

— *mala* *klasyka* *filozofii* —

# ODPOWIEDŹ HIOBOWI

Carl Gustaw Jung



Warszawa 1995

Tłumaczenie z języka niemieckiego:  
Jerzy Prokopiuk  
Tytuł oryginału: "Antwort auf Hiob"  
Redakcja techniczna:  
Jerzy Lubiński  
Projekt graficzny serii:  
Piotr Jankowski

© Rascher Verlag, Zürich  
ISBN 83-85268-12-X  
Skład i łamanie:  
ETHOS  
Wydanie pierwsze

Druk i oprawa: Drukarnia Oświatowa w Łodzi

## PRZEDMOWA

Carl Gustaw Jung urodził się 26 lipca 1875 r. w Kesswil koło Bazylei (Szwajcaria)<sup>1</sup>. W 1900 r. ukończył uniwersytet w Bazylei otrzymując stopień doktora medycyny (psychiatrii). Następnie pracował w klinikach i szpitalach w Zurychu, Paryżu (pod kierunkiem Janeta) i w Burghlözli (pod kierunkiem Bleulera) w latach 1900–1909. Badania psychiki nieświadomej, jakie Jung przeprowadził w latach 1904–1906, doprowadziły go do stworzenia pojęcia kompleksu oraz tzw. metody skojarzeń słownych. W latach 1900–1903 Jung zetknął się po raz pierwszy z pracami Freuda. Do ich spotkania doszło dopiero w 1907 r., wtedy też rozpoczęła się ich współpraca trwająca do 1913 r. Jung był w tym okresie wielką nadzieją Freuda, który wysunął go na czoło ruchu psychoanalitycznego (był m.in. prezydentem Międzynarodowego Stowarzyszenia Psychoanalitycznego w latach 1910–1913). Jung jednak nigdy nie uznał w całości teorii Freuda. Całość swych zastrzeżeń zawarł w przełomowej dla niego pracy *Wandlung und Symbole der Libido* (1912). W 1913 r. Jung zrywa z Freudem i ruchem psychoanalitycznym. Wtedy też rozpoczął się przełomowy okres w życiu Junga – przemiana jego osobowości jako człowieka i myśliciela–twórcy. Proces tej przemiany, nazwany później procesem indywiduacji, wychodził od dezintegracji jego aktualnego, ukształtowanego przez dany kontekst biosocjokulturowy, świadomego „ja” i – w dramatycznej i zarazem zmudnej konfrontacji z coraz to głębszymi i szerszymi warstwami

psyche – zmierzał do reintegracji na nowym i wyższym poziomie świadomości<sup>2</sup>. Ten okres w życiu Junga zapoczątkowuje także proces rozwijania, weryfikowania i formułowania przezeń własnych poglądów. Z czasem Jung nadał swym poglądom nazwę psychologii analitycznej (gdy miał na myśli praktyczne zastosowanie analizy psychologicznej) lub kompleksowej (na określenie zasad teoretycznych swej koncepcji).

Dorobek naukowy Junga w okresie przeszło sześćdziesięciu lat jego pracy wyraża się liczbą ponad dwustu książek i artykułów, których poważną część przełożono na wiele języków obcych. (Zebrane dzieła Junga istnieją w dwóch wydaniach: oryginalnym, niemieckim – *Gesammelte Werke*, Rascher Verlag, Zürich 1960–75, obejmującym 20 tomów, oraz w równoprawnym przekładzie angielskim – *Collected Works*, Pantheon Books, New York 1953–1963). W pracy swej Jung nie ograniczał się do problemów ściśle psychologicznych. Dokonał także wielu wnikliwych prób zastosowania swych koncepcji do takich dziedzin, jak teologia, filozofia, etyka, religioznawstwo, badania nad okultyzmem (głównie alchemią), parapsychologia, orientalistyka, etnologia, socjologia, polityka (np. zagadnienie hilteryzmu), pedagogika, teoria sztuki i literaturoznawstwo<sup>3</sup>.

Z Jungiem współpracowało wielu wybitnych myślicieli. Należeli do nich m.in.: laureat Nobla fizyk Wolfgang Pauli, etnolog Paul Radin oraz hellenista Karl Kerényi. W roczniku „Eranos” wydawanym pod auspicjami Junga i redagowanym kolejno przez Olgę Froebe-Kapteyn i Adolfa Portmanna (55 tomów w latach 1933–1985), publikowała swe prace ogromna plejada uczonych, z których wielu korzystało z inspiracji idei Jungowskich.

Myśl Junga wywarła wpływ na wielu ludzi jego epoki. Stworzona przezeń szkoła psychologii analitycznej wydała wielu wybitnych teoretyków i praktyków. Trzeba tu przede wszystkim wymienić Ericha Neumanna, uważanego za najoryginalniejszego ucznia Junga, i Jamesa Hillmanna, twórcę tzw. psychologii archetypowej, najciekawszego z „heretyków” ruchu Jungowskiego.

Myśli Junga wiele zawdzięcza zarówno klasyczna psychoanaliza (zasada „analizy analityków” czy pojęcia „kompleksu”, „introwersji” i „ekstrawersji”), jak i neopsychoanaliza (pojęcie samoaktualizacji), analiza egzystencjalna, psychologia humanistyczna i psychologia transpersonalna.

Idee Junga zainspirowały myślicieli i uczonych pracujących w wielu dziedzinach: teologów (np. takich, jak katolik Victor White czy protestant Adolf Keller),\* religioznawców (z Mircea Eliadem, Josephem Campbellem, Richardem Wilhelmem i Heinrichem Zimmerem na czele), filozofów kultury (Gilbert Durand), etnologów (Sir John Layard), historyków (Arnold Toynbee), socjologów, prawników, ekonomistów, politologów, teoretyków sztuki (Sir Herbert Read) i literaturoznawców (Maud Bodkin, Northrop Fry); również kilku wybitnych pisarzy czerpało swe idee od Junga (H. G. Wells, J. B. Priestley, Laurens van der Post). Idee Junga znalazły także potwierdzenie w badaniach biologicznych (Blakemore’a w neurofizjologii, R. I. Mastersa, Houston i Grofa w badaniach nad doświadczeniami psychodelicznymi, Portmanna w zoologii). Wreszcie pokrewne z Jungowskimi idee można znaleźć zarówno u protestanckiego teologa i filozofa Paula Tillicha, jak i amerykańskiego historyka kultury Lewisa Mumforda czy wybitnego językoznawcy Noama Chomskiego).

W 1948 r. powstał w Zurychu Instytut im. C.G. Junga; Jung kierował tą uczelnią aż do swej śmierci. Rezultaty badań Instytutu publikowane są w serii „Studien aus dem C.G. Jung-Institut” (43 tomy w latach 1948–1991).

Celem skonfrontowania swych badań klinicznych i rozważań teoretycznych z psychologią ludów pierwotnych Jung wziął udział w kilku wyprawach etnograficznych: przebywał przez pewien czas w Afryce północnej (1921) i wśród Indian plemienia Pueblo w Arizonie i w Nowym Meksyku (USA) w latach 1924–1925, a następnie wśród mieszkańców płd. i zach. stoków Mount Elgon w Kenii (1926).

Osiągnięcie Junga jako badacza i teoretyka zyskały mu szerokie uznanie w świecie kultury. Nadano mu wiele tytułów

honorowych (m.in. doktoraty h.c. uniwersytetów w Bazylei, Zurychu, Kalkucie, Benares i Allahabad).

Choć ze względu na sędziwy wiek w ostatnim okresie życia Jung musiał zrezygnować z oficjalnych stanowisk naukowych i praktyki lekarskiej, jednakże aż do swej śmierci zachował pełnię sił twórczych; na kilka dni przed śmiercią przerwał pisanie swej ostatniej pracy (opublikowanej następnie w zbiorze *Der Mensch und seine Symbole*, 1964). Umarł w Zurychu 6 czerwca 1961 r.

Psychologia Jungowska nie stanowi zamkniętego systemu, lecz jedynie swoistą syntezę wniosków, które Jung wyciągnął z własnych doświadczeń jako psycholog i psychiatra, i jego poglądów gnostycznych i antropologiczno-filozoficznych<sup>4</sup>.

Według Junga – człowiek jako istota świadoma rozwinął się z pierwotnego nieświadomego stanu tożsamości z organicznym procesem życia. Powstanie świadomości dało człowiekowi szczególną pozycję w kosmosie różnicując go jakościowo od natury.

Zrozumienie procesu powstania świadomości wymaga przyjęcia istnienia dziedziny transcendentno-numinotycznej. Biologiczny stopień bytu można pojąć tylko jako wyraz transcendentnej zasady natury, ludzki zaś stopień bytu jako wyraz biegunowego napięcia między tą zasadą a transcendentną zasadą ducha. Pierwotny całościowy byt skutkiem powstania człowieka uległ rozdarciu na ducha i naturę, ale zarazem rozwój człowieka może doprowadzić do ponownego ich połączenia.

Jungowskie rozumienie życia jako istoty natury organicznej znajduje wyraz w pojęciu libido. Libido oznacza ogólną siłę życiową, a jej szczególną formą jest energia psychiczna.

Życie na biologicznym stopniu bytu rozwija się dzięki zawartym w nim przeciwieństwom. Istnienie realnych przeciwieństw Jung opisuje jako zasadę biegunowości i formułuje ją w prawie enantiodromii („wszystko, co istnieje przechodzi w swe przeciwieństwo”). Przeciwieństwem najważniejszym jest dla Junga przeciwieństwo między pierwiastkiem męskim a żeńskim, które znajduje wyraz w takich przeciwieństwach,

jak „duch–materia”, „progresja–regresja”, „życie–śmierć”, „ekstrawersja–introwersja”.

Podstawową cechą człowieka jest świadomość<sup>5</sup>, której powstanie dało człowiekowi wolność.

Podstawowym założeniem rozwoju ludzkiej świadomości oraz bodźcem symbolo- i kulturotwórczym jest obok okresowej „nieznośnej nadwyżki libido”<sup>6</sup> śmierć i lęk przed śmiercią (zagrożenie egzystencji). W religijnej treści symbolu przejawia się duchowa rzeczywistość numinotyczna. Zadaniem ducha jest zdysharmonizowaną popędową naturę człowieka doprowadzić do nowej harmonii na przewyższającej naturę płaszczyźnie symbolu.

Jung tak formułuje swój obraz świata i człowieka: „W moim światopoglądzie istnieje ogromna dziedzina świata zewnętrznego i równie ogromna dziedzina świata wewnętrznego, a między obu tymi biegunami znajduje się człowiek”<sup>7</sup>. Świat zewnętrzny reprezentuje pojęcie nieświadomości zbiorowej, twórczego substratu, z którego rozwinęła się zarówno nieświadomość personalna, jak i psychika świadoma.

Nieświadomość personalna – to zbiór tzw. kompleksów – „fragmentów psychicznych oderwanych od osobowości, izolowanych od świadomości treści psychicznych funkcjonujących samowolnie i autonomicznie”<sup>8</sup>. Kompleksy powstają wskutek niemożliwości zaakceptowania przez człowieka całości własnej natury – tworzą one rodzaj niezależnych od ego małych osobowości. Destabilizują one psychikę, dążąc do opanowania ego, ale są motorami aktywności psychicznej.

„Nieświadomość zbiorowa jest potężnym dziedzictwem duchowego rozwoju ludzkości, odrodzonym w konstrukcji każdej jednostki”<sup>9</sup>. Nieświadomość zbiorowa pozostaje względem świadomości w stosunku kompensacyjnym, a jej zadaniem jest przystosowanie psychiki do wrodzonych całej ludzkości ogólnych prawidłowości wewnętrznych. Na nieświadomość zbiorową składa się podstawowe przeciwieństwo między organizacją popędową a archetypami (naturą a duchem).

Na organizację popędową składa się wielość popędów, z których najważniejszym jest popęd płciowy o charakterze irracjonalnym i mitologicznym. (Popędy Jung określa jako pobudki do działania pozbawione świadomej motywacji, odziedziczone i nieświadome). W naturze popędów znajduje się antropologiczna siedziba zła. Duch, stanowiący zasadę *sui generis*, cechuje się harmonijną i harmonizującą jednością; w nim Jung widzi antropologiczną siedzibę dobra. Zasada ducha dana jest w archetypach.

Psychologicznie rzecz biorąc, archetypy<sup>10</sup>, podobnie jak popędy, są podstawowymi elementami nieświadomości zbiorowej. Jako takie są reprezentacjami psychologicznie koniecznych reakcji na sytuacje typowe. „Pojęcie to nie implikuje wrodzonych idei, lecz wrodzone potencjalności, tj. wrodzone tryby psychicznego funkcjonowania (...); pojęcie to oznacza «wzorzec zachowania»”<sup>11</sup>. Archetyp jest zarazem wieczny i zmienny, odpowiednio – potencjalnie i w swej historycznej aktualizacji. Archetypy, podobnie jak popędy, należą do sfery numinosum. Nieświadomość zbiorowa posiada niedostrzegalny porządek: obok archetypu jako takiego istnieją archetypy w liczbie mnogiej. Struktura archetypu jest dwubiegunowa: ma on zarówno stronę konstruktywną, jak i destruktywną. Archetypy są dostępne świadomości za pośrednictwem symboli. Można je zatem opisać jako procesy psychiczne zmienione w obrazy – wzorce wszelkich zjawisk konkretnych. Archetypy istnieją *a priori*. Treść archetypowa wyrażana jest w formie przenośni. Liczba archetypów jest względnie ograniczona – odpowiadają one możliwościom typowych doświadczeń podstawowych. Całość archetypów oznacza sumę potencjalnych możliwości psychiki ludzkiej. Archetypy manifestują się w tzw. sytuacjach granicznych. Obudzenie archetypów i ich zintegrowanie ze świadomością oznacza włączenie jednostki w wieczny proces kosmiczny. Ale ich dobroczynne działanie przejawia się tylko wtedy, kiedy człowiek przyjmuje wobec nich właściwą postawę.

Człowiek i psychika są dla Junga pojęciami synonimicznymi. Psychika obejmuje wszystko, co może się stać



przedmiotem świadomości. Pierwotną funkcją psychiki jest tworzenie symboli. Jung nazywa ją fantazją.

Psychika człowieka znajduje się w nieustannym ruchu. Dynamiczność psychiki opiera się na istnieniu energii psychicznej. (W pewnym sensie psychika jest „względnie zamkniętym systemem energetycznym”). Dynamiczny charakter psychiki wyznaczony jest przez tkwiące w niej przeciwieństwa wrodzone człowiekowi.

Psychika ma przystosować się zarówno do świata zewnętrznego, jak i do świata wewnętrznego, nieświadomości zbiorowej. Te dwa zadania prowadzą do podziału całościowej psychiki na dwa antagonistyczne systemy: świadomy i nieświadomy.

Związane z tym podziałem psychiki pary pojęć „progresja–regresja” i „ekstrawersja–introwersja” pozostają w ścisłym związku, ale nie pokrywają się ze sobą.

Progresja energii psychicznej oznacza rozwijanie procesu przystosowania, natomiast jej regresja cofa jednostkę na wcześniejszy stopień przystosowania, zarazem jednak jest założeniem nowego przystosowania jednostki.

Ekstrawersję i introwersję cechują przestrzenne kierunki ruchu energii psychicznej. Odpowiadają im dwa typy postaw psychicznych: ekstrawertyczna i introwertyczna. (Postawa psychiczna – to habitus reagowania na świat). Postawę ekstrawertyczną cechuje pozytywny stosunek do świata zewnętrznego, introwertyczną zaś stosunek negatywny.

Na pełnię psychiki składają się także właściwe jej funkcje. Funkcję psychiczną Jung definiuje jako „formę aktywności psychicznej, która zasadniczo pozostaje ta sama w różnych okolicznościach”<sup>12</sup>. Istnieją cztery funkcje psychiczne: myślenie, uczucie, intuicja i percepcja. Dwie pierwsze, funkcje racjonalne, kierują się według wartości, natomiast pozostałe funkcje, irracjonalne, są formami reakcji na świat wewnętrzny i zewnętrzny. W stosunku do świadomości i nieświadomości każda z funkcji może pełnić rolę funkcji wyższej, niższej, pomocniczej lub ubocznej. Cztery funkcjonalne typy człowieka, oparte na dominacji jednej z funkcji, w praktyce nie istnieją

w formie czystej. Regułą jest przeciwstawny i kompensacyjny stosunek dwu par przeciwieństw – myślenia i uczucia oraz intuicji i percepcji. Każda funkcja może mieć charakter ekstrawertyczny albo introwertyczny.

Świadomość Jung określa jako „stosunek treści psychicznych do ego”<sup>13</sup>. Sądzi on, że świadomość stanowi tylko niewielką część psychiki; zarówno filo-, jak i ontogenetycznie jest ona zjawiskiem pojawiającym się później niż nieświadomość. Na system świadomy składają się trzy elementy: poczucie ego, wola i wolność. Przez ego, czyli podmiot świadomości, Jung rozumie „zespół wyobrażeń, który stanowi centrum pola świadomości i posiada wysoki stopień ciągłości i tożsamości”<sup>14</sup>. Z ego łączą się dwa zespoły funkcjonalne: persona i dusza.

Personę Jung definiuje jako zespół funkcjonalny, który powstał dla określenia stosunku psychiki do świata zewnętrznego. „Persona jest kompromisem między jednostką a społeczeństwem, opartym na tym, czym ktoś zdaje się być”<sup>15</sup>. U jednostki dobrze przystosowanej do świata zewnętrznego persona jest jak elastyczna bariera, która zapewnia jej uporządkowany kontakt z jej środowiskiem.

Dusza (anima u mężczyzn, animus u kobiet) jest przeciwieństwem i dopełnieniem persony. Dusza jest to zespół funkcjonalny, który da się scharakteryzować jako wewnętrzna osobowość wyznaczająca stosunek świadomości do świata wewnętrznego, tj. do nieświadomości.

Wola jest to „ta suma energii psychicznej, która pozostaje w dyspozycji świadomości”<sup>16</sup>. Może ona być obecna w każdej z czterech funkcji psychicznych jako ukierunkowany przez świadomość strumień energii psychicznej. Z wolą wiąże się najczęściej moment wolności, tj. możliwości wyboru, który wynika z konieczności wyboru.

Ze względu na związek organizacji popędowej z systemem świadomym poważną rolę w jego strukturze odgrywa rozróżnienie płci. Przejawia się ono w przeciwieństwie między funkcją myślenia (mężczyzna) a funkcją uczucia (kobieta).

System nieświadomy służy przystosowaniu do świata wewnętrznego. W systemie tym napięcia między czynnikami transcendentnymi – popędami i archetypami – zostają uświadomione w symbolach (kompensujących i jednoczących). Główną cechą systemu nieświadomego jest zależność, „religio”. Rozróżnienie płci odgrywa poważną rolę w systemie nieświadomym.

Między systemem świadomym a nieświadomym istnieje związek dialektyczny, którego założeniem jest, żeby system świadomy zachował krytycyzm i zdolność rozróżniania. System świadomy powinien godzić się na irracjonalny sposób życia, ale nie powinien dać mu się pochłonąć.

Jung broni pojęcia pierwotnej rzeczywistości psychiki. Realistycznemu *esse in re* i idealistycznemu *esse in intellectu* przeciwstawia *esse in anima*. Psychika nie jest dlań epifenomenem mózgu. Co więcej, jest ona jedyną rzeczywistością dostępną nam bezpośrednio: „Wszystko, co doświadczam, ma charakter psychiczny”<sup>17</sup>.

Psychikę Jung określa jako „oś świata”<sup>18</sup>. Ten antropocentryczny punkt widzenia nie oznacza głoszenia absolutnej autonomii człowieka. Jung nie traci bowiem z oczu potęg silniejszych od człowieka: natury i ducha, popędów i archetypów.

Teza, według której dziedzina numinotyczno-archetypowa wychodzi naprzeciw człowieka nie tylko „od wewnątrz”, lecz także „z zewnątrz”, znajduje wyraz w Jungowskiej koncepcji synchroniczności akauzalnej. Zasada synchroniczności akauzalnej opiera się na przypuszczalnej tożsamości psychiki i continuum czasoprzestrzennego, a egzemplifikuje na znaczących koincydencjach wydarzeń fizycznych i psychicznych, które nie dadzą się wyjaśnić przyczynowo<sup>19</sup>.

Życie człowieka, według Junga, przebiega przez trzy fazy. Pierwsza faza, biologiczna, obejmuje okres dzieciństwa, dojrzewania i dojrzałości. Druga faza, kulturalna, obejmuje okres drugiej połowy życia. Trzecia faza znajduje wyraz w mitologii „nocnej podróży słońca”, będącej symbolem faktycznej śmierci i związanej z nią nadziei na odrodzenie, zmartwychwstanie lub reinkarnację. Podczas gdy faza biologiczna prze-

biega u wszystkich ludzi jednakowo, to w fazie kulturalnej dzielą się oni na trzy grupy.

Pierwszą grupę stanowi przeważająca większość ludzi, która znajduje religijną ostoję w jednej z istniejących religii. Ludzie tej grupy – to istoty fragmentaryczne, niedojrzałe i wtopione w zbiorowość. Drugą grupę stanowi niewielu ludzi, których pełnia psychiczna nie może się już wyrazić w zastanych formach symbolicznych. U ludzi tych dochodzi do konfliktu między systemem świadomym i nieświadomym; ich sytuację psychiczną Jung opisuje jako neurotyczną. Ludzie należący do trzeciej grupy stanowiącej najwyższy stopień człowieczeństwa, to ludzie „wybrani”, którzy wyrastają z przewyciężenia nerwicy w procesie indywidualacji. Charakteryzuje ich świadoma korelacja świadomości z nieświadomością, zdolność do tworzenia symboli indywidualnych i aktualizacja potencjalnej jaźni (nadświadomości).

