świadomości. Dopiero po namyśle dochodzimy do wniosku, że pojawienie się elementu czwartego stanowi aluzję do pełni osobowości, i dostrzegamy, iż te banalne motywy sensne są jakby cieniem rzeczy ważniejszych. Szcze-

gólnie pouczająca bywa czwarta postać: jest to postać nie do przyjęcia, nieczna, wzbudzająca lęk lub w jakiś sposób niezwykła, inna w dobrym lub złym sensie, jak np. Tomcio Paluch w porównaniu ze swymi trzema normalnymi braćmi. Oczywiście może być także odwrotnie — trzy elementy mogą być dziwne, a jeden normalny. Kto ma choćby pewną znajomość baśni, ten wie, że pozornie ogromny dystans, jaki dzieli Tróję od tak zwyczajnych wydarzeń, nie jest bynajmniej nieprzekraczalny, co nie znaczy, że Tróję należy zredukować do ich poziomu. Przeciwnie, to ona stanowi najpełniejszą formę odpowiedniego archetypu. Empiryczny materiał pokazuje tylko, jak archetyp przejawia się nawet w najmniejszych i najbardziej nieistotnych szczegółach. Właśnie z tej racji jest on tak ważny, zrazu zresztą jedynie jako schemat porządkujący i jako kryterium jakości indywidualnej struktury, następnie jednak również jako narzędzie syntezy, w której proces indywiduacji osiąga swój szczyt. Cel ten symbolizuje zestawienie czterech elementów, toteż czwórca jest symbolem jaźni, który np. w filozofii indyjskiej ma zasadnicze znaczenie i zajmuje miejsce bóstwa. W światopoglądach zachodnich rozwinęły się w średniowieczu liczne czwórce: dla przykładu wspomnę tylko przedstawienie *Rex gloriae* z czterema symbolami ewangelistów (trzy teriomorficzne i jeden ludzki). W gnostycyzmie spotykamy boską postać Barbelo („Bóg jest czwórka”). Te i wiele innych podobnych przykładów ukazuje bliski związek czwartego elementu z (rozwinętym) bóstwem, z czego wynika wspomniana już niemożność odróżnienia jaźni od obrazu Boga. W każdym razie ja sam nie mogłem znaleźć kryterium takiego odróżnienia. O tym decyduje tylko wiara lub filozoficzny wniosek, a ani jedno, ani drugie nie ma nic wspólnego z nauką empiryczną.

Otóż właściwy czwórcoy aspekt obrazu Boga można uznać za odbicie jaźni lub odwrotnie — jaźń za *imago Dei in ho-*

mine. Oba twierdzenia są psychologicznie prawdziwe, ponieważ jaźń, o tyle, o ile subiektywnie można ją postrzegać jako najintymniejsze i najskrajniejsze osamotnienie, potrzebuje jako tła totalności, bez której, jako rzecz absolutnie pojedyncza, nie mogłaby się w ogóle zrealizować. Ściśle biorąc, jaźń należałoby pojmować jako najskrajniejsze przeciwieństwo Boga. Jednakże wraz z Aniołem Ślązakiem trzeba by powiedzieć: „On beze mnie, ja bez Niego być nie mogę”. A więc mimo to, że empiryczny symbol wymaga dwóch diametralnie przeciwstawnych interpretacji, żadnej z nich nie można dowieść jako obowiązującej. Symbol dopuszcza obie i dlatego jest paradoksem. Nie tu miejsce, by bliżej pokazać, jaką rolę odgrywają praktycznie te liczbowe symbole. Mojego Czytelnika muszę odesłać do materiału onirycznego przedstawionego w I części *Psychologie und Alchemie*.

Biorąc pod uwagę szczególne znaczenie symboliki czwórcy, trzeba zadać pytanie, jak doszło do tego, że chrześcijaństwo, jako nader zróżnicowana forma religii, sięgnęło wstecz właśnie do archaicznej triady, aby w oparciu o nią stworzyć trynitarny obraz Boga?⁴¹ Równie uzasadnione jest również pytanie (które zresztą faktycznie postawiono), jakim prawem można Chrystusa uważać za symbol jaźni, skoro na jaźń *per definitionem* składa się *complexio oppositorum*, natomiast postaci Chrystusa całkowicie brakuje „ciemnej strony”? (Z dogmatycznego punktu widzenia jest on *sine macula peccati*.)

Oba pytania dotyczą tego samego problemu. Odpowiedzi na takie pytania szukam zawsze w dziedzinie empirycznej, toteż muszę tu przytoczyć szereg konkretnych faktów. Jest regułą, że większość symboli — jeśli nie są to postaci ludzkie, lecz mają naturę geometryczną lub liczbową — ma charakter czwórki. Istnieją jednak także symbole ternaryczne czy

⁴¹ W Kościele greckim Trójca św. nosi nazwę *triads*.

trynitarne, które zresztą — zgodnie z moim doświadczeniem — pojawiają się stosunkowo rzadko. Przypadki tego rodzaju, które dokładnie badałem, wyróżniają się czymś, co trudno określić inaczej niż jako „średniowieczną psychologię”. Nie mam tu na myśli jakiegoś zacofania — w ogóle zresztą nie chodzi mi o wartościowanie — lecz specyficzną problematykę: w tego rodzaju przypadkach mamy do czynienia z tak wielką ignorancją i odpowiednim prymitywizmem, że uduchowienie wydaje się wskazane jako kompensacja. Symbolem soterycznym jest wówczas triada, której brakuje pierwiastka czwartego, bezwarunkowo godnego odzucenia.

Zgodnie z moim doświadczeniem, właściwe pojmowanie symboli wskazujących na całość ma poważne znaczenie praktyczne. Są one mianowicie środkiem pomocniczym, który pozwala usunąć nerwicowe rozszczepienia, przywracając świadomości tego ducha i ową postać, jakie ludzkość od dawien dawna uważała za zbawienne i uzdrawiające. Stanowią one *représentations collectives*, które począwszy od czasów prehistorycznych umożliwiały tak konieczny związek świadomości z nieświadomością. Do tego zespolenia nie może dojść ani na drodze intelektualnej, ani praktycznej, ponieważ w pierwszym wypadku buntuje się sfera instynktów, w drugim zaś opierają się temu rozum i moralność. Każde rozszczepienie w sferze nerwic psychogennych polega na tego rodzaju sprzeczności, którą przemienić w jedność można tylko za pomocą symbolu. W tym celu sny wytwarzają symbole, które ostatecznie zbiegają się z symboliką przekazaną historycznie. Jednakże takie obrazy senne świadomość może przyjąć, a intelekt i uczucie mogą uchwycić tylko wtedy, kiedy świadomość dysponuje do tego niezbędnymi kategoriami intelektualnymi i uczuciami moralnymi. Tu psychoterapeuta ma często do wykonania pracę, która jego cierpliwość poddaje najcięższej próbie. Synteza świadomości i nieświa-

domości może się dokonać tylko poprzez świadomą rozprawę z nieświadomością, a to jest możliwe tylko wtedy, kiedy rozumiemy, co nieświadomość nam mówi. W takiej rozprawie napotykamy symbole, które stanowią przedmiot moich badań, a tym samym odnajdujemy utracony związek z tymi wyobrażeniami i uczuciami, które umożliwiają syntezę osobowości. Utrata *gnosis*, tj. poznania rzeczy ostatecznych, ciąży na nas o wiele bardziej, niż zazwyczaj sądzimy. Sama wiara również by wystarczyła, gdyby nie była charyzmatem, którego prawdziwe posiadanie (a nie kurczowe trzymanie się) jest czymś rzadkim. Gdyby tak nie było, my, lekarze, oszczędzilibyśmy sobie wiele ciężkiej pracy. Teologia nieufnie patrzy na nasze wysiłki w tym zakresie, ale sama nie podejmuje tego tak ważnego zadania. Głosi naukę, której nikt nie rozumie, i wymaga wiary, na którą nie można się zdobyć. Tak przedstawiają się sprawy w świecie protestanckim. Natomiast sytuacja w świecie katolickim jest delikatniejsza. Tam zachował się przede wszystkim rytuał, z jego sakralnymi czynnościami, który uzmysławia żywą realizację archetypowego sensu i tym samym bezpośrednio porusza nieświadomość. Kto np. potrafi obronić się przed wrażeniem, jakie wywiera msza, jeśli tylko rozumie ją choćby w najmniejszym stopniu? Ponadto Kościół katolicki posiada instytucję spowiedzi i funkcję *directeur de conscience*, które mają ogromne znaczenie praktyczne, jeśli czynności te spełniają odpowiedni ludzie. To, że nie zawsze tak się dzieje, jest, niestety, równie wielką wadą. Po trzecie, Kościół katolicki posiada bogato rozwinięty i nie pomniejszony świat wyobrażeń dogmatycznych, który bogactwu postaci nieświadomości dostarcza godnego naczynia, a tym samym pewnym ważnym życiowo prawdom, które powinny być bliskie świadomości, daje plastyczny wyraz. Wiara katolika nie jest ani lepsza, ani silniejsza od wiary protestanta. Ale na człowieka, który nie troszczy się o słabości swej wiary, forma religii katolickiej

działa poprzez nieświadomość. Dlatego właśnie, jeśli tylko ją utraci, łatwo popada w fanatyczny ateizm, który tak często obserwujemy, szczególnie w krajach romańskich.

UWAGI KONCOWE

Trójca — dzięki swemu charakterowi bytu pomyślanego — odpowiada konieczności duchowego rozwoju, który wymaga samodzielności myślenia. W historii dążenie to widzimy przede wszystkim w filozofii scholastycznej, poprzednicze nowoczesnego myślenia naukowego, które zrodziło się dzięki niej. Również Trójca jest archetypem, który dzięki swej dominującej sile nie tylko sprzyja duchowemu rozwojowi, ale niekiedy także do niego zmusza. Gdy tylko jednak uduchowieniu zagrozi szkodliwa dla zdrowia jednostronność, wtedy nieuchronnie pojawia się kompensacyjne działanie Trójcy. Dobro przesadne nie staje się czymś lepszym, lecz czymś gorszym, a małe zło wskutek zaniedbania i stłumienia staje się złem dużym. Cień jest częścią składową natury ludzkiej, a tylko w nocy nie ma cieni. Dlatego też stanowi on problem.

Jako symbol psychologiczny Trójca oznacza, po pierwsze, homouję, czyli istotną jedność trójdzielnego procesu, który należy uważać za dokonujący się w jednostce nieświadomy proces dojrzewania. O tyle też trzy osoby Trójcy są personifikacjami trzech faz regularnego i instynktowego procesu psychicznego, który zawsze przejawia tendencję do wyrażania się w mitologemach i rytualnych zwyczajach (takich jak np. inicjacje okresu dojrzałości i inicjacje związane z wejściem w wiek męski, zwyczaje związane z narodzinami, zaślubinami, chorobą, wojną i śmiercią). Zarówno mity, jak i rytury mają, jak tego dowodzi np. medycyna staroegipska, znaczenie psychoterapeutyczne, również i w naszych czasach.

Po drugie, Trójca oznacza świecki proces rozwoju świadomości.

Po trzecie, Trójca chce nie tylko przedstawiać personifikację trzech ról procesu psychicznego, lecz także być Bogiem w trzech osobach mających jedną boską naturę, jako że w Bogu nie ma żadnego przechodzenia od potencji do aktu, od możliwości do rzeczywistości, Bóg bowiem jest czystą rzeczywistością, samym *actus purus*. Trzy osoby różnią się co do sposobu swego powstania, *processio* (Syn został przez Ojca zrodzony, a Duch św. pochodzi od nich obu — *procedit a patre filioque*). Homouzja, której powszechne uznanie wymagało tak wielu walk, jest psychologicznie rzecz biorąc absolutnie potrzebna, ponieważ w wypadku Trójcy, pojmowanej jako symbol psychologiczny, chodzi o proces przemiany jednej i tej samej substancji, a mianowicie psychiki jako całości. Równość Syna z Ojcem co do istoty wraz z formułą *filioque* potwierdzają, że zarówno Chrystus, którego z punktu widzenia psychologii trzeba uważać za symbol jaźni, jak i Duch św., którego — skoro dany został ludziom — pojmować należy jako faktyczną realizację jaźni, posiadają istotę (*ousia*) Ojca, co znaczy, że jaźń stanowi *homouision to patri* (jest równa co do istoty Ojcu). Formuła ta odpowiada psychologicznej konstatacji, że symboli jaźni empirycznie nie można odróżnić od *imago* Boga. Psychologia zresztą potrafi tylko stwierdzić tę niemożność. Tym bardziej godne uwagi jest to, że konstatacja „metafizyczna” znacznie wykracza poza konstatację psychologiczną. Niemożność odróżnienia jest stwierdzeniem czysto negatywnym i nie wyklucza istnienia różnic, które być może są tylko niezauważalne. Natomiast wypowiedź dogmatyczna mówi o zapośredniczonym przez Ducha św. „synostwie bożym”, które — jeśli chodzi o znaczenie — nie różni się od *hyiotes*, czyli *filiatio Christi*. Widać stąd, jak ważne było, by homouzja odniosła zwycięstwo nad homouzją (podobień-

stwem co do istoty). Jaźń człowieka bowiem przez przyjęcie Ducha św. wstępuje w równy co do istoty związek z bóstwem. Jak pokazuje historia Kościoła, jest to wniosek dla istnienia Kościoła ogromnie niebezpieczny, toteż z tego głównie powodu Kościół nie należał na dalszą rozbudowę nauki o Duchu św. Dalszy jej rozwój bowiem doprowadziłby w przypadku negatywnym do destrukcyjnych schizm, w pozytywnym zaś bezpośrednio do psychologii. Poza tym, jak już wskazywał św. Paweł, istnieje wiele darów Ducha św., które nie są bezwarunkowo pożądane. Dary te (np. *revelatio*), jak zauważa Tomasz z Akwinu, nie pozostają też w jednoznacznym stosunku do uzdolnień moralnych⁴². Kościół zastrzega sobie prawo decydowania o tym, co jest, a co nie jest działaniem Ducha św.; tym samym odbiera to niezwykle istotne prawo laikom, którym niekoniecznie musi ono przynosić korzyść. To, że Duch, niczym wiatr, „wieje, gdzie chce”, poczuli na własnej skórze również Reformatorzy. Nie tylko pierwsza, lecz także trzecia osoba bóstwa ma aspekt *deus absconditus*, stąd jej działanie — podobnie jak ognia — jest już to dobroczynne, już to szkodliwe, jeśli rozpatrywać je z czysto ludzkiego punktu widzenia. Jednakże taki właśnie punkt widzenia bierze za podstawę nauka, która jedynie z największą trudnością może po omacku zbliżyć się do rzeczy obcej jej istocie.

Ogólna formuła Trójcy nie obejmuje — przynajmniej *explicite* — „stworzenia”, tj. materii. W tej sytuacji istnieją co do materii dwie możliwości: Albo jest rzeczywista, a wtedy zawiera się w boskim *actus purus*, albo jest nierzeczywista, jest jedynie złudzeniem, ponieważ znajduje się poza rzeczy-

⁴² „Św. Tomasz podkreśla, że objawienie prorocze jako takie nie zależy od moralności, nie mówiąc o osobistej świętości” (*De ver.* XII, 5; I—II, 172). Uwagę tę znalazłem w rozprawie o. Victora White’a O.P. (Oksford) pt. *St. Thomas’s Conception of Revelation*, której rękopis autor łaskawie mi udostępnił.

wistością boską. Temu drugiemu wnioskowi przeczy jednak po części wcielenie Boga w człowieka i dzieło zbawienia w ogóle, po części zaś autonomia i wieczność „księcia tego świata”, tj. diabła, który jest jedynie zwyciężony, ale bynajmniej nie zniszczony, i który, ponieważ jest wieczny, zniszczony być nie może. Jeśli rzeczywistość świata stworzonego zawiera się w *actus purus*, to zawiera się w nim także diabeł — *quod erat demonstrandum*. Tak pojawia się idea czwórcy, innej zresztą niż ta, którą IV sobór laterański obłożył klątwą. Tam chodziło o kwestię, czy istota Boga wymaga autonomii obok jego trzech osób. Tu natomiast chodzi o autonomię owego stworzenia, któremu przysługuje samodzielność i wieczność, a mianowicie — o upadłego anioła. Jest on czwartą, opierającą się postacią w symbolicznym szeregu, którego interwały odpowiadają trzem fazom procesu trynitarnego, a podobnie jak w *Timajosie* przeciwnik stanowi drugą połowę drugiej pary przeciwieństw, bez której dusza świata nie może być całością, tak i diabeł jako *to hen tétarton* (jedno [jako] czwarte¹³) przyłącza się do triady, aby przywrócić jej pełnię. Jeśli Trójkę pojmiemy jako proces, jak to przedstawiłem powyżej, to uzupełniona czwartym czynnikiem rozwijać się będzie aż do osiągnięcia absolutnej totalności. Jednakże wskutek zstąpienia Ducha św. na człowieka został on objęty boskim procesem, a tym samym objęta nim została także owa zasada odosobnienia i autonomii wobec Boga, która, jako sprzeciwiająca się Bogu woła, uosobiona jest w Lucyferze. Bez niego jednak nie doszłoby do stworzenia świata, a przede wszystkim nie byłoby historii zbawienia. Cień i opór są nieodzownymi warunkami każdego urzeczywistnienia. Przedmiot, który nie ma własnej woli, sprzeciwiającej się w pewnych okolicznościach swemu stwórcy, ani

¹³ Aksjomat Marii Zob. C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt., s. 224n.

żadnych własnych cech, pozbawiony jest także niezależnego istnienia, które pozwalałoby mu podejmować decyzje moralne. Przypomina on wtedy w najlepszym razie zegar, który jeśli ma funkcjonować, musi być nakręcany przez stwórcę. Toteż Łucyfer najlepiej pojął i najwierniej spełnił wolę Boga, kiedy ten chciał stworzyć świat, ponieważ zbuntował się przeciwko Bogu, a tym samym stał się zasadą stworzenia, które wystąpiło przeciwko Bogu, jako wola sprzeciwu. Ponieważ Bóg tego chciał, przeto — według *Genesis*, rozdz. III — obdarzył człowieka zdolnością sprzeciwiania mu się. Gdyby tak nie było, stworzyłby tylko maszynę; wtedy zaś inkarnacja i zbawienie świata nigdy nie wchodziłyby w rachubę, a także Trójca św. nigdy by się nie objawiła, albowiem wszystko byłoby tylko Jednym. Legenda o Łucyferze nie jest bynajmniej absurdalną baśnią, podobnie jak opowieść o wężu w raju; obie są mitami „terapeutycznymi”. Oczywiście buntujemy się przeciwko myśli, że cierpienie i zło zawarte są w Bogu, i sądzymy, że Bóg nie może ich chcieć. Wprawdzie należałoby wystrzegać się chęci ograniczenia wszechmocy Boga na podstawie ludzkich przekonań, ale mimo wszystko tak właśnie myślimy. Nie chodzi zresztą o to, by Bogu przypisywać wszelkie zło. Z racji swej autonomii moralnej człowiek może sporą ilość zła zapisać na własne konto. Zło jest względne, częściowo da się go uniknąć, częściowo ma charakter fatum. Charakter taki ma również cnota, i często nie wiadomo, co jest gorsze. Weźmy pod uwagę np. los kobiety poślubionej uznanemu świętemu. Jakich grzechów muszą się dopuścić jego dzieci, aby mimo przemożnego wpływu takiego ojca w ogóle móc mieć swoje własne życie. Życie jako proces energetyczny wymaga przeciwieństw, bez których, jak wiadomo, energia nie może powstać. Dobro i zło są niczym innym, jak moralnymi aspektami tych naturalnych przeciwieństw. To, że przeciwieństwa te musimy tak odczuwać, ogromnie utrudnia życie

człowieka. Ale tego cierpienia, nieuchronnie związanego z życiem, niepodobna uniknąć. Napięcie między przeciwieństwami, umożliwiające powstanie energii, jest prawem kosmicznym, które odpowiednio wyrażają zasady *jang* i *in* chińskiej filozofii. Dobro i zło są uczuciami wartościującymi ze sfery ludzkiej, poza którą w żadnym razie nie możemy ich przenosić. Poza nią przebiega proces, który nie podlega naszemu osądowi. Bóstwa nie można objąć ludzkimi atrybutami. Gdzież zresztą znajdzie się miejsce dla bojaźni bożej, jeśli od Boga możemy oczekiwać tylko „dobrego”, tj. tego, co nam wydaje się dobre? Wieczne potępienie, tak jak my je pojmujemy, nie przypomina niczego dobrego. Chociaż dobro i zło jako wartości moralne są niewzruszone, to jednak wymagają pewnej rewizji psychologicznej. Nie wszystko mianowicie, co w swych skutkach okazuje się bezdennie złe, wynika z odpowiednio złych cech ludzkich; wiele zła rodzi się z głupoty i ignorancji. Dlatego również tzw. dobro może przynosić podobne skutki. Pomyślmy tylko o niszczycielskich rezultatach prohibicji w Ameryce lub o 100000 *auto da fé* w Hiszpanii, których przyczyną była chwalebna i gorliwa chęć ratowania dusz. Jednym z najpotężniejszych korzeni wszelkiego zła jest ignorancja, toteż bardzo bym chciał, żeby w Ewangelii znalazł się był (jakkolwiek jest tylko raz poświadczony) ów logion Jezusa: „Jeśli wiesz, co czynisz, jesteś zbawiony, jeśli jednak nie wiesz, co czynisz, to jesteś przeklęty”. Logion ten chętnie uczyniłbym mottem odnowionej moralności.

Proces indywiduacji rozpoczyna się z reguły od uświadomienia sobie „cienia”, tj. tego składnika osobowości, który ma na ogół charakter negatywny. W tej „niższej” osobowości zawiera się wszystko to, co nie chce bezwarunkowo przystosować się do praw i reguł życia świadomego. Osobowość ta składa się z „nieposłuszeństwa” i dlatego jest odrzucana z racji nie tylko moralnych, lecz także praktycznych. Bliższa

analiza wykazuje, że m.in. mamy tu do czynienia przynajmniej z jedną funkcją, która powinna współdziałać z orientacją świadomości. Funkcja ta istotnie współdziała, chociaż nie w sensie świadomych i celowych zamiarów, lecz w sensie nieświadomych tendencji, które zmierzają do innego celu. Jest to czwarta, tzw. niższa funkcja, która jest autonomiczna w stosunku do świadomości i której nie da się wprząc w służbę świadomych zamiarów. Jest ona źródłem wszelkich nerwicowych rozszczepień i może włączyć się do świadomości tylko wtedy, kiedy jednocześnie uświadomione zostaną odpowiednie treści nieświadome. Integracja ta jednak może się dokonać i przynieść pożytek tylko wtedy, jeśli w określonym znaczeniu i mierze oraz z koniecznym krytycyzmem uznamy tendencje związane z tą funkcją i umożliwimy ich realizację. Prowadzi to wprawdzie do nieposłuszeństwa i buntu, ale także do koniecznej samodzielności, bez której indywiduacja jest nie do pomyślenia. Zdolność do sprzeciwu, niestety, musi być czymś rzeczywistym, jeśli etyka ma w ogóle mieć sens. Ten, kto *a priori* poddaje się prawu lub postępuje zgodnie z tym, czego się po nim wszyscy spodziewają, działa jak ów sługa z przypowieści, który zakopał swój talent. Indywiduacja oznacza niezwykle trudne zadanie: jest ona zawsze konfliktem obowiązków, którego rozwiązanie wymaga zrozumienia, że wola sprzeciwu jest także wolą Boga. Samymi słowami i wygodnym oszukiwaniem samego siebie niczego tu nie załatwimy, gdyż mamy przed sobą zbyt wiele destrukcyjnych możliwości. Niemal nieuniknionym niebezpieczeństwem jest utknięcie w konflikcie, a tym samym w nerwicowym rozszczepieniu. Tu niesie pomoc i rozwiązanie mit terapeutyczny, jeśli nawet nie ma śladu świadomego zrozumienia go. Żywo odczuwana obecność archetypu wystarczy — od dawna wystarczała — i zawodzi dopiero tam, gdzie świadome zrozumienie jest zarówno wskazane, jak i osiągalne, a zatem powinno zostać

osiągnięte. W takiej sytuacji nieświadoma postawa jest wprost zgubna, ale w dzisiejszej cywilizacji chrześcijańskiej jest to zjawisko nagminne. Już wiele z tego, czego uczyła symbolika chrześcijańska, jest stracone dla ogromnej liczby ludzi, którzy nawet nie pojęli, co stracili. Kultura nie polega na postępie dla samego postępu i na bezrozumnym niszczeniu dawnych wartości, lecz na rozwoju i doskonaleniu wartości już posiadanych.

Religia jest „objawioną” drogą zbawienia. Jej wyobrażenia są wytworami przedświadomej wiedzy, która zawsze i wszędzie wyraża się w symbolach. Jeśli nawet nasz rozum ich nie pojmuje, to jednak symbole te działają, ponieważ nasza nieświadomość uznaje je za wyraz uniwersalnych faktów psychicznych. Dlatego też wystarczy wiara — tam, gdzie istnieje. Jednakże każde rozszerzenie i wzmocnienie racjonalnej świadomości oddala nas od źródeł symboli, a jej przewaga utrudnia nam ich zrozumienie. Tak przedstawia się dzisiejsza sytuacja. Nie można odwrócić koła historii i na siłę wierzyć w to, „o czym wiemy, że nie istnieje”. Można jednak zdać sobie sprawę z tego, co symbole właściwie znaczą. Dzięki temu możemy nie tylko zachować niezrównane skarby naszej kultury, lecz także znowu otworzyć sobie dostęp do dawnych prawd, które ze względu na niezwykłość ich symboliki stały się niepojęte dla naszego „rozumu”. W jaki sposób człowiek może być Synem Bożym i urodzić się z Dziewicy? Jest to jawna obraza. Ale czy Justyn Męczennik nie wyjaśnił swym współczesnym, że to samo mówiono już o ich herosach, i czyż u wielu nie znalazł posłuchu? Stało się tak, ponieważ dla ówczesnej świadomości tego rodzaju symbole nie były czymś tak niesłychanym, jak dla nas. Takie dogmaty trafiają dziś na mur obojętności, albowiem w znanym nam świecie nic ich nie potwierdza. Jeśli jednak rzeczy te pojmujemy jako to, czym są, a mianowicie jako symbole, to otchłanną ich mądrość mo-

żemy tylko podziwiać i być wdzięczni owej instytucji, która je nie tylko zachowała, lecz także rozwinęła dogmatycznie. Dzisiejszemu człowiekowi brakuje zrozumienia, które mogłoby mu pomóc wierzyć.!

Jeśli odważyłem się podjąć tu próbę psychologicznej analizy starych i obcych nam już dogmatów, to — zapewniam — nie wynikało to z zarozumiałości i chęci popisania się erudycją, lecz z przekonania, że dogmat, o który toczono boje przez wiele stuleci, żadną miarą nie może być fantazmatem. W moim przekonaniu za dogmatem tym przemawiał *consensus gentium* wskazujący na jego archetypowy charakter. Dopiero zrozumienie tego pozwoliło mi w ogóle ustosunkować się do dogmatu. Jednakże jako „prawda” metafizyczna pozostał mi całkowicie niedostępny i mogę tylko przypuszczać, że bynajmniej nie jestem jedynym, który znalazł się w takiej sytuacji. Dzięki poznaniu uniwersalnych archetypowych podstaw własnych, miałem odwagę dostrzec, że *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est* — to, w co wszyscy zawsze i wszędzie wierzą, jest faktem psychologicznym, spotykanym nie tylko w ramach wyznania chrześcijańskiego, i zanalizowałem go jako przedmiot, który może być badany przez nauki przyrodnicze po prostu jako zjawisko, niezależnie od tego, jakie znaczenie „metafizyczne” mu przypisywano. Wiem z doświadczenia, że ten ostatni aspekt nigdy, nawet w najmniejszym stopniu, nie wniósł nic do mojej wiary ani do mojego rozumienia. Po prostu nic mi nie mówił. Musiałem jednak przyznać, że *symbolum* ma tak bardzo rzeczywisty charakter, iż niezliczone miliony przez prawie dwa tysiące lat uważały go za obowiązującą wypowiedź o rzeczach, których nie można zobaczyć oczami i dotknąć rękami. Fakt ten można zrozumieć, albowiem z „metafizyki” znamy tylko dzieło ludzkie — chyba że tak trudno osiągalny charyzmat wiary uwolni nas od wszelkich wątpliwości, a tym samym od wszelkich niespokojnych do-

ciekań. Dla tego rodzaju rzeczy niebezpieczne jest, jeśli są tylko przedmiotem wiary⁴⁴, albowiem gdzie jest wiara, tam również jest zwątpienie, a im bardziej wiara ta jest bezpośrednia i naiwna, tym bardziej niszczące jest każde przebudzenie myśli. Wtedy natychmiast stajemy się mądrzejsi od wszystkich ciemnych umysłów ponurego średniowiecza — i oto dziecko wyleliśmy już wraz z kąpielą.

Opierając się na tych i podobnych rozważaniach, nadzwyczaj ostrożnie traktuję dalsze możliwe, tzw. metafizyczne znaczenia wypowiedzi archetypowych. Bardzo możliwe, że ostatecznie sięgają one podstaw świata. Jesteśmy głupcami, jeśli tego nie zauważamy. Uwzględniając tę sytuację, bynajmniej nie wyobrażam sobie, żeby zbadanie psychologicznego aspektu wypowiedzi archetypowych miało je wyjaśniać raz na zawsze. W najlepszym razie może chodzić tylko o mniej lub bardziej udaną lub nieudaną próbę, by w pewnym stopniu umożliwić zrozumienie dostępnego nam aspektu tego problemu. Oczekiwać czegoś więcej byłoby zuchwałstwem. Jeśli tylko udało mi się podtrzymać dyskusję na ten temat, to uważam, że cel swój w pełni osiągnąłem. Wydaje mi się bowiem, że jeśli świat straci z oczu te archetypowe wypowiedzi, to stanie wobec groźby niesłychanego zubożenia duchowego i psychicznego.

(*Symbolik des Geistes*, Zürich 1953. Cz. IV: *Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, Vorbemerkung*; rozdz. II: *Vater, Sohn und Geist*; rozdz. IV: *Die drei Personen in psychologischer Beleuchtung*; rozdz. V: *Das Problem des Vierten*; rozdz. VI: *Schlussbetrachtung*)

⁴⁴ Mam tu na myśli protestancką ideę *sola fide*.

NOWOCZESNY MIT
O RZECZACH, KTÓRE WIDUJE SIĘ NA NIEBIE

PRZEDMOWA

Trudno jest właściwie ocenić doniosłość aktualnych wydarzeń nie narażając się na niebezpieczeństwo subiektywizmu. Toteż zdaję sobie sprawę z ryzyka, jakie podejmuję, chcąc tym, którzy gotowi są okazać mi cierpliwość, przedstawić moje poglądy na pewne współczesne wydarzenia, mające, moim zdaniem, wielkie znaczenie. Mam na myśli wieść, która dobiega nas z różnych stron świata, ową pogłoskę o okrągłych ciałach, które poruszają się zarówno w tropo-, jak i w stratosferze, a które nazwano *saucers*, *disks*, *Teller*, *soucoupes* i UFO (*Unidentified Flying Objects*).¹ Ta wieść czy też fizyczna obecność takich ciał ma, jak powiedziałem, tak wielkie znaczenie, że czuję się zmuszony — jak poprzednio, w czasach, kiedy przygotowywały się wydarzenia, które miały tak boleśnie ugodzić Europę — raz jeszcze podnieść swój ostrzegawczy głos. Wiem, że podobnie jak wówczas, mój głos jest zbyt słaby na to, by dotrzeć do wielu. Nie powoduje mną jednak zarozumiałość, lecz lekarskie sumienie, doradzające mi, bym wypełnił mój obowiązek i tych nielicznych, do których mój głos może dotrzeć, przygotował na nadejście wydarzeń oznaczających kres pewnej epoki w dziejach ludzkości. Jak wiemy już z historii starożytnego Egiptu, kresowi

¹ Polskim terminem na określenie „latających spodków” czy „talerzy” jest NOL — Nie zidentyfikowany Obiekt Latający (przyp. tłum.).

jednego platońskiego miesiąca² i początkowi następnego towarzyszą zjawiska związane z przemianą psychiczną. Są to, jak się zdaje, zmiany w konstelacji psychicznych dominant, archetypów, „bogów”, które wywołują świeckie przemiany psychiki zbiorowej lub im towarzyszą. Przemiana ta zaczęła się w czasach historycznych i pozostawiła ślady przede wszystkim przy przejściu z epoki Byka do epoki Barana, a następnie z epoki Barana do epoki Ryb, której początek zbiega się z powstaniem chrześcijaństwa. Obecnie zbliżamy się do wielkiej przemiany, której należy oczekiwać wraz z wejściem punktu równonocy wiosennej w gwiazdozbiór Wodnika. Byłoby lekkomyślnością, gdybym chciał zataić przed moim Czytelnikiem, że tego rodzaju rozważania nie tylko są nadzwyczaj niepopularne, lecz wręcz w niebezpiecznym stopniu przypominają owe mętne fantazmaty, które zaciemniają mózgi astrologów i reformatorów świata. Muszę jednak wziąć na siebie to ryzyko i narazić na szwank moją z trudem zdobytą opinię człowieka prawdomównego, godnego zaufania i zdolnego do wydawania sądów naukowych. Zapewniam Czytelnika, że robię to z ciężkim sercem. Szczerze mówiąc, martwię się o los tych, którzy, nie przygotowani, zostaną zaskoczeni przed nadchodzące wydarzenia, i, niczego nie przeczuwając, padną ofiarą ich niezrozumiałego charakteru. Ponieważ dotąd — o ile pozwala mi to stwierdzić moja ograniczona wiedza — nikt nie poczuwał się do tego, by w ogóle zauważyć możliwe psychiczne skutki przewidywanej przemiany i dać im wyraz, przeto uważam za swój obowiązek w miarę sił zrobić w tym kierunku wszystko, co możliwe. Podejmuję to niewdzięczne zadanie nie bez obawy, że moje dłuto trafi na twardy kamień i ześliznie się.

Niedawno napisałem mały artykulik dla „Weltwoche”,

² Okres przesunięcia się punktu równonocy wiosennej według ekliptyki o 30° — 2160 lat (przyp. tłum.).

w którym rozważałem naturę „latających talerzy”³. Doszedłem tam do tego samego wniosku, co opublikowany wkrótce potem, półoficjalny raport Edwarda J. Ruppelta, byłego dyrektora amerykańskiego urzędu zajmującego się problemem NOL⁴. Wniosek ten brzmi: widuje się coś, ale nie wiadomo, co. Trudno jest, a nawet nie można wyrobić sobie o tych obiektach właściwego wyobrażenia, albowiem nie zachowują się jak ciała, lecz jak pozbawione ciężaru myśli. Jak dotąd nie ma niewątpliwego dowodu fizycznego istnienia NOL; jedynym wyjątkiem są przypadki echa radarowego. Na temat wiarygodności tego rodzaju obserwacji radarowych konsultowałem się ze specjalistą w tej dziedzinie, profesorem Maxem Knollem, wykładowcą elektroniki w Princeton University i w Politechnice Monachijskiej. Jego wyjaśnienia nie są szczególnie zachęcające. Jednakże, jak się zdaje, istnieją poświadczone przypadki, w których obserwację wizualną potwierdziło jednoczesne echo radarowe. Chciałbym zwrócić uwagę Czytelnika na książki majora Donalda Keyhoe’a, które częściowo opierają się na oficjalnych danych i w miarę możliwości unikają niepokonanych spekulacji, łatwowierności i uprzedzeń, jakie spotykamy w innych publikacjach⁵. Fizykalna rzeczywistość NOL pozostawała w ciągu ostatnich dziesięciu lat sprawą bardzo problematyczną, której nie można było rozstrzygnąć jednoznacznie; mimo to zebrano w tym okresie duży materiał obserwacyjny. Im dłużej utrzymywała się niepewność, tym bardziej wzrastało prawdopodobieństwo, że ten jawnie skomplikowany fenomen, obok możliwych podstaw fizycznych, zawiera również istotną komponentę psychiczną. Nie jest

³ „Weltwoche”, Zürich, rocznik 22, nr 1078 z 9 lipca 1954, s. 7.

⁴ *The Report on Unidentified Flying Objects*, New York 1956.

⁵ Donald E. Keyhoe: *The Flying Saucer Conspiracy*, London 1957 i *Flying Saucers from Outer Space*, New York 1953. Por. też Aimé Michel: *The Truth about Saucers*, London 1957.

to dziwne o tyle, że chodzi tu o zjawisko pozornie fizyczne, które z jednej strony odznacza się dużą częstotliwością, z drugiej zaś odmiennością i niejasnym charakterem, a nawet sprzecznościami stawiającymi pod znakiem zapytania jego fizyczną naturę. Obiekt tego rodzaju w najwyższym stopniu prowokuje świadomą i nieświadomą fantazję, przy czym pierwsza daje początek domysłom i kłamliwym opowieściom, druga zaś dostarcza mitologicznego tła, które łączy się z tymi podniecającymi obserwacjami. Tak dochodzi do sytuacji, w której mimo najlepszej woli często nie wiemy lub też nie możemy stwierdzić, czy pierwotne spostrzeżenie pociąga za sobą jakieś przywidzenie, czy też odwrotnie — pierwotna, powstająca w nieświadomości fantazja zalewa świadomość złudzeniami i wizjami. Materiał, z którym się do tej pory — tj. w ciągu ostatniego dziesięciolecia — zapoznałem, przemawia za obiema interpretacjami: raz obiektywny i realny, tj. fizyczny proces daje podstawę towarzyszącemu mu mitowi, innym razem archetyp wytwarza odpowiednią wizję. Do tych związków przyczynowych należy dodać jeszcze trzecią możliwość, a mianowicie synchroniczność, tj. akauzalną znaczącą koincydencję, która od czasów Guelincxa, Leibniza i Schopenhauera raz po raz zajmowała umysły myślicieli. Ten sposób interpretacji narzuca się szczególnie przy zjawiskach, które łączą się z archetypowymi procesami psychicznymi. Jako psycholog nie dysponuję środkami i sposobami, które pozwoliłyby mi z pożytkiem wypowiedzieć się w kwestii fizycznej rzeczywistości NOL. Dlatego też mogę jedynie zająć się ich — niewątpliwie istniejącym — aspektem psychicznym i dalej niemal wyłącznie analizować będąc towarzyszące im zjawiska psychiczne.

NOL JAKO POGŁOSKA

Biorąc pod uwagę fakt, że relacje o NOL nie tylko brzmią niewiarygodnie, ale także zdają się urągać powszechnym prawom fizyki, negatywna reakcja, tj. krytyczne zaprzeczenie ich istnienia, nasuwa się sama przez się. Niewątpliwie chodzi tu o złudzenia, fantazje i kłamstwa. Ludzie, którzy mogą o czymś takim opowiadać (mianowicie piloci samolotów i personel naziemny lotnisk), mają chyba niedobrze w głowie. A zresztą opowieści te wywodzą się z Ameryki, kraju „niesłychanych możliwości” i *science fiction*.

Uwzględniając tę naturalną reakcję, wiadomości na temat NOL chcemy przede wszystkim rozpatrzyć jako czyste pogłoski i wyciągnąć stąd wszystkie wnioski, na jakie pozwoli nam nasza metoda analityczna.

Opowieści o NOL można zrazu sceptycznie uznać za jedną, powtarzaną wszędzie opowieść, która jednak tym różni się od zwykłych plotek, że jej treść wyraża się nawet w wizjach⁶ lub że wizje dają jej, być może, początek i ją podtrzymują. Ten stosunkowo rzadki rodzaj pogłoski nazywam pogłoską wizyjną. Jest ona blisko spokrewniona z wizjami zbiorowymi, np. takimi, jak wizja krzyżowców w czasie oblężenia Jerozolimy, żołnierzy spod Mons w pierwszej wojnie światowej, tłumów wiernych z Fatimy, szwajcarskich wojsk pogranicznych z okresu drugiej wojny światowej itp. Jednakże, pominiawszy wizje zbiorowe, zachodzą również wypadki, w których jedna lub kilka osób widzi coś, czego fizycznie nie ma. Tak było w czasie seansu spirytystycznego, w którym brałem udział, kiedy to z pięciu obecnych osób cztery widziały małe ciało w kształcie księżyca, unoszące się nad brzuchem medium, i mnie, piątemu, który

⁶ Wolę termin „wizja” od terminu „halucynacja”, ponieważ ten odnosi się głównie do zjawisk patologicznych, podczas gdy „wizja” oznacza zjawisko, które bynajmniej nie musi mieć charakteru chorobliwego.

nic nie widział, dokładnie opisywały miejsce, gdzie można je było zobaczyć. Osoby te zupełnie nie mogły pojąć, jak to się dzieje, że ja nic takiego nie widzę. Znam ponadto trzy dalsze przypadki, w których spostrzegano pewne fakty ze wszystkimi szczegółami (w dwóch wypadkach fakty te widziały po dwie osoby, i w jednym — jedna osoba), a następnie można było dowieść, że fakty te nie istniały. Dwa z tych przypadków miałem możliwość sam obserwować.

Powiedzenie: „Dwóch świadków — cała prawda” statystycznie może być wprawdzie słuszne, ale w konkretnym przypadku — nieprawdziwe. Może się zdarzyć, że nawet ludzie całkowicie poczytalni i przy zdrowych zmysłach spostrzegają rzeczy nie istniejące. Nie potrafię wytłumaczyć takich faktów. Być może są one nawet rzadsze, niż skłonny jestem przypuszczać. Rzeczy, które widzieliśmy „na własne oczy”, z reguły przecież nie weryfikujemy, a ponadto nigdy się nie dowiemy, że nie istniały.

Przypominam o tych mało prawdopodobnych możliwościach, ponieważ w sprawie tak niezwyklej, jak NOL, trzeba wziąć pod uwagę możliwie wszystkie aspekty.

Pierwszym warunkiem powstania wizyjnej pogłoski jest zawsze niezwykła emocja. W przeciwieństwie do zwykłej pogłoski, do której rozpowszechnienia się i rozwoju wystarczy istniejąca wszędzie ciekawość i żądza sensacji, wizje i przywidzenia mają przyczynę w silniejszych wzruszeniach, a więc mają głębsze źródło.

Sprawę NOL zapoczątkowały dokonane w Szwecji w ostatnich latach drugiej wojny światowej obserwacje tajemniczych pocisków, które — jak sądzono — wystrzeliliwali Rosjanie, oraz relacje dotyczące tzw. *foo-fighters*, tj. światła towarzyszących alianckim bombowcom nad Niemcami (*foo = feu*, tj. ogień). Potem pojawiły się sensacyjne obserwacje „latających talerzy” w Stanach Zjednoczonych. Niemożność wykrycia ziemskiej bazy NOL i wytłumaczenia ich właści-

wości fizycznych wkrótce nasunęła przypuszczenie, że pochodzą one spoza Ziemi. W tej formie pogłoska na temat NOL przybiera charakter pokrewny psychologii wielkiej paniki, która krótko przed drugą wojną światową wybuchła w New Jersey (Stany Zjednoczone), kiedy to słuchowisko radiowe oparte na opowieści H. G. Wellsa o inwazji Marsjan na Nowy Jork wywołało prawdziwe *stampede* (popłoch) z licznymi katastrofami samochodowymi. Słuchowisko to musiało wzburzyć ukryte emocje związane z wiszącą na włosku wojną.

Pogłoska podjęła motyw inwazji spoza Ziemi i NOL uznano za maszyny kierowane przez inteligentne istoty z kosmosu. Inteligentne i celowe poruszenia tych maszyn, które zarazem zdają się być niezależne od siły ciężkości, przypisano wyższej wiedzy technicznej i umiejętności kosmicznych intruzów. Ponieważ ci goście nie powodowali żadnych szkód i powstrzymywali się od wszelkich wrogich aktów, uznano, że pojawili się w atmosferze Ziemi z ciekawości lub w celach obserwacyjnych. Wydawało się również, że szczególnie interesują ich lotniska, a zwłaszcza zakłady atomowe, z czego wywnioskowano, że niebezpieczny rozwój fizyki atomowej bądź też rozbicie atomu wywołały pewne zaniepokojenie na sąsiadujących z Ziemią planetach i spowodowały dokładniejszą obserwację Ziemi. Wskutek tego pojawiło się poczucie, że jesteśmy szpiegowani przez istoty z kosmosu.

Pogłoska dotycząca NOL znalazła nawet oficjalny oddźwięk, z chwilą gdy wojskowe czynniki w Stanach Zjednoczonych stworzyły specjalny urząd zajmujący się zbieraniem, badaniem i oceną odnośnych obserwacji. Podobne urzędy, jak się zdaje, powstały również we Francji, we Włoszech, Szwecji, Wielkiej Brytanii i innych krajach. Wydaje mi się, że wskutek opublikowania raportu Edwarda J. Ruppelta, od roku wiadomości na temat „latających talerzy” znacznie rzadziej pojawiają się w prasie; można sądzić, że po prostu przestały

być nowością. O tym jednak, że zainteresowania NOL i prawdopodobnie również ich obserwacja nie wygasły całkowicie, świadczy świeża wiadomość prasowa, iż pewien admirał w Stanach Zjednoczonych zaproponował, żeby w całym kraju zakładać kluby, które zbierałyby i dokładnie badały relacje dotyczące NOL.

Zgodnie z pogłoską, NOL z reguły mają kształt soczewki lub podłużnego cygara, odznaczają się różnymi barwami⁷ lub metalicznym połyskiem, a szybkość, jaką osiągają przechodząc ze stanu spoczynku w stan ruchu, wynosi około 15000 km na godzinę; gdyby NOL kierowały istoty przypominające człowieka, to takie przyspieszenie musiałoby je zabić. Maszyny te skręcają w locie pod takim kątem, jakby nie podlegały sile ciężkości. Linia ich lotu przypomina linię, jaką opisuje latający owad. Podobnie jak on, NOL na dłuższy lub krótszy czas nagle zawisa nad interesującym go przedmiotem lub go okrąża, aby równie błyskawicznie się oddalić i zygzakowatym ruchem skierować na poszukiwanie innego obiektu. Toteż NOL nie należy mylić z meteorytami czy odbiciem od warstwy powietrza z inwersją temperatury. Ich rzekome zainteresowanie lotniskami i zakładami, które mają coś wspólnego z energią atomową, nie zawsze się potwierdza, ponieważ widywano je także nad Antarktydą, Saharą i Himalajami. Sądząc z pozorów, całe ich roje z upodobaniem krążą przede wszystkim nad Stanami Zjednoczonymi, ale nowsze relacje podają, że pojawiają się one obficie także w Starym Świecie i na Dalekim Wschodzie. Nie wiadomo, czego szukają czy też co chcą zaobserwować. Nasze samoloty zdają się wzbudzać ich ciekawość, albowiem często zbliżają się do nich lub podążają za nimi. Ale też przed nimi uciekają. Nie można stwierdzić, by loty te odbywały

⁷ Na szczególne podkreślenie zasługują zielone świetliste kule, często obserwowane w południowozachodniej części Stanów Zjednoczonych.

się według określonego planu. NOL zachowują się raczej jak turyści, którzy bez planu krążą po zwiedzanej okolicy, zatrzymując się tu i ówdzie: zdają się interesować to tym, to owym, z niewyjaśnionych powodów wznoszą się na wielką wysokość lub też wykonują akrobatyczne ewolucje przed nosem zdenerwowanych pilotów. Raz są to wielkie przedmioty o przekroju 500 m, innym razem światelka wielkości ulicznej latarni. Istnieją wielkie statki-bazy, z których małe NOL wyskakują lub w których szukają schronienia. Sądzi się, że jedne z nich mają jakąś załogę, inne zaś są zdalnie kierowane. Zgodnie z pogłoską, ich pasażerowie mają 3 stopy (niespełna metr) wzrostu i budowę swą przypominają człowieka albo też — wręcz przeciwnie — nie przypominają go w niczym. Inne relacje mówią o olbrzymach mających 15 stóp wzrostu. Są to istoty, które chcą ostrożnie zbadać Ziemię i dyskretnie unikają wszelkich spotkań z ludźmi albo też, prowadząc niebezpieczny wywiad, szukają miejsc do lądowania, aby siłą przesiedlić na Ziemię ludność swej planety, która znalazła się w ciężkim położeniu. Niepewność co do fizycznych warunków, jakie panują na Ziemi, i obawa przed nieznanym niebezpieczeństwem infekcji powstrzymują ich na razie przed drastyczną formą kontaktów czy wręcz przed próbami lądowania, jakkolwiek posiadają oni straszne bronie, które pozwoliłyby im wytepić mieszkańców Ziemi. Poza wyższą techniką przypisuje się im również większą mądrość i wyższą moralność, które pozwalają im odegrać wobec ludzkości rolę zbawicieli. Oczywiście, kursują również opowieści o lądowaniach, w czasie których małe istoty nie tylko były widziane z bliska, lecz także próbowały porwać ludzi. Człowiek tak godny zaufania, jak Keyhoe, daje do zrozumienia, że eskadra złożona z pięciu samolotów wojskowych i wielkiego hydroplanu marynarki wojennej została w okolicach Bahamów uprowadzona przez statek-bazę NOL.

Włosy jeżą się na głowie, kiedy czyta się tego rodzaju relacje i przegląda odnośne dokumenty. Jeśli ponadto weźmiemy pod uwagę powszechnie znaną możliwość uchwycenia NOL przez radar, to otrzymujemy *science fiction story*, jakiej raczej byśmy sobie nie życzyli. Tzw. zdrowy rozsądek czuje się wyraźnie obrażony. Dlatego nie chcę się tu zajmować różnymi próbami wyjaśnienia, które towarzyszą owym pogłoskom.

Kiedy pisałem niniejszą rozprawę, przypadek zrządził, że w dwóch czołowych gazetach amerykańskich niemal równocześnie ukazały się artykuły dobrze ilustrujące aktualny stan problemu NOL. Jednym z nich było sprawozdanie dotyczące najnowszej obserwacji NOL, dokonanej przez pilota, który prowadził lecący do Puerto Rico samolot z 44 pasażerami na pokładzie. Kiedy znajdowali się już nad oceanem, pilot ujrzał, że z prawej strony zbliża się z wielką szybkością „ognisty, okrągły przedmiot świecący zielonobiałym światłem”. Zrazu sądził, że jest to odrzutowiec, wkrótce jednak zobaczył, iż jest to niezwykle i nieznaną obiekt. Aby uniknąć zderzenia, pilot skierował swój samolot tak gwałtownie w górę, że pasażerowie pospadali z siedzeń i potoczyli się na podłogę. Czerech z nich doznało obrażeń wymagających kuracji w szpitalu. Siedem innych samolotów, znajdujących się w tym rejonie, w promieniu około 500 km, również zaobserwowało ten przedmiot.

Drugi artykuł, zatytułowany *No Flying Saucers, U.S. Expert Says*, zawiera katagoryczne twierdzenie dyrektora National Advisory Committee for Aeronautics, dr. Hugh'a L. Drydena, że nie ma żadnych NOL. Nie można nie wyrazić uznania dla niewzruszonego sceptycyzmu Drydena: daje on przecież stanowczy wyraz poczuciu *crimen laesae maiestatis humanae* w obliczu potworności pogłosek o NOL.

Jeśli przymkniemy trochę oczy, aby móc nie widzieć pewnych szczegółów, to będziemy mogli przyłączyć się do roz-

sądnej opinii większości, której rzecznikiem jest Dryden, i ileś tam tysięcy relacji na temat NOL wraz ze wszystkim, co się z nimi łączy, uznać za wizyjną pogłoskę i odpowiednio potraktować. Jediną obiektywną rzeczą w tych relacjach byłby wówczas — przyznajmy, imponujący — zbiór fałszywych obserwacji i fałszywych wniosków, na które rzutowano subiektywne założenia psychiczne.

Jeśli jednak chodzi tu o psychologiczną projekcję, to musi ona mieć psychiczną przyczynę. Albowiem nie można przecież przyjąć, że relacje mające tak szeroki zasięg, jak legenda o NOL, to zupełnie błahy przypadek. Wiele tysięcy poszczególnych świadectw musi mieć przyczynową podstawę o równie szerokim zasięgu. Skoro tego rodzaju relacje, jeśli można tak powiedzieć, znajdują wszędzie potwierdzenie, to musimy przyjąć, że również wszędzie istnieje odpowiedni tego motyw. Wprawdzie wizyjne pogłoski mogą mieć swoje źródło we wszelkiego rodzaju zewnętrznych okolicznościach (które nieraz im po prostu towarzyszą), jednakże ich występowanie wiąże się zasadniczo z istniejącymi wszędzie podstawami emocjonalnymi — w tym przypadku z ogólną sytuacją psychologiczną. Podstawą takich pogłosek jest napięcie afektywne, spowodowane ciężką sytuacją lub niebezpieczeństwem zbiorowym, albo wynikające z żywotnej potrzeby psychicznej [...] U poszczególnych ludzi zjawiska takie, jak dziwaczne przekonania, wizje, iluzje, itp., występują tylko wtedy, kiedy ulegają one psychicznej dysocjacji, tj. kiedy pojawia się rozszczepienie między ich postawą świadomą a przeciwstawnymi do niej treściami nieświadomości. Ponieważ świadomość o tych treściach nic nie wie, a więc staje wobec pozornie bezwyjściowej sytuacji, te obce treści nie mogą być bezpośrednio i świadomie zintegrowane i starają się znaleźć wyraz pośredni, dając początek nieoczekiwanym i zrazu niewyjaśnionym opiniom, przekonaniom, złudzeniom i wizjom. Ludzie tłumaczą wówczas

take niezwykle fakty naturalne, jak meteory, komety, krwawe deszcze, cielęta o dwóch głowach i inne potworki, jako groźne wydarzenia lub też widzą „znaki na niebie”. W końcu wielu może widzieć niezależnie od siebie, a nawet jednocześnie, rzeczy, które nie są realne fizycznie. Również procesy skojarzeniowe wielu ludzi mogą podlegać czasowemu i przestrzennemu paralelizmowi, tak że np. w różnych głowach równocześnie i niezależnie od siebie mogą się rodzić te same nowe idee, o czym dostatecznie świadczy historia kultury. Do tego dodać trzeba jeszcze te przypadki, w których ta sama zbiorowa przyczyna wywołuje te same lub przynajmniej podobne skutki psychiczne, tj. te same interpretacje lub wizyjne obrazy, i to u ludzi, którzy są na takie zjawiska najmniej przygotowani lub też najmniej skłonni dawać im wiarę⁸. Ten fakt z kolei sprawia, że relacje naocznych świadków uznajemy za szczególnie wiarygodne: chętnie przecież podkreślamy, że ten czy ów świadek zasługuje na szczególne zaufanie, ponieważ nigdy nie powoduje się wybujałą fantazją czy lekkomyślnością, lecz przeciwnie, wyróżnia się zrównoważonym sądem i krytycznym rozsądkiem. Właśnie w takich wypadkach nieświadomość, aby zwrócić uwagę na swe treści, musi sięgać do szczególnie drastycznych środków. Najdobitniej dokonuje się to drogą projekcji, tj. przetrzucenia określonej treści na obiekt, w którym pojawia się teraz to, co przedtem było tajemnicą nieświadomości. Zjawisko projekcji można zaobserwować wszędzie: w chorobach psychicznych, obsesjach i halucynacjach u tzw. ludzi normalnych, którzy widzą źdźbło w oku bliźniego swego, ale nie widzą belki we własnym, i w końcu, w najwyższym stopniu, w propagandzie politycznej. Projekcje mają różny zasięg w zależności od tego, czy ich uwarunkowania są je-

⁸ A. Michel zauważa, że jak się zdaje, latające talerze widują najczęściej ci, którzy nie wierzą w nie lub którym problem ten jest obojętny.

dynie osobisto-intymne, czy też głębsze, zbiorowe. Osobowe stłumienia i treści nieświadome objawiają się w projekcjach na najbliższe otoczenie, na krąg krewnych i znajomych. Natomiast treści zbiorowe, np. konflikty religijne, światopoglądowe i polityczno-społeczne, wybierają sobie odpowiednich nosicieli projekcji: masonów, jezuitów, Żydów, kapitalistów, bolszewików, imperialistów itd. W groźnej sytuacji, w jakiej znajduje się dzisiaj świat, kiedy zaczynamy rozumieć, że stawką konfliktu jest cały glob, fantazja dająca początek projekcjom sięga ponad sferę ziemskich organizacji i potęg w sferę nieba, tj. w kosmiczną przestrzeń międzygwiazdową, gdzie niegdyś władcy losu, bogowie, mieli swą siedzibę na innych planetach. Nasz ziemski świat jest rozdarty na dwie części i nie wiemy, skąd oczekiwać rozstrzygnięcia i pomocy. Nawet ludzie, którym jeszcze przed 30 laty nigdy by nie przyszło do głowy, że problem religijny mógłby być poważną sprawą dotyczącą ich samych, zaczynają zadawać sobie zasadnicze pytania. W tych okolicznościach nie byłoby bynajmniej rzeczą dziwną, gdyby owa część ludzkości, która nie zadaje sobie pytań, była nawiedzana przez „wizje”, tzn. gdyby przeżywała wszechobecny mit, w który wielu wierzy, a wielu odrzuca jako śmieszny. Naoczni świadkowie, o powszechnie uznanej wiarygodności i uczciwości, głoszą pojawienie się „znaków na niebie”, które widzieli „na własne oczy”, i twierdzą, że przeżywali rzeczy cudowne, które przekraczają ludzkie zrozumienie.

Oczywiście, tego rodzaju relacje gwałtownie domagają się wyjaśnienia. Początkowe próby wytłumaczenia NOL jako wynalazków rosyjskich lub amerykańskich okazały się chybione, ponieważ NOL poruszają się pozornie niezależnie od siły ciężkości, a technika ziemska nie zna takiej możliwości. Fantazja, która bierze już pod uwagę loty na Księżyc, nie waha się przyjąć, że inteligentne istoty wyższego rodzaju poznały sposób likwidacji siły ciężkości i wykorzystania

międzygwiazdnych pól magnetycznych jako źródeł siły, aby z ich pomocą osiągnąć szybkości kosmiczne. Przypuszcza się, że ostatnie eksplozje atomowe na Ziemi zwróciły uwagę bardziej rozwiniętych od nas mieszkańców Marsa lub Wenus i wzbudziły ich niepokój co do możliwych reakcji łańcuchowych, które pociągnęłyby za sobą zniszczenie Ziemi. Ponieważ tego rodzaju możliwość oznaczałaby także katastrofalne zagrożenie dla sąsiednich planet, ich mieszkańcy, widząc doskonale ogromne niebezpieczeństwo, jakie mogłyby pociągnąć za sobą nasze niezdarne próby jądrowe, poczuli się zmuszeni podjąć pilną obserwację rozwoju wydarzeń na Ziemi. Fakt, że NOL ani nie lądują na Ziemi, ani nie przejawiają najmniejszej skłonności, by nawiązać jakiś kontakt z ludźmi, tłumaczy się tym, iż istoty, które je pilotują, bez ujmy dla ich wiedzy, tak bardzo przewyższającej naszą, nie mają jednak pewności, czy zostaną na Ziemi życzliwie przyjęte, wskutek czego przezornie unikają wszelkich bezpośrednich kontaktów z ludźmi. Ponieważ jednak są to istoty wyższe, przeto zachowują się nieagresywnie, nie wyrządzają na Ziemi żadnych szkód i zadowolają się inspekcją lotnisk i zakładów atomowych.

Dlaczego te wyżej stojące istoty, które tak gorąco interesują się losem Ziemi, w ciągu dziesięciu lat nie zdołały — mimo swych umiejętności językowych — nawiązać z nami kontaktu, pozostaje rzeczą niezbadaną. Dlatego też wysuwa się inne przypuszczenie, jak np. że jakaś planeta znalazła się w opresji, być może wskutek wyschnięcia wód, utraty tlenu albo przeludnienia, i dlatego jej mieszkańcy szukają sobie *pied-à-terre*. Ich patrole przeprowadzają zwiad z największą ostrożnością: świadczy o tym fakt, że na naszym niebie dają one gościnne występy już od stuleci, jeśli nie tysiącleci. Od drugiej wojny światowej pojawiają się masowo, ponieważ wkrótce ma dojść do inwazji. Na podstawie pewnych doświadczeń nieszkodliwość ich podaje się ostatnio

w wątpliwość. Istnieją również opowieści o tzw. naocznych świadkach, którzy twierdzą, że widzieli lądowanie NOL z pasażerami, mówiącymi — naturalnie — po angielsku. Ci kosmiczni goście to po części wyidealizowane postaci w rodzaju zracjonalizowanych aniołów, które niepokoją się o nasze dobro, po części karły z wielkimi głowami, w których kryje się nadmiar inteligencji, po części zaś lemuroidalne potwory, pokryte włosami, uzbrojone w pazury i pancerz i przypominające owady. Tak — istnieją „naoczni świadkowie”, tacy jak Mr Adamski, który opowiada, że latał w „latającym talerzu” i w ciągu kilku godzin obleciał Księżyc. Przynosi on nam zdumiewającą wiadomość, że odwrócona od nas połowa Księżyca posiada atmosferę, wodę, lasy i osiedla, w najmniejszym stopniu nie przejmując się osobliwym kaprysem Księżyca, który pokazuje naszej Ziemi akurat swoją niegościnną stronę. Ten fizyczny paradoks przełknął nawet człowiek tak wykształcony i otwarty, jak Edgar Sievers⁹.

Przy pasji, jaką Amerykanie mają do fotografowania, budzi zdumienie fakt, że istnieje tak niewiele „autentycznych” fotografii NOL, skoro często je rzekomo obserwowano przez całe godziny i stosunkowo z bliska. Przypadkiem znam kogoś, kto w Gwatemali wraz z setkami innych ludzi widział „latający talerz”. Człowiek ten miał przy sobie aparat fotograficzny, jednakże, dziwnym zbiegiem okoliczności, w podnieceniu zapomniał zrobić zdjęcie, mimo iż działo się to za dnia i NOL był widoczny przez przeszło godzinę. Nie ma żadnego powodu, żeby wątpić w rzetelność tej relacji. Jednakże pogłębiła ona moje wrażenie, że NOL nie są szczególnie „fotogeniczne”.

Jak wynika z tego, co powiedziałem, obserwacja i interpretacja NOL przyczyniła się do powstania prawdziwych

⁹ *Flying Saucers über Südafrika*, Pretoria 1955.

legend. Pomijając już tysiące notatek gazetowych i artykułów, mamy dziś szereg książek na ten temat — *pro et contra*, częściowo kłamliwych, częściowo poważnych. Wydaje się, że — jak dowodzą najnowsze obserwacje — literatura ta nie wywarła żadnego wpływu na samo zjawisko. Na razie powtarza się ono w dalszym ciągu. Czymkolwiek jest, jedno jest pewne: stało się ono żywym mitem. Mamy tu sposobność przyrzeć się, jak powstaje legenda i jak w trudnej i ciemnej epoce dziejów ludzkości formuje się cudowna opowieść o próbie ataku czy przynajmniej zbliżaniu się pozaziemskich „niebiańskich” sił. Jest to zarazem epoka, w której fantazja ludzka gotowa jest poważnie zająć się możliwością podróży kosmicznych i odwiedzin czy nawet inwazji z innych planet. My wybieramy się na Księżyc czy na Marsa, a mieszkańcy innych planet naszego systemu czy wręcz planet ze sfery gwiazd stałych wybierają się do nas. Z naszych aspiracji kosmicznych zdajemy sobie sprawę, natomiast odpowiednie tendencje pozaziemskie są mitologicznym przypuszczeniem, tj. projekcją. Zapewne, sensacja, żądza przygód, ryzyko techniczne i intelektualna ciekawość są pozornie wystarczającymi motywami naszej wybiegającej naprzód fantazji, ilekroć jednak tego rodzaju impulsy fantazji przybierają tak poważną formę (przypominam sztuczne satelity Ziemi), najczęściej kryje się za nimi inna przyczyna, a mianowicie ciężka sytuacja życiowa i odpowiadająca jej potrzeba. Bez trudu można wysunąć przypuszczenie, że ludzkości stało się na Ziemi zbyt ciasno i że chętnie wyrwałaby się ze swego więzienia, gdzie nie tylko grożą jej bomby wodorowe, lecz — sięgnijmy głębiej — także lawinowa eksplozja demograficzna, która daje powód do poważnego niepokoju. O tym drugim problemie mówi się niechętnie, a jeśli już się go porusza, to optymistycznie podkreśla się ogromne możliwości intensywnej produkcji żywności, jak gdyby nie było to jedynie odsunięciem ostatecznego rozwiązania. Rząd

indyjski przezornie przeznaczył 500 000 funtów na pokrycie kosztów ograniczania urodzin [...] Wysoko cywilizowane kraje Zachodu potrafią pomóc sobie inaczej, ale nie w ich przyroście naturalnym kryje się bezpośrednio niebezpieczeństwo, lecz przede wszystkim we wzroście zaludnienia zacofanych krajów azjatyckich i afrykańskich. Nie tu miejsce, by bliżej zanalizować kwestię, czy i w jakim stopniu obie wojny światowe były próbą rozwiązania *à tout prix* dręczącego problemu ograniczenia ludności globu. Natura sięga do różnych sposobów, jeśli chce pozbyć się nadmiaru swych stworzeń. Faktycznie przestrzeń, na której ludzie mogą żyć i mieszkać, maleje coraz bardziej, a dla wielu ludów na długi czas *optimum* zostało już przekroczone. Groźba katastrofy wzrasta proporcjonalnie do zagęszczania się przybywającej ludności. Ciasnota rodzi lęk, który szuka pomocy w sferze pozaziemskiej, ponieważ nie może jej znaleźć na Ziemi.

Dlatego ukazują się „znaki na niebie”, przewyższające nas istoty w pojazdach kosmicznych, o jakich bają nasza cywilizacja techniczna. Właśnie z lęku, którego przyczyny w pełni nie rozumiemy i dlatego nie jesteśmy go świadomi, rodzą się owe wyjaśnienia-projekcje, upatrujące przyczynę lęku we wszelkich możliwych czy prawdopodobnych niedostatkach drugorzędnej natury. Niektóre są dziś tak oczywiste i jasne, że dalsze szukanie wydaje się niemal zbędne¹⁰. Jeśli jednak chcemy zrozumieć występującą masowo pogłoskę, której, jak się zdaje, towarzyszą nawet zbiorowe wizje, to nie wolno zadowalać się wyjaśnieniami podsuwającymi zbyt racjonalne i powierzchowne motywy. Jej przyczyna musi dotyczyć korzeni naszej egzystencji, jeśli ma wyjaśnić zjawisko tak niezwykle, jak „latające talerze”. Wprawdzie jako rzadkie kurioza obserwowano je już w minionych stule-

¹⁰ Por. znamienne wywody Eugena Böhlera: *Ethik und Wirtschaft*, Zürich 1957.

ciach, jednakże wtedy dawały one początek jedynie zwykłym lokalnym pogłoskom. Pojawienie się pogłoski powszechnej i masowej stało się przywilejem naszych oświeconych, racjonalistycznych czasów. Wielkie, szeroko rozpowszechnione wyobrażenie końca świata ze schyłku pierwszego chrześcijańskiego tysiąclecia miało podłoże czysto metafizyczne i nie potrzebowało „latających talerzy”, aby znaleźć swoje racjonalne uzasadnienie. Interwencja nieba odpowiadała ówczesnemu światopoglądowi. Jednakże nasza opinia publiczna mniej jest chyba skłonna przyjąć hipotezę aktu metafizycznego, w przeciwnym bowiem razie wielu księży na pewno już wygłaszałoby kazania na temat znaków na niebie. Nasz światopogląd nie oczekuje żadnych takich wydarzeń. My bylibyśmy raczej skłonni myśleć o możliwości psychicznych zaburzeń, głównie dlatego, że od ostatniej wojny światowej nasza dyspozycja psychiczna stała się w pewnej mierze wątpliwa. Poczucie niepewności wzrasta. Nawet nasze dziejopisarstwo, ponieważ posługuje się tradycyjnymi środkami, nie daje już sobie rady z oceną i wyjaśnianiem procesów, które w ostatnich dziesięcioleciach objęły Europę, i musi uznać, że czynniki psychologiczne i psychopatologiczne zaczynają poważnie poszerzać horyzonty historiografii. Logicznie stąd wynikające i powszechnie wzrastające zainteresowanie myślącej publiczności psychologią zdążyło już wywołać niezadowolenie akademii i kompetentnych specjalistów. Mimo wywodzącego się z tych kręgów wyczuwalnego oporu wobec psychologii, psychologia świadoma swej odpowiedzialności nie powinna dać się powstrzymać od krytycznego zajmowania się tego rodzaju masowymi zjawiskami tylko dlatego, że ze względu na pozorne niepodobieństwo jej twierdzeń *common sense* najchętniej przypisuje je psychicznym zaburzeniom.

Zgodnie z naszym programem, zajmiemy się teraz kwestią psychicznej natury fenomenu NOL. W tym celu raz jeszcze

przyjrzyjmy się zasadniczej osnowie pogłoski dotyczącej „latających talerzy”: W naszych przestworzach obserwuje się za dnia i w nocy obiekty, których nie można porównać z żadnymi znanymi zjawiskami fizycznymi. Nie są to meteory ani nie zidentyfikowane gwiazdy stałe, odbicia od inwersji temperatury, układy chmur, przelotne ptaki, balony, pioruny kuliste ani — *last not least* — majaki pijanych i chorych czy też kłamstwa naocznych świadków. Z reguły widzi się pozornie żarzące się lub ogniste, różnobarwnie świecące ciała, okrągłe, w kształcie krążka lub kuli, rzadziej — cygara lub cylindra, różnej wielkości.¹¹ Wiadomo, że niekiedy ciała te są niewidoczne dla oka ludzkiego, pojawiają się natomiast — jako *blip* (punkcik) na ekranie radaru. Takie okrągłe ciała przypominają zwłaszcza postaci wytwarzane przez nieświadomość w snach, wizjach itp. W tym wypadku należy uznać je za symbole przedstawiające w obrazowej formie jakąś myśl, która nie może być przedmiotem świadomości, a w nieświadomości istnieje jedynie potencjalnie, tj. w formie nieobrazowej, i dopiero przez proces uświadomienia przybiera formę obrazową. Jednakże forma dająca się rozpoznać wyraża ideę, samą w sobie nieświadomą, jedynie w przybliżeniu. W praktyce trzeba ją jeszcze „dopełnić” za pomocą interpretacji. Nieuchronnie pojawiające się tu możliwości błędów można wyeliminować jedynie za pomocą zasady *eventus docet*, a mianowicie przez porównanie dużych serii snów u różnych ludzi, dzięki czemu otrzymuje się powszechnie czytelny tekst. Również kształty występujące w pogłosce podlegają zasadom interpretacji snów. Jeśli zasady te zastosujemy do widzianego okrągłego przedmiotu — obo-

¹¹ Wzorem rzadziej obserwowanej formy cygara jest, być może, zeppelin. W języku potocznym spotykamy także porównanie falliczne, tj. przekład na język terminów seksualnych (np. berlińskie określenie „Duch św.” czy bardziej bezpośrednio określenie balonu na uwięzi przez żołnierzy szwajcarskich).

jętne, czy będzie to krążek, czy kula — to natychmiast zauważymy analogię z symbolem całości — mandalą — dobrze znanym znawcy psychologii głębi. Mandala nie jest bynajmniej czymś nowym, przeciwnie, jeśli można tak powiedzieć, była zawsze i wszędzie w jakimś sensie obecna i raz jeszcze — bez pośrednictwa zewnętrznej tradycji — pojawia się człowiekowi współczesnemu jako ograniczający, „ochraniający” lub odstraszaający krąg, który odpowiada prehistorycznemu tzw. „kołu słonecznemu”, czarodziejskiemu kręgowi lub alchemicznemu mikrokosmosowi, a dziś jest symbolem ogarniającym i porządkującym psychiczną całość. Jak to gdzie indziej wykazałem, w ciągu ostatnich stuleci mandala stopniowo rozwinęła się i stała wyraźnym psychologicznym symbolem pełni, jak dowodzą tego dzieje alchemii. Sposób pojawiania się mandali u człowieka współczesnego chciałbym przedstawić na przykładzie snu pewnej sześćioletniej dziewczynki.

Dziewczynka śni, że stoi przed wejściem do wielkiego, nie znanego jej budynku. Tam oczekuje ją wróżka, która długim krużgankiem prowadzi ją do wnętrza, do czegoś w rodzaju centralnego pomieszczenia, gdzie ze wszystkich stron zbiega się wiele podobnych krużganków. Wróżka staje w środku pomieszczenia i zmienia się w wysoki płomień, który okrążają trzy pełzające węże.

Jest to klasyczny, archetypowy sen, który nie tylko śni się wielu dzieciom, lecz który niekiedy — bez wpływu z zewnątrz — dzieci także rysują, i to wyraźnie w tym celu, by odeprzeć niedobre i bałamutne wpływy zakłóceń w środowisku rodzinnym i zachować wewnętrzną równowagę.

Ponieważ mandala „opisuje” całość psychiczną, ochrania ją i broni oraz dąży do pogodzenia wewnętrznych sprzeczności, stanowi wyraźny symbol indywiduacji, znany w tej funkcji już średniowiecznej alchemii. Duszy przypisano, przez analogię z platońską duszą świata, kształt kuli i ten

sam symbol spotyka się również w snach współczesnych ludzi. Jej szacowny wiek wskazuje nam niebiańskie sfery i „nadbłękitne miejsca” Platona, gdzie znajdują się „idee” wszystkich rzeczy. Dlatego też nic nie sprzeciwiałoby się naiwnej interpretacji NOL jako „dusz”. Naturalnie, nie reprezentują one naszego nowoczesnego pojęcia duszy, lecz raczej nie wytworzone przez nas, archetypowe czy też mitologiczne wyobrażenie o treści nie będącej przedmiotem świadomości, *rotundum*, które wyraża pełnię jednostki. Ten spontaniczny obraz opisałem i zdefiniowałem¹² jako symboliczne wyobrażenie jaźni, tj. całości złożonej ze świadomości i nieświadomości. Nie jestem pod tym względem osamotniony, jako że już średniowieczna filozofia hermetyczna doszła do podobnych wniosków. Archetypowy charakter tej idei potwierdza bogate doświadczenie — jej spontaniczne ponowne pojawianie się w duszach ludzi współczesnych, którzy niewątpliwie stoją daleko od takiej tradycji i dlatego, podobnie jak ich otoczenie, nie wiedzą, co czynią. Co więcej, nawet ludzie, którzy mogliby to wiedzieć, nie domyślają się, że ich dzieci śnią coś w rodzaju filozofii hermetycznej. Pod tym względem panuje powszechna i najgłębsza ignorancja, która żadną miarą nie nadaje się na nosiciela tradycji mitologicznej.

Jeśli okrągłe, świecące ciała, które pojawiają się na niebie, uznamy za wizje, to nie możemy zinterpretować ich inaczej niż jako obrazy archetypowe. Znaczy to, że pojmujemy je jako nie podlegające ludzkiej woli, oparte na instynkcie automatyczne projekcje, których — podobnie jak innych przejawów czy symptomów życia psychicznego — nie można

¹² *Über Mandalasymbolik w Gestaltungen des Unbewussten*, Zürich 1950, jak również rozdział *Das Selbst w Aion*, Zürich 1951 (*Jaźń w niniejszym wyborze*).

zbyć jako bezsensownych i czysto przypadkowych. Kto posiada konieczną wiedzę historyczną i psychologiczną, ten wie, że koliste symbole, *rotundum* (koło) w języku alchemii, odgrywały wybitną rolę zawsze i wszędzie — np. w naszej kulturze jako obraz Boga (obok wzmiankowanego już symbolu duszy). Stare powiedzenie głosi: *Deus est circulus cuius centrum est ubique, cuius circumferentia vero nusquam* (Bóg jest kręgiem, którego środek jest wszędzie, obwód zaś nigdzie). „Bóg” i jego *omniscientia, omnipotentia i omnipraesentia, hen to pan* (Jedno i Wszystko) to *par excellence* symbol całości, Krąg, Pełnia i Doskonałość. Epifanie tego rodzaju często łączą się w tradycji z ogniem i światłem. Dlatego na poziomie świadomości antyku NOL łatwo mogą być rozumiane jako „bogowie”. Są to imponujące zjawiska wyrażające całość, ich prosta okrągłość reprezentuje właśnie ów archetyp, który zgodnie z doświadczeniem odgrywa główną rolę w połączeniu pozornie nie dających się pogodzić przeciwieństw i dlatego też jako kompensacja najlepiej odpowiada rozdarciu panującemu w naszych czasach. Ponadto wśród innych archetypów odgrywa on szczególnie doniosłą rolę przede wszystkim jako czynnik, który w chaotyczne stosunki wprowadza ład i w najwyższym stopniu decyduje o jedności i pełni osobowości. Wywołuje on obraz wielkiej, bosko-ludzkiej osobowości — Pracźlowieka (*Anthropos*), *chen-jen*¹³, Eliasza, który ściąga ogień z nieba, wstępuje do nieba na ognistym rydwanie¹⁴ i jest poprzednikiem Mesjasza, jak również ukształtowanej dogmatycznie postaci Chrystusa i — *last not least* — muzułmańskiego Chadiry, Zielonego, który z kolei jest postacią paralelną do

¹³ Prawdziwy, czyli doskonały człowiek.

¹⁴ Znamienne, że Eliaz ukazuje się także jako orzeł, który z góry wykrywa niesprawiedliwość na ziemi.

Eliasz, gdyż, podobnie jak tamten, wędruje po Ziemi jako ludzka personifikacja Allacha.

Obecna sytuacja na świecie, jak nigdy dotąd, może wzbudzić oczekiwanie jakiegoś rozstrzygającego nadziemskiego wydarzenia. Jeśli takie oczekiwanie nie przejawia się zbyt wyraźnie, to dzieje się tak wyłącznie dlatego, że nikt nie jest już tak mocno związany ze światopoglądem minionych stuleci, żeby interwencję nieba uważać za coś oczywistego. W istocie, w naszym rozwoju odbiegliśmy już daleko od metafizycznej pewności światopoglądu średniowiecznego, nie tak daleko wszakże, by nasze historyczno-psychologiczne motywacje wyzbyły się wszelkiej metafizycznej nadziei¹⁵. W naszej świadomości dominuje oświecony racjonalizm, który brzydzi się wszelkimi „okultystycznymi” skłonnościami.