Tak przedstawiają się najważniejsze kategorie pojęciowe psychologii analitycznej Junga. Wszakże psychologia Jungowska jest w istocie zorientowana terapeutycznie. Wyrastająca z niej psychoterapia obejmuje oba znaczenia niemieckiego terminu Heilsweg – uzdrowienia i zbawienia. W tym sensie psychoterapia ma doprowadzić jednostkę do wiedzy i doskonałości osobistej. W przeciwieństwie do Freuda postawa Junga w psychoterapii jest finalistyczna (prospektywna) i syntetyczna. Znaczy to, że Jung stara się rozwiązać aktualne problemy pacjenta zwracając się z obecnej sytuacji ku przyszłości. Jungowska procedura dialektyczna – to zarówno dialog między pacjentem a lekarzem, jak i proces, który przez konfrontację świadomości z nieświadomością wywołuje reakcję zmierzającą do złączenia ich w twórczej syntezie. W psychoterapii Jung stosuje nie tylko badanie marzeń sennych pacjenta, lecz także stara się dotrzeć do jego psychiki nieświadomej przez tzw. aktywną imaginację<sup>20</sup> i badanie systemu symboli, w którym żyje pacjent. Ukoronowaniem psychoterapii Jungowskiej i zarazem jej rdzeniem jest tzw. proces indywidualacji<sup>21</sup>, tj. stopniowa integracja archetypów cienia, animy

i animusa, Starego Mędrca i Bogini Matki, wreszcie zaś – jaźni jako najwyższego ośrodka sterowniczego psyche pacjenta.

Wszakże w przypadku *Odpowiedzi Hiobowi* – niniejsza przedmowa do niej ma posłużyć czytelnikowi za podręczny „słowniczek” pojęć Jungowskich, wprowadzający go w jej terminologię psychologiczną – w tym przypadku nie mamy do czynienia z psychoterapią jakiegoś człowieka. Dla (nie przygotowanego) czytelnika będzie zapewne dużym zaskoczeniem ostrzeżenie, że w książeczce tej znajdzie prezentację psychoterapii Pana Boga. W istocie, Jung podjął tak „błuznierczą” próbę: poddał analizie psychologicznej osobowości Boga Starożytności i Nowego Testamentu – inaczej niż u wielu innych gnostyków, od Walentyna i Bazylidesa po Steinera w XX wieku, jest to dla niego jeden i ten sam Bóg – postawił diagnozę jego „nerwicy” i pokazał proces psychoterapii, jakiej poddał swego pacjenta jego najlepszy lekarz – człowiek.

*Jerzy Prokopiuk*

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Życiorys Junga opracowano na podstawie następujących prac: C. G. Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Zürich 1962, Vincent Brome, *Jung. Man and Myth*, London 1980 i Avis M. Dry, *The Psychology of Jung. A Critical Interpretation*, London–New York 1961.

<sup>2</sup> Por. Jerzy Prokopiuk, *C. G. Jung, czyli gnoza XX wieku*, przedmowa do: C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, przekład Jerzego Prokopiuka, Warszawa 1976, s. 5–14.

<sup>3</sup> Bibliografie dzieł Junga znajdzie czytelnik w polskich przekładach dzieł Junga: *Psychologia a religia*, Warszawa 1970, *Archetypy i symbole*, cyt. wyd., *Nowoczesny mit. O rzeczach widzianych na niebie*, Kraków 1982 oraz *Rebis, czyli kamień filozofów*, Warszawa 1989; wszystkie w przekładzie Jerzego Prokopiuka.

<sup>4</sup> Omówienie psychologii Jungowskiej dokonane zostało na podstawie następujących prac: Gerhard Adler, *Studies in Analytical Psychology*, New York 1948, Avis M. Dry, dz. cyt., H. K. Fierz, *Klinik und Analytische Psychologie*, Zürich 1963, Frieda Fordham, *An Introduction to Jungs Psychology*, London 1953, Jolande Jacobi, *Psychologia C. G. Junga*, przekład Stanisława Ławickiego, Warszawa 1968.

<sup>5</sup> C. G. Jung, *Der Geist der Psychologie*, „Eranos-Jahrbuch” 1946, Zürich 1947, s. 462.

<sup>6</sup> Tenże, *Über die Energetik der Seele*, Zürich 1928, s. 103.

<sup>7</sup> Tenże, *Seelenprobleme der Gegenwart*, Zürich 1931, s. 80.

<sup>8</sup> Tamże, s. 107.

<sup>9</sup> Tamże, s. 175.

<sup>10</sup> Termin „archetyp” Jung wzięł z *Corpus Hermeticum*, II, 140, 22, wyd. W. Scott, z traktatu Dionizego Areopagity *De divinis nominibus*, II, 6 oraz z dzieła św. Augustyna *Liber de divers. quaest.* XLVI, 2 (ideae principales).

<sup>11</sup> C. G. Jung, Przedmowa do niemieckiego przekładu książki Esther Harding, *Women's Mysteries – Frauen-Mysterien*, Zürich 1949, s. VIII.

<sup>12</sup> Tenże, *Psychologische Typen*, Zürich 1921, s. 628.

<sup>13</sup> Tamże, s. 595.

<sup>14</sup> Tamże, s. 629.

<sup>15</sup> C. G. Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Darmstadt 1928, s. 64.

<sup>16</sup> Tenże, *Psychologische Typen*, cyt. wyd., s. 690.

<sup>17</sup> Tenże, *Wirklichkeit der Seele*, Zürich 1934, s. 24 i 25.

<sup>18</sup> Tenże, *Der Geist der Psychologie*, cyt. wyd., s. 465.

<sup>19</sup> Tenże, *Rebis, czyli kamień filozofów*, cyt. wyd., s. 503–567.

<sup>20</sup> Jeśli chodzi o tę swoistą Jungowską metodę medytacyjną, patrz: Jerzy Prokopiuk, *Metoda aktywnej imaginacji C. G. Junga*, w: „Polska Sztuka Ludowa”, nr. 1–2, 1984, s. 3–6.

<sup>21</sup> C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, cyt. wyd., s. 61–124.

# ODPOWIEDŹ HIOBOWI

Carl Gustaw Jung



*Daleo super te frater mi...*  
*(Żal mi Ciebie, mój bracie...)*  
II Księga Samuela 1: 26

## LECTORI BENEVOLO

Moją niniejszą pracę ze względu na jej nieco niezwykłą treść muszę poprzedzić krótką przedmową, której czytelnik nie powinien pominąć. Praca ta mianowicie dotyczy czcigodnego przedmiotu wiary religijnej, a każdy, kto zajmuje się tym przedmiotem, naraża się na to, że padnie ofiarą walki, jaka toczy się między dwoma kierunkami zajmującymi się nim. Walka ta toczy się w oparciu o szczególne założenie, że jakieś zjawisko tylko wtedy jest „prawdziwe”, kiedy okazuje się lub okazało się faktem *fizycznym*. I tak np. w fakt, że Chrystus narodził się z dziewiczej matki, jedni wierzą jako w fakt fizycznie prawdziwy, inni natomiast odrzucają ten fakt jako fizycznie niemożliwy. Każdy widzi, że sprzeczność ta jest logicznie nie do rozstrzygnięcia i że z tego względu byłoby lepiej, gdyby porzucono takie bezpłodne dyskusje. Obie strony bowiem zarazem mają rację i jej nie mają, i z łatwością mogłyby się pogodzić, gdyby tylko chciały zrezygnować ze słówka „fizyczny”. „Fizyczność” nie jest jedynym kryterium prawdy. Istnieją przecież także prawdy *psychiczne*, których z fizycznego punktu widzenia nie można ani wyja-

ścić, ani dowieść, ani obalić. Gdyby np. istniała powszechna wiara, że Ren płynął niegdyś od swego ujścia ku swym źródłom, to wiara ta sama w sobie byłaby faktem, jakkolwiek jej sformułowanie pojęte w sensie fizycznym musimy uznać za nadzwyczaj niewiarygodne. Taka wiara stanowi fakt psychiczny, którego nie można obalić i który nie potrzebuje żadnych dowodów.

Do tego rodzaju faktów należą wypowiedzi religijne. Odnoszą się one – wszystkie, co do jednej – do przedmiotów, których istnienia nie da się stwierdzić metodami fizycznymi. Gdyby tak nie było, to nieuchronnie weszłyby w zakres badań nauk przyrodniczych, które odmówiłyby uznania ich jako nie podlegających doświadczeniu. Jako fakty fizyczne nie mają one bowiem żadnego znaczenia. Byłyby tylko cudami, które – już jako takie – są czymś wątpliwym, i mimo to nie mogłyby dowieść rzeczywistości ducha, tzn. sensu, albowiem sens ujawnia się zawsze sam przez się. Znaczenie i duch Chrystusa są dla nas uobecnione i dostępne również bez cudów. Cuda bowiem odwołują się do umysłu tych ludzi, którzy nie mogą pojąć sensu rzeczy. Są one jedynie środkiem, który ma zastąpić nie zrozumianą rzeczywistość ducha. Nie znaczy to, iż przeczę, że żywej rzeczywistości ducha nie towarzyszyły od czasu do czasu cudowne zdarzenia fizyczne, lecz chcę tylko podkreślić, że zdarzenia te nie mogą ani zastąpić jedynie istotnego poznania ducha, ani przyczynić się do niego.

Fakt, że wypowiedzi religijne często nawet pozostają w sprzeczności ze zjawiskami poświadczonymi fizycznie, dowodzi niezależności ducha w stosunku do

spostrzeżenia fizycznego i pewnej niezawisłości doświadczeń psychicznych od danych fizycznych. *Dusza jest czynnikiem autonomicznym*, a wypowiedzi religijne są wypowiedziami psychicznymi, które ostatecznie opierają się na procesach nieświadomych, a więc transcendentnych. Te ostatnie są niedostępne postrzeganiu fizycznemu, istnienia ich jednak dowodzą odpowiednie wyznania duszy. Wypowiedzi religijne przekazywane są za pośrednictwem ludzkiej świadomości lub też znajdują wyraz w formie oglądowej, przy czym w obu wypadkach ulegają różnorodnym wpływom natury zewnętrznej i wewnętrznej. Dlatego też kiedy mówimy o treściach religijnych, wkraczamy w świat obrazów, które wskazują na sferę zjawisk niewyraźalnych. Nie wiemy, czy obrazy te, porównania i pojęcia dokładnie oddają ich transcendentny przedmiot. Kiedy np. wypowiadamy słowo „Bóg”, to wyrażamy pewien obraz czy pojęcie, które z biegiem czasu podlegało wielu przemianom. Przy tym nie jesteśmy w stanie stwierdzić z jakąkolwiek pewnością – jeśli nie kierujemy się wiarą – czy te przemiany dotyczą tylko obrazów i pojęć, czy też obejmują także zjawiska niewyraźalne. Boga możemy sobie równie dobrze wyobrazić jako wiecznie zmienny, żywy proces, jak i jako wiecznie nieruchomy i niezmienny byt. Nasz rozum pewien jest tylko tego, że dysponuje obrazami, wyobrażeniami zależnymi od ludzkiej fantazji i uwarunkowanymi czasem i miejscem, w którym się pojawiają; w rezultacie wyobrażenia te w ciągu tysiącleci swych dziejów uległy wielorakim przemianom. Niewątpliwie za obrazami tymi ukrywa się coś przekraczającego świadomość, coś, co sprawia, że wypowiedzi

na ten temat nie są ograniczone i chaotyczne, lecz dają poznać, iż odnoszą się do kilku zasad lub też archetypów. Archetypy te, podobnie jak sama psychika (i podobnie jak materia), same w sobie są niepoznawalne, możemy jedynie naszkicować ich modele, o których wiemy, że są nam niedostępne. Fakt ten potwierdzają także raz po raz wypowiedzi religijne.

Zajmując się w niniejszej pracy tymi „metafizycznymi” przedmiotami, zdaję sobie w pełni sprawę z tego, że poruszam się tu w sferze obrazów i że moje rozważania w żaden sposób nie zbliżają się do świata zjawisk niepoznawalnych. Wiem aż nadto dobrze, jak bardzo ograniczone są możliwości naszej wyobraźni – nie mówiąc już o ograniczoności i ubóstwie naszego języka – i nie wmawiam sobie, że moje wypowiedzi mają zasadniczo większe znaczenie niż wypowiedzi człowieka pierwotnego, stwierdzające, że jego bogiem-zbawcą jest zając czy wąż. Jakkolwiek cały nasz świat wyobrażeń religijnych składa się z antropomorficznych obrazów, które – jako takie – nigdy nie mogłyby ostać się racjonalnej krytyce, nie należy zapominać o tym, że opierają się one na *numinalnych archetypach*, tj. na podstawie emocjonalnej, która okazuje się niedostępna krytycznemu rozumowi. Chodzi tu o fakty psychiczne, które można jedynie pominąć, ale co do których nie można wykazać, że nie istnieją. Pod tym względem już Tertulian słusznie odwołał się do świadectwa duszy. W swym piśmie *De testimonio animae* pisał on:

„*Haec testimonia animae quanto vera, tanto simplicia; quanto simplicia, tanto vulgaria; quanto vulgaria, tanto cummunia; quanto cummunia, tanto naturalia; qu-*

*anto naturalia, tanto divina, non putem cuiquam frivolum et frigidum videri posse, si recogitet naturae majestatem, ex qua censetur auctoritas animae. Quantum dederis magistrae, tantum adjudicabis discipulae. Magistra natura, anima discipula. Quidquid aut illa edocuit, aut ista perdidicit, a Deo traditum est, magistro scilicet ipsius magistrae. Quid anima possit de principali institute praesumere, in te est aestimare de ea quae in te est. Senti illam, quae ut sentias efficit! recogita in praesagiis vatem, in ominibus augurem, in eventibus prospicem. Mirum si a Deo data homini, novit divinare. Tam mirum, si eum a quo data est, novit”<sup>1</sup>.*

Co do mnie, to idę nieco dalej i rozpatruję wypowiedzi Pisma Świętego jako wypowiedzi duszy, mimo że tym samym narażam się na zarzut hołdowania psychologizmowi. Chociaż wypowiedzi *świadomości* mogą opierać się na złudzeniach, kłamstwie i samowoli, to z wypowiedziami *duszy* sprawa przedstawia się zupełnie inaczej: przede wszystkim pomijając naszą świadomość wskazują na rzeczywistość transcendentną wobec niej. Te *entia* są to archetypy nieświadomości zbiorowej będące przyczyną kompleksów wyobrażeń o charakterze motywów mitologicznych. Wyobrażenia tego rodzaju nie są wymyślane, lecz pojawiają się w wewnętrznym postrzeżeniu – np. w snach – jako gotowe twory. Są to zjawiska spontaniczne, niezależne od naszej woli i dlatego też mamy prawo przypisywać im pewną autonomię. Nie należy więc uważać ich jedynie za przedmioty, lecz także za przedmioty rządzące się własnymi prawami. Z punktu widzenia świadomości można je, naturalnie, opisywać jako przedmioty

i w pewnym stopniu wyjaśniać je jako takie, podobnie jak można w ten sposób opisywać i interpretować żywego człowieka. Wtedy jednak trzeba abstrahować od ich autonomii. Jeśli zaś weźmiemy pod uwagę ich autonomię, to z konieczności musimy potraktować je jako podmioty, tj. przyznać im spontaniczność i celowe działanie, lub też pewien rodzaj świadomości i *liberum arbitrium*, tj. wolną wolę. Obserwujemy ich zachowanie się i uwzględniamy ich wypowiedzi. Ten dwojaki punkt widzenia, który musimy przyjąć wobec każdego względnie samodzielnego organizmu, pociąga za sobą oczywiście dwojaką konieczność: z jednej strony musimy powiedzieć o tym, co czynimy z tym przedmiotem, z drugiej zaś – o tym, co on czyni m.in. z nami. Jasne jest, że ta nie dająca się uniknąć dwoistość, zarówno naszych badań jak i przedmiotu, zrazu wprowadzi czytelnika w pewne zakłopotanie, i to tym bardziej, że w niniejszej pracy będziemy mieli do czynienia z archetypem Boga.

Gdyby ktoś chciał w jakiś sposób pomniejszyć znaczenie przedstawianych tu obrazów Boga, to popadłby w konflikt z doświadczeniem, które ponad wszelką wątpliwość wykazuje nadzwyczaj silny numinalny charakter tych obrazów. Ich niezwykła moc (mana) jest nawet tego rodzaju, że nie tylko ma się tu poczucie, iż wskazują one na *ens realissimum*, lecz jest się wręcz przekonanym, iż one go wyrażają i – jeśli można tak powiedzieć – określają go. Dlatego też dyskusja na ten temat jest niezwykle trudna, jeśli nie wręcz niemożliwa. W praktyce przecież o rzeczywistości Boga można przekonać się jedynie badając i wykorzystując powstałe

najczęściej spontaniczne lub uświęcone przez tradycję obrazy, których psychicznej natury i działania naiwny rozsądek jeszcze nie oddzielił od ich niewątpliwie metafizycznej podstawy. Rozsądek ten łączy bezceremonialnie w jedną całość obdarzony mocą oddziaływania obraz z transcendentnym X, na które obraz ten wskazuje. Pozorne usprawiedliwienie takiego postępowania rzuca się od razu w oczy i nie stanowi problemu, dopóki ktoś nie wysunie poważnych zarzutów przeciwko samej wypowiedzi. Jeśli jednak istnieją powody do tej krytyki, to musimy uzmysłwić sobie, że obraz i wypowiedź są procesami psychicznymi i różnią się od swego transcendentnego przedmiotu; nie określają go one bowiem, lecz jedynie nań wskazują. Jednakże w sferze procesów psychicznych krytyka i dyskusja są nie tylko dozwolone, lecz nawet nieuniknione.

Książka niniejsza jest poświęcona rozprawie z pewnymi tradycyjnymi wyobrażeniami religijnymi. Ponieważ mamy tu do czynienia z czynnikami numinalnymi, przeto w rozprawie tej zaangażowałem się nie tylko *intelektualnie*, lecz także *uczuciowo*. Dlatego też nie podchodzę do omawianych tu problemów z chłodnym obiektywizmem, a pozwalam dojść do głosu mojej subiektywnej postawie emocjonalnej, aby przedstawić to, co czuję, kiedy czytam pewne księgi Pisma Świętego lub kiedy przypominam sobie wrażenie, jakie wywarła na mnie dogmatyka. Nie pisałem tej pracy jako „uczony w piśmie” (którym nie jestem), lecz jako laik i jako lekarz, któremu dane było poznać głębiej życie psychiczne wielu ludzi. Poglądy, które tu wypowiadam, reprezentują przede wszystkim mój osobisty punkt widzenia,



wiem jednak, że zarazem przemawiam w imieniu wielu ludzi, którzy doszli do poglądów podobnych do moich.

## ODPOWIEDŹ HIOBOWI

Księga Hioba stanowi kamień milowy na długiej drodze rozwoju dramatu boskiego. Kiedy księga ta powstała, istniało już wiele różnorodnych świadectw, które ukazywały pełen sprzeczności obraz Jahwe: obraz Boga o niepohamowanych emocjach, który cierpi z powodu tego braku pohamowania. On sam przyznawał, że dręczą go gniew i zazdrość i że wiedza o tym sprawia mu ból. Zdolność rozumienia istniała w nim obok braku rozumienia, podobnie jak dobroć obok okrucieństwa i siła twórcza obok woli niszczenia. Wszystko w nim było i żadna cecha nie przeszkadzała innej. Tego rodzaju sytuacja ma miejsce tylko wtedy, kiedy albo nie istnieje świadomość zdolna do refleksji, albo kiedy refleksja stanowi tylko fakt lub zdarzenie bez najmniejszego znaczenia. Tego rodzaju sytuację musimy określić jako *amoralną*.

O tym, w jaki sposób ludzie tamtej epoki odczuwali swego Boga, wiemy dzięki świadectwom Pisma Świętego. Jednakże nie o to nam chodzi; interesuje nas raczej to, w jaki sposób żyjący w naszych czasach wychowany po chrześcijańsku człowiek ustosunkowuje się do

ciemnych stron Boga, które ukazują nam Księga Hioba, lub też w jaki sposób oddziaływują one na niego. Nie chcemy tu dawać chłodnej i wyważonej egzegezy, oceniającej sprawiedliwie każdy szczegół, lecz chcemy przedstawić subiektywną reakcję na problemy, które poruszamy. Ma się tu głośno ozwać głos człowieka, który przemawia w imieniu wielu czujących podobnie, i w słowach jego ma znaleźć wyraz wstrząs, jakiego doznał on na widok nieskrywanej dzikości i bezecności tego Boga. Jeśli nawet wiemy o tym wewnętrznym rozdwojeniu i cierpieniu bóstwa, to jednak jest to w tym stopniu bezrefleksyjne i stąd moralnie bezużyteczne, że wzbudza tak samo bezrefleksyjne, a nie wyrozumiałe, współczucie, co długotrwały afekt, który podobny jest do rany gojącej się zbyt wolno. Jak ranę zadaje jakaś broń, tak przyczyną afektu jest gwałt.

Księga Hioba służy nam tylko jako model pokazujący pewien rodzaj przeżycia Boga, które posiada szczególne znaczenie dla naszej epoki. Tego rodzaju doświadczenia spotykają człowieka zarówno w jego życiu wewnętrznym, jak zewnętrznym, i bezcelowa jest wszelka próba racjonalnej ich interpretacji mającej je osłabić. Lepiej jest poddać się przemocy afektu, niż próbować uwolnić się od niego z pomocą wszelkiego rodzaju czynności intelektualnych czy emocjonalnego odruchu ucieczki. Jakkolwiek afekt prowadzi do przejęcia wszelkich złych cech gwałtu, który go wzbudził, a człowiek, który mu ulega, powtarza błąd sprawcy gwałtu, jednakże to właśnie jest celem takiego procesu: ma on sięgnąć w głąb człowieka, a sam człowiek ma poddać się jego skutkom. Afekt musi wyrzucić silny

wpływ na człowieka, w przeciwnym bowiem razie nigdy nie będzie on wiedział, jakie są jego skutki. Człowiek jednak musi wiedzieć, lub raczej poznać, co wywarło na niego tak silny wpływ, albowiem dzięki temu przemienia zarówno gwałt, jak i afekt i zdobywa nowe poznanie.

Z tych racji w pracy niniejszej – bez lęku i na nic się nie oglądając – pozwolę dojść do głosu afektowi i odpowiem niesprawiedliwością na niesprawiedliwość, abym mógł poznać, dlaczego lub po co skrzywdzono Hioba, i jakie rezultaty przyniósł ten fakt zarówno Jahwe, jak i ludziom.