Chociaż podejmuje się rozpaczliwe wysiłki, zmierzające do przywrócenia wiary chrześcijańskiej, nie udaje się jednak osiągnąć owego ograniczenia obrazu świata, który — jak w dawnych czasach — dałby konieczną szansę ingerencji metafizycznej lub też pomógł ożywić prawdziwie chrześcijańską eschatologię i taką samą nadzieję na szybki koniec świata, a więc ostateczny kres bolesnej pomyłki, jaką było stworzenie. Wiara w życie doczesne i w potęgę człowieka stała się, mimo zapewnień, że jest inaczej, prawdą praktyczną i na razie niezbitą.

To stanowisko przytłaczającej większości ludzi jest najbardziej sprzyjającym podłożem projekcji, tj. manifestowania się nieświadomego tła psychiki, którego treści — mimo racjonalistycznej krytyki — aktywizują się w formie symbo-

¹⁵ Przedstawiciele nauk przyrodniczych często stawiają mi niczym nie usprawiedliwiony i polegający na nieporozumieniu zarzut, że korzenie psychiki interpretuję „metafizycznie”, podczas gdy teologowie, odwrotnie, zarzucają mi, że metafizykę „psychologizuję”. Mylą się i jedni, i drudzy: jestem empirykiem, który nie wykracza poza wyznaczone mu granice teoriopoznawcze.

licznej pogłoski (podtrzymywanej przez towarzyszące jej odpowiednie wizje), a zarazem posługują się archetypem, który zawsze wyrażał zasadę ładu, rozwiązywania konfliktów, zdrowia i pełni. Znamienny dla naszej epoki jest fakt, że — w przeciwieństwie do swych poprzednich form — archetyp, aby uniknąć gorszącej dziś personifikacji mitologicznej, przyjął formę rzeczową, a nawet wręcz techniczną. Człowiek współczesny bez trudności godzi się ze wszystkim, co ma charakter techniczny. Niepopularna idea ingerencji metafizycznej staje się znacznie łatwiejsza do przyjęcia dzięki możliwości podróży kosmicznych. Pozorne nieuleganie sile ciężkości, jakie cechuje NOL, jest wprawdzie czymś, z czym trudno się pogodzić, jednakże skoro nasza fizyka dokonała w ostatnich czasach tylu odkryć graniczących z cudami, to dlaczego bardziej zaawansowani w rozwoju mieszkańcy innych układów gwiazdnych nie mogliby mieć środków pozwalających na usunięcie siły ciężkości i osiągnięcie szybkości światła lub jeszcze większej? Fizyka jądrowa pozbawiła laików pewności sądu w jeszcze większym stopniu niż samych fizyków, toteż dziś możliwe wydają się rzeczy, które jeszcze niedawno uznaliby się za bezsensowne. Dlatego NOL łatwo można potraktować jako kolejny cud fizyczny — i uwierzyć w nie. Przypominam sobie — zresztą nie bez pewnych *misgivings* — okres, kiedy byłem przekonany, że przedmiot cięższy od powietrza nie może latać, a później chwilę, kiedy zostałem w przykry sposób wyprowadzony z błędu. Jednakże pozornie fizyczna natura NOL stanowi zagadkę nawet dla najtęższych umysłów; z drugiej strony, tak imponująca legenda powstaje dlatego, że uznając ją w 99 procentach za wytwór psychiki, odczuwamy tym samym pokusę poddania jej normalnej interpretacji psychologicznej. Jeśli jakies nieznanne zjawisko fizyczne jest zewnętrznym powodem powstania mitu, w niczym mu to nie uwłacza, albowiem wiele mitów miało meteorologiczne i inne naturalne przy-

czyny towarzyszące, które żadną miarą mitu nie wyjaśniają. Mit bowiem jest przede wszystkim produktem nieświadomego archetypu, a więc symbolem wymagającym interpretacji psychologicznej. Przecież dla ludzi pierwotnych każdy przedmiot — np. wyrzucona puszka od konserw — może nagle stać się fetyszem, a efekt ten bynajmniej nie wynika z właściwości puszek, lecz jest produktem psychicznym.

(Ein moderner Mythos. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden, Zürich—Stuttgart 1958. Vorrede; rozdz. I: Das Ufo als Gerücht)

CZĘŚĆ II

PROBLEM TYPOWYCH POSTAW W ESTETYCE

W pewnym stopniu jest samo przez się zrozumiałe, że wszelkie dziedziny ducha ludzkiego, pośrednio lub bezpośrednio związane z psychologią, wnoszą coś do problemu, jakim się tu zajmujemy. Wysłuchaliśmy już opinii filozofa, poety, lekarza i znawcy ludzi; teraz do głosu dochodzi estetyk. Estetyka — zgodnie ze swą całą istotą — jest psychologią stosowaną i zajmuje się nie tylko estetyczną istotą rzeczy, lecz także — i to może w jeszcze większym stopniu — psychologicznym problemem postawy estetycznej. Zjawiska tak zasadniczego, jak przeciwieństwo introwersji i ekstrawersji, nie może pominąć również estetyk, albowiem sposób, w jaki odczuwamy sztukę czy piękno, i nasze na nie poglądy są u różnych ludzi tak dalece różnorakie, że przeciwieństwo to musi się każdemu rzucić w oczy. Pominąwszy wiele mniej lub bardziej jednorazowych czy jedynych w swoim rodzaju indywidualnych osobliwości postawy estetycznej, istnieją dwie jej przeciwstawne formy podstawowe, które Worringer określił terminami „wczuwania się” i „abstrakcji”¹. Jego definicja wczuwania się opiera się głównie na Lippsie. Według Lippsa wczuwanie się zachodzi wtedy, gdy „obiektywizują się w jednym z przedmiotów różnych ode mnie, niezależnie od tego, czy to, co zostało zobiektywizowane, zasługuje na miano uczucia”. „Apercypując jakiś

¹ Worringer: *Abstraktion und Einfühlung*, München 1911 (I wyd. — 1908).

przedmiot, przeżywam jako wywodzący się z niego lub też tkwiący w nim, jako apercypowanym, bodziec skłaniający mnie do przybrania określonej wewnętrznej postawy. Postawa ta przedstawia się jako dana mi przez ten przedmiot, przez niego udzielona². Jodl tłumaczy rzecz następująco³: „Pozór zmysłowy, jaki stwarza artysta, jest nie tylko powodem tego, że — zgodnie z prawami skojarzeń — przypominamy sobie pokrewne przeżycia; ponieważ podlega on ogólnym prawom eksternalizacji⁴ i pojawia się jako coś znajdującego się poza nami — równocześnie rzutujemy weń wewnętrzne procesy, które on w nas reprodukuje, a tym samym nadajemy mu estetyczne uduchowienie (wyrażeniu temu należy dać pierwszeństwo przed określeniem «wczuwanie się», ponieważ przy tej introjencji własnych stanów wewnętrznych w obraz chodzi nie tylko o uczucia, lecz o każdy rodzaj wewnętrznych procesów).” Wundt zalicza wczuwanie się do elementarnych procesów asymilacyjnych⁵. Wczuwanie się jest więc pewnego rodzaju procesem postrzegania, który charakteryzuje się tym, że istotna treść psychiczna zostaje w emocjonalny sposób przeniesiona na obiekt, przez co staje się on przedmiotem introjencji; ponieważ treść ta należy do podmiotu, upodabnia do niego obiekt i wiąże je tak dalece, iż podmiot niejako odczuwa się w obiekcie. Nie czuje się przy tym rzutowany na obiekt, ponieważ obiekt będący przedmiotem wczuwania przedstawia mu się ako obdarzony duszą i przemawiający własnym głosem.

² Lipps: *Leitfaden der Psychologie*, II wyd. 1906, s. 193nn.

³ Jodl: *Lehrbuch der Psychologie*, 1908, t. II, s. 436.

⁴ Przez eksternalizację Jodl rozumie lokalizację postrzeżenia zmysłowego w otaczającej nas przestrzeni. Dźwięków nie słyszymy w uchu i barw nie widzimy w oku, tylko odnosimy je do przedmiotów znajdujących się poza nami (tamże, t. II, s. 247).

⁵ W. Wundt: *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, V wyd., t. III, s. 191.

Ta właściwość pochodzi stąd, że projekcja przenosi nieświadome treści do obiektu, wskutek czego wczuwanie się w psychologii analitycznej nazwano także przeniesieniem (Freud). Wczuwanie się jest zatem ekstrawersją. Worringer w następujący sposób definiuje estetyczne przeżycie w akcie wczuwania się: „Przyjemność estetyczna jest zobiektywizowaną przyjemnością, jaką człowiek sprawia samemu sobie”⁶. Zgodnie z tym, piękna jest tylko ta forma, w którą można się wczuć. Lipps⁷ powiada: „Formy są piękne o tyle tylko, o ile się w nie wczuwamy. Ich piękno jest moim idealnym i swobodnym wyżyciem się za ich pośrednictwem”. Wynika z tego, że forma, w którą nie potrafimy się wczuć, jest brzydka. Tym samym także wyznaczona zostaje granica teorii wczuwania się, albowiem istnieją, jak podkreśla Worringer, takie formy sztuki, które nie odpowiadają twórczości artystycznej nastawionej na wczuwanie się. Należą do nich formy sztuki orientalnej i egzotycznej. W wyniku długiej tradycji ustaliło się u nas, na Zachodzie, jako kryterium sztuk pięknych „piękno natury i prawa natury”, jest to bowiem także kryterium należące do istoty sztuki grecko-rzymskiej i w ogóle zachodniej. (Co prawda, pewne formy stylu średniowiecza stanowią pod tym względem wyjątek). Naszą ogólną postawę wobec sztuki od dawien dawna cechuje właśnie wczuwanie się, toteż jako piękne określamy tylko to, w co potrafimy się wczuć. Jeśli natomiast artystyczna forma obiektu kłóci się z życiem, jest — jeśli można tak powiedzieć — nieorganiczna czy abstrakcyjna, to nie potrafimy wyczuć w niej naszego życia, co robimy zawsze, kiedy się wczuwamy. („To, co wyczuwam, to — najogólniej — życie.” Lipps). Potrafimy wczuć się jedynie w formę organiczną, zgodną z naturą,

⁶ Tamże, s. 4.

⁷ T. Lipps: *Ästhetik*, s. 247.

zwróconą ku życiu. A przecież istnieje zasadniczo inna forma sztuki, styl przeciwny życiu, który neguje wolę życia i odcina się od życia, a jednak rości sobie pretensje do piękna. Gdzie twórczość artystyczna daje początek formom przeciwnym życiu, nieorganicznym, abstrakcyjnym, tam nie może już chodzić o dążenie do sztuki wynikające z potrzeby wczuwania się, lecz raczej o potrzebę wręcz przeciwną, a więc o tendencję do tłumienia życia. „Jako biegun przeciwny do potrzeby wczuwania się ukazuje się nam dążenie do abstrakcji”⁸. Na temat psychologii dążenia do abstrakcji Worringer pisze: „Jakież więc psychiczne założenia ma dążenie do abstrakcji? Powinniśmy ich szukać w odczuciu świata właściwym tym ludom [prymitywnym i orientalnym], w ich psychicznej postawie wobec kosmosu. Podczas gdy warunkiem dążenia do wczuwania się jest dający szczęście, panteistyczny i oparty na zaufaniu stosunek między człowiekiem a zjawiskami świata zewnętrznego, dążenie do abstrakcji jest skutkiem wielkiego wewnętrznego niepokoju człowieka, jaki wzbudzają w nim zjawiska świata zewnętrznego, i pod względem religijnym odpowiada zdecydowanie transcendentalnemu zabarwieniu wszelkich wyobrażeń. Stan ten chcielibyśmy nazwać ogromnym duchowym lękiem przestrzeni. Jeśli Tibullus powiada: *«primum in mundo fecit deus timorem»* («pierwszy lęk zesłał na świat bóg»), to samo uczucie lęku można uznać za fundament twórczości artystycznej”.

W istocie, wczuwanie się zakłada gotowość, zaufanie podmiotu w stosunku do obiektu. Wczuwanie się jest ruchem wyrażającym gotowość wyjścia naprzeciw, ruchem, który subiektywną treść przenosi do obiektu i tym samym stwarza subiektywną asymilację, co z kolei doprowadza do rzeczywistej — a niekiedy i pozornej — zgody między podmiotem a obiektem. Bierny obiekt można wprowadzić subiektywnie

⁸ Worringer, op. cit., s. 16.

zasymilować, ale bynajmniej nie zmienia to jego rzeczywistych jakości. Przez przeniesienie zostają one tylko przysłonięte, a być może nawet poważnie naruszone. Wczuwanie się może wytworzyć podobieństwa i cechy pozornie wspólne, które same w sobie właściwie nie istnieją. Dlatego łatwo jest zrozumieć, że musi istnieć również możliwość innego rodzaju estetycznego stosunku do obiektu, a mianowicie postawa, która nie kieruje się w stronę obiektu, lecz się od niego oddala i stara się zabezpieczyć przed jego wpływem wywołując w podmiocie psychiczną aktywność, mającą ten wpływ paraliżować. Wczuwanie się zakłada poniekąd, że obiekt jest pusty, i dlatego może go wypełnić własnym życiem. Natomiast abstrakcja do pewnego stopnia zakłada, że obiekt jest żywy i aktywny, i dlatego stara się uniknąć jego wpływu. Postawa abstrahująca jest więc dośrodkowa, tj. introwertyzująca. Worringerowskie pojęcie abstrakcji odpowiada zatem postawie introwertycznej. Znamienne jest, że wpływ obiektu Worringer nazywa lękiem lub trwogą. Człowiek abstrahujący przeciwstawiałby się więc obiektowi, tak jak gdyby obiekt wzbudzał lęk, tj. wywierał szkodliwe czy niebezpieczne działanie, przed którym musi się on bronić. Ta pozornie aprioryczna jakość obiektu jest niewątpliwie również projekcją czy przeniesieniem, ale przeniesieniem negatywnego rodzaju. Musielibyśmy więc przyjąć, że akt abstrakcji jest poprzedzany przez akt nieświadomej projekcji, w którym treści negatywne zostają przeniesione na obiekt. Ponieważ wczuwanie się, podobnie jak abstrakcja, jest aktem świadomości, a ten poprzedzany jest przez nieświadomą projekcję, przeto powinniśmy postawić pytanie, czy wczuwanie się jest również poprzedzane przez jakiś akt nieświadomy. Ponieważ istotą wczuwania się jest projekcja treści subiektywnych, przeto poprzedzający ją nieświadomy akt musi być jej przeciwieństwem, a mianowicie pozbawieniem obiektu jego mocy. Dzięki temu bowiem obiekt staje

się niejako pusty, pozbawiony samodzielności, a tym samym przystosowany do wchłonięcia subiektywnych psychicznych treści wczuwającego się, który stara się wnieść swoje życie do obiektu i tam go doświadczyć; dlatego też samodzielność obiektu i różnica dzieląca go od podmiotu nie powinny być zbyt duże. Przez nieświadomy akt poprzedzający wczuwanie się samowola obiektu ulega tym samym osłabieniu lub nadmiernej kompensacji, jako że podmiot natychmiast nieświadomie podporządkowuje sobie obiekt. Podporządkowanie to jednak może się dokonać tylko nieświadomie, przez wzrost znaczenia podmiotu. To zaś może sprawić nieświadoma fantazja, która natychmiast pozbawia obiekt wartości i siły albo zwiększa znaczenie podmiotu i podporządkowuje mu obiekt. Dopiero wskutek tego dochodzi do owego obniżenia, jakiego potrzebuje wczuwanie się, aby móc przenieść treści subiektywne do obiektu. Abstrahujący znajduje się w przerażająco ożywionym świecie, który w przemożny sposób go przytłacza, toteż zamyka się on w sobie, aby samemu wymyślić zbawczą formułę, zdolną podnieść jego subiektywną wartość tak dalece, by mógł przynajmniej sprostać wpływowi obiektu. Natomiast wczuwający się znajduje się w świecie, który potrzebuje jego subiektywnego uczucia, aby posiadać życie i duszę. Z ufnością przyznaje mu uduchowanie, podczas gdy abstrahujący nieufnie wycofuje się przed demonami obiektów i za pomocą abstrakcyjnych tworów buduje sobie antyświat dający mu schronienie. Jeśli przypominamy sobie wywody z poprzedniego rozdziału, to we wczuwaniu się rozpoznamy bez trudu mechanizm ekstrawersji, w abstrakcji zaś mechanizm introwersji. „Wielki wewnętrzny niepokój człowieka, jaki wzbudzają w nim zjawiska świata zewnętrznego”, nie jest niczym innym, jak obawą przed bodźcami właściwą introwertykowi, który ze względu na większą wrażliwość i zdolność realizacji lęka się zbyt szybkiej lub zbyt gwałtownej zmiany bodźców.

Jego abstrakcje służą także wyraźnie temu, by nieregularności i zmienność rzeczy pochwycić za pomocą ogólnych pojęć w sieć prawidłowości. Jest oczywiste, że ta w gruncie rzeczy magiczna procedura rozwinęła się najpełniej u ludów pierwotnych, których geometryczne rysunki mają wartość nie tyle estetyczną, co magiczną.

Worringer powiada słusznie: „Ludy te, udręczone zmagamianymi związkami łączącymi zjawiska świata zewnętrznego oraz ich zmiennością, odczuwają ogromną potrzebę spokoju. Możliwość znalezienia szczęścia, którego szukały w sztuce, nie polegała na tym, by zanurzyć się w rzeczach świata zewnętrznego, by się nimi rozkoszować, lecz na tym, by tę czy inną rzecz świata zewnętrznego pozbawić też arbitralnego charakteru i wyzwolić od pozornej przypadkowości, uwiecznić przez zbliżenie do form abstrakcyjnych i w ten sposób znaleźć punkt spoczynku i oparcia w biegu zjawisk”⁹.

„Te abstrakcyjne, prawidłowe formy są więc jedynymi i najwyższymi formami, w których człowiek może znaleźć spokój w obliczu niezwykłej zawłości obrazu świata”¹⁰.

Jak powiada Worringer, abstrahującą postawę wobec świata ukazują właśnie orientalne formy sztuki i religie Wschodu. Człowiekowi Wschodu świat, ogólnie biorąc, musi się więc przedstawiać inaczej niż człowiekowi Zachodu, który wczuwając się ożywia swój obiekt. Dla człowieka Wschodu obiekt jest *a priori* ożywiony, ma nad nim przewagę, toteż człowiek cofa się przed nim i abstrahuje od swych wrażeń. Doskonały wgląd w postawę Wschodu daje nam Budda w swym „Kazaniu o ogniu”, gdzie powiada: „Wszystko stoi w płomieniach. Oko i wszystkie zmysły stoją w płomieniach ognia miłości, ognia nienawiści, ognia omamienia; w płomieniach wznieconych przez narodziny, starość

⁹ Op. cit., s. 18.

¹⁰ Op. cit., s. 21.

i śmierć, ból i żal, troskę, cierpienie i rozpacz. Cały świat stoi w płomieniach; cały świat okrywa dym, cały świat pożera ogień; cały świat drży”. Ten przerażający i bolesny obraz świata skłonił buddystów do przyjęcia postawy abstrahującej, a według legendy również Budda obrał swą drogę pod wpływem podobnego przeżycia. Dynamiczne ożywienie obiektu jako podstawa abstrakcji znalazło w symbolicznym języku Buddy doskonały wyraz. Ożywienie to nie polega na wczuwaniu się, lecz odpowiada apriorycznej nieświadomej projekcji, która właściwie istnieje od samego początku. Termin „projekcja” wydaje się zresztą niestosowny dla określenia tego zjawiska. Projekcja jest właściwie aktem, który się dokonuje, a nie istniejącym uprzednio stanem, o który tu chodzi. Moim zdaniem stan ten charakteryzuje raczej stworzone przez Lévy-Bruhla pojęcie *participation mystique*, jako że pojęcie to formułuje początkowy stosunek człowieka pierwotnego do jego obiektu. Jego obiekty bowiem są dynamiczne i ożywione, obdarzone substancją lub siłą właściwą duszy (wbrew przypuszczeniu hipotezy animistycznej bynajmniej nie zawsze obdarzone są duszą) i dlatego wywierają na człowieka bezpośredni wpływ psychiczny, co wynika stąd, że człowiek jest niejako dynamicznie tożsamy ze swym obiektem. Toteż w pewnych językach ludów pierwotnych przedmioty użytkowe mają „rodzaj ożywiony” (sufiks ożywienia). Podobnie dla postawy abstrahującej obiekt jest *a priori* ożywiony i samodzielny i nie wymaga wczucia się, lecz przeciwnie, wywiera tak wielki wpływ, że zmusza człowieka do introwersji. Daleko posunięte nieświadome opanowanie obiektu przez libido jest wynikiem jego *participation mystique* łączącej go z nieświadomością człowieka o postawie introwertycznej. Wynika to jasno ze słów Buddy: „ogień świata” jest identyczny z ogniem libido podmiotu, z jego palącą namiętnością, która jednak wydaje mu się obiektem, gdyż nie zróznicował jej i nie rozpoznał jako

funkcji pozostającej w jego dyspozycji. Toteż abstrakcja wydaje się funkcją, która walczy z pierwotną *participation mystique*. Rozdziela ona podmiot od obiektu, aby zlikwidować łączący ich związek. Prowadzi ona z jednej strony do powstania form sztuki, a z drugiej do poznania obiektu. Analogicznie funkcja wczuwania się jest zarówno organem twórczości artystycznej, jak i poznania, tyle że w swym działaniu opiera się na zupełnie innej podstawie niż abstrakcja. Ta bowiem wspiera się na magicznym znaczeniu i mocy obiektu, natomiast wczuwanie się ma podstawę w magicznym znaczeniu podmiotu, który opanowuje obiekt za pomocą mistycznej identyfikacji. Człowiek pierwotny znajduje się z jednej strony pod wpływem siły fetysza, natomiast z drugiej jest również czarownikiem i „akumulatorem” tej siły magicznej, którą dzięki niemu fetysz jest „naładowany”. (por. ryt czuringa u pierwotnych Australijczyków¹¹). Nieświadome pozbawienie obiektu siły, które poprzedza akt wczuwania się, jest także trwałym stanem słabego podkreślania znaczenia obiektu. Natomiast treści nieświadome wczuwającego się są tożsame z obiektem, który wydaje się pozbawiony życia i duszy¹², wskutek czego wczucie się konieczne jest do poznania istoty obiektu. W tym wypadku można by więc mówić o permanentnej nieświadomej abstrakcji, która przedstawia obiekt jako bezduszny. Albowiem abstrakcja zawsze działa w ten sposób, że niszczy samodzielność obiektu, o ile samodzielność ta wywiera magiczny wpływ na duszę podmiotu. Toteż człowiek stosuje abstrakcję świadomie, aby obronić się przed magicznym wpływem obiektu. Z apriorycznego nieożywienia obiektów wynika także zaufanie, jakie łączy wczuwającego się ze światem: nie ma niczego, co

¹¹ B. Spencer i E. J. Gillen: *The Northern Tribes of Central Australia*, London 1904.

¹² Ponieważ same treści nieświadomości wczuwającego się pozostają stosunkowo nieożywione.

mogłoby mieć do niego wrogi stosunek i starać się go pognać, albowiem on sam użycza obiektowi życia i duszy, chociaż w jego świadomości sprawa zdaje się przedstawiać wręcz odwrotnie. W przeciwieństwie do tej postawy, dla człowieka abstrahującego świat pełen jest potężnych, a więc niebezpiecznych obiektów, wskutek czego doznaje on lęku i świadomy swej bezsiły, cofa się przed zbyt bliskim kontaktem ze światem, aby stworzyć owe idee i formuły, przy których pomocy ma nadzieję wziąć górę nad obiektami. Dlatego jego psychologia jest psychologią uciśnionego, podczas gdy wczuwający się podchodzi do obiektu z aprioryczną pewnością, ponieważ obiekt — ze względu na swe ożywienie — nie jest niebezpieczny. Naturalnie, charakterystyka ta jest schematyczna i bynajmniej nie oddaje całej istoty postawy ekstrawertycznej czy introwertycznej, lecz jedynie uwypukla pewne niuanse, które mają wszakże niemałe znaczenie.

Podobnie jak wczuwający się delektuje się w obiekcie samym sobą, nie zdając sobie z tego sprawy, tak abstrahujący, rozważając wrażenie, jakie zrobił na nim obiekt, bezwiednie sam siebie ogląda. Mianowicie wczuwający się wnosi do obiektu siebie samego, tj. swą własną nieświadomą treść, abstrahujący zaś myśląc o wrażeniu, jakie zrobił na nim obiekt, myśli o uczuciach, które obiekt w nim wywołał. Toteż jest jasne, że rzeczywiste zrozumienie obiektu, jak i prawdziwa twórczość artystyczna wymagają obu tych funkcji. Również obie funkcje zawsze występują w jednostce, z tym tylko, że najczęściej są nierównomiernie zróżnicowane. Za wspólny korzeń obu tych podstawowych form przeżycia estetycznego Worringer uważa dążenie do wyzbycia się siebie¹³. W procesie abstrakcji człowiek dąży do tego, by „rozważając to, co konieczne i niezmiennie, wyzwolić się od przypadkowości człowieczeństwa w ogóle, od pozornej

¹³ Op. cit., s. 26.

arbitralności wszelkiej egzystencji organicznej¹⁴. W obronie przed oszalamiającym zalewem wrażeń wywoływanych przez obiekty ożywione człowiek stwarza abstrakcję, tj. abstrakcyjny, ogólny obraz, który wrażenia zakuwa w opartą na prawach formę. Obraz ten ma znaczenie magiczne: chroni przed chaotyczną zmianą przeżyć. Człowiek zatapia się i zatracza w tym obrazie tak dalece, że w końcu swą abstrakcyjną prawdę stawia ponad rzeczywistością życia, a zatem całkowicie tłumi życie, które mogłoby zakłócić rozkoszowanie się abstrakcyjnym pięknem. Tym samym podnosi sam siebie na poziom abstrakcji, utożsamia się z wiecznym charakterem swego obrazu i kostnieje w nim, jako że obraz ten staje się dla niego poniekąd zbawczą formułą. W ten sposób wyzbywa się siebie i ceduje swe życie na rzecz abstrakcji, w której niejako zastyga. Natomiast wczuwający się, który doświadcza swej aktywności i swego życia w obiekcie, przenosi się tym samym do obiektu w takiej mierze, w jakiej przenoszona doń treść stanowi istotną część podmiotu. Wczuwający się staje się obiektem, utożsamia się z nim i w ten sposób uwalnia się od siebie. Obiektywizując się, zarazem się desubiektywizuje. Worringer¹⁴ powiada: „Wyczuwając jednak tę wolę działania w innym obiekcie, jesteśmy w tym obiekcie. Jesteśmy wybawieni od naszego indywidualnego bytu, jak długo w naszym przeżyciu rozpływamy się w zewnętrznym obiekcie, w zewnętrznej formie. Czujemy, że nasza indywidualność niejako zamyka się w określonych granicach, w porównaniu z nieograniczonymi możliwościami różnicowania się indywidualnej świadomości. Ta samoobiektywizacja oznacza wyzbycie się siebie. Ta afirmacja naszej indywidualnej potrzeby aktywności stanowi jednocześnie ograniczenie jej nie dających się ograniczyć możliwości, negację jej nie dających się pogodzić możliwości różnicowania

¹⁴ Op. cit., s. 27.

się. W naszym dążeniu do działania znajdujemy wytchnienie w granicach tej obiektywizacji”. Podobnie jak dla abstrahującego abstrakcyjny obraz stanowi pewną formułę, mur chroniący przed destrukcyjnymi wpływami nieświadomie ożywionych obiektów¹⁵, tak dla wczuwającego się przeniesienie własnych treści psychicznych na obiekt oznacza ochronę przed destrukcją wywołaną przez wewnętrzne czynniki subiektywne, tj. bezgraniczne możliwości fantazji i odpowiednie pobudki aktywności. Podobnie jak — według Adlera — nerwowiec-introwertyk chwyta się kurczowo „fikcyjnej linii przewodniej”, tak nerwowiec-ekstrawertyk chwyta się swego obiektu przeniesienia. Introwertyk wyabstrahował swą „linię przewodnią” ze swych dobrych i złych doświadczeń z obiektami i ufa swej formule jako środkowi chroniącemu go przed bezgranicznymi możliwościami życia.

Wczuwanie się i abstrakcja, ekstrawersja i introwersja — to mechanizmy przystosowawcze i obronne. Umożliwiają człowiekowi przystosowanie się, bronią go przed zewnętrznymi niebezpieczeństwami. Jako funkcje ukierunkowane¹⁶ uwalniają one człowieka od przypadkowej popędowości, a nawet chronią go przed nią, jako że pozwalają mu na wyzbycie się siebie. Jak wskazuje potoczne doświadczenie psychologiczne, bardzo wielu ludzi całkowicie utożsamia się ze swą funkcją ukierunkowaną (funkcją „wartościową”); do nich należą m. in. omówione tu typy. Identyfikacja z funkcją ukierunkowaną ma tę niezaprzeczną zaletę, że dzięki niej człowiek najlepiej przystosowuje się do kolektywnych oczekiwań i wymogów, a przy tym może jeszcze — przez wyzbycie się siebie — uniknąć wpływu swych funkcji niższych, nieodróżnicowanych i nieskierowanych. Altruizm

¹⁵ W powieści *Auch Einer* F. Th. Vischer daje doskonały opis ożywionych przedmiotów.

¹⁶ W związku z myśleniem ukierunkowanym por. C. G. Jung: *Wandlungen und Symbole der Libido*, wyd. cyt., s. 7nn.

jest ponadto, z punktu widzenia moralności społecznej, szczególnie cenną cnotą. Z drugiej strony jednak wielką wadą identyfikacji z funkcją ukierunkowaną jest degeneracja jednostki. Człowiek niewątpliwie potrafi w dużym stopniu zmienić się w maszynę, ale nie na tyle, by bez szkody dla siebie mógł wyzbyć się siebie całkowicie. Im bardziej bowiem utożsamia się on z jakąś funkcją, tym bardziej obciąża ją swoją libido i tym bardziej odbiera ją innym funkcjom. Wprawdzie przez dłuższy czas znoszą one nawet drastycznie ograniczony udział libido, w końcu jednak reagują. Mianowicie, pozbawione libido, stopniowo schodzą pod próg świadomości, ich skojarzeniowy związek ze świadomością ulega rozluźnieniu, a tym samym stopniowo pograżają się w nieświadomości. Jest to równoznaczne z rozwojem regresywnym, a mianowicie z cofnięciem się względnie rozwiniętej funkcji na infantylny i w końcu na archaiczny stopień. Ponieważ jednak człowiek ma za sobą stosunkowo niewiele tysiącleci kultury, natomiast wieleset tysięcy braku kultury, przeto archaiczne sposoby funkcjonowania są w nim jeszcze niezwykle silne i żywe i łatwo mogą się aktywizować. Jeśli więc pewne funkcje ulegają dezintegracji wskutek pozbawienia ich libido, to w nieświadomości zaczynają funkcjonować ich podstawy archaiczne. Stan ten oznacza rozszczepienie osobowości, jako że funkcje archaiczne nie mają bezpośrednich związków ze świadomością, a więc brak jest mostów łączących świadomość z nieświadomością. Dlatego im bardziej się człowiek siebie wyzbywa, tym dalej też postępuje archaizacja niedostatecznie akcentowanych funkcji. Tym samym wzrasta również znaczenie nieświadomości. Nieświadomość zaczyna wtedy — za pomocą symptomów — zakłócać funkcję ukierunkowaną i w ten sposób dochodzi do owego charakterystycznego błędnego koła, które spotykamy w tak wielu nerwicach: człowiek stara się skompensować nieświadome zakłócające wpływy, rozwijając szczególnie

funkcję ukierunkowaną, przy czym niekiedy robi to tak intensywnie, że doprowadza się do nerwowego załamania. Możliwość wyzbycia się siebie przez identyfikację z funkcją ukierunkowaną polega nie tylko na jednostronnym ograniczeniu się do jednej funkcji, lecz także na tym, że istotą funkcji ukierunkowanej jest zasada, która wymaga wyzbycia się siebie samego. Każda funkcja ukierunkowana wymaga całkowitego wykluczenia tego wszystkiego, co się z nią nie zgadza: myślenie wyklucza wszelkie zakłócające je uczucia, a uczucie — wszelkie zakłócające je myśli. Bez stłumienia wszystkiego innego funkcja ukierunkowana w ogóle nie może się zrealizować. A przecież, wbrew temu, samoregulacja żywego organizmu z natury rzeczy wymaga zharmonizowania istoty ludzkiej; dlatego uwzględnienie mniej uprzywilejowanych funkcji narzuca się jako życiowa konieczność i jako nieuchronne zadanie wychowania rodzaju ludzkiego.

(C. G. Jung: *Psychologische Typen*, Zürich 1921. Cz. VII: *Das Problem der typischen Einstellung in der Ästhetik*)

O IDEACH SCHILLERA ODNOSZĄCYCH SIĘ
DO PROBLEMU TYPÓW PSYCHICZNYCH

1. *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka*

a) *O funkcji wyższej (wartościowej) i funkcji niższej (mniej wartościowej)*

O ile moje ograniczone środki pozwalają mi stwierdzić, pierwszym człowiekiem, który na szerszą skalę podjął próbę świadomego rozróżnienia i bardziej szczegółowego przedstawienia typowych postaw, był, jak się zdaje, Fryderyk Schiller. Tę doniosłą próbę przedstawienia, a zarazem zespolenia — w miarę możliwości — obu interesujących nas mechanizmów znajdujemy w rozprawie *O estetycznym wychowaniu człowieka*, opublikowanej po raz pierwszy w 1795 roku. Rozprawa ta składa się z szeregu listów, które Schiller skierował do księcia von Holstein-Augustenburg¹.

Głębia myśli, psychologiczna przenikliwość w potraktowaniu tematu oraz szeroki pogląd na możliwość psychologicznego rozwiązania konfliktu sprzecznych postaw — oto cechy charakteryzujące rozprawę Schillera, które skłoniły mnie do obszerniejszego przedstawienia i oceny jego idei. Omówienia ich w kontekście problematyki, jaką się tu zajmujemy, nigdzie jeszcze nie spotkałem. Zaslugi Schillera w sferze tej psychologicznej problematyki są, jak jeszcze zobaczymy, rzeczywiście niemałe; prezentuje nam on przecież opracowane

¹ Przekład polski: F. Schiller: *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*, przeł. I. Krońska i J. Prokopiuk, Warszawa 1972.

poglądy, które w naszej nauce psychologii dopiero zaczynamy doceniać. Próba, którą podejmuję, nie będzie zresztą łatwa, może się bowiem zdarzyć, że o mojej interpretacji idei Schillera inni powiedzą, iż nie zgadza się ona z tym, co powiedział sam Schiller. Jakkolwiek bowiem będę się starał we wszystkich istotnych miejscach przytaczać słowa samego autora, to jednak w kontekście, którym zamierzam się tu zająć, nie da się przedstawić jego idei bez pewnej interpretacji i komentarzy. Do tego z jednej strony zmusi mnie wspomniana okoliczność, z drugiej zaś również nie dający się pominąć fakt, że sam Schiller reprezentuje określony typ psychiczny i dlatego — nawet wbrew swej woli — problemu, którym się zajmuje, nie może przedstawić inaczej, jak tylko jednostronnie. Ograniczenie naszego pojmowania i poznania nigdzie nie wychodzi na jaw tak wyraźnie, jak w opisach psychologicznych, gdzie jest prawie niemożliwością naszkicować inny obraz niż ten, którego zarysy nosimy już we własnej duszy. Z wielu cech wnioskuję, że sztuka Schillera należy do typu introwertycznego, podczas gdy sztuka Goethego — jeśli pominiemy jego ogromną intuicję — bardziej skłania się do typu ekstrawertycznego. Również własny obraz Schillera bez trudu odnajdziemy w jego opisie typu idealistycznego. Jego przynależność do tego typu nakłada jego wypowiedziom nieuchronne ograniczenia, których obecność ze względu na lepsze zrozumienie problemu powinniśmy stale mieć na uwadze. Tym ograniczeniom należy przypisać to, że jeden ze wspomnianych mechanizmów Schiller opisuje w sposób pełniejszy niż drugi, który u introwertyka nie jest całkowicie rozwinięty i dlatego ma jeszcze pewne mniej wartościowe cechy, wynikające właśnie z niedostatków jego rozwoju. W tej części wywody autora wymagają naszej krytyki i korekty. Jest oczywiste, że te ograniczenia Schillera skłoniły go również do stosowania terminologii, która nie może mieć powszechnego zastosowania. Jako introwertyk,

Schiller miał bliższy związek z ideami niż z rzeczami. Związek z ideami może mieć charakter bardziej uczuciowy lub bardziej refleksyjny, w zależności od tego, czy jednostka należy do typu emocjonalnego czy intelektualnego. Czytelnika, który zapoznał się, być może, z moimi wcześniejszymi publikacjami, utożsamia uczucie z ekstrawersją, a myślenie z introwersją, chciałbym prosić, by zwrócił uwagę na definicje podane w ostatnim rozdziale niniejszej książki. Podzieliłem tam ludzi na dwie kategorie ogólne: typ introwertyczny i typ ekstrawertyczny, a jako podział wprowadziłem typy funkcji: intelektualny, emocjonalny, percepcyjny i intuicyjny. Toteż introwertyk może należeć do typu intelektualnego albo emocjonalnego, gdyż zarówno przedstawiciele jednego, jak i drugiego typu mogą pozostawać bądź pod dominacją idei, bądź pod dominacją obiektu.

Jeśli więc — biorąc pod uwagę sztukę Schillera, a w szczególności jego charakterystyczną opozycję do Goethego — uważam go za introwertyka, to tym samym nie odpowiadam jeszcze na pytanie, do jakiego należy on poddziału. Na pytanie to trudno jest odpowiedzieć. Niewątpliwie moment intuicji odgrywa u niego wielką rolę, wskutek czego — jeśli będzie się go traktowało wyłącznie jako poetę — można by go zaliczyć do typu intuicyjnego. Ale w *Listach o estetycznym wychowaniu człowieka* Schiller przedstawia się nam jako myśliciel. Nie tylko na tej podstawie, lecz także z powtarzanego wielokrotnie wyznania samego Schillera wiemy, jak silny był w nim element refleksji. Dlatego też musimy przyjrzeć się związkom jego intuicji z myśleniem, tak aby można go było lepiej zrozumieć również z punktu widzenia psychologii introwertycznego typu intelektualnego. Mam nadzieję, że w dalszym ciągu uda mi się w dostatecznym stopniu wykazać, iż pogląd ten pokrywa się z rzeczywistością, jako że w pismach Schillera jest niemało miejsc, które dobitnie świadczą na jego korzyść. Toteż chciałbym prosić

Czytelnika, by pamiętał, że moje wywody opierają się na założeniu, które właśnie przedstawiłem. Wydaje mi się to konieczne dlatego, że Schiller omawia interesujący go problem tak, jak mu się on przedstawia w jego wewnętrznym doświadczeniu. Biorąc pod uwagę fakt, że inna psychologia, tj. człowiek należący do innego typu, ująłby ten sam problem w zupełnie inny sposób, można by skrajnie ogólne sformułowanie Schillera potraktować jako nadużycie lub pospieszne uogólnienie. Byłoby to jednak o tyle niesłuszne, że faktycznie istnieje cała kategoria ludzi, którym problem rozdzielonych funkcji przedstawia się tak samo, jak Schillerowi. Toteż jeśli niekiedy w moich dalszych wywodach podkreślam jednostronność i subiektywizm Schillera, to nie chcę przez to pomniejszać ważności i znaczenia podniesionego przezeń problemu, lecz jedynie zrobić miejsce dla innych sformułowań. Dlatego też krytyka, jakiej niekiedy daję wyraz, ma bardziej znaczenie transkrypcji, która sformułowaniom Schillera odbiera ich subiektywny charakter. Poza tym moje wywody łączą się tak ściśle z wywodami Schillera, że w o wiele mniejszym stopniu dotyczą ogólnego problemu introwersji i ekstrawersji, który w rozdziale I zajmował nas wyłącznie, bardziej natomiast konfliktu, charakterystycznego dla przedstawicieli introwertycznego typu intelektualnego.

Schillera zajmuje przede wszystkim problem przyczyny i genezy rozdziału obu mechanizmów. Z wrodzoną sobie pewnością, jako główny motyw tego rozdziału, wydobywa on zróżnicowanie jednostek. „Tym... co nowożytnej ludzkości zadało tę ranę, była sama kultura”². Już to jedno zdanie pokazuje, jak szeroko Schiller pojmował nasz problem. Rozbicie harmonijnego współdziałania sił psychicznych w ży-

² F. Schiller, op. cit., s. 58 (wszystkie cytaty w przekładzie J. Prokopiuka).

ciu instynktowym jest jak zawsze otwarta, nigdy nie gojąca się rana, prawdziwa rana Amfortasa, albowiem różnicowanie jednej z wielu funkcji nieuchronnie pociąga za sobą jej przerost oraz zaniedbanie i skarłowacenie innych.

„Nie uchodzą bynajmniej mojej uwagi te zalety — powiada Schiller — które dzisiejszą ludzkość, wziętą jako całość i położoną na szali rozsądku, mogłyby wynieść ponad najlepszych świata starożytnego; jednakże musiałyby ona do zawodów tych stanąć w zwartym szeregu, jako całość zmierzyć się z całym dawnym światem. Albowiem któryż z nowożytnych, jako jednostka, mógłby współzawodniczyć z pojedynczym Ateńczykiem, stając, jeden przeciw jednemu, do walki o laur człowieczeństwa? Skąd więc pochodzi ten niekorzystny stosunek jednostek, przy całej wyższości w skali gatunku?”³.

Winę za niższość nowożytnych Schiller przypisuje kulturze, tj. różnicowaniu funkcji. Przede wszystkim wskazuje on na to, że w nauce rozum intuicyjny i rozum spekulacyjny ulegają rozdzieleniu, a dziedziny ich zastosowania zazdrośnie się przed sobą zamykają. „Wraz ze sferą, do której ograniczamy naszą działalność, stworzyliśmy sobie — także w nas samych — pana, który nierzadko kończy na stłumieniu innych zadatków. Jeśli tu zbyt kowna wyobraźnia niszczy zasadzone w żmudnym trudzie rozsady intelektu, to tam duch abstrakcji trawi płomień, przy których rozgrzać się miało serce i rozpaść fantazja”⁴.

I dalej: „Skoro państwo czyni urząd miarą człowieka; skoro w jednym obywatelu honoruje tylko pamięć, w drugim analityczny intelekt, w trzecim zaś biegłość mechaniczną; skoro tu, bez względu na charakter, wymaga jedynie wiadomości, tam natomiast wybacza zupełne zaćmienie intelektu, chwając za to ducha porządku i przestrzeganie praw; skoro

³ Tamże.

⁴ Tamże, s. 59.

wreszcie poszczególne te zdolności państwo chętnie widziałoby rozwijane z intensywnością przynajmniej tak wielką, jak dopuszczany przezeń stopień ekstensywności rozwoju poszczególnych podmiotów — to czyż możemy się dziwić, że pozostałe zdolności umysłowe zostają zaniedbane i że całą troskę poświęca się wyłącznie tej jednej, która przynosi cześć i nagrody?”⁵.

W tych rozważaniach Schillera zawiera się wiele istotnych myśli. Jest rzeczą zrozumiałą, że epoka Schillera, dysponująca tylko niedoskonałą znajomością kultury greckiej, oceniała Greków według wielkości ich dzieł, a tym samym bez miary ich przeceniała, albowiem jedyne w swoim rodzaju piękno greckie w niemałej mierze zawdzięczało swe istnienie kontrastowi ze środowiskiem, w którym powstało. Zaletą Greka było to, że był mniej zróżnicowany od człowieka nowożytnego — jeśli można w tym widzieć zaletę, bo przynajmniej w tym samym stopniu trzeba również umieć dojrzeć wady takiego stanu. Zróżnicowanie funkcji na pewno nie wynikało z postępu, ale — jak zawsze i wszędzie w naturze — z potrzeby. Gdyby któryś z tych późnych wielbicieli greckiego nieba i arkadyjskich rozkoszy zrzędzeniem losu przyszedł na świat jako attycki helota, to na piękno Grecji spoglądałby innym okiem. Jeśli już w prymitywnych warunkach, jakie panowały w V wieku przed Chrystusem, jednostka miała większą możliwość wszechstronnego rozwoju swych właściwości i zdolności, było to możliwe tylko dzięki temu, że tysiące jej bliźnich wiodło ograniczone i skarlłowaciałe życie w nędzniejszych warunkach. Poszczególne jednostki na pewno osiągały wysoką kulturę indywidualną, ale kultura zbiorowa była antykowi obca. To osiągnięcie miało przynieść chrześcijaństwo. To jest powodem, dla którego nowożytni jako masa nie tylko nie mogą się mierzyć z Grekami, ale

⁵ Tamże, s. 60.

znacznie ich przewyższają w każdej dziedzinie kultury zbiorowej. Natomiast Schiller ma całkowitą słuszość, kiedy stwierdza, że nasza kultura indywidualna nie dotrzymuje kroku kulturze zbiorowej; a w ciągu 120 lat, które minęły od czasu powstania rozprawy Schillera, sytuacja nie uległa poprawie. Przeciwnie: gdybyśmy nie zapędzili się jeszcze bardziej w labirynt kolektywizmu, na niekorzyść rozwoju indywidualnego, to gwałtowne reakcje, uosobione w postaciach Stirnera i Nietzschego, byłyby właściwie zbędne. Dlatego słowa Schillera zachowały do dziś swą ważność.

Podobnie jak antyk popierał rozwój jednostek w obrębie wyższych klas uciskając większość prostego ludu (helotów, niewolników), tak chrześcijaństwo osiągnęło stan kultury zbiorowej przez to, że o tyle, o ile to było możliwe, przeniósło ten sam proces do wnętrza jednostki (podniosło na poziom subiektywny, jak zwykliśmy to określać). Ponieważ chrześcijański dogmat o niezbywalnej duszy nadał wartość jednostce, nie można już było mniej wartościowej większości podporządkować w praktyce wolności bardziej wartościowej mniejszości, i w jednostce główna funkcja psychiczna zajęła w stosunku do funkcji niższych miejsce uprzywilejowane. W ten sposób zasadnicze znaczenie przypisano jednej wartościowej funkcji na niekorzyść wszystkich innych funkcji. Tym samym zewnętrzną społeczną formę kultury antycznej przeniesiono — w sensie psychologicznym — do wnętrza podmiotu, przez co w jednostce wytworzył się stan wewnętrzny odpowiadający w starożytności sytuacji zewnętrznej: dominująca, uprzywilejowana funkcja rozwijała się i różnicowała kosztem mniej wartościowej większości. Dzięki temu procesowi psychologicznemu stopniowo powstawała kultura zbiorowa, która wprawdzie gwarantuje jednostce *droits de l'homme* w o wiele większym stopniu niż w czasach antyku, jednakże ma tę wadę, że opiera się na subiektywnej „kulturze niewolniczej”, tj. na przeniesieniu antycznego zniewo-

lenia większości w głąb psychiki, co wprowadzie podwyższa poziom kultury zbiorowej, ale za to obniża poziom kultury indywidualnej. Podobnie jak niewolnictwo mas było otwartą raną antyku, tak zniewolenie niższych funkcji stanowi nieustannie krwawiącą ranę w duszy dzisiejszego człowieka.

„Wprowadzie jednostronność w ćwiczeniu się prowadzi jednostkę nieuchronnie do błędu, jednakże gatunek, jako całość, wiedzie ku prawdzie” — powiada Schiller⁶. Faworyzowanie wyższej funkcji przynosi zasadniczo korzyść społeczeństwu, ale wyrządza szkodę indywidualności. Proces ten rozwinął się tak dalece, że wielkie organizacje naszej dzisiejszej kultury dążą do pełnej likwidacji jednostki, opierają się bowiem całkowicie na mechanicznym zastosowaniu poszczególnych uprzywilejowanych funkcji człowieka. Nie liczą się ludzie, lecz ich jedna zróżnicowana funkcja. Człowiek jako taki nie występuje w kulturze zbiorowej — jest reprezentowany wyłącznie przez jedną funkcję, z którą się nawet utożsamia, nie przyznając się do innych, niższych funkcji. Tym samym jednostka współczesna stacza się do poziomu zwykłej funkcji, ponieważ właśnie tylko ta funkcja reprezentuje wartość kolektywną, a zatem również tylko ona zapewnia możliwość życia. Schiller jednak widzi wyraźnie, że zróżnicowanie funkcji inaczej nie mogło dojść do skutku: „Aby rozwinąć rozmaite zadatki i zdolności w człowieku, nie było innego sposobu, jak tylko przeciwstawić je sobie nawzajem. Ten antagonizm sił jest wielkim narzędziem kultury; jednakże niczym innym, jak tylko narzędziem; albowiem dopóki trwa ten antagonizm, dopóty dalecy jeszcze jesteśmy od samej kultury”⁷.

Zgodnie z tym poglądem, dzisiejszy stan antagonizmu sił nie byłby jeszcze stanem kultury, a my znajdowalibyśmy się

⁶ Tamże, s. 64.

⁷ Tamże, s. 63.

na drodze do kultury. Na ten temat zresztą zdania byłyby podzielone, jedni bowiem przez kulturę rozumieliby właśnie stan kultury zbiorowej, inni natomiast widzieliby w nim jedynie cywilizację, kulturze zaś stawialiby surowsze wymagania odnośnie do rozwoju indywidualnego. Pod tym względem Schiller łądzi się, kiedy przyjmuje wyłącznie drugi punkt widzenia i naszej kulturze zbiorowej przeciwstawia grecką kulturę indywidualną, albowiem nie zauważa przy tym braków ówczesnej cywilizacji, które podają w wątpliwość nieograniczoną ważność owej kultury. Tak więc właściwie żadna kultura nie jest pełna, jako że zawsze akcentuje tylko jeden z dwóch aspektów, tj. raz reprezentuje ekstrawertyczny ideał kultury, w którym główną wartość mają obiekty i stosunek do nich, innym razem zaś reprezentuje ideał introwertyczny, w którym główne znaczenie ma jednostka, czyli podmioty, oraz stosunek do idei. W pierwszej formie kultura ma charakter zbiorowy, w drugiej zaś indywidualny. Toteż jest zrozumiałe, że właśnie pod wpływem chrześcijaństwa opartego na zasadzie miłości (a przez skojarzenie kontrastowe także na jej przeciwieństwie, mianowicie na pogwałceniu indywidualności) powstała kultura zbiorowa, w której jednostce grozi zagłada, ponieważ już z zasady nie ceni się tu wartości indywidualnych. Stąd, w czasach niemieckich klasyków, zrodziła się owa szczególna tęsknota do antyku, który stał się dla nich symbolem kultury indywidualnej i właśnie dlatego najczęściej był przeceniany, a często ponad miarę idealizowany. Podejmowano również niemało prób naśladowania ducha greckiego, prób, które dziś wydają się nam nieco niesmaczne, a które trzeba jednak docenić jako poprzedniczki kultury indywidualnej. W ciągu 120 lat, jakie minęły od powstania rozprawy Schillera, sytuacja kultury indywidualnej nie uległa poprawie, ale przeciwnie, pogorszyła się, jako że zainteresowanie jednostki życiem zbiorowym jest dziś o wiele większe niż wtedy,

wskutek czego ma ona o wiele mniej czasu na rozwój indywidualny. Stąd też posiadamy dziś wysoko rozwiniętą kulturę zbiorową, która pod względem organizacji przewyższa wszystkie swe poprzedniczki, ale za to w coraz większym stopniu szkodzi kulturze indywidualnej. Głęboka przepaść dzieli dziś to, czym każdy z nas jest, od tego, czym jest w swym wyobrażeniu, tj. jego samego jako jednostkę od jego funkcji jako istoty kolektywnej. Rozwinięta jest jego funkcja, ale nie indywidualność. Jeśli jest on człowiekiem wartościowym, to utożsamia się ze swą funkcją kolektywną, jeśli zaś nim nie jest, to wprawdzie w swej funkcji cieszy się szacunkiem społeczeństwa, ale jako jednostka stoi całkowicie po stronie swych niższych, nierozwiniętych funkcji: jest po prostu barbarzyńcą, podczas gdy tamten, na swoje szczęście, żyje w złudzeniu, że nim nie jest. Zapewne, ta jednostronność — jeśli chodzi o społeczeństwo — przyniosła korzyści, których nie należy lekceważyć, i osiągnięcia, których nie można by osiągnąć w żaden inny sposób. Jak trafnie powiada Schiller: „Jedynie przez to, że całą energię naszego ducha skupiamy w jednym punkcie, a całą naszą istotę wkładamy w jedną tylko siłę, siłę tej niejako przydajemy skrzydeł i sztucznie wyprowadzamy ją daleko poza te granice, jakie natura zdawała się jej wyznaczać”⁸.

Ale ten jednostronny rozwój musi doprowadzić — i doprowadzi — do reakcji, ponieważ stłumionym funkcjom niższym nie można w nieskończoność uniemożliwiać rozwoju i współżycia z innymi funkcjami. Kiedyś nadejdzie chwila, w której trzeba będzie „znowu usunąć rozszczepienie w człowieku wewnętrznym”, aby temu, co w nim nie rozwinięte, zapewnić możliwość życia. Wskazałem już na to, że zróżnicowanie w rozwoju kultury prowadzi ostatecznie do rozszczepienia podstawowych funkcji życia psy-

⁸ Tamże, s. 64.

chicznego, rozszczepienia, które do pewnego stopnia wykracza poza zróżnicowanie zdolności i sięga w sferę ogólnej postawy psychologicznej, decydującej o rodzaju i sposobie wykorzystania tych zdolności. Kultura wywołuje też zróżnicowanie tej funkcji, która już z natury zdolna jest do lepszego rozwoju. I tak zdolność tę w szczególnej mierze wykazuje u jednego funkcja myślenia, u innego zaś funkcja uczucia, toteż każdy, pod presją wymogów kultury, będzie się interesował przede wszystkim rozwojem tej funkcji, która już z natury jest w nim szczególnie uprzywilejowana bądź zdolna do wykształcenia. Zdolność ta zresztą nie oznacza, że funkcja, o której mówimy, jest *a priori* zdolna osiągnąć szczególną sprawność; można by powiedzieć — przeciwnie, zakłada pewną delikatność, labilność i plastyczność tej funkcji, wskutek czego bynajmniej nie zawsze należy w niej szukać — i nie zawsze można znaleźć — najwyższą wartość indywidualną, lecz może jedynie najwyższą wartość zbiorowości, o tyle mianowicie, o ile funkcja ta w swym rozwoju uzyskała wartość kolektywną. Bardzo łatwo jednak, jak powiedzieliśmy, może się zdarzyć tak, że zaniedbane funkcje kryją o wiele wyższe wartości indywidualne, które wprawdzie mają małe znaczenie dla życia zbiorowego, ale dla życia indywidualnego są najcenniejsze i dlatego stanowią wartości życiowe, zdolne życiu jednostki nadać taką intensywność i piękno, jakich nadaremnie oczekuje ona od funkcji kolektywnej. Wprawdzie funkcja zróżnicowana umożliwia jednostce życie w zbiorowości, ale nie daje jej zadowolenia i radości życia, które może dać jedynie rozwój wartości indywidualnych. Dlatego często ich nieobecność jest dojmującym brakiem, a dzielący od nich dystans odczuwany jest jako wewnętrzne rozdarcie, które wraz z Schillerem można by porównać do bolesnej rany.

„Jakkolwiek więc całość świata mogła dużo zyskać na owym podzielonym rozwoju sił ludzkich, to jednak nie można

zaprzeczyć, że jednostki, w które podział ten najbardziej godzi, muszą dotkliwie odczuwać przekleństwo tego ogólnego celu. Gimnastyczne ćwiczenia mogą wprawdzie uformować atletyczne ciało, ale piękność stworzyć może jedynie swoboda i równomierna gra poszczególnych członów. Podobnie natężenie poszczególnych sił duchowych może wprawdzie wytworzyć ludzi niezwykłych, ale tylko jednolicie umiarkowana temperatura tych sił zdolna jest wytworzyć ludzi szczęśliwych i doskonałych. Bo i jakaż byłaby nasza pozycja wobec wieków przeszłych i przyszłych, gdyby istotnie rozwój natury ludzkiej koniecznie wymagać miał takiej ofiary? Bylibyśmy niewolnikami ludzkości, przez kilka tysiącleci spełnialibyśmy za nią niewolniczą pracę, znacząc naszą okaleczoną naturę hańbiącym piętmem tej usłużności — po to, aby późniejsze pokolenia w błogim próżniactwie mogły strzec swego moralnego zdrowia i rozwijać swobodnie swe człowieczeństwo. Czyż jednak przeznaczeniem człowieka może być to, aby miał on w imię jakiegokolwiek innego celu zaniedbywać siebie samego? Miałaby nam celowość natury odbierać tę doskonałość, którą zaleca nam celowość rozumu? Nie może więc być to prawdą, że rozwój poszczególnych sił koniecznie powodować musi utratę ich pełni; a jeśli nawet prawo natury tak usilnie do tego dąży, to w naszej powinno być mocy tę pełnię naszej natury, którą zniszczyła sztuka, przywrócić na nowo dzięki sztuce jeszcze wyższej i doskonalszej⁹.

Nie ulega wątpliwości, że Schiller w swym osobistym życiu przeżył najgłębiej ten konflikt i że właśnie z tej wewnętrznej rozterki wyłoniła się tęsknota, by znaleźć ową wewnętrzną zgodność czy jednolitość, która również stłumionym i zamierającym w niewoli funkcjom miałaby przynieść zbawie-

⁹ Tamże, s. 65 (podkreślenia C. G. Junga).

nie i tym samym przywrócić harmonijne życie. Ta myśl kierowała również Wagnerem w jego *Parsifalu*, gdzie wyraził ją symbolicznie w odnalezieniu zaginionej włóczni i wyleczeniu rany Amfortasa. To, co Wagner starał się wyrazić w artystycznym symbolu, Schiller chciał jasno wypowiedzieć w języku filozofii. Nie powiedział tego otwarcie, ale *implicite* dał do zrozumienia dostatecznie wyraźnie, że jego problemem jest podjęcie antycznego stylu życia i pojmowania życia, z czego bezpośrednio wynika wniosek, że albo nie dostrzegł chrześcijańskiego rozwiązania tego problemu, albo świadomie je pominął. W każdym razie jego duchowy wzrok skierowany jest bardziej na piękno antyczne niż na chrześcijańską naukę o zbawieniu, która przecież zmierzała dokładnie do tego samego, co Schiller, a mianowicie do zbawienia od zła. „Serce ludzkie — jak powiada Julian Apostata w swej mowie *Na króla Heliosa* — wypełnia szalona walka”; w tych słowach charakteryzuje on nie tylko siebie samego, lecz także całą swą epokę, mianowicie to wewnętrzne rozdzarcie późnego antyku, jakie swój zewnętrzny wyraz znalazło w bezprzykładnym zamęcie panującym w głowach i sercach ówczesnych ludzi, zamęcie, z którego nauka chrześcijańska obiecała ich wybawić. Chrześcijaństwo nie przyniosło jednak rozwiązania problemu, lecz zbawienie, tj. uwolnienie jednej wartościowej funkcji od wszystkich innych funkcji, które wówczas również pragnęły władać psychiką. Chrześcijaństwo nadało ludziom jeden określony kierunek, wykluczając zarazem wszystkie inne. To właśnie mogło być jednym z głównych powodów, dla których Schiller pominął milczeniem możliwość zbawienia ofiarowywaną przez chrześcijaństwo.

Bliski związek antyku z naturą zdawał się stwarzać możliwość, której nie dawało chrześcijaństwo. „Natura wyznacza nam w swych tworach fizycznych drogę, którą podążać mamy w dziedzinie twórczości moralnej. Natura nie wznosi

się do szlachetnej postaci człowieka fizycznego, dopóki nie zostanie uśmierzona walka elementarnych sił w jej niższych organizacjach. Podobnie też ucichnąć musi walka żywiołów, starcie ślepych popędów w człowieku etycznym, muszą w nim zaniknąć brutalne sprzeczności, zanim odważyć się będzie można na poparcie jego wielorakości. Z drugiej strony musi zostać zabezpieczona samodzielność jego charakteru, a poddaństwo pod obce formy despotyczne musi ustąpić miejsca należytej wolności, zanim wielorakość w człowieku podporządkować będzie można jedności ideału.¹⁰

A więc Schillerowi nie chodzi o uwolnienie czy wybawienie od niższej funkcji, lecz o jej uwzględnienie, o podjęcie z nią — jeśli można tak powiedzieć — dyskusji, która naturalną drogą zmierza do zespolenia przeciwieństw. Jednakże Schiller wie, że uznanie niższej funkcji mogłoby doprowadzić do „konfliktu ślepych popędów”, podobnie jak — odwrotnie — jedność ideału mogłaby znowu dać funkcji wartościowej pierwszeństwo przed funkcjami niższymi i tym samym spowodować powrót do dawnego stanu. Funkcje niższe są przeciwstawne funkcji wartościowej, jednakże nie w swej najgłębszej istocie, lecz w aktualnym kształcie. Zostały pierwotnie zaniedbane i stłumione, ponieważ przeszkadzały człowiekowi cywilizowanemu w osiągnięciu jego celów, którymi były jednostronne korzyści, bynajmniej nie jednoznaczne z doskonaleniem ludzkiej indywidualności. Niemniej owe nie uznawane funkcje byłyby dla osiągnięcia doskonałości nieodzowne i w swej istocie nie sprzeciwiałyby się też zgoła założonym celom. Dopóki jednak cel kultury nie zbiega się z ideałami pełni istoty ludzkiej, dopóty funkcje te będą cenione nisko i tym samym będą ulegały relatywnemu stłumieniu. Uznanie stłumionych funkcji jest równoznaczne z wewnętrzną „wojną domową”, z uwolnieniem uprzednio

¹⁰ Tamże, s. 66.

skrępowanych przeciwieństw, co automatycznie wyklucza „samodzielność charakteru”. Samodzielność tę można zdobyć tylko przez załagodzenie owego konfliktu, co wydaje się niemożliwe bez podporządkowania sobie sprzecznych sił. Ale tym samym pogwałceniu ulega wolność, bez której niemożliwe jest zdobycie moralnie wolnej osobowości. Jeśli jednak zachowamy wolność, to padniemy ofiarą konfliktu popędów.

„Ludzie, przestraszeni wolnością, która w swych pierwszych próbach zawsze wydaje się nieprzyjaciółką, rzucają się w objęcia wygodnej niewoli albo też, doprowadzeni do rozpaczki przez pedantyczną opiekę, cofną się na nowo do dzikiej rozwiązłości stanu natury. Uzurpacja powoływać się będzie na słabość natury ludzkiej, bunt zaś na jej godność, aż na koniec potężna pani wszystkich rzeczy ludzkich, ślepa przemoc, wtrąci się do sprawy i rozstrzygnie tę rzekomą walkę zasad jak zwykłą bijatykę.”¹¹

Poprzez zdania te prześwituje również żywy co krwawy obraz współczesnej rewolucji francuskiej, która rozpoczęła się pod znakiem filozofii i rozumu w atmosferze idealistycznego entuzjazmu, a skończyła w krwiożerczym chaosie, z którego wyłonił się despotyczny geniusz Napoleona. Bogini rozumu okazała się bezsilna wobec przewagi bestii uwolnionej z więzów. Schiller czuje słabość rozumu i prawdy i dlatego postuluje, by sama prawda stała się siłą. „Jeśli zaś, jak dotąd, w tak jeszcze małym stopniu dowiodła swej zwycięskiej siły, to przyczyną tego nie był intelekt, który nie umiał jej odsłonić, lecz serce, które zamknęło się przed nią, i popęd, który nie działał w jej służbie. Albowiem jak wytłumaczyć sobie owo powszechne jeszcze panowanie przesądów i owo zaćmienie umysłów, mimo całe światło, które rzucają filozofia i doświadczenie? Epoka nasza jest epoką

¹¹ Tamże, s. 67.

oświeconą, to znaczy, że znaleziono i podano do publicznej wiadomości wiedzę, która wystarczyłaby przynajmniej do naprawienia naszych praktycznych zasad; duch swobodnych badań rozproszył urojenia, które przez długi czas zamykały dostęp do prawdy, i podkopał podstawy, na których fanatyzm i oszustwo wzniosły swój tron. Rozum uwolnił się od złudzeń zmysłowych i od oszukańczej sofistyki, a sama filozofia, która pierwsza oderwała nas od natury, głośno i usilnie wzywa nas do powrotu na jej łono. Cóż więc jest przyczyną, że ciągle jeszcze jesteśmy barbarzyńcami?"¹²

W tych słowach Schillera wyczuwamy atmosferę francuskiego Oświecenia i fantastycznego intelektualizmu rewolucji. „Epoka nasza jest epoką oświeconą” — cóż za przecenianie intelektu! „Duch swobodnych badań rozproszył urojenia” — cóż to za racjonalizm! Jakże żywo przypomina to słowa Proktofantazmisty: „Toż wyjaśnilim już! Znikajcie mi stąd precz!”¹³ Jeśli nawet z jednej strony przecenianie znaczenia i oddziaływania rozumu było całkowicie zgodne z duchem tamtej epoki (przy czym zupełnie zapomniano o tym, że gdyby rozum rzeczywiście był taką potęgą, to już dosyć miał czasu i sposobności, by tego dowieść), to z drugiej strony nie można nie zauważyć, że nie wszystkie autorytatywne umysły podzielały to przekonanie i że tym samym ślad racjonalistycznego intelektualizmu, jaki spotykamy u Schillera, bierze się u niego ze szczególnie silnego subiektywnego rozwoju tego elementu. Musimy się tu liczyć z przewagą, jaką jego intelekt miał nad jego funkcją emocjonalną, jakkolwiek nie nad poetycką intuicją. Samemu Schillerowi wydawało się, że rozdzierający go konflikt to konflikt między wyobraźnią a abstrakcją, tj. między intuicją a intelektem. Tak np. pisał do Goethego: „To właśnie sprawiło, że —

¹² Tamże, s. 69.

¹³ J. W. Goethe: *Faust*, przeł. F. Konopka, wyd. cyt., s. 227.

osobliwie w latach wcześniejszych — twórczość moja, zarówno na polu spekulacji, jak i sztuki poetyckiej, przybrała dość niezgrabną postać; gdyż zwykle tam, gdzie miałem filozofować, uprzedzał mnie poeta, zaś filozoficzny umysł spieszył znów tam, gdzie pragnąłem tworzyć. Jeszcze teraz często mi się zdarza, że wyobraźnia przeszkadza mi w abstrakcyjnym myśleniu, a chłodny rozsądek w poetyckiej twórczości” (list z 31 sierpnia 1794).¹⁴ Jego niezwykły podziw dla ducha Goethego, jego niemal kobiece zrozumienie i odczucie intuicji przyjaciela, którym w swych listach dawał tak często wyraz, opierają się właśnie na wnikliwej obserwacji tego konfliktu, który — porównując się z niemal doskonałą, syntetyczną naturą Goethego — musiał odczuwać w dwójnasób. Konflikt ten — psychologicznie rzecz biorąc — wynika stąd, że uczucia użyczają swej energii w równej mierze intelektowi, co twórczej wyobraźni. Jak się zdaje, Schillerowi zjawisko to nie było obce; w tym samym liście do Goethego zauważa on, że kiedy zaczął już „poznawać i wykorzystywać” siły moralne, które powinny wskazywać właściwe granice wyobraźni i intelektowi, fizyczna choroba zagroziła ich zniszczeniem. Mianowicie niewłaściwie rozwiniętą funkcję charakteryzuje ta często już wzmiankowana cecha, że wymyka się ona świadomości i z własnej inicjatywy, tj. z pewną autonomią, nieświadomie łączy się z innymi funkcjami, przy czym zachowuje się w sposób czysto dynamiczny, nieodróżnicowany i niewybiórczy, niby impet czy zwykłe wzmocnienie, które powoduje, że świadoma, zróżnicowana funkcja zdaje się ulegać jakiemuś entuzjasmowi lub przymusowi. Wskutek tego funkcja świadoma — w jednym wypadku — przekracza granice wyznaczone przez zamiary i decyzje, w innym — ulega frustracji

¹⁴ *Prawdy szukamy obaj. Z korespondencji między Goethem a Schillerem*, przeł. J. Prokopiuk i M. J. Siemek, Warszawa 1974, s. 36 (przekład M. J. Siemka).

i schodzi na manowce jeszcze przed osiągnięciem swego celu, w trzecim wreszcie — popada w konflikt z inną funkcją świadomą. A konflikt ten pozostaje nie rozwiązany dopóty, dopóki ta nieświadoma wicherzycielska siła napędowa sama w sobie nie ulegnie zróżnicowaniu i w ten sposób nie znajdzie się do pewnego stopnia w dyspozycji świadomości. Nie pomylimy się więc, wysuwając przypuszczenie, że okrzyk: „Cóż więc jest przyczyną, że ciągle jeszcze jesteście barbarzyńcami?” — zrodził się nie tylko z ducha owej epoki, lecz także z subiektywnej psychologii Schillera. Wraz z całą ówczesną epoką szukał on źródła zła w nieodpowiednim miejscu, albowiem barbarzyństwo nie wynikało i nie wynika stąd, że rozum czy prawda mają niedostateczną siłę oddziaływania, lecz stąd, że się po nich takiego oddziaływania oczekuje, lub nawet stąd, że — wskutek zabobonnego przeceniania „prawdy” — pozwala się rozumowi na takie oddziaływanie. Istota barbarzyństwa tkwi w jednostronności i niepohamowaniu, a więc w ogóle w fałszywych proporcjach.

Właśnie na wstrząsającym przykładzie rewolucji francuskiej, która wtedy osiągnęła zenit okropności, mógł Schiller zobaczyć, jak daleko sięga moc bogini rozumu i jak dalece triumfuje w człowieku bezrozumna bestia. Z pewnością też głównie wydarzenia epoki narzuciły Schillerowi ten problem, często bowiem zdarza się, że jakiś w gruncie rzeczy osobisty i dlatego pozornie subiektywny problem urasta naraz do rangi problemu powszechnego, dotyczącego całego społeczeństwa, jeśli tylko jego nosiciel zetknie się z zewnętrznymi wydarzeniami, których psychologia zawiera te same elementy, co konflikt osobisty. Przez to również problem osobisty otrzymuje godność, której nie miał poprzednio, jako że wewnętrzne rozdarcie zawsze ma w sobie coś wstydliwego i poniżającego i człowieka, który mu ulega, stawia wewnętrznie i na zewnątrz w sytuacji upokarzającej, niby

państwo zhańbione wojną domową. Dlatego człowiek wzdraga się przed prezentowaniem swoich osobistych konfliktów szerszej publiczności — oczywiście pod warunkiem, że sam siebie zbyt nie przecenia. Jeśli jednak uda mu się odnaleźć i zrozumieć związek swego osobistego problemu z wielkimi wydarzeniami swego czasu, oznacza to dla niego wybawienie z samotności, a jego subiektywny problem urasta do rangi powszechnego problemu naszego społeczeństwa. Ze względu na możliwość jego rozwiązania, jest to korzyść niemała. O ile bowiem problem osobisty ma do dyspozycji jedynie ową skromną energię, jakiej dostarcza świadome zainteresowanie własną osobą, o tyle teraz psychika otrzymuje zastrzyk kolektywnych sił popędowych, które łączą się z zainteresowaniem *ego*, a wskutek tego powstaje nowa sytuacja, stwarzająca nowe możliwości rozwiązania problemu. Czego bowiem nigdy nie potrafiłaby dokonać indywidualna siła woli czy odwaga, do tego zdolna jest kolektywna siła popędowa; pozwala ona człowiekowi pokonać przeszkody, jakich nigdy nie mógłby przewyciężyć, gdyby liczył wyłącznie na własną energię.

Tak więc możemy również przypuścić, że pod wrażeniem współczesnych wydarzeń Schiller zdobył się na odwagę i podjął próbę rozwiązania konfliktu, jaki zachodzi między jednostką a funkcją społeczną. Sprzeczność między nimi głęboko również odczuwał Rousseau; stała się ona nawet punktem wyjścia dla jego dzieła pt. *Emil, czyli o wychowaniu* (1762). W pracy tej znajdujemy kilka miejsc mających znaczenie dla naszego problemu: „Człowiek społeczny jest tylko jednostką ułamkową, zależną od mianownika, i której wartość polega na stosunku do całości, jaką jest społeczeństwo. Dobrze są te urządzenia społeczne, które najlepiej umieją wypaczyć człowieka, odebrać mu jego istnienie absolutne, dając mu w zamian istnienie względne, i przenieść jego «ja» do jednostki zbiorowej [...] Kto chce, będąc członkiem

układu społecznego, zachować pierwszeństwo uczuć przyrodzonych, ten nie wie, czego pragnie, zawsze w przeciwieństwie z samym sobą, zawsze wahający się między swymi skłonnościami a obowiązkami, nie będzie nigdy ani człowiekiem, ani obywatelem; nie będzie dobry ani dla siebie, ani dla innych”.¹⁵

Rousseau rozpoczyna swe dzieło od sławnego zdania: „Wszystko wychodząc z rąk stwórcy jest dobre, wszystko wyrodnieje w rękach człowieka”. Zdanie to jest charakterystyczne dla Rousseau i jego całej epoki. Także Schiller patrzy wstecz, chociaż nie na Russowskiego człowieka natury — tu tkwi zasadnicza różnica między nimi — lecz na człowieka, który żył „pod greckim niebem”. Obu jednak łączy orientacja retrospektywna i nierozłącznie z nią związana idealizacja i przecenianie przeszłości. Schiller marząc o pięknie antyku, zapomina o rzeczywistych, zwykłych Grekach, Rousseau zaś posuwa się do stwierdzenia: „człowiek natury istnieje wyłącznie dla siebie; jest on jednością, całością bezwzględna” — i nie widzi przy tym, że człowiek naturalny jest istotą całkowicie kolektywną, tzn. w równym stopniu „jest” w sobie, jak w innych, a wszystko inne jest czymś więcej niż jednością. Rousseau powiada w pewnym miejscu: „Zależy nam na wszystkim, czepiamy się wszystkiego, każdego z nas obchodzi czas, miejsce, ludzie, rzeczy, wszystko, co jest, wszystko, co będzie; zaś osoba nasza własna jest dla nas właśnie najnieznaczniejszą częścią nas samych, każdy rozszerza się, że tak powiem, na ziemię całą i odczuwa na całej tej wielkiej przestrzeni [...] Czyli to przyroda przenosi ludzi tak daleko od nich samych?”¹⁶

Rousseau myli się sądząc, że do stanu tego doszło niedawno. Nie! To tylko niedawno zdaliśmy sobie z tego sprawę,

¹⁵ Przekład polski W. Husarskiego, Wrocław 1955, Ks. I, s. 11n.

¹⁶ Tamże, Ks. II, s. 74.

było zaś tak zawsze, i to tym bardziej, im dalej cofamy się ku naszym początkom. Albowiem to, co przedstawia Rousseau, to nic innego, jak tylko owa zbiorowa mentalność ludzi pierwotnych, którą Lévy-Bruhl trafnie określił jako *participation mystique*. To stłumienie indywidualności nie jest niczym nowym, lecz reliktem owej archaicznej epoki, kiedy w ogóle nie było jeszcze żadnej indywidualności. Nie chodzi więc bynajmniej o stłumienie indywidualności, do którego doszło w nowszych czasach, lecz jedynie o uświadomienie sobie i odczucie przygniatającej potęgi zbiorowości. Siłę tę w naturalny sposób rzutujemy na instytucje państwowe i kościelne, ale przecież każdy z nas potrafi niekiedy uchylać się również od moralnych nakazów. Instytucje te bynajmniej nie mają owej przypisywanej im wszechmocy, która od czasu do czasu każe je zwalczać wszelkiego rodzaju nowatorom: ta przygniatająca potęga tkwi — nieuświadomiona — w nas samych, w ciągle jeszcze żywej kolektywnej mentalności barbarzyńcy. Psychice zbiorowej nienawistny jest poniekąd każdy rozwój indywidualny, który nie służy bezpośrednio celom zbiorowości. Toteż zróżnicowanie jednej funkcji, o którym mówiliśmy wyżej, oznacza wprawdzie rozwój jakiejś indywidualnej wartości, ale dokonuje się jeszcze tak bardzo pod kątem widzenia interesów społeczności, że, jak widzieliśmy, sama jednostka zostaje przy tym pokrzywdzona. Nieznajomości dawniejszych faz rozwoju psychiki ludzkiej zawdzięczają obaj autorzy swoją fałszywą ocenę wartości czasów minionych. W wyniku tej oceny obaj oparli się na fałszywym obrazie wcześniejszego, doskonalszego typu człowieka, który w jakiś sposób musiał zstąpić ze swych wyżyn. Orientacja retrospektywna już sama w sobie jest reliktem myślenia antycznego, wiadomo bowiem, że całą antyczną i barbarzyńską mentalność cechowała wiara w złoty, rajski wiek, który miał poprzedzać dzisiejsze złe czasy. Dopiero wielki społeczny i kulturowy czyn chrześcijaństwa dał czło-

wiekowi nadzieję na przyszłość i tym samym możliwość urzeczywistnienia w przyszłości jego ideałów.¹⁷ Silniejsze akcentowanie tej retrospektywnej orientacji w ostatniej fazie rozwoju kultury wiąże się prawdopodobnie ze zjawiskiem owego powszechnego nawrotu do pogaństwa, którego wzrost obserwujemy od czasów Renesansu.

Wydaje mi się rzeczą pewną, że orientacja ta musi mieć również określony wpływ na dobór środków służących wychowaniu człowieka. Ten duch szuka oparcia w fałszywym obrazie przeszłości. Moglibyśmy pominąć to milczeniem, gdyby świadomość konfliktu między typami a typowymi mechanizmami nie zmuszała nas zarazem do szukania tego, co mogłoby je pogodzić. To — jak się jeszcze przekonamy — leżało na sercu również Schillerowi. Swą zasadniczą myśl na ten temat wypowiada on w następujących słowach, które podsumowują jego dotychczasowe wywody: „Niech dobroczynne bóstwo zawczasu oderwie niemowlę od piersi matki, niech karmi je mlekiem lepszego wieku i pozwole mu dojrzeć do pełnoletności pod dalekim niebem Hellady. Kiedy zaś później stanie się mężem dorosłym, niech pod obcą postacią wraca w swoje stulecie, ale nie po to, aby ucieszyć je swym widokiem, lecz po to, by oczyścić je, straszliwy, jak syn Agamemnona”. Trudno o bardziej dobitny wyraz zwrotu do greckiego wzorca. Jednakże ta ścisła formuła ujawnia pewne ograniczenie, które zmusza Schillera do jej rozszerzenia, ciągnie bowiem dalej: „Wprawdzie tworzywo będzie brał z terażniejszości, formę jednak weźmie ze szlachetniejszego czasu, nawet spoza wszelkiego czasu, z bezwzględnej, niezmiennej jedności swej istoty”. Schiller czuł wyraźnie, że musi cofnąć się jeszcze bardziej, aż do pradziejów boskich herosów, kiedy ludzie byli jeszcze półbogami. Dlatego dalej powiada: „Tam, z czystego eteru

¹⁷ Wzmianki na temat znajdujemy już w misteriach greckich.

jego demonicznej natury, wypływa źródło piękna, nie zarażone zepsuciem pokoleń ani czasów, które głęboko pod nim tworzą swoje mętne wiry”.¹⁸ Tu pojawia się piękna iluzja złotego wieku, kiedy ludzie byli jeszcze bogami i delektowali się widokiem wiecznego piękna. Tu też poeta bierze górę nad myślicielem. Dopiero kilka stron dalej myśliciel wraca do swych praw. „Istotnie, powinno nas to zastanowić — powiada Schiller — że niemal w każdym okresie historii, w którym kwitną sztuki i rządzi poczucie piękna, człowieczeństwo bywa poniżone i nie można wskazać ani jednego przykładu, by wysoki stopień i wielkie upowszechnienie kultury estetycznej w narodzie szły w parze z wolnością polityczną i z cnotą obywatelską, by piękne obyczaje łączyły się z dobrymi obyczajami, a polor obojętności z jego szczerością”.¹⁹

Zgodnie z powszechnym doświadczeniem, któremu nie można zaprzeczyć ani w szczegółach, ani w całości, owi herosi zamierzonych czasów nie wiedli szczególnie moralnego życia, czego zresztą nie twierdzi żaden grecki czy inny mit. Albowiem całe piękno tamtych czasów mogło się cieszyć swym istnieniem tylko dlatego, że nie było wówczas prawa karnego i policji obyczajowej. Uznając ten psychologiczny fakt, że żywe piękno rozsiewa złote blaski tylko tam, gdzie wynosi się ponad rzeczywistość pełną ciemności, męki i brzydoty, Schiller podcina gałąź, na której siedzi. Podjął się on bowiem wykazać, że to, co zostało rozdzielone, da się połączyć przez sam widok, rozkoszowanie się i tworzenie piękna. Piękno miało być pośrednikiem, który przywróciłby pierwotną jedność istoty ludzkiej. Wbrew temu jednak wszelkie doświadczenie uczy, że piękno, aby istnieć, koniecznie potrzebuje swego przeciwieństwa.

¹⁸ Op. cit., s. 72.

¹⁹ Tamże, s. 78n.

Podobnie jak uprzednio poeta, tak teraz bierze w Schillerze górę myśliciel: nie ufa on pięknu, a nawet — opierając się na doświadczeniu — uważa za możliwe, że wywiera ono niekorzystny wpływ: „Gdziekolwiek rzucimy okiem na świat miniony, wszędzie widzimy, że smak i wolność uciekają od siebie i że piękno opiera swą władzę na upadku cnót bohaterskich.”

Pogląd ten, oparty na doświadczeniu, z trudem tylko uzasadnia zarzut, jaki Schiller stawia pięknu. W toku dalszych rozważań na ten temat posuwa się nawet do tego, że z całą pożądaną w tym wypadku jasnością buduje koncepcję przeciwieństwa piękna: „Jeśli więc zechcemy się trzymać tylko tego, czego dotychczasowe doświadczenia uczą nas o wpływie piękna, to w istocie nie może nas to zbyt zachęcić do kształcenia uczuć, które są tak niebezpieczne dla prawdziwej kultury człowieka; i raczej obędziemy się bez tkliwej mocy piękna, narażając się nawet na niebezpieczeństwo nieokrzesania i bezwzględności, aniżeli poddamy się, mimo wszystkie korzyści wysubtelnienia, jego osłabiającym nas skutkom.”²⁰

Spór między poetą a myślicielem da się załagodzić, jeśli myśliciel nie weźmie słów poety dosłownie, lecz symbolicznie, tak właśnie, jak trzeba rozumieć język poety. Czyżby Schiller sam siebie nie rozumiał? Można niemal tak sądzić, w przeciwnym bowiem razie nie przeczyłby tak bardzo samemu sobie. Poeta opiewa źródło prawdziwego piękna, które znajduje się poza czasem i historią i dlatego bije zawsze i w każdym człowieku. Dlatego też poeta nie ma na myśli starożytnego Greka, lecz żyjącego w nas dawnego poganina, fragment wiecznej, niezepsutej natury i naturalnego piękna, które istnieje w nas nieuświadomione, ale żywe, i w którego odblasku ukazują się nam postaci z zamierzchłych czasów. Odblask ten również

²⁰ Tamże, s. 79 i 80.

wprowadza nas w błąd, sądzymy bowiem, że owi ludzie posiadali to, czego my szukamy. Ten żyjący w nas archaiczny człowiek wydaje się nam szkaradny i nie do przyjęcia, ponieważ odrzuca go nasza kolektywnie nastawiona świadomość; a jednak jest on nosicielem owego piękna, którego gdzie indziej na próżno szukamy. O nim to mówi Schiller jako poeta, jednakże Schiller myśliciel myli go z greckim wzorem. Ale to, czego myśliciel nie może wywieść logicznie ze swych materiałów dowodowych i o co daremnie zabiega, poeta przyrzeka mu dać w swym symbolicznym języku.

Ze wszystkiego, co dotąd powiedzieliśmy, dostatecznie jasno wynika, że każda próba kompensacji jednostronnie zróżnicowanej istoty ludzkiej musi brać w rachubę w naszych czasach poważne uznanie niższych (bo nie zróżnicowanych) funkcji psychicznych. Nie powiedzie się żadna próba zapośredniczenia, która nie zdoła uwolnić energii niższych funkcji, a następnie dokonać ich zróżnicowania. Proces ten może się dokonać jedynie w zgodzie z prawami energetyki, tzn. musi powstać spadek, który ukrytym energiom da możliwość ujawnienia się. Bezpośrednie przekształcenie funkcji niższej w funkcję wartościową byłoby zadaniem beznadziejnym; podejmowano je zresztą wielokrotnie i wielokrotnie kończyło się ono klęską. Z równym powodzeniem można by budować *perpetuum mobile*. Żadnej niższej formy energii nie można po prostu przekształcić w formę wartościową, chyba że procesowi temu pomaga jakaś wyższa wartość; innymi słowy, przekształcenie to może się dokonać tylko kosztem funkcji wartościowej, przy czym jednak ani formy mniej wartościowe, ani — tym bardziej — funkcja wyższa w żadnym razie nie będą mogły osiągnąć początkowej wartości wyższych form energii, jako że do kompensacji musi dojść i dojść w „średniej temperaturze”. Oznacza to, że każdy, kto utożsamia się ze swą jedną zróżnicowaną funkcją, musi zniżyć się do stanu — wprawdzie wyrównanego, ale w porównaniu z pozorną wartością początkową — mniej wartościowego.

Wniosek taki jest nieuchronny. Z faktem tym musi się pogodzić każde wychowanie człowieka, które dąży do osiągnięcia jedności i harmonii jego istoty. Schiller na swój sposób dochodzi do tego samego wniosku, jednakże wzdraga się przed przyjęciem jego następstw, choćby nawet kosztem rezygnacji z piękna. Kiedy myśliciel sformułował już swój bezlitosny wniosek, znowu do głosu dochodzi poeta: „Może jednak doświadczenie nie jest trybunałem, przed który należałoby wnieść podobną kwestię, i zanim jeszcze przyznamy znaczenie jego świadectwu, wypadałoby najpierw upewnić się, czy rzeczywiście jest to to samo piękno, o którym mówimy i przeciwko któremu świadczą owe przykłady”.²¹ Jak widzimy, Schiller próbuje tu stanąć ponad doświadczeniem, a więc innymi słowy przypisać pięknu cechę, której ono — jak wiemy z doświadczenia — nie posiada. Sądzi on, że „piękno musiałoby okazać się koniecznym warunkiem człowieczeństwa”, a więc kategorią konieczną; dlatego też mówi o czysto rozumowym pojęciu piękna i o „transcendentalnej drodze”, która oddala nas od „grona zjawisk i od żywej obecności rzeczy”. „Kto nie śmie przekroczyć granic rzeczywistości, ten nigdy nie zdobędzie prawdy.” Subiektywny opór wobec drogi, nieuchronnie — jak nas uczy doświadczenie — wiodącej w dół, spowodował, że Schiller siłą podporządkował logiczny intelekt uczuciu i tym samym zmusił go do opracowania formuły, która w końcu pozwala jeszcze na realizację pierwotnego zamiaru, jakkolwiek niemożliwość tej realizacji wykazano już w dostatecznym stopniu. Podobnego nadużycia dopuścił się również Rousseau przyjmując, że zależność od natury — w przeciwieństwie do zależności od człowieka — nie pociąga za sobą grzechu, i dochodząc do następującego wniosku: „Gdyby prawa narodów mogły mieć, tak jak prawa przyrody, nieugiętość nie do zwalczania przez siłę ludzką, wówczas zależność od ludzi stałaby się zależnością od rzeczy; po-

²¹ Tamże, s. 80.

łączyłoby się w rzeczy pospolitej wszelkie wygody stanu naturalnego i stanu społecznego; do wolności, która czyni człowieka nieprzystępnym dla występku, przyłączyłaby się moralność, która wznosi go do cnoty”.

Na tej podstawie radzi on: „Utrzymaj dziecko w zależności od rzeczy jedynie, a będziesz posłuszny rozkazowi przyrody w rozwoju jego wychowania [...] Nie należy nigdy trzymać dziecka na miejscu, kiedy chce chodzić, ani kazać mu chodzić, kiedy chce zostać na miejscu. O ile wola dzieci nie jest zepsuta z naszej winy, nie pragną one niczego na próżno.”²²

Nieszczęście jednak polega właśnie na tym, że „prawa narodów” nigdy i pod żadnym warunkiem nie są tak zgodne z naturą, by stan cywilizowany był zarazem stanem naturalnym. Jeśli w ogóle można sobie taką zgodność wyobrazić, to trzeba by ją pojąć wyłącznie jako kompromis, w tym sensie, że żaden z obu stanów nie byłby stanem idealnym, lecz — przeciwnie — byłby od tego daleki. Ten jednak, kto chce osiągnąć ideał jednego lub drugiego stanu, musi pogodzić się ze zdaniem samego Rousseau: „Musimy wybrać jedno z dwojga: urabiać albo człowieka, albo obywatela, nie można bowiem urabiać jednego i drugiego naraz.”²³

W każdym z nas zbiegają się obie konieczności: natura i kultura. Nie możemy żyć wyłącznie dla siebie — musimy również wchodzić w stosunki z innymi. Dlatego też musi istnieć droga, która nie jest jedynie racjonalnym kompromisem, lecz także stanem lub procesem całkowicie odpowiadającym żywej istocie, zgodnie z tym, co mówi prorok: „*semita et via sancta*”, „*via directa ita ut stulti non errent per eam*” („droga czysta, którą nazwą drogą świętą... i głupi nie będą się tam wałęsać”).²⁴ Dlatego też skłonny jestem przyznać częściowo rację Schillero-wi poecie, który w tym wypadku zbyt bezwzględnie wykorzys-

²² *Emil*, wyd. cyt., Ks. II, s. 78n.

²³ Tamże, Ks. I, s. 11.

²⁴ Proroctwo Izajasza 35, 8.

tał Schillera myśliciela, w końcu bowiem istnieją nie tylko prawdy racjonalne, ale również irracjonalne. A to, co w odniesieniu do spraw ludzkich wydaje się niemożliwe do osiągnięcia na drodze intelektu, nieraz już realizowano na drodze irracjonalnej. W istocie do wszystkich wielkich przemian, które objęły ludzkość, nie doszło na drodze intelektualnych kalkulacji, ale na drogach, które współcześni przeoczyli lub wykluczyli jako bezsensowne i których wewnętrzna konieczność stała się jasna dopiero w długi czas potem. Jednakże jeszcze częściej pozostają one w ogóle nie odkryte, albowiem najważniejsze prawa rozwoju ducha ludzkiego są dla nas jeszcze księgą o siedmiu pieczęciach.

Zresztą nie jestem skłonny przypisywać filozoficznemu gestowi poety szczególnej wartości, albowiem intelekt w służbie poezji jest zawodnym instrumentem. To, co intelekt może osiągnąć, w tym wypadku już osiągnął odkrywając sprzeczność między życzeniem a doświadczeniem. Dlatego też nie ma sensu jeszcze żądać, by myślenie filozoficzne rozwiązało tę sprzeczność. A jeśli nawet w końcu dałoby się wymyślić jakieś jego rozwiązanie, to tym samym rzucilibyśmy sobie tylko kłodę pod nogi, ponieważ nie chodzi tu przecież o możliwość pomyślenia sobie czy wykrycia jakiejś racjonalnej prawdy, lecz o znalezienie drogi, którą kroczy prawdziwe życie. Propozycji i dobrych rad nigdy nie brakowało. Gdyby tylko o nie chodziło, to ludzkość już w czasach Pitagorasa miałaby najlepszą sposobność, by pod każdym względem wznieść się na wyżyny. Toteż tego, co proponuje Schiller, nie można brać dosłownie, tylko trzeba potraktować jako symbol, który — z racji filozoficznych skłonności Schillera — występuje pod postacią filozoficznego pojęcia. W tym znaczeniu również „transcendentalna droga”, na którą Schiller gotuje się wejść, nie jest koncepcją teoriopoznawczą, lecz raczej symbolem owej drogi, którą człowiek kroczy zawsze wtedy, kiedy napotyka zrazu niepojętą dla jego rozumu przeszkodę, nierozwiązalną zadanie. Aby jednak móc tę drogę

znaleźć i iść nią, człowiek musi najpierw na dłuższy czas zatrzymać się przy przeciwnościach, na jakie rozdzieliła się jego poprzednia droga. Napotkana przeszkoda spiętrza nurt jego życia. Gdziekolwiek dochodzi do spiętrzenia libido, tam sprzeczności — pogodzone uprzednio w toku życia — rozdziela się i występują przeciwko sobie jak dwaj żądni walki przeciwnicy. Później, po długiej walce, której czasu trwania i rezultatu nie można przewidzieć, przeciwności wyczerpują się i z energii, którą tracą, tworzy się coś trzeciego, co później staje się początkiem nowej drogi.

Zgodnie z tą regułą Schiller także zabiera się teraz do głębszego zbadania działających przeciwności. Jakąkolwiek przeszkodę byśmy napotkali — jeśli tylko będzie ona dostatecznie duża — sprzeczność między naszym własnym zamiarem a przeciwstawiającym się mu obiektem rychło stanie się także konfliktem rozdzierającym nas samych. Podejmując bowiem wysiłek podporządkowania mojej woli opierającego mi się obiektu, stopniowo całą moją istotą wchodzę z nim w związek, a to odpowiednio do silnej kateksji libido, która część mojej istoty niejako wciąga do obiektu. Wskutek tego dochodzi do częściowej identyfikacji pewnych pokrewnych stron mej osobowości z istotą obiektu. Wraz z pojawieniem się tej identyfikacji konflikt zostaje przeniesiony w głąb mojej własnej duszy. Ta „introjeksja” konfliktu z obiektem rozdziera mnie wewnątrz, czyni mnie bezsilnym wobec obiektu i tym samym wyzwala afekty, które zawsze są symptomem wewnętrznego rozdarcia. Jednakże pojawienie się afektów dowodzi, że postrzegam sam siebie, a przez to osiągam stan, w którym — jeśli nie jestem ślepy — mogę zwrócić na siebie uwagę i obserwować rozgrywającą się we mnie grę przeciwności.

Tą drogą idzie Schiller: sprzeczność, której nie dostrzega między państwem a jednostką, na początku Listu XI pojmuje on jako dwoistość „osoby i stanu”, tj. jako jaźń albo *ego* z jego zmienną podatnością na zewnętrzne wpływy. Wprawdzie *ego*

odznacza się względną trwałością, ale jego stosunek do obiektów (uleganie ich wpływowi) jest zmienny. Schiller chce zatem odkryć przyczynę wewnętrznego rozszczepienia. Rzeczywiście, jest to rozszczepienie psychiki na świadomą funkcję *ego* i jej kolektywne stosunki z obiektami. I jedno, i drugie należy do psychologii człowieka. Jednakże różne typy ludzi będą widziały te podstawowe fakty w różnym świetle. Dla introwertyka czynnikiem trwałym i dominującym w świadomości jest niewątpliwie idea *ego*, natomiast jej przeciwieństwem jest całość stosunków *ego* ze światem. Dla ekstrawertyka zaś akcent spoczywa w większym stopniu na ciągłości relacji do obiektu, a w mniejszym stopniu na idei *ego*. Toteż w jego oczach problem przedstawia się inaczej. O rozróżnieniu tym trzeba ciągle pamiętać i brać je pod uwagę przy lekturze dalszych wywodów Schillera. Jeśli powiada on np., że osoba „objawia się jedynie w wiecznotrwałej jaźni”, to wyraża punkt widzenia introwertyka. Natomiast z punktu widzenia ekstrawertyka trzeba by powiedzieć, że osoba przejawia się jedynie i wyłącznie w swej funkcji relacji do obiektu. Albowiem tylko u introwertyka „osoba” to wyłącznie *ego*, u ekstrawertyka osobą jest jego uleganie zewnętrznym wpływom, a nie ulegające im *ego*. *Ego* ekstrawertyka mieści się do pewnego stopnia w jego podatności, tj. w jego relacjach z obiektami. Ekstrawertyk odnajduje siebie w zmienności, w przeobrażeniu, introwertyk zaś w trwałości. Dla ekstrawertyka *ego* nie jest czymś „wiecznotrwałym”, toteż nie zwraca on na nie szczególnej uwagi. Natomiast introwertyk poświęca mu zbyt wiele uwagi i dlatego obawia się wszelkiej zmiany, która mogłaby dotknąć jego „ja”. Uleganie wpływom zewnętrznym może być dla niego czymś wręcz bolesnym, podczas gdy ekstrawertyk w żadnym razie nie może się bez tego obejść. Również takie sformułowanie pozwala natychmiast rozpoznać introwertyka: „Rozumna jego natura ustanowiła dlań prawo, żeby we wszystkich przemianach zawsze pozostawał samym sobą, wszystkie swe postrzeżenia łączył w poznaw-

czą jedność doświadczenia i ze wszystkich sposobów swego przejawiania się w czasie uczynił prawo obowiązujące po wszystkie czasy.²⁵ Wyraźnie widać tu postawę abstrahującą i samozachowawczą; otrzymuje ona nawet funkcję drogowskazu. Każde przeżycie musi być natychmiast podniesione do rangi doświadczenia, a z sumy doświadczeń musi — także od razu — wynikać prawo ważne po wszystkie czasy, chociaż inną postawę, która nie żąda, by każde przeżycie uznawać za doświadczenie, i z sumy doświadczeń nie chce wywodzić praw determinujących przyszłość człowieka, również trzeba uznać za ludzką. Odpowiada temu w pełni fakt, że Schiller nie może wyobrazić sobie Boga jako stającego się, ale jedynie jako wiecznie istniejącego²⁶, toteż z bezbłędną intuicją rozpoznaje „boskość” idealnego stanu introwertycznego: „Człowiek w swej doskonałości byłby więc trwałą jednością, która w nurtach przemiany wiecznie pozostaje tą samą.” „Człowiek niezapreczenie ma w swej osobowości boskie zadatki.”²⁷ Ten pogląd na istotę Boga zdecydowanie koliduje z chrześcijańską ideą Inkarnacji i podobnymi do niej neoplatońskimi poglądami na Matkę bogów i jej syna, który jako Demiurg zstępuje w tworzący się za jego sprawą kosmos.²⁸ Widać stąd jednak, jakiej funkcji przypisuje Schiller najwyższą wartość i boski charakter: funkcją tą jest trwałość idei *ego*. *Ego*, które unika wpływów zewnętrznych, jest dla niego czymś najważniejszym, toteż — jak to bywa u każdego introwertyka — ideę tę zróżnicował w największym stopniu. Jego Bogiem, jego najwyższą wartością jest abstrakcja i zachowanie *ego*. Natomiast dla ekstrawertyka Bogiem jest przeżycie obiektu, całkowite rozplynięcie się w rzeczywistości, dlatego też Bóg, który stał się człowiekiem, jest mu bliższy od wiecznego, niezmiennego Prawodawcy. Chciałbym od razu po-

²⁵ F. Schiller, op. cit., s. 83.

²⁶ Tamże, s. 84.

²⁷ Tamże, s. 83n.

²⁸ Por. mowę Juliana Apostaty *O Matce bogów*.

wiedzieć, że poglądy te obowiązują jedynie w zakresie psychologii świadomości. W nieświadomości stosunek ten się odwraca. Schiller zdawał się to przeczuwać: wprawdzie jego świadomość wierzy w niezmiennie bytującego Boga, ale droga do bóstwa wiedzie dla niego przez zmysły, a więc przez uleganie wpływom i przemianę, i jest żywym procesem. Jednakże jest to dla niego funkcja drugorzędna co do wartości, i w miarę jak utożsamia się on ze swym *ego* i abstrahuje od zjawisk podlegających zmianie, jego świadoma postawa przybiera charakter całkowicie abstrahujący, a uleganie wpływom zewnętrznym, odniesienie do obiektu z konieczności przechodzi w sferę nieświadomości. Stąd też wynikają następujące, godne uwagi skutki:

1. Postawa świadomie abstrahująca, która, zgodnie ze swym ideałem, z każdego przeżycia czyni doświadczenie, a z doświadczeń prawo, prowadzi do pewnego ograniczenia i zubożenia, charakterystycznych dla introwertyka. Schiller czuł je wyraźnie w swym związku z Goethem, albowiem bardziej ekstrawertyczną naturę Goethego odczuwał jako obiektywnie przeciwną swojej naturze.²⁹ Goethe w znamienny sposób pisze o sobie: „Jako człowiek ufający swoim zmysłom jestem mianowicie zatwardziałym realistą, tak że żadnym rzeczom, z jakimi się stykam, nie potrafię niczego dodać ani ująć i jeśli w ogóle widzę jakąś różnicę między przedmiotami, to tylko tę, że jedne mnie interesują, a inne nie”.³⁰ W charakterystyczny sposób wypowiada się Goethe o wpływie, jaki wywierał nań Schiller: „Jeśli ja służyłem Panu za reprezentanta wielu przedmiotów, to Pan odciągnął mnie od nadto ścisłej obserwacji rzeczy zewnętrznych i łączących je stosunków i z powrotem skierował mnie ku sobie samemu; nauczył mnie Pan sprawiedliwiej patrzeć na wielostronność

²⁹ List do Goethego z 5 stycznia 1798, op. cit., s. 216.

³⁰ List do Schillera z kwietnia 1798.

człowieka wewnętrznego” itd.³¹ Natomiast Schiller znalazł u Goethego — często podkreślane — uzupełnienie czy dopełnienie swej istoty, zarazem jednak odczuwał swą inność, którą scharakteryzował następująco: „Proszę nie oczekiwać u mnie wielkiego bogactwa materialnego idei; to znajdę raczej ja u Pana. Moją potrzebą i dążeniem jest czynić wiele z małego i gdyby kiedyś miał Pan bliżej przekonać się, jak ubogi jestem we wszystko, co nazywają wiedzą nabytą, to być może stwierdziłby Pan, że w niejednym udało mi się to osiągnąć. Ponieważ krąg moich myśli jest węższy, dlatego właśnie przebiegam go szybciej i częściej; właśnie dlatego mogę też lepiej spożytkować swe szczupłe zasoby i dzięki formie wytworzyć tę różnorodność, której pozbawiona jest treść. Pan dąży do tego właśnie, by rozległy świat swych idei uprościć, ja szukam rozmaitości dla mych niewielkich zasobów. Pan ma do zarządzania całe królestwo, ja tylko niezbyt liczną rodzinę pojęć, którą z całego serca pragnąłbym poszerzyć do rozmiarów małego świata”.³²

Jeśli pominiemy przejawy charakteryzującego introwertyków poczucia niższości i dodamy, że ekstrawertycy nie tyle rządzą „rozległym światem idei”, co raczej są poddanymi w ich królestwie, to okaże się, że Schiller daje wierny opis owego niedostatku, który zwykł się pojawiać jako skutek postawy abstrahującej.

2. Dalszym skutkiem abstrahującej postawy świadomości, którego znaczenie wyjdzie na jaw w toku naszych dalszych rozważań, jest fakt, że nieświadomość przyjmuje w tym wypadku postawę kompensującą. Im bardziej bowiem świadoma abstrakcja ogranicza związek z obiektem (gdyż introwertyk ma zbyt wiele „doświadczeń” i tworzy zbyt wiele „praw”), tym bardziej w nieświadomości rośnie potrzeba obiektu,

³¹ List do Schillera z 6 stycznia 1798, op. cit., s. 218.

³² List do Goethego z 31 sierpnia 1794, op. cit., s. 36 (przekład M. J. Siemka).

która w świadomości manifestuje się w końcu jako kompulsyjne zmysłowe przywiązanie do obiektu. Zmysłowy związek z obiektem zajmuje przy tym miejsce brakującego bądź stłumionego przez abstrakcję związku uczuciowego. Dlatego Schiller — w znamienny sposób — uważa, że droga do Boga prowadzi przez zmysły, a nie przez uczucia. Jego „ja” łączy się z myśleniem, ale jego podatność na zewnętrzne wpływy, jego uczucia — ze zmysłowością. Szczelina w jego psychice przebiega więc między duchowością jako myśleniem a zmysłowością jako uleganiem wpływom zewnętrznym lub uczuciom. U ekstrawertyka natomiast sprawa przedstawia się odwrotnie: ma on rozwinięty stosunek do obiektu, ale świat jego idei jest zmysłowy, konkretny.

Zmysłowe odczuwanie lub też, mówiąc poprawniej, odczuwanie manifestujące się poprzez zmysłowość ma charakter kolektywny, tj. daje początek relacjom czy podatności na wpływy, które zawsze zarazem wprowadzają człowieka w stan *participation mystique*, a więc w stan częściowej tożsamości z odczuwanym obiektem. Tożsamość ta przejawia się w przymusowej zależności od odczuwanego obiektu, co właśnie na zasadzie błędnego koła skłania introwertyka do dalszego wzmocnienia abstrakcji, która ma zlikwidować uciążliwy (bo oparty na przymusie) związek z obiektem. Ta specyficzna właściwość zmysłowego odczuwania nie była Schillerowi obca: „Póki człowiek tylko odczuwa, tylko pragnie i działa, powodowany jedynie samą żądzą, póty jest on jedynie światem”.³³ Ponieważ jednak introwertyk, aby uniknąć wpływów zewnętrznych, nie może abstrahować w nieskończoność, przeto widzi się zmuszony do kształtowania otaczającej go rzeczywistości. „Aby więc nie być samym tylko światem — powiada Schiller — musi on materii nadawać formę [...] winien uzewnętrznić wszystko, co wewnętrzne, i nadać formę wszystkiemu, co zewnętrzne. Oba

³³ Op. cit., s. 84.

te zadania, a raczej ich najwyższe spełnienie, prowadzą z powrotem do pojęcia boskości, od którego przed chwilą wyszedłem.³⁴

Jest to związek znamienity. Jeśli przyjmiemy, że obiektem zmysłowych uczuć będzie człowiek, to nasuwa się pytanie, czy przyjmuje on tę receptę. Czy, wszedłszy z kimś w związek, pozwoli mu kształtować siebie, tak jakby ten drugi był jego stwórcą? Wprawdzie powołaniem człowieka jest być bogiem w miniaturze, jednakże w końcu nawet martwe przedmioty mają dane im od Boga prawo do własnego istnienia, a kiedy pierwsze antropoidy zaczynały ostrzyć kamienie, świat już od dawna wyszedł ze stanu chaosu. Byłoby to doprawdy fatalne, gdyby każdy introwertyk chciał uzewnętrzniać swój ograniczony świat pojęć i na jego wzór kształtować otaczającą go rzeczywistość. Wprawdzie zazwyczaj tak się dzieje, ale człowiek — jak najśluszniej zresztą — cierpi z powodu tego podobieństwa do Boga. W przypadku ekstrawertyka odpowiednia formuła brzmiałaby: „Uwewnętrznić świat zewnętrzny i kształtować świat wewnętrzny”. Jak już wiemy, taką reakcję wywoła Schiller u Goethego. Goethe przytacza w związku z tym trafną analogię; pisze on do Schillera: „Natomiast w każdym działaniu — mogę tak chyba powiedzieć — jestem całkowitym idealistą: nie zadaję co do przedmiotów żadnych pytań, tylko żądam, by wszystko dostosowało się do moich wyobrażeń” (list z kwietnia 1798). To znaczy, że ekstrawertyk równie despotycznie myśli, jak introwertyk — w świecie zewnętrznym — działa. Formuła ta więc może obowiązywać tylko wtedy, kiedy został już osiągnięty stan nieomal doskonały, tj. kiedy introwertyk zbudował świat pojęć tak bogaty, giętki i wymowny, że nie kładzie już obiektu na łoże Prokrusta, ekstrawertyk zaś osiągnął tak pełną znajomość obiektu i tak bardzo nauczył się go szanować, że myśl o nim żadną miarą nie może przerodzić się w jego karykaturę. Widzimy więc, że Schiller

³⁴ Tamże, s. 84/85.

opiera swoją formułę na dążeniach maksymalistycznych i tym samym stawia psychologicznemu rozwojowi jednostki wymagania niemal niemożliwe do spełnienia — oczywiście przy założeniu, że dokładnie zdawał sobie sprawę z tego, co znaczy jego formuła. Niezależnie od jego rozumienia jedno jest w każdym razie pewne, a mianowicie, że formuła „uzewnętrznić wszystko, co wewnętrzne, i nadać formę wszystkiemu, co zewnętrzne” wyraża ideał świadomej postawy introwertyka. Opiera się ona na przyjęciu z jednej strony idealnej wielkości wewnętrznego świata pojęć, zasady formalnej, z drugiej zaś idealnej możliwości zastosowania zasady zmysłowej, która w tym wypadku nie występuje już jako uleganie wpływom zewnętrznym, lecz jako aktywna potencja. Dopóki człowiek jest „istotą zmysłową” dopóty jest „tylko światem”, aby zaś „nie być tylko światem, musi on materii nadawać formę”. Widzimy tu odwrócenie pasywnej zasady zmysłowej. Jakże jednak może dojść do takiego odwrócenia? To właśnie nas interesuje. Nie można przyjąć, że człowiek rozbuduje swój świat pojęć na tyle, na ile byłoby to konieczne, aby nadać materialnemu światu odpowiednią formę, a zarazem swoją pasywną podatność na wpływy, swoją zmysłowość zaktywizuje i tym samym podniesie na wyżyny swego świata idei. Pod jakimś względem człowiek musi być uzależniony, gdzieś — jeśli można tak powiedzieć — musi być słabszy, w przeciwnym bowiem razie byłby rzeczywiście podobny do Boga. Schiller musiałby więc dopuszczać możliwość pogwałcenia obiektu. Tym samym jednak przyznawałby nieograniczone prawo istnienia archaicznej funkcji niższej, co, jak wiadomo, później — przynajmniej teoretycznie — zrobił Nietzsche. Oczywiście przypuszczenie to żadną miarą nie dotyczy Schillera, albowiem — o ile mi wiadomo — nigdzie świadomie nie wypowiedział się w tym duchu. Jego formuła ma zdecydowanie charakter naiwnie idealistyczny, całkowicie zgodny z duchem epoki, która — w przeciwieństwie do zainaugurowanej przez Nietzschego epoki psychologicznego

krytycyzmu — nie znała jeszcze owej głębokiej nieufności wobec człowieka i ludzkiej prawdy. Formułę Schillera da się zrealizować jedynie uwzględniając punkt widzenia brutalnej siły, która już nie troszczy się o sprawiedliwy i słuszny stosunek do obiektów ani też o sumienną ocenę własnej kompetencji. Jedynie w tym przypadku — którego Schiller na pewno nie brał pod uwagę — także funkcja niższa mogłaby mieć prawo do koegzystencji. W ten sposób również postawa archaiczna — naiwna, nieświadoma i zrazu jeszcze przysłonięta blichtrzem wielkich słów i pięknych gestów — zawsze potrafiła znaleźć swój wyraz, a w końcu pomogła zrodzić się naszej współczesnej „kulturze”, co do której istoty zresztą ludzie różnią się dziś nieco poglądami. Archaiczny popęd mocy, który dotąd ukrywał się za fasadą kultury, teraz ujawnił się i dowodzi niezbicie, że „ciągle jeszcze jesteśmy barbarzyńcami”. Nie należy bowiem zapominać, że choć postawa świadoma — ze względu na swoją wysoką i absolutną pozycję — może się szczyścić niejakiem podobieństwem do Boga, w tym samym stopniu rozwija się też postawa nieświadoma, której podobieństwo do Boga oznacza jednak podobieństwo do „niższego”, archaicznego Boga zmysłowej i brutalnej natury. Heraklityjska enantiodromia zatroszczy się już o to, by nadszedł czas, w którym ujawni się również ten *deus absconditus* i przycisnie do muru Boga naszych ideałów. Wydaje się, że ludzie schyłku XVIII wieku nie mieli właściwego poglądu na to, co działo się wówczas w Paryżu, lecz przyjęli wobec rewolucji postawę już to estetyzującą, już to egzaltowaną, już to po prostu niepoważną, chyba tylko dlatego, że bali się spojrzeć w otchłań istoty ludzkiej.

Lecz kto z was duszę chce zatrzymać w ciele,
Taki morskigo niech unika dna
I niech nie sięga w ową głąb zuchwale,
Którą Bóg ukrył w wieczny mrok i fałę!³⁵

³⁵ *Nurek (Der taucher)*, przeł. S. Maykowski, F. Schiller: *Dzieła wybrane*, Warszawa 1955, t. I, s. 68.

Za życia Schillera nie nadszedł jeszcze czas rozprawy ze światem niższym. Nietzsche bliższy był tej epoce, również wewnętrznie, toteż był pewien, że wchodzimy w czasy największej z walk. Dlatego też, jako jedyny prawdziwy uczeń Schopenhauera, rozdarł zasłonę naiwności i w swym *Zaratustrze* ukazał coś z tego, co miało stać się najwyższą treścią nadchodzących czasów.

b) *O podstawowych popędach*

W Liście XII Schiller wyklada swą koncepcję dwóch podstawowych popędów i daje ich pełniejszy opis. Popęd „zmysłowy” ma „nałożyć człowiekowi granice czasu oraz uczynić go materią”. Popęd ten żąda, żeby „istniała zmiana, żeby czas miał jakąś treść. Ten stan tylko wypełnionego czasu nazywamy doznawaniem wrażeń”. „Człowiek w tym stanie jest jednością tylko ilościową, jest wypełnioną chwilą czasu — lub też raczej wcale go nie ma, albowiem osobowość nie istnieje, póki człowiek znajduje się we władzy doznań i póki czas porywa go ze sobą [...] Ducha wzwyż dążącego nierozzerwalnymi więzami przykuwa on do świata zmysłów i przywołuje abstrakcję z jej swobodnej wędrówki w nieskończoność na powrót w granice terażniejszości”.³⁶

Niezwykle charakterystyczne dla psychologii Schillera jest to, że przejawy tego popędu uważa on za „doznawanie”, a nie np. za aktywne zmysłowe pożądanie. Dowodzi to, że zmysłowość ma dla niego charakter reaktywny, jest podatnością na wpływy, co jest charakterystyczne dla introwertyka. Ekstrawertyk na pewno podkreśliłby przede wszystkim cechę pożądania. Ponadto znamienne jest to, że popęd ten domaga się zmian. Idea natomiast chce niezmienności i wieczności. Ten, u kogo dominują idee, dąży do stałości, toteż wszystko, co dąży do zmian, musi stanowić jej przeciwieństwo. W przypad-

³⁶ Op. cit., s. 86/87.

ku Schillera przeciwieństwem tym jest uczucie i doznanie³⁷, które zgodnie z regułą, ze względu na swój niedorozwój stopione są ze sobą. Schiller niedostatecznie też rozróżnia uczucie i doznanie, czego dowodzi następujący fragment: „Uczucie powiedzieć może tylko tyle: to jest prawdą dla tego oto podmiotu i w tej oto chwili, a inna chwila i inny podmiot unieważnić mogą tę wypowiedź, wyrażającą aktualne doznanie”.³⁸

Fragment ten pokazuje wyraźnie, że u Schillera terminy „uczucie” i „doznanie” praktycznie biorąc używane są zamienne. Widzimy tu niedostateczną ocenę i zróżnicowanie uczucia i doznania. Uczucie zróżnicowane może prowadzić do twierdzeń ogólnie ważnych, a nie tylko odnoszących się do jednostkowego faktu. Jest jednak prawdą, że emocjonalne doznanie ludzi należących do introwertycznego typu intelektualnego — ze względu na swój pasywny i reaktywny charakter — jest wyłącznie kazuistyczne, ponieważ nie potrafią oni ponad jednostkowym faktem, jaki ich poruszył, wznieść się do abstrakcyjnego porównania wszystkich przypadków, u ludzi tych bowiem nie zajmuje się tym funkcja emocjonalna, lecz intelektualna. Natomiast odwrotnie przedstawia się sprawa u ludzi należących do introwertycznego typu emocjonalnego, których uczucie osiągnęło abstrakcyjny i ogólny charakter i dlatego może również konstatować wartości powszechne i trwałe.

Z opisu Schillera wynika również, że doznanie emocjonalne (terminem tym określam charakterystyczną mieszankę uczucia i doznania, którą spotykamy u ludzi należących do introwertycznego typu intelektualnego) jest tą funkcją, z którą *ego* się nie utożsamia. Funkcja ta prezentuje się jako coś stawiającego opór i obcego, co „unieważnia” osobowość, porywa ją za sobą, wyprowadza człowieka z równowagi i czyni obcym sobie samemu. Toteż Schiller widzi w niej również analogię do afektu, który

³⁷ W psychologii jungowskiej — percepcja (przyp. tłum.).

³⁸ Op. cit., s. 88.

sprawa, że człowiek „nie posiada się”.³⁹ Kiedy człowiek następnie przytomnieje, nazywamy to równie trafnie „przyjściem do siebie”⁴⁰, tj. powrotem do siebie samego, przywróceniem tożsamości własnej osoby. Wynika stąd niedwuznacznie, że w przekonaniu Schillera emocjonalne doznanie właściwie nie należy do osoby, lecz jest mniej lub bardziej kłopotliwą okolicznością towarzyszącą, której niekiedy „silna wola zwycięsko się opiera”. Natomiast ekstrawertykowi wydaje się, że właśnie ten aspekt osobowości stanowi jego właściwą istotę i że właśnie wtedy jest on naprawdę sobą, kiedy ulega wpływowi obiektu; jest to zrozumiałe, jeśli weźmiemy pod uwagę fakt, iż dla niego stosunek do obiektu jest zróżnicowaną, wartościową funkcją, wobec której abstrakcyjne myślenie i odczuwanie są równie przeciwstawne, jak nieodzowne są dla introwertyka. Przesąd dotyczący zmysłowości równie mąci myślenie przedstawicieli ekstrawertycznego typu emocjonalnego, co uczucia ludzi należących do introwertycznego typu intelektualnego. Dla jednych i dla drugich oznacza on najskrajniejsze „ograniczenie” do sfery materialnej i konkretnej. Również przeżycie obiektu — a nie tylko abstrakcja, jak u Schillera — zna „swobodną wędrówkę w nieskończoność”.

Wyłączywszy zmysłowość z pojęcia i zakresu osoby, Schiller może dojść do wniosku, że osoba jest „absolutną i niepodzielną jednością”, która „nigdy nie może być ze sobą w sprzeczności”. Jedność ta jest dezyderatem intelektu, który chciałby utrzymać swój podmiot w stanie idealnej integracji, i dlatego — sam będąc funkcją wartościową — wyklucza zmysłowość, którą uważa za funkcję niższą. Oczywiście prowadzi to do okaleczenia istoty ludzkiej, które było właśnie motywem i punktem wyjścia rozprawy Schillera.

Ponieważ dla Schillera uczucie ma cechy emocjonalnego do-

³⁹ Tj. przyjmuje postawę ekstrawertyczną.

⁴⁰ Tj. przyjęciem postawy introwertycznej (tamże, s. 86, przyp.).

znania, a przez to charakter wyłącznie kazuistyczny, naturalnie najwyższą wartość, wartość prawdziwie wieczystą, przypisuje on kształtującym myślom, temu, co sam nazywa „popędem formy”⁴¹: „Jeśli jednak myśl raz stwierdzi, że tak właśnie jest, to rozstrzyga sprawę na zawsze, a ważność jej sądu poręcza sama osobowość, opierająca się wszelkiej zmianie.”⁴² Musimy jednak zapytać: czy rzeczywiście jedynie trwałość stanowi o sensie i wartości osobowości? Czy zmiana i rozwój nie reprezentują być może jeszcze wyższych wartości niż sam opór przeciw wszelkiej zmianie?⁴³

„Gdzie więc popęd formy sprawuje swą władzę i gdzie działa w nas czysta obiektywność, tam byt rozszerza się w najwyższym stopniu, tam giną wszelkie granice, tam człowiek od jedności ilościowej, do której ograniczyły go zniewalające zmysły, wznosi się do jedności idealnej, która jest nadrzędna wobec całego obszaru świata zjawisk [...] Nie jesteśmy już jednostkami, lecz gatunkiem; w naszym sądzie wypowiadamy sąd wszystkich umysłów, wybór serc wszystkich reprezentowany jest w naszym czynie.”⁴⁴

Niewątpliwie myśl introwertyka dąży ku temu „synowi wysokości”, szkoda tylko, że jedność idei jest ideałem ograniczonej liczby ludzi. Myślenie jest jedynie funkcją, która — jeśli jest w pełni rozwinięta i jeśli jest posłuszna wyłącznie własnym prawom — w sposób naturalny rości sobie pretensje do powszechnej ważności. Dlatego za pomocą myślenia można pojąć tylko jeden aspekt świata, inny zaś jedynie za pomocą uczucia, jeszcze inny tylko za pomocą doznania, itd. Dlatego też istnieją różne funkcje psychiczne, albowiem system psychiczny można przecież zrozumieć biologicznie tylko jako system przystoso-

⁴¹ „Popęd formy” pokrywa się u Schillera z „władzą myślenia”, por. op. cit., s. 94.

⁴² Tamże, s. 88.

⁴³ Dalej sam Schiller krytykuje to stwierdzenie.

⁴⁴ Tamże, s. 89.

wawczy — oczy istnieją przypuszczalnie dlatego, że istnieje światło. Toteż w każdym razie myślenie ma znaczenie jedynie jako jedna z trzech lub czterech funkcji psychicznych, jakkolwiek w swojej sferze obowiązuje wyłącznie, podobnie jak widzenie odnosi się tylko do światła, a słyszenie do dźwięku. Dlatego ten, kto na najwyższym miejscu stawia „jedność idei”, a emocjonalne odczucie traktuje jako coś przeciwstawnego swojej osobowości, przypomina człowieka, który wprawdzie ma dobre oczy, ale poza tym jest całkowicie głuchy i pozbawiony czucia.

„Nie jesteśmy już jednostkami, lecz gatunkiem”. Zapewne, jeśli utożsamiamy się wyłącznie z myśleniem czy w ogóle z jakąś jedną funkcją psychiczną, to jesteśmy kolektywnymi, powszechnie ważnymi istotami, jednakże sami sobie staliśmy się całkowicie obcy. Poza jedną czwartą naszej psychiki pozostałe trzy czwarte okryte są ciemnością, stłumione i niemal pozbawione wartości. „Czyli to przyroda przenosi ludzi tak daleko od nich samych?” — możemy zapytać wraz z Rousseau. Oczywiście, nie natura, lecz przede wszystkim nasza własna psychologia, która w barbarzyński sposób przecenia jedną funkcję i daje się tak daleko ponieść. Zresztą impet ten jest także częścią natury, a mianowicie ową nieokiełznaną energią popędów, której lęka się typ zróżnicowany, jeśli „przypadkiem” przejawia się ona nie w funkcji idealnej, gdzie wysławiana jest i czczona jako boski entuzjazm, lecz w funkcji niższej. Schiller mówi o tym wyraźnie: „Ale ty, jako jednostka, i twoja aktualna potrzeba ulegniecie kiedyś zmianie i wówczas to, czego tak namiętnie pragniesz, stanie się przedmiotem twej odrazy.”⁴⁵

Niezależnie od tego, czy nieokiełznaną, nie znającą miary i proporcji siłą przejawia się w zmysłowości — *in abiectissimo loco* — czy też w najwyższej rozwiniętej funkcji jako jej hiper-

⁴⁵ Tamże, s. 88.

ewaluacja i deifikacja, w gruncie rzeczy jest ona zawsze tym samym, a mianowicie barbarzyństwem. Tego zresztą nie można poznać tak długo, jak długo trwa hipnotyczny wpływ przedmiotu działania i jak długo nie bierze się pod uwagę tego, jak się działa.

Być tożsamym z jedną zróżnicowaną funkcją to tyle, co być kolektywnym — zresztą już nie kolektywnie identycznym, jak ludzie pierwotni, lecz kolektywnie przystosowanym — o tyle, o ile „w naszym sądzie wypowiadamy sąd wszystkich umysłów”, jako że wtedy myślimy i mówimy dokładnie tak, jak spodziewają się po nas ci wszyscy, których myślenie jest w tym samym stopniu zróżnicowane i przystosowane. Również „wybór serc wszystkich reprezentowany jest w naszym czynie” o tyle, o ile myślimy i działamy tak, jak wszyscy sobie życzą, byśmy myśleli i działali. Wszyscy przecież sądzą, że rzeczą najlepszą i godną największych wysiłków jest osiągnięcie możliwie największej tożsamości ze zróżnicowaną funkcją (wszyscy tego również pragną), albowiem przynosi to największe społeczne korzyści, choć „mniejszości” natury ludzkiej, która niekiedy stanowi większą część indywidualności, wyrządza największe szkody. „Skoro tylko — powiada Schiller — dopuszcza się pierwotny, a zatem konieczny antagonizm tych dwóch popędów, to oczywiście nie ma innego środka do zachowania jedności w człowieku, jak tylko bezwarunkowe podporządkowanie popędu zmysłowego popędowi rozumnemu. Stąd jednak może wynikać jedynie jednokształtność, nie zaś harmonia, a człowiek ciągle jeszcze pozostanie na zawsze podzielony”.⁴⁶ „Ponieważ trudno jest przy całej żywości uczucia pozostać wiernym tym zasadom, przeto szukamy wygodniejszego środka do umocnienia charakteru, a mianowicie przytępienia uczuć; bo oczywiście nieskończenie łatwiej jest

⁴⁶ Tamże, s. 90.

zachować spokój w obliczu bezbronnego przeciwnika, niż pokonać wroga odważnego i krzepkiego. Na takim właśnie działaniu polega po większej części to, co nazywamy formowaniem człowieka, i to w najlepszym rozumieniu tego słowa, w którym chodzi o ukształtowanie człowieka wewnętrznego, a nie tylko zewnętrznego. Człowiek tak formowany zdobędzie wprawdzie pewność, że nie będzie naturą surową ani taką się okaże, ale zarazem dzięki zasadom będzie zabezpieczony przed wszystkimi naturalnymi uczuciami, a człowieczeństwo równie mały znajdzie do niego przystęp z zewnątrz, co od wewnątrz.³⁴⁷

Również Schiller wie o tym, że obie funkcje — myślenie i podatność na wpływy (emocjonalne doznanie) — mogą się nawzajem wymieniać (do czego, jak widzieliśmy, dochodzi właśnie wtedy, kiedy preferuje się jedną z funkcji). „Może on (człowiek) nadać biernej sile (podatności na wpływy) tę intensywność, której wymaga siła działania, dać pierwszeństwo popędowi materialnemu przed popędem formy i uczynić swą wrażliwość zdolnością określającą. Z drugiej strony może on nadać sile działania (pozytywnemu myśleniu) tę ekstensywność, która należy się sile biernej, dać pierwszeństwo popędowi formy przed popędem materialnym i na miejsce wrażliwości postawić zdolność określającą. W pierwszym przypadku człowiek nigdy nie będzie samym sobą, w drugim zaś nigdy nie będzie czymś innym.”³⁴⁸

Ten szczególnie godny uwagi fragment zawiera wiele z tego, co omówiliśmy już powyżej. Jeśli emocjonalne odczucie ulegnie wzmocnieniu przez pozytywne myślenie, co oznacza całkowite odwrócenie introwersji, to wówczas psychikę opadają nieodróżnicowane, archaiczne odczucia emocjonalne, a więc jednostka zostanie w maksymalnym stopniu odniesiona

⁴⁷ Tamże, s. 94.

⁴⁸ Tamże, s. 92.

do odczuwanego obiektu, tj. utożsami się z nim. Stan ten odpowiada tzw. niższej ekstrawersji, tj. ekstrawersji, która — jeśli można tak powiedzieć — całkowicie odłącza człowieka od jego *ego* i pogrąża w archaicznych kolektywnych powiązaniach i tożsamościach. Nie jest on już wtedy „samym sobą”, lecz jedynie czystym odniesieniem, tożsamym z obiektem i dlatego pozbawionym własnego punktu widzenia. Przeciwno takiemu stanowi introwertyk instynktownie najbardziej się buntuje, co jednak nie wyklucza, że często w taki stan popada nieświadomie. Otóż stanu tego w żadnym razie nie wolno pomylić z ekstrawersją właściwą ludziom należącym do typu ekstrawertycznego, jakkolwiek introwertyk zawsze ma do tego skłonność i tej formie ekstrawersji okazuje taką samą pogardę, jaką w gruncie rzeczy zawsze ma dla własnych relacji ekstrawertycznych.⁴⁹ Natomiast drugi przypadek przedstawia w czystej formie introwertyczny typ intelektualny, który odcinając się od niższych doznań emocjonalnych skazuje się na jałowość, tzn. popada w stan, w jakim „człowieczeństwo równie mały znajdzie do niego przystęp z zewnątrz, co od wewnątrz”.

Również tutaj widać wyraźnie, że Schiller zawsze zajmuje stanowisko introwertyka. Ekstrawertyk bowiem, który swoje *ego* ma za obiekt nie wtedy, kiedy myśli, lecz wtedy, kiedy wchodzi w jakąś relację uczuciową, odnajduje siebie samego właśnie w kontakcie z obiektem, podczas gdy introwertyk w obiekcie się zatracza. Jednakże ekstrawertyk introwertyzując wchodzi w niższą formę związku z kolektywnymi myślami, utożsamia się ze zbiorowym myśleniem bardziej archaicznego i konkretnego rodzaju, które można by nazwać wyobrażeniem percepcyjnym. W tej niższej funkcji zatracza się tak,

⁴⁹ Aby uniknąć nieporozumień, chciałbym tu zauważyć, że ta pogarda — przynajmniej z reguły — nie dotyczy obiektu, lecz jedynie stosunku do niego.

jak introwertyk w swej ekstrawersji. Toteż ekstrawertyk żywi tę samą niechęć, lęk lub cichą pogardę wobec introwersji, co introwertyk wobec ekstrawersji.

W poglądach Schillera przeciwieństwo między obu mechanizmami, a więc między doznaniem a myśleniem — lub też, by użyć innych jego terminów, między „materią” a formą czy „biernością” a „działaniem” (podatnością na wpływy a aktywnym myśleniem)⁵⁰ — jest nie do przewyciężenia. „Różnica między uczuciem (doznaniem) a myśleniem” jest „nieskończona” i „nic absolutnie nie może między nimi pośredniczyć”. Oba stany są „przeciwstawne” i „nigdy nie mogą stać się jednością”.⁵¹ Jednakże oba popędy chcą istnieć, a ich „energie” (Schiller pojmuje je w tak bardzo nowoczesny sposób⁵²) pragną i potrzebują „obniżenia swego napięcia”. „Popęd materialny, podobnie jak popęd formy, stawia swe wymagania z całą powagą, albowiem w obrębie poznania pierwszy z nich odnosi się do rzeczywistości, drugi zaś do konieczności rzeczy”.⁵³ „Obniżenie napięcia zmysłowego bynajmniej nie powinno być skutkiem fizycznej niemocy i niewrażliwości uczuć, które wszędzie zasługują jedynie na wzgardę; musi być ono czynem wolnym, działaniem osoby, która przez intensywność swej moralności hamuje zmysłowość.”⁵⁴ „Zmysły mogą ponieść stratę jedynie na rzecz ducha”, Należy z tego wnioskować, że duch mógłby ponieść stratę jedynie na rzecz zmysłów. Wprawdzie Schiller nie mówi tego wprost, ale musi to mieć na myśli, kiedy mówi: „Obniżenie napięcia popędu formy również nie powinno być skutkiem

⁵⁰ W przeciwieństwie do przytoczonego wyżej myślenia reaktywnego.

⁵¹ Schiller, op. cit., s. 112—113.

⁵² Tamże, s. 95.

⁵³ Tamże, s. 101.

⁵⁴ Tamże, s. 95.

niemocy i gnuśności władz myślenia i woli, które poniżyłyby człowieczeństwo. Pełnia uczuć musi być jego chwalebny źródłem; sama zmysłowość musi zwycięsko bronić swej dziedziny i opierać się gwałtowi, który duch rad by jej zadać w swej antycypującej działalności”.⁵⁵

W słowach tych znajduje wyraz uznanie równouprawnienia „zmysłowości” z duchowością. Schiller przyznaje więc doznaniu prawo do własnego istnienia. Zarazem jednak we fragmencie tym widzimy zaznaczoną jeszcze jedną, głębszą myśl, a mianowicie ideę „wzajemnego oddziaływania” obu popędów, ich wspólnoty interesów czy symbiozy, by użyć nowocześniejszego określenia, przy czym — w tym rozumieniu — „produkt odpadu” jednej formy aktywności miałby być pożywką dla drugiej. Schiller powiada, że wzajemne oddziaływanie obu popędów polega na tym, iż „działanie jednego zarazem ustala i ogranicza działanie drugiego, a każdy z nich przez to właśnie dochodzi do najwyższego urzeczywistnienia, że i inny działa w nim jednocześnie”. Toteż zgodnie z tą koncepcją nie należy traktować tej opozycji jako czegoś, co powinno ulec likwidacji, lecz przeciwnie, jako coś pożytecznego i sprzyjającego życiu, co trzeba podtrzymywać i popierać. Żądanie to zwraca się bezpośrednio przeciwko dominacji jednej funkcji, zróżnicowanej i społecznie wartościowej, albowiem to ona przede wszystkim tłumi i wyzyskuje funkcje niższe. Oznaczałoby to „bunt niewolników” przeciwko ideałowi heroicznemu, który zmusza nas, byśmy dla jednej rzeczy poświęcili wszystkie inne. Jeśli kiedyś zerwiemy z tą zasadą — która, jak wiadomo, wykształcona najpierw w najwyższym stopniu przez chrześcijaństwo w celu uduchowienia człowieka, dostarczyła potem najskuteczniejszego środka do jego zmaterializowania — to naturalnie niższe funkcje wyswobodzą się, i słusznie czy niesłusznie, zażądamy takiego sa-

⁵⁵ Tamże.

mego uznania, jakim cieszy się funkcja zróżnicowana. Wskutek tego całkowicie wyjdzie na jaw przeciwieństwo między zmysłowością a duchowością, czyli między emocjonalnym doznawaniem a myśleniem u introwertycznego typu intelektualnego. Całkowite przeciwieństwo, jak stwierdza również Schiller, pociąga za sobą obustronne ograniczenie, co psychologicznie rzecz biorąc oznacza uchylenie prawa mocy, tj. rezygnację z przekonania o powszechnie ważnym charakterze zróżnicowanej i idealnie przystosowanej funkcji kolektywnej. Stąd bezpośrednio wynika postulat indywidualizmu, tj. konieczności uznania indywidualności ludzkiej, widzenia człowieka takim, jakim on jest. Posłuchajmy jednak, jak Schiller próbuje podejść do tego problemu! „Ten wzajemny stosunek obu popędów jest wyłącznie zadaniem rozumu, które człowiek potrafi całkowicie rozwiązać jedynie w pełnej doskonałości swego istnienia. Jest to więc, w najwłaściwszym znaczeniu tego słowa, idea jego człowieczeństwa, a zatem coś nieskończonego, do czego z biegiem czasu może się on coraz bardziej zbliżać, nigdy jednak tego nie osiągając”.⁵⁶ Niestety, Schiller by zdeterminowany przez typ psychiczny, do którego należał; gdyby tak nie było, to nigdy nie wpadłby na pomysł, żeby współdziałanie obu popędów rozpatrywać jako „zadanie rozumu”, albowiem racjonalnie przeciwieństw pogodzić nie można — *tertium non datur*; dlatego przecież nazywamy je przeciwieństwami. Zapewne jednak Schiller przez termin ten rozumiał coś innego niż *ratio*, a mianowicie jakąś wyższą, niemal mistyczną zdolność. Przeciwieństwa dają się praktycznie pogodzić tylko drogą kompromisu albo w sposób irracjonalny, kiedy między nimi pojawia się coś nowego, różnego od nich obu, a jednak zdolnego do wchłonięcia — w równym stopniu — ich energii jako wyrazu obu i żadnego z nich. Takiego rozwiązania nie można wy-

⁵⁶ Tamże, s. 96.

myślić — przynosi je samo życie. Tę ostatnią możliwość ma na myśli również Schiller, jak to widzimy w następujących zdaniach: „Gdyby jednak powstała sytuacja, w której człowiek miałby jednocześnie to podwójne doświadczenie, a więc zarazem uświadamiałby sobie swą wolność i doznawał swego istnienia, jednocześnie poczuł się materią i poznał, że jest duchem — to wtedy i tylko wtedy miałby pełny ogląd swego człowieczeństwa; przedmiot, w którym uobecniłby się mu ten ogląd, stałby się dla niego symbolem urzeczywistnionego powołania własnego”.⁵⁷

Gdyby więc człowiek potrafił żyć wykorzystując jednocześnie obie siły czy popędy, tj. odczuwał myśląc i myślał odczuwając, to z tego, co przeżywa (a co Schiller nazywa przedmiotem), zrodziłby się w nim symbol, który wyraziłby osiągniętą przez niego określoność, tj. drogę, na której afirmacja łączy się z negacją. Zanim zajmiemy się bliżej psychologią tej idei, musimy stwierdzić, w jaki sposób Schiller rozumie istotę i powstanie symbolu. „Przedmiot popędu zmysłowego [...] nazwiemy życiem w najszerszym znaczeniu; pojęcie to oznacza wszelki byt materialny i wszelką bezpośrednią obecność daną w zmysłach. Przedmiot popędu formy [...] nazwiemy kształtem [...] pojęcie to obejmuje wszelkie formalne właściwości rzeczy oraz wszelkie ich odniesienia do władz myślowych”. Otóż przedmiot funkcji pośredniczącej Schiller nazywa „żywym kształtem”, w którym przeciwieństwa się jednoczą; „pojęcie to służy do oznaczenia wszelkich estetycznych właściwości zjawisk, jednym słowem do określenia tego, co w najszerszym znaczeniu nazywamy pięknem”⁵⁸. Symbol jednak zakłada również istnienie funkcji, która tworzy symbole, a tworząc, podejmuje je od nowa. Funkcję tę Schiller nazywa trzecim popędem, popędem gry i zabawy, który nie przypomina

⁵⁷ Tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 99.

żadnej z przeciwstawnych funkcji, a jednak zajmuje miejsce między nimi i oddaje sprawiedliwość istocie obu, zakładając oczywiście (czego Schiller nie zauważa), że doznawanie i myślenie będą wówczas poważnymi funkcjami. Jednakże znamy niemało takich ludzi, u których ani doznawanie, ani myślenie nie mają całkowicie poważnego charakteru, toteż u nich miejsce pośrednie powinna — zamiast gry i zabawy — zajmować powaga. Chociaż gdzie indziej (op. cit., s. 89) Schiller neguje istnienie trzeciego, pośredniczącego popędu podstawowego, to jednak wolimy przyjąć, że wprowadzie jego konkluzja posiada pewne braki, ale za to jego intuicja jest tym trafniejsza. Albowiem między przeciwieństwami istotnie coś się znajduje, tyle że w przypadku typu zdecydowanie zróżnicowanego stało się to niedostrzegalne. To „coś” znajduje się u introwertyka w tym, co nazywam doznaniem emocjonalnym. Z powodu względnego stłumienia funkcja niższa wiąże się ze świadomością jedynie częściowo, poza tym zaś związana jest z nieświadomością. Funkcja zróżnicowana przystosowana jest jak najlepiej do rzeczywistości zewnętrznej, jest *par excellence* funkcją realistyczną, a więc w możliwie największym stopniu pozbawioną elementu fantastycznego. Dlatego element ten skojarzył się z funkcjami niższymi, które tłumione są w podobny sposób. Z tego względu doznawanie introwertyka, które zazwyczaj ma charakter sentymentalny, ma bardzo silną domieszkę nieświadomej fantazji. Trzecim elementem, w którym zbiegają się przeciwieństwa, jest z jednej strony twórcza, z drugiej zaś receptywna funkcja fantazji. Tę właśnie funkcję Schiller nazywa popędem gry i zabawy, i ma przy tym na myśli więcej, niż faktycznie mówi. Woła on: „Albowiem, aby w końcu powiedzieć, co należy, człowiek bawi się tylko tam, gdzie w całym znaczeniu tego słowa jest człowiekiem, i tam tylko jest pełnym człowiekiem, gdzie się bawi”. Przedmiotem popędu gry i zabawy jest dla niego piękno. „Pięknem

człowiek powinien się tylko bawić i bawić się powinien tylko pięknem.⁵⁹

Schiller właściwie zdawał sobie sprawę z tego, co to znaczy przyznawać w jakimś stopniu pierwszeństwo „popędowi gry i zabawy”. Jak już widzieliśmy, usunięcie stłumienia wywołuje gwałtowny konflikt przeciwieństw i kompensację, która w sposób konieczny prowadzi do upadku wartości dotychczas najwyższych. Fakt, że głos zabiera barbarzyńca żyjący w Europejczyku, oznacza katastrofę kultury, tak jak my ją dziś jeszcze rozumiemy, albowiem któż zaręczy, że taki człowiek, kiedy zacznie się „bawić”, będzie to robił z myślą o estetycznym nastroju i rozkoszowaniu się prawdziwym pięknem? Byłoby to przewidywanie całkowicie nieusprawiedliwione. Nieunikniony spadek poziomu kultury każe się raczej spodziewać czegoś zupełnie innego. Dlatego Schiller powiada słusznie: „Estetyczny popęd gry będzie więc w swych pierwszych próbach zaledwie widoczny, ponieważ popęd zmysłowy, przez swój kapryśny upór i dzikie żądze, nieustannie staje mu na przeszkodzie. Dlatego też widzimy, że surowy smak przede wszystkim chwytą się rzeczy nowych i zadziwiających, postaci barwnych, awanturnicznych i dziwacznych, istot gwałtownych i dzikich, i że niczego bardziej nie unika, jak prostoty i spoczynku”⁶⁰. Trzeba z tego wyciągnąć wniosek, że Schiller zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństwa związanego z tą przemianą. Tłumaczy to również fakt, że sam nie może zadowolić się znalezionym rozwiązaniem i odczuwa palącą potrzebę, by dać człowiekowi pewniejszy fundament jego człowieczeństwa niż postawa estetyczno-ludyczna. I nie może być inaczej. Albowiem przeciwieństwo między obu funkcjami czy grupami funkcji jest tak wielkie i poważne, że zabawa

⁵⁹ Tamże, s. 104.

⁶⁰ Tamże, s. 164.

z trudem mogłaby zrównoważyć cały ciężar i powagę tego konfliktu. *Similia similibus curantur* — potrzeba czegoś trzeciego, co przynajmniej zrównoważyłoby powagę obu sprzecznych czynników. Przy postawie ludycznej cała powaga musi zniknąć, a tym samym pojawia się możliwość absolutnego określenia. Popęd ten kieruje się już to ku doznaniu, już to ku myśleniu, raz igrza z obiektami, innym razem z myślami. W żadnym razie jednak nie będzie on igrzał wyłącznie z pięknem, do tego bowiem potrzebne jest wychowanie estetyczne i człowiek nie byłby już barbarzyńcą, a przecież chodzi właśnie o to, jak ma się ze stanu barbarzyństwa wydobyć. Dlatego przede wszystkim trzeba wreszcie stwierdzić, gdzie znajduje się najgłębsza istota człowieka. *A priori* człowiek jest zarówno doznawaniem, jak myśleniem, jest rozdzierany sprzecznościami, dlatego też musi tkwić gdzieś pomiędzy nimi i w swym najgłębszym wnętrzu być istotą, która wprawdzie partycypuje w obu popędach, jednakże również może być od nich różna, tak że wprawdzie musi znosić działanie popędów i niekiedy im ustępować, ale także może je wykorzystywać dzięki temu, że się od nich odróżnia, podobnie jak odróżnia się od sił natury, którym wprawdzie jest poddana, ale się z nimi nie identyfikuje. Schiller wypowiada się na ten temat następująco: „To współistnienie obu głównych popędów nie sprzeciwia się zresztą w żaden sposób absolutnej jedności ducha, jeśli tylko samego ducha odróżnimy od obu tych popędów. Wprawdzie oba te popędy w nim istnieją i działają, ale on sam nie jest ani materią, ani formą, ani zmysłowością, ani rozumem”.⁶¹

Wydaje mi się, że Schiller zwraca tu uwagę na coś bardzo ważnego, a mianowicie na możliwość wyodrębnienia indywidualnego rdzenia człowieka, który wprawdzie może być już to podmiotem, już to obiektem przeciwstaw-

⁶¹ Tamże, s. 119.

nych funkcji, jednakże zawsze można go od nich odróżnić. Samo odróżnienie stanowi sąd zarówno intelektualny, jak moralny. Jeden człowiek dokonuje go za pomocą myślenia, inny za pomocą uczucia. Jeśli odróżnienie takie się nie uda lub jeśli człowiek w ogóle go nie przeprowadzi, to nieuchronnie pociąga to za sobą rozdarcie jednostki na parę przeciwieństw wskutek jego utożsamienia się z nimi. Dalszym jego następstwem jest wewnętrzne rozdwojenie człowieka, czyli samowolne opowiedzenie się za jednym z tych przeciwieństw przy równoczesnym gwałtownym stłumieniu drugiego. Jest to bardzo dawna koncepcja, którą — o ile mi wiadomo — psychologicznie najbardziej interesująco sformułował Synezjos, chrześcijański biskup Ptolemaid i uczeń Hypatii. W swej księdze *De somniis*⁶² przyznaje on w psychologii tę samą pozycję „duchowi fantazji”, co Schiller popędowi gry i zabawy, a ja — fantazji twórczej, tyle że wyraża się przy tym nie psychologicznie, lecz metafizycznie, co jednak — jeśli chodzi o nasze cele — jako dawny zwyczaj językowy nie odgrywa żadnej roli. Synezjos powiada o tym duchu: „*Spiritus phantasticus inter aeterna et temporalia medius est, quo et plurimum vivimus*”. *Spiritus phantasticus* łączy się w przeciwieństwach i dlatego przenika również do natury popędowej aż w sferę animalną, gdzie staje się instynktem i sprawcą demonicznych żądz: „*Vendicat enim sibi spiritus hic aliquid velut proprium, tanquam ex vicinis quibusdam ab extremis utrisque, et quae tam longe disiuncta sunt, occurrunt in una natura. Atqui essentiae phantasticae latitudinem natura per multas rerum sortes extendit, descendit utique usque ad animalia, quibus non adest ulterius intellectus... Atque est animalis ipsius ratio, multaue per phantasticam hanc essentiam sapit animal... etc. Tota genera daemonum*

⁶² Cytuję według łacińskiego przekładu Marsilia Ficina z 1497 roku.

ex eiusmodi vita suam sortiuntur essentiam. Illa enim ex toto suo esse imaginaria sunt, et iis quae fiunt intus, imaginata".

Psychologicznie rzecz biorąc demony nie są przecież niczym innym, jak ingerencjami nieświadomości, tzn. spontaniczną aktywnością nieświadomych kompleksów przerywającą ciągłość świadomego życia psychicznego. Kompleksy te dadzą się porównać z demonami, które w kapryśny sposób przeszkadzają nam w myśleniu i działaniu, dlatego też starożytność i średniowiecze ciężkie zaburzenia nerwicowe uważały za opętanie. Jeśli więc człowiek konsekwentnie staje po jednej stronie swej psychiki, to nieświadomość buntuje się i staje po jej drugiej stronie, co naturalnie musiało się najczęściej zdarzać właśnie filozofom neoplatońskim lub chrześcijańskim, jako że reprezentowali oni postawę jednostronnego uduchowienia. Szczególnie cenna jest wzmianka o fantastycznej naturze demonów. Jak wynika z moich poprzednich rozważań, ze stłumioną funkcją łączy się w nieświadomości właśnie element fantastyczny. Jednostka (jak możemy powiedzieć zamiast dłuższego terminu „indywidualny rdzeń”), która nie odróżnia siebie od przeciwieństw dzielących jej psychikę, utożsamia się z nimi i ulega przez to wewnętrznemu bolesnemu rozdarciu. Synezjos wyraża to w następujący sposób: „*Proinde spiritus hic animalis, quem beati spiritualem quoque animam vocaverunt, fit deus et daemon omniformis et idolum. In hoc etiam anima poenas exhibet*".

Przez przeniknięcie do sfery popędowej duch staje się „bogiem i wielokształtnym demonem”. Tę osobliwą ideę zrozumiemy natychmiast, kiedy tylko przypomnimy sobie, że doznanie i myślenie same w sobie są funkcjami kolektywnymi, w których jednostka (u Schillera — duch) rozplynęła się, nie mogąc się od nich odróżnić. Przez to więc staje się ona istotą kolektywną, tzn. podobną Bogu, ponieważ Bóg to kolektywne wyobrażenie wszechobecnej istoty. W tym stanie — powiada Synezjos — „dusza cierpi mękę”. Do

wybawienia jednak prowadzi odróżnienie: duch, kiedy staje się „*humidus et crassus*”, zstępujący w głąbię, tj. „wplątuje” się w obiekt, następnie jednak, oczyszczony przez mękę, „suchy i gorący”, znowu wstępuje wzwyż, ponieważ właśnie dzięki temu ognistemu charakterowi odróżnia się od wilgotnej natury swego podziemnego miejsca pobytu.

Naturalnie powstaje tu pytanie, za pomocą jakiej siły to, co niepodzielne, tj. jednostka, może się bronić przed dzielącymi popędami. O tym, by mogło się to dokonać dzięki popędowi gry i zabawy, w tym miejscu nie myśli już nawet Schiller, albowiem tu musi chodzić o coś poważnego, o poważną siłę, która mogłaby skutecznie oddzielić indywiduum od przeciwieństw jego psychiki. Z jednej strony bowiem wzywa najwyższa wartość, najwyższy ideał, z drugiej zaś nęci najsilniejsza rozkosz. „Każdy z tych dwóch głównych popędów — powiada Schiller — skoro tylko się rozwinie, zgodnie ze swą naturą i w sposób konieczny dąży do zadowolenia, a dlatego właśnie, że oba dążą w sposób konieczny do przeciwstawnych przedmiotów, owa podwójna konieczność znosi się wzajemnie i wola utwierdza doskonałą wolność między nimi. Wola więc objawia się wobec tych obu popędów jako moc, jednakże żaden z nich sam nie może objawić się jako moc wobec drugiego [...] Nie ma w człowieku innej mocy jak jego wola, i jedynie to, co człowieka unicestwia: śmierć i każda utrata świadomości, może zniszczyć jego wewnętrzną wolność.”⁶³

To prawda, że logicznie przeciwieństwa się znoszą, ale inaczej jest w praktyce; w praktyce popędy aktywnie przeciwstawiają się sobie i prowadzą do zrazu nierozwiązalnego konfliktu. Wprawdzie wola mogłaby przynieść rozstrzygnięcie, ale tylko wtedy, gdybyśmy antycypowali ów stan, który dopiero mamy osiągnąć. Tymczasem nie rozwiąaliśmy jeszcze

⁶³ Op. cit., s. 119.

problemu, w jaki sposób człowiek ma wyjść z barbarzyństwa, i nie osiągnęliśmy stanu jedynie zdolnego nadać woli ten kierunek, który oddając sprawiedliwość obu popędom mógłby je zjednoczyć. Stan barbarzyństwa cechuje właśnie to, że wola jednostronnie określona jest przez jedną funkcję, ponieważ wola musi przecież mieć jakąś treść, jakiś cel. A jak ten cel się pojawia? Nie inaczej, jak wskutek poprzedniego procesu psychicznego, który w drodze intelektualnego lub emocjonalnego sądu albo też drogą zmysłowego pożądania nadaje woli jej treść i cel. Jeśli zmysłowemu pożądaniu ulegamy jako motywowi woli, to działamy zgodnie z jednym popędem przeciwko naszemu racjonalnemu sądowi. Jeśli natomiast załagodzenie sporu pozostawimy racjonalnemu sądowi, to nawet najsprawiedliwszy podział względów zawsze opierać się będzie na tym sędzie i dlatego przyzna drugiemu popędowi wyższość nad zmysłowością. W każdym razie wola tak długo będzie bardziej określana to przez jedną, to przez drugą stronę, jak długo będzie musiała swoje treści otrzymywać od jednej z nich. Aby jednak rzeczywiście mogła rozstrzygnąć ten spór, musiałaby się oprzeć na jakimś pośrednim stanie czy procesie, który nadałby jej treść ani zbyt bliską, ani zbyt daleką w stosunku do obu tych stron naraz. Zgodnie z definicją Schillera, treść ta musiałaby być treścią symboliczną, albowiem jedynie symbol może zajmować pośrednie stanowisko między przeciwieństwami. Rzeczywistość, która zakłada jeden popęd, jest inna od rzeczywistości drugiego popędu. Jedna byłaby nierzeczywista, byłaby pozorem dla drugiej, i *vice versa*. Symbolowi jednak przysługuje ten 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 wyimaginowa-

nym, nie odnoszącym się do żadnej rzeczywistości, wskutek czego także nie byłby symbolem.

Funkcje racjonalne — ze względu na swą naturę — nie są zdolne do stworzenia symboli, albowiem dają początek jedynie tworom racjonalnym, które są jednoznacznie określone i nie obejmują zarazem innych, przeciwstawnych tworów. Funkcje zmysłowe także nie są zdolne do stworzenia symboli, albowiem są również jednoznacznie określone przez obiekt i zawierają tylko to, co w nich jest, i nic innego. Aby więc znaleźć ową bezstronną podstawę dla woli, trzeba by zwrócić się do innej instancji, której przeciwieństwa nie są wyraźnie rozdzielone, zawierają się jeszcze w pierwotnej jedności. Oczywiście nie może tu chodzić o świadomość. Cała bowiem świadomość jest w istocie swojej dyskryminacją, rozróżnieniem *ego* i *nie-ego*, podmiotu i obiektu, afirmacji i negacji, itd. Świadomemu rozróżnianiu zawdzięczamy w ogóle rozdział par przeciwieństw, jako że jedynie świadomość może rozpoznać to, co odpowiednie, i odróżnić od tego, co nieodpowiednie lub bezwartościowe. Tylko ona potrafi jedną funkcję uznać za wartościową, a inną za pozbawioną wartości, i dlatego jednej użyć siły woli, a poskromić roszczenia drugiej. Tam jednak, gdzie nie ma świadomości, gdzie nieświadomie rządzą jeszcze instynkty, tam nie ma namysłu, nie ma *pro* i *contra*, nie ma sporów, lecz jedynie prosty rozwój wypadków, uporządkowane popędy, proporcja życia. (O tyle mianowicie, o ile instynkt nie spotkał się jeszcze z sytuacją, do której nie jest przystosowany. W takim przypadku dochodzi do spiętrzenia libido, afektów, konfuzji i paniki).

Byłoby więc beznadziejne, gdybyśmy zwrócili się do świadomości jako instancji mającej rozstrzygnąć konflikt między popędami. Świadome rozstrzygnięcie byłoby zwykłą samowolą i dlatego nie mogłoby użyć woli tej symbolicznej treści, która jako jedyna zdolna jest irracjonalnie zapośredni-

czyć między logicznymi przeciwieństwami. W tym celu musimy sięgnąć głębiej, do owych podstaw świadomości, które zachowały jeszcze swój pierwotny instynktowy charakter, a mianowicie do nieświadomości, gdzie wszystkie funkcje psychiczne, jeszcze niezróżnicowane, zlewają się w pierwszej i fundamentalnej aktywności psychiki. Przyczyną braku rozróżnienia w nieświadomości jest przede wszystkim niemal bezpośrednie wzajemne połączenie wszystkich ośrodków mózgu, jak również stosunkowo mała energetyczna wartość elementów nieświadomych.⁶⁴ To, że mają one stosunkowo mało energii, wynika stąd, iż kiedy tylko element nieświadomy zostaje mocniej zaakcentowany, natychmiast traci on charakter subliminalny, jako że przekracza wówczas próg świadomości, do czego zdolny jest jedynie dzięki szczególnej zawartej w nim energii. Wskutek tego staje się on „nagłym pomysłem”, „samorzutnym wyobrażeniem” (Herbart). Duże energetyczne wartości treści świadomości przypominają intensywne oświetlenie, dzięki któremu można dokładnie widzieć różnice i wykluczyć pomyłki. Natomiast w nieświadomości najbardziej różnorodne elementy zastępują się nawzajem, jeśli tylko wskutek ich niejasności i małej wartości energetycznej zachodzi między nimi choćby naj-słabsza analogia. Nawet różnorodne wrażenia zmysłowe stapiają się ze sobą, jak widzimy na przykładzie „fotoazmatów” (Bleuler), *audition coloriée*. Również język zawiera niemało nieświadomych zbitek, jak to wykazałem w odniesieniu do dźwięku, światła i nastrojów.⁶⁵ Nieświadomość należy więc uważać za ową instancję psychiczną, gdzie to wszystko, co w świadomości występuje jako rozdzielone i sprzeczne, zlewa się w konglomeraty i kształty, które,

⁶⁴ Por. pracę Nunberga: *Über körperliche Begleiterscheinungen assoziativer Vorgänge* w C. G. Jung: *Diagnostische Assoziationsstudien*, Leipzig 1906—1910, t. II, s. 196nn.