---

## I

Na słowa Jahwe odpowiada Hiob następująco:

„Jam mały, cóż ci odpowiem? –  
Rękę przyłożę do ust.  
Mówiłem raz, nie powtórzę,  
dwa razy, ale nie więcej”<sup>2</sup>.

W istocie, jest to jedynie możliwa odpowiedź, jakiej w obliczu nieskończonego stwórcy może udzielić człowiek, który we wszystkich członkach czuje jeszcze lęk przed niemal całkowitym zniszczeniem. W jakim innym rozsądnym sposobie może w tych okolicznościach odpowiedzieć Bogu pełzający w prochu, na pół zdeptany robak ludzki? Mimo swej politowania godnej małości i słabości człowiek ten wie, że stoi wobec nadludzkiej

istoty, którą cechuje ogromna drażliwość, i dlatego na wszelki wypadek zrobi lepiej, jeśli powstrzyma się od wszelkich krytycznych wypowiedzi, nie mówiąc już o pewnych moralnych roszczeniach, które – jak się sądzi – można wysuwać także wobec Boga.

Tekst sławi sprawiedliwość Jahwe. Do Niego, jako sprawiedliwego sędziego, Hiob mógłby zanieść swą skargę i zapewnić Go o swej niewinności. Ale Hiob wątpi w taką możliwość:

„Istotnie. Ja wiem, że to prawda.  
Czy prawy u Boga jest człowiek?”

„O siłę chodzi? To mocarz.  
O sąd? Kto da mi świadectwo?  
I prawym zamknie On usta,  
bo znajdzie błąd nawet w czystym”.

Bez przyczyny – powiada Hiob o Jahwe:

„Prawego ze złym razem zniszczy.  
Gdy nagła powódź zabija,  
z cierpień drwi niewinnego”.

„Gdy powiem: zapomnę o męce,  
odmienię, rozjaśnię oblicze –  
drzę na myśl o cierpieniu,  
pewny, że mnie nie uwolni”.

„Nie człowiek to, aby Mu odrzec:  
„«Razem stawajmy u sądu!»”<sup>3</sup>

Hiob jednak chce wyjaśnić swoje stanowisko i przedłożyć swą skargę mówiąc do Jahwe:

„Choć wiesz, że przecież nie zgrzeszyłem,  
nikt mnie z Twej ręki nie wyrwie”<sup>4</sup>.

„Lecz mówić chcę z Wszechmogącym,  
bronić się będę u Boga”<sup>5</sup>.

„Niech mnie zabije. Jestem gotowy.  
Przedstawię Mu (tylko) swe drogi”<sup>6</sup>.

Wie on, że ma słusność. Jahwe winien go pozwać przed swój sąd, dać mu się usprawiedliwić lub przynajmniej przedłożyć skargę. Słusznie oceniając nieporozumienia między Bogiem a człowiekiem, Hiob zadaje Jahwe pytanie:

„Płoszyć chcesz wąty listeczki  
lub wyschlą słomę przynaglać?”<sup>7</sup>

Bóg go „pognębił”<sup>8</sup>. „Odebrał mu prawo”, nie zważając na to, że postępuje niesprawiedliwie. Hiob powiedział:

„Jak długo żyć będę, twierdzę, że czysty.  
Ze strzegę prawości, nie gardzę,  
sumienie nie dręczy mnie nigdy”

Przyjaciel Hioba, Elihu, nie wierzy w nieprawość Jahwe:

„Nie, Bóg zdradliwie nie działa

ni praw niczych nie niszczy”<sup>10</sup>

ale poglądu swego nie uzasadnia w sposób logiczny, lecz wskazuje na moc Jahwe. Nikt przecież nie powie do mocarza: „ty nicponiu”, ani możnych nie nazwie „grzesznikami”. Osobę księcia trzeba mieć w wielkim poważaniu, a silniejszego więcej szanować niż słabszego<sup>11</sup>.

Ale Hiob nie daje się zastraszyć i wypowiada ważne zdanie:

”Teraz mój świadek jest w niebie,  
wysoko Ten, co mnie zna.  
(Gdy) gardzą mną przyjaciele,  
do Boga z płaczem się zwracam,  
by spór człowieka z Bogiem osądził,  
jakby człowieka z człowiekiem”<sup>12</sup>.

Dalej zaś stwierdza:

„Ja wiem, Wybawca mój żyje,  
na ziemi tu będzie ostatni”<sup>13</sup>.

Ze słów Hioba wynika wyraźnie, że mimo wątpliwości, czy człowiek może mieć rację przed Bogiem, nie może on wyzbyć się całkowicie myśli, iż przeciwko Bogu należy występować na gruncie prawa, a tym samym moralności. Niełatwo przychodzi mu pogodzić się ze świadomością, że boska samowola może łamać prawo, albowiem mimo wszystko nie może on wyrzec się swej wiary w sprawiedliwość boską. Z drugiej strony musi przyznać, że nikt inny nie czyni mu niesprawiedliwości i nie wyrządza gwałtu, jak tylko sam Jahwe. Nie może

on zaprzeczyć, że ma do czynienia z Bogiem, który nie troszczy się o żadną moralność, ani też nie uznaje żadnej wiążącej go etyki. O wielkości Hioba decyduje właśnie to, że mimo tej trudności nie traci on wiary w jedność Boga, lecz widzi wyraźnie, iż Bóg pozostaje w sprzeczności sam ze sobą, i to tak dalece, że Hiob jest pewien, iż znajdzie w Bogu pomocnika i obrońcę przed Bogiem. Jest on równie pewien istnienia zła Jahwe, jak pewien jest, że istnieje w nim dobro. Po człowieku, który wyrządza nam zło, nie możemy się zarazem spodziewać pomocy. Jahwe jednak nie jest człowiekiem; toteż jest on zarazem prześladowcą i pomocnikiem, przy czym każdy z tych jego aspektów jest równie rzeczywisty. Jahwe nie jest istotą rozszczepioną, lecz *antynomią*, totalną sprzecznością wewnętrzną, stanowiącą nieodzowne założenie jego ogromnej dynamiki, jego wszechmocy i wszechwiedzy. Opierając się na tej wiedzy o Jahwe, Hiob jest zdecydowany „przedstawić mu swe drogi”, tj. wyjaśnić mu swój punkt widzenia, albowiem mimo swego gniewu Jahwe jest także – wbrew samemu sobie – obrońcą człowieka, który przedłożył mu swą skargę.

Taka znajomość Boga u Hioba mogłaby wprawić nas w jeszcze większe zdumienie, gdybyśmy tu po raz pierwszy dowiedzieli się o amoralności Jahwe. Jednakże nieobliczalne nastroje i przerażające wybuchy gniewu Jahwe znane były od dawna. Okazał się on zazdrosnym stróżem moralności, a szczególnie był bardzo drażliwy na punkcie sprawiedliwości. Toteż ciągle trzeba byłojego wystawiać jako „sprawiedliwego”, a na takich pochwałach, jak się zdaje, bardzo mu zależało.



Okoliczność ta albo ten przymiot sprawiły, że posiadał on *wyraźną osobowość*, która jednak od osobowości mniej lub więcej archaicznego władcy różniła się tylko co do zakresu. Zazdrość i drażliwość, jakie cechowały Jahwe i z jakimi nieufnie wnikał w serca i ukryte myśli wiarołomnych ludzi, prowadziły z konieczności do powstania osobistego stosunku między nim a ludźmi, którzy musieli czuć się osobiście przez niego wezwani. To istotnie różniło Jahwe od wszechwładnego ojca-Zeusa, który dobrodusznie i z pewną obojętnością pozwalał dziejom świata toczyć się po uświęconych torach i karał tylko ludzi łamiących tradycyjne prawa. Zeus nie moralizował, tylko rządził instynktownie. Od ludzi nie chciał nic poza przysługującymi mu ofiarami, z nimi także nic nie chciał czynić, albowiem nie miał wobec nich żadnych planów. Ojciec-Zeus jest wprawdzie postacią, ale nie osobowością. Natomiast Jahwe zależało na ludziach. Byli nawet dla niego sprawą pierwszej wagi. Potrzebował ich, tak jak oni potrzebowali jego, usilnie i osobiście. Wprawdzie Zeus także potrafił miotać pioruny, ale tylko na poszczególnych przestępców i bluźnierców. Całej ludzkości nie miał nic do zarzucenia, lecz również nie interesowała go ona szczególnie. Jahwe natomiast potrafił irytować się bez miary zarówno na gatunek ludzki, jak i na jego jednostki, jeśli nie zachowywały się tak, jak sobie życzył i jak się spodziewał. Przy tym, co prawda, nie zdawał sobie sprawy z tego, że jako istota wszechmocna mógł być ulepić coś lepszego niż te „marne gliniane garnki”.

Intensywny osobisty stosunek Jahwe do jego ludu musiał w końcu doprowadzić do zawarcia właściwego

przymierza między nimi, przymierza, które łączyło Jahwe także z poszczególnymi ludźmi, jak np. z Dawidem. W 88 (89) psalmie Jahwe zwraca się do Dawida w takich oto słowach:

„... lecz nie odejmę mu łaski mojej  
i nie zawiodę w wierności.  
Nie złamię przymierza mojego  
ani słowa moich ust nie zmienię.  
Raz przysięgłem na moją świętość:  
na pewno Dawidowi nie skłamię”<sup>14</sup>.

A jednak później dochodzi do tego, że Jahwe, który tak zazdrośnie strzegł wypełniania praw i umów, łamie swą przysięgę. W takiej sytuacji subtelny nowoczesny człowiek miałby wrażenie, że otwarła się przed nim czarna przepaść, że grunt usuwa mu się spod nóg, albowiem spodziewa się, że jego Bóg pod każdym względem przewyższa śmiertelnych: jest od nich lepszy, wspanialszy i szlachetniejszy, nie zaś bardziej zmienny i bardziej niepewny pod względem moralnym. A Jahwe dopuszcza się nawet krzywoprzysięstwa!

Oczywiście nie można archaicznemu bóstwu stawiać wymagań nowoczesnej etyki. Dla człowieka wczesnej epoki starożytnej sprawa przedstawiała się nieco inaczej: jego bogowie posiadali absolutnie wszystkie cnoty i wady. Dlatego też można było ich karać, zobowiązywać do czegoś, oszukiwać, podżegać jednego przeciwko innemu: mimo to – przynajmniej na dalszą metę – nie tracili oni swego prestiżu u ludzi. Człowiek owej epoki był tak bardzo przyzwyczajony do boskich

niekonsekwencji, że kiedy się przytrafiały, nie wstrząsały nim nadmiernie. W przypadku Jahwe sprawa przedstawiała się jednak nieco inaczej: w religijnych stosunkach łączących go z ludźmi już bardzo wcześniej zaczął odgrywać poważną rolę czynnik osobisty i moralny. W tej sytuacji zerwanie układu musiało wyrządzić szkodę nie tylko osobistemu, lecz także moralnemu aspektowi tych stosunków. O tym, że wyrządziło ono szkodę osobistemu stosunkowi Dawida do Jahwe, świadczy sposób, w jaki Dawid odpowiadał na słowa Boga:

„Dokądże, Panie! Czy zawsze będziesz się ukrywał?  
Czy Twoje oburzenie będzie płonąć jak ogień?  
Pamiętaj, jak krótkie jest moje życie,  
jak znikomymi stworzyłeś wszystkich ludzi?”

„Gdzież są, o Panie, Twoje dawne łaski!  
Któreś na wierność Twoją przysięgał Dawidowi?”<sup>15</sup>

Gdyby słowa te były zwrócone do jakiegoś człowieka, to brzmiałyby mniej więcej tak: „Opanujże się wreszcie i przestań się tak bezsensownie wściekać. To już naprawdę zakrawa na groteskę, kiedy ktoś taki, jak Ty, oburza się tak bardzo na roślinkę, która – i to nie bez Twojej winy – nie chce się właściwie rozwijać. Mogłeś przecież wcześniej zastanowić się i zatroszczyć o ogródek, który założyłeś, zamiast teraz go trutować”.

Jednakże interlokutor Jahwe nie ośmiela się spierać ze swym wszechpotężnym partnerem na temat złamania układu. Wie on bowiem, co usłyszałby od Jahwe, gdyby to *on* pogwałcił układ. Musi, w przeciwnym bowiem ra-

zie naraziłby swe życie na niebezpieczeństwo, wznieść się na wyższy poziom – na poziom rozumu – lecz czyniąc to dowodzi (nie wiedząc zresztą o tym i nie chcąc tego), że przewyższa swego boskiego partnera zarówno pod względem intelektualnym, jak moralnym. Jahwe nie zauważa, jak mądrze zostaje potraktowany, i nie rozumie, dlaczego ciągle musi być wystawiany jako sprawiedliwy. Odczuwa on nagłą potrzebę, aby jego lud „sławił”<sup>16</sup> go we wszystkich możliwych formach i aby go przebłagał, po to oczywiście, by nieustannie utrzymywać go w dobrym humorze.

Uwidoczniający się tu charakter Jahwe odpowiada osobowości, która potrafi czuć, że istnieje, tylko dzięki jakiemuś przedmiotowi. Zależność od przedmiotu jest absolutna wówczas, kiedy podmiot nie posiada żadnej samorefleksji, a tym samym także żadnego samopoznania. Podmiot taki robi wrażenie, jak gdyby istniał on tylko dzięki temu, że dysponuje przedmiotem, który go zapewnia, że on, podmiot, istnieje. Gdyby Jahwe – jakby przynajmniej można było się tego spodziewać po rozumnym człowieku – rzeczywiście był świadomy siebie, to widząc rzeczywisty stan rzeczy położyłby przynajmniej kres wychwalaniu jego sprawiedliwości. Jednakże jest on zbyt nieświadomy, aby być „moralnym”. Moralność bowiem zakłada istnienie świadomości. Oczywiście nie chcę przez to powiedzieć, że Jahwe jest niedoskonały czy zły jak gnostyczny demiurg. Posiada on każdą cechę w jej totalności, a więc m.in. jest absolutnie sprawiedliwy, jednakże w stopniu równie doskonałym posiada także przeciwieństwo każdej z tych cech. Tak przynajmniej trzeba go pojmować, jeśli chce

się mieć jednolity obraz jego istoty. Musimy jednakże zdawać sobie sprawę z tego, że naszkicowaliśmy jedynie jego antropomorficzny obraz, który nawet nie jest szczególnie przejrzysty. Sposób objawiania się tej istoty boskiej pozwala stwierdzić, że poszczególne jej cechy pozostają jedynie w luźnym związku, ujawniając się w czynach sprzecznych ze sobą. I tak np. Jahwe żałuje, że stworzył człowieka, a przecież dzięki swej wszechwiedzy znał od początku dokładnie losy tego człowieka.

---

## II

Ponieważ Wszechwiedzący patrzy we wszystkie serca, a oczy Jahwe „przebiegają całą ziemię”<sup>17</sup>, przeto jego interlokutor z 88 (89) psalmu dobrze robi niezbyt szybko uświadamiając sobie (albo też skrywając przed samym sobą) swą przytłumioną moralną wyższość nad bardziej nieświadomym Bogiem, bowiem Jahwe nie lubi krytycznych myśli, które mogłyby w jakiś sposób zmniejszyć uznanie, jakiego się domaga. Chociaż o mocy Jahwe głośno jest w kosmicznych przestrzeniach, to jednak podstawa jego bytu jest tak wąska, że potrzebuje on świadomego odbicia, aby rzeczywiście istnieć. Byt jest oczywiście o tyle ważny, o ile ktoś jest go świadomy. Dlatego właśnie stwórca potrzebuje świadomego człowieka, jakkolwiek wskutek swej nieświadomości najchętniej zahamowałby proces zdobywania świadomości przez ludzi. Dlatego też Jahwe potrzebuje uznania małej grupy ludzi. Można sobie wyobrazić, co by się stało, gdyby grupie tej przyszło na myśl cofnąć swój

poklask: Jahwe wpadłby najpierw w gniew połączony ze ślepą żądzą zniszczenia, następnie pogrzyłby się w piekielnej samotności i najbardziej dręczącym niebycie i wreszcie, stopniowo, zbudziłaby się w nim znowu niewypowiedziana tęsknota za czymś, co pozwoliłoby mu poczuć, że istnieje. Dlatego wszystko, co powstało na początku – nawet człowiek, zanim stał się kanalią – odznacza się wzruszającą, wręcz czarowną pięknnością, albowiem *in statu nascendi* „każda rzecz według rodzaju swego” przedstawia to, co cenne, najbardziej wytęsknione i najdelikatniejsze, jest odbiciem nieskończonej miłości i dobroci Stwórcy.

Ze względu na napawający trwogą charakter boskiego gniewu i na to, że rzecz działa się w czasach, w których jeszcze wiedzano, co to znaczy „bojaźń Boża”, powstanie człowieka, który pod pewnym względem przewyższa Jahwe, w stanie nieświadomości – było czymś naturalnym. Potężna osobowość Jahwe, który poza tym nie posiadał żadnej przeszłości biograficznej (jego związek z Elohimem od dawna poszedł już w zapomnienie), wyniosła go ponad wszelkie *numina* pogan, a tym samym immunizowała przeciwko wpływowo utrzymującego się już od kilku stuleci upadku autorytetu bogów. O losie tych ostatnich zdecydował właśnie ten szczegół ich mitologicznej biografii, której niezrozumiały i odpychający charakter poznawano – wraz ze wzrastającą zdolnością sądenia – coraz dokładniej. Pochodzenie Jahwe było jednakże nieznanne i nie miał on żadnej przeszłości, poza tym, że stworzył świat, od którego to aktu zaczęła się w ogóle historia, i poza jego związkiem z tą częścią ludzkości, której praojca Adama

jako antroposa, pracźlowieka, stworzył na swe podobieństwo specjalnym aktem twórczym. Inni ludzie, którzy również istnieli już wówczas, zostali – jak trzeba przypuścić – uprzednio uformowani wraz ze „zwierzem ziemskim i bydłem według rodzaju swego” na boskim kole garncarskim: byli to mianowicie ludzie, spośród których Kain i Set brali swe żony. Jeśli nie przyjmujemy tego przypuszczenia, to pozostaje nam tylko jeszcze jedna możliwość, a mianowicie, że poślubili oni swe siostry (o których zresztą tekst Biblii nie wspomina), jak to przypuszczał w końcu XIX wieku filozof historii Karl Lamprecht.

*Providentia specialis*, która uczyniła Żydów – stworzonych również na podobieństwo Boga – narodem wybranym, obarczyła ich od samego początku zobowiązaniami, których, rzecz rozumiała, starali się, jak mogli, uniknąć (z reguły staramy się unikać wszelkich zobowiązań). Ponieważ lud ten wykorzystywał każdą okazję do zejścia z właściwej drogi, a Jahwe uważał za sprawę życiowej wagi, żeby ostatecznie związać ze sobą ten niezbędny dlań „przedmiot”, który przecież właśnie w tym celu ukształtował „na obraz boski”, przeto zawarł on już w czasach przedhistorycznych przymierze z praojcem Noem, jego dziećmi i należącymi do nich oswojonymi i dzikimi zwierzętami, przymierze, które obiecywało korzyści obu stronom. Na znak przymierza, aby je wzmocnić i nieustannie o nim przypominać, Jahwe położył łuk tęczy na obłokach. Kiedy później sprowadził chmury kryjące w sobie błyskawice i wody potopu, pozwolił ukazać się tęczy, która przypominała i miała przypominać Jemu i jego ludowi o zawartym

układzie. Albowiem niemała jest pokusa wykorzystania nagromadzonych chmur do powtórzenia eskperymentu z potopem, dlatego dobrze jest mieć do dyspozycji znak, który w porę ostrzega przed możliwą katastrofą.

Mimo takich środków ostrożności układ z Dawidem został złamany i wydarzenie to znalazło literacki wyraz w Piśmie Świętym zasmucając tych niewielu pobożnych, którzy przy jego lekturze w ogóle coś myśleli. Przy gorliwym korzystaniu z Psalterza niektórzy myślący jego czytelnicy musieli natknąć się na pewne trudności, kiedy dochodzili do 88 (89) psalmu<sup>18</sup>. Jakkolwiek było, fatalne wrażenie, jakie wywarło złamanie układu, pozostało żywe. Chronologicznie rzecz biorąc, jest możliwe, że motyw ten wywarł wpływ na autora Księgi Hioba.

Księga Hioba stawia tego pobożnego i wiernego, ale ciężko doświadczonego przez Boga człowieka na publicznej scenie, z której przedstawia on swą sprawę oczom i uszom całego świata. Albowiem Jahwe zdumiewająco łatwo i bezpodstawnie ulega jednemu ze swych synów: Zwątpieniu, i pozwala podważyć swą pewność co do wierności Hioba<sup>19</sup>. Drażliwego i nieufnego Jahwe irytuje już sama możliwość zwątpienia i skłania go do tego szczególnego zachowania, którego przykład dał w raj, a mianowicie do dwuznacznego sposobu postępowania, na który składa się zarówno afirmacja, jak negacja: tam zwrócił uwagę pierwszych rodziców na drzewo poznania i jednocześnie zakazał im spożywać jego owocu. Tym samym zaś doprowadził do niezamierzonego upadku. Teraz wierny sługa, Hiob, ma bezpodstawnie i bez pożytku zostać poddany próbie



moralnej wytrzymałości, jakkolwiek Jahwe jest przekonany o jego wierności i niezłomności, a gdyby tylko poradził się swej wszechwiedzy, mógłby co do tego zdobyć pewność całkowitą. Dlaczego więc, mimo to, ma zostać poddana próbie wytrzymałość Hioba i rozstrzygnięty kosztem bezsilnego stworzenia zakład (bez wyznaczonej stawki) z pozbawionym sumienia podzegaaczem? Zaprawdę, nie można nazwać budującym widoku Jahwe, bez namysłu wydającego swego wiernego sługę na łup złego ducha i beztrosko i bezlitośnie pozwalającego Hiobowi pograć się w otchłani fizycznych i moralnych cierpień. Postępowanie Boga, rozpatrywane z ludzkiego punktu widzenia, jest tak bardzo oburzające, że musimy zadać sobie pytanie, czy nie kryje się za nim jakiś głębszy motyw? Czyżby Jahwe żywił jakąś ukrytą niechęć do Hioba? To tłumaczyłoby Jego ustępliwość wobec szatana. Cóż jednak człowiek ma takiego, czego nie posiada Bóg? Mimo swej małości, słabości i bezbronności w stosunku do potężnego Bóstwa, ma on – jak już powiedzieliśmy – nieco bardziej przenikłą świadomość opartą na autorefleksji: musi on, aby w ogóle przetrwać, zdawać sobie zawsze sprawę ze swej bezsily wobec Wszechmocnego. Bóg nie potrzebuje zachowywać tego rodzaju przezorności, albowiem nigdzie nie napotyka takiej nieprzewidywalnej przeszkody, która skłoniłaby Go do zastanowienia się, a tym samym do autorefleksji. Czyżby Jahwe miał powziąć podejrzenie, że człowiek posiada jakieś światło, wprawdzie nieskończenie małe, ale bardziej skoncentrowane od jego, boskiego światła? Taka zawiść mogłaby wyjaśnić postępowanie Boga. Można by zrozumieć, że prze-

czuwane jedynie, a nie pojęte, odejście od definicji zwykłego stworzenia wzbudza nieufność Boga. Ludzie zbyt często zachowywali się niezgodnie z przyjętymi założeniami. Również wierny Hiob, być może, knuje coś złego... Tak pojawia się zdumiewająca gotowość Jahwe do pójścia za podszeptem szatana wbrew własnemu przekonaniu!