⁶⁵ C. G. Jung: *Wandlungen und Symbole der Libido*, wyd. cyt., s. 155nn.

raz wyniesione na światło świadomości, odsłaniają swoją naturę: wykazując poszczególne cechy właściwe obu aspektom, nie należą jednak do żadnego z nich i domagają się dla siebie samodzielnego miejsca pośredniego. To ich miejsce pośrednie decyduje o ich wartości lub antywartości, jaką mają dla świadomości. O antywartości o tyle, że w tych konglomeratach nie można bezpośrednio zauważyć niczego, co dałoby się wyraźnie rozróżnić, wskutek czego świadomość popada w zakłopotanie. O wartości zaś o tyle, że właśnie to, czego w nich nie można rozróżnić, nadaje im ten symboliczny charakter, jaki musi mieć treść pośredniczącej woli. Poza wolą, która całkowicie zależna jest od swej treści, jako środek pomocniczy dana jest człowiekowi jeszcze owa kulebka twórczej fantazji, jaką jest nieświadomość, zdolna w każdej chwili, w toku naturalnego procesu elementarnej aktywności psychicznej, tworzyć symbole, które mogą służyć do określenia pośredniczącej woli. Powiadam „mogą”, ponieważ symbol nie wypełnia powstającej luki *eo ipso*, lecz pozostaje w nieświadomości, i to dopóty, dopóki energetyczne wartości treści świadomości nie przewyższą wartości nieświadomego symbolu. Jednakże w normalnych warunkach zawsze tak się dzieje, a w warunkach nienormalnych chodzi o odwrócenie oceny wartości, przy czym nieświadomości przypisuje się większą wartość niż świadomości. Wprawdzie w tym wypadku symbol pojawia się na „powierzchni” świadomości, jednakże nie zostaje przyjęty przez świadomą wolę i wykonawcze funkcje świadome, ponieważ te — wskutek odwrócenia wartości — stały się subliminalne. Nieświadomość natomiast stała się superliminalna, co prowadzi do stanu nienormalnego, do zaburzenia umysłowego.

Dlatego w normalnych warunkach symbolowi nieświadomemu trzeba sztucznie dostarczyć energii, aby tym samym zwiększyć jego wartość i wprowadzić go do świadomości.

Dokonyuje się to — i tym samym powracamy do idei różnienia, którą podsunął nam Schiller — przez odróżnienie jaźni od przeciwieństw psychicznych. Odróżnienie to jest równoznaczne z wycofaniem libido z obu aspektów psychiki (o tyle, o ile libido znajduje się w naszej dyspozycji). Libido bowiem, zainwestowane w popędach, znajduje się w naszej dyspozycji tylko częściowo — akurat w takim stopniu, w jakim starcza nam siły woli stanowiącej tę ilość energii, którą *ego* może „swobodnie” dysponować. W tym przypadku możliwym celem woli jest jaźń. Cel ten jest tym bardziej możliwy, im bardziej dalszy rozwój psychiki hamowany jest przez rozdzierający ją konflikt. Wola nie wybiera tu między przeciwieństwami, lecz po prostu opowiada się za jaźnią; znaczy to, że energia pozostająca w naszej dyspozycji zwraca się ku jaźni, czyli, innymi słowy, ulega introwertyzacji. Introwersja oznacza jedynie, że libido zostaje zatrzymane przy jaźni i że nie dopuszcza się go do udziału w konflikcie sprzeczności. Ponieważ ma ono zagrożoną drogę na zewnątrz, więc naturalnie zwraca się ku myśleniu, przez co znowu naraża się na zaangażowanie w konflikcie. Z aktem rozróżniania i introwersji łączy się to, że libido pozostające w naszej dyspozycji wyzwalane jest nie tylko przez obiekty zewnętrzne, lecz także wewnętrzne, a mianowicie myśli. Wskutek tego staje się ono całkowicie bezprzedmiotowe, nie odnosi się już do niczego, co mogłoby być treścią świadomości, toteż zanurza się w nieświadomości, gdzie automatycznie przechwytuje gotowe obrazy wytworzone przez fantazję, kierując je tym samym ku górze. Określenie symbolu jako „żywego kształtu” Schiller wybrał nader szczęśliwie, ponieważ podniesiony do świadomości obrazowy materiał wytworzony przez fantazję zawiera w sobie późniejsze fazy psychologicznego rozwoju jednostki, jest niejako zapowiedzią czy przedstawieniem jej dalszej drogi między przeciwieństwami. Jeśli nawet dyskryminująca

aktywność świadomości często nie może znaleźć bezpośredniego wytłumaczenia dla tych obrazów, to jednak zawarte w nich intuicje mają żywą siłę, która może determinująco działać na wolę. Wola może być determinowana w dwóch kierunkach, wskutek czego po pewnym czasie przeciwieństwa znowu ulegają wzmocnieniu. Jednakże odnowiony konflikt z konieczności znowu prowadzi do przedstawionego procesu, dzięki czemu za każdym razem dokonany zostaje dalszy krok w rozwoju. Tę funkcję pośredniczenia między przeciwieństwami nazwałem funkcją transcendentną, przy czym przez określenie to nie rozumiem niczego tajemniczego, lecz jedynie funkcję elementów świadomych i nieświadomych lub też, podobnie jak w matematyce, funkcję argumentów rzeczywistych i urojonych.⁶⁶ Poza wolą — której znaczenia nie należy zresztą negować — jest jeszcze fantazja twórcza, która jako jedyna funkcja instynktoidalna i irracjonalna może nadać woli treść łączącą przeciwieństwa. Tę właśnie funkcję Schiller intuicyjnie uznał za źródło symbolu, ponieważ jednak nazwał ją „popędem gry i zabawy”, nie mógł wykorzystać jej jako motywacji woli. Aby zdobyć dla woli treść, uciekł się do rozumu, przez co opowiedział się po stronie jednego aspektu psychiki. O tym, jak w zdumiewający sposób zbliżył się do zrozumienia naszego problemu, świadczą jego własne słowa: „Owa więc potęga uczucia musi zostać zniszczona, zanim prawo (tj. rozumna wola) stać się może potęgą. Nie na tym więc polega cała trudność, żeby zaczęło się coś takiego,

⁶⁶ Muszę podkreślić, że funkcję tę przedstawiam tu tylko w formie rudymen tarnej. Dalsze przyczynki do tego nader skomplikowanego problemu, przy którym zasadnicze znaczenie ma przede wszystkim sposób, w jaki świadomość przyswaja sobie materiały nieświadomości, znajdują się w mojej pracy *La structure de l'Inconscient*, „Archives de Psychologie”, grudzień 1916, jak również w mojej broszurze *Die Psychologie der unbewussten Prozesse*, Zürich 1917.

czego dotąd jeszcze nie było [...] Człowiek nie może przejść bezpośrednio od uczucia do myślenia; wpieryw musi się cofnąć o krok, albowiem tylko dzięki zniesieniu jednej determinacji pojawiać się może determinacja przeciwstawna [...] Człowiek musi być chwilowo wolny od wszelkich określeń i znaleźć się w stanie samej tylko możliwości określenia. Musi on więc w pewien sposób powrócić do owego negatywnego stanu zwykłej nieokreśloności, w którym się znajdował, zanim cokolwiek zaczęło wywierać wrażenie na jego zmysłach. Ów stan jednak był całkowicie pozbawiony treści, a teraz chodzi o to, żeby połączyć równie nieograniczoną możliwość określenia z możliwie największą treścią, ponieważ z tego stanu wyniknąć ma coś pozytywnego. Określenie więc, które człowiek otrzymuje za pośrednictwem postrzeżeń, musi zostać zachowane, ponieważ nie powinien on utracić kontaktu z rzeczywistością, zarazem jednak musi ono, o tyle, o ile jest ograniczeniem, zostać zniesione, ponieważ pojawić się powinna nieograniczona możliwość określenia⁶⁷.

W świetle tego, co powiedzieliśmy wyżej, z łatwością zrozumiemy teraz ten trudno zrozumiały fragment, jeśli tylko będziemy pamiętać, że Schiller ciągle skłonny jest szukać rozwiązania w rozumnej woli. Ten szczegół trzeba pominąć, a wtedy jego słowa staną się całkowicie jasne. Krokiem wstecz jest rozróżnienie sprzecznych popędów, uwolnienie i wycofanie libido z wewnętrznych i zewnętrznych obiektów. Schiller zresztą ma tu na myśli przede wszystkim obiekty zmysłowe, jako że — jak już powiedzieliśmy — zawsze zależy mu na tym, by znaleźć się po stronie rozumu i myślenia, które wydają mu się nieodzowne do określenia woli. A jednak, mimo to, narzuca mu się konieczność usunięcia wszelkich determinacji. Tym samym

⁶⁷ Op. cit., s. 122.

implicite dane jest również wyzwolenie od obiektu wewnętrznego, od idei, w przeciwnym bowiem razie byłoby niemożliwe osiągnięcie całkowitej niezależności od treści i określenia, a więc owego pierwotnego stanu nieświadomości, kiedy jeszcze żadna dyskryminująca świadomość nie dała początku podmiotowi i obiektowi. Schiller ma tu oczywiście na myśli to samo, co ja nazwałem introwersją w nieświadomość.

„Nieograniczona możliwość określenia” niewątpliwie oznacza coś przypominającego ten stan nieświadomości, w którym każdy jej element oddziaływa bez różnicy na wszystkie inne. Ten pusty stan świadomości ma być „połączony z możliwie największą treścią”. Tą treścią jako przeciwieństwem pustki świadomości może być tylko treść nieświadoma, żadna inna bowiem wyraźnie nie jest dana. Chodzi tu o połączenie nieświadomości i świadomości, a „z tego stanu wyniknąć ma coś pozytywnego”. Tym „pozytywem” jest dla nas symboliczne określenie woli. Dla Schillera jest to „stan pośredni”, który prowadzi do zespolenia odczucia i myślenia. Stan ten nazywa on „usposobieniem pośrednim”, w którym i zmysłowość, i rozum są jednocześnie czynne, ale właśnie dlatego znoszą nawzajem swą określającą moc, a przeciwstawiając się sobie prowadzą do negacji. Usunięcie przeciwieństw prowadzi do pustki, którą nazywamy nieświadomością. Ponieważ przeciwieństwa nie determinują tego stanu, przeto jest on dostępny każdemu określeniu. Schiller nazywa go stanem „estetycznym” (op. cit., s. 124). Godne uwagi jest to, że nie widzi on, iż w tym stanie zmysłowość i rozum nie mogą być jednocześnie „czynne”, albowiem — jak sam powiada — znoszą się przez wzajemną negację. Ponieważ jednak coś przecież musi być czynne, a Schiller nie ma do dyspozycji żadnej innej funkcji, ponownie muszą się dla niego zaktywizować pary przeciwieństw. Ich aktywność jest zresztą faktem, ale ponieważ świadomość jest

„pusta”, aktywność ta z konieczności musi mieć miejsce w nieświadomości.⁶⁸ Jednakże Schiller nie zna tego pojęcia, toteż popada tu w sprzeczność. Pośrednia funkcja estetyczna byłaby więc czymś zbliżonym do naszej aktywności symbolotwórczej, twórczej fantazji. „Estetyczne usposobienie” Schiller definiuje jako stosunek jakiejś rzeczy „do całości naszych rozmaitych władz”, z tym że nie jest ona „określonym przedmiotem dla żadnej z nich pojedynczo”.⁶⁹ Zrobiłby być może lepiej, gdyby zamiast formułować tę mętłą definicję powrócił tu do swego wcześniejszego pojęcia symbolu, albowiem symbol ma tę właściwość, że odnosi się do wszystkich funkcji psychicznych nie będąc przy tym określonym przedmiotem dla żadnej z nich z osobna. Za skutek osiągnięcia tego pośredniego stanu uważa Schiller fakt, że człowiek „z natury samej ma teraz możliwość uczynienia siebie tym, czym tylko zechce, że całkowicie zwrócona mu zostaje wolność bycia tym, czym być powinien”.⁷⁰ Ponieważ Schiller przyjmuje przeważnie postawę intelektualną i racjonalną, często pada ofiarą swego sądu. Dowodzi tego już sam wybór określenia „estetyczny”. Gdyby znał był literaturę hinduską, to wiedziałby, że pierwotny obraz, który ma na myśli, ma znaczenie całkiem inne od „estetycznego”. Jego intuicja odkryła nieświadomy model, który od dawien dawna tkwi w naszym umyśle. Schiller interpretuje go jednak „estetycznie”, chociaż sam podkreślił najpierw jego charakter symboliczny. Pierwotnym obrazem, o którym mówię, jest owa specyficzna orientalna idea, która w Indiach przybrała postać koncepcji brahmana i atmana, w Chinach zaś znalazła w Lao-tsym swego filozoficznego eksponenta. Światopogląd

⁶⁸ Jak słusznie powiada Schiller, człowiek w stanie estetycznym jest zerem; tamże, s. 126.

⁶⁹ Tamże, s. 124, przyp.

⁷⁰ Tamże, s. 126.

hinduski głosi wyzwolenie od przeciwieństw, przez które należy rozumieć wszystkie stany afektywne i uczuciowe związki z obiektem. Do wyzwolenia tego dochodzi po wycofaniu libido z wszelkich treści, co z kolei prowadzi do całkowitej introwersji. Ten psychologiczny proces w nader charakterystyczny sposób określa się jako *tapas*, co najlepiej oddaje słowo „samowylęganie”. Wyrażenie to doskonale obrazuje stan pozbawionej treści medytacji, w którym libido doprowadzone zostaje do jaźni człowieka jako rodzaj wylęgowego ciepła. Wskutek całkowitego oderwania wszystkich funkcji od obiektu we wnętrzu człowieka (w jaźni) w sposób konieczny powstaje ekwiwalent obiektywnej rzeczywistości czy też całkowita tożsamość światów — wewnętrznego i zewnętrznego, którą formalnie można wyrazić za pomocą zwrotu *tat twam asi* („to jesteś ty”). W rezultacie stopienia jaźni z odniesieniami do obiektu dochodzi do powstania tożsamości jaźni (*atman*) z istotą świata (tj. z odniesieniami podmiotu do obiektu), tak że człowiek poznaje tożsamość atmana wewnętrznego i zewnętrznego. Pojęcie brahmana niewiele się różni od pojęcia atmana, jako że w brahmanie pojęcie jaźni nie jest dane *explicite*, lecz — jeśli można tak powiedzieć — jedynie jako ogólny, nie dający się bliżej zdefiniować stan tożsamości świata wewnętrznego i zewnętrznego. Pojęciem w pewnym sensie paralelnym do pojęcia *tapas* jest joga, przez którą należy rozumieć nie tyle stan medytacji, co świadomą technikę dążenia do osiągnięcia stanu *tapas*. Joga jest metodą planowego „wycofania” libido i tym samym uwolnienia go od powiązań z przeciwieństwami psychicznymi. Celem *tapas* i jogi jest osiągnięcie stanu pośredniego, z którego wyłania się twórczość i zbawienie. Psychologicznie rzecz biorąc jednostka osiąga w tym stanie brahmana, zdobywa „najwyższe światło”, czyli *ânanda* (upojenie). Taki jest cel technik soteriologicznych. Zarazem jednak ten sam proces ma również znaczenie kosmogoniczne, jako

że z brahmana-atmana jako podstawy świata wyłania się całe stworzenie. Mit kosmogoniczny, jak każdy mit, jest projekcją procesów nieświadomych. Istnienie tego mitu dowodzi więc, że w nieświadomości ćwiczącego *tapas* dokonują się twórcze procesy, które należy rozumieć jako przejaw ponownego przystosowania się do obiektu. Schiller powiada: „Skoro tylko światło zabłyśnie w człowieku, znika noc, która go otacza; skoro tylko w nim się ucisza, cichnie także burza we wszechświecie, a walczące siły natury znajdują spokój w trwałych granicach. Toteż nic dziwnego, że pradawne poematy traktują to wielkie wydarzenie we wnętrzu człowieka jako przemianę w świecie zewnętrznym” etc.⁷¹ Joga prowadzi do introwertyzacji stosunków z obiektem, a przez pozbawienie ich wartości spycha je w nieświadomość, gdzie — jak pokazałem wyżej — mogą one wywołać nowe skojarzenia z innymi treściami nieświadomymi i dlatego, po zakończeniu ćwiczenia *tapas*, zmienione, znowu zwrócić się do obiektu. Dzięki zmianie stosunku do obiektu obiekt uzyskał nowe oblicze. Jest on jakby stworzony na nowo: dlatego mit kosmogoniczny jest trafnym symbolem rezultatu ćwiczenia *tapas*. W wyłącznie introwertycznym — jeśli można tak powiedzieć — kierunku hinduskich ćwiczeń religijnych nowe przystosowanie do obiektu nie ma zresztą żadnego znaczenia: utrzymuje się ono jako nieświadomie rzutowany kosmogoniczny mit pouczający, praktycznie nie ulegając przeobrażeniu. Pod tym względem hinduska postawa religijna pozostaje w diametralnej opozycji do postawy właściwej zachodniemu chrześcijaństwu, jako że chrześcijańska zasada miłości ma charakter ekstrawertyczny i bezwarunkowo potrzebuje obiektu zewnętrznego. Pierwsza zasada przynosi bogactwo poznania, druga zaś pełnię dzieł.

Pojęcie brahmana zawiera również pojęcie *rta* (właściwe

⁷¹ Tamże, s. 148.

postępowanie) — ładu świata. W brahmanie, jako twórczej istocie i podstawie świata, rzeczy wchodzą na właściwą drogę, albowiem odwiecznie w nim giną i stwarzane są od nowa; z brahmana wyłania się wszystko i rozwija w uporządkowany sposób. Pojęcie *rta* prowadzi nas do pojęcia *tao* u Lao-tsy'ego. *Tao* to „właściwa droga”, prawidłowe rządzenie, droga pośrednia między przeciwieństwami, wolna od nich, a jednak łącząca je w sobie. Sens życia polega na tym, by pójść tą pośrednią drogą i nigdy z niej nie zbroczyć. U Lao-tsy'ego całkowicie brak momentu ekstazy; jego miejsce zajmuje pełna wyższości filozoficzna jasność, nie przysłonięta żadną mistyczną mgłą intelektualna i intuicyjna mądrość, która przedstawia najwyższy z dających się osiągnąć stopni duchowego spokoju, i dlatego też — obca wszelkiemu chaosowi — przebywa wśród gwiazd, z dala od nieładu tego świata. Poskramia ona wszelką dzikość, nie opanowuje jej wszakże przez oczyszczenie i nie podnosi wzwyż przez przekształcenie.

Łatwo można postawić zarzut, że porównanie koncepcji Schillera z tak pozornie odległymi ideami jest zbyt naciągane. Jednakże nie można pominąć faktu, że krótko po śmierci Schillera te same idee z całą mocą przejawiały się w geniuszu Schopenhauera i najściślej związały z zachodnim, germańskim duchem, aby — aż do naszych czasów — już go nie opuścić. Moim zdaniem, niewielkie znaczenie ma to, że Schopenhauer miał już dostęp do łacińskiego przekładu *Upaniszadów* dokonanego przez Anquetila du Perron (1802), podczas gdy Schiller w każdym razie nie miał żadnego świadomego stosunku do — nader skąpych w jego czasach — informacji na temat tych idei. Doświadczenie wyniesione z praktyki dostatecznie mnie przekonuje, że tego rodzaju pokrewieństwa nie muszą być rezultatem bezpośredniego wpływu. Coś podobnego obserwujemy przecież w przypadku podstawowych idei Mistrza Eckharta, a po części

także Kanta, które wykazują zdumiewające podobieństwo do idei *Upaniszadów*, chociaż te ani bezpośrednio, ani pośrednio nie wywarły na nich najmniejszego wpływu. Podobnie przedstawia się sprawa z mitami i symbolami, które w różnych stronach świata mogą powstawać niezależnie od siebie, a mimo to są tożsame, ponieważ są wytworem tej samej i wszędzie istniejącej nieświadomości ludzkiej, której treści nieskończenie mniej różnią się od siebie niż rasy i jednostki.

Uważam, że analogię między ideami Schillera a myślą Wschodu należy przeprowadzić również po to, by idee te uwolnić z krępującej je szaty estetyzmu.⁷² Estetyzm nie może rozwiązać niezwykle poważnego i trudnego zadania wychowania człowieka, ponieważ zawsze zakłada już to, do czego ma dopiero doprowadzić, a mianowicie zdolność miłowania piękna. Utrudnia on wręcz pogłębienie problemu, ponieważ zawsze pomija zło, brzydotę i trud i zmierza ku rozkoszy, jeśli nawet jest to rozkosz szlachetna. Dlatego również estetyzmowi brak wszelkiej motywacyjnej siły moralnej, gdyż w swej najgłębszej istocie jest on tylko wyrafinowanym hedonizmem. Wprawdzie Schiller zadaje sobie trud, by wprowadzić do swej koncepcji bezwarunkowy motyw moralny, jednakże nie udaje mu się to w sposób przekonywający, gdyż właśnie z racji swej estetycznej postawy nie może zauważyć konsekwencji, do jakich prowadzi uznanie drugiej strony natury ludzkiej. Konflikt bowiem, do którego przez to dochodzi, oznacza dla człowieka tak wielki zamęt i tak wielkie cierpienie, że — zapatrzony w piękno — może on w najlepszym razie znowu stłumić jego przeciwieństwo; nie uwolni się jednak od niego, wskutek czego przywróci jedynie dawny stan. Aby człowiek mógł rozwiązać ten konflikt,

⁷² Słowa „estetyzm” używam jako skrótowej formy określenia „światopogląd estetyczny”. W moim rozumieniu estetyzm nie ma nic wspólnego z estetyzowaniem i czułościowością, które należałoby raczej nazwać „estetycyzmem”.

potrzeba mu innej postawy niż estetyczna. Wskazuje na to właśnie analogia z ideami Wschodu. Hinduska filozofia religii pojęła ten problem w całej jego głębi i pokazała, jakich potrzeba środków, aby umożliwić rozwiązanie tego konfliktu. W tym celu nieodzowny jest najwyższy wysiłek moralny, najdalej posunięte samowyrzeczenie i poświęcenie się, najwyższa religijna powaga, prawdziwa świętość. Jak wiadomo, ten aspekt problemu, przy całym uznaniu dla pierwiastka estetycznego, najbardziej uwypuklił właśnie Schopenhauer. Żadną miarą nie powinniśmy ulegać złudzeniu, że słowa „estetyczny”, „piękno” itp. brzmiały tak samo dla Schillera, jak dla nas. Nie przesadzę, jeśli powiem, że „piękno” było dla Schillera ideałem religijnym. Piękno było jego religią. Jego „stan estetyczny” można równie dobrze wyrazić za pomocą słów „religijne uwielbienie”. Schiller nic podobnego *explicite* nie powiedział ani swojego zasadniczego problemu nie określał jako religijny, intuicyjnie jednak doszedł do problemu religijnego, i to religijnego problemu ludzi pierwotnych, który w swej rozprawie poddaje nawet dość dokładnej analizie, chociaż nie doprowadza jej do końca. Godne uwagi jest to, że w toku jego dalszych rozważań problem „popędu gry i zabawy” schodzi całkowicie na drugi plan ustępując miejsca pojęciu nastroju estetycznego, który zdaje się nabierać zgoła mistycznej wartości. Sądzę, iż nie jest to przypadkiem, lecz ma określone przyczyny. Często właśnie najlepsze i najgłębsze myśli jakiegoś dzieła najbardziej uporczywie wymykają się jasnemu zrozumieniu i sformułowaniu, nawet jeśli w różnych miejscach wyraźnie dochodziły już do głosu, co właściwie pozwalało na ich dostatecznie jasne zsyntetyzowanie. Wydaje mi się, że tu właśnie mamy do czynienia z taką trudnością. Z pojęciem „stanu estetycznego” jako stanu pośredniego, twórczego, sam Schiller łączy wyobrażenia, które bez trudu pozwalają rozpoznać głębię i poważny charakter tego po-

jęcia. Z drugiej strony jest równie jasne, że za ową szukaną pośrednią aktywność uważał on „popęd gry i zabawy”. Otóż nie można zaprzeczyć, że te dwie interpretacje są ze sobą do pewnego stopnia sprzeczne, jako że gra (zabawa) i powaga z trudem się tolerują. Powaga rodzi się z głębokiej wewnętrznej konieczności, gra zaś czy zabawa jest jej powierzchownym wyrazem, jej aspektem zwróconym ku świadomości. Nie chodzi tu, oczywiście, o chęć, lecz o przymus gry i zabawy, ludyczną czynność fantazji wywołaną wewnętrzną koniecznością, bez nacisku okoliczności, jak również bez przymusu woli. Jest to gra i zabawa poważna.⁷³ A jednak jest to gra (zabawa) widziana od zewnątrz, od strony świadomości, tj. z punktu widzenia sądu kolektywnego. Ale jest to gra (zabawa) z wewnętrznej konieczności. Jest to dwuznaczna cecha właściwa pierwiastkowi twórczemu. Jeśli gra i zabawa przebiega jako rzecz sama dla siebie, nie przyczyniając się do powstania niczego trwałego i żywego, to jest jedynie grą i zabawą; w przeciwnym razie nazywamy ją pracą twórczą. Ludyczny ruch czynników pozbawionych zrazu trwałych relacji daje początek ugrupowaniom, które obserwujący i krytyczny intelekt ocenia dopiero później. Stwarzaniem rzeczy nowych nie zajmuje się intelekt, lecz popęd do gry i zabawy wywołany wewnętrzną koniecznością. Tworzący duch igrza obiektami, które kocha. Toteż każdą twórczą aktywność, której możliwości niedostępne są tłumowi, łatwo można uznać za igraszkę. Bardzo niewielu było twórczych ludzi, którym nie zarzucano by, że się bawią.

⁷³ Por. F. Schiller: *Über die notwendigen Grenzen beim Gebrauch schöner Formen*: „Za to mianowicie, że u człowieka wyrefinowanego estetycznie wyobraźnia nawet w swobodnej grze kieruje się prawami, a zmysły — nie bez aprobaty rozumu — godzą się na rozkosz, rozum łącznie zażąda wzajemnej usługi, by w powadze jego prawodawstwa kierować się interesem wyobraźni i — nie bez aprobaty zmysłowych popędów — rozkazywać woli”.

Bylibyśmy skłonni uznać, że poglądy te odnoszą się do ludzi genialnych, do których zaliczał się także Schiller. On sam jednak chciał wyjść poza ludzi wyjątkowych i ludzi swego pokroju i dotrzeć do człowieka powszechnego typu, aby także jemu zapewnić udział w rozwoju i zbawieniu, których twórca — powodowany najsilniejszą wewnętrzną koniecznością — tak czy owak nie może uniknąć. Jednakże możliwość zastosowania tego rodzaju poglądu do wychowania człowieka w ogóle nie jest — jak się przynajmniej zdaje — z góry zagwarantowana.

Aby rozstrzygnąć tę kwestię, trzeba — jak zawsze w tego rodzaju przypadkach — odwołać się do świadectw, jakich dostarczają dzieje kultury. W tym celu musimy raz jeszcze uzmysłwić sobie, co stanowi podstawę naszych rozważań: widzieliśmy, że Schiller żąda uwolnienia się od przeciwieństw, aż do całkowitego opróżnienia świadomości, tak by nie odgrywały już w niej żadnej roli doznania ani uczucia, ani myśli, ani zamiary. Byłby to więc stan świadomości niezróżnicowanej, czyli świadomości, w której wszystkie treści — wskutek pozbawienia wartości energetycznych ich potencji — przestały się od siebie różnić. Jednakże prawdziwa świadomość jest możliwa tylko tam, gdzie wartości te pozwalają rozróżniać jej treści. Tam, gdzie nie ma między nimi różnic, nie może istnieć żadna prawdziwa świadomość. Dlatego też tego rodzaju stan możemy uznać za „nieświadomy”, jakkolwiek zawsze istnieje możliwość pojawienia się świadomości. Chodzi tu więc o *abaissement du niveau mental* (Janet) wywołane sztucznie; stąd też jego podobieństwo do jogi i stanów hipnotycznego *engourdissement*. O ile wiem, Schiller nigdzie nie wypowiedział się co do tego, jak właściwie wyobraża sobie technikę — by użyć tego słowa — wywoływania stanu estetycznego. Przykład z Junoną Ludovisi, który mimochodem przytacza on w swoich *Listach*⁷⁴, pokazuje nam stan „este-

⁷⁴ Op. cit., s. 105.

tycznego uwielbienia”, którego charakter polega na pełnym oddaniu się przedmiotowi obserwacji i na wczuciu się weń. W stanie tego uwielbienia daje się co prawda odczuć brak beztreściowości i nieokreśloności. Niemniej przykład ten — wraz z innymi — pokazuje, że Schiller brał pod uwagę ideę „uwielbienia”.⁷⁵ Tym samym wracamy znowu w dziedzinę zjawisk religijnych; zarazem jednak stajemy przed perspektywą faktycznej możliwości przyjęcia tego punktu widzenia w stosunku do wszystkich ludzi. Stan religijnego uwielbienia jest bowiem zjawiskiem kolektywnym, nie związanym z indywidualnymi uzdolnieniami.

Ale istnieje jeszcze więcej możliwości. Widzieliśmy powyżej, że opróżnienie świadomości czy też stan nieświadomy wywołane zostają przez przejście libido do nieświadomości. W nieświadomości znajdują się relatywnie zaakcentowane treści, a mianowicie kompleksy wspomnieniowe z indywidualnej przeszłości, przede wszystkim zaś kompleks rodziców, tożsamy z kompleksem dzieciństwa w ogóle. Uwielbienie, tj. skierowanie libido do nieświadomości, reaktywuje kompleks dzieciństwa, wskutek czego ożywione zostają wspomnienia z tego okresu, przede wszystkim np. stosunki z rodzicami. Fantazje wywołane przez tę reaktywację sprzyjają powstawaniu bóstw ojcowskich i macierzyńskich, jak również rozbudzeniu dziecięcego stosunku do Boga i odpowiednich dziecinnych uczuć. Jest rzeczą znamioną, że w świadomości pojawiają się symbole rodziców, a bynajmniej nie zawsze obrazy rodziców rzeczywistych; fakt ten Freud tłumaczy stłumieniem *imago* rodziców wywołanym oporem przeciwko kazirodztwu. Zgadzam się z tym wyjaśnieniem, jestem wszakże zdania, że nie wyczerpuje ono problemu, jako że nie uwzględnia nadzwyczajnego znaczenia tego symbolicznego zastąpienia. Proces symbolizacji obrazu Boga oznacza ogromny po-

⁷⁵ Tamże: „Jeśli to kobiecie bóstwo żąda naszego uwielbienia...”

stęp w przewyciężeniu konkretnego, zmysłowego charakteru wspomnienia, jako że regresja — przez uznanie „symbolu” za symbol rzeczywisty — wkrótce staje się progresją, natomiast gdybyśmy tzw. symbol wyjaśnili ostatecznie jako znak wskazujący jedynie na rzeczywistych rodziców i tym samym pozbawili go jego samodzielnego charakteru, pozostałaby tylko regresją.⁷⁶ Przez potraktowanie symbolu jako faktu ludzkość doszła do swych bogów, tj. do uznania myśli za fakty, co uczyniło człowieka panem Ziemi. Uwielbienie — jak to już właściwie pojął Schiller — jest regresywnym ruchem libido ku początkowi, powrotem do źródeł. Stąd, jako obraz rozpoczynającego się ruchu progresywnego, wyłania się symbol, który stanowi sumaryczny rezultat wszystkich czynników nieświadomych — „żywy kształt”, jak go nazywa Schiller, obraz Boga, jak go pokazuje historia. Dlatego też nie jest przypadkiem, że nasz autor wybrał jako przykład właśnie obraz bogini, Junonę Ludovisi. U Goethego⁷⁷ z dymów trójnoga Matek wyłaniają się heroiczne postacie Parysa i Heleny, którzy z jednej strony są odmłodzoną parą rodziców, z drugiej zaś symbolem wewnętrznego procesu zjednoczenia, którego Faust pragnął tak żarliwie jako największego pojednania wewnętrznego, co widzimy wyraźnie w następnej scenie i co wynika z dalszego przebiegu części drugiej. Jak widzimy na przykładzie Fausta, wizja symbolu wskazuje dalszą drogę życia, pociąga i kieruje libido do jeszcze odległego celu, który odtąd staje się nieugaszonym pragnieniem człowieka, tak iż jego życie, rozniecone jak pochodnia, nieustannie zmierza ku dalekim celom. Takie jest specyficzne, sprzyjające życiu znaczenie symbolu. Taka jest również wartość i sens symbolu religijnego. Mam tu na myśli naturalnie nie skostniałe w dogmacie, martwe symbole,

⁷⁶ Ten punkt omówiłem szczegółowo w moich *Wandlungen und Symbole der Libido*, wyd. cyt.

⁷⁷ *Faust*, cz. II, akt I, wyd. cyt., s. 319n (przyp. tłum.).

lec symbole, które rodzą się w twórczej nieświadomości żywych ludzi. Ogromne znaczenie takich symboli może właściwie negować tylko ten, dla którego dzieje świata zaczynają się z dniem dzisiejszym. Podkreślanie znaczenia symboli powinno być zbędne, jednakże — niestety — tak nie jest, albowiem duch naszych czasów mniema, iż jest wyższy ponad swą własną psychologię. Nasza epoka, kierując się moralno-higienicznym punktem widzenia, chce, naturalnie, zawsze wiedzieć, czy tego rodzaju rzecz jest szkodliwa czy pożyteczna, słuszna czy niewłaściwa. Prawdziwa psychologia może się o to nie troszczyć: zadowala się ona poznaniem, czym rzeczy są same w sobie i dla siebie.

Tworzenie symboli, do którego dochodzi dzięki „uwielbieniu”, jest jednym z tych kolektywnych zjawisk religijnych, które nie wiążą się z uzdolnieniem indywidualnym. Możemy więc także w tym punkcie przyjąć możliwość zastosowania omawianych poglądów do wszystkich ludzi. Tym samym, jak sądzę, w dostatecznym stopniu dowiodłem teoretycznej przynajmniej możliwości zastosowania Schillerowskiego punktu widzenia do ogólnej psychologii człowieka. Dla uzupełnienia i jasności chciałbym tu jeszcze dodać, że problem stosunku świadomości i świadomego sposobu życia do symbolu zajmuje mnie od dawna. Doszedłem przy tym do wniosku, że biorąc pod uwagę duże znaczenie symbolu jako reprezentanta nieświadomości należy mu przypisać niemałą wartość. Wiemy przecież z codziennego doświadczenia z nerwowo chorymi, jak wielkie praktyczne znaczenie mają ingerencje treści nieświadomych. Im większe jest rozszczepienie, tj. oddalenie postawy świadomej od indywidualnych i kolektywnych treści nieświadomości, tym szkodliwsze, a nawet niebezpieczniejsze jest również osłabienie lub wzmocnienie treści świadomości wywołane przez nieświadomość. Biorąc więc pod uwagę względy praktyczne, musimy przyznać symbolowi poważną wartość. Jeśli jednak przypisujemy symbolowi — obojętne,

dużą czy małą — wartość, to tym samym otrzymuje on świadomą wartość motywacyjną, tj. zostaje postrzeżony, a jego nieświadoma kateksja libido ma sposobność rozwinąć się w świadomym sposobie życia. Tym samym osiągamy, moim zdaniem, niemałą korzyść: uzyskujemy współpracę nieświadomości, jej stopienie się ze świadomym wysiłkiem psychicznym, a zatem wykluczenie jej zakłócających wpływów. Tę wspólną funkcję, stosunek do symbolu, nazwałem funkcją transcendentną. Nie mogę tu podjąć się pełnego wyjaśnienia tego problemu. W tym celu trzeba by koniecznie przytoczyć wszystkie dane stanowiące rezultat nieświadomej aktywności. Fantazje opisywane w dotychczasowej literaturze fachowej nie dają wyobrażenia o symbolicznych wytworach, o jakie tu chodzi. Niemało przykładów takich fantazji znajdujemy co prawda w literaturze pięknej, nie możemy jednak obserwować i prezentować ich w „czystej” formie, ponieważ poddano je tam intensywnej obróbce „estetycznej”. Spośród tych przykładów szczególną uwagę chciałbym zwrócić przede wszystkim na oba dzieła Meyrinka: *Golem* i *Zielone oblicze*. Analizę tego aspektu omawianego problemu muszę odłożyć na przyszłość.

W naszych wywodach na temat stanu pośredniego, do których pobudką była myśl Schillera, wyszliśmy daleko poza jego poglądy. Chociaż przeciwieństwa tkwiące w naturze ludzkiej widzi on dokładnie i pojmuje głęboko, to jednak w swojej próbie rozwiązania konfliktu nie wychodzi poza stadium początkowe. Wydaje mi się, że nie bez winy jest tu termin „stan estetyczny”. Schiller bowiem formułując ten termin niejako utożsamia go z pięknem, które wprawia umysł w ten stan.⁷⁸ Tym samym jednak nie tylko łączy przyczynę ze skutkiem, ale — całkowicie wbrew własnej definicji — stanowi „nieokreśloność” nadaje jednoznaczne określenie,

⁷⁸ Op. cit., s. 127.

jako że utożsamia go z pięknem. Tym samym z góry również zostaje pomniejszone znaczenie funkcji pośredniczącej, gdyż ta jako piękno sprawia, że brzydota, o którą przecież także chodzi, nie zostaje właściwie oceniona. Jako „usposobienie estetyczne” definiuje Schiller rzecz, która odnosi się do „całości naszych rozmaitych władz”. Zgodnie z tym pojęcia „piękny” i „estetyczny” nie mogą się zbiegać, ponieważ nasze rozmaite władze są różne także pod względem estetycznym — są piękne i brzydkie — i tylko niepoprawny idealista i optymista mógłby głosić, że „całość” natury ludzkiej jest bez reszty „piękna”. Jeśli chcemy być sprawiedliwi, to musimy powiedzieć, że po prostu jest ona czymś rzeczywistym i ma swoje jasne i ciemne strony. Suma wszystkich barw jest szara, jasna na ciemnym i ciemna na jasnym tle.

Ta pojęciowa niedoskonałość tłumaczy również fakt, że zupełnie nie wiadomo, w jaki sposób można by zrealizować ten stan pośredni. Znajdujemy u Schillera wiele miejsc, z których niedwuznacznie wynika, że tym, co prowadzi do osiągnięcia tego stanu, jest „rozkosz, jakiej udziela prawdziwe piękno”. I tak Schiller powiada: „To, co pochlebia naszym zmysłom w bezpośrednim odczuciu, czyni nasz miękki i żywy umysł dostępnym każdemu wrażeniu, ale w tym samym stopniu osłabia naszą zdolność do wysiłku. To, co natęża nasze władze myślenia i pociąga nas do pojęć oderwanych, wzmacnia naszego ducha i czyni zdolnym do wszelkiego rodzaju oporu, ale w takim samym stopniu czyni go zatwardziałym i pozbawia nas tyleż dawnej wrażliwości, ile potrzebujemy jej do uzyskania większej samodzielności. Dlatego właśnie i jedno, i drugie w sposób konieczny doprowadza nas w końcu do wyczerpania [...] Natomiast jeśli oddaliśmy się rozkoszy, jakiej udziela prawdziwe piękno, to w takiej chwili jesteśmy panami zarówno naszych władz biernych, jak i czynnych, i z tą samą łatwością oddamy się powadze i zabawie, spoczynkowi i ruchowi, okazemy po-

biażliwość i stawimy opór, poświęcimy się abstrakcyjnemu myśleniu i oglądowi.”⁷⁹

Ten opis pozostaje w całkowitej sprzeczności z wcześniej sformułowanymi określeniami „stanu estetycznego”, w którym człowiek ma być „zerem”, czymś nieokreślonym, podczas gdy tu właśnie jest w najwyższym stopniu określony przez piękno. Nie warto jednak dalej zajmować się tym problemem, tak jak przedstawia się on u Schillera. Schiller osiągnął tu granicę własną i swoich czasów, której nie mógł przekroczyć, gdyż wszędzie natykał się na niewidocznego „najohydniejszego człowieka”, którego odkrycie przypadło w udziale naszej epoce i Nietzschemu.

Schiller chciałby istotę zmysłową uczynić istotą rozumną czyniąc z niej uprzednio — jak sam powiada⁸⁰ — istotę estetyczną. Trzeba zmienić naturę człowieka zmysłowego — mówi — życie psychiczne trzeba „poddąć władzy formy”, człowiek ten musi „swoje fizyczne przeznaczenie wypełniać według zasad piękna”⁸¹, „na obojętnym polu życia fizycznego musi zacząć życie moralne”, „jeszcze przebywając w granicach zmysłów zacząć urzeczywistniać swoją rozumną wolność”, „swym skłonnościom narzucić prawo swej woli”, „nauczyć się szlachetniejszych pożądań”.⁸²

To „musi” naszego autora jest równoznaczne z dobrze znanym „powinien”, na które zawsze się powołujemy, kiedy nie widzimy innej drogi. Również tu natykamy się na nieuniknione granice. Byłoby niesłuszne, gdybyśmy po jednym człowieku, choćby nawet wielkim, chcieli się spodziewać rozwiązania tego gigantycznego problemu, który rozwiązać mogą jedynie całe epoki i ludy, i to również nie świadomie, lecz za zrządzeniem losu.

⁷⁹ Tamże, s. 129.

⁸⁰ Tamże, s. 134.

⁸¹ Tamże, s. 136.

⁸² Tamże, s. 138.

Wielkość myśli Schillera leży w jego psychologicznej obserwacji i w intuicyjnym zrozumieniu tego, co zaobserwował. W związku z tym chciałbym przytoczyć jeszcze jeden wątek jego myśli, który zasługuje na szczególne podkreślenie. Widzieliśmy wyżej, że stan pośredni charakteryzuje się tym, iż daje początek czemuś „pozytywnemu”, a mianowicie symbolowi. Symbol, łącząc w sobie przeciwieństwa, łączy również przeciwstawienie rzeczywisty — nierzeczywisty, ponieważ z jednej strony jest on wprawdzie (ze względu na swą skuteczność) psychologiczną rzeczywistością, z drugiej jednak nie odpowiada żadnej rzeczywistości fizycznej. Jest on faktem, a równocześnie pozorem. Tę okoliczność Schiller wyraźnie podkreśla, aby połączyć z nią istotną pod każdym względem apologię pozoru.

„Największą głupotę i największy rozsądek łączy pewne pokrewieństwo, a mianowicie to, że oba szukają tylko rzeczywistości, zupełnie natomiast nieczułe są na wszelki pozór. Głupotę wytrąca z jej spokoju tylko bezpośrednie pojawienie się jakiegoś przedmiotu w zmysłach, intelekt uspokaja się tylko przez odniesienie swych pojęć do faktów doświadczenia; jednym słowem, głupota nie może wznieść się ponad rzeczywistość, a intelekt nie potrafi pozostać poniżej prawdy. O ile więc potrzeba rzeczywistości i przywiązanie do niej są jedynie skutkiem braku, o tyle obojętność względem rzeczywistości i zainteresowanie pozorem stanowią prawdziwe rozszerzenie człowieczeństwa i oznaczają zdecydowany krok w kierunku kultury.”⁸³

Mówiąc powyżej o wartościach, jakie można przyznać symbolowi, wskazałem na praktyczną korzyść, płynącą z pozytywnej oceny nieświadomości: Wykluczamy nieświadome zakłócenia funkcji świadomych, jako że przez uwzględnienie symbolu z góry liczymy się z nieświadomością. Treści

⁸³ Tamże, s. 153.

nieświadomości — jeśli nie zdajemy sobie z nich sprawy — zawsze, jak wiadomo, nadają wszystkiemu fałszywy pozór: obserwujemy to zawsze na obiektach, albowiem wszystko, co nieświadome, ulega projekcji. Dlatego też jeśli umiemy pojąć nieświadomość jako taką, to pozbawiamy obiekty ich fałszywie pozornego charakteru, co prawdzie może wyjść tylko na dobre. Schiller powiada: „To swoje prawo panującego wykonywa człowiek w sztuce pozoru i im wyraźniej odróżnia tu swoją własność od cudzej, im troskliwiej oddziela kształt od istoty i im bardziej potrafi kształt ten uczynić samodzielnym, tym bardziej nie tylko powiększy państwo piękna, lecz także zachowa granice prawdy; nie może on bowiem oczyścić pozoru z rzeczywistości, nie uwalniając zarazem rzeczywistości od pozoru.”⁸⁴ „Dążenie do samodzielnego pozoru wymaga większej wolności serca, większej energii woli, niż trzeba ich człowiekowi, który chce się ograniczyć do rzeczywistości; musi on wyjść poza tę rzeczywistość, jeśli chce dotrzeć do owego pozoru.”⁸⁵

2. Rozprawa *O poezji naiwnej i sentymentalnej*

Przez pewien czas wydawało mi się, że Schillerowski podział poetów na naiwnych i sentymentalnych⁸⁶ dokonany został zgodnie z przedstawionymi tu zasadami. Po dojrzałym namyśle doszedłem jednak do wniosku, że tak nie jest. Schillerowska definicja jest prosta: Poeta naiwny sam jest naturą, sentymentalny — szuka jej. Ta prosta formuła jest dlatego ponętna, że proponuje dwa różne rodzaje stosunku do obiektu. Dlatego też chciałoby się powiedzieć: Ten, kto szuka lub pożąda natury obiektu, nie ma jej, a więc jest introwertykiem, i odwrotnie — ten, kto

⁸⁴ Tamże, s. 156.

⁸⁵ Tamże, s. 160.

⁸⁶ Rozprawa Schillera *O poezji naiwnej i sentymentalnej* ukazała się w cyt. wydaniu w przekładzie I. Krońskiej.

już jest naturą, tj. pozostaje w najściślejszym związku z obiektem, jest ekstrawertykiem. Taka nieco naciągana interpretacja miałaby jednak niewiele wspólnego z punktem widzenia Schillera. Jego podział poetów na naiwnych i sentymentalnych jest podziałem, który — w przeciwieństwie do naszej typologii — nie dotyczy indywidualnej umysłowości poety, lecz charakteru jego działalności twórczej lub jego dzieła. Ten sam poeta może w jednym wierszu być poetą sentymentalnym, w innym zaś naiwnym. Homer jest wprawdzie całkowicie naiwny, ale ilu z nowszych to poeci zasadniczo niesentymentalni? Schiller wyraźnie wyczuł tę trudność i dlatego mówił, że poeta uwarunkowany jest przez swoją epokę nie jako jednostka, lecz jako twórca. Powiada on: „Każdy prawdziwy poeta, w zależności od znamion czasu, na który przypada jego rozkwit, i od wpływu, jaki przypadkowe okoliczności wywierają na jego kulturę ogólną i na jego przejściowe nastroje, będzie należał albo do naiwnych, albo do sentymentalnych.”⁸⁷ A zatem również Schillerowi nie chodzi o podstawowe typy, lecz o pewne charakterystyczne cechy czy właściwości poszczególnych utworów. Tak więc od razu staje się jasne, że poeta introwertyczny może być zależnie od okoliczności zarówno poetą naiwnym, jak i sentymentalnym. Tym samym, jeśli idzie o typologię, nie wchodzi również w grę tożsamość naiwności i sentymentalizmu z jednej strony z ekstrawertycznością i introwertycznością z drugiej. Inaczej jednak przedstawia się sprawa, jeśli chodzi o typowe mechanizmy.

a) *Postawa naiwna*

Przedstawiam najpierw definicje, które Schiller sformułował w odniesieniu do tej postawy. Wspomnieliśmy już, że twórca naiwny jest „naturą”. „Kieruje się prostą naturą

⁸⁷ Op. cit., s. 329.

i wycuciem i ogranicza się do naśladowania rzeczywistości.⁸⁸ „Przy przedstawieniu naiwnym [...] cieszy nas [...] żywa obecność przedmiotu w naszej wyobraźni.”⁸⁹ Poezja naiwna jest „łaską natury”. „Jest ona jak szczęśliwy rzut w grze: nie potrzebuje żadnej poprawki, jeśli uda się, ale nie może być też poprawiona, jeśli się nie uda.”⁹⁰ „Geniusz naiwny wszystko, co robi, musi robić mocą swojej natury; dzięki swojej wolności niewiele może; a zrealizuje swoje pojęcie, gdy tylko natura będzie w nim działała zgodnie ze swoją wewnętrzną koniecznością.”⁹¹ „Poezja naiwna jest dzieckiem życia i do życia też z powrotem prowadzi.”⁹² Geniusz naiwny jest całkowicie zależny od swojego „doświadczenia”, od świata, który „bezpośrednio nań oddziałuje”. „Potrzebuje pomocy z zewnątrz.”⁹³ Dla poety naiwnego „pospolita natura” jego otoczenia „może być niebezpieczna”, albowiem „wrażliwość jest zawsze, w większym lub mniejszym stopniu, zależna od wrażeń odbieranych z zewnątrz i tylko nigdy nie ustająca żywość władzy kreatywnej — a takiej nie można oczekiwać od natury ludzkiej — mogłaby zapobiec temu, żeby materia nie wywierała czasem ślepego nacisku na wrażliwość. Ilekroć jednak zachodzi taki przypadek, z uczucia poetyckiego robi się uczucie pospolite.”⁹⁴ „Geniusz naiwny pozwala naturze rządzić sobą bez ograniczeń.”⁹⁵ Te definicje rzucają głównie światło na zależność typu naiwnego od obiektu. Jego stosunek do obiektu ma charakter kompulsywny, ponieważ introjektuje on obiekt,

⁸⁸ Tamże, s. 339.

⁸⁹ Tamże, s. 340, przyp.

⁹⁰ Tamże, s. 382.

⁹¹ Tamże, s. 383.

⁹² Tamże, s. 382.

⁹³ Tamże, s. 384.

⁹⁴ Tamże, s. 386.

⁹⁵ Tamże, s. 391.

tj. nieświadomie się z nim utożsamia lub też, jeśli tak można powiedzieć, jest z nim *a priori* tożsamy. Lévy-Bruhl określa ten stosunek do obiektu terminem *participation mystique*.⁹⁶ Ta tożsamość jest zawsze rezultatem analogii między obiektem a jakąś nieświadomą treścią. Można również powiedzieć, że do tożsamości tej dochodzi drogą projekcji nieświadomego skojarzenia opartego na analogii — na obiekt. Tego rodzaju tożsamość wykazuje zawsze charakter kompulsywny, ponieważ chodzi tu o pewną sumę libido, która — podobnie jak każda ilość libido działająca z nieświadomości — ma w stosunku do świadomości charakter kompulsywny, tzn. nie pozostaje w dyspozycji świadomości. Stąd człowiek o postawie naiwnej jest w wysokim stopniu uwarunkowany przez obiekt, obiekt, jeśli można tak powiedzieć, działa w nim samodzielnie, wypełnia go sobą, gdyż on sam staje się tożsamy z obiektem. Niejako użycza on przez to obiektowi swej funkcji ekspresywnej i w ten sposób go reprezentuje, przy czym nie robi tego w sposób aktywny czy też zamierzony, lecz tak, że obiekt sam się w nim reprezentuje. Człowiek taki sam jest naturą, natura tworzy jego dzieło. Pozwala on naturze powodować sobą bez ograniczeń. Prymat przypada tu obiektowi. O tyle też postawa naiwna jest równoznaczna z ekstrawersją.

b) *Postawa sentymentalna*

Wspomnieliśmy już powyżej, że poeta sentymentalny szuka natury. „Ustosunkowuje się on refleksyjnie do wrażenia, jakie wywołują w nim przedmioty, i tylko na tej refleksji opiera się wrażenie, które jego samego ogarnia i które on w nas wywołuje. Przedmiot jest tu odniesiony do idei i jedynie na tym odniesieniu polega jego siła poetycka [...] Poeta sentymentalny ma zawsze do czynienia z dwoma walczącymi ze sobą przedstawieniami i uczuciami, z rze-

⁹⁶ *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, wyd. cyt.

czywistością jako granicą i ze swoją ideą jako czymś nieskończonym, a uczucia mieszane, jakie wzbudza, zawsze będą świadczyć o tym podwójnym źródle.”⁹⁷ „Nastrój sentymentalny jest rezultatem usiłowania, ażeby także w warunkach refleksji odzyskać odczuwanie naiwne co do treści.”⁹⁸ „Poezja sentymentalna rodzi się w odosobnieniu.”⁹⁹ „Geniusz sentymentalny wystawiony jest na niebezpieczeństwo, że w swym dążeniu do uwolnienia natury ludzkiej od wszystkich ograniczeń samą tę naturę całkowicie obali i nie tylko wzniesie się ponad wszelką rzeczywistość określoną i ograniczoną do możliwości absolutnej, czyli do idealizacji, co jest jego prawem i powinnością, lecz wykroczy także ponad możliwość i popadnie w marzycielstwo [...] Geniusz sentymentalny porzuca rzeczywistość, ażeby wnieść się do idei i z wolną spontanicznością zawładnąć swoim przedmiotem.”¹⁰⁰

Łatwo dostrzec, że poeta sentymentalny — w przeciwieństwie do naiwnego — charakteryzuje się postawą refleksyjną i abstrahującą od obiektu. „Ustosunkowuje się on refleksyjnie” do obiektu, gdyż żyje „w odosobnieniu”. Kiedy zaczyna tworzyć, jest więc, niejako *a priori*, odcięty od obiektu; to nie obiekt w nim działa, lecz działa on sam. Niemniej jego działanie nie zwraca się ku niemu samemu, lecz ku obiektowi. Różni się on od obiektu i nie utożsamia się z nim; stara się ustanowić swój własny stosunek do obiektu, „zawładnąć swoim przedmiotem”. To odcięcie się od obiektu stwarza wrażenie dwoistości, na które Schiller kładzie nacisk: poeta sentymentalny czerpie z dwóch źródeł — z obiektu bądź z jego postrzeżenia i z siebie samego. Zewnętrzne działanie obiektu nie jest dla niego czymś nieodzownym — nieodzowne jest tworzywo, które traktuje on zgodnie z własnymi

⁹⁷ F. Schiller, op. cit., s. 340.

⁹⁸ Tamże, s. 381.

⁹⁹ Tamże, s. 382.

¹⁰⁰ Tamże, s. 391.

treściami psychicznymi. Dlatego stoi ponad obiektem, a mimo to pozostaje do niego w określonym stosunku. Nie jest to jednak stosunek biernego odbioru, ponieważ to on, według własnego uznania, nadaje obiektowi określoną wartość lub cechę. Jego postawa jest więc postawą introwertyczną.

Powyższa charakterystyka obu postaw jako introwertycznej i ekstrawertycznej nie wyczerpuje wszakże koncepcji Schillera. Nasze oba mechanizmy oznaczają jedynie podstawowe zjawiska dość ogólnej natury i do zjawisk konkretnych stosują się w sposób bardzo nieprecyzyjny. Aby zrozumieć postawę naiwną i postawę sentymentalną, musimy przywołać na pomoc dwie dalsze zasady, a mianowicie elementy doznania i intuicji. W toku dalszych rozważań dokładniej omówię te funkcje. Tu chciałbym tylko wspomnieć, że człowieka naiwnego charakteryzuje przewaga elementu doznaniowego, człowieka sentymentalnego zaś przewaga elementu intuicyjnego. Odczucie wiąże podmiot z obiektem, a nawet niejako go wciąga w obiekt, dlatego też „niebezpieczeństwo”, jakie grozi człowiekowi naiwnemu, polega na tym, że ginie on w obiekcie. Intuicja jako postrzeżenie własnych nieświadomych procesów odciąga od obiektu, wznosi się ponad obiekt i dlatego zawsze stara się nim zawładnąć i uformować go zgodnie z subiektywnym punktem widzenia, a nawet — nie zdając sobie z tego sprawy — wręcz zmusić go do uległości. Toteż „niebezpieczeństwem”, na jakie narażony jest człowiek sentymentalny, jest całkowite oderwanie się od rzeczywistości i zatracenie w fantazji płynącej z nieświadomości („marzycielstwo”!).

c) *Idealista i realista*

W tej samej rozprawie Schiller formułuje psychologiczną koncepcję dwóch typów ludzkich. Powiada on: „To stwierdzenie każe mi zwrócić uwagę na pewien psychologiczny anta-

gonizm międzyludzki, który może wydać się dziwny w epoce tak oświeconej; antagonizm, który dzieli ludzi bardziej niż podziały wynikające z przypadkowego konfliktu interesów, ponieważ jest radykalny i głęboko osadzony w formacji umysłowej; który artyście i poecie odbiera wszelką nadzieję, że wszystkim będzie się podobać i wszystkich wzruszać, co jest wszakże jego zadaniem; który filozofowi, nawet jeśli uczynił po temu wszystko, co było w jego mocy, uniemożliwia przekonanie o swej słuszności wszystkich ludzi, co jest wszakże implikowane przez pojęcie filozofii; który wreszcie człowiekowi w życiu praktycznym nigdy nie pozwoli zyskać powszechnego uznania dla jego działalności; krótko mówiąc, antagonizm, który winien jest temu, iż żadne dzieło ducha i żaden postępek serca nie może się zdecydowanie podobać jednej klasie, nie narażając się tym samym na potępienie ze strony drugiej klasy. Ten antagonizm jest niewątpliwie równie stary jak początek kultury i nie wygaśnie zapewne nigdy, wyjąwszy poszczególne rzadkie jednostki, jakie na szczęście zawsze były i zawsze będą. Ale chociaż do jego działania należy także to, iż udaremnia on każdą próbę jego przewyciężenia, ponieważ ani jeden, ani drugi obóz nie jest skłonny uznać jakiegokolwiek braku u siebie ani przyznać jakiegokolwiek racji drugiej stronie, to jednak jest już pewnym zyskiem nie do pogardzenia, jeśli tak ważny podział prześledzimy aż do jego ostatecznych źródeł i przynajmniej właściwy punkt niezgody sprowadzimy w ten sposób do formuły prostszej.¹⁰¹

Z fragmentu tego wynika niedwuznacznie, że w toku rozważań nad przeciwstawnymi mechanizmami psychicznymi Schiller doszedł do sformułowania koncepcji dwóch typów psychologicznych, które w jego rozumieniu roszczą sobie prawo do takiego znaczenia, jakie ja przypisuję typom:

¹⁰¹ Tamże, s. 403.

introwertycznemu i ekstrawertycznemu. Jeśli chodzi o wzajemny stosunek typów ustalonych przeze mnie, to mogę potwierdzić każde słowo z tego, co Schiller powiedział o swoich typach. W całkowitej zgodzie z tym, co powiedziałem powyżej, Schiller przechodzi od mechanizmu do typu, „jeśli zarówno w charakterze naiwnym, jak sentymentalnym abstrahuje się od tego, co w każdym z nich jest specyficznie poetyckie”.¹⁰² Z chwilą gdy dokonamy tej operacji, to przyjdzie nam tylko pominąć genialność i twórczość, a wtedy człowiekowi naiwnemu pozostanie przywiązanie do obiektu i jego autonomia, natomiast człowiekowi sentymentalnemu — jego wyższość nad obiektem, która przejawia się w mniej lub bardziej arbitralnej ocenie czy potraktowaniu obiektu. Schiller powiada: „Wówczas z pierwszego (charakteru naiwnego) pozostaje, jeśli chodzi o aspekt teoretyczny, jedynie trzeźwy zmysł obserwacji i twarde trzymanie się zgodnego świadectwa zmysłów, a w aspekcie praktycznym zrezygnowane podporządkowanie się konieczności natury [...] Z charakteru sentymentalnego pozostaje zaś w aspekcie teoretycznym jedynie niespokojny duch spekulatywny, który we wszelkim poznaniu przedziera się do absolutu, a w sferze praktycznej rygoryzm moralny, który we wszystkich aktach woli obstate przy zasadach bezwzględnych. Tych, którzy zaliczają się do pierwszej klasy, można nazwać realistami, tych zaś, co zaliczają się do drugiej, idealistami.”¹⁰³

Dalsze wywody Schillera na temat obu jego typów odnoszą się wyłącznie do znanych zjawisk, mianowicie postawy realistycznej i idealistycznej, toteż dla naszych rozważań nie są istotne.

(Psychologische Typen. Cz. II. Über Schillers Ideen zum Typenproblem)

¹⁰² Tamże, s. 404.

¹⁰³ Tamże.

O STOSUNKU PSYCHOLOGII ANALITYCZNEJ DO DZIEŁA POETYCKIEGO

Zadanie przedstawienia stosunku psychologii analitycznej do dzieła poetyckiego daje mi, mimo trudności, jakie się z tym wiążą, pożądaną sposobność do wyjaśnienia moich poglądów na sporną kwestię związku między psychologią a sztuką. Między obu tymi dziedzinami, mimo ich niewspółmierności, niewątpliwie istnieją bardzo bliskie związki, których charakter od razu domaga się wyjaśnienia. Związki te wynikają z faktu, że uprawianie sztuki jest czynnością psychiczną i stąd też można i powinno się poddać ją analizie psychologicznej, albowiem z tego punktu widzenia jest ona, podobnie jak każda czynność ludzka wynikająca z motywów psychicznych, przedmiotem psychologii. Stwierdzenie to jednak ogranicza zarazem bardzo wyraźnie użyteczność psychologicznego punktu widzenia: Przedmiotem psychologii może być tylko ta część sztuki, która przejawia się w procesie twórczości artystycznej, natomiast nie może być nim inna jej część, która stanowi właściwą istotę sztuki. Rozważając kwestię, czym jest sztuka sama w sobie, pamiętać trzeba, że ta druga jej część nigdy nie może być przedmiotem analizy psychologicznej, lecz jedynie estetyczno-artystycznej. Podobnego rozróżnienia musimy również dokonywać w dziedzinie religii: także tam analiza psychologiczna może objąć jedynie emocjonalne i symboliczne zjawiska religijne, co sprawia, że żadną miarą nie tyczy ona ani dotyczyć nie może istoty

religii. Gdyby to było możliwe, to nie tylko religię, lecz także sztukę można by traktować jako rozdział psychologii. Nie znaczy to, oczywiście, że nie dopuszczano się tego rodzaju nadużyć. Jednakże ten, kto ich dokonuje, zapomina, że również psychologii może się przydarzyć, iż ktoś zniweczy jej specyficzną wartość i odbierze właściwy jej charakter umieszczając ją jako zwykłą formę aktywności mózgu, obok innych przejawów funkcjonowania gruczołów, w jednym z działów fizjologii. A jak powszechnie wiadomo, i to się zdarzało.

Sztuka zgodnie ze swą istotą nie jest nauką, nauka zaś nie jest sztuką; każda z tych dziedzin ma swoją własną specyfikę, którą tylko na jej gruncie da się wyjaśnić. Toteż jeśli mówimy o stosunku psychologii do sztuki, to zajmujemy się tylko tą częścią sztuki, którą w ogóle można poddać analizie psychologicznej nie przekraczając jej kompetencji. To, co psychologia kiedykolwiek będzie mogła powiedzieć o sztuce, ograniczy się do psychicznego procesu czynności artystycznej i nigdy nie tknie najgłębszej istoty sztuki. Byłoby to równie niemożliwe jak to, by intelekt oddał czy zgoła pojął istotę uczucia. Obie te władze przecież nie istniałyby w ogóle jako władze oddzielne, gdyby zasadnicza ich odmienność od dawna już nie narzuciła się obserwacji. Fakt, że u małego dziecka nie doszło jeszcze do „sporu między władzami psychicznymi”, lecz że jego artystyczne, naukowe i religijne zdolności spokojnie drzemią w nim jeszcze obok siebie, czy też inny fakt, że u ludzi pierwotnych załączki sztuki, nauki i religii tkwią jeszcze jako nierozdzielna całość w chaosie ich magicznej umysłowości, lub wreszcie fakt, że u zwierząt nie możemy jeszcze w ogóle zauważyć „ducha”, lecz jedynie „instynkt natury” — wszystko to bynajmniej nie dowodzi zasadniczej jedności istoty sztuki i nauki, którą to jedność mogłaby uzasadnić jedynie wzajemna ich subsumpcja lub też redukcja jednej do drugiej. Jeśli bowiem badając

rozwój duchowy cofamy się tak daleko, że tracimy z oczu zasadnicze różnice dzielące poszczególne sfery kultury, to tym samym nie dochodzimy do poznania jakiejś głębszej zasady ich jedności, lecz jedynie do rozwojowo wcześniejszego stanu niezróżnicowania, w którym nie istniała jeszcze ani sztuka, ani nauka. Jednakże ten bardziej elementarny stan nie jest żadną zasadą, z której moglibyśmy wyciągać wnioski co do istoty stanów późniejszych i wyżej rozwiniętych, nawet jeśli te — jak to zawsze bywa — bezpośrednio z niego się wywodzą. Naturalnie postawa naukowa zawsze skłonna będzie pomijać istotę zróżnicowania na korzyść wyjaśnienia przyczynowego, dążąc do podporządkowania go jakiemuś wprowadzie ogólnemu, ale także bardziej elementar-nemu pojęciu.

Wydaje mi się, że rozważania te są dziś szczególnie aktualne, ponieważ w nowszych czasach często spotykamy się z interpretowaniem dzieł poetyckich w sposób, który odpowiada właśnie takiej redukcji do stanów bardziej elementarnych. Można wprowadzić warunki twórczości artystycznej, tworzywo i jego indywidualne opracowanie sprowadzić np. do osobistego związku poety z jego rodzicami, jednakże nic to nie da dla zrozumienia jego sztuki. Tej samej redukcji można bowiem dokonać we wszystkich innych możliwych przypadkach, a nawet często w odniesieniu do zaburzeń patologicznych. Do związku dziecka z rodzicami można zredukować także nerwice i psychozy, podobnie jak dobre i złe przyzwyczajenia, poglądy, właściwości, namiętności, specyficzne zainteresowania itd. Nie można jednak przyjąć, że wszystkie te nader różnorakie rzeczy mają, by tak rzec, jedno i to samo wyjaśnienie, w przeciwnym razie bowiem doszlibyśmy do wniosku, że są one jednym i tym samym: jeśli jakieś dzieło sztuki wyjaśniamy dokładnie tak samo, jak jakąś nerwicę, to albo dzieło sztuki jest nerwicą, albo też nerwica jest dziełem sztuki. Na tego rodzaju *façon de*

parler można by sobie pozwolić jako na paradoksalną grę słów, jednakże zdrowy ludzki rozsądek broni się przed postawieniem dzieła sztuki i nerwicy na jednej płaszczyźnie. Nerwicę uznać może za dzieło sztuki najwyżej lekarz-analityk, który patrzy przez okulary swych zawodowych przesądów, ale myślącemu niefachowcowi nigdy nie przyjdzie do głowy, by pomylić zjawisko patologiczne ze sztuką, jakkolwiek i on nie może zaprzeczyć, że powstanie dzieła sztuki poprzedzają podobne warunki psychologiczne, co powstanie nerwicy. Jest to jednak rzeczą naturalną, ponieważ pewne psychiczne warunki wstępne istnieją wszędzie, a ze względu na relatywną równość kondycji życia ludzkiego są to zawsze te same warunki bez względu na to, czy chodzi o uczonego-neurotyka, o poetę czy człowieka przeciętnego. Wszyscy oni mieli rodziców, wszyscy mają tzw. kompleks ojca i kompleks matki, wszyscy mają życie seksualne, a zatem pewne typowe, ogólnoludzkie trudności. To, że na tego poetę wywarł większy wpływ jego związek z ojcem, na tamtego zaś jego związek z matką, trzeci w końcu wykazuje w swych dziełach oczywiste ślady stłumienia seksualnego, da się powiedzieć również o wszystkich nerwicowcach, a ponadto o wszystkich normalnych ludziach. Dla oceny dzieła sztuki nic szczególnego z tego nie wynika. W najlepszym razie rozszerzamy i pogłębiany w ten sposób znajomość historycznych warunków jego powstania. W istocie zapoczątkowany przez Freuda kierunek psychologii medycznej dał historykowi literatury nowe liczne inspiracje, by pewne właściwości indywidualnego dzieła sztuki powiązać z osobistymi, intymnymi przeżyciami poety. Nie znaczy to, że naukowe badania nad dziełem poetyckim nie odkryły już dawno pewnych nici, które osobiste, intymne przeżycia poety świadomie lub nieświadomie wplotły w jego dzieło. Jednakże prace Freuda pozwoliły być może w sposób głębszy i bardziej wyczerpujący pokazać wpływy, jakie na twór-

czość artystyczną wywierają przeżycia autora sięgające jego najwcześniejszego dzieciństwa. Zalecenia Freuda stosowane z umiarem i ze smakiem pozwalają często w interesujący sposób ukazać, jak twórczość artystyczna z jednej strony splata się z osobistym życiem artysty, z drugiej zaś wychodzi poza ten związek. O tyle tzw. psychoanaliza dzieła sztuki w zasadzie nie różni się niczym od daleko idącej i zręcznie wycieniowanej analizy literacko-psychologicznej. Różnica między nimi jest najwyżej różnicą stopnia, niekiedy jednak psychoanaliza zaskakuje nas swymi niedyskretnymi wnioskami i odkryciami, które już choćby wskutek poczucia taktu pomijają delikatniejsi badacze. Ten brak skrupułów przed wtargnięciem w dziedzinę spraw aż nadto ludzkich jest właśnie charakterystyczną cechą psychologii medycznej, która, jak to już słusznie zauważył Mefistofeles¹, chętnie „na powitanie” „klepie tam, gdzie inny darmo zachodzi od szeregu lat” — niestety, nie zawsze z korzyścią dla siebie. Możliwość wyciągania śmiałych wniosków łatwo skłania do gwałtownych posunięć. Odrobina *chronique scandaleuse* jest często solą biografii, ale już nieco więcej to plugawe wścibstwo, katastrofa dobrego smaku pod przykrywką nauki. Przy tym zainteresowanie niepostrzeżenie odwraca się od dzieła sztuki i gubi w splątanych labiryncie psychicznych warunków jego powstania, a sam poeta staje się przypadkiem klinicznym, ewentualnie którymś tam z kolei przykładem psychopatii seksualnej. Tym samym jednak również psychoanaliza dzieła sztuki oddaliła się od swego przedmiotu i przeniosła dyskusję w dziedzinę zjawisk ogólnoludzkich, bynajmniej nie specyficznych dla artysty, a dla jego sztuki nader nieistotnych.

Tego rodzaju analiza wyprzedza dzieło sztuki prowadząc nas w sferę psychologii wspólnej wszystkim ludziom,

¹ J. W. Goethe: *Faust*, cz. I, *Pracownia Fausta*, wyd. cyt., s. 129.

która poza dziełem sztuki może dać początek również wielu innym rzeczom. Toteż wyjaśnienie dzieła sztuki oparte na tej psychologii jest banałem w rodzaju: „Każdy artysta ma skłonności narcystyczne”. Każdy człowiek, który w miarę możliwości realizuje swoje postanowienia, ma „skłonności narcystyczne”, jeśli w ogóle to specyficzne pojęcie używane w patologii nerwic wolno jest tak szeroko stosować. Dlatego takie zdanie nic nie znaczy i jest jedynie rodzajem zaskakującego *bon mot*. Ponieważ analiza taka nie zajmuje się zupełnie samym dziełem sztuki i tylko jak kret dąży do tego, by czym prędzej zagrzebać się w glebie, która je wydała — zawsze dociera ona do tej samej ziemi, która nosi całą ludzkość, a wszystkie jej wyjaśnienia odznaczają się tą samą wstrząsającą monotonią, jaką znamy z gabinetów lekarskich.

Redukcyjna metoda Freuda jest metodą terapii, która zajmuje się psychiką chorą i nieautentyczną. Psychika ta zajmuje miejsce psychiki normalnej, toteż musi zostać zlikwidowana, aby umożliwić człowiekowi zdrowe przystosowanie. W tym wypadku redukcja do ogólnoludzkiej podstawy jest czymś całkowicie stosownym. Zastosowana do dzieła sztuki, metoda ta prowadzi to przedstawionych powyżej rezultatów: z połyskliwej szaty dzieła sztuki wyluskuje ona nagą codzienność elementarnego *homo sapiens*, do którego to gatunku zalicza się także poeta. Złoty blask najwyższej twórczości, o którym gotowano się mówić, gaśnie, gdyż poddano go takiemu samemu „wypaleniu”, jak oszukańczą fantastykę hysterii. Tego rodzaju sekcja jest na pewno bardzo interesująca i ma, być może, równą wartość naukową, co badanie mózgu Nietzschego, które mogłoby jedynie wykazać, jaki nietypowy rodzaj paraliżu był przyczyną jego śmierci. Cóż to jednak ma wspólnego z *Zaratustrą*? Jakakolwiek byłaby gleba, która go wydała, czyż nie jest on światem samym dla siebie, niezależnie od jego ludz-

kich, aż nadto ludzkich niedoskonałości, niezależnie od jego migreny i atrofii komórek jego mózgu?

Mówiłem dotąd o redukcyjnej metodzie Freuda nie przedstawiając szczegółowo, na czym metoda ta polega. Chodzi tu o medyczo-psychologiczną technikę badań chorego, która zajmuje się wyłącznie sposobami, w jakie można obejść lub przeniknąć świadomość człowieka, aby dotrzeć do jej psychicznego tła, do tzw. nieświadomości. Technika ta opiera się na założeniu, że człowiek nerwowo chory tłumia pewne treści psychiczne i usuwa je ze świadomości, ponieważ ta nie może się z nimi pogodzić. Uważa się, że niemożność ta wywołana jest racjami moralnymi, wobec czego treści stłumione muszą mieć charakter odpowiednio negatywny, a mianowicie infantylno-seksualny, nieprzyzwoity czy nawet kryminalny, który sprawia, że dla świadomości są one nie do przyjęcia. Ponieważ nikt nie jest doskonały, przeto każdy ma takie tło psychiczne, bez względu na to, czy się może do tego przyznać, czy nie. Dlatego też tło to można znaleźć wszędzie, jeśli tylko zastosuje się opracowaną przez Freuda technikę interpretacji.

W ramach czasu przeznaczanego na niniejszy wykład nie mogę naturalnie wdawać się w szczegóły tej techniki interpretacyjnej. Dlatego muszę zadowolić się kilkoma uwagami. Nieświadome tło psychiki nie pozostaje bierne, lecz przeciwnie, daje się poznać wywierając charakterystyczny wpływ na treści świadomości. Daje ono początek np. produktom fantazji o szczególnej strukturze, które nieraz z łatwością da się interpretować jako pewne ukryte wyobrażenia seksualne. Może ono również wywołać pewne charakterystyczne zakłócenia procesów świadomych, które także da się sprowadzić do treści stłumionych. Szczególnie ważnym źródłem dla poznania treści nieświadomych są sny, będące bezpośrednimi produktami działania nieświadomości. Istota redukcyjnej metody Freuda polega na tym, że zbiera ona

wszystkie przejawy nieświadomości i poprzez ich analizę i interpretację rekonstruuje elementarne nieświadome procesy popędowe. Te treści świadomości, które pozwalają przeczuwać 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 żadnego pojęcia słownego. Gdybyśmy zinterpretowali przypowieść Platona zgodnie z koncepcją Freuda, to oczywiście musielibyśmy uznać jaskinię za symbol macicy i dowiedlibyśmy, że duch samego Platona tkwił jeszcze głęboko w pierwotnej, a nawet wręcz infantylnie-seksualnej warstwie psychiki. Tym samym jednak prymitywne uwarunkowania filozoficznego światopoglądu Platona przesłoniłyby nam całkowicie twórczy charakter jego dzieła; ba, przeoczylibyśmy właśnie to, co w jego poglądach jest najistotniejsze, i odkrylibyśmy jedynie, że miał infantylnie-seksualne fantazje, podobnie jak wszyscy inni zwykli śmiertelnicy. Tego rodzaju stwierdzenie miałoby wartość tylko dla kogoś, kto uważałby Platona za istotę nadludzką, i oto z zadowoleniem mógłby stwierdzić, że nawet Platon był człowiekiem. Któż jednak mógłby uważać Platona za łoga? Ten jedynie, kim rządzą infantylnie fantazje, a więc człowiek o umysłowości nerwicowca. Dla kogoś takiego redukcja do ogólnoludzkich prawd jest z racji medycznych czymś zdrowym. Ze znaczeniem platońskiej przypowieści nie ma ona jednak nic wspólnego.

Z rozmysłem zatrzymałem się dłużej nad stosunkiem lekarskiej psychoanalizy do dzieła sztuki, ponieważ ten ro-

dzaj psychoanalizy stanowi zarazem doktrynę freudowską. Sam Freud przez swój sztywny dogmatyzm postarał się o to, by publiczność utożsamiała te dwie, w gruncie rzeczy zupełnie różne sprawy. Można jednak z korzyścią stosować tę technikę w pewnych przypadkach medycznych, nie podnosząc jej od razu do rangi doktryny. A przeciw tej doktrynie musimy wysunąć energiczne zarzuty. Opiera się ona na dowolnych założeniach: np. nerwice — podobnie jak psychozy — bynajmniej nie polegają wyłącznie na stłumieniu seksualnym. Sny bynajmniej nie zawierają jedynie stłumionych pragnień, nie dających się pogodzić ze świadomością i skrywanych przez hipotetyczną cenzurę senną. Freudowską technikę interpretacyjną — o tyle, o ile pozostaje pod wpływem jednostronnych, a zatem opacznych hipotez jej twórcy — znamionuje jawna dowolność.

Aby dziełu sztuki oddać sprawiedliwość, psychologia analityczna musi całkowicie wyzbyć się medycznych przesądów, ponieważ dzieło sztuki nie jest chorobą, a zatem wymaga zupełnie innego podejścia niż lekarskie. Jeśli lekarz z natury rzeczy musi szukać przyczyn choroby, by w miarę możliwości gruntownie je zlikwidować, to psycholog — równie naturalnie — musi przyjąć wobec dzieła sztuki postawę wręcz przeciwną. Nie zada on — zbędnego w odniesieniu do dzieła sztuki — pytania o jego niewątpliwe, wcześniejsze ogólnoludzkie uwarunkowania, lecz zapyta o znaczenie dzieła, a owe uwarunkowania będą go interesowały tylko o tyle, o ile konieczne są do zrozumienia tego znaczenia. Personalna przyczynowość ma z dziełem sztuki akurat tyle wspólnego, co gleba z rośliną, która z niej wyrasta. Zapewne, nauczymy się rozumieć niektóre szczególne właściwości rośliny, jeśli poznamy miejsce, w którym rośnie. Dla botanika jest to nawet ważny składnik jego wiedzy. Ale nikt nie będzie twierdził, że tym samym poznaliśmy całą istotę rośliny. Nastawienie na czynnik osobowy, które łączy się z pytaniem

o personalną przyczynowość, jest w stosunku do dzieła sztuki całkowicie nieadekwatne, gdyż dzieło sztuki nie jest człowiekiem, lecz czymś ponadosobowym. Jest to rzecz nie mająca żadnej osobowości, toteż nie można do niej stosować osobowego kryterium. Szczególne znaczenie prawdziwego dzieła sztuki na tym nawet polega, że potrafi się ono uwolnić z ograniczeń i ślepych uliczek osobowości i wznieść się wysoko ponad jej znikomość i krótkotrwałość.

Opierając się na osobistym doświadczeniu muszę stwierdzić, że lekarzowi, który ma się ustosunkować do dzieła sztuki, niełatwo przychodzi wyzbyć się zawodowych okularów i tym samym wyeliminować ze swoich poglądów utarty biologiczny kauzalizm. Zrozumiałem jednak, że psychologię zorientowaną wyłącznie biologicznie można wprowadzić z pewną dozą słuszności stosować do człowieka, ale nie do dzieła sztuki, a więc i nie do człowieka jako twórcy. Psychologia czysto kauzalistyczna, nastawiona redukcjonistycznie, każdą jednostkę ludzką traktuje jedynie jako przedstawiciela gatunku *homo sapiens*, ponieważ zna tylko zjawiska pochodne i wtórne. Dzieło sztuki jednak ma nie tylko przyczynę, z której bierze początek, lecz jest także nowym, twórczym kształtem właśnie tych warunków, z których chciałaby je wywieść psychologia kauzalistyczna. Roślina nie jest jedynie produktem gleby, lecz na sobie samym polegającym, żywym i twórczym procesem, którego istota nie ma nic wspólnego z właściwością gleby. Tak więc dzieło sztuki należy rozpatrywać jako formę twórczą swobodnie wykorzystującą wszelkie wstępne warunki jego istnienia. Jego sens i specyfika tkwią w nim samym, a nie w jego zewnętrznych warunkach; można niemal powiedzieć, że jest to istota, która człowieka i jego osobiste dyspozycje wykorzystuje jedynie jako płodną glebę: dysponuje jej siłami zgodnie z własnymi prawami i sama sobie nadaje taki kształt, jaki chce sobie nadać.

Jednakże antycypując szczególny rodzaj dzieła sztuki, który dopiero mam zaprezentować, wybiegam zbyt daleko naprzód. Albowiem nie każde dzieło sztuki powstaje w ten sposób. Istnieją dzieła — zarówno poetyckie, jak i prozatorskie — które powstają jako rezultat zamysłu i decyzji autora zmierzających do osiągnięcia takiego czy innego skutku. W tym wypadku autor opracowuje swój materiał w określony, zamierzony sposób, dodając doń coś i coś odeń odejmując, podkreślając jeden efekt i łagodząc inny, kładąc farby to tu, to tam, z największą troską i rozwagą uwzględniając możliwe rezultaty i zawsze przestrzegając praw pięknej formy i stylu. Przy tej pracy autor kieruje się najsurowszym sądem i ma pełną swobodę w doborze środków wyrazu. Materiał, którym się posługuje, jest dla niego jedynie tworzywem podporządkowanym jego artystycznemu celowi: chce on zrealizować ten cel i nic ponadto. Działając tak poeta utożsamia się bez reszty z procesem twórczym, niezależnie od tego, czy nim kieruje, czy też stał się tak dalece jego narzędziem, że nawet nie zdaje sobie z tego sprawy. Sam jest twórczym działaniem, tkwi w nim bez reszty i nie różni się od niego wraz ze wszystkimi swoimi zamiarami i całą swoją umiejętnością. Nie muszę tu chyba przytaczać przykładów z dziejów literatury ani własnych wyznań poetów.

Niewątpliwie nie będzie też niczym nowym to, co powiem o tym innym rodzaju dzieł sztuki, które w mniejszym lub większym stopniu spływają spod pióra autora jako rzeczy skończone i gotowe, przychodzą na świat „w pełnej zbroi”, jak Pallas Atena zrodzona z głowy Zeusa. Dzieła te formalnie narzucają się autorowi, jakby coś prowadziło jego rękę, pióro pisze rzeczy, które napawają zdumieniem jego umysł. Dzieło samo określa swoją formę; to, co autor chciałby zrobić, zostaje odrzucone, to, czego nie chce przyjąć, przyjąć musi. Podczas gdy jego świadomy umysł staje przed tym zjawiskiem wytracony z równowagi i pusty, spada na niego

lawina myśli i obrazów, których nie miał zamiaru wywołać i które powstają mimo jego woli. Z niechęcią musi przyznać, że z całej tej twórczości przemawia jego jaźń, że przejawia się w niej jego najgłębsza natura, głosząc to, czego sam nigdy by nie wypowiedział. On może być tylko posłuszny, ulegając temu pozornie obcemu impulsowi w poczuciu, że jego dzieło przerasta go, a zatem ma nad nim władzę, której on sam nie może nic przeciwstawić. Nie identyfikuje się z procesem twórczym; zdaje sobie sprawę z tego, że podlega swemu dziełu lub przynajmniej stoi „obok”, jak inny człowiek, który dostał się w sferę wpływów obcej woli.

Kiedy mówimy o psychologii dzieła sztuki, musimy pamiętać przede wszystkim o tych dwóch całkowicie różnych możliwościach powstawania dzieła, jeśli idzie bowiem o najważniejsze elementy oceny psychologicznej, bardzo wiele zależy od tego rozróżnienia. Przeciwiństwo to znane już było Schillerowi; jak wiadomo, próbował on dać mu wyraz w pojęciach sentymentalizmu i naiwności. O wyborze tych terminów zdecydował fakt, że miał na myśli głównie twórczość poetycką. Psychologicznie rzecz biorąc pierwszą postawę nazywamy introwertyczną, drugą zaś ekstrawertyczną. Postawa introwertyczna charakteryzuje się akcentowaniem znaczenia podmiotu i jego świadomych celów i zamiarów wbrew wymogom przedmiotu, natomiast postawę ekstrawertyczną cechuje podporządkowanie podmiotu żądaniom przedmiotu. Dramaty Schillera dają, moim zdaniem, dobre pojęcie o introwertycznej postawie wobec tworzywa; to samo dotyczy większości jego wierszy. Tworzywem rządzi zamiar poety. Dobrą ilustrację postawy przeciwstawnej daje nam druga część *Fausta*. Tu tworzywo wyraźnie stawia zawzięty opór. Jeszcze lepszym przykładem jest, jak się zdaje, *Zaratustra* Nietzschego, gdzie — jak to wyraził sam autor — „jedno stało się dwoma”.

Być może już sam mój sposób przedstawienia problemu

pozwole Państwu odczuć, jak dalece przesunął się psychologiczny punkt widzenia, kiedy zdecydowałem się nie mówić już o poecie jako osobie, lecz o procesie twórczym. Punkt ciężkości zainteresowań przesunął się na ten proces, podczas gdy poeta wchodzi w grę jeszcze tylko jako reagujący przedmiot. Jest od razu jasne tam, gdzie świadomość autora nie utożsamia się już z procesem twórczym; jednakże w pierwszym przypadku zrazu wydaje się, że jest inaczej: można sądzić, że twórcą jest sam autor, dobrowolnie i bez najmniejszego przymusu. On sam, być może, jest całkowicie przekonany o swej wolności i nie zechce przyznać, że jego dzieło nie zrodziło się z jego woli i nie zawdzięcza swego powstania wyłącznie jego umiejętnościom.

Tu pojawia się pytanie, na które nie możemy odpowiedzieć opierając się na tym, co sami poeci mówią nam o rodzaju swej twórczości, ponieważ jest to problem natury naukowej, który rozwiązać może tylko psychologia. Mianowicie, jak to zresztą już wspomniałem, może się zdarzyć, że również poeta, który tworzy pozornie świadomie i, swobodnie czerpiąc z siebie, tworzy to, co chce — mimo swej samowiedzy tak dalece ulegnie twórczemu impulsowi, iż w ogóle nie będzie już mógł uzmysłowić sobie wpływu innej woli (podobnie jak przedstawiciel drugiego typu nie zdoła bezpośrednio wyczuć własnej woli w pozornie obcej inspiracji), chociaż do głosu dochodzi tu głównie jego jaźń. Tym samym jego przekonanie o absolutnej wolności tworzenia byłoby złudzeniem jego świadomości: sądzi on, że płynie, podczas gdy niewidzialny nurt unosi go naprzód.

Wątpliwość ta nie jest bynajmniej wymyślona, lecz ma swe źródło w doświadczeniach psychologii analitycznej, której badania nad nieświadomością odsłoniły różne sposoby, w jakie nieświadomość może nie tylko wpływać na świadomość, lecz także nią kierować. Toteż wątpliwość ta jest usprawiedliwiona. Ale skąd mamy dowody świadczące, że

również świadomy siebie poeta może być opanowany przez swoje dzieło? Dowody te mogą być bezpośrednie lub pośrednie. Do dowodów bezpośrednich należałyby te wypadki, kiedy poeta zamierzając coś powiedzieć, w istocie — mniej lub bardziej wyraźnie — mówi więcej, niż sam zdaje sobie z tego sprawę. Wypadki takie nie są zbyt rzadkie. Dowodami pośrednimi byłyby wypadki, gdzie poza pozorną dobrowolnością tworzenia kryje się wyższa „konieczność”, która natychmiast władczo wysunęłaby swe wymagania, gdyby miało dojść do samowolnej rezygnacji z aktywności twórczej, lub też wypadki, gdzie bezpośrednim skutkiem przymusowej przerwy w twórczości są ciężkie komplikacje psychiczne. Praktyczna analiza osobowości artystów stale wykazuje, jak silny jest popęd twórczy mający swe źródło w nieświadomości, a zarazem jak bardzo jest on kapryśny i samowolny. Ileż to biografii wielkich artystów dowiodło już dawno, że twórczy nacisk w nich był tak wielki, iż angażował całe ich człowieczeństwo, wciągając je w służbę dzieła nawet kosztem ich zdrowia i zwykłego ludzkiego szczęścia! Nie narodzone dzieło jest w duszy artysty siłą natury, która działa już to przez tyrański gwałt, już to z subtelną, naturze właściwą przebiegłością, nie troszcząc się o osobiste szczęście człowieka noszącego w sobie ów twórczy pierwiastek. Pierwiastek ten żyje i rośnie w człowieku, jak drzewo w ziemi, z której czerpie pokarm. Słusznie więc traktujemy proces twórczy jak żywą istotę, mającą siedzibę w duszy człowieka. Psychologia analityczna nazywa to autonomicznym kompleksem, który jako osobna część duszy wie dzie samodzielny, od hierarchii świadomości niezależny żywot psychiczny i — stosownie do swej wartości energetycznej, swojej siły — albo przejawia się tylko jako zakłócenie kierowanych procesów świadomości, albo jako instancja nadrzędna może sobie *ego* człowieka nawet całkowicie podporządkować. Zgodnie z tym, poeta, który identyfikuje się z procesem twórczym,

byłby kimś, kto zagrożony przez nieświadomą „konieczność” od razu się jej poddaje. Ten zaś, komu pierwiastek twórczy wydaje się niemal obcą potęgą, jest człowiekiem, który z jakichś przyczyn nie mógł go zaakceptować i dlatego dał się zaskoczyć „konieczności”. Należałoby się spodziewać, że na podstawie samego dzieła można by wnioskować o sposobie jego powstania. W pierwszym wypadku chodzi przecież o twórczość zamierzoną, której świadomość towarzyszy i którą kieruje; twórczość ta z rozmysłem prowadzi do powstania dzieła o określonej formie i oddziaływaniu. W drugim wypadku natomiast chodzi o proces mający swe źródło w nieświadomej naturze człowieka, proces, który przebiega bez udziału ludzkiej świadomości, a niekiedy nawet wbrew niej autonomizuje się i sam wyznacza formę i oddziaływanie dzieła. W pierwszym wypadku należałoby więc oczekiwać, że dzieło nigdzie nie przekroczy granic świadomego rozumienia go przez twórcę, że jego oddziaływanie wyczerpie się w ramach zamiaru, który je wyprzedzał, i żadną miarą nie powie nic ponadto, co autor w nie włożył. W drugim wypadku należałoby nastawić się na coś ponadosobowego, co zakres świadomego rozumienia twórcy przekracza właśnie o tyle, o ile jego świadomość zdystansowana jest przez rozwój jego dzieła. Należałoby tu oczekiwać obcości obrazu i formy, pojawienia się myśli, które można pojąć jedynie intuicyjnie, języka, którego bogate w treść wyrażenia miałyby wartość prawdziwych symboli, ponieważ w możliwie najlepszy sposób wyrażałyby to, co nieznanne, i byłyby mostami łączącymi nas z niewidzialnym brzegiem.

Kryteria te, na ogół biorąc, okazują się trafne. Wszędzie tam, gdzie — jak powszechnie uznano — chodzi o dzieło zamierzone, dotyczące świadomie wybranego tematu, stwierdzić możemy występowanie cech wymienionych przez nas w pierwszej kolejności; podobnie rzecz ma się w przypadku przeciwnym. To, co powiedzieliśmy, można by zilustrować

znany już nam przykładami dramatów Schillera z jednej strony i drugiej części *Fausta* — czy też, jeszcze lepiej, *Zaratustry* — z drugiej. Nie podejmowałbym się jednak zaliczyć dzieła nieznanego poety do tej czy innej kategorii, gdybym uprzednio nie zbadał gruntownie osobistego stosunku tego poety do jego dzieła. Czasem nie wystarczy nawet wiedzieć, czy jakiś poeta należy do typu introwertycznego czy ekstrawertycznego, ponieważ przedstawiciele obu tych typów mogą w swojej twórczości raz przybierać postawę ekstrawertyczną, a innym razem introwertyczną. U Schillera widoczne jest to zwłaszcza w różnicy między jego dziełami poetyckimi a filozoficznymi, u Goethego w różnicy między jego wykończonymi utworami a postacią, jaką po latach nadał drugiej części *Fausta*, u Nietzschego zaś w różnicy między jego aforyzmami a zwartym nurtem *Zaratustry*. Ten sam poeta może mieć różną postawę wobec różnych swych dzieł, toteż rodzaj miary, jaką mamy tu zastosować, trzeba by uzależnić od każdorazowej relacji między poetą a jego dziełem. Jak Państwo widzą, jest to kwestia niezwykle skomplikowana. Komplikacja ta zwiększa się jednak jeszcze bardziej, jeśli weźmiemy pod uwagę przedstawione powyżej rozumowanie dotyczące poety utożsamiającego się z pierwiastkiem twórczym. Gdyby również świadome i zaplanowane sposoby tworzenia były w tych swoich rzekomych cechach jedynie subiektywnym złudzeniem poety, to także jego dzieło miałoby owe symboliczne właściwości, sięgające w sferę nieokreśloności i wykraczające poza współczesną świadomość. Właściwości te byłyby tylko bardziej ukryte, ponieważ również czytelnik podlega ograniczeniom, jakie duch epoki nałożył świadomości autora. I on bowiem porusza się wewnątrz granic współczesnej świadomości i nie ma żadnej możliwości dotarcia do jakiegoś archimedesowego punktu poza jego światem, który pozwoliłby mu podważyć współczesną mu świadomość, czyli, innymi słowy, w dziele

tego rodzaju rozpoznać symbol. Symbol jednak oznaczałby możliwość i zarys jeszcze szerszego, wyższego sensu przekraczającego nasze aktualne zdolności rozumienia.

Jest to, jak powiedzieliśmy, kwestia delikatna. Stawiam ją właściwie tylko po to, by przez moją typologię nie ograniczać możliwych znaczeń dzieła sztuki, jeśli nawet jest ono tylko tym, czym jest, i wyraża to, co wyraża. Często jednak zdarzało się, że nagle ponownie odkrywano jakiegoś poetę. Dzieje się tak wtedy, kiedy rozwój naszej świadomości osiąga wyższy stopień — stary poeta rozpatrywany z tego poziomu mówi nam coś nowego. To „nowe” tkwiło już poprzednio w jego dziele, były jednak ukrytym symbolem, którego odczytanie umożliwiła nam jedynie odnowa ducha epoki. Potrzeba było innych, nowych oczu, albowiem stare mogły zobaczyć tylko to, co były przyzwyczajone widzieć. Tego rodzaju doświadczenia muszą jednak skłaniać do ostrożności, potwierdzają bowiem mój poprzednio wyłożony pogląd. Dzieło uznane za symboliczne nie potrzebuje tej subtelności, dzięki swojemu bogactwu odniesień woła do nas: Chcę powiedzieć więcej, niż faktycznie mówię, wskazuję na coś więcej niż na siebie! Tu możemy uchwycić sam symbol, nawet jeśli nie udaje się nam go zadowalająco wyjaśnić. Symbol jest nieustannym wyrzutem naszego myślenia i odczuwania. Stąd też bierze się fakt, że dzieło symboliczne bardziej nas porusza, bardziej — jeśli można tak powiedzieć — drażni, i dlatego rzadko tylko pozwala nam osiągnąć rozkosz czysto estetyczną; natomiast dzieło jawnie niesymboliczne o wiele wyraźniej przemawia do naszych uczuć estetycznych, jako że daje nam harmonijną wizję doskonałości.

Jednakże — może ktoś zapytać nas — co psychologia analityczna może wnieść do rozwiązania zasadniczego problemu twórczości artystycznej, do poznania tajemnicy twórczości? Wszystko, o czym dotychczas mówiliśmy, to przecież nic innego, jak tylko fenomenologia zjawisk psychicznych. Po-

nieważ „w sedno natury, ku wnętrzu żaden duch ziemski nie wpłynie”², przeto proszę również od naszej psychologii nie oczekiwać rzeczy niemożliwych, a mianowicie obowiązującego wyjaśnienia wielkiej tajemnicy życia, której bezpośrednio dotykamy w twórczości. Podobnie jak każda nauka, tak i psychologia wnosi jedynie skromny wkład do lepszej i głębszej znajomości zjawisk życia, a od wiedzy absolutnej jest równie daleka, jak i jej siostry.

Mówiliśmy tak dużo o sensie i znaczeniu dzieła sztuki, że z trudem tylko można stłumić zasadniczą wątpliwość, czy sztuka rzeczywiście ma jakieś „znaczenie”. Być może sztuka w ogóle nic nie „znaczy”, nie ma żadnego „sensu”, przynajmniej w tym rozumieniu, w jakim tu mówimy o sensie. Być może podobna jest naturze, która po prostu jest, a nic nie „znaczy”. Czy „znaczenie” musi być czymś więcej niż interpretacją, którą rzeczywistości narzuca potrzeba intelektu spragnionego sensu? Sztuka — można by powiedzieć — jest pięknem, i określenie to w pełni ją wyczerpuje i całkowicie jej wystarczy. Nie potrzebuje ona żadnego sensu. Pytanie o sens nie ma nic wspólnego ze sztuką. Jeśli pozostaję w obrębie sztuki, to muszę uznać prawdę tego zdania. Jeśli jednak mówimy o stosunku psychologii do dzieła sztuki, to wykraczamy poza sztukę, a wtedy musimy oddać się spekulacji, musimy interpretować, aby rzeczom nadać znaczenie, gdyż w przeciwnym razie nie moglibyśmy o nich w ogóle myśleć. Życie i procesy, które wyczerpują się same w sobie, musimy rozłożyć na obrazy, sensory, pojęcia, świadomie oddalając się przy tym od żywej tajemnicy. Dopóki jesteśmy uwięzieni w samej twórczości, dopóty nic nie widzimy i nie poznajemy, a nawet nie powinniśmy poznawać, albowiem dla bezpośredniego przeżywania nie

² J. W. Goethe: *Do fizyka*, tłum. S. Zarębski, *Wybór poezji*, Wrocław 1955, s. 315 (przyp. tłum.).

ma nic bardziej szkodliwego i niebezpieczniejszego niż poznanie. Aby jednak poznać, musimy wyjść poza proces twórczy i spojrzeć nań z zewnątrz, a dopiero wtedy stanie się on obrazem dającym wyraz znaczeniom. Wtedy nie tylko wolno nam, ale wręcz musimy mówić o „sensie”. A tym samym to, co uprzednio było czystym zjawiskiem, staje się czymś, co w powiązaniu z innymi zjawiskami coś oznacza, czymś, co odgrywa określoną rolę, służy pewnym celom, przynosi znaczące skutki. A kiedy uda nam się to wszystko zobaczyć, mamy poczucie, że coś poznaliśmy i wyjaśniliśmy. Tym samym spostrzegamy potrzebę nauki.

O ile poprzednio mówiliśmy o dziele sztuki jak o drzewie, które wyrasta z ziemi, to równie dobrze moglibyśmy zastosować tu znane porównanie z dzieckiem w łonie matki. Ponieważ jednak wszystkie porównania kuleją, przeto wolimy zamiast metafor posłużyć się dokładniejszą terminologią naukową. Przypominają sobie Państwo, że dzieło *in statu nascendi* nazwałem kompleksem autonomicznym. Za pomocą tego pojęcia opisuje się po prostu wszystkie twory psychiczne, które początkowo rozwijają się nieświadomie i zostają uświadomione dopiero z chwilą, gdy osiągną wartość progową świadomości. Związek, w jaki wówczas wchodzi ze świadomością, nie ma znaczenia asymilacji, lecz percepcji, co znaczy, że kompleks autonomiczny zostaje wprawdzie postrzeżony, jednakże nie może zostać poddany świadomej kontroli, tj. ani zahamowaniu, ani samowolnej reprodukcji. Autonomiczność kompleksu przejawia się właśnie w tym, że pojawia się on i ginie wtedy i tak, jak to odpowiada zawartej w nim tendencji; jest on niezależny od decyzji świadomości. Ta szczególna właściwość łączy także kompleks twórczy z wszystkimi innymi kompleksami. I tu właśnie pojawia się możliwość przeprowadzenia analogii z innymi patologicznymi zjawiskami psychicznymi, zwłaszcza różnymi typami zaburzeń, dla których występowanie kompleksów autonomicznych jest

szczególnie charakterystyczne. Boskie szaleństwo artysty ma niebezpiecznie realny związek z patologią, mimo że nie jest z nią tożsame. Analogia opiera się na występowaniu jakiegoś autonomicznego kompleksu. Jednakże występowanie to — samo w sobie — nie dowodzi jeszcze, że mamy do czynienia z czymś patologicznym, ponieważ także ludzie normalni znajdują się, przejściowo lub trwale, pod władzą kompleksu autonomicznego. Fakt ten należy po prostu do normalnych właściwości psychiki, i trzeba już dużego braku samowiedzy, by ktoś nie zdawał sobie sprawy z istnienia jakiegoś kompleksu autonomicznego. Tak np. każda w pewnym stopniu zróżnicowana typowa postawa przejawia skłonność do tego, by stać się autonomicznym kompleksem, i w większości przypadków staje się nim. Również każdy popęd ma w mniejszym lub większym stopniu cechę kompleksu autonomicznego. Toteż kompleks autonomiczny sam w sobie nie jest niczym patologicznym — ciepienia i choroby dowodzi jedynie jego spiętrzenie, zakłócające normalne życie psychiczne.

Jak jednak powstaje kompleks autonomiczny? Z różnych powodów — ich bliższe zbadanie zaprowadziłoby nas tu zbyt daleko — dotychczas nieświadomy rejon psychiki ulega aktywizacji, wskutek tego ożywienia rozwija się i obejmując pokrewne skojarzenia, coraz bardziej rozrasta. Potrzebna do tego energia zostaje naturalnie odebrana świadomości, chyba że ta — sama zdecyduje się utożsamić z kompleksem. Jeśli do tego nie dojdzie, to pojawia się to, co Janet określił terminem *abaissement du niveau mental*. Intensywność świadomych zainteresowań i czynności stopniowo zanika, wskutek czego pojawia się albo apatyczny bezruch — stan tak bardzo częsty u artystów — albo regresywny rozwój funkcji świadomych, tj. zejście ich na wczesne stopnie, infantylne i archaiczne, a więc coś w rodzaju degeneracji. *Parties inférieures des fonctions* wysuwają się na pierwszy plan — popędy przedmoralność, naiwna infantylność przed dorosłość, niedostosowo-

wanie przed dostosowanie. Również to znamy z życia wielu artystów. W ten sposób energia, wyłączona od udziału w świadomym kierowaniu osobowością, karmi kompleks autonomiczny.

Co jednak składa się na autonomiczny kompleks twórczy? Tego zrazu w ogóle nie możemy wiedzieć, dopóki ukończone przez artystę dzieło nie umożliwi nam wglądu w swe podstawy. Dzieło daje nam wypracowany obraz w najszerszym rozumieniu tego słowa. Obraz ten jest dostępny analizie, o ile potrafimy rozpoznać w nim symbol. Jeśli jednak nie możemy odkryć w nim wartości symbolicznej, to tym samym stwierdzamy, że — przynajmniej dla nas — nie znaczy on nic ponadto, co jawnie wyraża, lub też, innymi słowy, że nie jest dla nas niczym więcej, niż się wydaje. Powiadam: „wydaje”, bo to może nasze uprzedzenie nie pozwala nam na żadne dalsze przypuszczenia. W każdym razie w takim wypadku nie znajdujemy żadnego powodu i punktu zaczepienia do dalszej analizy. Natomiast w pierwszym wypadku przypomnimy sobie i przyjmiemy jako pewnik słowa Gerharta Hauptmanna: „Tworzyć poezję to tyle, co pozwolić prasłowu dzwierać w naszych słowach”. Przekładając to na język psychologii, zapytamy: Do jakiego tła obrazu nieświadomości zbiorowej sprowadzić można obraz rozwinięty w dziele sztuki?

Pytanie to wymaga wielorakiego wyjaśnienia. Jak powiedziałem, wziąłem tu za przykład symboliczne dzieło sztuki, a ponadto takie dzieło, którego źródła nie należy szukać w osobowej podświadomości autora, lecz w owej sferze nieświadomej mitologii, której praobrazy są wspólnym dobrem ludzkości. Dlatego też sferę tę nazwałem nieświadomością zbiorową, odróżniając ją tym samym od podświadomości osobowej — termin, jakim określam całość owych procesów i treści psychicznych, które same w sobie mogłyby zostać uświadomione (i często też były), ale wskutek

niemożności pogodzenia ich ze świadomością ulegają stłumieniu i w rezultacie są trzymane sztucznie pod progiem świadomości. Sztuka ma swe źródła również w tej sferze, ale są to źródła mętne, które — jeśli dominują — czynią z dzieła sztuki dzieło nie symboliczne, lecz symptomatyczne. Ten rodzaj sztuki możemy, przypuszczalnie bez szkody i żalu, pozostawić freudowskiej metodzie przeczyszczającej.

W przeciwieństwie do podświadomości osobowej, która jest stosunkowo płytką warstwą tuż pod progiem świadomości, nieświadomość zbiorowa w normalnych warunkach nie jest zdolna stać się przedmiotem świadomości i dlatego też jej treści nie mogą być przypomniane za pomocą żadnej techniki analitycznej, ponieważ nie jest ona stłumiona i nie jest zapomniana. Nieświadomość zbiorowa sama w sobie w ogóle nie istnieje, jako że jest ona dziedziczona jedynie jako możliwość — możliwość, którą od najdawniejszych czasów dziedziczymy w określonej formie obrazów pamięciowych lub też, anatomicznie rzecz biorąc, w strukturze mózgu. Nie ma żadnych wrodzonych wyobrażeń, istnieją natomiast wrodzone ich możliwości, które nawet najśmielszej fantazji wyznaczają określone granice; są to niejako kategorie działania fantazji, pewnego rodzaju idee aprioryczne, z których istnienia nie można jednak zdać sobie sprawy bez doświadczenia. Pojawiają się one jedynie w uformowanym tworzywie jako zasady regulujące jego formowanie, tak że pierwotny zarys praobrazu możemy zrekonstruować tylko na podstawie ukończonego dzieła sztuki. Praobraz, czyli archetyp, jest postacią — demona, człowieka albo procesu — która powraca w toku dziejów tam, gdzie swobodnie przejawia się twórcza fantazja. Jest to więc przede wszystkim postać mitologiczna. Badając bliżej te obrazy odkrywamy, że w jakiejś mierze stanowią one sformułowane rezultaty niezliczonych typowych doświadczeń naszych przodków. Są one jak gdyby psychicznym osadem niezliczonych przeżyć

tego samego rodzaju. Obrazują miliony indywidualnych doświadczeń w przecięciu i w ten sposób dają obraz życia psychicznego, podzielonego i rzutowanego jako wielorakie postaci mitologicznego pandemonium. Ale również postaci mitologiczne same w sobie są już produktami twórczej fantazji, które czekają jeszcze na to, by dano im wyraz w języku pojęć; trud ten jednak podjęto dopiero niedawno. Pojęcia te, które po większej części należy dopiero stworzyć, mogłyby przyczynić się do abstrakcyjnego naukowego poznania procesów nieświadomych stanowiących korzenie praobrazów. W każdym z tych obrazów zawarty jest fragment ludzkiej psychologii i ludzkiego losu, fragment cierpienia i rozkoszy, które nieskończoną ilość razy przeżywali nasi przodkowie i które zasadniczo miały zawsze ten sam przebieg. Jest to jakby koryto strumienia głęboko ukryte w duszy, gdzie życie, przedtem niepewnie ogarniające rozległą, ale płytką powierzchnię, nagle zmienia się w potężną rzekę, bo pojawił się ów splot okoliczności, który od dawien dawna przyczyniał się do powstania praobrazu. Chwila, w której pojawia się sytuacja mitologiczna, zawsze charakteryzuje się szczególną intensywnością emocjonalną — wydaje się nam wtedy, że poruszono w nas struny, które nigdy w nas nie rozbrzmiewały, lub że nagle rozpętały się moce, których istnienia nie przeczuwaliśmy. Walka o przystosowanie się jest żmudnym zadaniem, gdyż nieustannie musimy rozprawić się z indywidualnymi, tj. nietypowymi warunkami. Toteż nic dziwnego, że tam, gdzie spotykamy się z sytuacją typową, nagle albo doznajemy uczucia szczególnego wyzwolenia, jakbyśmy unosili się w powietrzu, albo czujemy się porwani przez jakąś potężną siłę. W takich chwilach nie jesteśmy już poszczególnymi istotami, lecz gatunkiem — słyszymy głos całej ludzkości. Dlatego też jednostka rzadko potrafi w pełni wykorzystać swe siły, jeśli jedno z tych zbiorowych wyobrażeń, które nazywamy ideałami, nie przyjdzie

jej z pomocą i nie wyzwoli w niej owych instynktowych sił, do których sama zwykła świadoma wola nigdy nie znajdzie dostępu. Najsilniej zawsze oddziałują te ideały, które stanowią mniej lub bardziej przejrzyste warianty jakiegoś archetypu, co łatwo można poznać po tym, że ideały takie bywają chętnie alegoryzowane — np. ojczyzna jako matka — przy czym alegoria nie ma żadnej innej siły motywacyjnej niż ta, jaką daje jej symboliczna wartość idei ojczyzny. Archetyp bowiem stanowi tzw. *participation mystique* człowieka prymitywnego w jego związku z ziemią, którą zamieszkuje i która zna tylko duchy jego przodków. Obcy jest wrogiem.

Każdy związek z archetypem przyżywany lub tylko taki, o którym się mówi, „wzrusza”, tj. działa, albowiem wyzwala w nas głos silniejszy od naszego. Ten, kto mówi praobrazami, mówi jakby tysiącem głosów, przejmuje i porywa, a zarazem to, co opisuje, przenosi z dziedziny jednorazowości i przemijalności w sferę wiecznego bytu, los osobisty podnosi do rangi losu ludzkości, a przez to także wyzwala w nas wszystkie owe pomocne siły, które zawsze pozwalały ludzkości uratować się przed każdym niebezpieczeństwem i przetrwać nawet najdłuższe noce.

Taka jest tajemnica oddziaływania sztuki. Proces twórczy, o ile w ogóle możemy go badać, polega na nieświadomym ożywieniu archetypu, na rozwinięciu i wykształceniu go w pełne dzieło. Nadanie kształtu praobrazowi oznacza w pewnym sensie „przełożenie” go na język współczesności, dzięki czemu niejako każdy może uzyskać dostęp do najgłębszych źródeł życia, które w przeciwnym razie pozostałyby przed nim zakryte. Na tym polega społeczne znaczenie sztuki: nieustannie wychowuje ona ducha epoki, albowiem wprowadza do niej te postaci, których jej najbardziej brakuje. Niezadowolone każe artyście wycofać się ze współczesności, a tęsknota prowadzi go ku owemu praobrazowi w głębi

nieświadomości, który najskuteczniej ma zrekompensować braki i jednostronność ducha epoki. Jego tęsknota chwytą ten obraz, a wynosząc go z najgłębszej nieświadomości i przybliżając świadomości, zmienia również jego postać, tak aby człowiek współczesny, odpowiednio do swojej zdolności pojmowania, mógł go sobie przyswoić.

Rodzaj dzieła sztuki pozwala nam wnioskować o charakterze epoki, w której to dzieło powstało. Co realizm i naturalizm oznacza dla swej epoki? Co oznacza romantyzm? A co hellenizm? To właśnie kierunki sztuki przynoszą ze sobą to, czego najbardziej brakuje aktualnej atmosferze duchowej. O artyście jako wychowawcy swej epoki można by w naszych czasach mówić jeszcze długo.

Podobnie jak poszczególne jednostki, tak i ludy, i epoki odznaczają się właściwą im orientacją duchową czy postawą; już samo słowo „postawa” zdradza konieczną jednostronność, jaka towarzyszy każdej określonej orientacji. Gdzie jest jakaś orientacja, jakiś kierunek, tam wyklucza się inne orientacje i kierunki. Wykluczenie jednak oznacza, że określona część psychiki, która także mogłaby zaangażować się w jakimś przeżyciu, zrobić tego nie może, ponieważ nie odpowiada to ogólnej postawie psychicznej. Człowiek normalny może bez szkody dla siebie żyć zgodnie z jakimś ogólnym kierunkiem, natomiast człowiek chodzący własnymi ścieżkami, który w przeciwieństwie do tamtego nie potrafi poruszać się po szerokich gościńcach, najprawdopodobniej odkryje to, co leży z dala od głównych dróg i czeka na swój dzień. Względne niedostosowanie się artysty przynosi mu prawdziwą korzyść, pozwala mu bowiem trzymać się z daleka od utartych dróg, poddawać się własnym tęsknotom i znajdować to, czego inni nie mają, nawet o tym nie wiedząc. Podobnie jak w jednostce jednostronność jej świadomej postawy korygowana jest przez nieświadome reakcje prowadzące do samoregulacji psychicznej, tak i sztuka stanowi

proces samoregulacji duchowej w życiu narodów i epok.

Zdaję sobie sprawę z tego, że w ramach jednego wykładu mogłem przedstawić Państwu jedynie skrócony zarys moich poglądów. Niech mi jednak wolno będzie mieć nadzieję, że to wszystko, o czym powiedzieć nie mogłem, a mianowicie konkretne zastosowanie moich poglądów do poetyckiego dzieła sztuki, zdołaliście sobie Państwo sami dopowiedzieć, a tym samym wypełniliście konkretną żywą treścią moje abstrakcyjne myśli.

(Wykład wygłoszony w Gesellschaft für Deutsche Sprache und Literatur w Zurychu w 1922 roku, opublikowany najpierw w czasopiśmie „Wissen und Leben”, XV, 20, 1922, znalazł się następnie w książce *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich 1931.)

PSYCHOLOGIA I LITERATURA¹

WSTĘP

Nie ulega wątpliwości, że psychologię — jako naukę o procesach psychologicznych — można powiązać z literaturoznawstwem. Dusza ludzka jest przecież matką i siedliskiem zarówno wszelkich nauk, jak i każdego dzieła sztuki. Dlatego też nauka o duszy powinna móc pokazać i wyjaśnić z jednej strony psychologiczną strukturę dzieła sztuki, z drugiej zaś psychologiczne uwarunkowania człowieka twórczego artystycznie. Te dwa zadania mają zasadniczo różny charakter: w pierwszym wypadku chodzi o „celowo” wytworzony produkt skomplikowanych czynności psychicznych, w drugim natomiast o sam aparat psychiczny. W pierwszym wypadku przedmiotem analizy i interpretacji psychologicznej jest konkretne dzieło sztuki, w drugim natomiast człowiek twórczy jako jednorazowa osobowość. Mimo iż oba te przedmioty łączą najściślejszy związek i nierozzerwalne wzajemne oddziaływanie, żaden z nich nie może wyjaśnić drugiego. Zapewne, można o jednym wnioskować na podstawie drugiego, ale wnioski te nigdy nie są przekonywające. W najlepszym razie mają one — i zawsze mieć będą — cechy prawdopodobieństwa albo charakter szczęśliwych *aperçus*. Wprawdzie szcze-

¹ Rozprawa ta ukazała się po raz pierwszy w książce Emila Ermatin-gera: *Philosophie der Literaturwissenschaft*, Berlin 1930, s. 315nn. Nieco przerobioną, z kilkoma zmianami i uzupełnieniami, publikuję tu ponownie.

gólny związek, jaki łączył Goethego z jego matką, znajduje wyraz w okrzyku Fausta: „Matki! tak, Matki — jak to dziwnie brzmi!”² Ale nie potrafimy stwierdzić, w jaki sposób z przywiązania do matki miał powstać właśnie *Faust*, jakkolwiek najgłębsza intuicja powiada nam, że w Goethem jako człowieku związek z matką odgrywał wielką rolę i właśnie w *Fauście* zostawił wymowne ślady. Odwrotnie też, na podstawie *Pierścienia Nibelungów* nie możemy stwierdzić czy w przekonywający sposób wywnioskować, że Wagner miał skłonności do transwestytyzmu, jakkolwiek i tu tajemne więzi łączą heroizm Nibelungów z chorobliwym sfeminizowaniem Wagnera jako człowieka. Wprawdzie osobista psychologia twórcy tłumaczy dużo w jego dziele, jednakże samego dzieła nie tłumaczy. Gdyby zaś miała je wytłumaczyć, i to skutecznie, to jego rzekomo twórczy charakter okazałby się jedynie symptomem, co dziełu nie przyniosłoby ani korzyści, ani sławy.

Aktualny stan psychologii jako nauki, która — mówiąc nawiasem — jest najmłodszą ze wszystkich nauk, żadną miarą nie pozwala na ustalenie w tej dziedzinie ścisłych związków przyczynowych, co jako nauka właściwie powinna zrobić. Niewątpliwe związki przyczynowe psychologia pokazuje jedynie w na wpół psychologicznej dziedzinie instynktów i odruchów. Tam jednak, gdzie zaczyna się właściwe życie duszy, a mianowicie w sferze kompleksów, psychologia musi się zadowolić przedstawieniem szczegółowych opisów badanych procesów i ukazaniem barwnych obrazów często cudownego i niemal nadludzko kunsztownego splotu, przy czym ani jednego z tych procesów nie może uznać za „konieczny”. Gdyby było inaczej i psychologia mogłaby ukazać w dziele sztuki i w twórczości artystycznej całkowicie pewne związki przyczynowe, to cała estetyka, pozbawiona tym samym

² *Faust*, cz. II, akt I, wyd. cyt., s. 310 (przyp. tłum.).

podstaw, stałaby się jedynie częścią psychologii. Choć psychologia nigdy nie może się wyrzec pretensji do badania i konstatowania związków przyczynowych skomplikowanych procesów psychicznych nie wyrzekając się przy tym samej siebie, nie może też liczyć na zaspokojenie tego roszczenia, ponieważ irracjonalny pierwiastek twórczy, który najwyraźniej przejawia się właśnie w sztuce, ostatecznie zawsze urągać będzie wszelkim wysiłkom zmierzającym do jego racjonalizacji. Wszystkie procesy psychiczne przebiegające w obrębie świadomości mogą być wytłumaczalne przyczynowo, niemniej pierwiastek twórczy mający swe korzenie w nieobliczalnej nieświadomości pozostanie wiecznie niedostępny ludzkiemu poznaniu. Poddaje się on opisowi jedynie jako zjawisko i daje się przeczuć, ale nie daje się uchwycić. Estetyka i psychologia są zdane na siebie, a zasady, jakie nimi rządzą, nie znoszą się nawzajem. Zasadą psychologii jest ukazać dany materiał psychiczny jako wywodliwy z przesłanek przyczynowych. Zasadą estetyki zaś jest uznać istnienie pierwiastka psychicznego, niezależnie od tego, czy chodzi o dzieło sztuki, czy o artystę. Obie te zasady obowiązują mimo swej względności.

DZIEŁO

Psychologiczna analiza dzieła literackiego różni się od analizy literaturoznawczej swoim specyficznym ukierunkowaniem. Wartości i fakty miarodajne dla drugiej mogą być, jeśli można tak powiedzieć, bez znaczenia dla pierwszej: dzieła o najbardziej wątpliwej wartości literackiej psychologom często wydają się szczególnie interesujące. Na przykład tzw. powieść psychologiczna nie daje im bynajmniej tego, czego spodziewa się po niej analiza literaturoznawcza. Powieść taka, rozpatrywana jako zamknięta w sobie całość,

tłumaczy się sama, jest, by tak rzec, swą własną psychologią, którą psycholog mógłby w najlepszym razie uzupełnić lub skrytykować, co zresztą i tak nie odpowiedziałoby na — szczególnie ważne w tym wypadku — pytanie, jak to się stało, że właśnie ten autor wpadł na pomysł tego dzieła. Tym ostatnim problemem zajmiemy się dopiero w drugiej części niniejszej rozprawy.

Przeciwnie, powieść niepsychologiczna, ogólnie biorąc, daje analizie psychologicznej większe szanse, ponieważ niepsychologiczny zamiar autora nie określa z góry psychologii jego postaci, wskutek czego autor nie tylko zostawia pole do popisu analizie i interpretacji, lecz dzięki swojemu bezstronnemu opisowi jeszcze je ułatwia. Dobrymi przykładami takich utworów są powieści Benoita i angielskie *fiction stories* w stylu Ridera Haggarda, które — poprzez Conan Doyle'a — utarły drogę najpopularniejszemu masowemu produktowi literackiemu, jakim jest powieść detektywistyczna. Tu należy również największa powieść amerykańska, *Moby Dick* Melville'a.

Najciekawszy dla psychologa jest właśnie trzymający w napięciu opis faktów, pozornie całkowicie wolny od tendencji psychologicznych, wtedy bowiem całe opowiadanie rozwija się na tle niesformułowanej psychologii, która dla krytycznego oka występuje w sposób tym bardziej klarowny i wyraźny, im bardziej autor jest nieświadomy swych założeń. Natomiast w powieści psychologicznej sam autor stara się psychiczne tworzywo swego dzieła przenieść ze sfery czystej akcji do sfery psychologicznych rozważań i analiz, wskutek czego psychologiczne tło powieści ulega niemal całkowitemu zaciemnieniu. Właśnie z tego rodzaju powieści „psychologii” uczy się niefachowiec, podczas gdy powieściom niepsychologicznym głębszy sens może nadać tylko psycholog.

Tym, co objaśniam tu na przykładzie powieści, jest psy-

chologiczna zasada, która znacznie wykracza poza granice tej szczególnej formy dzieła literackiego. Daje się ją zauważyć także w poezji, a w *Fauście* różni ona część pierwszą od drugiej. Tragedia miłosna tłumaczy się sama przez się, natomiast część druga wymaga wysiłku interpretacyjnego. Do części pierwszej psycholog nie mógłby nic dodać, czego poeta już lepiej nie powiedział; natomiast część druga z całą swą ogromną fenomenologią w takim stopniu strawiła czy nawet wyprzedziła siłę twórczą poety, że nic się w niej nie tłumaczy samo przez się i niemal każdy wers prowokuje właściwą czytelnikowi potrzebę interpretacji. Pod względem psychologicznym *Faust* chyba najlepiej charakteryzuje oba bieguny dzieła literackiego.

Gwoli jasności chciałbym pierwszy z tych rodzajów twórczości nazwać psychologicznym, drugi zaś — wizjonerskim. Rodzaj psychologiczny ma za temat treść, która pozostaje w granicach ludzkiej świadomości, a więc np. jakieś doświadczenie życiowe, jakieś wstrząsające przeżycie, namiętność czy też w ogóle ludzki los, znany potocznej świadomości lub przynajmniej prawdopodobny. Temat ten znajduje odzew w duszy pisarza, zostaje podniesiony ze sfery codzienności na wyżyny jego przeżycia i tak ukształtowany, że jego wyraz z przekonującą siłą pozwala czytelnikowi dobitnie uświadomić sobie rzeczy same w sobie zwyczajne i tylko niewyraźnie lub boleśnie odczuwane, a stąd unikane lub przeoczone, przenosząc go tym samym w sferę większej jasności i szerszego człowieczeństwa. Tworzywo takiego dzieła pochodzi z kręgu człowieka, jego wiecznie powtarzających się cierpień i radości; jest treścią ludzkiej świadomości, w swym literackim kształcie wyjaśnioną i uduchowioną. Pisarz uwolnił psychologa od wszelkiego wysiłku. A może psycholog ma badać, dlaczego Faust zakochał się w Małgorzacie? Albo dlaczego Małgorzata stała się dzieciobójczynią? Jest to ludzki los, miliony razy powtarzający się z obrzydliwą

monotonią w salach sądów i na kartach kodeksów karnych. Nie ma tu nic niejasnego, albowiem wszystko przekonująco tłumaczy się samo przez się.

Do tej kategorii należą niezliczone utwory literackie — powieść miłosna, powieść środowiskowa, powieść rodzinna, powieść kryminalna i powieść społeczna, poemat dydaktyczny, większość poezji lirycznej, tragedia i komedia. Jakakolwiek jest ich forma artystyczna, treści psychologiczne twórczości artystycznej wywodzą się zawsze z dziedziny ludzkiego doświadczenia, pierwszego planu najsilniejszych przeżyć psychicznych. Ten rodzaj twórczości artystycznej dlatego nazywam „psychologicznym”, że zawsze porusza się on w granicach spraw, które można zrozumieć i pojąć psychologicznie. Wszystko, co istotne, od przeżycia po kształt artystyczny, przebiega tu w sferze psychologii łatwej do przeniknięcia. Nawet psychiczne tworzywo przeżycia nie ma w sobie żadnej obcości; przeciwnie, jest to coś od dawna znanego: namiętność i jej losy, przypadłości losu i ich znoszenie, wieczna natura, jej uroki i groza.

Przepaść, która dzieli część pierwszą *Fausta* od drugiej, oddziela również psychologiczny rodzaj twórczości artystycznej od wizjonerskiego. Tu wszystko jest inne: tworzywo czy przeżycie, które staje się treścią dzieła, nie jest czymś znanym; jego istota jest obca, natura — ukryta w tle, jest ono praprzeżyciem, które wyłania się z otchłani przedludzkich epok lub ze światła i ciemni ponadludzkich światów, grożąc zaturą słabej i nie rozumiejącej naturze ludzkiej. Wartość i rozmach przeżycia tkwią w jego niesamowitości; ono samo wynurza się z beczasowych głębi obce i zimne lub znaczące i wzniosłe. Z jednej strony mieni się demonicznie i groteskowo, niszczy wartości ludzkie i piękne formy — wzbudzający lęk kłęb wiecznego chaosu czy, by posłużyć się słowami Nietzschego, *crimen laesae maiestatis humanae*. Z drugiej zaś — objawienie, którego wyżyny i głębie prze-

czucie ludzkie z trudem tylko może zmierzyć, lub też piękno, o którego wyrażenie słowa trują się daremnie. Oszalałymi widok potężnego procesu, który na wszystkie strony przekracza zasięg ludzkiego uczucia i zrozumienia, wymaga od twórczości artystycznej czegoś innego niż przeżycie z „pierwszego planu”. Takie przeżycie nigdy nie rozedrze kosmicznej zasłony, nigdy nie przekroczy granic możliwości ludzkich, dlatego też choćby najsilniej nawet wstrząsało jednostką, chętnie poddaje się formom twórczości artystycznej. Natomiast tamto rozrywa zasłonę pokrytą obrazami kosmosu, rozrywa ją od góry do dołu i ukazuje widok niepojętych głębi rzeczy jeszcze nie urzeczywistnionych. Widok innych światów? Zaćmienia umysłu? Pierwotnej genezy duszy ludzkiej? Przyszłości nie narodzonych pokoleń? Nie potrafimy odpowiedzieć na te pytania.

Ciągłych kształtowań i przekształceń sprawa,
Odwiecznej myśli odwieczna zabawa.³

Prawizję spotykamy w *Poimandresie*, w *Pasterzu Hermasa*, u Dantego, w części drugiej *Fausta*, w dionizyjskim przeżyciu Nietzschego⁴, w dziełach Wagnera (*Pierścień Nibelungów*, *Tristan*, *Parsifal*), w *Olimpijskiej wiosnie* Spittlera, w rysunkach i poezjach Williama Blake'a, w *Hypnerotomachii* zakonnika Francesca Colony⁵, w filozoficzno-poetyckim bełkocie Jacoba Boehmego⁶ i w — po części błazeńskich, po części zaś wspaniałych — obrazach ze *Złotego garn-*

³ J. W. Goethe: *Faust*, cz. II, akt I, wyd. cyt., s. 309 (przyp. tłum.).

⁴ Por. moje wywody w *Aufsätze zur Zeitgeschichte*, Zürich 1946, s. 6nn.

⁵ Ostatnio dzieło to opracowała gruntownie, według zasad psychologii kompleksowej, Linda Fierz-David (*Der Liebestraum der Poliphilo*, 1947).

⁶ Kilka przykładów zaczerpniętych z Boehmego znajduje się w mojej rozprawie *Zur Empirie des Individuationsprozesses*, zamieszczonej w tomie *Gestaltungen des Unbewussten*.

ka E. T. A. Hoffmanna⁷. W bardziej ograniczonej i zwięzłej formie przeżycie to stanowi istotną treść twórczości Ridera Haggarda (przede wszystkim powieść *She — Ona*), Benoita (głównie *L'Atlantide*), Kubina (*Po drugiej stronie*), Meyrinka (głównie w niesłusznie nie docenianej powieści *Zielone oblicze*), Goetza (*Das Reich ohne Raum*), Barlacha (*Der tote Tag*) i in.

Mając do czynienia z materiałem psychologicznej twórczości artystycznej nigdy nie musimy zadawać sobie pytania, na czym on polega czy też, co ma znaczyć. Tu jednak, w przypadku przeżycia wizjonerskiego, pytanie to narzuca się od razu. Czytelnik domaga się komentarzy i wyjaśnień — jest zdziwiony, zdumiony, oszołomiony, nieufny lub, jeszcze gorzej, wręcz przejęty wstrętem.⁸ Nic nie kojarzy mu się ze sferą ludzkiej codzienności, ozywają natomiast sny, nocne lęki i niesamowite przeczucia wyłaniające się z ciemności duszy. Ogromna większość publiczności odrzuca ten temat, jeśli nie przemawia on do jej najprymitywniejszych instynktów, i nawet fachowiec w dziedzinie literatury często bywa zakłopotany. Wprawdzie Dante i Wagner ułatwili mu nieco zadanie, gdyż u pierwszego z nich praprzeżycie przyjmuje kształt wydarzenia historycznego, u drugiego zaś wydarzenia mitycznego, wskutek czego można je błędnie uważać za „temat”. Jednakże w obu wypadkach dynamika i głębszy sens nie tkwią ani w materiale historycznym, ani mitycznym, lecz w prawizji, która się w nich wyraża. Nawet u Ridera Haggarda, który ze zrozumiałych względów uchodzi pow-

⁷ Patrz obszerne studium Anieli Jaffé (*Bilder und Symbole aus E. T. A. Hoffmanns Märchen „Der golden Topf“*) w tomie *Gestaltungen des Unbewussten*.

⁸ Przypomnijmy sobie utwory takie, jak Jamesa Joyce'a *Ulisses*, który mimo cechującej go nihilistycznej dezintegracji (a może właśnie ze względu na nią) odznacza się poważną głębią. (Por. rozprawę *Ulisses. Monolog*, zamieszczoną w niniejszym tomie).

szechnie za autora *fiction stories*, *yarn* (opowieść) jest jedynie środkiem — być może przesadnie rozbudowanym — ujęcia istotnej i ważnej treści.

Jest rzeczą osobliwą, że w skrajnym przeciwieństwie do tematu twórczości psychologicznej geneza tematu wizjonerskiego kryje się w głębokim mroku, o którym często można by sądzić, że nie jest nie zamierzony. W sposób naturalny bowiem jesteśmy skłonni — szczególnie dziś pod wpływem psychologii freudowskiej — przyjmować, że za tymi wszystkimi po części dziwnymi, po części pełnymi przeżyć mrokami musiały kryć się osobiste przeżycia, które mogłyby wyjaśnić osobliwą wizję chaosu i które pozwoliłyby również zrozumieć, dlaczego niekiedy wydaje się, iż ponadto poeta świadomie ukrywa genezę swych przeżyć. Od tej tendencji interpretacyjnej do przypuszczenia, że chodzi tu o utwór patologiczny, neurotyczny, jest tylko jeden krok, który o tyle nie wydaje się całkiem nie usprawiedliwiony, że z tematem wizjonerskim łączą się właściwości, jakie obserwujemy również w fantazjach psychicznie chorych. I odwrotnie — utwory psychotyków często mają takie znaczenie, jakie poza tym można spotkać tylko w utworach genialnych. Toteż naturalnie odczuwamy pokusę, by rozpatrywać to całe zjawisko pod kątem widzenia patologii i interpretować osobliwe postacie praprzeżycia jako postacie zastępcze i dążenia maskujące. Skłaniamy się do przypuszczenia, że to, co nazywam „prawizją”, poprzedzone było osobistym, intymnym przeżyciem, wyróżniającym się charakterem sprzecznym, tj. niemożnością pogodzenia go z pewnymi kategoriami moralnymi. Zakładamy, że problematycznym wydarzeniem było np. przeżycie miłosne o takim charakterze moralnym czy estetycznym, że wydawało się ono nie do pogodzenia albo z całością osobowości, albo przynajmniej z fikcją świadomości, wskutek czego *ego* pisarza dążyło do stłumienia tego przeżycia albo uczynienia go niewidocz-

nym („nieświadomym”) już to w całości, już to przynajmniej w istotnej części. W tym celu gromadzony by miał być cały arsenał patologicznej fantazji, a ponieważ dążenie takie jest niezadowolającą czynnością zastępczą, musi ona być powtarzana w niemal nieskończonym szeregu form. W ten sposób miałyby się rodzić obfitość niesamowitych, demonicznych, groteskowych i perwersyjnych postaci, co z jednej strony stanowiłoby namiastkę „nie akceptowanego” przeżycia, z drugiej zaś pozwalało je ukryć.

Ta propozycja psychologii pisarza nabrała niemałego rozgłosu, ponadto zaś stanowi jak dotychczas jedyną teoretyczną próbę „naukowego” wyjaśnienia pochodzenia materiału wizjonerskiego, a tym samym psychologii tego szczególnego dzieła sztuki. Przeciwwstawię temu moje stanowisko zakładając, że jest mniej znane i gorzej rozumiane niż pogląd przed chwilą naszkicowany.

Redukcja przeżycia wizjonerskiego do doświadczenia osobistego czyni z niego coś niewłaściwego, zwykłą „namiastkę”. Tym samym treść wizyjna traci swój „pierwotny charakter”, „prawizja” staje się symptomem, a chaos degeneruje się i zmienia w zaburzenie psychiczne. Wyjaśnienie powraca spokojnie w granice uporządkowanego kosmosu, którego praktyczny rozsądek nigdy nie uważał za doskonały. Jego nieuchronne niedoskonałości to nienormalność i choroby, które zgodnie z założeniem również należą do natury ludzkiej. Wstrząsający widok pozaludzkich otchłani okazuje się złudzeniem, a pisarz oszukany oszustem. Jego praprzeżycie było czymś „ludzkim-arcyldzkim”, i to tak dalece, że on sam nie mógł się do tego ustosunkować, musiał to nawet ukryć przed samym sobą.

Dobrze zrobimy, zdając sobie sprawę z tych nieuchronnych konsekwencji redukcji do osobistej anamnezy, w przeciwnym razie bowiem nie dostrzeżemy, do czego zmierza ten rodzaj wyjaśnienia: odwodzi on mianowicie od psychologii

dzieła sztuki i prowadzi do jednostkowej psychologii pisarza. Tej nie należy negować, pierwsza jednak również istnieje i nie można się jej po prostu pozbyć za pomocą takiego *tour de passe-passe* zamieniając ją w osobisty „kompleks”. Tutaj nie interesuje nas, do czego dzieło sztuki służy pisarzowi, czy oznacza dla niego sztuczkę kuglarską, skrywanie się, jakieś cierpienie lub czyn. Nasze zadanie polega raczej na tym, by dzieło sztuki wyjaśnić psychologicznie, w tym celu zaś musimy jego podstawę, tj. praprzeżycie, potraktować równie serio, jak to się dzieje w wypadku psychologicznej twórczości artystycznej, gdzie przecież nikt nie może wątpić w realność i poważny charakter tematu będącego podstawą dzieła. Zapewne, tutaj o wiele trudniej jest zdobyć się na konieczną wiarę, albowiem wszystko zdaje się wskazywać, że wizyjne praprzeżycie jest czymś, czego w potocznym doświadczeniu w ogóle się nie spotyka. Tak fatalnie przypomina ono ciemną metafizykę, że pełen dobrej woli rozsądek czuje się zmuszony do ingerencji i nieuchronnie dochodzi do wniosku, że tego rodzaju rzeczy nie można traktować poważnie, w przeciwnym bowiem razie świat znowu popadłby w ponure przesady. Toteż człowiek nie mający akurat „okultystycznych” predyspozycji dopatruje się w przeżyciu wizyjnym „bogatej fantazji”, „poetyckiego nastroju” czy też „poetyckiej licencji”. Niektórzy poeci przyczyniają się jeszcze do powstania takich wyobrażeń zapewniając sobie zdrowy dystans do swego dzieła, tak jak to robi np. Spitteler stwierdzając, że zamiast swej *Olimpijskiej wiosny* równie dobrze mógłby napisać pieśń „Oto nadszedł maj”. Pisarze są tylko ludźmi, i to, co pisarz mówi o swoim dziele, często nie należy do najlepszych rzeczy, jakie o tym dziele da się powiedzieć. A nie chodzi tu o drobiazg, tylko o to, że musimy bronić powagi praprzeżycia nawet wbrew osobistym oporom samego pisarza.

W całym *Pasterzu* Hermasa, podobnie jak w *Boskiej*

Komedii i w *Fauście* pobrzmiewają echa początkowego przeżycia miłosnego, ukoronowaniem zaś i wypełnieniem tych dzieł jest przeżycie wizyjne. Nie mamy żadnego powodu, by sądzić, że normalne przeżycie Fausta z części pierwszej jest zanegowane lub ukryte w części drugiej, jak również nie ma żadnego powodu, by przypuszczać, że Goethe pisząc część pierwszą *Fausta* był człowiekiem normalnym, natomiast przy pisaniu części drugiej stał się neurotykiem. W wielkiej, rozciągającej się na niemal dwa tysiące lat gradacji Hermas — Dante — Goethe stwierdzamy, że u każdego z tych pisarzy osobiste przeżycie miłosne jest bez osłonek nie tylko przyporządkowane, lecz wręcz podporządkowane większemu przeżyciu wizji. Jest to ważne świadectwo, dowodzi ono bowiem, że (pominąwszy osobistą psychologię pisarza) w ramach dzieła sztuki wizja oznacza przeżycie głębsze i silniejsze niż ludzka namiętność. Jeśli chodzi o dzieło sztuki (którego nigdy nie wolno mylić z poetą jako osobą), to nie ulega wątpliwości, że wizja jest autentycznym praprzeżyciem, niezależnie od tego, co sądzą o tym różni mędrkowie. Nie jest ona niczym pochodnym, wtórnym i symptomatycznym, lecz rzeczywistym symbolem, tj. wyrazem jakiejś nieznannej istoty. Wizja, podobnie jak przeżycie miłosne, jest faktem rzeczywistym. Czy jej treść ma charakter fizyczny, psychiczny czy metafizyczny, nie jest nam dane wiedzieć. Jest ona realnością psychiczną, która ma przynajmniej tę samą godność, co realność fizyczna. Przeżycie ludzkiej namiętności pozostaje w granicach świadomości, natomiast przedmiot wizji znajduje się poza nimi. W uczuciu poznajemy coś znanego, przeczucie jednak prowadzi nas w sferę nieznaną i ukrytą, ku rzeczom tajemnym z natury. Jeśli kiedykolwiek zostają one uświadomione, to celowo zataja się je i ukrywa, i dlatego od czasów łączy się z nimi tajemnica, niesamowitość i ułuda. Rzeczy te ukryte są przed człowiekiem, a on przejęty zbożnym lękiem (*deisi-*

daimonia) ukrywa się przed nimi chroniąc się za tarczą nauki i rozumu. Kosmos jest wiarą jednego dnia, która ma go bronić przed nocnym lękiem chaosu — oświecenie z obawy przed wiarą nocy! Czy poza ludzkim światem dnia miałyby istnieć coś żywego i aktywnego? Konieczności i niebezpieczne nieuchronności? Rzeczy bardziej zamierzone niż elektrony? Czyżbyśmy mieli jedynie wmawiać sobie, że dysponujemy i władamy naszą duszą, podczas gdy to, co nauka nazywa „psychiką” i pojmuje jako zamknięty w czasce znak zapytania, u swego kresu jest otwartą bramą, przez którą nieznanne i niesamowite rzeczy przechodzą niekiedy ze świata nieludzkiego, na skrzydłach nocy odrywają człowieka od człowieczeństwa i unoszą ku ponadosobowym zadaniom i przeznaczeniu? Wydaje się nawet, że przeżycie miłosne działa nieraz jedynie jako czynnik wyzwalający, że nieświadomie zostało jakby „zaaranżowane” dla określonego celu, a osobowość człowieka należy rozpatrywać tylko jako wstęp do jedynie istotnej „boskiej komedii”.

Nie tylko tego rodzaju dzieła sztuki wywodzą się ze sfery nocy; z niej czerpią soki jasnowidze i prorocy. Św. Augustyn stwierdza trafnie: „...*et adhuc ascendebamus, interius cogitando et loquendo et mirando opera tua, et venimus in mentes nostras et transcendimus eas et attingeremus regionem ubertatis indeficientis, unde, pascis Israel in aeternum veritate pabulo, et ibi vita sapientia est...*”⁹ Do tej samej sfery jednak należą również wielcy przestępcy i niszczyciele, którzy zaciemniają oblicze czasów, oraz obłąkani, którzy zanadto zbliżyli się do ognia... „*Quis poterit habitare de vobis cum igne devorante?*”

⁹ *Wyznania*, ks. IX, rozdz. X: „Następnie wstąpiliśmy w świat wewnętrzny, rozważając, omawiając; a podziwiając je, dzieła Twoje, przyszlismy do myśli naszych i mineliśmy je, by dotknąć krainy nieustającej obfitości, gdzie pasiesz na wieki Izraela na pastwisku prawdy i gdzie życie jest mądrością...” (przeł. J. Czuj, Kraków 1949, str. 247n.).

*Quis habitabit ex vobis cum ardoribus sempiternis?*¹⁰ Słusznie bowiem powiada się: *quem Deus vult perdere prius dementat* — kogo Bóg chce zgubić, temu w pierw rozum odbiera. Sfera ta, choć ciemna i nieświadoma, nie jest też sama w sobie nieznaną: przeciwnie, jest czymś znanym od dawien dawna i na całym świecie. Dla człowieka pierwotnego stanowi ona oczywisty składnik jego światopoglądu — tylko my z obawy przed przesadami i z lęku przed metafizyką usunęliśmy ją poza nawias, aby zbudować pozornie bezpieczny i wygodny świat świadomości, w którym prawa natury mają obowiązywać tak, jak ludzkie prawa w uporządkowanym państwie. Ale poeta widzi niekiedy postaci świata nocy, duchy, demony i bogów, tajemne zespolenie ludzkiego losu z nadludzkim celem i rzeczy niepojęte, które dokonują się w Pleromie. Czasami dane jest mu zobaczyć coś z tego psychicznego świata, który jest przerażeniem i zarazem nadzieją człowieka pierwotnego. Interesujące byłoby zbadanie, czy nasza wymyślona w czasach nowożytnych obawa przed przesadami i również z tych czasów wywodzące się materialistyczne oświecenie nie są jedynie pochodnymi i kontynuacją pierwotnej magii i lęku przed duchami. W każdym razie tak należy interpretować zarówno fascynację tzw. psychologią głębi, jak i gwałtowny opór, z jakim się ona spotyka.

Już w prapoczątkach społeczeństwa ludzkiego odnajdujemy ślady wysiłku psychicznego, zmierzającego do ujęcia ciemnych przeczuć w formy zażegnujące lub przebłagalne. Już na owych bardzo wczesnych, pochodzących z epoki kamiennej, rysunkach skalnych z Rodezji znajdujemy obok realistycznych wizerunków zwierząt znak abstrakcyjny, a mianowicie ośmioramienny, wpisany w koło krzyż, który w tej formie, by tak rzec, przewędrował przez wszystkie kultury

¹⁰ Proroctwo Izajasza XXXIII, 14: „Kto z was wytrzyma przy trawiącym ogniu? Kto z was wytrwa wobec wieczystych płomieni?”

i który spotykamy jeszcze dzisiaj nie tylko w kościołach chrześcijańskich, lecz np. także w klasztorach tybetańskich. Ten tzw. krąg słoneczny, który pochodzi z czasów i cywilizacji, kiedy nie znano jeszcze koła, wywodzi się z zewnętrznego doświadczenia tylko po części, po części zaś jest symbolem, doświadczeniem wewnętrznym, które przypuszczalnie oddane jest równie realistycznie jak słynny nosorożec z ptakami uwalniającymi go od kleszczy. Nie ma ani jednej kultury pierwotnej, która nie posiadałaby — często wręcz zdumiewiająco rozwiniętego — systemu wiedzy tajemnej i filozofii życiowej, a mianowicie z jednej strony nauki o rzeczach nieznanych, znajdujących się poza dniem człowieka i jego pamięcią, z drugiej zaś — mądrości, mającej regulować ludzkie działanie.¹¹ Związki mężczyzn i klany totemiczne strzegą tej wiedzy, przekazywanej w obrzędach inicjacji. Starożytność robiła to samo w swych misteriach, a jej bogata mitologia jest reliktem wcześniejszych faz takich doświadczeń.

Dlatego też jest całkowicie logiczne, że poeta znowu wraca do postaci mitologicznych, aby znaleźć dla swego przeżycia odpowiedni wyraz. Nic bardziej mylnego niż przypuszczenie, że w takich przypadkach tworzy on posługując się tradycyjnym tworzywem; czerpie raczej z praprzeżycia, którego ciemna natura potrzebuje postaci mitologicznych, i dlatego pożądliwie sięga do rzeczy pokrewnych, aby się w nich wyrazić. Praprzeżycie jest pozbawione słów i obrazów, albowiem jest wizją „w ciemnym zwierciadle”. Jest tylko najpotężniejszym przecuciem, jakiemu można było dać wyraz. Jest ono jak podmuch wichru, który porywa wszystko, co znajdzie się na jego drodze, a wznosząc się i wirując, przybiera widzialną postać. Ponieważ jednak wyraz nigdy nie

¹¹ Wydane przez Bruno Gutmanna *Stammeslehren der Dschagga* (1932—38) liczą trzy tomy obejmujące nie mniej niż 1975 stron.

osiąga pełni wizji i nigdy nie wyczerpuje jej bezgranicznych możliwości, poeta często potrzebuje ogromnego materiału, aby — bodaj w przybliżeniu — oddać swoje przeczucie, przy czym chcąc ukazać niesamowitą paradoksalność wizji nie może obejść się bez przekornych i pełnych sprzeczności środków wyrazu. Dante przedstawił swe przeżycie z pomocą wszystkich obrazów piekła, czyścica i nieba. Goethe potrzebował Blocksbergu (Łysej Góry) i podziemnego świata Grecji, Wagner całej mitologii nordyckiej i bogactwa legendy o Parsifalu, Nietzsche uciekł się do sakralnego stylu, dytyrambu i legendarnego proroka pradziejów, Blake posłużył się fantasmagorią Indii oraz światem obrazów Biblii i Apokalipsy, a Spitteler nadał stare imiona nowym postaciom, w niemal przerażającej liczbie wyłaniającym się z rogu obfitości jego poezji. I nie brak tu niczego z całej hierarchii — od rzeczy niepojęcie wzniosłych po perwersyjno-groteskowe.

Do zrozumienia istoty tego wielobarwnego zjawiska psychologia przyczyniła się głównie przez swą terminologię i materiał porównawczy. Tym, co pojawia się w wizji, jest obraz nieświadomości zbiorowej, tj. obraz specyficznej, wrodzonej struktury psychiki stanowiącej łożysko i wstępny warunek świadomości. Zgodnie z prawem filogenezy, struktura psychiczna, podobnie jak anatomiczna, musi nosić w sobie cechy minionych faz rozwoju. W istocie nieświadomość również podlega temu prawu: w zaćmieniach świadomości, np. we śnie, w zaburzeniach psychicznych itp. pojawiają się na powierzchni życia psychicznego twory czy treści psychiczne, które wykazują wszystkie cechy pierwotnych stanów psychicznych, i to nie tylko co do formy, lecz także co do znaczenia, tak że często można by sądzić, że są to fragmenty dawnej wiedzy tajemnej. Występujące przy tym liczne motywy mitologiczne skrywają się jednak pod postacią nowoczesnych obrazów: i tak np. nie jest to już orzeł Zeusa

czy ptak Rok, lecz samolot, walka ze smokiem staje się zderzeniem pociągów, bohater, który zabija smoka, występuje jako tenor bohaterski z miejskiego teatru, chtoniczna Matka jest grubą sprzedawczynią warzyw, Pluton porywający Prozerpinę — niebezpiecznym szoferem itd. Dla literaturoznawstwa szczególne znaczenie ma fakt, że przejawy nieświadomości zbiorowej — ze względu na sytuację świadomości — mają charakter kompensacyjny, tzn. jednostronna, nieprzystosowana lub wręcz niebezpieczna sytuacja świadomości wrócić ma dzięki nim do równowagi. Funkcję tę obserwujemy jednak również w symptomatologii nerwic i w urojeniach psychicznie chorych, gdzie zjawiska kompensacji często są czymś oczywistym, np. u ludzi, którzy bojaźliwie odcinają się od całego świata i nagle odkrywają, że wszyscy wiedzą i mówią o ich najbardziej osobistych tajemnicach. Naturalnie nie wszystkie kompensacje są tak jasne; kompensacje charakterystyczne dla nerwicowców są o wiele subtelniejsze, a te, które pojawiają się w snach — przede wszystkim w naszych własnych snach — często są zrazu całkowicie niezrozumiałe nie tylko dla nefachowców, lecz także dla specjalistów; niemniej, kiedy się je pojmie, mogą się okazać zdumiewająco proste. Ale, jak dobrze wiemy, rzeczy najprostsze bywają często najtrudniejsze. Tu muszę mojego Czytelnika odesłać do odpowiedniej literatury.

Jeśli zrazu pominiemy możliwość, że np. *Faust* mógł być osobistą kompensacją sytuacji świadomości Goethego, to powstaje jeszcze pytanie, w jakim stosunku takie dzieło pozostaje do świadomości epoki i czy również tego stosunku nie należałoby uważać za kompensację. Redukowanie wielkiej poezji, która czerpie z duszy ludzkości, do czynnika personalnego jest, moim zdaniem, całkowicie fałszywą próbą jej wytłumaczenia. Wszędzie tam, gdzie w przeżyciu pojawiają się treści nieświadomości zbiorowej i łączą się ze świadomością epoki, mamy do czynienia z aktem twórczym,

który dotyczy całej epoki, albowiem wówczas dzieło jest w najgłębszym znaczeniu tego słowa orędziem skierowanym do współczesnych. Dlatego *Faust* porusza coś w duszy każdego Niemca (jak to już kiedyś zauważył Jakub Burckhardt¹²), dlatego też sława Dantego jest nieśmiertelna, a *Pasterz Hermasa* stał się niemal księgą kanoniczną. Każda epoka ma swe jednostronności, uprzedzenia i cierpienia duchowe. Przypomina ona pod tym względem duszę jednostki, ma swoją szczególną, ograniczoną sytuację świadomości i dlatego potrzebuje kompensacji, której nieświadomość zbiorowa dokonuje właśnie w ten sposób, że jakiś poeta czy prorok znajduje w swej epoce wyraz dla tego, co niewyraźalne, i w obrazie lub czynie wypowiada to, na co wszyscy czekali i czego, nie rozumiejąc, potrzebowali — wypowiada na dobre czy na złe, dla zbawienia swej epoki lub na jej zgubę.

Niebezpiecznie jest mówić o własnej epoce, ponieważ dzisiaj gra idzie o zbyt wielką stawkę.¹³ Dlatego musi nam wystarczyć tylko kilka uwag. Dzieło Francesca Colonna jest apoteozą miłości w formie (literackiego) snu, nie jest historią namiętności, lecz przedstawieniem stosunku do animy, tj. do subiektywnego *imago* kobiecości, ucieleśnionego w fikcyjnej postaci Polii. Stosunek ten ukazany jest w formie pogańsko-antycznej, co jest godne uwagi, ponieważ autor, o ile nam wiadomo, był zakonnikiem. Jego dzieło — w opozycji do świadomości średniowieczno-chrześcijańskiej — wprowadza starszy, a zarazem młodszy świat z Hadesu, który jest grobem i jednocześnie rodzącą matką.¹⁴ Na wyższym poziomie Goethe wplata w barwną tkaninę *Fausta*, niby czerwoną nić, motyw Małgorzaty-Heleny-Matris Gloriosae-

¹² Listy do Alberta Brennera, *Basler Jahrbuch* 1901.

¹³ Pisałem to w 1929 r.

¹⁴ Por. wywody Lindy Fierz-David w *Der Liebestraum des Poliphilo*, wyd. cyt., s. 239nn.

-Wiecznie Kobiecego. Nietzsche głosi śmierć Boga, a u Spittelera rozkwit i przekwitanie bogów staje się mitem pół roku. Każdy z tych pisarzy przemawia głosem tysięcy i dziesiątków tysięcy, zapowiadając przemiany w świadomości epoki. *Hypnerotomachia Poliphila*, powiada Linda Fierz, „jest symbolem żywego procesu stawania się, który przebiegał nieuchwytnie, w sposób trudny do pojęcia dla ludzi tej epoki i przekształcił Renesans w początek czasów nowożytnych”¹⁵. Za czasów Colonny zapowiadało się już z jednej strony osłabienie Kościoła wskutek schizmy, z drugiej zaś epoka wielkich podróży i odkryć naukowych. Upadł jeden świat i zaczynał się nowy eon, antycypowany w owej paradoksalnej, wewnętrznie sprzecznej postaci Polii, nowoczesnej duszy mnicha Francesca. Po trzech wiekach schizmy religijnej i naukowego odkrywania świata Goethe ukazuje faustowskiego człowieka, groźnie sięgającego miary bogów, i odczuwając nieludzkość tej postaci próbuje pojednać ją z Wiecznie Kobiecym, z macierzyńską Sophią. Sophia pojawia się jako najwyższa forma animy, która utraciła pogańskie okrucieństwo nimfy Polii. Ta próba kompensacji nie przyniosła trwałych rezultatów, albowiem Nietzsche znowu wskrzesił nadczłowieka, który musiał jeszcze sam siebie przyprawić o zgubę. Porównanie *Prometeusza Spittelera*¹⁶ z tym współczesnym dramatem pozwoli zrozumieć moją tezę o proroczym znaczeniu wielkiego dzieła sztuki.¹⁷

PISARZ

Tajemnica twórczości, podobnie jak wolność woli, jest problemem transcendentnym, którego psychologia nie może rozwiązać, może go tylko opisać. Podobnie sam twórca jest

¹⁵ Tamże, s. 38.

¹⁶ Mam na myśli wersję pierwszą, prozatorską.

¹⁷ Por. C. G. Jung: *Psychologische Typen*, V wyd., s. 257n.

zagadką, której rozwiązania wprawdzie szukamy na wiele sposobów, ale zawsze nadaremnie. Mimo to nowoczesna psychologia raz po raz zajmuje się problemem artysty i jego sztuki. Freud sądził, że odnalazł klucz, który umożliwi zrozumienie dzieła sztuki: kluczem tym miała być sfera osobistych przeżyć artysty. (Por. studia Freuda o Leonardzie da Vincim i o *Gradiwie* Wilhelma Jensena). Istotnie otwierają się tu pewne możliwości; czyżby nie można było bowiem wywieść dzieła sztuki z „kompleksów”, tak samo jak np. nerwicy? Przecież wielkie odkrycie Freuda polegało na wykazaniu, że nerwice mają całkiem określoną etiologię psychiczną, tj. wywodzą się z przyczyn emocjonalnych i wczesnych przeżyć dziecięcych natury faktycznej lub fantastycznej. Kilku jego uczniów, w szczególności Rank i Stekel, podobnie formułowało problem i uzyskało podobne rezultaty. Nie można zaprzeczyć, że w pewnych wypadkach osobista psychologia pisarza przenika aż do korzeni i najdalszych odgałęzień jego dzieła. Pogląd, że osobowość pisarza pod wieloma względami wpływa na wybór i formę jego tworzywa, sam w sobie nie jest niczym nowym. Wykazanie, jak daleko wpływ ten sięga, jak w szczególnych analogiach się przejawia, jest niewątpliwą zasługą szkoły freudowskiej.