Bezwzględnie Hiob zostaje pozbawiony swych trzód, wybici zostają jego słudzy, a nawet jego synowie i córki, on sam zaś nawiedzony chorobą, aż po grób swój. Aby pozbawić go także spokoju, napuszcza się na niego żonę i dobrych przyjaciół, którzy wypowiadają fałszywe poglądy. Jego słuszne skargi nie znajdują przychylnego ucha u „sędziego” chwalonego dla Jego sprawiedliwości. Hiobowi odmawia się prawa, aby nie zepsuć zabawy szatanowi.

Trzeba sobie zdać sprawę z tego, że w nader krótkim czasie następuje tu nagromadzenie wielu przestępstw: dochodzi do grabieży, mordu, umyślnego uszkodzenia ciała i odmówienia sprawiedliwości. Jako okoliczność obciążająca wchodzi w rachubę jeszcze to, że Jahwe nie okazuje żadnych skrupułów, żalu czy współczucia, lecz jedynie bezwzględność i okrucieństwo. Argument, jakoby Jahwe działał nieświadomie, jest o tyle nie do przyjęcia, że łamie on w jaskrawy sposób przynajmniej trzy spośród tych przykazań, które sam ogłosił na górze Synaj.

Do męki Hioba przyczyniają się tortury moralne, jakie zadają mu jego przyjaciele, którzy, zamiast otoczyć Hioba, wiarołomnie porzuconego przez Boga, serdeczną opieką, prawią mu morały w sposób aż nazbyt ludz-

ki, tzn. bezduszny, i odbierają mu ostatnią pomoc, jaką mogłoby być współczucie i ludzkie zrozumienie; można podejrzewać, że i w tym macza palce Jahwe.

Niełatwo można zrozumieć, dlaczego nagle kończą się cierpienia Hioba i boska zabawa w układ. W ten sposób bezcelowe cierpienia Hioba mogłyby trwać do śmierci. Musimy przyjrzeć się także tłu rozgrywających się wydarzeń; być może, stopniowo uda nam się zauważyć występowanie pewnej kompensacji za nie zawinione cierpienie. Albowiem jeśli nawet Jahwe zaledwie tylko przeczuwa konieczność takiej kompensacji, to wobec tej konieczności nie może pozostać obojętny. Niewinnie dręczony Hiob, bez swej wiedzy i woli, zdobył potajemnie takie poznanie Boga, jakiego sam Bóg nie posiadał. Gdyby Jahwe poradził się swej wszechwiedzy, to Hiob nie przewyższyłby go pod tym względem. Ale wtedy oczywiście nie doszłoby również do wielu innych wydarzeń.

Hiob poznaje wewnętrzną antynomię Boga i tym samym światło jego poznania samo nabiera boskiego, numinalnego charakteru. Możliwość takiego rozwoju Hiob zawdzięcza, jak należy przypuszczać, podobieństwu człowieka do Boga, którego to podobieństwa nie należy oczywiście doszukiwać się w morfologicznej budowie człowieka. Takiemu błędowi zapobiegał sam Jahwe ustanawiając zakaz robienia obrazów. Hiob, nie dając się odwieść od przedstawienia swego przypadku Bogu (jeśli nawet nie miał nadziei na to, że zostanie wysłuchany), stawiał mu opór, a tym samym stworzył przeszkodę, która zmusiła Jahwe do ujawnienia swej istoty. W tym dramatycznym kulminacyjnym momen-

cie urywa się ponura zabawa. Któż by jednak oczekiwał, że gniew Jahwe zwróci się przeciwko oszczercom, ten bardzo by się rozczarował. Jahwe nie myśli ani o tym, żeby pociągnąć do odpowiedzialności swego syna, któremu dał się namówić do eksperymentu z Hiobem, ani o tym, żeby wytłumaczyć swe postępowanie Hiobowi i tym samym dać mu przynajmniej pewną moralną satysfakcję. Przeciwnie, „z wichru”, z całą swą wszechmocą gromi na pół rozdeptanego człowieka i obrzuca go wyrzutami:

„Któż tu me rządy zaciemnia  
słowami, co sensu nie mają?”<sup>20</sup>

Biorąc pod uwagę dalsze słowa Jahwe, musimy oczywiście zadać pytanie: kto zaciemnia tu – i czyje – rządy? Przecież właśnie niejasne pozostaje to, jak doszło do zakładu Boga z szatanem. Tu Hiob z pewnością niczego nie zaciemnił, a już na pewno nie zaciemnił żadnych boskich zrządeń. Nie było o nich nigdy mowy i nie wspomni się o nich także później. O ile można się zorientować, to w zakładzie między Bogiem a szatanem nie ma mowy o żadnych „rządach”; trzeba więc dojść do wniosku, że to sam Jahwe podjudził szatana, aby w ten sposób Hiob mógł ostatecznie zostać wywyższony. W swej wszechwiedzy Jahwe taki rozwój wydarzeń oczywiście przewidział i dlatego można by sądzić, że słowo „rządy” wskazuje na tę wieczną i absolutną wiedzę. Gdyby tak było, to postawa Jahwe okazałaby się jeszcze bardziej niekonsekwentna i niezrozumiała, albowiem wtedy mógłby on od razu oświecić Hioba, co ze

względu na wyrządzoną Hiobowi niesprawiedliwość byłoby jedynie słuszne i godziwe. Dlatego też muszę tę możliwość uznać za nieprawdopodobną.

Jakież to słowa nie mają sensu? Jahwe nie ustosunkowuje się do słów przyjaciół Hioba, natomiast gani samego Hioba. Na czym jednak polega jego wina? Jedno, co mu można zarzucić, to optymizm, który towarzyszy jego wierze, iż można odwołać się do sprawiedliwości Bożej. Wierząc w to, w istocie rzeczy myli się, jak tego wyraźnie dowodzą słowa Jahwe. Hiob nie chce przyjąć do wiadomości swej pomyłki, ponieważ uważa Boga za istotę moralną. Nigdy nie wątpił on we wszechmoc Boga, ponadto zaś ufał jego sprawiedliwości. Sam jednak stwierdził swój błąd poznając antynomiczną naturę Boga, a tym samym wyznaczył właściwe miejsce jego sprawiedliwości i dobroci. Toteż oczywiście nie może być mowy o jego braku rozeznania.

Odpowiedź na pytanie Jahwe brzmi: to sam Jahwe zaciemnia swe zarządzenia i używa słów bez sensu. Jeśli można tak powiedzieć, Jahwe wykręca kota ogonem i strofuje Hioba za to, co sam robi: nie chce pozwolić ludziom, by mieli o Nim własny sąd, w szczególności zaś wiedzę, której on sam nie posiada. W siedemdziesięciu dwóch wersetach Jahwe zwiastuje moc Stwórcy świata swej nędznej ofierze, która siedzi w popiele i rozdrapuje wrzody, od dawna i najgłębiej przekonana, że wydana jest na pastwę nadludzkiej brutalności. Hiob bynajmniej nie potrzebuje, żeby raz jeszcze, aż do obrzydzenia, przypominać mu o potędze Boga. Jahwe dzięki swej wszechwiedzy, mógłby naturalnie zdać sobie sprawę, że w takiej sytuacji niewłaściwe są jego

próby zastraszenia Hioba. Mógłby z łatwością stwierdzić, że Hiob wierzył i wierzy w jego wszechmoc i nigdy nie poddawał jej w wątpliwość, podobnie jak nigdy nie był mu niewierny. W ogóle Jahwe w tak małym stopniu uwzględnia rzeczywistość, że podejrzenie, iż Hiobem kieruje jakiś inny, ważniejszy motyw, wydaje mu się w pełni usprawiedliwione: Hiob stwarza mu jedynie zewnętrzną sposobność do przeprowadzenia „wewnętrzskiej” rozprawy. Jahwe mówi tak bardzo nie na temat, iż bez trudu możemy zauważyć, że zajęty jest tylko samym sobą. Podkreślanie wobec Hioba swej własnej wszechmocy i wielkości (Hioba niepodobna przekonać o tym bardziej, niż jest przekonany) nie ma najmniejszego sensu: byłoby ono natomiast zrozumiałe, gdyby Jahwe zwracał się do kogoś, *kto wątpi w prawdziwość jego słów*. Tym zwątpieniem jest szatan, który spełniwszy swe złe dzieło wrócił na łono ojcowskie, aby tam kontynuować swą krecią robotę. Jahwe musiał przecież przekonać się, że nic nie było w stanie wstrząsnąć wiernością Hioba i że szatan przegrał swój zakład. Musiał również zdawać sobie sprawę z tego, że przyjmując ten zakład zrobił wszystko, aby swego wiernego sługę nakłonić do niewierności, przy czym nawet dopuścił się całego szeregu przestępstw. Jednakże teraz w jego świadomości nie pojawia się skrucha (nie mówiąc już o moralnym oburzeniu), lecz niejasne przeczucie czegoś, co kwestionuje jego wszechmoc. (Pod tym względem kieruje nim szczególna drażliwość, albowiem „moc” ma dla niego wielkie znaczenie. Jednakże dzięki swej wszechwiedzy zdaje on sobie sprawę, że „moc” niczego nie usprawiedliwia). Przeczucie to odno-

si się oczywiście do nadzwyczaj nieprzyjemnego faktu, iż Jahwe dał się przekonać gadaniem szatana. Słabości tej jednak nie uświadamia sobie dostatecznie jasno, albowiem traktuje szatana ze zdumiewającą cierpliwością i szacunkiem. Jahwe wyraźnie przymyka oczy na intrygę szatana, a koszty tego ponosi Hiob.

Na swe szczęście Hiob zauważa w czasie przemówienia Jahwe, że chodzi w nim o wszystko, tylko nie o jego prawo. Zrozumiał on, że w żaden sposób nie może teraz wspomnieć o swej skardze, albowiem jest aż nadto oczywiste, iż Jahwe zupełnie nie interesuje się prośbą Hioba, lecz wyłącznie własnymi sprawami. Szatan musi w jakiś sposób zostać usunięty w cień, co najlepiej dokona się przez to, że Hioba zacznie się podejrzewać o buntownicze zamiary. W ten sposób cały problem przesunie się na inne tory, a o udziale szatana w całej sprawie zapomni się i nie będzie się o nim wspominać. Wprawdzie dla postronnego widza nie jest całkiem jasne, dlaczego Bóg robi Hiobowi pokaz swej potęgi z błyskawicami i piorunami, jednakże pokaz ten jest sam w sobie tak wspaniały i wywiera tak duże wrażenie, że przekonuje nie tylko szerszą publiczność, lecz także – i przede wszystkim – samego Jahwe o jego nie naruszalnej potędze. Nie wiemy wprawdzie, czy Hiob przeczuwa, jaki gwałt zadaje Jahwe swej wszechwiedzy, ale jego milczenie i podporządkowanie się Bogu pozwalają nam na szereg prawdopodobnych domysłów. Dlatego też Hiob nie może zrobić nic lepszego jak natychmiast wycofać swe roszczenia prawne we wszelkiej formie i odpowiedzieć Jahwe w zacytowanych przez nas wyżej słowach: „Rękę przyłożę do ust”.

W żaden sposób nie zdradza on nawet śladu możliwego *reservatio mentalis*. Jego odpowiedź nie pozwala wątpić w to, że uległ on bez reszty i w sposób oczywisty potężnemu wrażeniu pokazu mocy Boskiej. Takim sukcesem zadowoliliby się nawet najbardziej wymagający tyran i byłby pewien, że jego sługa, choćby z samego strachu (nie mówiąc już o jego niewątpiwej lojalności), przez długi czas nie ośmieli się powziąć ani *jednej* niewłaściwej myśli.

Dziwnym sposobem Jahwe nic z tego nie zauważa. W ogóle nie widzi on Hioba i jego sytuacji. Można nawet mieć wrażenie, że zamiast Hioba ma on przed sobą jakiegoś mocarza, którego warto sprowokować. Świadczą o tym następujące słowa Jahwe:

„Przepasz no biodra jak mocarz.  
Będę cię pytał, a ty mnie pouczysz”<sup>21</sup>.

Trzeba by sięgnąć do wręcz groteskowych przykładów, żeby zilustrować nieporozumienie między obu partnerami. Jahwe widzi w Hiobie coś, co przypisałibyśmy nie Hiobowi, a samemu Jahwe, a mianowicie siłę mu dorównującą, i to skłania Jahwe do zrobienia przeciwnikowi imponującego pokazu swej potęgi. Jahwe rzutuje na Hioba swe niedowiarstwo, którego nie lubi, ponieważ należy do niego samego, i obserwuje je z niesamowitym krytycyzmem. Jahwe boi się go, albowiem tylko broniąc się przeciwko czemuś, co wzbudza w nas lęk, odwołujemy się do naszych sił, możliwości, odwagi, niezwykłości itp. Ale co to ma wspólnego z Hiobem? Czy warto mocarzowi przerażać mysz?



Jahwe nie potrafi zadowolić się pierwszą zwycięską rundą. Hiob dawno leży już na deskach, ale jego wielki przeciwnik, którego cień pada na godnego litości cierpliwego męczennika, pochyla się nad nim grożąc mu w dalszym ciągu. Dlatego Jahwe zarzuca Hioba pytaniami:

„Naprawdę chcesz złamać me prawa?  
Wykażesz mi zło? Jesteś czysty?  
Czy ramię masz mocne jak Bóg?  
Głos twój rozbrzmiewa jak Jego?”<sup>22</sup>.

Pozbawiony obrony i prawa, wydany na łup Jahwe, człowiek, którego nicość wymawiana jest mu przy każdej okazji, wydaje się Jahwe tak niebezpieczny, że wytacza przeciwko niemu swe najcięższe działa. Wezwanie, jakie kieruje on do rzekomego Hioba, odstania to, co go drażni:

„Popatrz, upokórz pyszałka,  
zniwecz na miejscu grzesznika.  
Zakop ich razem w piasku,  
w ukryciu zachowaj ich twarze.  
Nawet cię za to pochwałę,  
że twa prawica przemogła”<sup>23</sup>.

Hioba wyzywa się w ten sposób, jak gdyby on sam był Bogiem. Ale w ówczesnej metafizyce nie było żadnego *δευτεροζ θεδζ* nikogo innego, z wyjątkiem szatana, który znajduje posłuch u Jahwe i który potrafi nań wpłynąć. On jest tym jedynym, który wie, jak usunąć Bogu grunt spod nóg, zaślepić go i skusić do notorycz-

nego gwałcenia własnego prawa karnego. Zaprawdę, szatan jest przerażającym partnerem, a ze względu na swe bliskie pokrewieństwo z Bogiem jest tak kompromitujący, że trzeba go ukrywać z największą dyskrecją! Jahwe musi go nawet kryć przed własną świadomością we własnym łonie i dlatego przedstawia nieszczęśliwego sługę Bożego jako straszdyło, z którym należy walczyć; ma nadzieję, że w ten sposób przerażające twarze „w ukryciu zachowa”, tym samym w stanie nieświadomości zachowując siebie.

Zaaranżowanie wymyślanego pojedynku, wygłaszane przy tym przemówienia i dosadne wyliczenie prehistorycznej menażerii nie tłumaczyłoby się, rzecz jasna, dostatecznie, gdybyśmy chcieli sprowadzić je do czysto negatywnego czynnika: obawy przed zdobyciem samoświadomości i związanych z nią takich skutków, jak relatywizacja. Konflikt nabrał dla Jahwe ostrego charakteru wskutek pojawienia się pewnego nowego faktu, który oczywiście nie mógł ukryć się przed jego wszechwiedzą. Ale w tym wypadku istniejącej wiedzy nie towarzyszy żadna konkluzja. Tym nowym faktem, o którym mówimy, jest nie znany w dotychczasowej historii świata wypadek, że jakiś śmiertelnik, bez swej wiedzy i woli, podniesiony został dzięki swemu moralnemu postępowaniu aż do gwiazd, skąd może dojrzeć inną stronę Jahwe, przepastny świat „skorup”<sup>24</sup>.

Czy Hiob zdaje sobie sprawę z tego, co widzi? Jest on na tyle mądry czy też nauczony doświadczeniem, by się tym nie zdradzić. Ale z jego słów można się wiele domyślić:

„Wiem, że Ty wszystko możesz,  
co zamýślasz, potrafisz uczynić”<sup>25</sup>.

Istotnie, Jahwe może wszystko, a także pozwala sobie na wszystko bez mrugnięcia okiem. Potrafi z całą bezczelnością przerzucać na innych ciemną stronę swej osobowości i kosztem ludzi pozostać nieświadomy. Może chełpić się swą ogromną potęgą i wydawać prawa, które dla niego samego nie mają żadnego znaczenia. Morderstwo i zabójstwo są dla niego niczym, a kiedy przyjdzie mu fantazja, potrafi niby feudalny *grandseigneur* swemu poddanemu szczerze wynagrodzić straty, jakie wyrządził tratując podczas polowania łany jego zboża: „Poginęli twoi synowie, córki i słudzy? Nic nie szkodzi, dam ci innych, i to lepszych”.

Hiob zaś ciągnie dalej (zapewne ze spuszczonymi oczyma i cichym głosem):

„Któż nierozumnie Tve rządy zaciemni?  
O rzeczach wzniosłych mówiłem.  
To zbyt cudowne. Ja nie rozumiem.  
Posłuchaj, proszę. Pozwól mi mówić.  
Chcę spytać. Racz odpowiedzieć.  
Dotąd Cię znałem ze słuchu,  
Obecnie ujrzałem Cię wzrokiem,  
stąd się we łzach rozplýwam,  
pokutuję w prochu, popiele”<sup>26</sup>.

Hiob mądrze przyjmuje agresywną wypowiedź Jahwe i pada mu do nóg, jak gdyby rzeczywiście został przezeń pokonany. Jakkolwiek jego słowa zdają się brzmieć jednoznacznie, nie wykluczają jednak dwu-

znaczności. Istotnie, wiele się on nauczył i poznał „cudowne rzeczy”, których nie da się łatwo pojąć. Boga, którego dotąd „znał tylko ze słuchu”, teraz poznał naprawdę, w stopniu większym niż Dawid: otrzymał naukę, której się nie zapomina. Uprzednio był człowiekiem naiwnym, może nawet wierzył w „kochanego” Boga, życzliwego władcę i sprawiedliwego sędziego, wyobrażał sobie, że „przymierze” z nim opiera się na prawie, a on sam, jako strona zawierająca układ, może polegać na przyznanych mu prawach, i mniemał, że Bóg jest prawdomówny i lojalny czy choćby sprawiedliwy i że – jak można się spodziewać na podstawie Dekalogu – potrafi uznać pewne wartości moralne lub przynajmniej potrafi dotrzymać słowa. Jednakże ku jego przerażeniu przyszło mu stwierdzić, że Jahwe nie tylko nie jest człowiekiem, ale nawet w pewnym sensie jest czymś gorszym od człowieka, czymś w rodzaju krokodyla, o którym ten sam Jahwe mówił, że:

„Dumnie na pysznych spogląda,  
on król wszystkich wodnych zwierząt”<sup>27</sup>.

Niezdawanie sobie z czegoś sprawy, ignorancja, ma charakter zwierzęcy i wiąże się z naturą. Podobnie jak wszyscy starożytni bogowie, tak i Jahwe ma swą zwierzęcą symbolikę, która niewątpliwie nawiązuje do symboliki o wiele starszych, teriomorficznych postaci bogów Egiptu, w szczególności zaś Horusa i jego czterech synów. Z czterech zwierzęcych postaci otaczających Jahwe tylko jedna ma oblicze ludzkie. Jest to niewątpliwie szatan, ojciec chrestny „człowieka duchowego”.

Wizja Ezechiela przypisuje teriomorficznemu Bogu trzy czwarte elementów zwierzęcych i tylko jedną czwartą – ludzkich, jedynie „górną” Bóg podobny był człowiekowi: „Ponad sklepieniem, które było nad ich głowami, było coś, co robiło wrażenie kamienia szafirowego i miało kształt tronu, a na nim jakby zarys postaci człowieka”<sup>28</sup>.

Symbolika ta tłumaczy nieznośne (z ludzkiego punktu widzenia) zachowanie się Jahwe. Jest to zachowanie się zasadniczo nieświadomej istoty, której nie można poddać osądowi moralnemu: Jahwe jest niezwykłym zjawiskiem, a nie człowiekiem<sup>29</sup>.

Można by bez poważniejszych trudności domyślać się, że taki właśnie sens zawierają słowa Hioba. Jakkolwiek jednak było, ważne jest to, że Jahwe w końcu się uspokoił. W ten sposób raz jeszcze udowodniona została skuteczność terapeutycznego środka akceptacji losu bez oporu. Jednakże Jahwe nadal okazuje pewne zdernerowanie w stosunku do przyjaciół Hioba: ostatecznie nie mogli o nim mówić prawdy<sup>30</sup>.