Nerwica jest dla Freuda zaspokojeniem zastępczym, a więc czymś niewłaściwym, błędem, pretekstem, usprawiedliwieniem, niechęcią do zobaczenia czegoś, krótko mówiąc czymś zasadniczo negatywnym, czego być nie powinno. Nikt nie ośmielił się powiedzieć dobrego słowa w obronie nerwicy, pozornie bowiem jest ona tylko bezsensownym, a zatem irytującym zaburzeniem. Dzieło sztuki, które pozornie da się zanalizować jak nerwicę i sprowadzić do osobistych służeń pisarza, pozostaje tym samym w bliskim sąsiedztwie nerwicy, gdzie jest zresztą w dobrym towarzystwie, jako że metoda freudowska w podobny sposób traktuje religię, filozofię itp. Gdyby ograniczano się do tego punktu widze-

nia i otwarcie przyznano, że chodzi tu jedynie o wykrycie osobistych uwarunkowań, których, rzecz jasna, nigdzie nie brak, to niewątpliwie nie można by takiemu stanowisku niczego zarzucić. Jeśli jednak rości się pretensję do wyjaśnienia w toku takiej analizy samej istoty dzieła sztuki, to pretensję tę trzeba kategorycznie odrzucić. Mianowicie istota dzieła sztuki nie leży w tym, że jest ono obarczone szczególnymi właściwościami autora — im więcej takich właściwości wykazuje, tym mniej jest dziełem sztuki — lecz w tym, że wznosi się wysoko ponad motywy osobiste i przemawia z ducha i serca twórcy do ducha i serca ludzkości. Motywy osobiste są ograniczeniem, ba, wręcz grzechem sztuki. „Sztuka”, która wyłącznie lub w przeważającej mierze ma charakter osobisty, zasługuje na to, by traktować ją jak nerwicę. Jeśli szkoła freudowska głosi, że każdy artysta reprezentuje osobowość infantylna-autoerotyczną, to sąd ten może być słuszny w odniesieniu do niego jako do osoby, nie jest jednak słuszny w odniesieniu do żyjącego w nim twórcy. Twórca bowiem nie jest ani autoerotyczny, ani heteroerotyczny, ani w ogóle erotyczny, tylko w najwyższym stopniu rzeczowy, bezosobowy, a nawet nieludzki czy ponadludzki, ponieważ jako artysta jest swym dziełem, a nie człowiekiem. Każdy twórczy człowiek jest dwójnią czy też syntezą paradoksalnych właściwości. Z jednej strony jest on człowiekiem i osobą, z drugiej jednak bezosobowym ludzkim procesem. Jako człowiek może on być zdrowy lub chory, i dlatego jego osobistą psychologię można i trzeba wyjaśniać w aspekcie osobowym. Natomiast jako artysta jest zrozumiały jedynie na podstawie swego twórczego czynu. Grubą pomyłką byłoby np., gdybyśmy chcieli manieri angielskiego dżentelmena, pruskiego oficera czy katolickiego kardynała sprowadzić do ich osobistej etiologii. Dżentelmen, oficer i wyższy duchowny są obiektywnymi, bezosobowymi stanowiskami o własnej rzeczowej

psychologii. Jakkolwiek artysta jest przeciwieństwem wszelkiej oficjalności, to jednak między wymienionymi a nim istnieje tajemna analogia o tyle, o ile specyficzna psychologia artysty jest sprawą kolektywną, a nie osobistą. Albowiem sztuka jest mu wrodzona jak popęd, który go opanowuje i czyni swym narzędziem. Tym, co ostatecznie przejawia w nim swą wolę, nie jest on sam jako osoba, lecz dzieło sztuki. Jako osoba może on mieć swe nastroje, chęci i własne cele, natomiast jako artysta jest „człowiekiem” w wyższym znaczeniu — jest człowiekiem kolektywnym, który przenosi i kształtuje działającą nieświadomie duszę ludzkości. To jest jego urząd, którego ciężar bywa często tak przemożny, iż ludzkie szczęście i wszystko, co nadaje wartość życiu zwykłego człowieka, za zrządzeniem losu pada jego ofiarą. C. G. Carus pisał: „W tym też szczególnie przejawia się to, co nazwaliśmy geniuszem, ponieważ właśnie taki wysoce uzdolniony duch wyróżnia się przez to, iż mimo całej wolności i jasności jego życiowej drogi wszędzie jest uciskany i określany przez nieświadomość, swojego tajemniczego boga; przez to, że ma wizję — a nie wie skąd; że coś pcha go do działania i tworzenia — a nie wie dokąd; że chce się urzeczywistnić i rozwijać — a nie wie, po co”.¹⁸

W tej sytuacji nie jest więc dziwne, że właśnie artysta — rozpatrywany jako pewna całość — dostarcza krytycznej psychologii analitycznej szczególnie obfitego tematu. Jego życie jest z konieczności pełne konfliktów, gdyż walczą w nim dwie moce: z jednej strony zwykły człowiek ze swoim usprawiedliwionym dążeniem do szczęścia, zadowolenia i poczucia bezpieczeństwa, z drugiej zaś bezwzględna, twórcza pasja, która niekiedy potrafi zniszczyć wszelkie osobiste pragnienia. To jest powodem, dla którego osobiste życie tylu artystów jest tak bardzo niezadowolające, a nawet tragiczne:

¹⁸ *Psyche*, wyd. L. Klages, 1926, s. 158.

nie wskutek tajemnego zrządzenia, lecz wskutek niższości lub niedostatecznej zdolności przystosowania się ich ludzkiej osobowości. Rzadko można spotkać człowieka twórczego, który nie musiałby drogo zapłacić za boską iskrę swych wielkich zdolności. Jest to tak, jakby każdy rodził się z pewnym ograniczonym kapitałem energii życiowej. To, co w nim najmocniejsze, właśnie jego zdolność twórcza, pochłonie najwięcej tej energii, jeśli jest on rzeczywiście artystą, a wtedy dla pozostałej części osobowości pozostanie już zbyt mało, by mogła się zrodzić z tego jakaś szczególna wartość. Przeciwnie, sfera czysto ludzka zostaje często dla dobra twórczości tak spustoszona, że egzystować może jeszcze tylko na prymitywnym lub tak czy inaczej obniżonym poziomie. Zjawisko to przejawia się często jako infantylizm i brak wahań lub też jako bezwzględny, naiwny egoizm (tzw. „autoerotyzm”), jako próżność i inne wady. Te formy niższości są o tyle sensowne, że jedynie w ten sposób *ego* może otrzymać dostateczną dawkę życiowej siły. Potrzebuje ono tych niższych form życia, ponieważ w przeciwnym razie rozpadłoby się wskutek całkowitego wyniszczenia. Autoerotyzm niektórych artystów można porównać z nieślubnymi czy inaczej zaniedbanymi dziećmi, które bardzo wczesnie musiały bronić się przed zgubnym wpływem pozbawionego miłości środowiska wyrabiając w sobie złe cechy. Takie dzieci łatwo rozwiną się w bezwzględne i samolubne natury — już to biernie przez to, że przez całe życie pozostaną ludźmi infantylnymi i bezradnymi, już to aktywnie przez to, że będą uchybiać moralności i prawu.

Jest jasne, że artystę trzeba tłumaczyć biorąc za punkt wyjścia jego sztukę, a nie niedostatki jego natury i jego osobiste konflikty, które są jedynie żalonym rezultatem faktu, iż jest on artystą, tj. człowiekiem, na którego nałożono większy ciężar niż na zwykłych śmiertelników. Większe zdolności wymagają też wydatkowania większej energii, wskutek czego

większym możliwościom w jednej dziedzinie mogą towarzyszyć jedynie mniejsze możliwości w innej.

To, czy pisarz wie, że jego dzieło zostało w nim poczęte, rośnie i dojrzewa, czy też wyobraża sobie, że z własnej inicjatywy nadaje kształt swemu pomysłowi, nie zmienia faktu, że w rzeczywistości jego dzieło zeń wyrasta. Ma się ono do niego tak, jak dziecko do matki. Psychologia twórczości jest właściwie psychologią kobiecą, albowiem dzieło twórcze wyrasta z nieświadomych głębi — z królestwa Matki. Jeśli przewagę zdobywa pierwiastek twórczy, to nieświadomość jako siła kształtująca życie i los dominuje nad świadomą wolą, a świadomość, porwana przez potężny podziemny nurt, staje się często bezradnym obserwatorem wydarzeń. Rozrastające się dzieło jest losem pisarza i określa jego psychologię. Nie Goethe tworzy *Fausta*, lecz psychiczna komponenta *Faust* tworzy Goethego¹⁹. A czym jest *Faust*? *Faust* jest symbolem, nie tylko semiotycznym znakiem czy alegorią czegoś od dawna znanego, lecz wyrazem żywego przyczynika duszy niemieckiej, któremu Goethe musiał pomóc się narodzić. Czyż jest do pomyślenia, by *Fausta* czy *Zaratustrę* mógł napisać nie-Niemiec? Oba te dzieła czynią aluzję do czegoś, co wibruje w duszy niemieckiej, do „pierwotnego obrazu”, jak to kiedyś określił Jakub Burckhardt, postaci lekarza i nauczyciela z jednej, a posępnego czarownika z drugiej strony, do archetypu zarówno

¹⁹ Sen Eckermanna, w którym para — Faust i Mefisto — spada na ziemię jak podwójny meteor, przypomina motyw Dioskurów (por. moje wykłady na temat „odrodzenia” i motywu pary przyjaciół w niniejszym tomie!), a tym samym interpretuje istotną właściwość psychiki Goethego. Szczególnie wnikliwa jest przy tym uwaga Eckermanna, że uskrzydłona postać i różki Mefista przypominają mu Merkurego. Ta obserwacja całkowicie odpowiada alchemicznej naturze i istocie głównego dzieła Goethego. Przypomnienie mi w związku z tym *Rozmów* Eckermanna zawdzięczam mojemu koledze W. Kranefeldtowi).

mędrca, pomocnego i przynoszącego zbawienie, jak maga, pozera, kusiciela i diabła. Obraz ten od niepamiętnych czasów ukryty jest w nieświadomości, gdzie śpi, dopóki nie zbudzi go łaska lub niełaska epoki, a chwila ta nadchodzi wtedy, gdy jakiś wielki błąd sprowadza naród z właściwej drogi. Tam bowiem, gdzie otwierają się bezdroża, potrzeba wodza i nauczyciela, a nawet lekarza. Zwodnicze manowce są trucizną, która jednocześnie mogłaby być lekarstwem, a cień zbawcy jest diabelskim niszczycielem. Ten paradoks obserwujemy przede wszystkim na przykładzie mitycznego lekarza: leczący rany lekarz sam jest ranny (klasycznym tego przykładem jest Chiron)²⁰. W świecie chrześcijańskim jest to rana w boku wielkiego lekarza-Chrystusa, Faust jednak — rzecz znamienita — nie nosi rany, nie jest dotknięty problemem moralnym: można być zarówno człowiekiem ufnym, jak i diabelskim, jeśli potrafi się rozszczepić swą osobowość, i tylko wtedy jest się zdolnym czuć „sześć tysięcy stóp poza dobrem i złem”. Tytułem odszkodowania, które pozornie ominęło wtedy Mefistofelesa, w sto lat później wystawiono krwawy rachunek. Ale któż jeszcze poważnie wierzy w to, że pisarz wypowiada prawdę wszystkich? W jakim kontekście trzeba by wówczas rozpatrywać dzieło sztuki?

Archetyp sam w sobie nie jest ani dobry, ani zły. Jest moralnie obojętnym numenem, który dopiero w zetknięciu ze świadomością staje się albo zły lub przybiera postać dwójni przeciwieństw. O tym opowiedzeniu się za dobrem lub złem decyduje, świadomie lub nieświadomie, ludzka postawa. Istnieje wiele takich praobrazów, wszystkie one jednak tak długo nie pojawiają się w snach jednostki ani w dziełach sztuki, dopóki nie zostaną pobudzone do tego przez świadomość schodzącą z właściwej drogi. Jeśli jednak

²⁰ Na temat tego motywu por. K. Kerényi: *Der göttliche Arzt*, 1949, s. 84nn.

świadomość zbłądzi, przyjmując jakąś jednostronną, a więc fałszywą postawę, „instynkty” te ożywają i za pomocą obrazów manifestują się w snach jednostki i wizjach artystów i proroków, aby w ten sposób przywrócić równowagę psychiczną. Tak psychiczna potrzeba narodu urzeczywistnia się w dziele pisarza, i dlatego naprawdę i w rzeczywistości znaczy dla poety więcej niż jego osobisty los, bez względu na to, czy jest, czy nie jest on tego świadomy. Jest on w najgłębszym znaczeniu tego słowa narzędziem i dlatego podlega swemu dziełu. Dlatego też nigdy nie możemy spodziewać się po nim interpretacji jego własnego dzieła. Nadając mu kształt zrobił maksimum tego, na co było go stać. Interpretację musi więc zostawić innym — i przyszłości. Wielkie dzieło jest jak sen, który mimo swej jawności sam siebie nie interpretuje i nigdy nie jest jednoznaczny. Żaden sen nie mówi: „powinieneś” czy „to jest prawda”; podsuwa swoje obrazy tak, jak natura pozwala rosnąć roślinom, a wyciągnięcie wniosków pozostawia nam. Jeśli ktoś ma sen lękowy, to znaczy, że na jawie lęka się za dużo lub za mało, a jeśli ktoś śni o mądrym nauczycielu, to albo zachowuje się jak belfer, albo potrzebuje nauczyciela. A oba człony tych alternatyw są w subtelny sposób tym samym, z czego zdamy sobie sprawę tylko wtedy, kiedy dziełu sztuki pozwolimy oddziaływać na siebie w przybliżeniu tak, jak działa ono na pisarza. Aby pojąć jego sens, trzeba nu pozwolić ukształtować nas tak, jak ukształtowało pisarza. A wtedy zrozumiemy również, czym było jego praprzężycie: dotknął on owej zbawczej, wyzwalającej głębi psychicznej, gdzie jeszcze żadna jednostka nie odizolowała się w samotności swej świadomości, aby zejść na bolesne bezdroża; gdzie jeszcze wszyscy ludzie żyją jednym rytmem, i dlatego odczucia i działanie jednostki wybiegają ku całej ludzkości.

Ponowne zanurzenie się w prastanie *participation mystique* jest tajemnicą twórczości artystycznej i oddziaływania

sztuki, albowiem na tym stopniu przeżywa już nie jednostka, lecz naród, i nie chodzi tam już o szczęście czy nieszczęście jednostki, lecz o życie narodu. Dlatego wielkie dzieło sztuki jest rzeczowe i bezosobowe, a przecież porusza nas najgłębiej. Dlatego osobowość artysty jest jedynie zaletą lub przeszkodą, ale nigdy czymś istotnym dla jego sztuki. Jego osobista biografia może być biografią filistra, dzielnego człowieka, neurotyka, błazna lub przestępcy, może być ciekawa i nie do pominięcia, ale nie ma znaczenia, jeśli chodzi o samego pisarza.

(Gestaltungen des Unbewussten, Cz. I: Psychologie und Dichtung)

FENOMENOLOGIA DUCHA W BAŚNIACH¹

PRZEDMOWA

Do niezłomnych reguł gry w naukach przyrodniczych należy zasada, że ich przedmiot uważa się za znany tylko o tyle, o ile w wyniku badań można wypowiedzieć o nim sąd mający ważność naukową. W tym sensie jednak ważne jest tylko to, czego można dowieść za pomocą faktów. Przedmiotem badania jest zjawisko naturalne. W psychologii do najważniejszych zjawisk należy wypowiedź, a zwłaszcza jej forma i treść, ze względu jednak na istotę psychiki większe znaczenie ma ta druga. Pierwszym zadaniem jest w każdym wypadku opis i uporządkowanie zdarzeń, po czym następuje dokładniejsze badanie, mające wykryć prawidłowości ich żywych przejawów. Pytanie o substancję rzeczy zaobserwowanych jest w naukach przyrodniczych możliwe tylko tam, gdzie poza nimi znajduje się jakiś „punkt archimedesowy”. W odniesieniu do psychiki nie ma takiego zewnętrznego punktu oparcia, ponieważ psychikę może obserwować tylko psychika. Wskutek tego poznanie substancji psychicznej jest niemożliwe, przynajmniej w granicach naszych obecnych możliwości. Nie jest bowiem bynajmniej wykluczone, że atomowa fizyka przyszłości da nam taki archimedesowy punkt oparcia. Na razie jednak nasze nawet najbardziej wyrafinowane spekulacje nie pozwalają nam stwierdzić nic

¹ Praca niniejsza jest rozszerzoną wersją wykładu wygłoszonego na Zjeździe Eranosu w 1945 r. Po raz pierwszy została opublikowana w *Eranos-Jahrbuch* 1945, Zürich 1946, pod tytułem *Zur Psychologie des Geistes*.

ponadto, co da się wyrazić w zdaniu: tak zachowuje się psychika. Zresztą uczciwy badacz uprzejmie i z całym szacunkiem powstrzyma się od pytania o substancję. Sądzę, iż jest rzeczą pożyteczną poinformować mojego Czytelnika o tym tyle koniecznym, co dobrowolnym ograniczeniu, jakie narzuciła sobie psychologia, po to, by mógł on łatwiej zrozumieć — bynajmniej nie zawsze rozumiane — fenomenalistyczne stanowisko nowoczesnej psychologii. Stanowisko to nie wyklucza występowania wszelkich możliwych rodzajów wiary, przekonania i poczucia pewności ani też nie kwestionuje ich możliwej ważności. Bez względu na to, jak wielkie znaczenie mogą one mieć dla życia zarówno jednostki, jak i zbiorowości, psychologia nie dysponuje żadnymi środkami, żeby dowieść ich ważności w sensie naukowym. Można ubolewać nad tą bezsilnością nauki, niczego to jednak w jej obecnej sytuacji nie zmienia.

TERMIN „DUCH”

Niemiecki termin „*duch*” ma tak wiele możliwości zastosowania, że z pewnym trudem przychodzi nam uzmysłwić sobie, co właściwie określa. Terminem *duch* określamy ową zasadę, która stanowi przeciwieństwo materii. W tym sensie *duch* oznacza niematerialną substancję czy egzystencję, którą na najwyższym i najbardziej uniwersalnym stopniu nazywamy Bogiem. Wyobrażamy sobie również, że substancja ta jest nosicielem fenomenu psychiki czy nawet życia. W sprzeczności z tym rozumieniem pozostaje przeciwieństwo *duch-natura*. Tu pojęcie *ducha* jest ograniczone do pierwiastka supra- czy antynaturalnego i pozbawione substancjalnego związku z duszą i życiem. Podobne ograniczenie wiąże się z poglądem Spinozy, że *duch* jest atrybutem Jednej substancji. Jeszcze dalej posuwa się hylozoizm, który pojmuje *ducha* jako własność materii.

Według szeroko rozpowszechnionego poglądu duch stanowi wyższą, dusza zaś niższą zasadę aktywności, natomiast u pewnych alchemików — odwrotnie — duch występuje jako *ligamentum animae et corporis*, przy czym wyraźnie rozumiany on jest jako *spiritus vegetativus* (późniejszy duch życia lub nerwów). Równie powszechny jest pogląd, że duch i dusza są w istocie tym samym i jedynie samowolnie zostały rozdzielone. Dla Wundta duch jest „bytem wewnętrznym, jeśli przy tym nie wchodzi w grę żaden związek z bytem zewnętrznym”. Inni ograniczają ducha do pewnych psychicznych zdolności czy funkcji lub też właściwości, takich jak zdolność myślenia i rozum w przeciwieństwie do uczucia, bardziej związanego z duszą. Duch oznacza tu całość zjawisk myślenia racjonalnego albo intelektu, łącznie z wolą, pamięcią, fantazją, siłą twórczą i dążeniami uwarunkowanymi przez motywy idealne. Dalsze znaczenie ducha to „bystrość, pomysłowość”, przez co rozumie się różnorodne, bogate, pełne inwencji, błyskotliwe, dowcipne i zaskakujące funkcjonowanie rozumu. Dalej terminem „duch” określa się pewną postawę czy jej zasadę, i tak np. wychowuje się „w duchu Pestalozziego” albo powiada się, że „duch Weimaru jest nieprzemijalnym dziedzictwem niemieckim”. Przykładem szczególnym jest duch epoki, który stanowi zasadę i motyw pewnych poglądów, sądów i działań o charakterze kolektywnym. Ponadto istnieje tzw. duch obiektywny, przez który rozumie się całość wytworów kultury ludzkiej, szczególnie intelektualnych i religijnych.

Duch rozumiany jako postawa ma, jak wykazuje użycie terminu, widoczną skłonność do personifikacji: duch Pestalozziego może być w konkretystycznym sensie jego duchem, tj. jego *imago* czy upiorem, tak jak duchy Weimaru mogą być osobistymi duchami Goethego i Schillera, duch bowiem oznacza również widmo, tj. duszę zmarłego. „Zimne tchnienie ducha” wskazuje z jednej strony na prapokrewieństwo

psyche z *psychrós* i *psychos* (zimny), z drugiej zaś na pierwotne znaczenie słowa *pneuma*, które oznacza po prostu „poruszające się powietrze”, podobnie jak wyrazy *animus* i *anima* pozostają w związku z *ánemos* (wiatr). Niemieckie słowo *Geist* (duch) ma więcej wspólnego z pienieniem się i burzeniem, wskutek czego nie można odrzucić możliwości jego pokrewieństwa — z jednej strony — ze słowami *Gischt*, *Gätscht*, *gheest* (piana, kipieli), z drugiej zaś — z emocjonalnym *aghast* (ang. przerażony, zdumiony). Emocję od zamierzchłych czasów uważano przecież za opętanie, toteż jeszcze dziś np. o kimś porywczym powiada się, że diabeł lub zły duch opętał go albo w nim siedzi.²

Podobnie jak zgodnie z dawnym poglądem duchy czy dusze zmarłych cechuje delikatna konsystencja przypominająca tchnienie lub dym, tak też u alchemików *spiritus* oznacza subtelną, lotną, aktywną i ożywczą esencję, przez którą rozumiano np. alkohol, jak również wszystkie substancje arkaniczne. Na tym poziomie duch jest spirytusem winnym, płynnym amoniakiem, spirytusem mrówczanym, itd.

Te ćwierć setki znaczeń i odcieni znaczeniowych słowa „duch z jednej strony utrudnia psychologom pojęciowe sprecyzowanie przedmiotu badań, z drugiej natomiast ułatwia im jego opis, ponieważ wiele różnych aspektów składa się na plastyczny obraz zjawiska. Chodzi tu o pewien kompleks funkcjonalny, który pierwotnie, na stopniu prymitywnym, odczuwano jako niewidzialną, przypominającą tchnienie obecność — *a presence*. William James w swych *Doświadczeniach religijnych* dał obrazowy opis tego prazjawiska. Powszecznie znanym przykładem jest również wicher zielonoświątkowego cudu. Dla pierwotnego doświadczenia personi-

² Por. moje wywody w *Geist und Leben w Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich 1931, s. 369nn.

fikacja niewidzialnej obecności postaci widma lub demona jest pierwszą rzeczą, jaka się nasuwa. Dusze lub duchy zmarłych to to samo, co psychiczna aktywność żyjących; one ją po prostu kontynuują. Tym samym rodzi się pogląd, że psychika jest duchem. Jeśli więc w człowieku zachodzi jakieś zjawisko psychiczne, które odczuwa on jako własne, to jest to jego własny duch. Jeśli jednak to zjawisko psychiczne wydaje mu się dziwne, to uważa je on za innego ducha, który może być przyczyną opętania. W pierwszym wypadku duch odpowiada postawie subiektywnej, w drugim zaś opinii publicznej, duchowi epoki lub też pierwotnej, jeszcze nie ludzkiej, antropoidalnej dyspozycji, którą określa się również jako nieświadomość.

Zgodnie ze swą pierwotną wietrzną naturą duch jest zawsze istotą aktywną, uskrzydloną i niespokojną, zarazem zaś ożywiająca, pobudzająca, poruszająca, zagrzewająca i inspirowająca. Duch, używając nowoczesnego określenia, jest czynnikiem dynamicznym i dlatego stanowi klasyczne przeciwieństwo materii, a mianowicie przeciwieństwo jej statyczności, gnuśności i nieożywienia. W ostatecznej instancji jest to przeciwieństwo między życiem a śmiercią. Późniejsze zróżnicowanie tego przeciwieństwa prowadzi do — właściwie dziwnego — przeciwstawienia ducha i natury. Wprawdzie duch jest czymś zasadniczo ożywionym i ożywiającym, jednakże natury nie można uważać za pozbawioną ducha czy martwą. Musi tu więc chodzić o (chrześcijańskie) pojmowanie ducha, obdarzonego życiem tak bardzo przewyższającym naturę, że w porównaniu z nim jest ona śmiercią.

Ten szczególny rozwój pojęcia ducha opiera się na uznaniu, że niewidzialna obecność ducha jest zjawiskiem psychicznym, tzn. jest własnym duchem, i że składają się nań nie tylko burzliwe przejawy życia, lecz także twory treściowe. Wśród pierwszych szczególnie wyraźnie występują owe pierwowzory i odbicia, które wypelniają wewnętrzne pole wi-

dzenia, wśród drugich natomiast — myślenie i rozum, które wprowadzają ład do świata obrazów. Tak na pierwotnego, naturalnego ducha życia nałożył się nad-duch i nawet przeciwstawił się mu jako czemuś czysto naturalnemu. Nad-duch stał się nadnaturalną i ponadświatową zasadą porządku kosmicznego i jako takiemu dano mu nazwę Boga albo przynajmniej uczyniono go atrybutem Jednej substancji (jak u Spinozy) lub jedną osobą bóstwa (jak w chrześcijaństwie).

Odpowiedni rozwój ducha w odwrotnym, hylozoistycznym kierunku, a więc *a maiori ad minus*, dokonał się pod antychrześcijańskim znakiem w materializmie. Założeniem tej regresji jest — łącząca się z poczuciem całkowitej pewności — tożsamość ducha z funkcjami psychicznymi, których zależność od mózgu i przemiany materii stawała się coraz bardziej wyraźna. Trzeba było „Jednej substancji” nadać jeszcze tylko inną nazwę — nazwę „materii” — aby stworzyć pojęcie ducha, który jest bezwarunkowo uzależniony od odżywiania się człowieka i jego środowiska i którego najwyższą formą jest intelekt bądź rozum. Przez to obecność pierwotnie przypominająca tchnienie z pozoru znalazła się całkowicie w sferze ludzkiej filozofii, co pozwoliło takiemu Klagesowi wnieść oskarżenie przeciwko „duchowi jako przeciwnikowi duszy”. W tym bowiem pojęciu znalazła azyl praspontaniczność ducha, który stoczył się do funkcji pozbawionego wolności atrybutu materii. Gdzieś jednak musiała zachować się właściwa duchowi cecha pojawiania się niczym *deus ex machina* — jeśli nawet on sam ją postradał, to zachował ją przynajmniej jego pierwotny synonim — dusza, mieniąca się wszystkimi barwami³, podobna do motyla istota-tchnienie (*anima, psyché*).

³ Dusza, niem. *Seele*, praindoeur. *saiwalô*, pozostaje być może w związku z greckim *aiolos* (różnobarwny, ruchliwy, zmienny). Słowo to ma także znaczenie: chytry i zwodniczy, co nadawałoby pewne prawdopodobieństwo alchemicznej definicji animy jako Merkuriusza.

Wprawdzie materialistyczna koncepcja ducha nie wszędzie się przyjęła, niemniej takie jego pojmowanie pozostało poza sferą religijną, w obrębie zjawisk świadomości. Duch jako „duch subiektywny” stał się po prostu określeniem zjawiska endopsychicznego, podczas gdy „duch obiektywny” nie oznacza ducha powszechnego czy bóstwa, lecz całość intelektualnych dóbr kultury, na które składają się nasze ludzkie instytucje i zawartość naszych bibliotek. Duch niemal całkowicie postradał swą pierwotną istotę, swą autonomię i spontaniczność — jedynym wyjątkiem jest tu dziedzina religijna, gdzie przynajmniej w zasadzie zachował swój pierwotny charakter.

W tym *résumé* opisaliśmy jedną istotę, która bezpośrednio prezentuje się jako zjawisko psychiczne w przeciwieństwie do innych psychizmów, których istnienie — z naiwnego punktu widzenia — opiera się na przyczynowym związku z oddziaływaniami fizycznymi. Związek istoty duchowej z warunkami fizycznymi nie od razu jest widoczny, wskutek czego zjawisku duchowemu przypisano niematerialność, i to w jeszcze większym stopniu niż zjawisku w węższym znaczeniu psychicznemu. Temu bowiem przypisano nie tylko pewną zależność od ciała, lecz nawet pewną materialność, jak wskazuje na to idea *subtle body* i chińskie wyobrażenie duszy — *gui*. Biorąc pod uwagę ścisły związek pewnych — jeszcze psychicznych — procesów z paralelnymi zjawiskami fizycznymi nie można wyobrazić sobie pełnej niematerialności psychiki. Wbrew temu *consensus omnium* nalega na niematerialność ducha, przy czym zresztą nie wszyscy przyznają mu własną substancjalność. Niełatwo jednak zrozumieć, dlaczego realna ma być jedynie hipotetyczna materia, która dziś przedstawia się już zupełnie inaczej niż jeszcze przed trzydziestu laty, natomiast duch ma być pozbawiony realności. Jakkolwiek pojęcie niematerialności samo w sobie bynajmniej nie wyklucza realności, niefachowe poglądy

ciągle łączą rzeczywistość z materialnością. Duch i materia są formami bytu, który jest sam w sobie transcendentalny. I tak np. tantryści równie słusznie powiadają, że materia jest jedynie określoną formą myśli Boga. Jedyną bezpośrednią rzeczywistością jest psychiczna rzeczywistość treści świadomości, której jak gdyby przyczepiamy etykietę pochodzenia duchowego lub materialnego.

Istotę duchową cechuje po pierwsze spontaniczna zasada ruchu i aktywności, po drugie właściwość swobodnego tworzenia obrazów niezależnie od postrzeżeń zmysłowych i po trzecie autonomiczna i suwerenna zdolność manipulowania tymi obrazami. Istota ta znajduje się w opozycji do człowieka pierwotnego, jednakże wraz z postępującym rozwojem przenosi się w sferę ludzkiej świadomości i staje się podporządkowaną jej funkcją, przy czym pozornie zanika jej pierwotny charakter autonomiczny. Autonomię przyznają jej jeszcze tylko najbardziej konserwatywne poglądy, a mianowicie poglądy religijne. Zstąpienie ducha w sferę ludzkiej świadomości wyraża się w micie o boskim *nous*, który popada w niewolę *physis*. Proces ten, ciągnący się przez tysiąclecia, jest nieodwracalną koniecznością, wobec której religie znajdowałyby się na straconych pozycjach, gdyby wierzyły, że może się powieść próba powstrzymania tego rozwoju. Przy właściwym nastawieniu zadaniem ich jednak nie jest powstrzymywanie nieuchronnego biegu rzeczy, lecz przeciwnie, takie kształtowanie go, by mógł się odbywać bez fatalnego uszczerbku dla duszy. Dlatego religie powinny raz po raz przypominać o genezie i pierwotnym charakterze ducha, aby człowiek nie zapominał, co ściąga w swą sferę i czym wypełnia swą świadomość. Sam przecież nie stworzył ducha; przeciwnie, to jemu zawdzięcza on zdolność tworzenia, duch bowiem daje mu bodźce i szczęśliwe pomysły, wytrwałość, entuzjazm i natchnienie. Jednakże tak bardzo wdziera się on w istotę ludzką, iż człowiek ulega pokusie wiary, że

sam jest twórcą ducha i jego posiadaczem. W rzeczywistości jednak to prazjawisko ducha bierze człowieka w posiadanie, dokładnie tak samo jak świat fizyczny, który pozornie jest uległym przedmiotem ludzkich poczynań, w istocie zaś krępuje wolność człowieka tysiącem więzów i staje się obsesyjną *idée-force*. Duch grozi naiwnemu człowiekowi inflacją, na co nasze czasy dostarczają najbardziej pouczających przykładów. Niebezpieczeństwo to staje się tym większe, im bardziej przedmiot zewnętrzny przyciąga nasze zainteresowania i im bardziej zapominamy, że zróżnicowaniu naszych związków z naturą powinno towarzyszyć zróżnicowanie naszych związków z duchem, pozwalające stworzyć konieczną równowagę. Jeśli zewnętrznemu przedmiotowi nie przeciwstawia się przedmiot wewnętrzny, to dochodzi do powstania pozbawionego hamulców materializmu połączonego z szaleńczą pychą lub eliminacją autonomicznej osobowości, co z reguły jest ideałem państwa totalitarnego.

Jak zauważyliśmy, ogólnie przyjęte nowoczesne pojęcie ducha pozostaje w dysharmonii z wyobrażeniem chrześcijańskim, które ducha pojmuje jako *summum bonum*, jako Boga samego. W chrześcijaństwie zresztą istnieje także pojęcie złego ducha. Ale i ono nie pokrywa się z nowoczesnym pojęciem ducha, albowiem ten niekoniecznie musi być zły; raczej trzeba go nazwać moralnie obojętnym lub neutralnym. Jeśli Pismo powiada: „Bóg jest duchem”, to brzmi to jak definicja jakiejś substancji lub jakaś kwalifikacja. Jednakże, jak się zdaje, również diabłu przypisuje się tę samą właściwość substancji duchowej, jakkolwiek złej i zepsutej. Pierwotna tożsamość substancji wyraża się ponadto w idei upadku aniołów, jak również w bliskim związku Jahwe z szatanem w Starym Testamencie. Echem tej pierwotnej relacji jest zapewne również jedna z prośb Modlitwy Pańskiej: „Nie wódź nas na pokuszenie”, pokuszenie, które przecież jest właściwym zadaniem kusiciela, tj. samego diabła

Tym samym przechodzimy do kwestii, której dotychczas nie wysuwaliśmy jeszcze w naszych rozważaniach, chcąc bowiem wyrobić sobie wyobrażenie o psychicznych przejawach „ducha”, przede wszystkim zajęliśmy się tymi poglądami, które występują w historii kultury i w potocznym użyciu i które zrodziły się na gruncie świadomości i refleksji. Nie wzięliśmy jednak pod uwagę tego, że duch — dzięki swej pierwotnej autonomii, o której nie sposób wątpić również z psychologicznego punktu widzenia⁴ — jest całkowicie zdolny objawić się sam.

AUTOPREZENTACJA DUCHA W SNACH

Psychiczne przejawy ducha wyraźnie dowodzą swego charakteru archetypowego, tzn. fenomen, który nazywamy duchem, polega na istnieniu autonomicznego prao obrazu, jaki w stanie przedświadomym zawiera się w samym założeniu ogólnej psychiki ludzkiej. Jak we wszystkich podobnych przypadkach, z problemem tym spotkałem się badając sny moich pacjentów. Przede wszystkim rzucił mi się w oczy fakt, że pewien rodzaj kompleksu ojca ma, by tak rzec, charakter „duchowy”, tzn. obraz ojca jest źródłem wypowiedzi, działań, dążeń, inicjatyw, mniemań itd., którym nie można odmówić cech „duchowych”. U mężczyzn pozytywny kompleks ojca nierzadko prowadzi do wiary w autorytet i do wyraźnej gotowości podporządkowania się wszelkim duchowym kanonom i wartościom, u kobiet zaś rodzi żywe aspiracje i zainteresowania duchowe. W snach przybiera to postać ojca, który reprezentuje zdecydowane

⁴ Jeśli nawet ktoś jest zdania, że samoobjawienie się ducha — np. ukazywanie się duchów — jest jedynie halucynacją, to i tak jest to spontaniczne (nie poddające się naszej woli) zjawisko psychiczne. W każdym razie jest to kompleks autonomiczny, co jest dla naszych celów całkowicie wystarczające.

przekonania, formułuje zakazy i udziela rad. Niewidzialny charakter tego źródła bywa często podkreślony przez to, że jest ono jedynie autorytatywnym głosem, wydającym ostateczne sądy.⁵ Dlatego „ducha” symbolizuje najczęściej postać starego mężczyzny. Niekiedy rolę tę odgrywa również duch „właściwy”, mianowicie duch jakiegoś zmarłego. Rzadziej oznaczają ducha groteskowe postaci przypominające krasnoludki lub też obdarzone wiedzą i mówiące zwierzęta. Karły występują — przynajmniej w mojej praktyce — głównie u kobiet, toteż wydaje mi się logiczne, że Barlach w *Martwym dniu* tak łączy postać karła Kuprobredego z Matką, jak Bes związany jest z boginią-matką z Karnaku. Zarówno u mężczyzny, jak i u kobiety duch może pojawić się także w postaci chłopca lub młodzieńca. U kobiet postać ta odpowiada tzw. „pozytywnemu” animusowi, który wskazuje na możliwość jakiegoś świadomego duchowego przedsięwzięcia. U mężczyzn postać ta nie jest tak jednoznaczna. Może ona mieć charakter pozytywny i wtedy oznacza „wyższą” osobowość, jaźń lub to, co alchemicy określali jako *filius regius*.⁶ Może jednak także mieć charakter negatywny, a wtedy oznacza infantylny cień.⁷ W obu przypadkach chłopiec reprezentuje jakąś formę ducha.⁸ Starzec i chłopiec łączą się ze sobą. Para ta jako symbol Merkuriusza odgrywa poważną rolę również w alchemii.

Nigdy nie można ustalić z absolutną pewnością, czy postaci ducha w snach są moralnie dobre. Często mają one nie tylko charakter dwuznaczny, ale wręcz złośliwy. Muszę

⁵ Odpowiedni przypadek przedstawiłem w *Psychologie und Alchemie*, II wyd. Zürich 1952, s. 79nn.

⁶ Należy tu także wizja „nagiego dziecka” u Mistrza Eckharta.

⁷ Przypominam „chłopców” z powieści Bruno Goetza *Das Reich ohne Raum*.

⁸ Por. „boskie dziecko” w *Einführung in das Wesen der Mythologie* Junga i Kerényi'ego, Amsterdam—Leipzig 1941, s. 114nn.

jednak podkreślić, że rozległy plan, według którego zbudowane jest nasze nieświadome życie psychiczne, tak dalece wymyka się naszemu poznaniu, że nigdy nie umiemy powiedzieć, jakie zło jest konieczne, aby dzięki enantiodromii urzeczywistnić jakieś dobro, i jakie dobro zamienia się w zło. Zasada *probate spiritus*, którą zaleca Paweł, często — wbrew naszym najlepszym chęciom — nie może być niczym innym, jak przezornym, a zarazem cierpliwym oczekiwaniem na ostateczne skutki jakiegoś procesu.

Postać starego mędrca może zarówno w snach, jak i w medytacjach (czyli w tzw. „aktywnych wyobrażeniach”) wystąpić tak plastycznie, że — jak to niekiedy zdarza się w Indiach — przejmuje rolę *guru*⁹. „Stary mędrzec” pojawia się w snach jako mag, lekarz, kapłan, nauczyciel, profesor, dziadek lub dowolna osoba obdarzona autorytetem. Archetyp ducha występuje w postaci człowieka, karła lub zwierzęcia w sytuacjach, w których brak nam rozeznania, zrozumienia, dobrej rady, decyzji, planu itp., a sami nie potrafimy się na nie zdobyć. Archetyp kompensuje ten duchowy brak za pomocą odpowiednich treści. Doskonałym przykładem jest sen o białym i czarnym magu, sen, jaki miał skompensować duchowe trudności pewnego młodego studenta teologii. Nie znałem tego studenta osobiście, toteż mój osobisty wpływ jest w tym wypadku wykluczony. Śnił on, że stoi przed kapłanem wyniosłej postaci, zwanym „białym magiem”, choć był odziany w długą czarną szatę. Kapłan ten zakończył właśnie dłuższe przemówienie słowami: „I

⁹ Stąd wiele cudownych opowieści o ryszach i mahatmach. Pewien wykształcony Hindus, z którym rozmawiałem o istocie *guru*, na moje pytanie, kto był jego *guru*, odpowiedział: „Śankaraczaria” (VIII/IX w.). Zdumiony zauważyłem: „Ależ to ten sławny komentator”. Na co mój rozmówca odparł: „Tak, to on, ale oczywiście jako duch” — bynajmniej nie przejmując się niepokojem, jaki to wzbudziło we mnie, człowieka Zachodu.

w tym celu potrzebujemy pomocy czarnego maga”. Wtedy nagle otworzyły się drzwi i ukazał się drugi starzec, „czarny mag”, ubrany w białą szatę. Ale i on był postacią piękną i wzniosłą. Czarny mag wyraźnie chciał odezwać się do białego mistrza, wahał się jednak ze względu na obecność śniącego. Wtedy biały mistrz zwrócił się do niego wskazując na śniącego: „Mów, ten jest niewinny”. Zachęcony tym czarny mag zaczął opowiadać osobliwą historię o tym, jak odnalazł zagubiony klucz do raj, ale nie wie, jak go użyć. Przyszedł — mówił — do białego maga, by otrzymać wyjaśnienie tajemnicy klucza. Opowiedział mu też, że król kraju, w którym żył, szukał odpowiedniego dla siebie grobowca. Przypadkiem jego poddani odkopali stary sarkofag, który zawierał śmiertelne szczątki pewnej dziewczicy. Król otworzył sarkofag, wyrzucił kości, a pusty sarkofag kazał ponownie zakopać, aby nie można go było później użyć. Ale w chwili gdy kości wydobyto na światło dzienne, istota, do której kiedyś należały, tzn. owa dziewczica, przybrała postać czarnego konia, który uciekł na pustynię. Czarny mag ścigał go przez pustynię i dalej, gdzie po wielu przygodach i trudnościach odnalazł zagubiony klucz do raj. Na tym skończyła się opowieść czarnego maga i, niestety, również sam sen.

Kompensacja, jaka się tu dokonała, nie spełniła zresztą wprost życzeń śniącego, tylko skonfrontowała go z problemem, o którym wyżej wspomniałem i przed którym życie stawia nas raz po raz, a mianowicie z problemem niepewności oceny moralnej, pogmatwanych związków między dobrem a złem i bezlitosnego splotu winy, cierpienia i zbawienia. Jest to właściwa droga do religijnego pradoświadczenia, ale iluż potrafi ją rozpoznać? Podobna jest do cichego głosu, który rozbrzmiewa z daleka. Jest dwuznaczna, wątpliwa i ciemna, oznacza niebezpieczeństwo i ryzyko — jest niepewną ścieżką, którą można iść tylko jak Bóg zdarzy, nie mając żadnej pewności ani żadnej sankcji.

DUCH W BAŚNIACH

Chętnie przedstawiłbym mojemu Czytelnikowi więcej przykładów zaczerpniętych ze współczesnego materiału onirycznego. Obawiam się jednak, że indywidualny charakter snów stawia opisowi zbyt wielkie wymagania: ich opis wymaga więcej miejsca, niż moglibyśmy mu poświęcić. Dlatego raczej zwrócimy się do folkloru, który uwalnia nas od konfrontacji z indywidualną kazuistyką i od panującej w niej konfuzji i gdzie przy rozpatrywaniu wariantów motywu ducha nie musimy się liczyć z mniej lub bardziej niepowtarzalnymi, indywidualnymi uwarunkowaniami. Podobnie jak w snach, dusza mówi o sobie także w mitach i baśniach, archetypy zaś ujawniają swoje naturalne wzajemne oddziaływanie jako „ciągłych kształtowań i przekształceń sprawa, odwiecznej myśli odwieczna zabawa”.¹⁰

Częstotliwość, z jaką duch występuje w snach pod postacią starca, odpowiada z grubsza częstotliwości jego występowania w baśniach.¹¹ Starzec ukazuje się zawsze wtedy, kiedy bohater znajduje się w beznadziejnej i rozpaczliwej sytuacji, z której uwolnić może go tylko gruntowna rozważa lub szczęśliwy pomysł, a więc funkcja duchowa lub endopsychiczny automatyzm. Ponieważ jednak z przyczyn zewnętrznych i wewnętrznych bohatera na to nie stać, następuje kompensacja tego braku i konieczne rozeznanie pojawia się w formie jakiejś upersonifikowanej idei — właśnie w postaci starca przynoszącego radę i pomoc. W pewnej baśni estońskiej¹² opowiada się np. o tym, jak maltretowany chłopiec-sierota, któremu z pastwiska uciekła krowa, ze strachu przed karą nie chciał wrócić do domu i na los szczę-

¹⁰ Por. wyżej, s. 407.

¹¹ Materiał baśniowy, jaki tu wykorzystuję, zgromadziłem dzięki uprzejmej pomocy dr Marii Luizy von Franz.

¹² *Finnische und estnische Volksmärchen*, Jena 1922, nr 68, s. 208.

ścia ruszył przed siebie. Tym samym jednak znalazł się w beznadziejnej sytuacji, z której nie widział żadnego wyjścia. Zmęczony zapadł w głęboki sen. Kiedy się obudził, „wydało mu się, że ma jakiś płyn w ustach, i zobaczył, że stoi przed nim niski staruszek z długą, siwą brodą, który właśnie chciał przykryć swoje naczynie na mleko. »Daj mi jeszcze pić!« — poprosił chłopiec. »Na dzisiaj masz dość — odpowiedział starzec — gdybym przypadkiem tędy nie przechodził, to na pewno byłby to twój ostatni sen, bo kiedy cię znalazłem, byłeś już na pół żywy«. Potem starzec zapytał chłopca, kim jest i dokąd chce iść. Chłopiec opowiedział mu wszystko, co przeżył, od kiedy mógł sięgnąć pamięcią, aż do razów, jakie zebrał poprzedniego wieczora. »Moje drogie dziecko! — odezwał się starzec. — Nie powiodło ci się ani lepiej, ani gorzej niż tylu innym, których opiekunowie i pocieszyciele spoczęli w grobie. Powrócić do domu już nie możesz. Skoro stamtąd uciekłeś, musisz szukać szczęścia w świecie. Ponieważ jednak nie mam ani domu, ani gospodarstwa, ani kobiety, ani dzieci, przeto i ja nie mogę się tobą zaopiekować, ale za to chcę ci dać dobrą radę»”.

Jak dotąd starzec powiedział tylko to, co chłopiec, bohater opowiadania, mógłby również sam pomyśleć. Kiedy pod wpływem wzruszenia po prostu uciekł w nieznaną, powinien się być zastanowić przynajmniej nad tym, że będzie potrzebował jedzenia. Potem, w odpowiednim momencie, musiałby się także zastanowić nad swoją sytuacją. Jak to zwykle bywa, stanęłaby mu przy tym przed oczami cała historia jego dotychczasowego życia aż po ostatnie chwile. W tego rodzaju anamnezie chodzi o proces celowy, który zmierza do tego, by w krytycznym momencie, rzucającym wyzwanie wszystkim siłom umysłowym i fizycznym, zmobilizować niejako całą osobowość i wszystkie jej zasoby i dzięki zespoleniu owych sił otworzyć bramy przyszłości. Nikt mu przy tym nie pomoże: jest zdany całkowicie na siebie samego. Nie

ma już żadnego odwrotu. Zrozumienie tej sytuacji nada konieczną stanowczość jego działaniu. Starzec pomagając mu w tym zrozumieniu uwalnia go od trudu własnego myślenia. Ów starzec sam przecież jest tym celowym namysłem i koncentracją sił moralnych i fizycznych, które spontanicznie dokonują się tam, gdzie świadome myślenie jest jeszcze lub już niemożliwe, a mianowicie w pozaświadomej przestrzeni psychicznej. Koncentracja i napięcie sił psychicznych są właściwie czymś, co zawsze przypomina magię, mają bowiem niespodziewaną siłę przebicia, która często wielokrotnie przewyższa osiągnięcia świadomej woli. Eksperymentalnie można to zwłaszcza zaobserwować w stanie sztucznej koncentracji, w hipnozie: na moich kursach zwykłem regularnie mniej więcej na minutę pogrążyć w głębokim śnie hipnotycznym jakąś histeryczkę o słabej budowie ciała, przy czym kładłem ją na deskę, opierając jej tył głowy na jednym, a pięty na drugim krześle. Jej puls osiągał stopniowo 90 uderzeń na minutę. Silny, wysportowany student nadaremnie próbował powtórzyć ten eksperyment utrzymując się na krzesłach świadomym wysiłkiem woli. Załamał się bardzo prędko, przy czym jego puls wykazywał 120 uderzeń na minutę.

Kiedy mądry starzec tak dalece pomógł chłopcu zebrać siły, mógł mu już udzielić dobrej rady, tzn. sytuacja nie wydawała się już tak bardzo beznadziejna. Poradził mu mianowicie, by wędrował dalej, kierując się ciągle na wschód, gdzie po siedmiu latach dotrze do podnóża wysokiej góry, która oznacza jego szczęście. Wielkość i wyniosłość tej góry wskazuje na dojrzałość osobowości.¹³ Skupienie sił daje

¹³ Osiągnięcie szczytu góry jest celem wędrowki i wspinaczki, a więc psychologicznie szczyt góry oznacza często jaźń. I-King określa go jako cel: „Król stawia człowieka przed Górą Zachodnią” (heksagram 17: Sui, tj. Następstwo). U Honoriusza z Autun (*Spec. de Mysteriis Eccl.*, J. P. Migne: *Patr. Lat.*, vol. CLXXII, s. 345) powiada się: „Montes

pewność, a tym samym najlepszą gwarancję powodzenia.¹⁴ Tak więc niczego nie będzie mu brakować. „Weź mój worek na chleb i naczynie na mleko — powiedział starzec — codziennie będziesz w nich znajdował tyle jedzenia i picia, ile będziesz potrzebował”. Dał chłopcu również liść łopianu, który mógł się przemienić w łódkę, kiedy będzie musiał przepływać się przez wodę.

Starzec w baśniach często zadaje pytanie: Kto? Dlaczego? Skąd? Dokąd?¹⁵, aby tym samym wprowadzić na drogę opamiętania i koncentracji sił moralnych, a jeszcze częściej użycza koniecznego środka czarodziejskiego¹⁶, tj. niespodziewanej i nieprawdopodobnej zdolności odnoszenia sukcesu, która stanowi cechę osobowości zjednoczonej w dobru i złu. Ale równie nieodzowna wydaje się interwencja starca, tj. spontaniczna obiektywizacja archetypu, ponieważ sama świadoma wola z trudem tylko mogłaby zjednoczyć osobowość w takim stopniu, by ta uzyskała niezwykłą zdolność odnoszenia sukcesu. W tym celu potrzebna jest nie tylko

patriarchae et prophetae sunt”. Ryszard od Św. Wiktora mówi: „*Vis videre Christum transfiguratum? Ascende in montem istum, disce cognoscere te ipsum*” (*Benjamin minor*, J. P. Migne: *Patr. Lat.*, vol. CXCVI, coll. 53—56).

¹⁴ Trzeba tu szczególnie podkreślić znaczenie fenomenologii jogi.

¹⁵ Mamy na to liczne przykłady: *Spanische und Portugiesische Volksmärchen*, Jena 1940, s. 158 i 199, *Russische Volksmärchen*, Jena 1914, s. 149, *Märchen aus dem Balkan*, Jena 1915, s. 64, *Märchen aus Iran*, Jena 1939, s. 151, *Nordische Volksmärchen*, Jena 1915, I, s. 231.

¹⁶ Dziewczynie szukającej swoich braci daje on kłębek, który tocząc się doprowadza ją do nich (*Estnische Volksmärchen*, wyd. cyt., s. 260). Książę, który szuka królestwa niebieskiego, otrzymuje samopłynącą łódkę (*Deutsche Märchen seit Grimm*, Jena 1912, s. 381n.). Innym podarkiem jest flet, który zmusza wszystkich do tańca (*Märchen aus dem Balkan*, s. 173), lub wskazująca drogę kula i kij czyniący niewidzialnym (*Nordische Volksmärchen*, I, s. 97) czy cudowny pies (tamże, s. 287) albo księga zawierająca tajemną mądrość (*Chinesische Volksmärchen*, Jena 1913, s. 258).

w baśniach, lecz w ogóle w życiu obiektywna interwencja archetypu, który właściwe człowiekowi reagowanie czysto afektywne zatrzymuje za pomocą łańcucha wewnętrznych procesów konfrontacyjnych i uświadamiających. Procesy te prowadzą prosto do pytań: Kto? Gdzie? Jak? Po co? — i tym samym umożliwiają poznanie zarówno aktualnej sytuacji, jak i celu. Zdobyte w ten sposób rozeznanie oraz rozwikłanie splątanych losów mają często w sobie coś wręcz czarodziejskiego — doświadczenie nieobce psychoterapeutom.

Skłonność starca do pobudzania refleksji przejawia się również w formie zachęty, by jakąś rzecz najpierw „powierzyć snom”. Tak mówi on do dziewczyny, która szuka swoich zaginionych braci: „Połóż się i prześpij, poranek jest mądrzejszy od wieczora”.¹⁷ Widzi także trudną sytuację bohatera znajdującego się w opresji lub przynajmniej potrafi dać mu informacje, które mogą mu pomóc. W tym celu chętnie posługuje się zwierzętami, a w szczególności ptakami. Księciu, który szuka drogi do królestwa niebieskiego, pustelnik mówi: „Mieszkam tu już od trzystu lat, ale jeszcze nikt nie pytał mnie o królestwo niebieskie; nie mogę odpowiedzieć na twoje pytanie, ale tam na górze, na drugim piętrze domu, mieszkają przeróżne ptaki, które mogą ci powiedzieć”.¹⁸ Starzec zna drogi, które prowadzą do celu, i pokazuje je bohaterowi.¹⁹ Ostrzega go przed nadciągającymi niebezpieczeństwami i podaje sposoby ich skutecznego zażegnania. Poucza np. chłopca, który chce przynieść srebrną wodę, że źródła strzeże lew, który ma tę zwodniczą cechę, iż śpi

¹⁷ *Finnische und estnische Volksmärchen*, wyd. cyt., nr 83, s. 260.

¹⁸ *Deutsche Märchen seit Grimm*, wyd. cyt., s. 382. W jednej z baśni bałkańskich (wyd. cyt., s. 65) starzec jest „carem wszystkich ptaków”. Tam odpowiedź zna sroka. Por. także tajemniczego „władcę gołębnika” z powieści Gustava Meyrinka *Biały dominikanin*.

¹⁹ *Märchen aus Iran*, wyd. cyt., s. 152.

z otwartymi oczami, z zamkniętymi zaś czuwa²⁰, albo radzi młodzieńcowi, który konno chce dojechać do magicznego źródła i przywieźć stamtąd królowi napój uzdrawiający, aby nabrał wody pędząc kłusem, gdyż czyhają tam czarownice, które łapią na łąso każdego, kto zbliża się do źródła.²¹ Księżniczce, która szuka swego ukochanego, przemienionego w wilkołaka, każe rozpalic ogień i postawic na nim kocioł ze smołą; musi ona wrzucić do wrzącej smoły swą ukochaną białą lilię, a kiedy pojawi się wilkołak, wylać mu na łeb zawartość kotła, dzięki czemu z jej ukochanego zostanie zdjęty czar.²² Niekiedy starzec wyróżnia się krytycznym sądem, jak w owej baśni kaukaskiej o najmłodszym księciu, który chciał wznieść dla ojca doskonale zbudowany kościół, aby odziedziczyć państwo. Buduje go i nikt nie może dopatrzeć się błędu, gdy nagle pojawia się jakiś starzec i rzecze: „Ach, jakież piękny kościół zbudowano! Szkoda tylko, że jego podmurowanie jest trochę krzywe!” Księżę każe zburzyć kościół i buduje nowy. Ale starzec i teraz znajduje błąd — i tak do trzech razy.²³

Starzec więc reprezentuje z jednej strony wiedzę, poznanie, namysł, mądrość, spryt i intuicję, z drugiej jednak także cechy moralne, takie jak życzliwość i gotowość niesienia pomocy, co w dostatecznym stopniu powinno uwypuklać jego „duchowy” charakter. Ponieważ archetyp jest autonomiczną treścią nieświadomości, przeto w baśni, która skądinąd konkretyzuje archetypy, starzec może się pojawić we śnie, i to tak, jak to się dzieje we współczesnych snach. W pewnej baśni bałkańskiej starzec ukazuje się uciśnionemu bohaterowi we śnie i daje mu dobrą radę, jak mógłby on

²⁰ *Spanische und portugiesische Volksmärchen*, wyd. cyt., s. 158.

²¹ Tamże, s. 199.

²² *Nordische Volksmärchen*, wyd. cyt., I, s. 231n.

²³ *Kaukasische Märchen*, Jena 1919, s. 35n.

spełnić nałożone nań i niemożliwe do spełnienia zadania.²⁴ Jego związek z nieświadomością widać wyraźnie w określe- niu go jako „króla lasu” w jednej z baśni rosyjskich. Kiedy zmęczony chłop usiadł na pniu, wypelzł stamtąd mały staru- szek: „był cały pomarszczony, a długa zielona broda zwisała mu aż do kolan”. „Kto ty jesteś?” — zapytał chłop. „Jestem Och, król lasu” — odpowiedział człowieczek. Chłop oddał mu na służbę swego hultajskiego syna. „I król lasu zabrał go do owego innego świata pod ziemią i zaprowadził do zielonej chaty... W chacie tej wszystko było zielone: zielone były ściany i ławy, żona Ocha była zielona i dzieci były zielone... i rusalki, które u niego służyły, były zielone jak ruta”. Nawet jedzenie było zielone. Król leśny przedsta- wiony tu jest jako *numen* roślinności i drzew, który z jednej strony panuje w lesie, a z drugiej — poprzez nimfy — ma związek z królestwem wodnym, co wyraźnie wskazuje na jego przynależność do nieświadomości, gdyż nieświadomość często wyraża się w obrazach lasu i wody.

Przynależność starca do nieświadomości widzimy również w tym, że pojawia się on jako karzeł. W baśni o księżniczce, która szukała swego ukochanego, czytamy: „Nadeszła noc i nastąpiła ciemność, gwiazdy wzeszły i zaszły, a księżniczka ciągle jeszcze siedziała w tym samym miejscu i płakała. Kiedy tak siedziała pogrążona głęboko w myślach, usłyszała jakiś głos, który ją pozdrowił: »Dobry wieczór, piękna dziewczyno! Czemu siedzisz tu tak samotna i smutna?» Zerwała się szybko, zmieszana, i trudno się jej dziwić. Ale kiedy się obejrzała, zobaczyła, że stoi przed nią maluteńki staruszek o skromnym wyglądzie. Staruszek skinął jej głową”. W pewnej baśni szwajcarskiej syn chłopca, który królewskiej córce chce przynieść kosz pełen jabłek, spotyka *es chlis isigs Männ- dli, das frogtno, was er do i dem Chratte häig* [„lodowego czło-

²⁴ *Märchen aus dem Balkan*, wyd. cyt., s. 217.

wieczka, który zapytał go, co ma w koszu²⁵). W innym miejscu „Männli” ma *es isigs Chlaidli a* [„ubranko”].²⁵ Słowo *isig* znaczy tu zapewne „żelazny” (*eisern*), co jest bardziej prawdopodobne od znaczenia „lodowy” (*eisig*). Gdyby tak było, to trzeba by powiedzieć *es Chlaidli vo Is* [„ubranko z lodu”]. Istnieją wprawdzie „lodowe ludziki” (*Eismännchen*), ale także „spizowe ludziki” (*Erzmännchen*), a w pewnym współczesnym śnie spotkałem nawet czarnego, żelaznego ludzika, który pojawił się w momencie ważnej zmiany w życiu śniącego, podobnie jak w baśni o głupim Jasiu, który miał zamiar poślubić księżniczkę.

W pewnej współczesnej serii wizji, w których typ starego mędrca występuje wielokrotnie, raz ma on normalną wielkość, kiedy pojawia się na dnie krateru otoczonego wysokimi skałami, innym razem jednak przybiera małą postać i znajduje się na szczycie góry wewnątrz niskiego kamiennego ogrodzenia. Ten sam motyw spotykamy również w baśni Goethego o księżniczce karłów, która za mieszkanie ma szkatułkę.²⁶ Tu należy także wymienić Antropariona, ołowianego człowieczka z wizji Zosimosa²⁷, gnomy z kopalń, biegle w sztuce obróbki metalu Daktyle starożytności, homunkulusy alchemików, krasnoludki, szkockie *brownies* itp. Jak bardzo „rzeczywiste” mogą być tego rodzaju wyobrażenia, zdałem sobie sprawę przy okazji pewnego ciężkiego wypadku w górach, kiedy po katastrofie dwaj alpinści mieli — w biały dzień — kolektywną wizję człowieczka w kapturze, który wyszedł z niedostępnej szczeliny lodowca i przeciął go na skos, co w obu wywołało formalną panikę.

²⁵ Chodzi o baśń o praku gryfie (nr 84) z *Kinder- und Hausmärchen* zebranych przez braci Grimm, Jena 1912, t. II, s. 84nn. Tekst roi się od błędów w zapisie fonetycznym.

²⁶ J. W. Goethe: *Die neue Melusine. Märchen*.

²⁷ Por. moją pracę *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos*, *Eranos-Jahrbuch* 1938, Zürich 1939, s. 15nn.

Często spotykałem motywy, które sprawiały wrażenie, jakby nieświadomość była światem rzeczy nieskończenie małych. Racjonalistycznie rzecz biorąc fakt ten można by wyjaśnić niewyraźnym poczuciem, że tego rodzaju wizje mają coś wspólnego z endopsychiką, skąd wyciąga się wnioski, że występujące w nich postaci muszą być bardzo małe, aby mogły pomieścić się w głowie. Nie patrzę zyczliwym okiem na takie „rozsądne” wyjaśnienia, jakkolwiek nie mogę powiedzieć, że nigdy nie trafiają w sedno. Bardziej prawdopodobne wydaje mi się, że skłonność do zmniejszania rzeczy z jednej strony i do przesadnego zwiększania z drugiej (olbrzymy!) ma związek ze szczególną niepewnością co do czasu i przestrzeni w nieświadomości.²⁸ Ludzkie poczucie miary, tj. nasze racjonalne pojęcie wielkości i małości, jest wyraźnym antropomorfizmem, który traci swą ważność nie tylko w dziedzinie zjawisk fizykalnych, lecz także w tych rejonach nieświadomości zbiorowej, które znajdują się poza sferą specyficznie ludzką. *Atman* jest czymś najmniejszym i czymś największym zarazem, jest wielkości kciuka, a „jednak pokrywa cały świat na szerokość dwóch dłoni”. O Kabirach zaś Goethe powiada: małe wzrostem, ale wielkie potęgą. I tak archetyp Mędrca jest wprawdzie niezwykle mały, prawie niezauważalny, jednakże ma moc decydowania o naszym losie, jak to możemy stwierdzić, jeśli potrafimy dotrzeć do istoty rzeczy. Archetypy dzielają tę właściwość ze światem atomów, który właśnie w naszych czasach obrazowo dowodzi, że im głębiej w mikrokosmos wnikają eksperymenty badaczy, tym bardziej niszczące napotyka tam energie. To, że rzeczy najmniejsze pociągają za sobą największe skutki, stało się jasne nie tylko w fizyce, ale i w psychologii. Jakże często w krytycznych momentach życia wszystko zależy od pozornego drobiazgu!

²⁸ W jednej z baśni syberyjskich (nr 13, s. 62) starzec ukazuje się jako biała postać sięgająca nieba.

W niektórych pierwotnych baśniach oświecający charakter naszego archetypu znajduje wyraz w tym, że starzec utożsamiony jest ze słońcem. Przynosi on ze sobą pochodnię, aby upiec dynię. Jednakże po zjedzeniu dyni zabiera ogień ze sobą, co skłania człowieka do tego, by mu go ukraść.²⁹ W pewnej baśni północnoamerykańskiej starzec jest czarownikiem, posiadającym ogień.³⁰ Duch ma aspekt ognia, o czym wiemy ze Starego Testamentu i z opowieści o cudzie zielonoświątkowym.

Poza sprytem, mądrością i rozeznaniami starzec wykazuje, jak już wspomnieliśmy, również cechy moralne, a nawet więcej: poddaje próbie moralne zdolności człowieka i dary swe uzależnia od jej wyniku. Szczególnie dobitny przykład znajdujemy w estońskiej baśni o pasierbicy i rodzonej córce. Pierwsza jest sierotą, która wyróżnia się posłuszeństwem i porządkiem. Opowieść zaczyna się od tego, że jej kądziel wpada do studni. Sierota wskakuje za nią, ale nie tonie, tylko znajduje się nagle w magicznej krainie i wyrusza na poszukiwanie kądzieli spotykając kolejno krowę, barana i jabłoń, których życzenia spełnia. Wreszcie przychodzi do łaźni, w której siedzi brudny starzec i prosi, żeby go umyła. Nawiązuje się między nimi następujący dialog: Starzec: „O piękna dziewczyno, piękna dziewczyno! Wykąp mnie — jestem taki brudny!” Sierota: „A czym mam napalić w piecu?” „Nazbieraj drewnianych palików i gnoju wron i tym napal”. Dziewczyna jednak zbiera chrust i pyta: „Skąd mam wziąć wody na kąpiel?” Starzec: „Pod suszarnią stoi biała klacz. Niech się odleje do cebrzyka!” Dziewczyna jednak bierze czystą wodę. „Gdzie znajdę różgę?” „Odeńnij białej klaczy ogon i zrób z niego różgę!” Dziewczyna jednak robi ją z brzozywych witek. „Skąd mam wziąć mydło?” „Weź

²⁹ *Indianermärchen aus Südamerika*, Jena 1920, s. 285.

³⁰ *Indianermärchen aus Nordamerika*, Jena 1924, s. 74.

kamień i wyszoruj mnie nim!” Dziewczyna jednak przynosi mydło ze wsi i myje nim starca. W nagrodę starzec daje jej pudło pełne złota i drogich kamieni. Rodzoną córkę naturalnie ogarnia zawiść, wrzuca więc kądziel do studni, ale tam od razu ją znajduje. Mimo to wyrusza w drogę i teraz robi źle to wszystko, co pasierbica robiła dobrze. Spotyka ją też odpowiednia nagroda. Ze względu na częste występowanie tego motywu, dalsze przykłady są zbędne.

Mądrość starca i pomoc, jaką przynosi, nasuwa myśl o jego związkach z bóstwem. Niemiecka baśń o żołnierzu i czarnej księżniczce³¹ opowiada o tym, jak przekłeta księżniczka wychodzi co noc ze swojej żelaznej trumny, po czym porywa i pożera żołnierza, który strzeże jej grobu. Otóż pewien żołnierz, kiedy przyszła na niego kolej, by stanąć na warcie, postanowił uciec. „Kiedy nadszedł wieczór, uciekł i biegł przez góry i pola, aż znalazł się na pięknej łące. Tu nagle zjawił się przed nim mały człowiek z długą siwą brodą. Był to Pan Bóg, który nie mógł już znieść zła, jakie diabeł wyrządzał co noc. «Dokąd zmierzasz? — odezwał się siwobrody — czy mogę iść z tobą?» A ponieważ staruszek wyglądał dobrodusznie, żołnierz wyznał mu, że uciekł i dla czego to zrobił.” Jak zwykle, nadchodzi teraz chwila udzielenia dobrej rady. W opowiadaniu tym starzec ukazany jest jako sam Bóg z taką samą naiwnością, z jaką angielski alchemik Sir John Ripley „starego króla” nazywa³² *antiquus dierum* (Odwieczny Dni, tzn. Bóg).

Wszystkie archetypy mają charakter zarówno pozytywny, korzystny, jasny, wskazujący wzwyż, jak i wskazujący w dół, częściowo negatywny i niekorzystny, częściowo jedynie chtoniczny, ale w dalszym, neutralnym aspekcie. Archetyp ducha nie jest pod tym względem wyjątkiem. Już postać

³¹ *Deutsche Märchen seit Grimm*, wyd. cyt., s. 189n.

³² W tzw. *Cantilena*.

karła, w jakiej się manifestuje, oznacza ograniczające *diminutivum*; to samo znaczenie — w formie lekko aluzyjnej — ma również naturalna jego cecha numenu roślinności, który wywodzi się ze świata podziemnego. W jednej z baśni bałkańskich starzec występuje jako pokrzywdzony: „wiły” — rodzaj skrzydlatych potworów — wykłuły mu oko, a zadaniem bohatera jest mu je przywrócić. Starzec postradał więc część swego wzroku, tj. swej intuicji i oświecenia, na rzecz demonicznego świata ciemności; świat ten wyrządził mu krzywdę i pod tym względem jego los przypomina los Ozyrysa, który stracił oko zobaczywszy czarną świnię, czyli Seta, lub też los Wotana, który ofiarował jedno oko studni Mimira. Znamienne jest, że starzec z naszej baśni jedzie na koźle, co wskazuje na to, iż on sam także posiada ciemną stronę. W pewnej baśni syberyjskiej starzec ma tylko jedną nogę, jedną rękę i jedno oko i żelazną laską ożywia zmarłego. W toku opowieści wskutek pomyłki sam zostaje zabity przez wielokrotnie ożywionego, który tym samym traci całe swoje szczęście. Tytuł baśni brzmi: *Starzec o jednej stronie*, i rzeczywiście jego liczne braki oznaczają, że w pewnym sensie składa się on tylko z jednej połowy. Druga połowa jest niewidzialna, w opowiadaniu jednak pojawia się jako morderca, który chce pozbawić życia bohatera opowieści. W końcu bohaterowi udaje się zabić swego wielokrotnego mordercę; jednakże w szale walki zabija także „starca o jednej stronie”, co wskazuje na tożsamość obu zabitych. Stąd wyłania się możliwość, że starzec mógłby być zarazem swoim przeciwieństwem, zarówno ożywiającym, jak i zabijającym — *ad utrumque peritus* (biegły w jednym i drugim), jak powiada się o Hermesie.³³

³³ Prudentius: *Contra Symmachum, Corp. Script. Eccl. Lat.* 71, s. 222. Zob. Hugo Rahner: *Die seelenheilende Blume, Eranos-Jahrbuch* 1945, Zürich 1946.

W tych okolicznościach z racji zarówno heurystycznych, jak i innych należałoby, kiedy tylko starzec występuje jako „skromna” i „dobroduszna” postać, uważnie przyjrzeć się jego otoczeniu. Dlatego we wspomnianej już estońskiej baśni o chłopcu-najemniku, któremu zginęła krowa, nasuwa się podejrzenie, że pomocny starzec, który znalazł się na miejscu w odpowiednim momencie, sam chytrze porwał krowę, aby swemu podopiecznemu stworzyć dobry pretekst do ucieczki. Jest to bardzo możliwe, ponieważ — jak uczy codzienne doświadczenie — mądra, choć subliminalna wiedza o losie inscenizuje przykre wypadki, aby błazna *ego-*-świadomości zapędzić w kozi róg i tym samym naprowadzić na właściwą drogę, której z czystej głupoty sam nigdy by nie znalazł. Gdyby nasz sierota przeczuwał, że tym, kto spowodował zniknięcie krowy, był dobroduszny starzec, to wydałby mu się on raczej złośliwym trollem czy diabłem. Starzec rzeczywiście ma także zły aspekt, podobnie jak pierwotny czarownik jest z jednej strony pomocnym znachorem, z drugiej zaś groźnym trucicielem, podobnie jak greckie słowo *fármakon* oznacza zarówno lekarstwo, jak truciznę (która przecież może być także lekarstwem).

Tak więc starzec — jak nadzwyczaj pouczająca postać Merlina — ma dwuznaczny charakter elfa i tak jak w pewnych postaciach wydaje się samym dobrem, tak w innych ma również aspekt zły. Wtedy jest złym czarownikiem, który z egoistycznych pobudek czyni zło dla samego zła. W pewnej baśni syberyjskiej starzec jest złym duchem, co „na głowie miał dwa jeziora, w których pływały dwie kaczki”. Żywi się on mięsem ludzkim. Baśń opowiada, jak bohater i jego ludzie udali się na zabawę do sąsiedniej wsi, a swoje psy zostawili w domu. Te — zgodnie z przysłowiem, które powiada, że „myszy tańczują, kiedy kota nie czują” — postanowiły również urządzić sobie zabawę. W jej kulminacyjnym punkcie wszystkie rzucają się na zapasy mięsa. Kiedy ludzie

wracają do domu, wypędzają psy. Te jednak uciekają na pustkowie. „Wtedy Stwórca rzekł do Ememquta, bohatera opowieści: «Idź ze swą żoną na poszukiwanie psów!»» Ememquta zaskakuje jednak straszna śnieżycyca, toteż szuka on schronienia w chacie, która, jak się okazało, należała do złego ducha. Teraz następuje znany motyw oszukanego diabła. „Stwórcą” nazywa się ojciec Ememquta. Natomiast ojciec Stwórcy nosi imię „Samostworzonego”, ponieważ sam siebie stworzył. Jakkolwiek w całej baśni nigdzie nie ma mowy o tym, że starzec z dwoma jeziorami na głowie zwabił bohatera i jego żonę, aby zaspokoić swój głód, to jednak można przypuszczać, że szczególny duch opętał psy i spowodował, iż na wzór ludzi postanowiły urządzić sobie zabawę, aby potem, wbrew swej naturze, uciec z domu, wskutek czego Ememqut musi ich szukać; i że bohater dostaje się następnie w burzę śnieżną, aby wpaść w ręce złego starca. Jako doradca współdziała przy tym Stwórca, syn Samostworzonego, co oczywiście gmatwa cały problem. Jego rozwiązanie zostawmy wszakże syberyjskim teologom.

W pewnej baśni bałkańskiej starzec daje bezdzietnej carycy do zjedzenia czarodziejskie jabłko, wskutek czego zachodzi ona w ciążę i rodzi syna; starzec zastrzegł sobie, że zostanie jego chrzestnym ojcem. Chłopiec jednak okazuje się zawa-diaką, który bije wszystkie dzieci, a pasterzom zabija zwierzęta. Przez dziesięć lat nie otrzymuje on imienia. Starzec pojawia się, wbija mu nóż w nogę i daje mu imię „Nożowego Księcia”. Chłopiec jednak chce wyruszyć w świat, na co ojciec po długim wahaniu w końcu mu pozwala. Nóż, który tkwi w jego nodze, decyduje o jego życiu: Jeśli wyjmie go ktoś inny, to chłopiec umrze, jeśli zaś zrobi to sam, będzie żył. W końcu nóż przynosi mu nieszczęście: stara wiedźma wyciąga mu go, kiedy chłopiec śpi. „Nożowy Książę” umiera, ale przyjaciele, których sobie pozyskał,

przywracają go do życia.³⁴ Tu starzec wprawdzie spełnia pomocną rolę, ale także daje niebezpieczne życie, które równie dobrze mogło się źle skończyć. Zło przejawia się już wcześniej i wyraźnie w gwałtownym charakterze chłopca.

Również w jednej z baśni bałkańskich znajdujemy godny wzmianki wariant naszego motywu: Pewien król szuka swej siostry, którą uprowadził jakiś obcy. W czasie wędrówki wstępuje do chaty starej kobiety, która ostrzega go przed dalszymi poszukiwaniami. Drzewo obsypane owocami, które ciągle przed nim ucieka, odciąga go od chaty. Kiedy wreszcie się zatrzymuje, z jego korony schodzi na ziemię jakiś starzec. Ugaszcza on króla i prowadzi go do zamku, gdzie siostra króla mieszka jako żona starca. Mówi ona swemu bratu, że jej mąż jest złym duchem, który go zabije. Po trzech dniach król rzeczywiście znika. Teraz jego młodszy brat wyrusza na poszukiwanie i zabija złego ducha, który przybrał postać smoka. Dzięki temu zostaje uwolniony od czaru piękny młodzieniec, który poślubia siostrę króla. Starzec, który zrazu pojawił się jako *numen* drzewa, pozostaje w wyraźnym związku z siostrą. Jest on mordercą. We wtrąconym epizodzie oskarża się go o to, że zaccarował całe miasto czyniąc je „żelaznym”, tj. nieruchomym, sztywnym i zamkniętym.³⁵ Poza tym więzi on siostrę króla i nie pozwala jej powrócić do krewnych. W ten sposób przedstawione jest opętanie siostry przez animusa. Jak dotąd więc starzec pojęty jest jako animus siostry. Jednakże sposób, w jaki król zostaje wciągnięty w to opętanie, oraz poszukiwanie siostry nasuwają myśl, że siostra ma dla brata znaczenie animy. Wyznaczający los archetyp wziął więc najpierw w posiadanie animę króla, tj. odebrał królowi archetyp życia,

³⁴ *Märchen aus dem Balkan*, wyd. cyt., s. 34nn.

³⁵ Tamże, s. 177nn.

który właśnie jest uosobiony w animie, przez co zmusił go do poszukiwania utraconego uroku życia, tego, „trudno osiągalnego klejnotu”, i tym samym zmienił go w mitycznego bohatera, tj. w wyższą osobowość będącą wyrazem jego jaźni. Przy tym wszystkim starzec gra rolę łajdaka i musi zostać usunięty siłą, aby następnie pojawić się jako małżonek siostry-animy, a właściwie jako oblubieniec duszy, który święci sakralne kazirodztwo jako symbol unii przeciwieństw. Ta często spotykana, śmiała enantiodromia nie tylko oznacza odmłodzenie i przemianę starca, lecz także pozwala przeczuć tajemny, wewnętrzny związek zła z dobrem i *vice versa*.

W opowieści tej widzimy więc archetyp starca w postaci złoczyńcy zaangażowany w przemianach i perypetiach procesu indywiduacji, który — w formie aluzyjnej — sięga aż do hierogamii. We wspomnianej poprzednio baśni rosyjskiej król lasu — odwrotnie — okazuje się zrazu pomocny i dobroczynny, potem jednak nie chce wypuścić swego chłopca-najemnika, tak że głównymi wydarzeniami opowieści są jego wielorakie próby, by wyrwać się ze szponów czarodzieja. Miejsce poszukiwań zajmuje ucieczka, która jednak, jak się zdaje, ma te same zalety, co odważne szukanie przygody, albowiem na końcu bohater poślubia królewską córkę, natomiast czarodziej musi się zadowolić rolą oszukanego diabła.

TERIOMORFICZNA SYMBOLIKA DUCHA W BAŚNIACH

Opis naszego archetypu nie byłby pełen, gdybyśmy nie wspomnieli o jeszcze jednej formie, w jakiej się on przejawia, a mianowicie o formie zwierzęcej. Forma ta, ogólnie biorąc, należy do teriomorfizmu bogów i demonów i ma to samo znaczenie psychologiczne. Postać zwierzęca wskazuje bowiem, że treści i funkcje, o które chodzi, znajdują się jeszcze w sferze pozaludzkiej, tzn. poza świadomością czło-

wieka, toteż z jednej strony partycypują w pierwiastku demoniczno-ponadludzkiem, z drugiej zaś w pierwiastku zwierzęco-podludzkiem. Zarazem jednak trzeba wziąć pod uwagę, że ten podział ma znaczenie tylko w sferze świadomości, gdzie odpowiada koniecznemu warunkowi myślenia. Logika powiada: *tertium non datur*, co znaczy, że nie możemy sobie wyobrazić jedności przeciwieństw. Innymi słowy, zniesienie istniejącej mimo to antynomii może być dla nas jedynie postulatem. Dla nieświadomości jednak bynajmniej tak nie jest, jako że jej treści — wszystkie i każda z osobna — są same w sobie paradoksalne lub antynomiczne, kategorii bytu nie wyłączając. Jeśli ktoś, kto nie zna psychologii nieświadomości, chce wyrobić sobie pogląd na ten stan rzeczy, to można mu zalecić studium chrześcijańskich mistyków i filozofii indyjskiej. Tam właśnie znajdzie najwyraźniejsze przejawy antynomicznego charakteru nieświadomości.

Jakkolwiek w naszych dotychczasowych rozważaniach starzec przyjmował najczęściej postać ludzką, to jednak jego czarodziejskie zdolności z duchową wyższością włącznie wskazują na jego związek ze sferą poza- lub ponadludzką i podludzką, zarówno w dobrym, jak i złym. Jego zwierzęcy aspekt nie pomniejsza jego wartości ani dla człowieka pierwotnego, ani dla nieświadomości, ponieważ zwierzę pod pewnym względem przewyższa człowieka. Nie zabłąkało się ono jeszcze w labiryncie świadomości, a owej mocy, dzięki której żyje, nie przeciwstawiło jeszcze samowolnego *ego* i wolę, która nim rządzi, spełnia niemal w doskonały sposób. Gdyby było tego świadome, to byłoby pobożniejsze od człowieka. Legenda o grzechu pierworodnym zawiera głęboką naukę; wyraża ona niejasne uczucie, że emancypacja *ego*-świadomości jest aktem lucyferycznym. Dzieje człowieka są od samego początku konfliktem poczucia niższości z zarozumiałością. Mądrość szuka drogi środkowej i płaci za to śmiałe przedsięwzięcie kłopotliwym pokrewieństwem z demonem

i zwierzęciem, biorąc na siebie tym samym ryzyko moralnego potępienia.

W baśniach często spotykamy motyw pomocnych zwierząt. Zachowują się one jak ludzie, przemawiają ludzkim głosem i okazują mądrość i wiedzę przewyższające nawet mądrość i wiedzę człowieka. W tym wypadku można słusznie powiedzieć, że archetyp ducha przejawia się w postaci zwierzęcej. W pewnej baśni niemieckiej³⁶ czytamy o tym, jak chłopiec szukający zaginionej księżniczki spotyka wilka, który odzywa się do niego: „Nie lękaj się! Powiedz mi, dokąd prowadzi twa droga?” Chłopiec opowiada mu swoją historię, po czym wilk ofiarowuje mu magiczny dar, a mianowicie kilka włosów ze swojej sierści, które pozwolą chłopcu zawsze wezwać wilka na pomoc. To intermezzo przebiega dokładnie tak samo, jak spotkanie z pomocnym starcem. W tej samej opowieści objawia się także inny zły aspekt archetypu. Dla ilustracji przytoczę fragmenty omawianej baśni:

„Kiedy chłopiec strzegł świń w lesie, odkrył wielkie drzewo, którego gałęzie ginęły w chmurach. «Jak by to było — powiedział chłopiec do siebie — gdybyś z jego wierzchołka mógł popatrzeć na świat?» Wspina się więc na drzewo, wspina się przez dzień cały, ale do jego korony nie może dotrzeć. Nadchodzi wieczór i chłopiec musi przenocować na jednym z konarów. Następnego dnia wspina się dalej i koło południa dociera do korony drzewa. Ale dopiero pod wieczór trafia do wioski zbudowanej wśród gałęzi. Mieszkają tam chłopci, którzy goszczą go i udzielają mu noclegu. Następnego ranka chłopiec wspina się dalej. Przed południem dociera do zamku zamieszkanego przez pewną dziewczęcę. Tu też dowiaduje się, że nie może się wspinać

³⁶ *Die Prinzessin auf dem Baum. Deutsche Märchen seit Grimm*, wyd. cyt., s. 1nn.

wyżej. Dziewica jest córką króla, więzioną przez złego czarownika. Chłopiec zostaje teraz u księżniczki na zamku. Wolno mu wchodzić do wszystkich pokojów poza jednym. Ale ciekawość jest silniejsza. Chłopiec otwiera zakazany pokój i znajduje w nim kruka przybitego do ściany trzema gwoździami. Jeden gwóźdź przebija szyję kruka, dwa inne — jego skrzydła. Kruk skarży się na dręczące go pragnienie i chłopiec, powodowany litością, przynosi mu wody. Za każdym łykiem wypada jeden z gwoździ i oto za trzecim kruk jest wolny i wyfruwa przez okno. Księżniczka, słysząc o tym, wpada w przerażenie i woła: «To był diabeł, który rzucił na mnie czar! Teraz niedługo przyjdzie po mnie!» I rzeczywiście, pewnego pięknego ranka księżniczka znika bez śladu.

Chłopiec wyrusza teraz na poszukiwanie zaginionej i, jak już powiedzieliśmy, spotyka wilka. Podobnie spotyka później niedźwiedzia i lwa, od których także otrzymuje ich sierść. Poza tym lew zdradza mu, że księżniczka uwięziona jest w pobliżu, w domku pewnego myśliwego. Chłopiec odnajduje dom i księżniczkę, stwierdza jednak, że ucieczka jest niemożliwa, ponieważ myśliwy ma trójnogiego siwka, który wie wszystko i nieomylnie ostrzeże swego pana. Mimo to chłopiec próbuje ucieczki, ale nadaremnie. Myśliwy dopędza go i chwyta, wypuszcza jednak, ponieważ chłopiec uratował mu — jako krukowi — życie. Sam wraz z księżniczką odjeżdża do domu. Teraz chłopiec korzystając z tego, że myśliwy udał się do lasu, zakrada się do domku i namawia księżniczkę, żeby wyciągnęła z myśliwego tajemnicę, w jaki sposób zdobył swego mądrego siwka. W nocy księżniczka wypytuje myśliwego, a chłopiec, ukryty pod łóżkiem, dowiaduje się, że około godziny drogi od domku mieszka pewna czarownica, która hoduje czarodziejskie konie. Kto potrafi przez trzy dni pilnować źrebiąt, ten w nagrodę może sobie wybrać konia. Przed laty czarownica dawała jeszcze

dwanaście jagniąt, które rzuciło się na pożarcie dwunastu wilkom mieszkającym w lesie otaczającym jej zagrodę. Myśliwemu jednak nie dała jagniąt. Wilki goniły go i choć udało mu się uciec, w chwili gdy przekraczał granicę, urwały siwkowi jedną nogę. Dlatego koń ma tylko trzy nogi.

Chłopiec natychmiast wyrusza do czarownicy i wynajmuje się u niej stawiając warunek, że otrzyma nie tylko konia, którego sobie sam wybierze, ale ponadto także dwanaście jagniąt. Czarownica godzi się, ale nakazuje źrebakom, by mu pouciekały. Aby uspić chłopca, daje mu gorzałkę. Chłopiec wypija ją, zasypia, a nie pilnowane źrebaki rozbiegają się. Pierwszego dnia dogania je z pomocą wilka, drugiego z pomocą niedźwiedzia, a trzeciego z pomocą lwa. Teraz może sobie wybrać należną nagrodę. Córeczka czarownicy zdradza mu, który wierzchowiec należy do jej matki. Jest to, oczywiście, najlepszy koń, także siwek. Chłopiec żąda tego konia. Kiedy tylko jednak wychodzi ze stajni, czarownica przebija siwkowi cztery kopyta i wysysa mu szpik z kości. Ze szpiku piecze ciasto, które daje chłopcu na drogę. Koń jest śmiertelnie znużony, ale chłopiec daje mu ciasto, co przywraca siwkowi dawne siły. Rzuciwszy dwunastu wilkom dwanaście jagniąt na pożarcie, nietknięci opuszczają las. Teraz chłopiec zabiera księżniczkę i razem wyruszają w drogę. Trójnogi siwek znowu przywołuje myśliwego, który rusza za nimi w pogoń i szybko ich dogania, ponieważ czworonogi siwek nie chce galopować. Na widok nadjeżdżającego myśliwego czteronogi siwek woła do trójnogiego: «Siostrzyczko, zrzuć go z grzbietu!» Czarownik spada na ziemię i zostaje stratowany przez oba konie. Chłopiec sadza teraz księżniczkę na trójnogiego siwka i tak wjeżdżają do królestwa jej ojca, gdzie biorą ślub i wyprawiają wesele. Czworonogi siwek prosi chłopca, by obciął głowy obu koniom, gdyż w przeciwnym razie będą mu przynosić

nieszczęście. Kiedy chłopiec spełnia jego prośbę, konie zmieniają się we wspaniałego księcia i cudowną księżniczkę, którzy po pewnym czasie wyruszają do «własnego królestwa». Przed laty myśliwy zamienił ich w konie”.

Pominąwszy teriomorficzną symbolikę ducha, w opowieści tej szczególnie interesujące jest to, że funkcję wiedzy i intuicji reprezentuje koń. Oznacza to, że duch może być także własnością. I tak trójnogi siwek jest własnością demonicznego myśliwego, czworonogi zaś zrazu własnością czarownicy. Duch jest tutaj po części funkcją, która na wzór rzeczy może zmieniać właściciela (koń), po części zaś również autonomicznym podmiotem (czarownik jako właściciel konia). Chłopiec, uzyskując od czarownicy czworonogiego siwka, uwalnia jakiegoś ducha czy szczególnego rodzaju myśl spod władzy nieświadomości. Tu, podobnie jak gdzie indziej, czarownica oznacza *mater natura* bądź też pierwotny, by tak rzec, „matriarchalny” stan nieświadomości, co wskazuje na taką konstytucję psychiczną, w której nieświadomości przeciwstawia się tylko słaba i niesamodzielna świadomość. Czworonogi siwek góruje nad trójnogim, ponieważ może mu rozkazywać. Ponieważ czwórca jest symbolem całości, a całość odgrywa poważną rolę w świecie obrazów nieświadomości³⁷, zwycięstwo czworonożności nad trójnożnością nie jest czymś niespodziewanym. Cóż jednak znaczy przeciwieństwo między trójcą a czwórcą, albo inaczej — co znaczy trójca w porównaniu z całością? W alchemii problem ten nosi nazwę aksjomatu Marii i towarzyszy tej filozofii od przeszło tysiąca lat, aby w końcu raz jeszcze znaleźć się w *Fauście* (scena z Kabirami). Jego najwcześniej-

³⁷ Jeśli chodzi o czwórcę, to muszę odesłać Czytelnika do moich wcześniejszych prac, a zwłaszcza do *Psychologie und Religion*, Zürich 1940 (przekład polski: *Psychologia a religia*, wyd. cyt.), i *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt.

szą wersję literacką stanowią początkowe słowa *Timajosa*³⁸, które Goethe ponownie przypomina. U alchemików widzimy wyraźnie, jak trójcy boskiej odpowiada niższa trójca chtoniczna (przypominająca trójgłowego diabła u Dantego). Zasada tej niższej trójcy przez swą symbolikę zdradza pokrewieństwo ze złem, jakkolwiek bynajmniej nie jest pewne, że wyraża ona tylko zło. Wszystko wskazuje raczej na to, że zło lub jego aktualny symbol należy do rodziny owych postaci, które wyrażają to, co ciemne, nocne, niższe, chtoniczne. W symbolice tej to, co niższe, ma się do tego, co wyższe, tak jak przeciwstawny odpowiednik³⁹, tzn. podobnie jak to, co wyższe, pojmowane jest jako trójca.

Trójka, jako liczba męska, jest tu logicznie przyporządkowana złemu myśliwemu, którego, w sensie alchemicznym, pojmować można jako niższą trójcę. Czwórka natomiast, jako liczba żeńska, należy do staruchy. Oba konie są cudownymi zwierzętami, obdarzonymi mową i wiedzą, i tym samym reprezentują nieświadomego ducha, który w pierwszym wypadku jednak podporządkowany jest złemu czarownikowi, w drugim zaś — czarownicy.

Trójca i czwórca stanowią więc przede wszystkim przeciwieństwo męsko-żeńskie, przy czym czwórca — inaczej niż trójca — jest symbolem całości. Natomiast trójca, zgodnie ze świadectwem alchemii, oznacza przeciwstawność, jako że jedna jej forma zawsze zakłada inną, podobnie jak góra zakłada dół, jasność — ciemność, dobro — zło. Energetycz-

³⁸ Najstarszym znanym mi przedstawieniem tego problemu jest czterech synów Horusa, z których niekiedy trzech wyobrażani są z głowami zwierzęcymi, a jeden z głową ludzką. Następna chronologicznie jest Ezechielowa wizja czterech postaci, które później powracają w atrybutach czterech ewangelistów. Jak wiadomo, trzy z nich mają głowy zwierząt, a jedna głowę ludzką (anioł).

³⁹ Zgodnie ze zdaniem z *Tabula Smaragdina*: „*Quod est inferius, est sicut quod est superius*” (To, co na dole, jest jak to, co na górze).

nie rzecz biorąc przeciwieństwo oznacza potencjał, a gdzie znajdujemy jakiś potencjał, tam istnieje możliwość odpływu i akcji, albowiem napięcie między przeciwieństwami dąży do ich wyrównania. Jeśli czwórcę wyobrazimy sobie jako kwadrat i kwadrat ten za pomocą przekątnej podzielimy na dwie połowy, to powstaną dwa trójkąty o wierzchołkach skierowanych w przeciwne strony. Można więc powiedzieć metaforycznie: jeśli całość symbolizowaną przez czwórcę podzielimy na dwie połowy, to powstaną dwie przeciwstawne trójce. Otóż podobnie jak ten prosty zabieg wywodzi trójcę z czwórcy, tak i myśliwy wyjaśnia uwięzionej księżniczce, że jego siwek z czworonogiego stał się trójnogim, ponieważ jedną nogę urwało mu dwanaście wilków. Trójnożność siwka zawdzięcza więc swe istnienie nieszczęśliwemu wypadkowi, do którego doszło w chwili, kiedy koń miał zamiar opuścić królestwo ciemnej matki. Psychologicznie rzecz biorąc powiedzielibyśmy, że kiedy nieświadoma całość, manifestując się, opuszcza nieświadomość i wkracza w sferę świadomości, jeden z jej czterech elementów pozostaje w tyle, zatrzymany przez *horror vacui* nieświadomości. W ten sposób powstaje trójca, której — jak to wiemy już nie z baśni, lecz z historii symboli — odpowiada trójca przeciwstawna⁴⁰, tzn. powstaje konflikt. Także tu więc można by zapytać wraz z Sokratesem: „...jeden, dwóch, trzech. A czwarty z towarzystwa, kochany Timaju, gdzie? Z tych, co to wczoraj byli na przyjęciu, a dzisiaj przyjęcie urządzają?”⁴¹ Pozostał on w królestwie ciemnej matki, zatrzymany przez wilczą żądzę nieświadomości, która nie chce niczego wypuścić ze swych szponów, jeśli nie otrzyma odpowiedniej ofiary. Myśliwy, czyli stary

⁴⁰ Por. *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt., s. 163 i 618, a bardziej szczegółowo w *Der Geist Mercurius (Symbolik des Geistes)*, wyd. cyt., s. 71nn.).

⁴¹ To niejasne miejsce (*Timajos*, wyd. cyt., s. 11) chciano przypisać „przekorze” Platona.

czarownik, oraz czarownica odpowiadają negatywnym obrazom rodziców w magicznym świecie nieświadomości. Myśliwy zrazu pojawia się w opowieści w postaci czarnego kruka. Porwał on księżniczkę i więzi ją w swym zamku. Księżniczka nazywa go „diabłem”. Znamienne jednak, że to on sam, zamknięty w jednym zakazanym pokoju zamku, jest tam przybity trzema gwoździami do ściany, czyli, praktycznie biorąc, ukrzyżowany. Jest uwięziony jak każdy strażnik więzienny i zaczarowany jak każdy, kto rzuca czar. Więzienie obojga to zaczarowany zamek w koronie ogromnego drzewa — drzewa kosmicznego. Księżniczka należy do jasnego górnego świata, bliskiego słońca. Jako uwięziona na kosmicznym drzewie, jest czymś w rodzaju *anima mundi*, która dostała się we władzę ciemności. Ta zdobycz jednak, jak się zdaje, nie wyszła ciemności na dobre, jako że sam porywacz został ukrzyżowany, i to za pomocą trzech gwoździ. Ukrzyżowanie wyraźnie oznacza dręczące skrępowanie i zawieszenie, będące karą dla śmiałków, którzy — jak Prometeusz — odważyli się wtargnąć w sferę przeciwnej zasady. Odważył się na to także kruk — tożsamy z myśliwym — albowiem z jasnego górnego świata ukradł drogocenną duszę, za karę więc przybity został do ściany w górnym świecie czy ponad światem. Nie ulega wątpliwości, jak sądzę, że chodzi tu o lustrzane odbicie chrześcijańskiego praobrazu. Zbawca, który wyzwolił duszę ludzką spod panowania władcy tego świata, ukrzyżowany został w świecie podksiężycowym, podobnie jak kruk-złodziej został za swe nadużycie przybity do ściany w niebiańskiej koronie kosmicznego drzewa. Szczególnym narzędziem zażegnania niebezpieczeństwa jest w naszej baśni trójca gwoździ. Baśń nie podaje, kto uwięził kruka. Wydaje się jednak, jak gdyby chodziło o klątwę wypowiedzianą w imię Trójjedynego.

Bohaterski chłopiec, który wspiał się na kosmiczne drzewo i wtargnął do zaczarowanego zamku, skąd ma uwolnić księż-

niczke, może wchodzić do wszystkich pokojów z wyjątkiem jednego — tego, w którym znajduje się kruk.⁴² Podobnie jak nie wolno było spożywać z jednego drzewa w raju, tak nie wolno otwierać jednego pokoju, wskutek czego właśnie teraz do niego się wchodzi. Nic tak nie zwraca uwagi na rzecz zakazaną jak zakaz. Jest to najpewniejszy sposób, by doprowadzić do nieposłuszeństwa. Wyraźnie działa tu tajemny zamiar, by uwolnić nie tyle księżniczkę, co przede wszystkim kruka. Kruk widząc bohatera zaczyna wydawać żalosne krzyki i skarży się, że dokucza mu pragnienie⁴³, a chłopiec, powodowany cnotą współczucia, krzepi go nie hyzopem i octem, lecz orzeźwiającą wodą, dzięki czemu trzy gwoździe natychmiast wypadają, a kruk wyfruwa przez otwarte okno. Tym samym zły duch odzyskuje wolność, po czym zmienia się w myśliwego, po raz drugi porywa księżniczkę i — tym razem — więzi ją na ziemi w swej cha-

⁴² W baśniach Grimmów (wyd. cyt., I, s. 256, *Marienkind*) w zakazanym pokoju znajduje się „trójca”, co wydaje mi się rzeczą godną uwagi.

⁴³ Już Elian (*Hist. Anim.* 1, 4) podaje, że Apollo skazał kruki na pragnienie, ponieważ wysłany po wodę kruk zbyt długo jej nie przynosił. W niemieckim folklorze utrzymuje się przekonanie, że kruk musi cierpieć pragnienie w czerwcu lub sierpniu. Jako przyczynę tego podaje się, że on jeden nie był zmartwiony śmiercią Chrystusa lub też, że nie powrócił, kiedy został wysłany na zwiady przez Noego. (Fr. Panzer w „*Zeitschrift für deutsche Mythologie*”, t. II, s. 171, oraz Reinhold Köhler: *Kleinere Schriften zur Märchenforschung*, t. I, s. 3). Jeśli chodzi o kruka jako alegorię zła, zob. wyczerpujące przedstawienie u Hugo Rahnera (*Eranos-Jahrbuch* 1945). Z drugiej strony kruk pozostaje w bliskim związku z Apollinem jako zwierzę mu poświęcone. Również w Biblii ma on pozytywne znaczenie: „Temu co bydłom daje ich pokarm, piskłtom kruków, które doń wołają...” (Psalm 146, 9); „Kto żeru dostarcza krukowi, gdy młode do Boga wołają...?” (Hiob 38, 41). Podobnie u Łuk. 12, 24. Jako właściwe „duchy służebne” pojawiają się kruki w III Księdze Królewskiej 17, 6, gdzie przynoszą Eliaszowi codzienne pożywienie.

cie. Tajemny zamiar odsłania się częściowo: księżniczkę trzeba było przenieść z górnego świata do świata ludzi, co bez pomocy złego ducha i ludzkiego nieposłuszeństwa było wyraźnie niemożliwe.

Ponieważ jednak łowca dusz jest panem księżniczki również w świecie ludzi, przeto bohater musi znowu działać: jak już wiemy, chytryością zdobywa od czarownicy czworonogiego siwka i tym samym łamie trójnożną moc czarownika. Trójca rzuca klątwę na kruka i trójca zarazem jest mocą złego ducha. Są to dwie przeciwstawne trójce.

Zupełnie skądinąd, a mianowicie z doświadczenia psychologicznego wiemy, że spośród czterech funkcji świadomości trzy mogą ulec zróżnicowaniu, tj. zostać uświadomione; jedna natomiast nie traci związku z głębą nieświadomości i jest określana jako funkcja niższa albo „mniej wartościowa”. Stanowi ona piętę achillesową nawet najbardziej heroiczej świadomości. Człowiek silny ma jakąś słabą stronę, rozumny — głupią, dobry — złą itd.; odwrotność tego jest równie prawdziwa. W naszej baśni trójca pojawia się jako okaleczona czwórca. Gdyby trzy nogi można było uzupełnić nogą brakującą, powstałaby całość. Tak też brzmi enigmatyczny aksjomat Marii: „z trzeciego stanie się jeden (jako czwarty” (*ek tou tritou to hen tétarton*), tzn. jeśli z trzeciego wyłoni się czwarty, to przez to powstanie zarazem jedność. Jedna, zagubiona sztuka, która znajduje się w posiadaniu wilków Wielkiej Matki, jest wprawdzie tylko jedną czwartą, jednakże wraz z trzema stanowi całość, która usuwa rozdział i konflikt.

Jak to się jednak dzieje, że jedna czwarta — zgodnie z symboliką — jest także trójcą? Tu symbolika baśni zawodzi nas, toteż jesteśmy zmuszeni uciec się do faktów psychologii. Powiedziałem uprzednio, że trzy funkcje mogą ulec zróżnicowaniu, a tylko jedna pozostaje w orbicie nieświadomości. Stwierdzenie to trzeba jeszcze sprecyzować. Zgodnie z do-

świadczaniem w przybliżeniu zróżnicować udaje się tylko jedną funkcję, którą z tej racji nazywa się wyższą lub główną funkcją i która obok ekstra- i introwersji stanowi o typie postawy świadomej. Obok tej funkcji istnieją jedna lub dwie, mniej lub bardziej zróżnicowane funkcje pomocnicze, które jednak prawie nigdy nie osiągają tego samego stopnia zróżnicowania, tj. możliwości dowolnego ich zastosowania. Dlatego też mają one wyższy stopień spontaniczności niż funkcja główna, która w dużej mierze okazuje się niezawodna i uległa naszym zamiarom. Natomiast czwarta, niższa funkcja jest niedostępna naszej woli. Manifestuje się ona już to jako przekorny kobold, już to jako *deus ex machina*, zawsze jednak pojawia się i znika *sua sponte*. Z tego objaśnienia wynika, że również funkcje zróżnicowane tylko częściowo uwolniły się od zakorzenienia w nieświadomości, po części zaś ciągle jeszcze w niej tkwią i pozostają pod jej władzą. Trzem zróżnicowanym funkcjom, które pozostają do dyspozycji *ego*, odpowiadają trzy nieświadome części, które nie wyzwoliły się jeszcze z nieświadomości.⁴⁴ I podobnie jak trzem świadomym i zróżnicowanym funkcjom przeciwstawia się czwarta, niezróżnicowana funkcja jako czynnik mniej lub bardziej boleśnie zakłócający ich działanie, tak też wyższa funkcja wydaje się być największym wrogiem nieświadomości. I nie można nie wspomnieć o pewnej szczególnej finezji: podobnie jak diabeł chętnie przybiera postać anioła światła, tak też funkcja niższa w tajemniczy i podstępny sposób wpływa najczęściej na funkcję główną, ta zaś z kolei najczęściej tłumi tę pierwszą.⁴⁵

Te, niestety, nieco abstrakcyjne wywody są konieczne,

⁴⁴ W jednej z baśni skandynawskich przedstawione jako trzy księżniczki, które są po szyję zakopane w ziemi i które trzeba wybawić z tej opresji.

⁴⁵ W związku z teorią funkcji psychicznych por. C. G. Jung: *Psychologische Typen*, Zürich 1950.

żeby w pewnym stopniu rozjaśnić pełne podstępów i aluzji wewnętrzne związki naszej — jak to się powiada — „dziecinnie prostej” baśni. Obie przeciwstawne trójce: jedna, która zażęgnuje zło, i druga, która reprezentuje jego moc, odpowiadają jak najdokładniej funkcjonalnej strukturze naszej psychiki świadomej i nieświadomej. Baśń jako spontaniczny, naiwny i pozbawiony refleksji produkt duszy nie może wyrażać niczego innego, jak tylko samą duszę. Dlatego te strukturalne relacje psychiczne przedstawione są nie tylko przez naszą baśń, lecz także przez niezliczone inne baśnie.⁴⁶

Nasza baśń w sposób niezwykle wyraźny pokazuje z jednej strony wszystkie wewnętrzne przeciwieństwa archetypu ducha, z drugiej zaś skomplikowane współdziałanie antynomii psychicznych w procesie zmierzającym do osiągnięcia tego wielkiego celu, jakim jest nieświadomość. Młody świniopas, który ze zwierzęcej głębi wspina się na ogromne drzewo świata i na jego szczycie, w jasnym górnym świetle odkrywa dziewicę-animę, wysoko urodzoną księżniczkę, symbolizuje drogę świadomości prowadzącą z niemal zwierzęcego poziomu na wyżynę, z której rozciąga się rozległa perspektywa i która szczególnie dobrze symbolizuje rozszerzenie horyzontów świadomości.⁴⁷ Kiedy świadomość mężczyzny osiąga tę wyżynę, spotyka tam swój żeński odpowiednik, animę.⁴⁸ Anima jest personifikacją nieświadomości.

⁴⁶ Laikowi w tej dziedzinie chciałbym tu wyjaśnić, że teoria struktury psychiki nie została wywiedziona z baśni i mitów, lecz opiera się na doświadczeniach i obserwacjach poczynionych w toku badań lekarsko-psychologicznych i dopiero później znalazła potwierdzenie dzięki porównawczym badaniom nad symbolami w dziedzinach, które początkowo były bardzo dalekie od zainteresowań lekarzy.

⁴⁷ Chodzi tu o typową enantiodromię: na tej drodze nie można wspiąć się jeszcze wyżej, teraz trzeba urzeczywistnić inną stronę swej istoty i w tym celu zejść niżej.

⁴⁸ Na widok wielkiego drzewa chłopiec zadaje sobie pytanie: „Jak by to było, gdybyś z jego wierzchołka mógł popatrzeć na świat?”

Spotkanie to pokazuje, jak niewłaściwe jest nazywanie nieświadomości „podświadomością”. Znajduje się ona bowiem nie tylko „pod świadomością”, lecz także ponad nią, i to tak bardzo, że bohater z trudem musi się ku niej wspinać. Ta „górna” nieświadomość jednak nie jest bynajmniej „nadświadomością” w tym sensie, że ten, kto ją osiągnął, jak nasz bohater, teraz znajduje się tak wysoko ponad „podświadomością”, jak ponad powierzchnią ziemi. Przeciwnie, stwierdza z przykrością, że jego wysoka i jasna anima, księżniczka-dusza, jest zaczarowana i tak bezwolna jak ptak w złotej klatce. On sam może się wprowadzić w szczyt, że wyrwał się z głębin niemal zwierzęcej tępoty, jednakże jego dusza znajduje się w mocy złego ducha, chtonicznego ponurego obrazu ojca występującego w postaci kruka, owej znanej teriomorficznej figury diabła. Na cóż mu więc jego wyżyny i szerokie horyzonty, jeśli jego ukochana dusza dogorywa w więzieniu? Ba, co więcej, pomaga ona podziemnemu światu i pozornie chce chłopcu przeszkodzić w odkryciu tajemnicy jej niewoli nie pozwalając przekroczyć mu progu jednego pokoju. Potajemnie jednak swoim zakazem w gruncie rzeczy skłania go to tego. Wydaje się, jak gdyby nieświadomość miała dwie ręce, z których jedna robi zawsze coś przeciwnego niż druga. Księżniczka chciałaby i zarazem nie chciałaby być uwolniona. Jednakże zły duch również wpadł w pułapkę: chciał porwać piękną duszę jasnego górnego świata, co też mógł zrobić jako istota skrzydlata, jednakże nie wziął pod uwagę, że przez to sam zostanie uwięziony w górnym świecie. Jest on wprowadzonym duchem ciemności, ale odczuwa tęsknotę za światłem. Tęsknota ta jest jego tajemnym usprawiedliwieniem, podobnie jak jego uwięzienie oznacza karę za nadużycie, jakiego się dopuścił. Dopóki zły duch jest więźniem górnego świata, dopóty również księżniczka nie może zstąpić na ziemię, a bohater zostaje zatrzymany w raju. Teraz jednak dopuszcza się on grzechu nieposłuszeństwa,

przez co umożliwia ucieczkę porywaczowi i przyczynia się do ponownego uprowadzenia księżniczki; jego nieposłuszeństwo pociąga więc za sobą cały łańcuch złych skutków. Dzięki temu jednak księżniczka zstępuje na ziemię, a diabelski kruk przyjmuje ludzką postać myśliwego. Tym razem zarówno jasna, ponadświatowa anima, jak i zła zasada stają się bliższe człowiekowi, tzn. dzięki zredukowaniu do skali ludzkiej — dostępne. Trójnogi, wszechwiedzący koń myśliwego reprezentuje jego właściwą moc. Odpowiada on nieświadomym częściom funkcji dających się zróżnicować.⁴⁹ Myśliwy natomiast personifikuje funkcję niższą, którą widzimy także w bohaterze jako jego ciekawość i przedsiębiorczość. W toku dalszej akcji jeszcze bardziej upodabnia się on do myśliwego: podobnie jak tamten — bierze rumaka od czarownicy. Jednakże w odróżnieniu od bohatera myśliwy zaniedbał był zabrać ze sobą dwanaście jagniąt, aby nakarmić nimi wilki, które potem okaleczyły mu konia. Zapomniał złożyć trybut chtonicznym mocom, gdyż właśnie jest tylko rabusiem. Jednakże dzięki jego zaniedbaniu bohater uczy się, że nieświadomość tylko za cenę ofiary uwalnia swoje dzieci.⁵⁰ Liczba dwanaście jest tutaj symbolem czasu, zarazem jednak oznacza także dwanaście prac (*athla*)⁵¹, które trzeba wykonać dla nieświadomości, zanim można się od niej uwolnić.⁵² Myśliwy jest jak gdyby pierwszą, nieu-

⁴⁹ Wszechwiedza nieświadomych części funkcji jest naturalnie przesadą. Faktycznie dysponują one subliminalnymi spostrzeżeniami i wspomnieniami, jak również instynktowymi, archetypowymi treściami nieświadomości czy też — mówiąc poprawniej — są pod ich wpływem. One to czynnikiem nieświadomym przekazują nieoczekiwane poprawne informacje.

⁵⁰ Myśliwy pomylił się, jak to się najczęściej zdarza. Rzadko albo wcale nie myślimy o kosztach działalności ducha.

⁵¹ Por. mit o Heraklesie.

⁵² Alchemicy podkreślają, że realizacja dzieła wymaga długiego czasu, i mówią o „bardzo długiej drodze” — *longissima via*, o „długotrwa-

daną próbą bohatera, by gwałtem i przemocą wejść w posiadanie własnej duszy. Jednakże zdobycie własnej duszy oznacza w rzeczywistości *opus* cierpliwości, ofiarności i oddania. Wchodząc w posiadanie czworonogiego konia bohater zajmuje całkowicie miejsce myśliwego i tym samym zdobywa także księżniczkę. Czwórca w naszej opowieści okazuje się większą mocą, integruje bowiem w swojej całości ów fragment, którego do całości brakowało.

Archetyp ducha znajduje w tej — mówiąc nawiasem — dalekiej od prymitywizmu baśni wyraz teriomorficzny jako system trzech funkcji podporządkowany pewnej jedności, tj. złemu duchowi (nieznana instancja krzyżuje kruka za pomocą trójcy gwoździ). Wyższa jedność odpowiada w pierwszym wypadku niższej funkcji, która jest nieświadomym przeciwnikiem funkcji głównej, a więc myśliwemu; w drugim wypadku odpowiada funkcji głównej, a więc bohaterowi. Bohater i myśliwy w końcu upodabniają się do siebie, tak że funkcja myśliwego przechodzi na bohatera. Rzecz by można, że bohater od początku już tkwi w myśliwym i sprawia, iż ten porywa duszę używając do tego celu wszystkich niemoralnych środków, jakie ma do dyspozycji, i niejako wbrew własnej woli stopniowo odstępuje ją bohaterowi. Pozornie dzieli ich zażarta walka, w gruncie rzeczy jednak jeden troszczy się o sprawy drugiego. Rozwiązanie węzła następuje w tym momencie, kiedy bohaterowi udaje się uzyskać czwórcę, czyli — psychologicznie rzecz biorąc — włączyć funkcję niższą w system trójcy. Tym samym konflikt zostaje za jednym zamachem zlikwidowany, a postać myśliwego rozplywa się w nicości. Po tym zwycięstwie bohater sadza swą księżniczkę na trójnogiego konia i wjeżdża

łości nieskończonych przygotowań” — *diuturnitas immensae meditationis* itd. Liczba dwanaście wiąże się prawdopodobnie z rokiem kościelnym, w którym przebiega zbawcze dzieło Chrystusa. Baranek ofiarny ma zapewne to samo źródło.

z nią do królestwa jej ojca. Kieruje ona teraz i uosabia ów obszar ducha, który uprzednio służył złemu myśliwemu. Anima jest więc i pozostaje reprezentantką tej części nieświadomości, która nigdy nie może wejść w skład dostępnej człowiekowi całości.

DODATEK

Już po ukończeniu rękopisu jeden z przyjaciół zwrócił mi uwagę na pewien rosyjski wariant naszej baśni. Ta rosyjska opowieść nosi tytuł: *Maria Morewna*⁵³. Jej bohaterem nie jest świniopas, lecz sam carewicz Iwan. Znajdujemy tu interesujące wyjaśnienie trzech pomocnych zwierząt: stanowią one odpowiednik trzech sióstr Iwana i ich mężów, którzy są właściwie ptakami. Trzy siostry reprezentują triadę nieświadomych funkcji, które pozostają w związku z królestwem zwierząt czy ducha. Ludzie-ptaki są swojego rodzaju aniołami i akcentują pomocniczy charakter funkcji nieświadomych. W opowieści niosą one ratunek także w tym decydującym momencie, kiedy bohater (inaczej niż w wariacie niemieckim) popada w moc złego ducha i zostaje przez niego zabity i poćwiartowany (typowy los bogów-ludzi!).⁵⁴ Zły duch jest starcem, często nagim: nosi on imię Kościeja Nieśmiertelnego (Kostiej⁵⁵ Biezsmiertnoj). Czarownicą jest znana Baba Jaga. Trójka pomocniczych zwierząt z wariantu niemieckiego występuje tu w podwójnej liczbie: raz jako ludzie-ptaki, a kiedy indziej jako lew, obcy ptak i pszczoły. Księżniczką jest tu królowa Maria Morewna, wielki wódz (Marię, Królowę Niebios, wysławia się w pra-

⁵³ Córka Morza.

⁵⁴ Starzec wkłada poćwiartowane zwłoki do beczki, którą rzuca do morza, co przypomina los Ozyrysa (głowa i fallus!).

⁵⁵ od *kost'* — kość, i *pakost'*, *kapost'* — wstrętny, brudny.

wosławnym hymnie jako „wodza”). W swym zamku, w zakazanym pokoju, trzyma ona złego ducha skrępowanego dwunastu łańcuchami. Kiedy Iwan uśmierza pragnienie starca, zły duch porywa królową. Magiczne konie nie zmieniają się na końcu w ludzi. Baśń rosyjska ma wyraźnie prymitywniejszy charakter.

UZUPEŁNIENIE

Poniższe wywody nie są adresowane do Czytelnika niefachowca, ponieważ w zasadzie mają charakter techniczny. W obecnym nowym wydaniu zrazu chciałem je pominąć, jednakże później zmieniłem zdanie i ująłem je w formie niniejszego Uzupełnienia. Czytelnik nie mający specjalnych zainteresowań psychologicznych może rozdział ten spokojnie pominąć. W dalszym ciągu bowiem zajmuję się pozornie dziwacznym problemem trój- i czworonożności magicznych koni, przy czym przedstawiam moje rozważania w sposób pozwalający unaocznic metodę, jaką się posługuję. To psychologiczne rozumowanie opiera się z jednej strony na irracjonalnych faktach zaczerpniętych z baśni, mitów i snów, z drugiej zaś na uświadomieniu sobie „latentnych” racjonalnych powiązań między tymi faktami. Istnienie tego rodzaju powiązań jest zrazu tylko przedmiotem hipotezy, jak np. ta, która stwierdza, że sny mają swój sens. Prawdziwości takiego założenia nie da się ustalić *a priori*. O korzyściach, jakie z niego wynikają, można się przekonać jedynie przez jego zastosowanie. Dlatego też przede wszystkim trzeba sprawdzić, czy metodyczne zastosowanie go do materiału irracjonalnego umożliwi jego sensowną interpretację. Zastosowanie to polega na tym, by materiał ów tak potraktować, jakby sensowne wewnętrzne związki rzeczywiście go cechowały. W tym celu większość faktów trzeba poddać

pewnej amplifikacji, tzn. wymagają one wyjaśnienia, uogólnienia i przybliżenia do jakiegoś mniej lub bardziej ogólnego pojęcia zgodnie z metodą interpretacji Cardana. I tak np. trójnożność, aby uczynić ją zrozumiałą, trzeba najpierw oddzielić od konia i przybliżyć do jej własnej zasady, tj. do trójcy. Wymieniona w baśni czworonożność występuje na wyższym poziomie ogólnego pojęcia również w związku z trójcą, co prowadzi do zagadki sformułowanej w *Timajosie*, a mianowicie problemu trzech i czterech. Triady i tetrazy reprezentują struktury archetypowe, które w ogólnej symbolice odgrywają poważną rolę i ważne są w tym samym stopniu dla badań nad mitami, jak snami. Podniesienie faktu irracjonalnego (a mianowicie trój- i czworonożności) na poziom pojęcia ogólnego ukazuje uniwersalne znaczenie tego motywu i daje rozumowi odwagę do poważnego zajęcia się tematem. Zadanie to obejmuje szereg refleksji i wniosków natury technicznej, których nie chciałbym pozbawiać Czytelnika interesującego się psychologią, a zwłaszcza fachowca, tym bardziej że ta operacja umysłowa, w ogóle dla analizy symboli typowa, nieodzowna jest również dla zrozumienia wytworów nieświadomości. Tylko w ten sposób można sens tych nieświadomych związków wyłuskać z nich samych — w przeciwieństwie do owych dedukcyjnych interpretacji, które wychodzą od jakiejś przyjętej z góry teorii, a więc np. interpretacji astro- i meteoromitologicznych oraz — *last but not least* — seksuologicznych.

Trójnogi i czworonogi koń są w istocie tajemniczą sprawą, która godna jest dokładniejszego zbadania. Trzy i cztery przypominają nie tylko o znanym dylemacie teorii funkcji psychicznych, lecz także o aksjomacie Marii Prorokini, który odgrywa poważną rolę w alchemii. Toteż warto by zająć się bliżej znaczeniem obu cudownych koni.

Przede wszystkim wydaje mi się rzeczą godną uwagi, że trójnożny koń z jednej strony jest koniem księżniczki,

z drugiej zaś sam jest klaczą i zarazem zaczarowaną księżniczką. Trójca łączy się tu niedwuznacznie z żeńskością, podczas gdy w dominujących religijnych poglądach świadomości ma ona całkowicie męski charakter, pominawszy już to, że trzy jako liczba nieparzysta jest tak czy owak męska. Toteż trójcę można by rozumieć bezpośrednio jako „męskość”, co jeszcze wyraźniej obserwujemy w staroegipskiej trójjedności boga, Ka-mutefa⁵⁶ i faraona.

Trójnożność jako cecha zwierzęcia oznacza męskość tkwiącą nieświadomie w istocie żeńskiej. U rzeczywistej kobiety męskości odpowiadałby animus, który, podobnie jak zaczarowany koń, reprezentuje „ducha”. Natomiast w wypadku animy trójca nie zbiega się np. z chrześcijańskim wyobrażeniem Trójcy, lecz z „niższym trójkątem”, tj. niższą triadą funkcji, która stanowi tzw. „cień”. Niższa połowa osobowości jest najczęściej i po większej części nieświadoma. Nie równa się ona całej nieświadomości, lecz jedynie jej osobowemu fragmentowi. Natomiast anima, o tyle, o ile różni się od cienia, uosabia nieświadomość zbiorową. Jeśli łączy się z nią trójca w postaci konia, to znaczy to, że „ujeżdża” ona cień, tj. ma się do niego jak klacz⁵⁷. W tym wypadku włada ona cieniem. Jeśli jednak sama jest koniem, to znaczy, że utraciła swą dominującą pozycję jako personifikacja nieświadomości zbiorowej i jako zwierzę jest przez księżniczkę A, małżonkę bohatera, „ujeżdżana”, tj. znajduje się pod jej władzą. Jako księżniczka B, jest ona, jak słusznie powiada baśń, zaczarowana w trójnogim koniu.

⁵⁶ Ka-mutef znaczy „byk swej matki”. Zob. H. Jacobson: *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Aegypter, Aegypt. Forsch.*, wyd. A. Scharff, 1939, z. 8, s. 17, 35, 41nn.

⁵⁷ Por. moje *Wandlungen und Symbole der Libido*, wyd. cyt., s. 243nn oraz 398, albo nowe wydanie tej książki pt. *Symbole der Wandlung*, Zürich 1952, s. 427nn. oraz 725n.

Ten nieco pogmatwany problem można rozwiązać w następujący sposób:

1. Księżniczka A jest animą⁵⁸ bohatera. Ujeżdża ona, tj. włada trójnogim koniem, cieniem, czyli niższą triadą funkcji swego późniejszego małżonka. Mówiąc prościej, znaczy to, że wchłonęła niższą połowę osobowości bohatera. Jak to często bywa w życiu, wyczuła ona jego słabą stronę, tam bowiem, gdzie jesteśmy słabi, potrzebujemy pomocy i dopełnienia. U mężczyzny właściwym i sensownym miejscem, jakie może zająć kobieta, jest właśnie jego słaba strona. Tak należałoby określić sytuację, gdybyśmy bohatera i księżniczkę A rozpatrywali jako dwoje zwykłych ludzi. Ponieważ jednak jest to historia cudowna, która głównie rozgrywa się w świecie magii, przeto słuszniejsza jest interpretacja księżniczki A jako animy bohatera. W tym wypadku bohater przez zetknięcie się ze swą animą zostaje wyrwany ze świata świeckiego (tak, jak Merlina porwała jego wróżka), tzn. jako zwykły człowiek jest kimś, kto uwięziony w cudownym śnie widzi świat tylko jakby przez mgłę.

2. Sytuację poważnie komplikuje nieoczekiwana okoliczność, że trójnogi koń jest rodzaju żeńskiego, tj. stanowi odpowiednik księżniczki A. Jest on przecież księżniczką B. Ta — w swej końskiej postaci — odpowiadałaby cieniowi księżniczki A (a więc jej niższej triadzie funkcji). Jednakże księżniczka B różni się od księżniczki A tym, że nie ujeżdża konia, lecz jest w nim „zawarta”, czyli zaczarowana, a tym samym znajduje się pod władzą męskiej trójcy. Jest więc opętana przez cień.

3. Stoimy więc przed pytaniem: czy cień ją opętuje? Nie może być to cień bohatera, albowiem ten jest już w posiadaniu jego animy. Baśń daje nam tu odpowiedź: tym,

⁵⁸ To, iż nie jest to zwykła dziewczyna, lecz osoba pochodzenia królewskiego i ponadto *electa* złego ducha, dowodzi, że ma ona naturę nie ludzką, lecz mitologiczną. Zakładam, że Czytelnik zna pojęcie animy.

który ją zaczarował, jest myśliwy, czyli czarownik. Jak widzieliśmy, myśliwy pozostaje w pewnym związku z bohaterem, jako że ten stopniowo zajmuje jego miejsce. Dlatego też można by przypuścić, że w gruncie rzeczy myśliwy nie jest nikim innym, jak cieniem bohatera. Tej interpretacji przeczy jednak fakt, że myśliwy reprezentuje poważną władzę, która rozciąga się nie tylko na animę bohatera, lecz o wiele dalej, mianowicie na królewską parę brata i siostry, o której istnieniu bohater i jego anima nic nie wiedzą i która nawet w samej baśni pojawia się zupełnie niespodziewanie. Władza, która sięga poza sferę wpływów jednostki, ma charakter ponadindywidualny i dlatego nie może być utożsamiana z cieniem, który pojmujemy i definiujemy jako ciemną połowę osobowości jednostki. Jako czynnik ponadindywidualny *numen* myśliwego jest ową dominantą nieświadomości zbiorowej, która ze względu na swoje cechy charakterystyczne (postacie myśliwego, czarownika, kruka, cudownego konia, ukrzyżowanie lub zawieszenie w koronie drzewa kosmicznego⁵⁹) dotyczy w szczególności duszy germańskiej. Dlatego też odbicie światopoglądu chrześcijańskiego w morzu nieświadomości konsekwentnie przyjmuje rysy Wotana⁶⁰. W postaci myśliwego stykamy się z *imago*

⁵⁹ „Wiem, że wisiałem na drzewie miotanym wiatrem

Dziewięć nocy długich jak wieczność,
Raniony włócznią, poświęcony Wotanowi:
Siebie poświęciłem sobie,
Na owym drzewie, które kryje każdego,
gdzie wyrosło z korzeni.”

Hávamal, w. 139nn.

⁶⁰ Por. przeżycie bóstwa przedstawione przez Nietzschego w *Lamen-
cie Ariadny*:

„...jedynie twą zwierzyną jestem,
Najokrutniejszy z myśliwych.
Twym najbardziej dumnym więźniem,
Rozbójniku ukryty za chmurami...”

Fr. Nietzsche: *Gedichte und Sprüche*, 1898, s. 155nn.

dei, obrazem boga, albowiem Wotan jest także bogiem wiatru i ducha, wskutek czego Rzymianie słusznie uważali go za Merkurego.

4. Książę i jego siostra, księżniczka B, zostali tedy wzięci w posiadanie przez pogańskiego boga i zamienieni w konie, tj. zepchnięci w sferę zwierzęcą. Sfera ta odpowiada nieświadomości. A zatem oboje — w swych właściwych ludzkich postaciach — należeli kiedyś do królestwa świadomości zbiorowej. Kim jednak są?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy przede wszystkim uwzględnić fakt, że oboje niewątpliwie stanowią odpowiednik bohatera i księżniczki A. Oboje pozostają w związku z nimi także przez to, że służą im jako wierzchowce, a zatem są ich niższymi, zwierzęcymi połowami. Zwierzę ze względu na swój niemal całkowity brak świadomości jest od dawien dawna symbolem owej psychicznej sfery w człowieku, która kryje się w ciemności cielesnego życia animalnego. Bohater dosiada ogiera, którego charakteryzuje parzysta (żeńska) liczba cztery, natomiast księżniczka A dosiada klaczy, która ma tylko trzy nogi (a więc liczba męska). Liczby te pokazują, że wraz z przemianą w zwierzęta doszło także do pewnej zmiany płci: ogier ma atrybut żeński, klacz męski. Ten efekt potwierdza psychologia: Mianowicie odpowiednio do stopnia, w jakim mężczyzna zostaje opanowany przez (zbiorową) nieświadomość, nie tylko tracą na sile hamulce jego sfery popędowej, lecz ujawnia się także pewna kobiecość, którą nazwałem „animą”. Jeśli natomiast pod władzę nieświadomości dostanie się kobieta, to silniej manifestuje się ciemniejsza strona jej kobiecej natury związana z cechami wyraźnie męskimi. Cechy te obejmuje pojęcie „animusa”⁶¹.

5. Jednakże według baśni zwierzęca forma brata i siostry

⁶¹ Por. Emma Jung: *Ein Beitrag zum Problem des Animus w Wirklichkeit der Seele*, wyd. cyt., s. 296nn.

jest formą niewłaściwą i zawdzięcza swe istnienie czarom rzuconym przez pogańskiego boga-myśliwego. Gdyby byli oni jedynie zwierzętami, moglibyśmy się powyższym wyjaśnieniem zadowolić. Skądinąd zresztą bezpodstawnie pomnieliśmy przy tym milczeniem znamienne aluzję do zmiany płci brata i siostry. Siwek jednak nie jest zwykłym koniem, lecz cudownym zwierzęciem o nadnaturalnych właściwościach. Dlatego też postać ludzka, która wskutek czarów została zamieniona w zwierzę, musi również mieć charakter nadnaturalny. Baśń jednak nic o tym nie wspomina. Jeżeli jednak słuszne jest nasze przypuszczenie, że zwierzęca postać brata i siostry odpowiada podludzkim elementom bohatera i księżniczki, to wynika stąd, iż ludzka forma odpowiada ich elementowi ponadludzkiemu. Nadludzkość dawnego świniopasa przejawia się w tym, że staje się on bohaterem, tj. jakby półbogiem, nie pozostaje bowiem przy swoich świniach, lecz wspina się na kosmiczne drzewo, gdzie niemal jak Wotan zostaje jego więźniem. Tak samo nie mógłby się mierzyć z myśliwym, gdyby — jak to widzieliśmy — nie łączyło go z nim pewne podobieństwo. Podobnie uwięzienie księżniczki A na szczycie drzewa kosmicznego oznacza, że została ona niejako wybrana, a o tyle, o ile — jak stwierdza baśń — dzieli łoże myśliwego, jest nawet oblubienicą boga.

Niezwykłe, niemal nadludzkie siły właściwe bohaterom i wybrancom narzucają dwu zwykłym istotom ludzkim ponadludzki los. Dzięki temu w sferze świeckiej świniopas staje się królem, a księżniczka otrzymuje odpowiedniego dla siebie męża. Ponieważ jednak w baśni mamy do czynienia nie tylko ze światem świeckim, lecz także magicznym, rzecz nie ogranicza się do losu ludzkiego. Trzeba również uwzględnić to, co się dzieje w świecie magicznym. Także tam pewien książę i pewna księżniczka dostali się w moc złego ducha, a on sam znalazł się w nader przykrej sytuacji,

z której bez cudzej pomocy nie może się uwolnić. Tym samym ludzki los chłopca i księżniczki A znajduje swą paralelę także w świecie magicznym. O ile jednak myśliwy jako pogański obraz boga przewyższa świat herosów i ulubieńców bogów, o tyle paralelizm ów sięga poza sferę czysto magiczną w dziedzinę boską i duchową, gdzie zły duch, sam diabeł lub przynajmniej jeden z diabełków dostaje się w moc równie potężnej, a być może jeszcze potężniejszej wrogiej sobie zasady, na którą wskazują trzy gwoździe. To najwyższe napięcie między przeciwieństwami, które daje początek całemu dramatowi, wyraźnie rodzi się z konfliktu między górną i dolną trójcą lub też — wyrażając rzecz w kategoriach światopoglądowych — między chrześcijańskim Bogiem a diabłem, który przyjął rysy Wotana⁶².

6. Wydaje się, że jeśli chcemy właściwie zrozumieć omawianą baśń, to musimy wyjść od tej najwyższej instancji, ponieważ pierwszą przyczyną dramatu jest — poprzedzające wszystko inne — wykroczenie, jakiego dopuścił się zły duch. Bezpośrednim tego następstwem jest jego ukrzyżowanie. W swej bolesnej sytuacji potrzebuje on cudzej pomocy, którą — ponieważ nie przychodzi ona z góry — można przywołać jedynie z dołu. Młody pasterz ma tyle chłopięcej ciekawości, przedsiębiorczości i brawury, że wspina się na drzewo kosmiczne. Gdyby spadł i połamał sobie kości, ludzie powiedzieliby na pewno: co za zły duch podsunął mu szaloną myśl, by wchodzić właśnie na takie wielkie drzewo! I w istocie nie mylili by się zbyt, ponieważ zły duch właśnie tego koniecznie potrzebował. Uwięzienie księżniczki A było wykroczeniem w świecie świeckim, a zaczarowanie — jak możemy przypuszczać — półboskiej pary brata i siostry

⁶² W związku z troistością Wotana por. M. Ninck: *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*, 1935, s. 142. M. in. jego konia nazywano trójnożnym.

było wykroczeniem w świecie magicznym. Nie wiemy wprawdzie (choć jest to możliwe), czy ten zbrodniczy czyn poprzedzał w czasie zaczarowanie księżniczki A. W każdym razie oba wypadki dowodzą ingerencji złego ducha zarówno w świecie magicznym, jak i świeckim.

Nie jest pozbawione głębszego sensu to, że wybawiciel czy zbawca jest właśnie świniopasem, podobnie jak syn marnotrawny. Wywodzi się on z dołów i to łączy go z osobliwym wyobrażeniem zbawiciela, jakie spotykamy w alchemii. Jego pierwszym czynem jest wybawienie złego ducha od kary, która zawisła nad nim z boskiego zrządzenia. Poczynając od tego czynu — będącego pierwszym stopniem *lysis* — rozwiązuje się cały splot dramatu.

7. Morał tej opowieści jest, w istocie, nadzwyczaj dziwny. Jej zakończenie zadawała nas o tyle, że pasterz i księżniczka A biorą ślub i stają się parą królewską. Księżę i księżniczka B również biorą ślub, ale — zgodnie z archaicznym przywilejem władców — jest to związek kazirodczy, co wprawdzie mogłoby wywołać zgorznienie, z czym jednak musimy się pogodzić, gdyż taki osobliwy zwyczaj panuje w kręgach półbogów.⁶³ Co jednak dzieje się ze złym duchem, którego uwolnienie od sprawiedliwej kary było początkiem całego dramatu? Złego myśliwego tratują konie, ale — jak można przypuszczać — duchowi nie wyrządziło to większej szkody. Pozornie znika bez śladu, jednakże tylko pozornie, gdyż mimo wszystko zostawia pewien ślad, a mianowicie z trudem okupione szczęście w świecie zarówno świeckim, jak magicznym. Czwórca, reprezentowana z jednej strony przez

⁶³ Przypuszczenie, iż chodzi tu o brata i siostrę, opiera się na fakcie, że ogier zwraca się do klaczy per „siostrzyczko”. Z jednej strony może to być zwykły frazes, z drugiej strony jednak „siostrzyczka” oznacza siostrę, niezależnie od tego, czy jest to siostra prawdziwa, czy nie. Ponadto kazirodztwo odgrywa poważną rolę zarówno w mitologii, jak i w alchemii.

pasterza i księżniczkę A, z drugiej zaś przez księcia i księżniczkę B, przynajmniej w połowie zjednoczyła się i ściśle związała: teraz stoją naprzeciw siebie dwie pary małżeńskie, wprowadzie paralelne, ale poza tym oddzielone od siebie, ponieważ jedna z nich należy do świata świeckiego, druga do świata magicznego. Mimo tego niewątpliwie ich rozdzielenia łączą je jednak, jak widzieliśmy, ukryte związki psychologiczne, które pozwalają nam jedną parę wywieść z drugiej.

W duchu baśni, która zaczyna swój dramat od najwyższego miejsca, trzeba by powiedzieć, że świat półbogów wyprzedza świat świecki i poniekąd daje mu początek, podobnie jak z kolei świat półbogów musiał powstać ze świata bogów. W takim rozumieniu pasterz i księżniczka A nie są niczym innym, jak tylko odbiciami księcia i księżniczki B, podobnie jak ci z kolei są potomkami boskich wzorców. Nie zapominajmy, że z myśliwym wiąże się — jako jego żeński odpowiednik — hodująca konie czarownica, niczym jakaś stara Epona (celtycka bogini koni). Niestety, baśń nie podaje, jak doszło do zamiany księcia i księżniczki B w konie. To jednak, że czarownica maczała w tym palce, wynika stąd, iż oba siwki pochodzą z jej stajni, a więc są poniekąd jej produktami. Myśliwy i czarownica stanowią parę, która jest odbiciem boskiej pary rodziców z nocnej chthonicznej części świata magicznego. Boską parę nietrudno jest rozpoznać w centralnym chrześcijańskim wyobrażeniu *sponsus et sponsa*, Chrystusa i Kościoła jako jego oblubienicy.

Gdyby ktoś chciał wyjaśnić tę baśń personalistycznie, próba ta skończyłaby się niepowodzeniem ze względu na to, że archetypy nie są samowolnym wymysłem, lecz autonomicznymi elementami nieświadomej psychiki i wyprzedzają swym istnieniem wszelkie wymysły. Reprezentują one niezmienną strukturę świata psychicznego, która przez swoje determinujące oddziaływanie na świadomość wskazuje, iż jest „rzeczywista”. Takim ważnym faktem psychicznym

jest to, że parze ludzi⁶⁴ odpowiada w nieświadomości druga para, która tylko pozornie jest odbiciem pierwszej. Królewska para w rzeczywistości istnieje zawsze i wszędzie *a priori*, i dlatego ludzka para oznacza raczej indywidualną czasowo-przestrzenną konkretyzację wiecznego praobrazu, przynajmniej w jego strukturze duchowej, tak jak się ona odciska w biologicznym *continuum*.

Tak więc można by powiedzieć, że świniopas reprezentuje właśnie tego człowieka animalnego, któremu gdzieś w górnym świecie przydana jest partnerka. Przez swoje królewskie pochodzenie dowodzi ona swego związku z istniejącą *a priori* półboską parą. Z tego punktu widzenia owa para reprezentuje to wszystko, czym człowiek może się jeszcze stać, jeśli tylko dostatecznie wysoko wespnie się na drzewo kosmiczne⁶⁵. Albowiem w tym samym stopniu, w jakim młody pasterz posiędzie swą wysoko urodzoną żeńską połowę, zbliży się on także do półboskiej pary i wzniesie w sferę królewkości, tj. powszechności. W owym intermezzu, które znajduje się w *Chymische Hochzeit* Christiana Rosenkreutza, spotykamy ten sam motyw: Syn królewski musi najpierw wyzwolić swoją królewską oblubienicę spod władzy Murzyna, z którym połączyła się ona dobrowolnie jako konkubina. Murzyn symbolizuje tam alchemiczne *nigredo*, w którym ukryta jest substancja arkanu; myśl ta stanowi dalszą paralelę do naszego mitologemu, tzn. — mówiąc psychologicznie — jest dalszym wariantem tego archetypu.

Nasza baśń, podobnie jak alchemia, opisuje owe nieświadome procesy, które kompensują świadomość chrześcijańską. Ukazuje ona działanie ducha, który rozwija myśl chrześ-

⁶⁴ Jeśli animę zastąpi człowiek.

⁶⁵ Wielkie drzewo to odpowiednik *arbor philosophica* alchemii. Spotkanie człowieka ziemskiego ze schodzącą z korony drzewa animą w postaci Meluzyny ukazane jest np. w *Zwoju Ripleya* (*Ripley Scroll*). Zob. C. G. Jung: *Psychologie und Alchemie*, wyd. cyt., s. 617.

cijańską wychodząc poza granice wyznaczone przez poglądy Kościoła, aby znaleźć odpowiedź na te pytania, na które nie mogły odpowiedzieć ani średniowiecze, ani czasy nowożytne. Nietrudno jest zauważyć, że w obrazie drugiej pary królewskiej mamy do czynienia z odpowiednikiem kościelnego wyobrażenia Oblubieńca i Oblubienicy, a w obrazie myśliwego i czarownicy ze zniekształceniem idei chrześcijańskiej zmierzającym w kierunku istniejącego jeszcze, nieświadomego wotanizmu. Szczególnie interesujące jest, że chodzi tu o baśń niemiecką, jako że ten sam wotanizm, psychologicznie rzecz biorąc, stał u kolebki narodowego socjalizmu⁶⁶. Ten bowiem zaprezentował światu to zniekształcenie aż nadto wyraźnie. Z drugiej strony jednak baśń ta pokazuje, że osiągnięcie totalności psychicznej w sensie pełni ludzkiej możliwe jest tylko przy udziale ciemnego ducha, a nawet, że duch ten stanowi *causa instrumentalis* przynoszącej zbawienie indywiduacji. Wypaczając całkowicie nie tylko ten cel duchowego rozwoju, do którego dąży natura, lecz także cel prefigurowany przez naukę chrześcijańską, narodowy socjalizm zniweczył moralną autonomię człowieka i na jej miejsce wprowadził niedorzeczny totalitaryzm państwowy. Baśń natomiast pokazuje, jak należy postępować, jeśli chce się pokonać moc ciemnego ducha: jego metody trzeba obrócić przeciw niemu samemu. A jest to oczywiście niemożliwe, jeśli ów magiczny podziemny świat ponurego myśliwego pozostanie nieświadomy i najlepsi przedstawiciele narodu, zamiast potraktować poważnie duszę ludzką, głosić będą doktryny nauki i dogmaty wiary.

⁶⁶ Por. moje *Aufsätze zur Zeitgeschichte*, Zürich 1946.

ZAKOŃCZENIE

Kiedy ducha rozpatrujemy w jego formie archetypowej, tak jak przedstawia się on w baśniach i snach, powstaje obraz osobliwie różny od świadomej idei ducha mającej tak wiele znaczeń. Duch jest pierwotnie duchem w postaci ludzkiej lub zwierzęcej, dajmonionem, wychodzącym naprzeciw człowiekowi. Ale nasz materiał pozwala już wykryć ślady rozszerzenia świadomości, które stopniowo zaczyna obejmować ów pierwotnie nieświadomy rejon i owe dajmonia zamienia po części w akty samowoli. Człowiek podbija nie tylko naturę, lecz także ducha, nie zdając sobie sprawy z tego, co robi. Umysłowi oświeconemu wydaje się rodzajem usprawiedliwienia, jeśli dochodzi do wniosku, że to, co uważał za duchy, jest duchem ludzkim, a w końcu jego własnym. Wszystko, co ponadludzkie w dobrym i złym, co dawniejsze czasy przypisywały demonom, zostaje jako przesada zredukowane do „rozsądnej” miary, wobec czego wszystko zdaje się być w najlepszym porządku. Ale czy zgodne przekonania przeszłości były rzeczywiście i na pewno tylko przesadą? Jeśli nią nie były, to integracja ducha ludzkiego nie oznacza bynajmniej jego demonizacji, jako że nadludzkie siły duchowe, które ongiś tkwiły ukryte w naturze, zostały przejęte przez istotę ludzką i dały jej moc, która granice człowieczeństwa przesunęła groźnie w sferę nieokreśloności. Oświeconemu racjonalistcie muszą zadać pytanie: Czy rozsądna redukcja doprowadziła do dobroczynnego opanowania materii i ducha? Mój oponent wskaże z dumą na postępy fizyki i medycyny, na wyzwolenie ducha od średniowiecznej ciemnoty, a jeśli jest prawomyślnym chrześcijaninem — również na wyzwolenie od lęku przed demonami. Pytamy go jednak dalej: Do czego doprowadziły wszystkie inne osiągnięcia kultury? Straszna odpowiedź bije w oczy: Nie jesteśmy wolni od żadnego lęku, ponura zmora przygniata świat. Rozum,

jak dotąd, żałośnie nas zawiódł i w przerażającym postępie spełnia się dokładnie to, czego wszyscy chcieliby uniknąć. Człowiek osiągnął rzeczy niezwykle pożyteczne, w zamian jednak gwałtownie rozwarł bramy wiodące do kosmicznej przepaści i gdzie się zatrzyma, gdzie jeszcze może się zatrzymać? Po ostatniej wojnie światowej mieliśmy nadzieję na zwycięstwo rozumu, teraz znów mamy nadzieję. Ale już fascynują nas możliwości rozszczepienia uranu i obiecujemy sobie nadejście Złotego Wieku — najlepsza gwarancja, że groza spustoszenia rośnie ponad wszelką miarę. A któż do tego prowadzi? Jest to tzw. niewinny, uzdolniony, wynalazczy i rozumny duch ludzki, który — niestety — nie zdaje sobie sprawy z tkwiącej w nim demonicznej siły. Ba, duch ten robi wszystko, by nie ujrzeć swego własnego oblicza, a każdy pomaga mu w tym według swych sił. Tylko — proszę — żadnej psychologii, bo takie wybryki mogłyby jeszcze doprowadzić do samozapoznania! Więc już lepiej wojny, za które winę ponosi zawsze ktoś inny, i nikt nie widzi, że cały świat w swym opętaniu robi to, przed czym uciekamy i czego się boimy.

Szczerze mówiąc, wydaje mi się, że dawne czasy nie przesadzały, duch nie pozbył się swemu demonizmu, a ludzie wskutek swych naukowych i technicznych osiągnięć w coraz większym stopniu narażają się na niebezpieczeństwo opętania. Wprawdzie archetyp ducha zdolny jest działać zarówno w złym, jak w dobrym, ale od swobodnej, tj. świadomej decyzji człowieka zależy, czy i dobro nie zmieni się w sataniczne zło. Największym grzechem człowieka jest ignorancja, ale z największym nabożeństwem hołdują jej nawet ci, którzy powinni ludziom służyć za nauczycieli i wzorce. Kiedy wreszcie nadejdzie czas, w którym nie będzie się po barbarzyńsku przyjmowało człowieka — po prostu takim, jaki jest, lecz z całą powagą zacznie się szukać sposobów, by egzorcyzmami wyrwać go z opętania i igno-

rancji, a wszystko to uzna się za najważniejsze zadanie kultury? Czyż w końcu nie możemy pojąć, że wszystkie zewnętrzne zmiany i ulepszenia nie naruszają wewnętrznej natury człowieka i że ostatecznie wszystko zależy od tego, czy człowiek, który dysponuje nauką i techniką, jest istotą poczytalną, czy nie? Chrześcijaństwo niewątpliwie utorowało nam drogę, ale, jak dowodzą fakty, nie przeniknęło dostatecznie głęboko pod powierzchnię. Jakiej rozpaczy jeszcze trzeba, by odpowiedzialnym przywódcom ludzkości na tyle otworzyć oczy, żeby przynajmniej sami potrafili powstrzymać się od pokusy?

(Symbolik des Geistes, Cz. I: Zur Phänomenologie des Geistes in Märchen)

ULISSES¹
MONOLOG

Wstępna uwaga autora

Ten literacki esej — wydrukowany po raz pierwszy w „Europäische Revue” — podobnie jak następujące po nim *aperçu* o Picassie, nie jest rozprawą naukową. Jeśli mimo to publikuję go w zbiorze rozpraw psychologicznych, to dzieje się tak dlatego, że *Ulisses* jest istotnym i znaczącym dla naszych czasów *document humain*, a moja wypowiedź o nim — dokumentem psychologicznym, który na konkretnym materiale pokazuje praktyczne zastosowanie idei, jakie w moich dziełach odgrywają niemałą rolę. Mój esej nie tylko nie ma charakteru naukowego, lecz także brak mu jakiegokolwiek celu dydaktycznego, i dlatego też chcę, by Czytelnik potraktował go jedynie jako wyraz moich subiektywnych i niewiążących poglądów.

Tytuł mojego monologu odnosi się do dzieła Jamesa Joyce’a, a nie do przemyślnego obieżyświata z legendarnych czasów homeryckich, który — zależnie od potrzeby — uciekając się już to do podstępów, już to do czynów, potrafił uniknąć wrogości i zemsty bogów i ludzi i po uciążliwej podróży powrócił do domowego ogniska. *Ulisses* Joyce’a — w całkowitym przeciwieństwie do swego antycznego imiennika — jest bezczynną, jedynie postrzegającą świadomością, wręcz okiem jedynie, uchem, nosem, ustami, dotykiem, bez wyboru i bez hamulców wydanym na pastwę spienionego, chaotycznego, szalonego wodospadu zjawisk psychicznych i fizycznych i rejestrującym te zjawiska z niemal fotograficzną wiernością.

¹ Praca ta po raz pierwszy drukowana była w „Europäische Revue” we wrześniu 1932 r.

Ulisses (X nakład angielskiego wydania z 1928 r.) jest książką-rzeką obejmującą 735 stron, strumieniem czasu, płynącym 735 godzin lub dni, lub lat, na które składa się jeden jedyny, bezsensowny, najzwyczajniejszy pod słońcem, głęboko nieważny dzień 16 czerwca 1904 roku w Dublinie, dzień, w którym w gruncie rzeczy nic się nie dzieje. Strumień wypływa z nicości i ginie w nicości. Jedna jedyna, potwornie długa, maksymalnie zawiała i ku przerażeniu czytelnika nigdy nie wyczerpana strindbergowska prawda o istocie ludzkiego życia? Być może o „istocie”, na pewno jednak o dziesięciu tysiącach jego powierzchni i stu tysiącach ich najdrobniejszych odcieni. Na tych 735 stronach — jak daleko sięga mój wzrok — nie ma żadnych zauważalnych powtórzeń, ani jednej błogosławionej wyspy spokoju, gdzie życzliwy czytelnik, pijany wspomnieniami, mógłby usiąść i z zadowoleniem przyjrzeć się przebytej już drodze (liczącej, powiedzmy, jakieś sto stron), nawet gdyby miało to być wspomnienie jakiegoś komunau, który sprawił nam miłą niespodziankę; nie, bezlitosny, nieprzerwany strumień przecacza się mimo nas, a jego szybkość wzrasta aż do zaniku interpunkcji na ostatnich 40 stronach, by dać najokrutniejszy wyraz zapierającej oddech, wręcz dławiącej, nieznośnie wypełnionej czy napiętej pustce. Ta całkowicie beznadziejna pustka jest głównym motywem całej książki. Książka ta nie tylko zaczyna się i kończy na nicości — ona składa się z samych nicości.² Cała jest piekielnie nihilistyczna — jest wręcz wspaniałym płodem piekła, jeśli spojrzeć na nią z punktu widzenia techniki artystycznej.³

² Joyce sam o tym mówi (*Work in Progress, Transition*, Paris): „we may come, touch and go, from atoms and ifs but we are presurely destined to be odds without ends” (sens: „możemy przyjść, dotknąć i pójść, z atomów i możliwości, ale naszym nieuchronnym przeznaczeniem jest być przypadkowymi istnieniami bez celu”).

³ Ernst Robert Curtius (*James Joyce und sein Ulysses*, Zürich 1929)

Miałem kiedyś starego wuja, człowieka myślącego niezwykle prostolinijnie. Pewnego razu zatrzymał mnie na ulicy i zapytał: „Czy wiesz, w jaki sposób diabeł męczy dusze w piekle?” Nie wiedziałem, odpowiedział więc sam: „Każe im czekać”. Odwrócił się i odszedł. Jego słowa przypomniały mi się, kiedy po raz pierwszy przeorywałem się przez *Ulissesa*. Każde zdanie jest oczekiwaniem, które się nie spełnia; w końcu, z czystej rezygnacji, nie oczekujemy już na nic, po czym znowu ze zgrozą stopniowo zdajemy sobie sprawę, że rzeczywiście postąpiliśmy słusznie. Rzeczywiście nic się nie dzieje, nic nie wynika⁴, a jednak ze strony na stronę skryte oczekiwanie toczy w nas walkę z beznadziejną rezygnacją. Te 735 stronic, które nic nie zawierają, to bynajmniej nie czysty, ale gęsto zadrukowany papier. Czytamy i czytamy, i czytamy i sądzimy, że rozumiemy to, co czytamy. Niekiedy jak przez powietrzną dziurę wpadamy na nowe zdanie — ale człowiek przyzwyczaja się przecież do wszystkiego, jeśli tylko osiągnie właściwy stopień uległości. Tak więc i ja — z rozpaczą w sercu — dobrnąłem do 135 strony, dwa razy przy tym zasypiając. Niesłychana różnorodność stylu Joyce’a działa monotonna i hipnotyzująca. Nic nie wychodzi czytelnikowi naprzeciw, wszystko się od niego odwraca i pozwala mu się gapić. Wszystko zmierza gdzieś nie z zadowoleniem, lecz ironicznie, sarkastycznie, jadowniczo, pogardliwie, smutno, rozpaczliwie, z goryczą — i dlatego w sposób demoralizujący wywołuje sympatię czytelnika, jeśli pomocny sen łaskawie nie powstrzyma tego marnotrawstwa energii. Dotarłszy do strony 135⁵, po

nazywa *Ulissesa* „książką lucyferyczną”. „Jest to dzieło Antychrysta” — stwierdza.

⁴ „Substancją dzieła Joyce’a jest metafizyczny nihilizm” — pisze tenże autor (*Cartius*, tamże, s. 60n.).

⁵ Magiczne słowo, które ugodziło mnie strzałą snu, znajduje się u dołu 134 i na początku 135 strony. Czytamy tam: „Ów kamienny

wielu bohaterskich wysiłach, by tę książkę zrozumieć lub, jak to mówią, „oddać jej sprawiedliwość”, ostatecznie zapadłem w głęboki sen. Kiedy po dłuższej chwili obudziłem się, moje poglądy wyklarowały się tak dalece, że zacząłem teraz czytać książkę od końca. Metoda ta okazała się równie dobra jak dotychczasowa, tzn. książkę tę można również czytać od tyłu, ponieważ nie ma w niej żadnego kierunku, żadnego „naprzód” czy „w tył”, „w górę” czy „w dół”. Wszystko to mogłoby już być lub dopiero stać się w przyszłości.⁶ Rozmowę można czytać od końca z nie mniejszą przyjemnością niż od początku, bo i tak nie chwyta się żadnych point. Rozmowa jako całość nie ma żadnej, każde zdanie jest pointą. Można również przerwać czytanie zdania w połowie — pierwsza jego część ma jeszcze tyle *raison d'être*, że jest lub przynajmniej wydaje się zdolna do samostannego życia. Dlatego też cała książka przypomina robaka, któremu wyrasta ogon, jeśli obciąć mu głowę, i głowa, jeśli obciąć mu ogon. Ta niesłychana i niesamowita właściwość

wizerunek zastygłej pieśni, rogaty i straszliwy boski kształt człowieczy, ów wiekuisty symbol mądrości i prorocstwa, który, jeśli wyobraźnia i dłoń rzeźbiarza wyrwały w marmurze to, co przekształcało duszę lub duszę przekształca i zasługuje, by żyć, zasługuje, by żyć.” Tu, zmorzony snem, obróciłem stronicę i mój wzrok padł na następujące miejsce: „mąż zręczny w boju: kamiennorogi, kamiennobrody, serce z kamienia” (przeł. M. Słomczyński, Warszawa 1973, s. 151 i 154). Odnosi się to do Mojżesza, który nie dał się oszołomić potędze Egiptu. Zdania te zawierają narkotyk, który pozbawił mnie świadomości, albowiem pobudziły one we mnie nieświadomy ciąg myśli, któremu świadomość tylko by przeszkadzała. Jak to później stwierdziłem, wtedy właśnie po raz pierwszy zaświtało mi zrozumienie postawy autora i ostatecznej idei jego dzieła.

⁶ Co najdobitniej przejawia się w *Work in Progress*. Carola Gidion-Welcker powiada słusznie: („Neue Schweizerische Rundschau” 1929, s. 666): „Ciągłe powracające idee w wiecznie zmiennych i podlegających zmianie formach, umieszczone w absolutnie nierzeczywistej sferze. Wszeczas, wszeczprzezeń”.

ducha Joyce'a wskazuje, że jego dzieło należy do klasy zimnokrwistych, zwłaszcza robaków, które, gdyby były zdolne do twórczości literackiej, z braku kresomózgowia wykorzystywałyby przy pisaniu układ współczulny.⁷ Przypuszczam, że u Joyce'a mamy do czynienia z podobnym przypadkiem, a więc z myśleniem wnętrzościami⁸ przy daleko posuniętym stłumieniu aktywności kresomózgowia, która u niego ograniczona jest zasadniczo do postrzegania. Aktywność sfery zmysłów, jaką obserwujemy u Joyce'a, trzeba bez zastrzeżeń podziwiać: to, co i jak on widzi, słyszy, smakuje, wacha i dotyka, zarówno w świecie zewnętrznym, jak i wewnętrznym, zdumiewa ponad wszelką miarę. Zwykły śmiertelnik, jeśli nawet jest „zmysłowcem” czy „postrzeżeniowcem”, z reguły ogranicza się albo do świata zewnętrznego, albo do wewnętrznego. Joyce zna oba. Girlandy subiektywnych skojarzeń splatają się z obiektywnymi postaciami z dublińskiej ulicy. Świat obiektywny i subiektywny, zewnętrzny i wewnętrzny przenikają się nawzajem i nieustannie tak bardzo,

⁷ W psychologii Janeta zjawisko to określa się jako *abaissement du niveau mental*. U chorych psychicznie występuje ono niezależnie od ich woli, natomiast u Joyce'a jako rezultat świadomego treningu artystycznego, wskutek czego wydobyte bogactwo i groteskowa głębia myśli sennych dają się zaobserwować wykluczając jednocześnie *fonction du réel*, tj. świadomą ocenę rzeczywistości. Stąd też bierze się przewaga automatyzmów psychicznych i językowych oraz całkowity brak komunikatywności i powabu cechujący jego prozę.