Zamysł nieufnego Boga rozciąga się – trzeba przyznać, że w komiczny sposób – także na tych prostodusznych filistrów, jak gdyby Bóg wie co zależało od tego, co oni sobie myślą. Ale to, że ludzie potrafią myśleć, i to myśleć także o nim, drażni Jahwe, przejmuje go zgrozą i skłania do położenia temu tamy. Myślenie ludzkie przypomina za bardzo to, czego dowody składa mu – często tak niespodziewanie – jego włóczący się wszędzie syn i co tak niemile trafia w jego słabe strony. Jakże często bowiem Jahwe musiał żałować swych nierozważnych uniesień!

Nie można pozbyć się wrażenia, że Jahwe stopniowo zbliża się do realizacji swej wszechwiedzy i że grozi mu zdobycie takiego poznania, które zdaje się ocierać o lęk przed samozniszczeniem. Ostatnie słowa Hioba są, na szczęście, tak sformułowane, że z niejaką pewnością można przyjąć, iż cały incydent został dla obu stron ostatecznie zakończony.

Jednakże my, chór komentujący tę wielką tragedię, która nigdy nie straciła swej aktualności, nie mamy takiego wrażenia. W naszym nowoczesnym odczuciu głęboki pokłon, jaki Hiob składa przed wszechmogącym Bogiem, i jego pełne mądrości milczenie bynajmniej nie stanowią rzeczywistej odpowiedzi na pytanie szatana, które stanowi podstawę – zawartego za pomocą fortelu – jego zakładu z Bogiem. Hiob nie tyle na nie odpowiedział, co raczej właściwie zareagował, i okazał przy tym godne uwagi panowanie nad sobą, ale pytanie to czeka jeszcze na niedwuznaczną odpowiedź.

Jak przedstawia się sprawa krzywdy moralnej, jaką wyrządzono Hiobowi? Oto pierwsza kwestia, jaka nam się nasuwa. Czyżby w oczach Jahwe człowiek był istotą tak nikczemną, że nawet nie może ponieść moralnej szkody? Przeczyłby temu fakt, że Jahwe potrzebuje człowieka i że to, czy człowiek mówi o nim prawdę, ma dla Jahwe poważne znaczenie. Jahwe zależy na lojalności Hioba, i to tak bardzo, że aby poddać go próbie, nie cofa się przed niczym. Ta postawa Jahwe nadaje człowiekowi niemal boską rangę, albowiem cóż innego w świecie miałoby jakieś znaczenie dla tego, który ma wszystko? Dwoista postawa Jahwe, który z jednej strony z całym lekceważeniem niszczy ludzkie szczęście

i życie, z drugiej jednak potrzebuje człowieka jako partnera, stawia Boga we wręcz niemożliwej sytuacji: z jednej strony Jahwe zachowuje się samowolnie, podobnie jak katastrofy żywiołowe i inne nie dające się przewidzieć zjawiska, z drugiej natomiast chce, by go kochano, czczono, modlono się doń i wystawiano go jako sprawiedliwego. Reaguje nadzwyczaj wrażliwie na każde słówko, w którym podejrzewa choćby najlżejszą krytykę, podczas gdy sam nie troszczy się o własny kodeks moralny: jego czyny kolidują z paragrafami tego kodeksu.

Takiemu Bogu człowiek jedynie może się poddać z lękiem i drżeniem i pośrednio starać się przebłagać tego absolutnego władcę za pomocą nieustannych pochlebstw i ostantacyjnego posłuszeństwa. O zaufaniu doń jednak – w nowoczesnym odczuciu – nie może być absolutnie mowy. Po tego rodzaju nieświadomej istocie nie można w żaden sposób spodziewać się moralnego zadośćuczynienia, jednakże Hiob otrzymał je, jakkolwiek nie leżało to w zamiarach Jahwe i, być może, również sam Hiob nie spodziewał się go, tak to w każdym razie przedstawia poeta. Przemówienia Jahwe mają na celu – który wprawdzie nie wynika z refleksji, ale jest przejrzysty – pokazanie ludziom brutalnej przewagi demiurga: „Otom ja, Stwórca wszelkich niepokonanych, bezecnych sił natury, którymi nie kierują żadne prawa moralne, i również ja sam jestem amoralną siłą natury, czysto zjawiskową osobowością, która nie widzi tego, co dzieje się poza jej plecami”.

Wypowiedź ta jest (lub przynajmniej mogłaby być) dla Hioba zadośćuczynieniem moralnym w wielkim stylu, albowiem zawarte w niej wyjaśnienie wynosi

człowieka ponad bóstwo i – mimo jego bezsilności – czyni go sędzią bóstwa. Nie wiemy, czy Hiob zdał sobie z tego sprawę. Wiemy jednak na pewno z ogromnej ilości komentarzy do Księgi Hioba, że wszystkie późniejsze stulecia nie dostrzegły tego, iż Jahwem rządzi Μοιρα czy Διχη, które każą mu się tak bardzo zdradzać ze swymi tajemnicami. Każdy, kto się na to odważy, może stwierdzić, jak Jahwe bezwiednie wywyższa Hioba właśnie wtedy, kiedy rzuca go na kolana i poniża. Tym samym Bóg osądza sam siebie i daje ludziom to zadośćuczynienie, którego nam w Księdze Hioba zawsze tak bardzo brakowało.

Twórca tego dramatu przeszedł po mistrzowsku próbę dyskrecji pozwalając opaść kurtynie w momencie, w którym jego bohater korząc się przed boskim majestatem uznaje bezwarunkowo αποφαδιζ μεγάλη *demiurga*. *Nie ma tu już miejsca na nic innego*. W grze tej bowiem chodzi o zbyt wielką stawkę: metafizyce grozi wybuch niezwykłego skandalu, który może pociągnąć za sobą katastrofalne skutki, i nikt nie ma w pogotowiu pomocnej formuły, która ustrzegłaby od katastrofy monoteistyczne pojęcie Boga. Krytyczny umysł jakiegoś Greka mógłby już wówczas z łatwością podchwycić ten nowy szczegół biografii Jahwe i zinterpretować na jego niekorzyść, aby w ten sposób zgotować mu ten sam los, który pisany był już bogom greckim. (Interpretacji takiej dokonano, jakkolwiek stało się to w o wiele późniejszym okresie)<sup>31</sup>. Jednak w owym czasie, a także w przeciągu następnych dwóch tysięcy lat, tego rodzaju relatywizacja Boga była absolutnie nie do pomyślenia.



Nieświadomy duch człowieka widzi rzeczy właściwie nawet wtedy, kiedy świadomy rozum oślepia go i czyni bezsilnym: dramat skończył się ostatecznie, ukazana została prawdziwa natura Jahwe, ktoś ujrzał ją i fakt ten zanotował. Tego rodzaju objawienie, niezależnie od tego, czy dotarło ono do świadomości ludzi, nie mogło pozostać bez skutków.

---

### III

Zanim zajmiemy się pytaniem, jak rozwijał się dalej zarodek wzbudzonego niepokoju, spójrzmy jeszcze wstecz, ku czasom, w których powstała Księga Hioba. Niestety, datowanie jej jest niepewne. Przyjmuje się, że powstała między 600 a 300 r. przed n.e., a więc w okresie niezbyt odległym od powstania tzw. Przypowieści Salomonowych (IV–III wiek przed n.e.). W Przypowieściach tych znajdujemy pewien przejaw wpływów greckich, który rozwinąwszy się wcześniej, dotarł następnie – poprzez Azję Mniejszą i Aleksandrię – na ziemię zamieszkałą przez Żydów. Mamy tu na myśli ideę  $\Sigma\omicron\phi\iota\alpha$ , czyli *sapientia dei*, odwiecznej preegzystencji, prawie zhipostazowanej *pneumy posiadającej naturę żeńską*:

„Posiadł mnie Jahwe jako początek swych dzieł,  
przed swymi czynami, od dawna,  
od wieków jestem ustanowiona,  
od początku, nim ziemia powstała.  
Jestem zrodzona, nim stał się ocean  
lub źródła, co wodę tryskają.

Gdy niebo umacniał, z Nim byłem,

.....  
gdy kładł fundamenty pod ziemię.

Ja byłem przy Nim mistrzem,

rozkoszą Jego dzień po dniu,

igrałem przed Nim cały czas,

igrając na okręgu ziemi,

znajdując radość przy synach ludzkich”<sup>32</sup>.

Ta Sophia, która dzieli już pewne właściwości z logosem Janowym, z jednej strony wprawdzie posiada związki z Chochmą z hebrajskiej literatury sapiencjalnej, z drugiej jednak posiada nad nią tak wielką wyższość, że nasuwa nam raczej na myśl indyjską Siakti. Innym źródłem, w którym mowa jest o Mądrości, jest Mądrość Syracha (z ok. 200 r. przed n.e.). Mądrość mówi tam o sobie samej:

„Wysłałem z ust Najwyższego

i niby mgła okryłam ziemię.

Zamieszkałam na wysokościach,

a tron mój na słupie z obłoku.

Okrąg nieba sama obeszałam

i przechadzałam się po głębi przepaści.

Na falach morza, na ziemi całej,

W każdym ludzie i narodzie zdobywałam  
panowanie”.

„Przed wiekami, na samym początku mię stworzył  
i już nigdy istnieć nie przestanę.

W świętym przybytku, w Jego obecności,  
zaczęłam pełnić świętą służbę

i przez to na Syjonie mocno stanęłam.

Podobnie w mieście umiłowanym dał mi  
odpoczynek,  
w Jeruzalem jest władza moja.

.....  
Wyroślam jak cedr na Libanie  
i jak cyprys na górach Hermonu.  
Wyroślam jak palma w Engaddi,  
jak krzewy róży w Jerychu,  
jak wspaniała oliwka na równinie,  
wyroślam w górę jak platan.  
Wszystko przepoiłam wonnością jak cynamon i  
aspalat pachnący,  
i miłą woń wydałam jak mirra wyborna,

.....  
Jak terebint gałęzie swe rozłożyłam,  
a gałęzie moje – gałęzie chwały i wdzięku.  
Jak szczerp winny wypuściłam pełne krasy  
latorośle,  
a kwiat mój (wyda) owoc sławy i bogactwa.  
Jam matka pięknej miłości  
i bogobojności, i poznania, i nadziei świętej.  
We mnie wszelka łaska drogi i prawdy,  
we mnie wszystka nadzieja żywota i cnoty”<sup>33</sup>.

Warto bliżej przyjrzeć się temu tekstowi. Mądrość określa samą siebie jako logos, słowo Boże. Jako *ruach*, duch Boży, wylęgła na początku głębię. Podobnie jak Bóg, ma swój tron w niebie. Jako kosmogoniczna pneuma przenika niebo i ziemię i wszystkie stworzenia. Odpowiada ona pod każdym względem logosowi Ewangelii świętego Jana. Przekonamy się jeszcze, w jakim

stopniu związek ten istnieje także pod względem treściowym.

Stanowi ona żeńskie numen metropolii *par excellence*, miasta-macierzy Jeruzalem. Jest matką-kochanką, odpowiednikiem bogini miasta, pogańskiej Isztar. Odpowiedniość tę potwierdza także szczegółowo rozwinięte porównanie Mądrości z takimi drzewami, jak cedr, palma, terabint, oliwka, cyprys itd. Wszystkie te drzewa od dawna były symbolem semickiej macierzyńskiej bogini miłości. W Starym Testamencie dęby i terabinty są drzewami wyroczni. Bóg lub anioły pojawiali się w drzewach i nie opodal drzew. Dawid radzi się wyroczni drzew balsamowych<sup>34</sup>. Drzewo reprezentuje również babilońskiego Tammuza, ukochanego syna bogini, który umiera przedwcześnie, podobnie jak zachodnioazjatyccy bogowie: Ozyrys, Adonis, Attis i Dionizos. Wszystkie te symboliczne atrybuty występują także w Pieśni nad Pieśniami, gdzie charakteryzują zarówno oblubieńca, jak oblubienicę. Poważną rolę odgrywają tu także winna latorośl, winogrona, szczep winny i winnica. Oblubieniec podobny jest do jabłoni. Oblubienica ma zstąpić z gór (będących miejscem kultu bogini-matki), „z jaskiń lwów, z gór lampartów”<sup>35</sup>. Oblubieniec zwraca się do niej w następujących słowach:

„Ogrodem zamkniętym jesteś, siostró ma,  
oblubienico,  
ogrodem zamkniętym, źródłem zapieczętowanym,  
Pędy twe – granatów gaj  
z owocem wyborowym: kwiaty henny i nardy.  
Nard i szafran, wonna trzcina i cynamon,

i wszelkie drzewa żywiczne,  
mirra i aloes, i wszystkie najprzedniejsze  
balsamy”<sup>36</sup>.

Z rąk jej „kapłała mirra”<sup>37</sup>. (Adonis narodził się z mirry!) Mądrość dawana będzie wszystkim ludziom wybranym przez Boga, podobnie jak Duch Święty, do czego później nawiąże nauka o Paraklecie.

W późniejszym apokryfie, w Księdze Mądrości (100 do 50 r. p.n.e.), pneumatyczna natura Sophii, jak również jej światotwórczy charakter jako Mai, występuje wyraźniej: „Mądrość bowiem jest duchem łaskawym”<sup>38</sup>. „Mądrość sprawczyni wszystkiego. Jest bowiem w niej duch rozumny, święty” (πνευμα νοερον αγιον)<sup>39</sup>. „Jest bowiem tchnieniem (χτηις) mocy Bożej i przezystym wpływem chwały Wszechmocnego (αποροια)”. „Jest odbłaskiem wieczystej światłości, zwierciadłem bez skazy działania Boga”<sup>40</sup>. „Dodaje blasku swemu pochodzeniu (συμβιωσιν εχουσα), gdyż obcuje z Bogiem i miłuje ją Władca wszechrzeczy (παντων δεσποτης), bo zna tajniki wiedzy Bożej i o dziełach Jego rozstrzyga”<sup>41</sup>. „Któż poznał Twój zamysł, gdyś nie dał Mądrości, nie zesłał z wysoka świętego Ducha swego”<sup>42</sup>. Jako *psychopompos* prowadzi ona ludzi do Boga i zapewnia im nieśmiertelność<sup>43</sup>.

W Księdze Mądrości podkreśla się bardzo mocno sprawiedliwość Boga i ośmiela się – mając pragmatyczne cele na względzie – dawać wyraz bardzo niebezpiecznym przekonaniom:

„Bo sprawiedliwość nie podlega śmierci.

Bezbożni zaś ściągną ją na siebie słowem i czynem”<sup>44</sup>.

Jednakże niesprawiedliwi i bezbożni powiadają:

„Udręczmy sprawiedliwego biedaka,  
 .....  
 Prawem sprawiedliwości będzie nam siła nasza,  
 bo to, co słabe, okazuje się nieprzydatne.  
 Zróbmy zasadzkę na sprawiedliwego, bo nam  
 niewygodny:  
 sprzeciwia się naszym sprawom,  
 zarzuca nam łamanie prawa,  
 wypomina nam błędy naszych obyczajów.  
 Chełpi się, że zna Boga,  
 zwie siebie dzieckiem Pańskim!  
 Jest potępieniem naszych zamysłów,  
 sam widok jego jest dla nas przykry,  
 .....

Dotknijmy go obelgą i katuszą,  
 by poznać jego łagodność  
 i doświadczyć jego cierpliwości”<sup>45</sup>.

Gdzie to przed chwilą czytaliśmy następujące słowa: „Rzekł Jahwe szatanowi: «Zwróciłeś uwagę na sługę mego, Hioba? Bo nie ma na całej ziemi drugiego, kto by był tak prawy, sprawiedliwy, bogobojny i unikający zła jak on. Jeszcze się trzyma swej prawości, choć mnie nakłoniłeś do zniszczenia go, na próżno»”<sup>46</sup>.

„Lepsza jest mądrość niż siła” – powiada Eklezjastes<sup>47</sup>.

Nie ze zwykłej bezmyślności i ignorancji, lecz z głębszych powodów dotyka tu Księga Mądrości tej

drażliwej sprawy, co oczywiście stanie się dla nas dopiero wtedy zrozumiałe, kiedy uda nam się wykryć, w jakim stosunku pozostaje Księga Hioba do – bliskiej jej czasowo – przemiany w pozycji Jahwe, tj. właśnie do wystąpienia Sophii. Nie chodzi tu bynajmniej o jakiś problem historycznoliteracki, lecz o uobecniony człowiekowi los Jahwe. Ze Starego Testamentu wiemy, że boski dramat rozgrywał się między Bogiem a jego ludem, poślubionym mu jako boskiej sile, którego wierności jak niewiasty strzeże zazdrośnie. Indywidualnym przypadkiem jest Hiob, którego wierność poddana została okrutnej próbie. Jak już powiedziałem, Jahwe ze zdumiewającą łatwością przychylił ucha podszeptom szatana. Jeśli prawdą jest, że w pełni ufał on Hiobowi, to logicznie rzecz biorąc powinien wziąć go w obronę, zdemaskować nieprzyjaznego oszczercę i kazać mu wynagrodzić wiernego sługę Bożego za rzuconą nań potwarz. Ale Jahwe ani myśli o tym, nawet wtedy, kiedy dowiedziona została niewinność Hioba. Nic nie słyszymy o tym, żeby Jahwe udzielił szatanowi nagany czy też wyraził mu swą dezaprobatę. Toteż nie możemy wątpić, że Jahwe pozostawał w zмовie z szatanem. Gotowość Jahwe, z jaką oddaje on Hioba na pastwę morderczych zakusów szatana, dowodzi, że dlatego wątpi on w wierność Hioba, iż rzutuje na niego, jak na kozła ofiarnego, swą własną skłonność do niewierności. Można powziąć podejrzenie, że szykuje się on do rozluźnienia małżeńskiego związku z Izraelem, zamiar ten jednak skrywa sam przed sobą. Toteż niewierność, której istnienie wietrzy Jahwe pełen niepewności, sprawia, że za pomocą szatana stara się znaleźć niewiernego,

i trafia akurat na Hioba, najwierniejszego z wiernych, którego następnie poddaje najbardziej bolesnym doświadczeniom. Jahwe stał się niepewny swej własnej wierności.

Jednocześnie lub nieco później wychodzi na jaw, o co właściwie chodzi: Jahwe przypominał sobie o pewnej żeńskiej istocie, która była mu nie mniej miła od ludzi, wspominał na swą przyjaciółkę i towarzyszkę zabaw z czasów, na pierwsze ze wszystkich stworzeń bożych, na nieskazitelny odblask jego wspaniałości, istniejący od wieków, na mistrzynię stworzenia, bliższą jego sercu i bardziej zaufania godną niż potomkowie później stworzonego pracłowieka noszącego w sobie *imago* Boga. Przyczyną tego przypomnienia sobie Sophii jest – oczywiście – *dura necessitas*: dotychczasowa sytuacja nie mogła już trwać dalej, „sprawiedliwy” Bóg nie mógł już popełnić niesprawiedliwości i „wszechwiedzący” nie mógł już zachowywać się jak nieświadomy i bezmyślny człowiek. Autorefleksja stała się koniecznością, a do tego potrzeba było *mądrości*: Jahwe musiał przypomnieć sobie o swej absolutnej wiedzy. Albowiem jeśli Hiob poznał Boga, to także Bóg musi poznać siebie. Nie mogła trwać dalej sytuacja, w której w całym świecie było głośno o podwójnej naturze Jahwe, a tylko przed nim samym była ona ukryta. Kto poznaje Boga, ten oddziałuje na niego. Niepowodzenie próby zniszczenia Hioba zmieniło samego Jahwe.

Spróbujmy teraz, na podstawie wzmianek znajdujących się w Piśmie Świętym i przekazanych nam przez historię, zrekonstruować to, co nastąpiło po tej przemianie Boga. W tym celu musimy najpierw cofnąć się



w praczasy Księgi Rodzaju, szczególnie zaś do pracźłowia *ante lapsum*. Pracźłowiek jako Adam zrodził ze swego boku, przy pomocy Stwórcy, Ewę jako swój żeński odpowiednik, podobnie jak Stwórca stworzył ze swej pramaterii hermafrodytycznego Adama, a wraz z nim część ludzkości ukształtowaną na podobieństwo Boga, a mianowicie lud Izraela<sup>48</sup>. Wskutek tajemnicy odpowiedniości musiało dojść do tego, że jego pierwotny syn, podobnie jak szatan, stał się złoczyńcą i mordercą przed „panem”, przez co powtórzył się na ziemi prolog dokonany już w niebie. Bez trudu można się domyślić, że tu właśnie tkwi głębsza przyczyna, dla której Jahwe bierze Kaina, tego nieudanego syna Adama, pod swą szczególną opiekę: Kain przecież jest w miniaturze wiernym odbiciem szatana. Natomiast nic nie wiemy o jakimś prototypie postępowego rolnika (co pozwala przypuszczać, że instruował go jakiś upadły anioł), młodo zmarłego Abla, który miłszy był Bogu od Kaina. Być może, był nim jakiś inny syn Boży, odznaczający się bardziej konserwatywną naturą niż szatan: nie włóczęga, oddający się nowym i czarnym myślom, lecz prawdziwe dziecko swego ojca, związane z nim obopólną miłością, nie znające innych myśli, jak tylko myśli ojcowskie, i nie przekraczające wewnętrznego kręgu porządku niebiańskiego. Zapewne też dlatego jego ziemskie odbicie, Abel, mógł – mówiąc słowami Księgi Mądrości – tak prędko „ujść ze złego świata” i powrócić do swego ojca, podczas gdy Kain musiał, żyjąc dalej na ziemi, zakosztować przekleństwa zarówno swej wyższości, jak i swej niższości moralnej.