⁸ Sądzę, że Stuart Gilbert (*Das Rätsel Ulysses*, Zürich 1932) ma słuszość przyjmując, iż każdemu rozdziałowi patronuje m. in. jakaś część ciała ludzkiego. Jako przykłady przytacza on nerki, genitalia, serce, płuca, przełyk, mózg, krew, ucho, mięsień, oko, nos, macicę, nerwy, szkielet, mięso. Dominanty te funkcjonują jako motywy przewodnie. Powyższe zdanie na temat „myślenia wnętrzościami” zanotowałem w 1930 r. Dlatego wykaz sporządzony przez Gilberta stanowi dla mnie cenne potwierdzenie psychicznego faktu, że przy *abaissement du niveau mental* pojawiają się postulowane przez Wernickego „myśli reprezentujące organy ciała”.

że mimo całej jasności poszczególnych obrazów ostatecznie pozostaje wątpliwe, czy chodzi o tasiemca fizycznego czy transcendentalnego.⁹ Tasiemiec jest sam w sobie całym żywym kosmosem i odznacza się bajeczną płodnością; jest to nieładny, ale, jak mi się zdaje, niezupełnie niestosowny obraz rozdziału w książce Joyce'a. Wprawdzie tasiemiec nie potrafi nic innego, jak tylko płodzić nowe tasiemce, ale za to w niewyczerpanych ilościach. Książka Joyce'a mogłaby równie dobrze liczyć sobie 1470 stron albo i wielokrotnie więcej, i tak nie umniejsząłoby to nieskończoności ani o kropkę i to, co istotne, nie byłoby jeszcze powiedziane. Czy jednak Joyce chce powiedzieć coś istotnego? Czy ten staromodny przesąd ma tu jeszcze rację bytu? Oscar Wilde uważał dzieło sztuki za coś całkowicie nieużytecznego. W naszych czasach nawet kulturalny filister nie mógłby temu nic zarzucić, w duchu jednak spodziewa się po dziele czegoś „istotnego”. Ale gdzie tego szukać u Joyce'a? Czemu tego nie mówi? Dlaczego gestem pełnym wyrazu nie pokaże tego czytelnikowi — *semita sancta ubi stulti non errent*?

Tak, czułem się ogłupiały i wściekły. Książka nie chciała wyjść mi naprzeciw, nie było widać w niej najmniejszej próby pozyskania czytelnika, a to wywołuje w czytelniku poczucie niższości. Kulturalne filisterstwo muszą mieć we krwi tak dalece, że w naiwności swojej przypuszczam, iż każda książka chce mi coś powiedzieć i być zrozumianą — jest to oczywiście mitologiczny antropomorfizm rzutowany na przedmiot, książkę! A w ogóle ta książka, o której nie można sobie wyrobić żadnego sądu — kwintesencja przykrej klęski inteligentnego czytelnika, który w końcu także nie... (aby posłużyć się sugestywnym stylem Joyce'a). Książka ma przecież jakąś treść, coś przedstawia, ja jednak podejrze-

⁹ „Odtwarza on strumień świadomości, nie przepuszczając go przez filtr logiki czy etyki” (Curtius, op. cit., s. 30).

wam Joyce'a, że w ogóle nie chciał nic „przedstawić”. W końcu książka przedstawiła jego samego — i stąd, być może, bierze się owa całkowita samotność, ta procedura bez naocznych świadków, ta irytująca nieuprzejmość wobec gorliwego czytelnika? Joyce wzbudził moją niechęć. (Czytelnikowi nie wolno ukazywać jego własnej głupoty — *Ulisses* jednak zrobił to).

Psychoterapeuta, taki jak ja, zawsze uprawia terapię, również na sobie samym. Irytacja znaczy: „Jeszcze nie zobaczyłeś, co za tym tkwi”. Toteż trzeba pójść za swym gniewem i przyjrzeć się temu, co podsuwa mi mój zły humor:

A więc ta beztroska, ta bezwzględność wobec życzliwej, podyktowanej chęcią zrozumienia, dobroduszej i usprawiedliwionej próby¹⁰ podjętej przez wykształconego, inteligentnego reprezentanta publiczności, ten solipsyzm działa mi na nerwy. To właśnie to, ta zimnokrwista niezależność jego ducha, który zdaje się wywodzić ze świata jaszczurek — zabawa we własnych wnętrznościach i z własnymi wnętrznościami — człowiek z kamienia, właśnie ów kamiennorogi, kamiennobrody Mojżesz o kamiennym sercu, który z kamiennym spokojem odwraca się tyłem zarówno od rozkoszy życia, jak i egipskiego panteonu i tym samym haniebnie rani najlepsze uczucia życzliwego czytelnika.

Z tego kamiennego podziemnego świata wyłania się wizja perystaltycznego, wężowym ruchem poruszającego się tasiemca, oddanego montonnej wiecznej produkcji proglotydy. Wprawdzie każda proglotyda różni się czymś od pozostałych, jednakże wszystkie są do siebie tak podobne, że można je pomylić. W każdej, nawet najmniejszej części swej książki Joyce jest sobą i zarazem jedyną treścią danego rozdziału. Wszystko jest tu nowe, choć zawsze istniało od samego

¹⁰ „Autor uniknął wszystkiego, co mogłoby ułatwić zrozumienie czytelnikowi” (tamże, s. 8).

początku. Najściślejszy związek z naturą! Co za bogactwo — i co za nuda! Joyce nudził mnie do łez, ale jest to zła, niebezpieczna nuda, jakiej nie mógłby zrodzić nawet największy banał. Jest to nuda natury, monotony świst wiatru znad skał Hebrydów, wschody i zachody słońca nad Saharą, szum morza — „Wagnerowski motyw muzyczny”, jak zupełnie słusznie powiada Curtius — wieczne powtarzanie. Mimo wszelkiej zadziwiającej różnorodności występują u Joyce’a (niezamierzone?) motywy. Być może nie chciałby mieć żadnych; albowiem na przyczynowość i celowość, podobnie jak na wartości, nie ma miejsca w jego świecie, gdzie zresztą nie miałyby sensu. Motywów jednak nie da się uniknąć, są bowiem szkieletem wszelkich procesów psychicznych, choćbyśmy nie wiem jak starali się — co konsekwentnie robi Joyce — procesom tym wypalić duszę. Wszystko wydaje się bezduszne, gorąca krew zakrzepła, wydarzenia — i co za wydarzenia! — toczą się z lodowatym egoizmem. W każdym razie nic miłego, nic pokrzepiającego, nic dodającego otuchy, sama szarość, przerażenie, okropność, patetyczność, tragizm i ironia, wszystkie przeżycia „strony cienia”, tak bardzo chaotyczne, że związków motywacyjnych musimy szukać pod lupą. A jednak związki te istnieją — zrazu w formie nie wyznanych resentymentów natury osobistej, resztek gwałtownie odrzuconej historii własnej młodości, ruin dziejów kultury w ogóle, ukazanych gapiącemu się tłumowi w ich żalosej nagości. Religijna, erotyczna i rodzinna prehistoria odbija się w mętnej powierzchni strumienia wydarzeń; widać wyraźnie nawet rozpad własnej osobowości na banalnie materialistycznego człowieka uczuć Blooma i niemal gazowego, spekulatywnego człowieka-ducha Stefana Dedalusa, przy czym pierwszy z nich nie ma syna, a drugi ojca.

Być może są tu jakieś tajemne struktury czy odpowiedniości między rozdziałami — istnieją co do tego pozornie

uzasadnione przypuszczenia¹¹ — w każdym razie jednak są tak dobrze ukryte, że początkowo w ogóle ich nie zauważyłem. Zresztą w tym stanie bezsilnej irytacji i tak by mnie nie interesowały, a przynajmniej równie mało co monotonia jakiejś przeciętnej komedii ludzkiej.

Ulisses, którego miałem w ręku już w 1922 roku i którego po niezbyt intensywnej lekturze, rozczarowany i wściekły, odłożyłem na bok, nudzi mnie tak samo, jak wówczas. Dlaczego jednak o nim piszę? Nie robiłbym tego, tak samo jak nie pisałbym o żadnej innej formie „surrealizmu” (co to jest surrealizm?), która przekracza moje rozumienie. Piszę o Joyce’ie, ponieważ pewien wydawca popełnił nieostrożność pytając mnie, co o nim myślę, tzn. co myślę o *Ulissesie*, co do którego, jak wiadomo, zdania są jeszcze podzielone. Nie ulega wątpliwości tylko to, że *Ulisses* miał dziesięć nakładów i że jego autor czasami jest wynoszony pod niebiosą, a czasami potępiany. Tak czy owak stoi on w centrum dyskusji i dlatego stał się zjawiskiem, obok którego psycholog nie powinien przejść obojętnie. Joyce wywarł bardzo poważny wpływ na swych współczesnych. I to właśnie najbardziej zainteresowało mnie w *Ulissesie*. Gdyby książka ta bez śladu utonęła w zapomnieniu, na pewno bym jej nie odgrzebywał, ponieważ wystarczająco mnie zirytowała, trochę tylko ubawiła, przede wszystkim zaś oznaczała dla mnie groźną nudę, gdyż obawiałem się, że jest płodem negatywnego nastroju twórczego: działała na mnie wyłącznie negatywnie.

Jestem jednak uprzedzony. Jestem psychiatrą, a to oznacza, że żywię profesjonalne uprzedzenia wobec wszystkich zjawisk psychicznych. Ostrzegam przed tym Czytelnika: przeciętna tragikomedia ludzka, zimna „strona cienia” bytu, mętna szarzyzna psychicznego nihilizmu to mój codzienny

¹¹ Por. Curtius, op. cit., s. 25nn, i Stuart Gilbert, op. cit.

chleb, ograna melodia, zwietrzała i bez wdzięku. Nic w tym wszystkim nie wstrząsa mnie i nie wzrusza, bo z racji mego zawodu zbyt często obowiązkiem moim było nieść pomoc. Zawsze muszę jakoś przeciwdziałać, a współczucie trwonię tylko tam, gdzie nie odwracają się ode mnie plecami. A *Ulisses* właśnie to robi. Niczego nie chce, chce bez końca śpiewać swoją nie kończącą się melodię, melodię, którą znam do znudzenia, razem z ciągle powtarzającym się skomplikowanym systemem myślenia wnętrzościami i do samego postrzegania ograniczonej aktywności mózgu — stan, który sam chce się usankcjonować i nie objawia żadnej skłonności do rekonstrukcji. (Czytelnik czuje się tym najboleśniej dotknięty.) Chęć niszczenia zdaje się tu być celem samym dla siebie.

Ale nie tylko o to chodzi. Spójrzmy także na symptomatologię! Są to rzeczy, aż nadto znane: tasiemcowe dokumenty chorych umysłowo, którzy dysponują tylko fragmentaryczną świadomością i dlatego całkowicie pozbawieni są zdolności sądzenia i poczucia wartości. W zamian często pojawia się u nich aktywizacja zmysłów: najdokładniejsza obserwacja, fotograficzna pamięć postrzeżeń, zmysłowa ciekawość zwrócona do wewnątrz i na zewnątrz oraz przewaga motywów retrospektywnych i resentymentów, deliryczne pomieszanie subiektywnych czynników psychicznych z obiektywną rzeczywistością, przedstawienie, które w swych neologizmach, fragmentarycznych cytatach, dźwiękowych i językowo-motorycznych skojarzeniach, gwałtownych przejściach i zakłóceniach sensu w najmniejszym stopniu nie liczy się z czytelnikiem, oraz pewna atrofia uczuć¹², która nie cofa się przed żadną niedorzecznością i przed żadnym cynizmem. Także niefachowiec bez żadnego trudu zauważy analogię między *Ulisessem* a schizofrenią. Podobieństwo to jest tak poważne,

¹² Stuart Gilbert (op. cit., s. 12) mówi o „zamierzonej deflacji uczuć”.

że niechętny czytelnik odłoży książkę łatwo stawiając jej diagnozę „schizofrenii”. Również dla psychiatry analogia ta jest uderzająca, jednakże zwróci on uwagę na to, że *Ulisses* wyraźnie pozbawiony jest cechy charakterystycznej dla produktów psychopatycznych, a mianowicie stereotypowości. *Ulisses* nie jest bynajmniej monotony w sensie: powtarzający się. (Nie jest to sprzeczne z tym, co powiedziałem poprzednio. O *Ulissiesie* w ogóle nie można powiedzieć nic sprzecznego.) Przedstawienie jest w nim konsekwentne i płynne, wszystko jest w ruchu, nie ma nic stałego. Całość unoszona jest podziemnym żywym nurtem, w którym dostrzegamy jednolitą tendencję i najsurowszy wybór, co jest nieomylną oznaką jednolitej osobowej woli i celowego zamiaru! Funkcje umysłowe nie mają charakteru spontanicznego i przypadkowego, lecz podlegają najsurowszej kontroli. Przez cały czas dominują funkcje postrzeniowe, percepcja i intuicja, podczas gdy funkcje oceniające, myślenie i uczucie, są równie konsekwentnie tłumione. Te ostatnie pojawiają się jedynie jako treści, jako przedmioty postrzeżenia. Ogólna tendencja, by pokazać obraz cienia ducha i świata, jest — mimo częstej pokusy, by poddać się wyłaniającemu się tu i ówdzie pięknu — przez cały czas zachowana. Są to cechy, których nie spotykamy u zwykłych chorych psychicznie. Pozostaliby więc jeszcze psychicznie chorzy niezwykli. Psychiatra nie ma jednak kryteriów, żeby ich wyróżnić. Umysłowa nienormalność może być także niepojętym dla przeciętnego intelektu zdrowiem lub wyższą siłą ducha.

Nigdy by mi nie przyszło do głowy, by uznać *Ulissesa* za produkt schizofreniczny. Poza tym zresztą nic by się na tym nie zyskało, albowiem chcemy przecież wiedzieć, dlaczego *Ulisses* wywarł tak wielki wpływ, a nie, czy jego autor jest w mniejszym lub większym stopniu dotknięty schizofrenią. *Ulisses* nie jest bardziej chorobliwym produktem niż cała nowoczesna sztuka. Jest to — w najgłębszym znaczeniu tego

słowa — utwór „kubistyczny”, jako że obraz rzeczywistości roztapia w nieskończenie skomplikowanym *panneau*, którego tłem jest melancholia abstrakcyjnej rzeczywistości. Kubizm nie jest chorobą, lecz tendencją, niezależnie od tego, czy oddaje rzeczywistość w sposób groteskowo przedmiotowy, czy też równie groteskowo abstrakcyjny. Chorobliwy obraz świata w schizofrenii jest tu jedynie analogią, gdyż schizofrenik ma pozornie tę samą skłonność, by rzeczywistość uczynić obcą sobie lub też — odwrotnie — siebie uczynić obcym rzeczywistości. W wypadku schizofrenika z reguły nie jest to uchwytny zamysł, lecz symptom, który w sposób konieczny wyłania się z pierwotnego rozpadu osobowości na osobowości fragmentaryczne (tzw. kompleksy autonomiczne). Tym, co wywołuje taką skłonność w nowoczesnym artyście, nie jest indywidualna choroba, lecz duch epoki. Artysta nowoczesny nie idzie za jakimś indywidualnym impulsem, lecz włącza się w zbiorowy nurt, który zresztą ma swoje źródło nie tyle bezpośrednio w świadomości, co raczej w sferze zbiorowej nieświadomości nowoczesnej psychiki. Ponieważ chodzi tu o zjawisko kolektywne, jego oddziaływanie jest identyczne w najbardziej różnorodnych dziedzinach — zarówno w malarstwie, jak w literaturze, zarówno w rzeźbie, jak i w architekturze. (Nawiasem mówiąc znamienne jest, że jeden z duchowych ojców tego zjawiska, van Gogh, był rzeczywiście psychicznie chory.)

Destrukcja piękna i sensu przez groteskową rzeczowość czy też równie groteskowy irrealizm jest u chorych rezultatem rozpadu ich osobowości, u artysty natomiast twórczym zamysłem. Daleki od tego, by w swym dziele przeżyć i znieść wyraz rozpadu swojej osobowości, w tendencji niszczyтельской nowoczesny artysta znajduje wręcz jedność swojej artystycznej indywidualności. Mefistofeliczna przemiana sensu w bezsens, piękna w brzydotę, niemal bolesne podobieństwo bezsensu do sensu i wręcz prowokacyjne piękno brzy-

doty wyrażają akt twórczy, jakiego historia kultury — w podobnych rozmiarach — jeszcze nie przeżywała, aczkolwiek sam w sobie i dla siebie nie jest on niczym zasadniczo nowym. Coś podobnego widzimy w perwersyjnej przemianie stylu za Amenofisa IV, w nedorzecznej symbolice Baranka w pierwotnym chrześcijaństwie, w żalonych postaciach ludzkich u prerafaelskich prymitywów i w dławiącym się własnymi zawilościami schyłkowym baroku. Mimo skrajnych różnic wszystkie te epoki łączy pewne wewnętrzne podobieństwo: są to epoki twórczej inkubacji, których sens z punktu widzenia przyczynowego bynajmniej dostatecznie się nie tłumaczy. Tego rodzaju kolektywne zjawiska psychologiczne odsłaniają swój sens tylko wtedy, kiedy rozpatrujemy je jako antycypację, tj. teleologicznie.

Epoka Amenofisa (Echnatona) jest kolebką pierwszego monoteizmu, który światu zachowała tradycja żydowska. Barbarzyński infantylizm wczesnego chrześcijaństwa nie oznaczał nic innego, jak przemianę imperium rzymskiego w państwo boże. Prymitywi są właściwymi poprzednikami — nie istniejącego od czasów wczesnego antyku — niesłychanego kultu piękna cielesnego. Barok jest ostatnim żywym stylem kościelnym, który w swym samozniszczeniu antycypował zwycięstwo ducha naukowego nad dogmatycznym duchem średniowiecza. Tiepolo np., który dotarł już do niebezpiecznej granicy przedstawienia malarskiego, jako osobowość artystyczna nie jest żadnym zjawiskiem rozpadu, lecz kimś, kto wychodząc z twórczej całości zmierza ku koniecznemu rozpadowi. Odwrócenie się wczesnych chrześcijan od sztuki i nauki swej epoki nie oznaczało dla nich pustki, lecz duchową korzyść.

Dlatego powinniśmy nie tylko *Ulissesowi*, lecz także całej pokrewnej mu duchem sztuce przypisać pozytywną twórczą wartość i sens. W burzeniu dotychczasowych kryteriów piękna i sensu *Ulisses* ma wybitne osiągnięcia. Obraża on

tradycyjne uczucia, traktuje brutalnie dotychczasowe oczekiwania, że dzieło sztuki ma mieć sens i treść, jest drwiną z wszelkiej syntezy. Byłoby złą wolą choćby tylko domyślać się w nim jakiejś syntezy czy „formy”, gdyby bowiem udało się udowodnić mu tak nienowoczesne tendencje, to tym samym wykazałoby się jego dotkliwe braki natury estetycznej. Wszelkie szyderstwa, jakimi można obrzucić *Ulissesa*, dowodzą jego jakości; szyderstwa te są wynikiem resentymentu człowieka nienowoczesnego, który nie chce widzieć, co jeszcze „bogowie” przed nim „łaskawie skrywają”.

Nie dający się okiełznać i ujarzmić żywioł, który u Nietzschego wezbrał dionizyjską egzaltacją i zatopił jego psychologiczny intelekt (który przyniósłby zaszczyt *ancien regime’owi*), u nowoczesnych objawił się wreszcie w czystej formie. Nawet najciemniejsze partie drugiej części *Fausta*, nawet *Zaratustra*, ba, nawet *Ecce Homo* chciały jeszcze jakoś wzbudzić w świecie zaufanie. Ale dopiero nowoczesnym udało się stworzyć sztukę odwracającą się tyłem, czy też odwrotną stroną sztuki, tj. taką sztukę, która ani głośno, ani po cichu nie chce w nikim budzić zaufania, która w końcu opowiada głośno, że w niczym nie chce brać udziału, która oto przemawia do nas z tą upartą przekorą, jaka u wszystkich poprzedników nowoczesności (nie pomijając Hölderlina!) manifestowała się wprawdzie nieśmiało, ale przecież nader dokuczliwie i doprowadziła do ruiny dawne ideały.

Jest całkowitym niepodobieństwem zorientować się, o co chodzi, jeśli bierze się za podstawę jakąś pojedynczą dziedzinę. Nie mamy przecież do czynienia z jednorazowym impulsem, który pojawił się w jakimś określonym miejscu, lecz z niemal uniwersalną przemianą nowoczesnego człowieka, który wyraźnie odrzuca cały dawny świat. Ponieważ, niestety, nie możemy poznać przyszłości, przeto nie wiemy, w jakim stopniu — w najgłębszym rozumieniu tego słowa — należy my jeszcze do średniowiecza. Gdybyśmy — rozpatrując rzecz

z wysoka, ze stanowiska przyszłości — uznali, że tkwimy w nim jeszcze po uszy, to ja przynajmniej bym się temu nie dziwił. Albowiem jedynie taki fakt mógłby zadowalająco wyjaśnić, dlaczego istnieją książki czy dzieła sztuki w rodzaju *Ulisses*. Są to niezwykle drastyczne środki przeczyszczające, których właściwe działanie spełzłoby na niczym, gdyby nie spotkały się z odpowiednio zawziętym i upartym oporem. Są one rodzajem końskich środków psychologicznych, które mają sens tylko tam, gdzie chodzi o najbardziej łykowany lub najtwardszy materiał. Z teorią Freuda łączy je to, że z fanatyczną jednostronnością podkopują wartości, skądinąd i tak już nieco nadwerżone.

Mimo pozornie niemal naukowej rzeczowości, częściowo nawet „naukowego” słownictwa, *Ulisses* cechuje prawdziwie nienaukowa jednostronność — jest on samą negacją. W tym jednak jest on twórczy. Jest twórczym niszczeniem, ale nie herostratesowym gestem aktora, lecz poważnym wysiłkiem, by rzeczywistość taką, jaką jest ona także, podetknąć współczesnym pod nos, i to nie ze złośliwości, lecz z niewinnej naiwności cechującej artystyczną rzeczowość. Książkę tę można spokojnie nazwać pesymistyczną, jakkolwiek na samym końcu, już niemal na ostatniej stronie, przeczucie jak zbawcze światło przebija się przez chmury. Jest to tylko jedna strona na 734, które wypluło piekło. Tu i ówdzie w czarnym strumieniu błota rozbłyskuje wspałały kształt, co także człowiekowi nienowoczesnemu mogłoby nasunąć myśl, że Joyce jest „artystą”, którego na to stać — co w wypadku dzisiejszych artystów bynajmniej nie jest tak oczywiste — że jest nawet mistrzem, ale mistrzem, który mając na uwadze wyższy cel pobożnie rezygnuje ze swych dotychczasowych umiejętności. Joyce nawet odwracając się od wszystkich (proszę nie mylić tego z „nawróceniem”) pozostał pobożnym katolikiem: używa swego dynamitu przede wszystkim przeciwko Kościołom i tym strukturom

psychologicznym, które dzięki nim powstały lub znalazły się pod ich wpływem. Jego „anty”-świat to późnośredniowieczna, całkowicie prowincjonalna, *eo ipso* katolicka atmosfera Erynu, który kurczowo stara się cieszyć swoją polityczną niezależnością. Ze wszystkich obcych krajów, w których powstawał *Ulisses*, jego autor powodowany wiernością uporczywie spoglądał na Kościół, matkę naszą, i na Irlandię, a kraje, gdzie przebywał, wykorzystywał jedynie jako kotwicę, która miała zabezpieczyć jego statek przed wirami irlandzkich reminiscencji i resentymentów.

Świat jednak — przynajmniej w *Ulissesie* — nie dotarł do niego nawet w formie milczącego założenia. Ulisses nie szuka swojej Itaki, przeciwnie — czyni rozpaczliwe wysiłki, by się wyrzec swego irlandzkiego pochodzenia.

Właściwie jest to postawa interesująca jedynie z lokalnego punktu widzenia, wobec której szeroki świat mógłby pozostać obojętny! Ale nie pozostał obojętny. Ten lokalny fenomen przybrał, jak się zdaje, charakter mniej lub bardziej uniwersalny, jeśli mamy sądzić po wpływie, jaki wywarł na współczesnych. Musi im więc, ogólnie biorąc, odpowiadać. Musi istnieć gmina ludzi nowoczesnych na tyle liczna, że od 1922 roku zdołała wchłonąć dziesięć nakładów *Ulissesa*. Książka ta musi im coś mówić, może nawet objawiać coś, czego uprzednio nie wiedzieli i nie czuli. Nie nudzi ich piekielnie, lecz, przeciwnie, rozwija, odświeża, poucza, nawraca lub odwraca, wyraźnie wprowadza w jakiś pożądany stan, bez którego jedynie najbardziej zjadliwa nienawiść pozwoliłaby czytelnikowi uważnie i bez nieuchronnych ataków senności przeczytać tych 735 stron. Dlatego też przypuszczam, że średniowieczna katolicka Irlandia obejmuje dotychczas mi nie znany, o wiele większy obszar geograficzny niż ten, jaki ma na zwykłych mapach. To katolickie średniowiecze z swymi pp. Dedalusem i Bloomem jest chyba, by tak rzec, czymś uniwersalnym, tzn. muszą istnieć

niemal całe klasy ludzi, którzy — podobnie jak Ulisses — tak bardzo przywiązani są do jakiegoś duchowego miejsca, że trzeba Joyce'owskiego dynamitu, by przełamać ich hermetyczną izolację. Jestem przekonany, że tak właśnie jest: tkwimy jeszcze głęboko w średniowieczu. Jest to rzecz niepodważalna. Dlatego też potrzebni są tacy negatywni prorocy, jak Joyce (lub Freud), aby swym na wskroś uprzedzonym średniowiecznym współczesnym pokazać jasno drugą stronę rzeczywistości.

Naturalnie to gigantyczne zadanie źle by wypełnił ten, kto niechętny wzrok chciałby kierować na ciemną stronę świata z chrześcijańską życzliwością. Doprowadziłoby to go do całkowicie obojętnego „oglądu”. Nie, temu objawieniu musi towarzyszyć odpowiednia postawa, a Joyce jest pod tym względem prawdziwym mistrzem. Jedynie to wywołuje grę negatywnych sił emocjonalnych. *Ulisses* pokazuje, jak trzeba dokonać nietzscheańskiej „profanacji wstecz”. Joyce dokonuje jej zimno i rzeczowo, tak dalece „bezbożnie”, jak to się nigdy nie śniło samemu Nietzschemu. A wszystko to przy cichym, choć całkowicie słusznym założeniu, że fascynujące działanie duchowego miejsca nie ma nic wspólnego z rozsądkiem, lecz jedynie z sercem! Nie powinno nas zmylić to, że Joyce ukazuje świat przerażająco monotony, świat bez Boga i ducha, i że dlatego też jest niezrozumiałe, by ktoś mógł znaleźć w jego książce cokolwiek pokrzepiającego. Choć brzmi to dziwnie, to jednak jest prawdą, że świat *Ulissesa* jest lepszy od świata tych, którzy beznadziejnie uwięzieni są w mrokach swego duchowego miejsca urodzenia. Jeśli nawet dominuje tu zło i zniszczenie, to jednak pojawia się ono w świetle, obok, a może nawet ponad „dobrem”, tym tradycyjnym „dobrem”, które w rzeczywistości okazuje się nietolerancyjnym tyranem, iluzyjnym systemem przesądów, najokrutniej kastrującym możliwe bogactwo rzeczywistego życia i dopuszczającym się, nieznośnego

na dłuższą metę, gwałtu na myśli i sumieniu tych wszystkich, co mu służą. „Bunt niewolników w dziedzinie moralności” — byłoby to motto z Nietzschego dla *Ulissesa*. Zbawieniem dla niewolnika jest „rzeczowe” uznanie swojego świata i siebie, takiego, jakim jest. Podobnie jak prawdziwy komunista cieszy się z tego, że jest nie ogolony, tak samo skępowany duch szczęśliwy jest, kiedy wreszcie może powiedzieć obiektywnie, jaki jest jego świat. Dla oślepionego — dobrodziejstwem jest przekładać ciemność nad światło, a bezkresna pustynia jest rajem dla więźnia. Dla człowieka średnio-wiecznego móc wreszcie wyzbyć się piękna, dobra i sensu jest wręcz zbawieniem, albowiem dla człowieka ciemności ideały nie są twórczymi czynami czy światłami na wysokich górach, lecz dozorcami więziennymi i więzieniami, rodzajem metafizycznej policji, wymyślonej najpierw na Synaju przez tyrańskiego wodza hordy — Mojżesza, a następnie — za pomocą sprytnego bluffu — narzuconej ludzkości.

Ujmując rzecz przyczynowo, Joyce jest ofiarą katolickiego autorytaryzmu, natomiast z teologicznego punktu widzenia jest reformatorem, który na razie zadowala się negacją; protestantem, który chwilowo żyje swym protestem. Człowieka nowoczesnego cechuje jednak atrofia uczuć, która — jak nas uczy doświadczenie — zawsze występuje jako reakcja tam, gdzie było za wiele uczucia, a w szczególności uczucia fałszywego. Charakterystyczny dla *Ulissesa* brak uczucia pozwala wnioskować o jego beznadziejnym sentymentalizmie. Czy rzeczywiście jesteśmy dziś jeszcze tak bardzo sentymentalni?

Oto znowu pytanie, na które powinna odpowiedzieć daleka przyszłość! Jednakże już dziś wiemy, że nasz sentymentalizm przyjął całkowicie niestosowne proporcje. Pomyślmy tylko o wręcz katastrofalnej roli popularnych sentymentów w okresie wojny! Pomyślmy o naszym tzw. humanitaryzmie! Psychiatra mógłby nam najwięcej o tym powiedzieć, jak dalece

każda jednostka jest bezradną, ale niegodną współczucia ofiarą własnych sentymentów. Sentymentalizm jest nadbudową brutalności. A brak uczucia wiąże się z nim jako jego przeciwieństwo, które nieuchronnie wykazuje te same braki. Sukces *Ulisses*a dowodzi, że również jego bezuczuciowość działa pozytywnie, stąd zaś należy wnioskować o kryjącym się za nim nadmiarze sentymentów, których stłumienie wydaje się jednostce pożyteczne. Jestem również najgłębiej przekonany o tym, że uwięzieni jesteśmy nie tylko w średniowieczu, ale i w sentymentalizmie, i dlatego musimy uważać za rzecz całkowicie zrozumiałą, że powstaje prorok bezuczuciowości kompensującej naszą kulturę. Prorocy są zawsze niesympatyczni i z reguły mają złe maniery. Ale to znaczy, że niekiedy trafiają w sedno sprawy. Jak wiadomo, istnieją wielcy i mali prorocy; o tym, do których należy Joyce, zdecyduje historia. Artysta jest tubą psychicznych tajemnic swej epoki, przemawia mimo swej woli, jak każdy prawdziwy prorok, niekiedy zaś nieświadomie, jak somnambulik. Wyobraża sobie, że to on sam mówi, gdy w istocie przemawia przez niego duch epoki, a to, co mówi duch epoki, istnieje, ponieważ oddziaływa.

Ulisses jest *document humain* naszych czasów i jeszcze czymś ponadto: jest tajemnicą. Wprawdzie może uwolnić duchowych więźniów i jego chłód mrozi sentymentalizm, a nawet normalne uczucie. Jednakże to zdrowe działanie nie wyczerpuje jego istoty. To, że sam Zły był chrzestnym ojcem tego dzieła, jest interesującym *aperçu*, ale nas nie zadowala. W dziele tym tętni życie, a życie nigdy nie jest jedynie złe ani niszczycielskie. Wprawdzie wszystko, co w pierwszej chwili możemy w tej książce pojąć, ma charakter negatywny i rozkładowy, niemniej wyczuwamy w niej coś niepojętego, jakiś ukryty cel, który nadaje jej sens, a tym samym wysoką rangę. Czy ten barwny kobierzec słów i obrazów miałby być w końcu „symboliczny? Nie mam tu —

broń Boże! — na myśli żadnej alegorii, lecz symbol jako wyraz niepojętej istoty. Gdyby tak było, to poprzez osobliwą tkankę dzieła musiałby przeblyskiwać gdzieś jego ukryty sens, tu i ówdzie dawałoby się słyszeć tony, które słyszeliśmy już w innych czasach i miejscach, choćby w rzadkich snach lub w ciemnej mądrości zapomnianych ludów. Nie można odrzucić takiej możliwości, ale nie mogę znaleźć klucza do tej książki. Przeciwnie, wydaje mi się, że została napisana z najwyższą świadomością; że nie jest ani snem, ani objawieniem nieświadomości. Widać w niej nawet więcej świadomego zamysłu i tendencyjności niż w *Zaratustrze* Nietzschego czy w części drugiej *Fausta* Goethego. I chyba właśnie dlatego *Ulissesowi* brakuje charakteru symbolicznego. Wyczuwamy wprawdzie tło archetypowe; za Dedalusem i Bloomem kryją się wieczne postaci człowieka duchowego i człowieka zmysłowego, pan Bloom skrywa w sobie, być może, animę uwięzioną w doczesności, samym Ulisesem byłby bohater książki — ale dzieło żadną miarą nie wskazuje na to tło, lecz właśnie odwodzi od niego ku najszerszej i najjaśniejszej świadomości. Wyraźnie nie jest symboliczne i w żadnych okolicznościach być nim nie chce. Gdyby jednak nawet miało w pewnych partiach charakter symboliczny, to znaczyłoby to, że nieświadomość — mimo największej ostrożności autora — spletała mu figla. Mówiąc bowiem „symboliczny” mamy na myśli, że niepojęta, potężna istota tkwi ukryta w przedmiocie — niezależnie od tego, czy jest nim duch czy świat — człowiek zaś robi rozpaczliwe wysiłki, żeby dać wyraz istniejącej poza nim tajemnicy. W tym celu musi on zwrócić się ku przedmiotowi całą swą siłą duchową i przeniknąć wszystkie jego mieniące się powłoki, aby wynieść na światło dzienne złoto zazdrośnie ukryte w nieznanym głębiach.

Tym jednak, co wstrząsa nas w *Ulissesie*, jest fakt, że za tysiącami jego powłok nic się nie kryje, że nie zwraca się

on ani ku duchowi, ani ku światu, i że wystygły niby księżyc, spoglądając na nas z kosmicznej dali¹³, pozwala toczyć się komedii stawania się, istnienia i przemijania. Mam poważną nadzieję, że *Ulisses* nie jest dziełem symbolicznym, w przeciwnym bowiem razie nie spełniałby swojego celu. Jakaż by to musiała być skrupulatnie strzeżona tajemnica, że z bezprzykładną troskliwością kryje ją 735 stron nieznośnego tekstu? Lepiej nie tracić czasu i wysiłku na bezowocne poszukiwanie skarbu. W *Ulissesie* nic się kryć nie może, w przeciwnym bowiem razie nasza świadomość uległaby ponownemu rozdarciu na ducha i świat, uwieczniając pp. Dedalusa i Blooma, ogłupionych przez dziesięć tysięcy powierzchowności. A temu właśnie *Ulisses* chce przeszkodzić; chce on być okiem księżycy, świadomością uwolnioną od przedmiotów, nie związaną ani z bogami, ani z rozkoszą, nie skrępowaną miłością ani nienawiścią, przekonaniem ani przesądem. *Ulisses* tego nie mówi, ale to robi: uwolnienie się świadomości¹⁴ jest celem, który prześwituje poprzez mgłę tej książki. Jest to tajemnica nowej świadomości kosmicznej, która objawia się nie temu, kto sumiennie przeczytał 735 stron, lecz temu, kto przez 735 dni oglądał świat i swego ducha oczami *Ulissesa*. Okres ten należy rozumieć symbolicznie — powinien to być czas wystarczająco długi, nieokreślone trwanie, w którym mogłaby się dokonać przemiana. Uwolnienie się świadomości — u Homera: wspaniale cierpli-

¹³ Stuart Gilbert, op. cit., s. 406: „by, jeśli można tak powiedzieć, oglądać kosmos oczami Boga”.

¹⁴ Stuart Gilbert również uwypukla uwolnienie się świadomości: „Radosne uwolnienie się określa postawę pisarza” (op. cit., s. 11). (Przymiotnik „radosne” muszą opatrzyć znakiem zapytania.) „Wszystkie fakty, czy to duchowe, czy materialne, wzniosłe czy śmieszne, mają dla artysty tę samą wartość”. — „To uwolnienie się, które jest tak samo absolutne, jak obojętność natury wobec swych stworzeń, jest jednym z czynników decydujących o «realizmie» *Ulissesa*” (s. 12).

wy Odyseusz, przepływający cieśninę morską między Scyllą a Charybdą, między Symplegadami ducha i świata — w dublińskim Hadesie: między ojcem Johnem Conmee a wicekrólem Irlandii, „zmięta kartka, zaraz porzucona”, płynąca w dół Liffey: „Eliasz, czólenko, lekka zmięta ulotka, żeglował na wschód, wymijając burty okrętów i kutrów rybackich, pośród archipelagu korków, poza New Wapping Street, obok promu Bensona i trzymasztowego szkunera Rosevean, przybyłego z Bridgewater z ładunkiem cegły”.¹⁵ Czy to uwolnienie się świadomości, ta depersonalizacja osobowości mogłyby być Itaką Joyce’owskiej odysei?

Można by sądzić, że w świecie samych nicości pozostanie jedyne „ja” — James Joyce. Czyż jednak zauważono, że wśród tylu nieszczęsnych pozornych „ja” występuje jedno jedyne „ja” rzeczywiste? Zapewne, każdą postać *Ulissesa* cechuje niedościgniony realizm, żadna z nich nie mogłaby być inna, niż jest; są sobą pod każdym względem, a mimo to nie mają żadnego „ja”, żadnej ostrej świadomości, tego tak ludzkiego ośrodka, owej wyspy „ja” otoczonej ciepłą serdeczną krwią, wyspy, która — ach — jest tak mała, a jednak tak ważna dla życia. Wszyscy ci Dedalusowie, Bloomowie, Harriesowie, Lynchowie, Mulligani czy jak im tam — rozmawiają i poruszają się niby w jakimś wspólnym śnie, który nigdzie się nie zaczyna i nigdzie nie kończy, a istnieje tylko dlatego, że śni go „Nikt” — niewidzialny Odyseusz. Żaden z nich o tym nie wie, a jednak wszyscy żyją, bo jakiś bóg kazał im żyć. Tak więc jest to życie, i dlatego postaci Joyce’a są tak realne — *vita somnium breve*. Ale owo „ja”, które obejmuje je wszystkie, nie pojawia się nigdzie. Nic nie zdradza jego obecności, żaden sąd, żadne zainteresowanie, żaden antropomorfizm. „Ja” twórcy tych postaci nie sposób już znaleźć. Wydaje się, że roztopiło się ono w niezliczonych

¹⁵ *Ulisses*, wyd. cyt., s. 267.

postaciach *Ulissesa*.¹⁶ A jednak — czy też raczej właśnie dlatego — wszystko, każdy szczegół tej powieści, nawet brakująca interpunkcja z ostatniego jej rozdziału, jest samym Joyce'em. Jego oderwana, kontemplująca świadomość, która jednym obojętnym spojrzeniem obejmuje bezczasowe nagromadzenie wydarzeń z 16 czerwca 1904 roku, musi powiedzieć do tego zjawiska: *tat twam asi* — to jesteś Ty — Ty w wyższym sensie: nie „ja”, lecz jaźń; albowiem jedynie jaźń obejmuje „ja” i „nie-ja”, świat podziemny, wnętrzości, *imagines et lares* i niebo.

Kiedy czytam *Ulissesa*, zawsze staje mi przed oczami ów opublikowany przez Wilhelma chiński obraz jogina, z którego głowy wylania się 25 postaci.¹⁷ Obraz ten przedstawia duchowy stan jogina, który ma zamiar wyzbyć się swego „ja”, aby przejść w ów pełniejszy, bardziej obiektywny stan zwany jaźnią, stan „samotnie spoczywającej tarczy księżyca”, *sat-chit-ananda*, pełni bytu i niebytu, stan będący ostatecznym celem wschodniej drogi zbawienia, najcenniejszą perłą mądrości Indii i Chin, poszukiwaną i wysławianą przez tysiąclecia.

„Zmięta kartka, zaraz porzucona” odplywa na Wschód. Trzykrotnie występuje ona w *Ulissiesie*, za każdym razem pozostając w tajemniczym związku z „Elijahem” (Eliaszem). Dwa razy powiada się: „Eliasz nadchodzi”. Rzeczywiście pojawia się on w scenie w burdelu (przez Middletona Murry'ego słusznie porównanej z Nocą Walpurgi), gdzie w amerykańskim slangu wyjaśnia tajemnicę kartki: „Chłopcy,

¹⁶ Jak sam Joyce powiada w *Portrecie artysty z czasów młodości*: „Artysta jak Bóg-Stwórca usadawia się w swym dziele czy za nim albo obok, lub nad nim, niewidzialny, wyszlachetniały przez oderwanie się od zewnętrznego świata, i obojętnie czyści sobie paznokcie” (przeł. Z. Allan, Warszawa 1931, s. 276).

¹⁷ *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. Übersetzung von Richard Wilhelm. Europäischer Kommentar von C. G. Jung, München 1929.

zróbcie to raz dwa. Czas boży nastanie o 12.25. Powiedzcie mamusi, że przyjdziecie na spotkanie. Zamówić prędko to tak jak zagrać asa. Zapisujcie się od razu! Wykupujcie bilety na ekspres do stacji węzłowej Wieczność. Jeszcze tylko jedno słówko. Czy jesteś bóstwem, czy umysłowym ubóstwem? A gdy zstąpi po raz wtóry na ziemię w Coney Island, to czy jesteśmy gotowi? Floro¹⁸ Chrystusie, Stefanie Chrystusie, Zoe Chrystusie, Bloomie Chrystusie, Kitty Chrystusie, Lynchu Chrystusie, tylko od was zależy wyczucie tej siły kosmicznej. Czyż boimy się kosmosu? Nie! Stańcie po stronie aniołów! Bądźcie jako pryzmat tęczy. Macie przecie w sobie to coś, to wyższe ja. Możecie trącać się łokciami z Jezusem, z Gautamą czy Ingersollem. Czy wszyscy znajdujecie się w obrębie tej wibracji? Powiadam, że tak. Jeżeli tylko przystąpicie do tego zrzeszenia, wesoła przejażdżka do niebios stanie się dla was dziecinną igraszką. Rozumiecie? To rozjaśni wam życie, jak amen w pacierzu. Nikt dotąd nic lepszego nie wymyślił. Po prostu pączek na maśle. Najsprytniejsze, najcwańsze wyjście. To niesłychane, to superluksusowe. To odświeża.¹⁹

Widzimy, co się tu stało: uwolnienie się ludzkiej świadomości i związane z tym jej zbliżenie się do świadomości „boskiej” — podstawa i najwyższe artystyczne osiągnięcie *Ulissesa* — ulega diabelskiemu wypaczeniu w pijackiej jaskini błaznów, w burdelu, gdy idea ta pojawia się w tradycyjnej szacie słownej. Ulisses, błąkający się cierpiętnik, dąży ku swej ojczystej wyspie, ku sobie samemu, przebrnąwszy przez zamęt 18 rozdziałów i wyzwoliwszy się z błazeńskiego świata złudzeń, „patrzając na wszystko z dystansu” i z niczym nie sympatyzując. Tym samym dokonuje właśnie tego, czego

¹⁸ Flora, Zoe i Kitty, trzy prostytutki z burdelu, to inne towarzyszkii Stefana.

¹⁹ *Ulisses*, wyd. cyt., s. 537.

dokonali Jezus czy Budda, a mianowicie przewyciężą błazeński świat i uwalnia się od przeciwności, co było także celem dążeń Fausta. I podobnie jak Faust roztapia się w wyższym pierwiastku kobiecym, tak w *Ulissesie* pani Bloom, którą Stuart Gilbert nazywa ziemią okrywającą się zielenią, ma w swym pozbawionym interpunkcji monologu ostatnie słowo i jej właśnie dana jest łaska złagodzenia tych wszystkich wrzaskliwych, diabelskich dysonansów końcowym harmonijnym akordem.

Ulisses jest u Joyce'a bogiem-stwórcą, prawdziwym demiurgiem, któremu udało się wyzwolić z uwikłania w swoim świecie duchowym i fizycznym i spojrzeć nań z uwolnioną świadomością. Do Joyce'a jako człowieka Ulisses ma się tak, jak Faust do Goethego, jak Zaratustra do Nietzschego. Ulisses jest wyższą jaźnią, która wyzwala się ze ślepego zagubienia się w świecie i wraca do swej boskiej ojczyzny. W całej książce nie występuje żaden Ulisses, ona sama bowiem jest Ulissem, mikrokosmosem w Joyce'ie, jednością świata jaźni i jaźni świata. Ulisses może powrócić do siebie tylko wtedy, kiedy odwróci się plecami do całego świata — zarówno do ducha, jak i do materii. Tu chyba tkwi głębsza podstawa światopoglądu *Ulisessa*. Jest 16 czerwca 1904 roku, dzień najzwyczajniejszy w świecie, dzień, w którym pozbawieni znaczenia, potencjalni ludzie nieustannie mówią i robią rzeczy pozbawione początku i celu, zachowując się przy tym niby cienie, poruszając się jakby we śnie — istoty podziemne, ironiczne, negatywne, wstrętne i diabelskie, a jednak prawdziwe. Oto obraz świata, który mógł się zrodzić w złym śnie lub powstać w nastroju „kosmicznej środy popielcowej”, albo uczuć, jakie stwórca świata żywił w dniu 1 sierpnia 1914 roku. Po optymistycznej ocenie siódmego dnia stworzenia demiurg 1914 roku z trudem tylko mógł się nadal utożsamiać ze swym stworzeniem. *Ulisses* powstawał w latach 1914–1921, a więc w okresie,

kiedy trudno było wyrobić sobie jakiś szczególnie radosny pogląd na świat czy wręcz go pokochać (potem zresztą też!). Toteż nic dziwnego, że stwórca świata w artyście naszkicował negatywny obraz swego dzieła, tak bardzo, tak bluźnierczo negatywny, że w krajach anglosaskich cenzura musiała zapobiec tej skandalicznej sprzeczności z historią stworzenia świata i po prostu zakazała publikacji *Ulissesa*! Tak oto zapoznany demiurg stał się Odyseuszem szukającym ojczyzny.

W *Ulissesie* niewiele znajdziemy uczucia, co z pewnością musi być miłe każdemu estecie. Gdyby jednak świadomość *Ulissesa* nie była żadną świadomością księżycową, lecz świadomością jakiegoś „ja”, obdarzonego rozumem zdolnym do wydawania sądów i czującym sercem, to jego droga poprzez 18 rozdziałów nie byłaby jedynie pasmem przykrości, lecz prawdziwą drogą krzyżową, a wędrowiec ten, pokonany i doprowadzony do rozpacz przez całe cierpienie i bezsens tego świata, pod wieczór, u kresu swej drogi, padłby w ramiona Wielkiej Matki, która jest początkiem i końcem życia. Pod cyniczną maską *Ulissesa* kryje się wielkie współczucie, litość dla świata, który nie jest ani dobry, ani piękny, który, co gorzej, jest beznadziejny, toczy się bowiem strumieniem wiecznie powtarzających się, najzwyklejszych pod słońcem dni, strumieniem porywającym świadomość człowieka do błazeńskiego tańca godzin, miesięcy i lat. *Ulisses* odważył się dokonać cięcia, które ma unicestwić więź łączącą świadomość i jej przedmiot. Uwolnił się od wszelkiego zainteresowania, uwikłań i zaślepienia i dzięki temu może powrócić do domu. Jest czymś więcej niż subiektywną, osobistą opinią; albowiem geniusz twórczy nigdy nie jest jednym człowiekiem, ale zbiorowością, i dlatego przemawia w ciszy duszy do wielu, dla których jest tak samo ich losem jak dla poszczególnego artysty.

Zdaje mi się teraz, że cały negatywizm, „zimnokrwistość”,

dziwaczność i banał, infernalna groteskowość są pozytywnymi cechami dzieła Joyce'a i dla tych zalet należałoby je chwalić. Okropna nuda i przerażająca monotonia niewymownie bogatego, milionem barw mieniącego się języka, tasiemcowych rozdziałów jest epicko wspaniała — prawdziwa Mahabharata słabości ludzkiego zaścianka i jego błazeńsko-diaabelskich podziemi. „Z rynsztoków i szczelin, rozpadlin, dołów kloacznych i śmietników wstają naokół leniwe opary”.²⁰ A w tym bagnie tak wyraźnie odbijają się bluźnierczo skarykaturowane — jak w snach — wszystkie najwyższe i ostateczne idee religijne. (Wiejskim krewniakiem mieszkańca wielkiego miasta *Ulisses*a jest *Imma strona* Alfreda Kubina.)

Chętnie mogę się na to zgodzić, bo trudno temu zaprzeczyć. Przeciwnie, nawet pojawienie się eschatologii w skatologii dowodzi prawdziwości stwierdzenia Tertuliana: *anima naturaliter christiana*. Ulisses okazuje się dobrym antychrystem i tym samym dowodzi trwałości swego katolickiego chrystianizmu. Jest on nie tylko chrześcijaninem, lecz nawet — co jest lepszym tytułem do sławy — buddystą, sziwaitą i gnostykiem: „(Głosem fal.) ...Biała yogini bogów. Okultystyczny pimander Hermesa Trismegistosa. (Głosem świszczącego wichru morskiego.) Punarjanam patsypunjaub! Nie dam ze siebie robić frajera. Powiedział ktoś, lękajcie się lewicy, kultu śakti. (Z okrzykiem ptaków morskich.) Sakti. Siwa. Ciemny, ukryty ojciec. ...Aum! Baum! Pyjaum. Jam jest światłością domostw, jam jest sennopustym, pełnotłustym masłem.”²¹

Najwyższe i najstarsze dobro duchowe, niezniszczalne nawet w poniżeniu kloaczego dołu — czyż to nie wzruszające i znaczące? Nie ma takiej czeluści w duszy, w której *spiritus divinus* mógłby ostatecznie postradać życie w świecie

²⁰ *Ulisses*, wyd. cyt., s. 467.

²¹ *Ulisses*, wyd. cyt., s. 539.

smrodu i brudu. Stary Hermes, ojciec wszelkich heretyckich manowców, miał jednak słusność: „Jako w górze, tak i na dole”. Stefan Dedalus, ptasiogłowy pędziwiatr, ugrzązł w cuchnącym błocie ziemi, kiedy chciał wzlecieć do królestwa zbyt eterycznego powietrza, i to, co najwyższe i przed czym uciekał, spotkał znowu w tym, co najniższe. „A gdybym uciekł na najdalszy kraniec świata, to...” — następnik tego zdania jest przekonywającym bluźnierstwem *Ulissesa*. Jeszcze lepiej: Bloom, zmysłowy, perwersyjny impotent i szpicel, przeżywa w brudzie to, co mu się nigdy przedtem nie zdarzyło — przemienienie w boga-człowieka. Oto radosna wieść: kiedy wieczne znaki znikają z niebiańskiego firmamentu, to szukająca trufli świnia odnajduje je na ziemi; znaki te są bowiem niezbywalne i niezniszczalne, wyryte zarówno w górze, jak i na dole, a tylko w przeklętym przez Boga, letnim miejscu pośrednim nigdy nie można ich znaleźć.

Ulisses jest absolutnie obiektywny i absolutnie szczerzy i dlatego właśnie godny zaufania. Można wierzyć jego świadectwu, które głosi moc i nicość ducha i świata. *Ulisses* sam jest sensem, życiem i rzeczywistością, w nim mieści się prawdziwa fantasmagoria ducha i świata, zamknięta i zawarta we wszystkich „ja” i *id*’ach. Chciałbym tu zapytać pana Joyce’a: „Czy zauważył Pan, że jest Pan wyobrażeniem, myślą, być może kompleksem *Ulissesa*? Że otoczył on Pana ze wszystkich stron niby stuoki Argus i podsunął Panu cały świat i antyświat, aby miał Pan przedmioty, bez których nie mógłby Pan w ogóle uświadomić sobie swego «ja»?” Nie wiem, co szanowny autor odpowiedziałby na to pytanie. Nic mnie to zresztą nie obchodzi i nie powinno mnie interesować, skoro chcę uprawiać metafizykę na własną rękę. A *Ulisses* skłania nas do tego, kiedy widzimy, że z makro-chaosu-kosmosu dziejów świata gładko wyławia mikrokosmos dublińskiego 16 czerwca 1904 roku, pod szkiełkiem preparuje go we wszystkich jego smacznych i niesmacznych

szczególach i jako całkowicie niezainteresowany widz opisuje ze zdumiewającą dokładnością. Oto ulice, oto domy, oto spacerująca parka — rzeczywisty pan Bloom troszczy się o swoją agencję reklamową, rzeczywisty Stefan uprawia aforystyczną filozofię. Nie byłoby dziwne, gdyby w polu naszego widzenia na rogu którejs z ulic Dublina pojawił się sam pan Joyce. Dlaczego nie? Jest przecież równie rzeczywisty jak pan Bloom, a więc można by go tak samo wyłowić, spreparować i opisać (np. jako *Portret artysty z czasów młodości*).

A więc kim jest Ulisses? Jest zapewne symbolem tego, co stanowi syntezę, jedność wszystkich poszczególnych zjawisk całego *Ulissesa* — Mr Blooma, Stefana, Mrs Bloom, jak również Mr Jamesa Joyce'a. Pomyślmy: istota ta nie jest jedynie bezbarwną duszą kolektywną, obejmującą nieokreśloną liczbę krnąbrnych i nie związanych ze sobą dusz indywidualnych, lecz składa się także z domów, siatki ulic, kościołów, rzeki Liffey, licznych burdeli i zmiętej ulotki w drodze ku morzu — a mimo to posiada świadomość postrzegającą i odtwórczą. Fakt, że nie można sobie tego wyobrazić, pobudza wyobraźnię, przede wszystkim dlatego, że i tak niczego nie można tu dowieść i wskutek tego trzeba pozostać jedynie przy domysłach. Muszę przyznać, że podejrzewam, iż Ulisses jako obszerniejsza jaźń jest podmiotem należącym do wszystkich umieszczonych pod szkiełkiem przedmiotów, istotą, która zachowuje się tak, jak gdyby była Mr Bloomem, zecernią lub zmiętą kartką, w rzeczywistości zaś jest „ciemnym, ukrytym ojcem” swych przedmiotów. „Jestem ofiarnikiem i ofiarowanym”, a w języku świata chtonicznego: „Jam jest światłością domostw, jam jest sennopustym, pełnotłustym masłem”. Kiedy obejmuje świat miłosnym uściskiem, rozkwitają wszystkie ogrody: „Och i o morzu o morzu szkarłatnym czasami jak ogień i o wspaniałych zachodach słońca i o drzewach figowych

w ogrodach Alamedy tak i o tych wszystkich dziwnych uliczkach i różowych i niebieskich i żółtych domach i ogrodach różanych i o jaśminie i o pelargonjach i o kaktusach...”²² — jeśli jednak odwraca się od niego plecami, to dalej toczy się monotony, najbardziej powszedni dzień pod słońcem — *labitur et labetur in omne volubilis aevum*.

Najpierw demiurg w próżności swojej stworzył świat, który wydawał mu się doskonały, kiedy jednak spojrzął wzwyż, ujrzał światło, którego sam nie stworzył. A wtedy powrócił do swej ojczyzny. Kiedy to jednak uczynił, jego męska siła twórcza przemieniła się w kobiecą gotowość i musiał wyznać:

To, czego brak nam jest,
Tu nam się stanie;
Co niewysłowne jest,
Byt ziści ten;
Wieczna kobiecość nas
Pociąga hen.²³

Pod szkiełkiem, na ziemi leżącej głęboko w dole, w Irlandii, w Dublinie, na Ecclesstreet 7, 17 czerwca 1904 roku około 2 nad ranem, słyszymy senny głos rozwiązłej Mrs Bloom:

„Och i o morzu o morzu szkarłatnym czasami jak ogień i o wspaniałych zachodach słońca i o drzewach figowych w ogrodach Alamedy tak i o tych wszystkich dziwnych uliczkach i różowych i niebieskich i żółtych domach i ogrodach różanych i o jaśminie i o pelargonjach i o kaktusach i o Gibraltarze gdzie jako dziewczyna byłam kwiatem górskim tak kiedy wpięłam różę we włosy jak to robiły andaluzyjskie dziewczyny a może lepiej mieć czerwoną tak i o tym jak całował mnie pod Mauretańskim murem i pomyślałam

²² *Ulisses*, wyd. cyt., s. 824.

²³ J. W. Goethe: *Faust*, cz. II, akt V, wyd. cyt., s. 550.

cóż może być tak samo dobrze on jak inny i wtedy poprosiłam go oczyma żeby poprosił znowu tak a wtedy on poprosił mnie czy jak tak powiem tak mój kwiecie górski i najpierw objęłam go ramionami tak i przyciągnęłam go w dół ku sobie tak że mógł uczuć moje piersi pachnące tak a serce biło mu jak szalone i tak powiedziałam tak chcę tak”.

O *Ulissesie*, jesteś prawdziwą książką do nabożeństwa dla wierzących w przedmioty i przez przedmioty przeklętych białoskórych ludzi! Jesteś *exercitium*, ascezą, dręczącym rytuałem, magiczną procedurą, osiemnastoma alchemicznymi retortami ustawionymi jedna za drugą, w których za pomocą kwasów, trujących par, zimna i gorąca destyluje się homunkulusa nowej świadomości świata!

Nic nie mówisz i niczego nie zdradzasz, *Ulissesie*, ale za to działasz. Penelopa nie musi już w nieskończoność tkać szaty, przechadza się teraz w ogrodach ziemi, albowiem jej mążonek powrócił ze swych wędrówek do domu. Przeminał jeden świat i nastał świat nowy.

Postscriptum: Lektura *Ulissesa* posuwa się teraz jako tako naprzód.

(Wirklichkeit der Seele. Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie, Zürich 1957. Ulysses)

PICASSO¹

Chciałbym niemal prosić Czytelnika o wybaczenie, że jako psychiatra wdaję się w spór, jaki rozgorzał wokół Picassa. Gdyby nie podsunęto mi tej myśli z miarodajnej strony, nigdy nie chwyciłbym za pióro. Nie chodzi o to, że ten artysta i jego osobliwa sztuka wydają mi się zbyt błahym tematem — zająłem się przecież jego literackim bratem, Joyce'em, poświęcając mu wiele wysiłku; przeciwnie: problem ten żywo mnie interesuje, tyle tylko, że jest on zbyt obszerny, poważny i skomplikowany, bym mógł mieć nadzieję, iż w krótkim artykule uda mi się go choćby częściowo wyczerpać. Jeśli w ogóle ośmielam się wypowiadać na temat Picassa, to robię to z wyraźnym zastrzeżeniem, że nie mam nic do powiedzenia o problemie jego „sztuki”, lecz jedynie o jej psychologii. Problem estetyczny pozostawiam więc uczonym znawcom sztuki i ograniczam się do psychologii, która leży u podstaw tego rodzaju twórczości artystycznej. Niemal od 20 lat zajmuję się psychologią obrazowych przedstawień procesów psychicznych, toteż jestem w możności spojrzeć na obrazy Picassa okiem specjalisty. Opierając się na moim doświadczeniu, mogę zapewnić Czytelnika, że psychiczna problematyka Picassa — o tyle, o ile znajduje wyraz w jego sztuce — jest całkowicie analogiczna do problematyki moich pacjentów. Niestety, nie potrafię tego

¹ Tekst ten ukazał się po raz pierwszy w „Neue Zürcher Zeitung” z 13 XI 1932.

dowieść, ponieważ materiał porównawczy znany jest tylko nielicznym specjalistom. Toteż moje dalsze wywody w dużej mierze będą pozbawione podstaw i apelować będą do życzliwej fantazji mojego Czytelnika.

Sztuka nieprzedmiotowa zasadniczo czerpie swoje treści z tzw. „wnętrza” człowieka. „Wnętrze” to nie odpowiada świadomości, ta bowiem zawiera odbicia przedmiotów powszechnie dostrzeganych, które z konieczności muszą wyglądać tak, jak to odpowiada ogólnemu oczekiwaniu. Natomiast przedmiot Picassa przedstawia się inaczej, niż się tego wszyscy spodziewają, i to tak dalece inaczej, że wydaje się, jakby w ogóle nie chodziło tu o przedmioty zewnętrznego doświadczenia. W porządku chronologicznym widzimy wzrastające oddalenie od przedmiotu empirycznego i zwiększenie liczby tych elementów, które nie odpowiadają już zewnętrznemu doświadczeniu, lecz wyłaniają się z „wnętrza” człowieka; „wnętrze” to znajduje się poza świadomością, a w każdym razie poza tą świadomością, która jako ogólny organ postrzegania, nadporządkowany pięciu zmysłom, zwraca się do świata zewnętrznego. Poza świadomością nie kryje się jakaś absolutna nicość, lecz psychika nieświadoma, która „z tyłu” i od wewnątrz wpływa na świadomość tak samo, jak świat zewnętrzny robi to „z przodu” i z zewnątrz. Tak więc te elementy obrazowe, które nie odpowiadają światu zewnętrznemu, muszą wyłaniać się z „wnętrza” człowieka. Ponieważ „wnętrze” to jest niewidzialne i niewyobrażalne, a mimo to potrafi wywierać niezwykle trwałe wpływy na świadomość, przeto tych moich pacjentów, którym owo oddziaływanie najdotkliwiej daje się we znaki, namawiam, aby przedstawili je obrazowo, najlepiej jak potrafią. Celem tej „metody ekspresyjnej” jest uchwycenie treści nieświadomych i tym samym ułatwienie ich zrozumienia. Terapeutycznie osiąga się przy tym to, że nie dopuszcza się do niebezpiecznego oderwania procesów nieświadomych od świa-

domości. Wszystkie obrazowo przedstawione procesy i oddziaływania, mające źródło w zapleczu psychiki, noszą — w przeciwieństwie do przedstawienia przedmiotowego, czyli „świadomego” — charakter symboliczny, tj. w przybliżeniu na tyle, na ile to jest osiągalne, wskazują na pewien sens, który zrazu jest nieznanym. Z tej racji też nie sposób jest w poszczególnym odosobnionym wypadku stwierdzić cokolwiek z jaką taką pewnością. Ma się jedynie uczucie obcości i chaotycznej, nierozpoznawalnej wielorakości. Nie wiemy, co właściwie widzimy i jak mamy to rozumieć. Możliwość zrozumienia pojawia się tylko dzięki wielu serii obrazów. Obrazy malowane przez pacjentów są — ze względu na cechujący ich brak artystycznej fantazji — na ogół wyraźniejsze i prostsze, a przez to zrozumialsze niż obrazy nowoczesnych artystów. Wśród pacjentów można rozróżnić dwie grupy: nerwicowców i schizofreników. Pierwsza grupa produkuje obrazy o charakterze syntetycznym, odznaczające się bezpośrednim i jednolitym nastrojem uczuciowym. Są one całkowicie abstrakcyjne i dlatego też brak im momentu uczuciowego, ale są przynajmniej wyraźnie symetryczne albo obdarzone niewątpliwym znaczeniem. Natomiast przedstawiciele drugiej grupy produkują obrazy, które natychmiast objawiają swą uczuciową obcość. W każdym razie nie przekazują one żadnego jednolitego, harmonijnego uczucia, lecz jedynie uczuciowe sprzeczności lub wręcz całkowity brak uczucia. Biorąc rzecz czysto formalnie, dominuje tu rozdarcie, wyrażające się w tzw. „liniach łamanych”, tj. jakby psychicznych szczelinach przecinających uskokami obraz. Obrazy wywołują w nas wrażenie chłodu lub też przerażają swoją paradoksalną, oburzającą, okropną lub groteskową bezwzględnością wobec patrzącego. Do tej grupy należy Picasso.²

² Nie chcemy przez to powiedzieć, że każdy, kto należy do jednej z tych dwóch grup, jest albo nerwicowcem, albo schizofrenikiem. Taki

Mimo tej wyraźnej różnicy między obu grupami, jedno mają one wspólne, a mianowicie symboliczną treść. Obie wskazują na pewien sens, jednakże typ nerwicowy szuka tego sensu i związanego z nim uczucia, starając się zakomunikować go obserwatorowi. Natomiast schizofrenik nie zdradza takiej skłonności; raczej wydaje się, że jest on ofiarą tego sensu. Można sądzić, że sens ten nad nim dominuje i pochłania go, a on sam roztapia się w tych wszystkich elementach, które nerwicowiec przynajmniej stara się opanować. O ekspresji schizofrenicznej trzeba powiedzieć to samo, co zauważyłem w związku z Joyce'em: Nic tu nie wychodzi naprzeciw obserwatora, wszystko się od niego odwraca, nawet pojawiające się niekiedy piękno wydaje się jedynie niewybaczalną zwłoką w tym odwróceniu. Brzydota, chorobliwość, groteskowość, niezrozumiałość, banał są przedmiotem poszukiwań, nie po to, by coś wyrazić, lecz by coś przysłonić; nie jest to jednak zasłona, która by mówiła coś o poszukującym, przypomina ona zimną mgłę okrywającą bezładne bagniska, bezcelowa jak widowisko, bez którego widz może się obejść.

U tamtego można wyczuć, co by chciał wyrazić, u tego — czego wyrazić nie może. W obu wypadkach pojawia się tajemnicza treść. Taka seria obrazów — niez-

podział oznacza jedynie, że w pierwszym wypadku zaburzenie psychiczne doprowadzi przypuszczalnie do pojawienia się zwykłych symptomów nerwicowych, w drugim zaś do symptomów schizoidalnych. Określenie „schizofreniczny” nie znaczy bynajmniej, że mamy tu do czynienia ze schizofrenią jako chorobą umysłową, lecz jedynie z dyspozycją czy postawą, które mogłyby stać się podłożem poważnych powikłań psychicznych prowadzących do schizofrenii. Ani Picassa, ani Joyce'a nie nazywam psychotykami, tylko po prostu zaliczam ich do owej dużej grupy ludzi, którzy na głębokie zaburzenie psychiczne z natury nie reagują zwykłą psychonerwicą, lecz schizoidalnym kompleksem symptomów. To psychiatryczne wyjaśnienie uważałem za konieczne, ponieważ moje powyższe stwierdzenie dało powód do pewnych nieporozumień.

leżnie od tego, czy są to rysunki, czy słowa pisane — z reguły zaczyna się od symbolu Nekyi, podróży do Hadesu, zstąpienia w nieświadomość i pożegnania się ze światem górnym. To, co dzieje się później, wprawdzie wyrażane jest jeszcze za pomocą postaci ze świata dziennego, wskazuje jednak na sens ukryty i dlatego ma charakter symboliczny. Tak więc Picasso zaczyna od jeszcze przedmiotowych obrazów utrzymanych w tonach niebieskich, w niebieskiej barwie nocy, światła księżyca i wody, błękitu Tuat, egipskiego świata podziemnego. On sam umiera, a jego dusza wjeżdża na koniu do świata pośmiertnego. Codzienne życie czepia się go jeszcze, upomina go podchodząca do niego kobieta z dzieckiem. Kobieta jest dla niego zarówno dzień, jak i noc, co psychologicznie rzecz biorąc oznacza jasną i ciemną duszę (animę). Ciemna siedzi czyhając nań w niebieskim zmerchu i budząc patologiczne przeczucia. Wraz ze zmianą barw wkraczamy do świata podziemnego. Przedmiotowość przeznaczona śmierci znajduje wyraz w przerażającym arcydziele przedstawiającym gruźliczo-syfilityczną młodzieńczą prostytutkę. Motyw prostytutki występuje po raz pierwszy wraz z wkroczeniem w świat pośmiertny, gdzie jako dusza zmarły spotyka innych zmarłych. Mówiąc „zmarły” mam na myśli tę osobowość w Picassie, która znosi los świata podziemnego, mam na myśli człowieka, który nie zwraca się ku światu dziennemu, lecz za zrządzeniem losu kieruje się w ciemność, posłuszny nie ideałowi uznanego piękna i dobra, ale demonicznej sile przyciągania właściwej brzydocie i złu, które antychrześcijańsko i lucyferycznie wzbierają w nowoczesnym człowieku i dają początek nastrojowi końca świata, jasny świat dnia przesłaniają mgłami Hadesu i zarażają śmiertelnym rozkładem, by wreszcie niby trzęsienie ziemi zarysować go i rozbić na fragmenty, pozostawiając resztki, gruzy, strzępy i nieorganiczne części składowe. Picasso i wystawa jego obrazów to zjawiska charakterystyczne dla naszej epoki,

podobnie jak owe dwadzieścia osiem tysięcy ludzi, którzy obrazy te oglądali.

Z reguły nieświadomość objawia się mężczyźnie w formie „ciemnej postaci” — Kundry o przerażająco-groteskowej, przedpotopowej brzydocie lub infernalnej piękności, jeśli człowiek dotknięty palcem losu należy do grupy nerwicowców. Czterem kobiecym postaciom gnostyckiego świata podziemnego, Ewie, Helenie, Marii i Sophii, w przemianie Fausta odpowiadają Małgorzata, Helena, Maria i abstrakcyjny pierwiastek „wiecznie kobiecego”. Przemianie ulega także Picasso i w świecie podziemnym przybiera postać tragicznego Arlekina (ten motyw znajdujemy w licznych obrazach), który podobnie jak Faust uwikłany jest w morderstwo i w części drugiej w zmienionej postaci pojawia się ponownie. Nawiasem mówiąc, Arlekin jest starym bogiem chthonicznym.³

Od czasów Homera zstąpienie w praczasy należy do Nekyi. Faust zwraca się z powrotem do prymitywnego świata urojeń Blocksbergu i do chimery antyku. Picasso przywołuje niezgrabne ziemskie formy groteskowego prymitywizmu i pozwala zmartwychwstać promieniującej zimnym światłem bezduszności pompejańskiego antyku, jak nie mógłby tego lepiej zrobić sam Giulio Romano. Wśród moich pacjentów nie spotkałem niemal ani jednego, który nie cofnąłby się do form sztuki neolitycznej i nie oddawałby się ewokacjom starożytnych dionizyzmów. Arlekin, podobnie jak Faust, wciela się we wszystkie te kształty, jakkolwiek jego obecność zdradza nieraz jedynie wino, lutnia lub przynajmniej barwne romby jego błazeńskiego stroju. I cóż przeżywa on w swojej szalonej wędrówce przez tysiąclecia dziejów ludzkości? Jakąż kwintesencję wydestyluje z nagromadzenia odpadków, z rozpadu i poronionych lub przed-

³ Na ten fakt zwrócił mi łaskawie uwagę p. dr W. Kaegi.

wcześnie zmarłych możliwości kształtu i barwy? Jaki symbol pojawi się jako ostatnia przyczyna i sens wszelkiego rozkładu?

Biorąc pod uwagę chaotyczną wielorakość Picassa z trudem tylko ważymy się na to odpowiedzieć; dlatego też wolę przede wszystkim powiedzieć, co znalazłem w materiale moich badań. Nekyia nie jest bezcelowym, czysto destrukcyjnym, tytanicznym upadkiem, lecz sensowną *katabasis eis antron*, zstąpieniem do jaskini wtajemniczenia i tajemnego poznania. Podróż poprzez dzieje duszy ludzkości ma na celu przywrócić człowiekowi pełnię budząc w nim pamięć krwi. Zstąpienie do Matek pozwala Faustowi wynieść na powierzchnię całego grzesznego człowieka, Parysa i Helenę, owego człowieka, który popadł w zapomnienie zabłąkawszy się w jednostronność tej czy innej terażniejszości. On jest tym, który we wszystkich epokach wstrząsów wywoływał drżenie górnego świata i zawsze je wywołuje. Człowiek ten jest przeciwieństwem człowieka współczesnego, ponieważ jest taki, jakim był zawsze, podczas gdy tamtem jest taki jedynie tu i teraz. Odpowiednio do tego również u moich pacjentów po okresie katabazy i katalizy dochodzi do uznania wewnętrznej sprzeczności natury ludzkiej i konieczności konfliktu między parami przeciwieństw. Dlatego też po symbolach psychopatycznych przeżyć w okresie rozpadu pojawiają się obrazy przedstawiające połączenie par przeciwieństw: jasne—ciemne, góra—dół, białe—czarne, męski—żeński itd. W ostatnich obrazach Picassa motyw unii przeciwieństw występuje bezpośrednio i bardzo wyraźnie. Jeden z nich (poprzecinany zresztą wieloma łamanymi liniami) ukazuje nawet zestawienie jasnej i ciemnej animy. Jaskrawe, niedwuznaczne, wręcz brutalne kolory ostatniego okresu odpowiadają właściwej nieświadomości tendencji do gwałtownego opanowania konfliktu uczuć. (Kolor = uczucie).

W psychicznym rozwoju pacjenta stan ten nie jest ani kresem, ani celem. Oznacza on jedynie poszerzenie spojrze-

nia, które ogarnia teraz całość moralno-bestialsko-duchowego człowieczeństwa, nie sprowadzając go jednak do żywej jedności. *Drame interieur* Picassa aż do osiągnięcia tego ostatniego punktu wyrasta z perypetii. W odniesieniu do przyszedłego Picassa wolałbym nie wdawać się w prorocтва, ponieważ ta wewnętrzna przygoda jest niebezpieczną sprawą, która na każdym etapie może skończyć się zastojem lub też doprowadzić do katastrofalnego rozerwania sprzęgniętych ze sobą przeciwieństw. Postać Arlekina jest tragicznie dwuznaczna, chociaż jego strój cechują już symbole następnego etapu rozwoju, które nie ukryją się przed okiem znawcy. Jest on przecież bohaterem, który ma pokonać niebezpieczeństwa Hadesu. Czy jednak mu się to uda? Nie mogę odpowiedzieć na to pytanie. Arlekin jest dla mnie postacią niesamowitą, zbyt przypomina mi owego „pstrego urwisza, niby śmieszka jarmarcznego” z *Zaratustry* Nietzschego, który przeskoczył nad nie przeczuwającym niczego linoskoczkiem (paralela do Pajaca) i zabił go. Tam Zaratustra wypowiada słowa, które miały się spełnić tak ponuro w odniesieniu do samego Nietzschego: „Dusza twa umrze prędzej jeszcze niżli twe ciało: zбайд więc lęku”. Kim jest śmieszek, wynika ze słów, z jakimi zwraca się on do linoskoczka, swego słabego *alter ego*: „Lepszemu od siebie drogę tylko zawalasz”.⁴ Jest on kimś większym, tym, co rozbija skorupę, a tą skorupą bywa często — mózg.

(*Wirklichkeit der Seele. Picasso*)

⁴ Fryderyk Nietzsche: *Tako rzecze Zaratustra*, wyd. cyt., s. 15n.

SPIS RZECZY

| | |
|--|---|
| C. G. JUNG, CZYLI GNOZA XX WIEKU | 5 |
| napisał Jerzy Prokopiuk | |

C Z Ę Ś Ć I

| | |
|---|-----|
| EGO | 61 |
| CIEŃ | 68 |
| SYZYGIA: ANIMA I ANIMUS | 72 |
| OSOBOWOŚĆ MANICZNA | 88 |
| JAŻŃ | 107 |
| ODRODZENIE | 125 |
| Pierwszy wykład | |
| I. Formy odrodzenia | 125 |
| II. Psychologia odrodzenia | 128 |
| 1. Doświadczenie transcendencji życia | 129 |
| 2. Przemiana subiektywna | 131 |
| a) Zubożenie osobowości | 132 |
| b) Przemiana w sensie wzbogacenia osobowości | 133 |
| c) Przemiana struktury wewnętrznej | 136 |
| d) Identyfikacja z grupą | 139 |
| e) Identyfikacja z herosem kultu | 143 |
| f) Zabiegi magiczne | 144 |
| g) Przemiany wywołane odpowiednimi technikami | 145 |
| h) Przemiana naturalna | 146 |
| Drugi wykład | |
| Przykład serii symboli ilustrujących proces przemiany | 152 |
| PRÓBA PSYCHOLOGICZNEJ INTERPRETACJI DOGMATU | |
| O TRÓJCY ŚW. | 169 |
| Uwagi wstępne | 169 |
| Ojciec, Syn i Duch | 172 |
| Trzy osoby w świetle psychologii | 182 |
| 1. Hipoteza archetypu | 182 |
| 2. Chrystus jako archetyp | 187 |
| 3. Duch święty | 193 |
| Problem czwórcey | 201 |
| 1. Idea czwórcey | 201 |

| | |
|--|------------|
| 2. Psychologia czwórcy | 222 |
| 3. Uwagi ogólne | 231 |
| Uwagi końcowe | 238 |
| NOWOCZESNY MIT. O RZECZACH, KTÓRE WIDUJE SIĘ NA NIEBIE | 248 |
| Przedmowa | 248 |
| NOL jako pogłoska | 252 |
| C Z Ę Ś Ć II | |
| PROBLEM TYPOWYCH POSTAW W ESTETYCE | 275 |
| O IDEACH SCHILLERA ODNOSZĄCYCH SIĘ DO PROBLE- MU TYPÓW PSYCHICZNYCH | 289 |
| 1. <i>Listy o estetycznym wychowaniu człowieka</i> | 289 |
| a) O funkcji wyższej (wartościowej) i funkcji niższej (mniej wartościowej) | 289 |
| b) O podstawowych popędach | 326 |
| 2. <i>Rozprawa O poezji naiwnej i sentymentalnej</i> | 367 |
| a) Postawa naiwna | 368 |
| b) Postawa sentymentalna | 370 |
| c) Idealista i realista | 372 |
| O STOSUNKU PSYCHOLOGII ANALITYCZNEJ DO DZIEŁA POETYCKIEGO | 375 |
| PSYCHOLOGIA I LITERATURA | 401 |
| Wstęp | 401 |
| Dzieło | 403 |
| Pisarz | 419 |
| FENOMENOLOGIA DUCHA W BAŚNIACH | 428 |
| Przedmowa | 428 |
| Termin „Duch” | 429 |
| Autoprezentacja ducha w snach | 437 |
| Duch w baśniach | 441 |
| Teriomorficzna symbolika ducha w baśniach | 456 |
| Dodatek | 472 |
| Uzupełnienie | 473 |
| Zakończenie | 485 |
| ULISSES. MONOLOG | 488 |
| PICASSO | 519 |