Jeśli praojciec Adam jest odbiciem Stwórcy, to jego syn Kain zapewne jest odbiciem Syna Bożego, szatana, i dlatego też można zasadnie przypuścić, że również ulubieniec Boga, Abel, miał swój odpowiednik εν υπε-ρουργωντων του. Pierwsze poważne incydenty, do których dochodzi na samym początku udanego i zadowalającego aktu stworzenia, budzą naszą czujność i mimo woli każą nam uświadomić sobie, że w Księdze Rodzaju początkowa sytuacja Genesis, kiedy to duch Boży unosił się nad wodami, w gruncie rzeczy nie pozwala spodziewać się absolutnie doskonałego rezultatu. Również Stwórca, który dotąd każdy dzień swego dzieła uznawał za znakomity, nie wystawił dobrej cenzury temu, co stało się w poniedziałek. W dniu tym po prostu nie powiedział nic; fakt ten sprzyja wysunięciu *argumentum ex silentio*! W dniu tym doszło do ostatecznego oddzielenia wód górnych od dolnych przez stworzenie między nimi sklepienia. Jasne jest, że ten nieunikniony dualizm, zarówno już wtedy, jak i później, niezbyt dał się pogodzić z koncepcją monoteistyczną, jako że wskazywał na pewne metafizyczne rozszczepienie. Jak wiemy z historii, rysę tę trzeba było poprzez całe tysiąclecia zaklajstrowywać, ukrywać lub nawet przeczyć jej istnieniu. Mimo wszystko ujawniła się ona już na samym początku; w raju, kiedy to Stwórca – wbrew swym planom, zgodnie z którymi człowiek miał się pojawić w ostatnim dniu stworzenia jako najmądrzejsza istota i jako władca wszystkich istot stworzonych – popełnił zdumiewającą niekonsekwencję (lub też dał ją sobie podsunąć) stwarzając węża, który okazał się znacznie mądrzejszy i bardziej świadomy od Adama, a ponadto

stworzony został wcześniej od niego. Trudno przypuścić, że Jahwe sam sobie spletał takiego figla; natomiast jest bardziej prawdopodobne, że maczał w tym palce jego syn, szatan. Szatan jest szelmą i lubi zarówno psuć zabawę innym, jak prowokować przykre incydenty. Wprawdzie Jahwe stworzył gady przed Adamem, ale były to zwyczajne, nadzwyczaj nieinteligentne węże, spośród których szatan wybrał sobie pewnego węża drzewnego i wślizgnął się w jego ciało. Od tej pory rozeszła się pogłoska, że węże są najbardziej uduchowionymi zwierzętami (το πνευματικωτατον ζωον)<sup>49</sup>. Również w późniejszych czasach wąż stał się ulubionym symbolem νοϋς (ducha, rozumu) dochodząc w ten sposób do wielkich zaszczytów, a nawet śmiało symbolizować drugiego Syna Bożego, ponieważ Chrystusa uważano za zbawiającego świat logosa, często także utożsamiając go z *nous*. Według pewnej późniejszej legendy wężem z raju była Lilith, pierwsza żona Adama, z którą spłodził całą armię demonów. Również twórcy tej legendy domyślali się jakiegoś fortelu, o którym z trudem dałoby się pomyśleć, że leżał w zamiarach Stwórcy świata. Pismo Święte zresztą zna jedynie Ewę jako prawdziwą małżonkę Adama. Zastanawiającą rzeczą pozostaje jednak to, że stanowiący odbicie Boga praczłowiek również według tradycji posiada – podobnie jak jego niebiański prototyp – dwie żony. Podobnie jak Bóg pozostaje w legalnych związkach małżeńskich ze swą żoną, Izraelem, przy tym jednak od wieków ma za zaufaną towarzyszkę żeńską pneumę, tak też Adam miał najpierw za żonę Lilith (córkę lub emanację szatana) jako szatański odpowiednik Sophii. Natomiast Ewa

odpowiada ludowi Izraela. Nie wiemy, oczywiście, dlaczego ludzie dowiedzieli się tak późno, że *ruach elohim*, „duch Boży”, jest nie tylko istotą żeńską, lecz także istnieje obok Boga względnie samodzielnie, i że związek Jahwe z Sophią istniał na długo przed jego małżeństwem z Izraelem. Nie znamy również przyczyny, dla której tradycji zagubiona została wiedza o tym pierwszym związku Jahwe. Poza tym również bardzo późno dowiedzieliśmy się po raz pierwszy o drażliwej sprawie związku Adama z Lilith. Nie jesteśmy także w stanie dowiedzieć się, czy Ewa jako małżonka Adama sprawiała mu tyle samo przykrości, ile sprawiał Jahwe lud Izraela zdradzający go nieustannie. W każdym razie rodzinne życie prarodzców nie było jednym pasmem radości: obaj ich pierwsi synowie reprezentują typ wrogiej sobie pary braci, albowiem wówczas – jak się zdaje – panował jeszcze zwyczaj urzeczywistniania motywów mitologicznych. (W naszych czasach uznano by to za fakt gorszący i dlatego, gdyby się wydarzył, wyparto by się go). Sami rodzice byli już obciążeni dziedzicznie i musieli zdawać sobie z tego sprawę: Adamowi wystarczyło tylko przypomnieć sobie swą demoniczną księżniczkę, Ewa zaś nie mogła nie pamiętać o tym, że pierwsza uległa pokusie węża. Podobnie jak upadek, tak i intermezzo z Kainem i Ablem trudno jest wpisać na listę znakomitych osiągnięć stworzenia. Do takiego wniosku musimy dojść, ponieważ sam Jahwe zdawał się nie wiedzieć z góry, że oba te incydenty nastąpią. Zachodzi podejrzenie, że zarówno w tym okresie, jak i później, nie skorzystał on z pomocy swej wszechwiedzy, tzn. że w ogóle nie uprzytamniał jej so-

bie i wskutek tego dał się zaskoczyć rezultatom swych czynów. Zjawisko to można zauważyć także u ludzi, a mianowicie wtedy, kiedy ktoś nie potrafi wyrzec się przyjemności, jakie dają mu własne emocje. Trzeba bowiem przyznać, że np. napad złości lub smutek sprawiają nam skrytą rozkosz. Gdyby tak nie było, to większość ludzi osiągnęłaby już niejaką mądrość.

Teraz, być może, potrafimy lepiej zrozumieć, co stało się z Hiobem. Wprawdzie w pleromie, czyli w stanie bardo<sup>50</sup> (by użyć określenia Tybetańczyków) kosmiczna zabawa przebiega w sposób doskonały, ale z chwilą rozpoczęcia procesu tworzenia, tj. z chwilą przejścia świata w sferę przestrzenności i czasowości, zaczynają się tarcia i konflikty. Szatan, chroniony przez swego ojca, zaczyna skrycie mieszać się w dzieło stworzenia, wnosząc to tu, to tam, akcenty już to fałszywe, już to – pod innym względem – właściwe, tym samym wprowadzając doń zamęt, którego plany stwórcy wyraźnie nie przewidywały i który, wskutek tego, stanowi dla wszystkich zaskoczenie. Podczas gdy nieświadome twory, takie jak zwierzęta, rośliny i minerały, o ile wiemy, funkcjonowały zadowolająco, to z człowiekiem ciągle było nie tak, jak być powinno. Wprawdzie zrazu poziom jego świadomości jest niewiele wyższy od poziomu świadomości zwierząt, wskutek czego jego wolność woli jest nadzwyczaj ograniczona, ale mimo to szatan interesuje się nim i eksperymentuje na nim na swój sposób, namawiając go do czynów niestosownych, podczas gdy jego aniołowie uczą go nauk i sztuk, które dotąd zastrzeżone były wyłącznie do użytku doskonałych istot z pleromy. (Szatan zasługiwał był już wówczas na imię

Lucyfera!). Szczególne, nieprzewidziane i ekstrawaganckie postępowanie człowieka irytuje Jahwe, który przez to sam wplątuje się w sprawy swego stworzenia. Interwencje Boga stają się koniecznością. Jednakże interwencje te w irytujący sposób dają za każdym razem tylko przelotny efekt: nawet tak drakońska kara, jak utopienie wszelkich istot żywych (z wyjątkiem wybranych), której – według poglądu starego Jana Jakuba Scheuchzera – nie uszły nawet ryby (jak tego dowodzą skamieliny), nie wywarła trwałego skutku. Stworzenie w dalszym ciągu pozostało skażone. Przyczyn tego faktu Jahwe, o dziwo, doszukuje się zawsze w ludziach, którzy – jak mu się zdaje – są mu nieposłuszni, nigdy jednak nie szuka ich w swym synu, szatanie, ojcu wszelkich łajdaków. Ta niewłaściwa postawa Jahwe zwiększa jeszcze bardziej drażliwość tkwiącą w Jego naturze, tak że bojaźń staje się u ludzi ogólną zasadą, a nawet uznana zostaje za początek wszelkiej mądrości. Podczas gdy ludzie żyjący w tak surowej dyscyplinie gotują się do podniesienia poziomu swej świadomości przez zdobycie pewnej mądrości, tj. zrazu przez nauczenie się ostrożności i roztropności<sup>51</sup>, to Jahwe – jak to widać z tego faktu historycznego rozwoju – w tym samym czasie traci z oczu fakt swej koegzystencji z Sopherią w pleromie. Jej miejsce zajmuje związek z wybranym ludem, który tym samym zmuszony zostaje do przyjęcia kobiecej roli. Ówczesny lud Jahwe stanowiło patriarchalne społeczeństwo mężczyzn, w którym kobieta posiadała jedynie drugorzędne znaczenie. Toteż małżeństwo Jahwe z Izraelem było zasadniczo sprawą męską, podobnie jak (mniej więcej współczesne) zało-

żenie greckiej *polis*. Niższosc kobiety była sprawą oczywistą. Kobieta uchodziła za istotę mniej doskonałą od mężczyzny, jak tego dowiodła już w raju podatność Ewy na podszepty węża. Od mężczyzny wymaga się *doskonałości*, podczas gdy kobieta z natury swej ma skłonność do *pełni*. W istocie, także dziś jeszcze mężczyzna jest w stanie zachować doskonałość w lepszej formie i przez dłuższy czas, podczas gdy kobiecie doskonałość z reguły nie służy, a nawet może być dla niej niebezpieczna. Jeśli kobieta dąży do doskonałości, to zapomina o uzupełniającym ją dążeniu do pełni, która wprawdzie sama w sobie jest niedoskonała, jednakże właśnie dlatego stanowi nieodzowne uzupełnienie doskonałości. Albowiem podobnie jak pełnia jest zawsze niedoskonała, tak doskonałość jest zawsze niepełna, i dlatego też oznacza stan końcowy cechujący się beznadziejną jałowością. *Ex perfecto nihil fit*, powiadają starzy mistrzowie, podczas gdy *imperfectum* nosi w sobie zarodki przyszłej poprawy. Perfekcjonizm wpada zawsze w ślepią uliczkę, pełni natomiast brak jedynie wartości selektywnych.

Przyczyną, dla której Jahwe poślubił Izrael, były jego perfekcjonistyczne zamiary. Tym samym jednak ze związku tego wykluczona została relacja, którą można by nazwać „erotyczną”. Brak Erosa, tj. relacji wartościującej, pojawia się wyraźnie w stosunku Jahwe do Hioba: zwróćmy uwagę na to, że tym, co można uznać za monstrialne, jest wspaniały paradygmat stworzenia, a nie człowiek! Jahwe nie zna Erosa i z człowiekiem nie łączy go żadna relacja wartościująca; zna on tylko swój cel, do urzeczywistnienia którego ma mu pomóc czło-

wiek. Wszystko to jednak nie przeszkadza, że Jahwe jest zazdrosny i nieufny, jak niejeden małżonek, chodzi mu jednak o realizację swych planów, a nie o człowieka.

Wierność ludu staje się tym ważniejsza, im bardziej Jahwe zapomina o Mądrości. Jednakże lud raz po raz okazuje mu swą niewierność, mimo wielokrotnych dowodów łaski Jahwe. Takie postępowanie nie łagodzi zazdrości i nieufności Jahwe, toteż insynuacje szatana padają na podatny grunt, kiedy wsącza on w ojcowskie uszy zwątpienie w wierność Hioba. Mimo że jest całkowicie przekonany o tej wierności, bez wahania aprobejuje najgorsze męki, którym poddaje Hioba. W jeszcze większym stopniu niż kiedykolwiek daje się tu odczuć brak Sophii z jej przyjaźnią dla ludzi. Nawet Hiob z tęsknotą myśli o nie dającej się odszukać Mądrości<sup>52</sup>.

Sam Hiob opisuje kulminacyjny punkt tego przykre-go procesu. Przedstawia on jako paradygmat pewną ideę, która dojrzała już w łonie ówczesnej ludzkości, ideę niebezpieczną, która stawia wielkie wymagania mądrości bogów i ludzi. Wprawdzie Hiob zdaje sobie sprawę z tych wymagań, jednakże wyraźnie nie ma dostatecznej wiedzy o Sophii wiecznie współistniejącej z Bogiem. Ponieważ ludzie czują, że zostali wydani na pastwę samowoli Jahwe, przeto potrzebują Mądrości, a nie Jahwe, któremu dotąd przeszkodą była jedynie nicłość ludzi. Z chwilą jednak, kiedy dochodzi do dramatu Hioba, sytuacja zmienia się radykalnie. Teraz Jahwe napotyka nieugiętego człowieka, który obstaje przy swym prawie tak długo, aż zmusza brutalną siłę do cofnięcia się. Hiob ujrzał oblicze Boga i jego nieświadome rozszczepienie. Bóg został poznany i poznanie to wywarło



trwały skutek nie tylko na Jahwe, lecz także na ludzi, i w ten sposób ludzie ostatnich stuleci ery przedchrześcijańskiej, dotknięci lekko skrzydłem Sophii, dokonali kompensacji postawy Jahwe, a zarazem anamnezy Mądrości. Mądrość, upersonifikowana (co świadczy o jej autonomii), objawia się ludziom jako przyjazny pomocnik i obrońca przed Jahwe, a także pokazuje im jasny, dobrotliwy, sprawiedliwy i godny miłości aspekt ich Boga.

Wówczas, kiedy królestwo szatana skompromitowało raj zaplanowany jako doskonały, Jahwe wygnał Adama i Ewę, których stworzył jako odbicie swej męskiej istoty i jej żeńskiej emanacji, do pozarajskiego świata „skorup”, czyli tzw. „międzyświata”. Nie jest jasne, w jakim stopniu Ewa reprezentuje Sophię, a w jakim Lilith. Adam pod każdym względem zajmuje tu pozycję najważniejszą. Ewa jest istotą drugorzędną, wyjętą z jego ciała, toteż zajmuje gorszą pozycję. Przypominam ten szczegół z Genesis, ponieważ ponowne wystąpienie Sophii w sferze boskiej wskazuje na zbliżający się akt stworzenia. Sophia jest przecież „mistrzynią”; realizuje ona myśli Boga nadając im materialną postać, co reprezentuje prerogatywę istoty żeńskiej w ogóle. Jej współistnienie z Jahwe oznacza wieczne *hierosgamos*, w którym płodzone są i rodzą się światy. Teraz nadchodzi wielki zwrot: *Bóg chce się odnowić w misterium niebiańskich godów* (podobnie jak od dawna czynili to główni bogowie egipscy) *i chce stać się człowiekiem*. Korzysta on tu, jak się zdaje, z egipskiego wzoru wcielenia się Boga w faraona, które jednak (ze swej strony) jest tylko odbiciem wiecznego *hierosgamos* istniejącego

w *pleromie*. Ale byłoby niesłuszne, gdybyśmy przyjęli, że archetyp ten powtarza się niejako mechanicznie. O ile wiemy, nigdy się tak nie dzieje, sytuacje archetypowe bowiem powracają tylko wskutek działania szczególnych przyczyn. Właściwego powodu wcielenia należy szukać w rozprawie z Hiobem. W dalszym ciągu zajmujemy się tą kwestią bardziej szczegółowo.

---

#### IV

Jeśli decyzja wcielenia nawiązuje, jak sądzimy, do staroegipskiego wzoru, to możemy się również spodziewać, że jego przebieg również wzorować się będzie – i to w szczegółach – na pewnych istniejących już układach. *Powrót Sophii wiąże się z nowym stworzeniem*. Tym bardziej jednak to nie świat ma być zmieniony, lecz Bóg ma poddać przemianie swą własną istotę. Człowiek nie ma być, jak uprzednio, zniszczony, lecz *uratowany*. W tej decyzji widać wpływ przyjaznej ludziom Sophii: nie będzie aktu stworzenia jakichś nowych ludzi, lecz stworzony zostanie tylko jeden człowiek: *Bóg-człowiek*. W tym celu trzeba postąpić inaczej niż dotychczas. Męski *Adam secundus* nie ma wyjść – jak pierwszy – bezpośrednio z rąk Stwórcy, lecz ma narodzić się z kobiety. Tym razem więc pierwszorzędne znaczenie przypada „drugiej Ewie”, i to nie tylko w czasowym, lecz także substancjalnym sensie. W nawiązaniu do tzw. Protoewangelii, a szczególnie do Genesis (3:15), *Eva secunda* odpowiada „niewieście i jej nasieniu”, która „zdepcze wężowi głowę”. Podob-

nie jak uważano Adama za istotę pierwotnie hermafrodytną, tak też sądzono, że „niewiasta i jej nasienie” to para ludzka, a mianowicie z jednej strony *regina coelestis* i Matka Boska, z drugiej zaś – Syn Boży, którego ojcem nie jest człowiek. W ten sposób dziewica Maria została wybrana jako czysta pośredniczka nadchodzących narodzin Boga. Jej zasadnicza dziewiczność podkreśla fakt jej samodzielności i niezależności od mężczyzny. Jest ona „córką Boga”, wyróżnioną – jak to później stwierdzono dogmatycznie – od samego początku przez przywilej niepokalanego poczęcia, a tym samym wolną od skalania grzechem pierworodnym. Toteż oczywiste jest, że pozostaje ona w *status ante lapsum*. Tym samym zaś zainaugurowany zostaje nowy *początek*. Boska nieskazitelność jej stanu pozwala natychmiast stwierdzić, że nie tylko nosi ona w sobie *imago dei* w całej jego czystości, lecz także – jako oblubienica Boga – jest wcieleniem swego prototypu, Sophii. Fakt, że przyjaźń Sophii dla ludzi jest nadzwyczaj silnie podkreślana w starych dokumentach, pozwala przypuszczać, iż Jahwe, dokonując swego najnowszego stworzenia, w dużym stopniu poddał się jej wpływowi. Albowiem Maria, „błogosławiona między niewiastami”, jest przyjaciółką i orędowniczką grzeszników, którymi są przecież wszyscy ludzie. Podobnie jak Sophia, jest ona *mediatrix*, pośredniczką, która prowadzi ludzi do Boga i tym samym zapewnia im nieśmiertelność. Wniebowzięcie jej stanowi wzór cielesnego zmartwychwstania ludzi. Jako oblubienica Boga i królowa nieba zajmuje ona miejsce Sophii ze Starego Testamentu.

Godna uwagi jest niezwykła ostrożność, z jaką mówi się o rozwiązaniu Marii: *conceptio immaculata*, usunięcie *macula peccati*, obdarzenie jej permanentną dziewiczością. Środki te mają oczywiście uchronić Boską Matkę przed fortelami szatana. Można stąd wnioskować, że w tym wypadku Jahwe poradził się swej wszechwiedzy, albowiem ona zna dobrze perswazyjne skłonności ciemnego Syna Bożego. Marię trzeba było bezwarunkowo uchronić przed jego demoralizującymi wpływami. Nieuniknionym skutkiem zastosowania tej daleko posuniętej ostrożności była jednak pewna okoliczność, której – nawiasem mówiąc – nie wzięto w dostatecznym stopniu pod uwagę przy dogmatycznej ocenie wcielenia, a mianowicie to, że uwolnienie dziewicy od grzechu pierworodnego wyodrębniło ją z całej ludzkości, wzniosło ponad zwykłych ludzi, których wspólną cechą jest podleganie grzechowi pierworodnemu, a tym samym potrzeba zbawienia. *Status ante lapsum* oznacza egzystencję rajska, tj. pleromatyczną i boską. Wskutek zastosowania wymienionej wyżej ostrożności Maria została jak gdyby podniesiona do rangi bogini, tracąc tym samym pełne człowieczeństwo: w przeciwieństwie do wszystkich innych matek nie poczęła swego dziecka w grzechu i dlatego też nie jest ono człowiekiem, lecz Bogiem. O ile wiem, nikt nie zwrócił uwagi na to, że fakt ten stawia pod znakiem zapytania rzeczywiste wcielenie Boga, który stał się człowiekiem, i nasuwa myśl, iż dokonało się ono jedynie częściowo. *Oboje – zarówno matka jak syn – nie są prawdziwymi ludźmi, lecz bogami.*

Fakt ten oznacza wprawdzie wyniesienie osobowości Marii na wyższy stopień w męskim rozumieniu tego słowa – jako że zbliżyła się ona w ten sposób do doskonałości Chrystusa – ale zarazem oznacza naruszenie żeńskiej zasady niedoskonałości względnie pełni, gdyż uczynienie Marii tak doskonałą, że pod tym względem nie różni jej nic od Chrystusa, zmniejsza jej pełnię – *Phoebo propior lumina perdit!* Im bardziej żeński ideał zostaje ukształtowany na wzór ideału męskiego, tym bardziej kobieta traci możliwość kompensowania męskiego dążenia do doskonałości i wówczas dochodzi do - idealnej z punktu widzenia mężczyzny – sytuacji, która, jak zobaczymy, zagrożona jest przez *enantiodromię*. Ze stanu doskonałości nie wiedzie żadna droga w przyszłość; osiągnąwszy doskonałość można się tylko cofnąć. A cofnięcie się oznacza katastrofę tego ideału, której można było uniknąć z pomocą żeńskiego ideału pełni. Jahwistyczny perfekcjonizm Starego Testamentu znalazł swą kontynuację w Nowym Testamencie, jednakże mimo uznania zasady żeńskiej i wywyższenia jej nie zdobyła ona dostatecznie silnej pozycji w stosunku do dominacji patriarchalnej. Dlatego też jeszcze nieraz daje znać o sobie.

---

## V

Pierworodny syn zdeprawowanych przez szatana prarodziców był dzieckiem nieudanym. Był to *eidolon* szatana i tylko młodszy syn Adama i Ewy, Abel, był miły Bogu. Obraz Boga uległ w Kainie całkowitej de-

formacji, w Ablu natomiast deformacja ta była stosunkowo niewielka. Podobnie jak pierwotny Adam pomysłany był jako odbicie Boga, tak też udany Syn Boży (o którym zresztą, jak powiedzieliśmy, nie wspominają żadne dokumenty), będący wzorem Abla, stanowi prefigurację Boga-człowieka. O tym ostatnim wiemy na pewno, że jako logos praegzystuje wraz z Bogiem i jest współwieczny Bogu, a nawet jest  $\alpha\mu\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ , tj. ma tę samą istotę, co on. Toteż Abla można uważać za niedoskonały prototyp syna Bożego, który ma być teraz zrodzony z Marii. Podobnie jak uprzednio Jahwe podjął próbę stworzenia w pracźłowiku Adamie swego odpowiednika chtonicznego, tak i teraz chce stworzyć istotę podobną, lecz o wiele lepszą. Do tego celu służy wyżej wymieniona nadzwyczajna ostrożność. Nowy syn Jahwe, Chrystus, z jednej strony ma być, podobnie jak Adam, chtonicznym człowiekiem, a więc ma być zdolny do cierpienia i śmiertelny, z drugiej jednak, w przeciwieństwie do Adama, nie ma być tylko odbiciem Boga, lecz samym Bogiem, zrodzonym przez siebie jako ojca i – jako syn – ojca odmładzającym. Jako Bóg zawsze był Bogiem a jako syn Marii, reprezentującej oczywiście odbicie Sophii, jest on logosem (synonimicznym z *nous*), który, podobnie jak Sophia, jest – zgodnie z Ewangelią św. Jana – mistrzem stworzenia<sup>53</sup>. Tę tożsamość matki i syna poświadcza wielokrotnie mitologia.

Mimo że w przypadku narodzin Chrystusa chodzi o wydarzenie historyczne i jednorazowe, to jednak w wieczności miało ono miejsce zawsze. Człowiekowi nie obeznanemu z tymi sprawami trudno jest wyobrazić

sobie tożsamość czegoś pozaczasowego i wiecznego z wydarzeniem jednorazowym i historycznym. Powinien się on jednak oswoić z myślą, że pojęcie czasu jest relatywne i właściwie należy uzupełnić je pojęciem jednoczesnego pleromatycznego istnienia wszystkich zdarzeń historycznych. To, co w *pleromie* istnieje jako wieczne zdarzenie, występuje w czasie jako aperiodyczna sekwencja, tj. występuje w wielokrotnym nieregularnym powtórzeniu. Przytoczymy tu tylko *jeden* przykład: Jahwe miał jednego nieudanego i jednego dobrego syna. Temu prototypowi odpowiadają Kain i Abel, jak również Jakub i Ezaw, i występujący we wszystkich epokach i pod wszystkimi szerokościami geograficznymi motyw wrogich sobie braci, motyw, z którym spotykamy się w niezliczonych nowoczesnych wariantach rodzinnych waśni i który tak absorbuje psychoterapeutów. Można przytoczyć równie wiele pouczających przykładów występowania w dziejach prototypu „dwóch kobiet” istniejącego w wieczności. Tego rodzaju faktów, kiedy pojawiają się one w swych nowoczesnych wariantach, nie należy uważać jedynie za wydarzenia dotyczące poszczególnych osób, za fantazję czy przypadkowe indywidualne idiosynkrazje, lecz za realizujące się – w określonym czasie, w poszczególnych wydarzeniach – zdarzenie pleromatyczne, które stanowi konieczny składnik czy aspekt dramatu boskiego.

Kiedy Jahwe stworzył świat ze swej pramaterii, czyli z tzw. nicości, musiał w tajemny sposób przeniknąć swe stworzenie, które w każdym swym fragmencie jest z nim tożsame, o czym zresztą przekonana jest od dawna każda rozumna teologia (stąd bierze się przekonanie,

że Boga można poznać w jego stworzeniu). Jeśli powiadam, że musiał tak zrobić, to nie znaczy, iż ograniczam Jego wszechmoc, lecz – przeciwnie – uznaję, że zawarte są w nim wszystkie możliwości i że tym samym nie istnieją możliwości innego rodzaju, które by go wyrażały.

Cały świat należy do Boga i Bóg od samego początku znajduje się w całym świecie. Po co więc ten pomysł z wcieleniem? – pytamy zdumieni. Bóg jest przecież *de facto* we wszystkim, a jednak gdzieś musiało czegoś zabraknąć, jeśli teraz, z tak wielką ostrożnością i troskliwością, ma zostać zainscenizowane – jeśli można tak powiedzieć – drugie wejście w stworzenie. Ponieważ stworzenie ma charakter uniwersalny: obejmuje nawet najdalsze mgławice gwiazdne, a także życie organiczne, które zostało pomyślane i zorganizowane jako nieskończenie zmienne i zdolne do różnicowania się, przeto tu z trudem możemy dopatrzeć się jakiegoś braku. To, że szatan wszędzie wywarł swój deprawujący wpływ, jest oczywiście – z wielu przyczyn – faktem godnym pożałowania, ale w istocie nie ma nic do rzeczy. Niełatwo jest dać odpowiedź na nasze pytanie. Oczywiście chcielibyśmy na nie odpowiedzieć stwierdzeniem, że Chrystus musiał pojawić się na ziemi, żeby zbawić ludzi od zła. Jeśli jednak uzmysłowimy sobie, że szatan pierwszy sprowadził na świat zło i podtrzymuje je nieustannie, to wydaje się, że przywołanie przez Jahwe tego *practical joker* energicznie do porządku, eliminując jego szkodliwy wpływ, a tym samym usuwając korzeń zła, byłoby rozwiązaniem o wiele prostszym. Niepotrzebne byłoby wówczas aranżowanie specjalnego wcielenia ze



wszystkimi jego nie dającymi się przewidzieć skutkami. Uprzytomnijmy sobie, co znaczy, że *Bóg stał się człowiekiem*. Przybranie przez Boga postaci ludzkiej oznacza jego przemianę, a więc wydarzenie rewolucyjne na skalę kosmiczną. Jest to równoznaczne z obiektywizacją Boga, a więc jest to fakt tej samej rangi, co dokonanie aktu stworzenia. W akcie stworzenia Bóg objawił się w ogóle w całej naturze, tym razem jednak chce on, jeszcze konkretniej, stać się człowiekiem. Musimy wszakże powiedzieć, że skłonność do tego przejawiał on zawsze. Kiedy mianowicie już pojawili się ludzie i wyższe ssaki, stworzeni w sposób oczywisty *przed* Adamem, Jahwe stworzył w inny dzień, za pomocą szczególnego aktu stwórczego, człowieka będącego odbiciem Boga. Tym samym powstała pierwsza figura wcielenia. Jahwe uczynił osobistą własność z ludu wybranego, z potomków Adama, i od czasu do czasu przenikał swym duchem proroków tego ludu. Wszystko to były wydarzenia przygotowujące wcielenie Boga i oznaki istniejącej w Bogu tendencji, która zmierzała w tym kierunku. Również we wszechwiedzy Jahwe istniała odwieczna świadomość o ludzkiej naturze Boga i boskiej naturze człowieka. Dlatego też, na długo przed powstaniem Księgi Rodzaju, znajdujemy odpowiednie świadectwa w staroegipskich dokumentach. Pojawienie się figur wcielenia i aluzji do niego może wydawać się całkowicie niezrozumiałe lub zbędne, jako że przecież całe stworzenie, powstałe *ex nihilo*, należy do Boga, a on sam przenika je bez reszty, tym samym zaś człowiek, podobnie jak wszystko stworzenie, jest Bogiem, który przybrał konkretną postać. Jednakże prototypy sa-

me w sobie nie są aktami stworzenia, lecz tylko następującymi po sobie stopniowo fazami procesu rozwoju świadomości. Bardzo późno bowiem uświadomiliśmy sobie – i to ciągle jeszcze nie całkowicie – że Bóg jest rzeczywistością obejmującą absolutnie wszystko, a więc także (i to w nie najmniejszym stopniu) jest człowiekiem. To uświadomienie jest procesem obejmującym wieki.

---

## VI

Biorąc pod uwagę ogromne znaczenie problemu, który teraz mamy zamiar wyjaśnić, sądzę, że warto na wstępie zająć się jeszcze wydarzeniami, które miały miejsce w pleromie.

Jaka jest prawdziwa przyczyna wcielenia jako wydarzenia historycznego?

Aby odpowiedzieć na to pytanie, musimy cofnąć się nieco w naszej relacji. Jak widzieliśmy, Jahwe o wiele chętniej odwołuje się do swej wszechmocy niż do swej absolutnej wiedzy. O tym świadczy najlepiej jego stosunek do szatana: sprawy między nimi przedstawiają się zawsze tak, że wydaje się, iż Jahwe nigdy nie zna zamiarów swego syna. Przyczyna tego kryje się w tym, że Jahwe nie odwołuje się do swej wszechwiedzy. Takie postępowanie można sobie wyjaśnić tym, iż Jahwe był tak dalece zafascynowany i zaabsorbowany kolejnymi aktami stwórczymi, że po prostu zapomniał o swej wszechwiedzy. Jest rzeczą całkowicie zrozumiałą, że przyjęcie cielesnego kształtu przez najróżnorodniejsze

przedmioty, które uprzednio nigdy i nigdzie nie egzystowały w tak plastyczny sposób, musiało wzbudzić w Bogu nieskończony zachwyty. Sophia pamięta to dobrze, kiedy powiada:

„Gdy stawiał granice morzu,  
by wody z brzegów nie wyszły,  
gdy kładł fundamenty pod ziemię.  
Ja byłem przy nim mistrzem.  
Rozkoszą jego dzień po dniu...”<sup>54</sup>

Jeszcze w Księdze Hioba w głosie Jahwe wskazującego na swe zwierzęta, które wyszły z jego ręki i „były dobre”, brzmi duma i radość Stwórcy:

„Hipopotama jak ciebie stworzyłem”.  
„Wyborne to dzieło Boże,  
Stwórca mu twardy dał miecz”<sup>55</sup>.

Jeszcze w czasach Hioba Jahwe upaja się ogromną potęgą i wielkością swego stworzenia. Cóż znaczą w porównaniu z nim uszczypliwość szatana i lamentsy ludzi stworzonych tak samo, jak hipopotamy, jeśli nawet noszą w sobie odbicie Boga? Jak się zdaje, Jahwe zupełnie zapomniał, co oznacza to odbicie, w przeciwnym bowiem razie nie ignorowałby on tak całkowicie ludzkiej godności Hioba.

Właściwie dopiero troskliwe i przezorne przygotowania do narodzin Chrystusa pozwalają stwierdzić, że wszechwiedza zaczyna wywierać pewien wpływ na działanie Jahwe. W działaniu jego bowiem daje się zauważyć pewien rys filantropijny i uniwersalny. „Dzieci

Izraela” – w porównaniu z dziećmi ludzkimi – schodzą w pewnym stopniu na drugi plan, a również, od czasów Hioba, nie słyszymy już nic o jakichś nowych przymierzach. Na porządku dziennym pojawiają się „przysłowia sapiencjalne”, jak również właściwe *novum* w postaci *opowieści apokaliptycznych*. Wskazuje to na pojawienie się aktów poznania metafizycznego, tj. na pojawienie się „skonstelowanych” treści nieświadomych, które bliskie są przeniknięcia do świadomości. W całym tym procesie, jak już powiedzieliśmy, daje się wyczuć pomocną rękę Sophii.

Kiedy obserwujemy całe postępowanie Jahwe, aż do ponownego wystąpienia Sophii, to stwierdzamy bez cienia wątpliwości, że czyny jego kierowane są *świadomością niższego rzędu*. Raz po raz stwierdzamy, że nie towarzyszy im refleksja i że Jahwe dokonując ich nie uwzględnia swej absolutnej wiedzy. Jego świadomość wydaje się być jedynie prymitywną *awareness*, zwykłym zdawaniem sobie sprawy z postrzeganych rzeczy. *Awareness* nie zna refleksji i moralności. Oznacza ona zwykle postrzeganie i wiąże się ze ślepym działaniem, bez świadomego i pełnego refleksji zaangażowania się podmiotu, którego indywidualne istnienie łączy się z jakimikolwiek problemami. Tego rodzaju stan nazwalibyśmy dziś w języku psychologii stanem *nieświadomym*, w języku prawnym zaś stanem *niepoczytalności*. Jednakże fakt, że świadomość nie wiąże się z żadnymi aktami intelektualnymi, myślowymi, nie oznacza, iż akty takie nie istnieją, lecz że jedynie przebiegają one nieświadomie i pośrednio dają się zauważyć w snach, wizjach, objawieniach i instynktownych przemianach

świadości, z których charakteru można poznać, że pochodzą z nieświadomej wiedzy, powstają zaś dzięki nieświadomym aktom sądenia i nieświadomemu wnioskowaniu.

Zjawisko tego rodzaju zauważamy w zdumiewającej zmianie, jaka pojawiła się w postępowaniu Jahwe po epizodzie z Hiobem. Nie można oczywiście wątpić w to, że Jahwe zrazu nie uświadomił sobie moralnej klęski, jaką poniósł w spotkaniu z Hiobem. Jego wszechwiedza od dawien dawna zdawała sobie sprawę z tego faktu, i nie jest wykluczone, że wykorzystując jego nieświadomość stopniowo doprowadziła go do pozbawionego skrupułów postępowania z Hiobem, by w ten sposób, dzięki rozprawie z Hiobem, on, Jahwe, wzniósł się na wyższy poziom i zdobył poznanie nowych rzeczy. Szatan, któremu później nie bez racji nadano imię Lucyfera, potrafił częściej i lepiej od swego ojca wykorzystywać boską wszechwiedzę<sup>56</sup>. Wydaje się, że był on jedynym z Synów Bożych, który wykazywał tyle inicjatywy. W każdym razie to on aranżował Jahwe nie przewidziane z góry wydarzenia, o których boska wszechwiedzy wiedziała, że są konieczne, a nawet nieodzowne dla rozwoju i dopełnienia boskiego dramatu. Do wydarzeń tych należał także decydujący *casus* Hioba, który miał miejsce tylko dzięki inicjatywie szatana.

Zwycięstwo człowieka, istoty słabszej i poddanej gwałtowi, nie ulega żadnej wątpliwości: Hiob wzniósł się na wyższy poziom moralny od poziomu Jahwe. Pod tym względem stworzenie przewyższyło Stwórcę. Zawsze, kiedy jakaś nieświadoma wiedza napotka jakiś

zewewnętrzny fakt, jej nosiciel może go sobie uświadomić. Rozpoznaje on wówczas ten fakt w akcie *deja vu*, a tym samym uzmysławia sobie swą preegzystentną wiedzę. Coś podobnego musiało zajść w przypadku Jahwe. Wyższości Hioba nie można już uznać za niebyłą. Wskutek tego zaś rozważa i refleksja stały się nieodzowne. Z tej racji interweniuje teraz Sophia. Wspiera ona proces zdobycia świadomości przez Jahwe umożliwiając mu przez to podjęcie decyzji wcielenia. Jest to decyzja brzemienna w skutki: Jahwe wznosi się ponad swój wcześniejszy prymitywny poziom świadomości uznając pośrednio, że Hiob przewyższa go moralnie i że on sam musi dorównać człowiekowi i jego egzystencji. Gdyby Jahwe nie podjął tej decyzji, to stanąłby w rażącej sprzeczności ze swą wszechwiedzą. Jahwe musi zostać człowiekiem, albowiem człowiekowi wyrządził niesprawiedliwość. Jako strażnik sprawiedliwości, wie on, że za każdą niesprawiedliwość trzeba odpokutować. Mądrość zaś wie, że prawo moralne rządzi także Jahwe. *Ponieważ jego stworzenie przewyższyło Go, przeto musi On poddać się odnowie.*

Ponieważ nic się nie dzieje bez preegzystentnego wzoru – bądź co bądź nawet *creatio ex nihilo* musi się odwoływać do wiecznego skarbcza obrazów istniejących w fantazji „mistrzyni” Sophii – tedy bezpośrednio jako wzór syna, który ma być teraz splodzony, wchodzi w rachubę z jednej strony Adam (jedynie w ograniczonym stopniu), z drugiej zaś Abel (w większym stopniu). Ograniczenie roli Adama polega na tym, że w gruncie rzeczy jest on stworzeniem i ojcem, jeśli nawet jest już *Anthroposem*. Natomiast większe znaczenie, jakie ma

pod tym względem Abel, polega na tym, że jest on synem miłym Bogu, spłodzonym przez parę ludzką, a nie stworzonym. Jako wzór ma on jednak pewną wadę, z którą zresztą trzeba się pogodzić: został on przemocą pozbawiony życia, zbyt wcześnie na to, by mógł po sobie zostawić wdowę wraz z dziećmi, co właściwie należy do pełni losu ludzkiego. Abel nie jest właściwym archetypem syna miłego Bogu, lecz niemniej jest już jego wzorem, i to pierwszym, jaki znamy z Pisma świętego. Również ówczesne religie pogańskie znają przedwcześnie umierających bogów, jak również bratobójstwo. Toteż chyba nie mylimy się sądząc, że los Abla wskazuje na pewne metafizyczne wydarzenie, które rozegrało się między szatanem a jasnym, bardziej oddanym swemu ojcu, Synem Bożym. O wydarzeniu tym informuje nas tradycja egipska. Jak powiedzieliśmy, nie da się pominąć wady prawzoru Abla, albowiem stanowi ona nieodzowny składnik mitycznego dramatu syna, o czym świadczą zresztą pogańskie warianty tego motywu. Krótkie i dramatyczne dzieje losu Abla mogą służyć za paradygmat życia i śmierci Boga, który stał się człowiekiem.

Tak więc bezpośrednią przyczynę wcielenia widzimy w fakcie wzniesienia się Hioba na wyższy poziom świadomości, a za cel wcielenia uważamy różnicowanie świadomości Jahwe. Oczywiście, aby cel ten został osiągnięty, Jahwe musiał znaleźć się w nadzwyczaj trudnej sytuacji, przejść przez dramatyczne perypetie, bez których nie można osiągnąć wyższego stopnia świadomości.

## VII

Za figurę mającego się narodzić Syna Bożego należy uznać, obok Abla, istniejące od wieków i przekazywane przez tradycję koleje życia herosów. Miał on być nie tylko narodowym mesjaszem, lecz zbawcą całej ludzkości i dlatego musimy uwzględnić także pogańskie mity bądź objawienia dotyczące życia mężów wyróżnionych przez bogów.

Z tej także przyczyny narodziny Chrystusa cechują takie zjawiska – zwykle towarzyszące narodzinom herosów – jak zwiastowanie, narodziny z dziewicy za sprawą boską, zbieżność w czasie z trzykrotną *coniunctio maxima* (Jowisz, Mars, Saturn) w znaku Ryb, który w tym właśnie momencie inauguruje nowy eon, jak również rozpoznanie narodzin nowego króla, prześladowanie nowo narodzonego, jego ucieczka, narodziny w skromnych warunkach itd. Motyw dojrzewania herosa można jeszcze rozpoznać w scenie z dwunastoletnim Jezusem w świątyni i w jego odejściu od matki.

Jest rzeczą całkowicie zrozumiałą, że charakter i los Syna Bożego, który stał się człowiekiem, zasługują na szczególne zainteresowanie. Jednakże biorąc pod uwagę fakt, że od wcielenia dzieli nas okres prawie dwóch tysięcy lat, zadanie zrekonstruowania biografii Chrystusa na podstawie zachowanych tradycji jest niezwykle trudne: nie dysponujemy przecież ani jednym tekstem, który choć w najmniejszym stopniu odpowiadałby nowoczesnym wymogom stawianym dziejopisarstwu.



Fakty, które dałyby się zweryfikować historycznie, są nadzwyczaj nieliczne, a dający się zużytkować biograficznie materiał jest niewystarczający, żeby na jego podstawie ustalić pozbawiony sprzeczności życiorys Chrystusa czy też jego prawdopodobny charakter. Pewne autorytety teologiczne dopatrują się głównej przyczyny tego faktu w tym, że od biografii i psychologii Chrystusa nie da się oddzielić związanej z nim eschatologii. Przez eschatologię należy tu zasadniczo rozumieć to, że Chrystus jest nie tylko człowiekiem, lecz także Bogiem i że dlatego doświadczał zarówno losów ludzkich, jak boskich. Obie jego natury przenikały się tak dalece, że próba ich rozdzielenia zniekształca je: boskość przysłania człowieka, toteż człowiek jako osobowość empiryczna jest tylko z trudem uchwytny. Również środki poznawcze, jakimi dysponuje nowoczesna psychologia, nie wystarczą, aby wyświetlić wszystkie niejasności. Każda próba wyrwania z badanej całości jakiejś poszczególniej cechy, celem wyjaśnienia jej, zniekształca inną cechę, która jest równie istotna, już to, jeśli chodzi o boski, już to, jeśli chodzi o ludzki aspekt Chrystusa. Codziennosc przeniknięcia tu jest tak bardzo pierwiastkiem cudownym i mitycznym, że nigdy nie można zdobyć pewności co do faktów. Największe jednak zamieszanie wprowadza to, że właśnie najstarsze pisma, a mianowicie Listy św. Piotra, zdają się nie przejawiać żadnego zainteresowania konkretnym, ludzkim istnieniem Chrystusa. Również ewangelie synoptyczne nie zadowolają nas pod tym względem, ponieważ mają raczej charakter pism propagandowych niż biografii.

Co się tyczy ludzkiego aspektu Chrystusa (jeśli w ogóle można mówić *wyłącznie* o jego ludzkim aspekcie), to na pierwszy plan wysuwa się przede wszystkim jego *filantropia*. Cecha ta pojawia się już w stosunku między Marią a Sophią, a w szczególnej mierze w poczuciu Chrystusa za sprawą Ducha Świętego, którego żeńską naturę personifikuje Sophia, albowiem jest ona formą historyczną bezpośrednio poprzedzającą  $\alpha\lambda\omicron\nu\ \pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ , której symbolem jest *gołębicą*, ptak bogini miłości. Również bogini miłości jest najczęściej matką młodo umierającego boga. Jednakże filantropię Chrystusa ogranicza w niemałym stopniu pewna właściwa mu skłonność do predestynacjonizmu, który niekiedy skłania go nawet do rezerwowania swego zbawiennego objawienia wyłącznie dla wybranych. Jeśli doktrynę predystynacji potraktujemy dosłownie, to tylko z trudem przyjdzie nam ją pojąć w kontekście chrześcijańskiej „Dobrej Nowiny”. Jeśli natomiast pojmiemy ją psychologicznie jako środek do uzyskania pewnego określonego efektu, to z łatwością zrozumiemy, że ma ona wzbudzać w człowieku poczucie, iż został wybrany przez Boga i przyjęty do grona doskonałych. Jeśli człowiek wie, że już na początku świata padł na niego boski wybór, to czuje się wyniesiony ponad kruchość i błahość ludzkiej egzystencji i czuje, że otrzymał nową godność i znaczenie, jakie przynależą tylko aktywnym uczestnikom boskiego dramatu kosmicznego. Tym samym zaś człowiek zbliża się istotnie do Boga, co całkowicie odpowiada duchowi ewangelii.

Poza miłością do ludzi w charakterze Chrystusa daje się zauważyć pewną skłonność do gniewu oraz – jak to

często bywa u ludzi obdarzonych naturą uczuciową – pewien brak autorefleksji. W żadnej z ewangelii nie spotkamy ani jednego faktu, który dowodziłby, że Chrystus potrafił zastanowić się nad samym sobą. Wydaje się, że nigdy nie patrzył na siebie krytycznie. Od tej reguły istnieje tylko *jeden* znamieny wyjątek. Mam na myśli pełen zwątpienia okrzyk, który wydał wisząc na krzyżu: „Boże mój! Boże mój! Czemuś mię opuścił?” W tym momencie jego ludzka istota osiąga boskość: w momencie, w którym Bóg przeżywa śmierć człowieka i sam doświadcza tego, co kazał znieść swemu wiernemu słudze Hiobowi. W tym momencie Hiobowi zostaje dana odpowiedź i, jak widać, ta wzniosła chwila jest równie boska, co ludzka, równie eschatologiczna, co psychologiczna. Nawet i tu, gdzie odkrywamy w Chrystusie tylko człowieka, uobecnia się w sposób wyrazisty boski mit. A oba te pierwiastki – ludzki i boski – są jednym i tym samym. Czy zechcemy teraz odmitologizować postać Chrystusa? Tego rodzaju racjonalistyczna próba zniszczyłaby całą tajemniczość tej osobowości, a tym, co by pozostało, nie byłyby już narodziny i los Boga w czasie, lecz postać religijnego nauczyciela, niedostatecznie poświadczona pod względem historycznym, postać żydowskiego reformatora, zinterpretowanego i nie zrozumianego przez myśl hellenistyczną, postać przypominającą Pitagorasa, Buddę czy Mahometa, ale nie mającą nic wspólnego z synem Bożym czy też Bogiem, który stał się człowiekiem. Ponadto wielu ludzi, jak sadzę, nie zdaje sobie dostatecznie sprawy, do jakich rozważań dawałby powód Chrystus oczyszczony ze wszelkich pierwiastków eschatologicz-

nych. Mamy w naszych czasach empiryczną psychologię, która istnieje mimo to, że teologia ignoruje ją jak tylko może, i ona to mogłaby wziąć pod lupę pewne wypowiedzi Chrystusa. Jeśli wypowiedzi te uwolnimy od ich związku z mitem, to będziemy mogli wyjaśnić je jeszcze tylko w kategoriach personalnych. Do jakiego jednak wniosku musimy dojść, jeśli tylko w takich kategoriach rozumieć zechcemy np. tę oto wypowiedź Chrystusa: „Ja jestem Droga i Prawda, i Życie. Nikt nie może przyjść do Ojca, jak tylko przeze mnie”<sup>57</sup>? Oczywiście dojdziemy do takiego samego wniosku, do jakiego doszli w swej nieznajomości eschatologii także krewni Jezusa i jakiemu dali wyraz mówiąc: „Odszedł od zmysłów”<sup>58</sup>. Czym może być religia bez mitu, skoro to ona właśnie stanowi więź łączącą nas z wiecznym mitem?

Z drugiej strony znaleźli się tacy badacze, którzy zniecierpliwieni trudnościami i nieprawdopodobieństwami związanymi z biografią Chrystusa uznali, że w ogóle jest on tylko mitem, tj. – w ich rozumieniu – postacią *fikcyjną*. Mit jednak nie jest fikcją; przeciwnie: składają się nań ciągle powtarzające się fakty, które można raz po raz obserwować. Mit rozgrywa się wśród ludzi i ludzie przeżywają swe mityczne losy w takim samym stopniu, jak greccy herosi przeżywali swoje. To więc, że życie Chrystusa jest w dużej mierze mitem, bynajmniej nie przeczy jego rzeczywistemu charakterowi, a przeciwnie, właśnie go potwierdza, albowiem pierwiastek mityczny przenikający to życie wyraża ogólnoludzką jego ważność. Psychologicznie rzecz biorąc jest całkowicie możliwa taka sytuacja, że nieświadomość lub też je-

den z archetypów całkowicie opanowuje jakiegoś człowieka i determinuje jego los, aż do najdrobniejszych szczegółów. Przy tym mogą wystąpić paralelne zjawiska obiektywne, tj. nie psychiczne, które również będą reprezentować ten archetyp. Wówczas zaś nie tylko będziemy mieli wrażenie, lecz faktycznie powstanie taka sytuacja, że archetyp nie tylko wypełni się psychicznie w tej jednostce, lecz także zrealizuje się na zewnątrz niej, obiektywnie. Przypuszczam, że Chrystus był taką jednostką. Życie Chrystusa jest właśnie takie, jakie musiało być życie zarazem Boga i człowieka. Jest ono *symbolem*, złożoną strukturą heterogenicznej natury, on sam zaś osobowością taką, jaką otrzymaliśmy łącząc osobowości Hioba i Jahwe. Zamiar Jahwe, żeby zostać człowiekiem, zrodzony ze starcia z Hiobem, urzeczywistnił się w życiu i męce Chrystusa.

---

## VIII

Przypominając wcześniejsze akty stworzenia, nie możemy nie zadać sobie pytania, gdzie przy tym wszystkim podziewał się szatan wraz ze swymi wywrotowymi wpływami. Wszędzie przecież sieje on w pszenicy chwast. Jego ręki można się dopatrywać w herodiańskim mordzie niewinątek. Znana jest jego próba skuszenia Chrystusa do przyjęcia roli świeckiego władcy. Również wiemy o tym, że szatan – jak wynika z wypowiedzi opętanych – był dobrze poinformowany o naturze Chrystusa, a także, iż on to inspirował Judasza, nie będąc jednak w stanie wpłynąć na ofiarną śmierć Chrystusa czy też jej przeszkodzić.

Względna nieskuteczność jego działania na pewno tłumaczy się z jednej strony troskliwym przygotowaniem narodzin Boga, z drugiej strony jednak także pewnym godnym uwagi wydarzeniem metafizycznym, o którym wspominał Chrystus, jego naoczny świadek: „Widziałem szatana, spadającego z nieba, jak błyskawica”<sup>59</sup>. Relacja ta dotyczy temporalizacji pewnego metafizycznego faktu, a mianowicie historycznie (na razie) ostatecznego rozstania się Jahwe ze swym ciemnym sym. Szatan zostaje wygnany z nieba i teraz nie ma już okazji, by namawiać swego ojca do wątpliwych poczynań. To „wydarzenie” powinno wyjaśnić, dlaczego szatan, kiedykolwiek tylko pojawi się w dziejach wcieleń, odgrywa podrzędną rolę, jakże daleką od tej, którą odgrywał w czasach, kiedy łączyły go z Jahwe poufale stosunki. Lekkomyślnie utracił ojcowską życzliwość i został skazany na wygnanie. Tym samym zaś wreszcie spotkała go – łagodna zresztą – kara, która, niestety, ominęła go w historii z Hiobem. Jakkolwiek usunięto go z dworu niebiańskiego, to jednak zachował władzę nad „światem podksiężycowym”. Nie wygnano go wprost do piekła, lecz tylko na ziemię, i dopiero w czasach ostatecznych ma zostać zamknięty w piekle i na zawsze pozbawiony możliwości działania. Za zabicie Chrystusa nie należy winić szatana, albowiem ofiarna śmierć na krzyżu, zapowiedziana przez śmierć Abla i przez postaci młodo umierających bogów, oznacza – jako los wybrany przez Jahwe – z jednej strony naprawienie niesprawiedliwości wyrządzonej Hiobowi, z drugiej strony zaś osiągnięcie dokonane celem pomożenia człowiekowi w jego duchowym i moralnym

rozwoju. Albowiem niewątpliwie znaczenie człowieka wzrasta, kiedy nawet sam Bóg staje się człowiekiem.

W rezultacie względnego ograniczenia roli szatana, Jahwe, utożsamiając się ze swym jasnym aspektem, stał się dobrym Bogiem i kochającym ojcem. Wprawdzie nie zapomniał swego gniewu i potrafi jeszcze karać, ale robi to już sprawiedliwie. Wypadków tego rodzaju, co tragedia Hioba, jak się zdaje, nie należy już oczekiwać. Jahwe okazuje się dobrotliwy i łaskawy, lituje się nad grzesznymi dziećmi ludzkimi i jest określany jako sama miłość. Chociaż Chrystus pokłada w swym Ojcu pełne zaufanie, a nawet się z nim utożsamia, jest jednak zmuszony wpleść do Modlitwy Pańskiej tę oto przezorną prośbę będącą zarazem przestrożą: „I nie wódz nas na pokuszenie, lecz zbaw nas ode złego”. Znaczy to, iż Chrystus prosi, żeby Bóg nie skłaniał nas do złego bezpośrednio za pomocą pokusy, lecz raczej zbawił nas od niego. To więc, że Jahwe, mimo wszystkich środków ostrożności i mimo jego wyraźnego zamiaru zostania *summum bonum*, znowu mógłby powrócić do swych dawniejszych zwyczajów, a wobec takiej ewentualności trzeba się z nią liczyć. W każdym razie Chrystus uważa za celowe przypomnieć w swej modlitwie Ojcu o jego zgubnych dla ludzi skłonnościach i prosić go, by się ich wyrzekł. Przecież wedle ludzkich poglądów uchodzi za postępowanie niewłaściwe, kiedy ktoś kusi dzieci do czynów, które mogłyby być dla nich niebezpieczne, i robi tak tylko po to, żeby poddać próbie ich moralną niezłomność! A przy tym różnica między dzieckiem a człowiekiem dorosłym jest nieskończenie mniejsza niż między Bogiem a jego stworzeniami,

których moralne słabości muszą mu być doskonale znane. Dysproporcja ta jest nawet tak wielka, że gdyby prośba ta nie znajdowała się w Modlitwie Pańskiej, to trzeba by uznać ją za bluźnierstwo, albowiem doprawdy nie przystoi przypisywać takiej niekonsekwencji Bogu miłości i samemu *summum bonum*.

Szósta prośba Modlitwy Pańskiej faktycznie pozwala nam głęboko wejrzeć w sprawy boskie, albowiem jeśli bierzemy pod uwagę to, co się w niej kryje, to ogromna pewność, jaką Chrystus pokłada w charakterze swego Ojca, wyda nam się nieco wątpliwa. Powszechnie wiadomo, niestety, że zdecydowanie pozytywne i kateryczne stwierdzenia wygłaszamy szczególnie w takich wypadkach, w których chcemy pozbyć się jakiejś nurtującej nas potajemnie wątpliwości. Musimy przecież przyznać, że w końcu sprzeciwiałoby się wszelkim rozsądnym oczekiwaniom, gdyby Bóg, który od prawieków – mimo całej swej wielkoduszności – ulegał od czasu do czasu przemożnym napadom furii, teraz nagle mógł stać się uosobieniem wszelkiego dobra. Nie wyrażona otwarcie, niemniej wyrażona wątpliwość Chrystusa w tym względzie znajduje swe potwierdzenie w Nowym Testamencie. Mianowicie zgodnie z objawieniem św. Jana Jahwe znowu ulega niesłuchanemu szałowi niszczycielskiemu, skierowanemu przeciwko gatunkowi ludzkiemu, z którego – jak się zdaje – ma zachować jedynie „sto czterdzieści cztery tysiące opieczętowanych”<sup>60</sup>.

Doprawdy, czujemy się zakłopotani, kiedy zadajemy sobie pytanie, w jaki sposób moglibyśmy pogodzić taką reakcję z zachowaniem się kochającego Ojca, po którym należałoby się spodziewać, że z całą cierpliwością



i miłością przemieni w końcu swe stworzenie. Wszystko zdaje się nawet wskazywać na to, że właśnie próba poparcia dobra w ostatecznym i absolutnym zwycięstwie musiałaby doprowadzić do niebezpiecznego spiętrzenia zła, a tym samym do katastrofy. W porównaniu z końcem świata zniszczenie Sodomy i Gomory, a nawet potop, to dziecinna zabawa, tym razem rozpada się całe stworzenie. Ponieważ szatan zostaje najpierw przejściowo zamknięty, następnie zaś pokonany i wrzucony „do ognistego jeziora”<sup>61</sup>, przeto zniszczenie świata nie może być jego dziełem, lecz stanowi „akt Boży”, dokonany bez wpływu szatana.

Koniec świata poprzedza pewien fakt świadczący o tym, że nawet zwycięstwo Syna Bożego Chrystusa nad jego bratem szatanem (rewanż Abła na Kainie) nie zostaje odniesione rzeczywiście i ostatecznie, albowiem właśnie jeszcze przed końcem świata należy spodziewać się ostatniej, potężnej manifestacji szatana. Z trudem tylko można by przypuścić, że szatan spokojnie przyjął fakt wcielenia Boga w Synu Bożym Chrystusie. Wcielenie musiało niewątpliwie rozpaścić jego zazdrość do czerwoności i obudzić w nim chęć naśladowania Chrystusa (a rola taka odpowiada mu szczególnie jako πνευμα ατυμιμον) i inkarnacji jako *ciemnego boga*. (Jak wiadomo, później powstało na ten temat wiele legend). Plan ten ma zostać zrealizowany przy pomocy *Antychrysta*, i to po upływie astrologicznie określonego z góry tysiąclecia, w ciągu którego ma trwać panowanie Chrystusa. Tym pojawiającym się już w Nowym Testamencie nadziejom towarzyszy wyraźnie zwątpienie w ostateczną czy też uniwersalną skuteczność dzieła

zbawienia. Musimy jednak stwierdzić, że – niestety – nadzieje te znajdują wyraz w pozbawionych refleksji objawieniach, które nigdy nie zostały zharmonizowane z pozostałą częścią chrześcijańskiej nauki o zbawieniu.

## IX

O przyszłych apokaliptycznych wydarzeniach wspominam na razie tylko po to, aby zilustrować zwątpienie, jakie bezpośrednio wyraża się w szóstej prośbie Modlitwy Pańskiej, nie zaś po to, żeby przedstawić mój pogląd na Apokalipsę. Do tego wrócę jeszcze. Przedtem jednak musimy zająć się pytaniem, jak przedstawia się sprawa wcielenia Boga po śmierci Chrystusa. Od dawien dawna uczono nas, że wcielenie jest jednorazowym i niepowtarzalnym wydarzeniem historycznym. Nie można więc spodziewać się powtórzenia wcielenia, jak również nie można spodziewać się dalszych objawień logosa, albowiem również i to, które dokonało się przed blisko dwoma tysiącami lat w formie pojawienia się na ziemi wcielonego Boga miało charakter niepowtarzalny. Tak więc jedynym źródłem objawienia i ostatecznym autorytetem jest Biblia, Bóg natomiast jest nim o tyle, o ile autoryzował pisma Nowego Testamentu. Na Nowym Testamencie kończą się autentyczne wypowiedzi Boga. Tak przedstawia się protestancki punkt widzenia. Natomiast Kościół katolicki, bezpośredni dziedzic i kontynuator historycznego chrześcijaństwa, okazuje się pod tym względem nieco bardziej przezorny, albowiem przyjmuje, że dogmatyka może

się dalej rozwijać dzięki pomocy Ducha Św. Pogląd ten pozostaje w całkowitej zgodzie z nauką Chrystusa o Duchu Św. i tym samym z nauką o dalszej kontynuacji wcielenia. Według słów Chrystusa ten, kto w niego wierzy, bądź też wierzy, że jest on Synem Bożym, może czynić także te dzieła, które on czyni, a nawet jeszcze większe od nich<sup>62</sup>. Chrystus przypomina swym uczniom, że powiedziano ludziom: „Bogami jesteście”<sup>63</sup>. Wierzący, czyli wybrani, są „dziećmi Bożymi” i „współdziedzicami Chrystusa”<sup>64</sup>. Przynajmniej im, że kiedy opuści ziemską scenę swej działalności, prosić będzie „Ojca, a innego Pocieszyciela da wam, aby z wami był na zawsze”<sup>65</sup>. Owym „Pocieszycielem” jest Duch Św., którego przyśle Ojciec. Ten „duch prawdy” będzie uczył wiernych i „doprowadzi ich do całej prawdy”<sup>66</sup>. Chrystus zatem miał na myśli ciągłą realizację Boga w jego dzieciach (będących zarazem duchowym rodzeństwem Chrystusa), przy których dziełach nawet jego dzieła nie musiały być największe.

Ponieważ Duch Św. jest trzecią osobą Trójcy Św., a w każdej z trzech jej osób obecny jest każdorazowo cały Bóg, przeto obecność Ducha Św. w wiernych oznacza zbliżenie ich pozycji do statusu Syna Bożego. Toteż z łatwością rozumiemy teraz zwrot: „Jesteście bogami”. To deifikujące działanie Ducha Św. pozostaje naturalnie w bliskim związku z – charakterystycznym dla wybranych – *imago dei*. Bóg w postaci Ducha Św. rozbija swój namiot wśród ludzi i w ludziach, albowiem jawnie zamierza kontynuować swą realizację nie tylko w potomkach Adama, lecz także w bliżej nie określonej liczbie wiernych, a być może nawet w całej ludzkości.

Toteż znamieny jest fakt, że Barnabę i Pawła utożsamiano w Listrze z Zeusem i Hermesem: „Bogowie przybrali postać ludzi i zstąpili do nas!”<sup>67</sup>. Był to oczywiście przejaw naiwnego, pogańskiego rozumienia chrześcijańskiej transmutacji, niemniej – właśnie dlatego – rozumienie to było tak bardzo przekonujące. Taki przypadek miał na myśli Tertulian, kiedy *sublimiorem deum* określał jako pewnego rodzaju „użyczającego boskości”, który „z ludzi czyni bogów”<sup>68</sup>.

Wcielenie Boga w Chrystusie potrzebuje kontynuacji i dopełnienia o tyle, o ile Chrystus wskutek tego, iż narodził się z dziewicy i był istotą bezgrzeszną, nie był zwykłym człowiekiem i dlatego też, jak powiada Ewangelia św. Jana (1:5), reprezentował światłość, która „w ciemności świeci, i ciemność jej nie ogarnęła”. Jako taki pozostał poza i ponad rzeczywistą ludzkością. Hiob jednak był zwykłym człowiekiem i dlatego to – zgodnie z Boską sprawiedliwością – wyrządzona mu (a wraz z nim całej ludzkości) niesprawiedliwość może być naprawiona tylko przez wcielenie Boga w zwykłego człowieka. Ten akt pokuty zostaje spełniony przez Parakleta, albowiem podobnie jak człowiek musi cierpieć przez Boga, tak musi cierpieć przez człowieka. W przeciwnym razie bowiem nie może być między nimi żadnego „pojednania”.

Ciągłe, bezpośrednie oddziaływanie Ducha Św. na ludzi powołanych do stania się dziećmi Bożymi oznacza *de facto* wcielenie dokonywane się niejako na skalę masową. Chrystus, spłodzony przez Boga, jest jego synem pierworodnym, po nim zaś spłodzona zostaje duża liczba jego braci i sióstr. Jednakże to rodzeństwo

Chrystusa ani nie jest poczęte przez Ducha Św., ani też nie rodzi się z dziewicy. Wprawdzie fakt ten zapewne może pomniejszyć ich status metafizyczny, jednakże to, że urodzili się w zwykły ludzki sposób, w żadnym razie nie jest w stanie narazić na szwank ich przyszłej honorowej pozycji na niebiańskim dworze czy też uszczuplić ich zdolności do czynienia cudów. Ich niskie pochodzenie (z klasy ssaków) nie przeszkadza im wejść w stosunek pokrewieństwa z Bogiem jako „ojcem” i Chrystusem jako „bratem”. W przenośnym sensie jest to nawet „związek krwi”, albowiem otrzymali oni udział we krwi i w ciele Chrystusa, co ma większe znaczenie od zwykłej adopcji. Tę głęboko sięgającą przemianę w pozycji człowieka spowodowało bezpośrednio *dzieło zbawienia* dokonane przez Chrystusa. Zbawienie lub odkupienie ma różne aspekty, przede wszystkim jednak oznacza ono dokonany przez ofiarną śmierć Chrystusa *okup* za błędy ludzkości. Krew Chrystusa ma oczyścić nas ze złych skutków grzechu. Chrystus godzi ludzi z Bogiem i uwalnia ich od grożącego im gniewu bożego i od wiecznego potępienia. Rozumie się samo przez się, że tego rodzaju wyobrażenia o Bogu-Ojcu ciągle jeszcze nawiązują do obrazu niebezpiecznego i nieustannie domagającego się pokuty Jahwe; męczeńska śmierć jego Syna musi dać mu zadośćuczynienie za zniewagę, jaką mu wyrządzono: doznał on mianowicie pewnej straty moralnej i właściwie byłby skłonny w przerażający sposób zemścić się za to na ludziach. Tu znowu spotkamy się z niezrozumieniem istniejącym między Stwórcą świata a jego stworzeniami, które ku jego irytacji nie zachowują się tak, jak odpowiadałoby to jego oczeki-

waniom. Przypomina to sytuację kogoś, kto założył kulturę bakterii i przedsięwzięcie to nie powiodło mu się. Może to wprawdzie być powodem jego wściekłych klątw, ale przecież nie przyczyną jego niepowodzenia, którego nie będzie szukał w bakteriach i nie będzie chciał ich za to karać. Raczej wybierze dla nich bardziej odpowiednią pożywkę. Zachowanie się Jahwe wobec swych stworzeń sprzeciwia się wszelkim wymogom, jakie moglibyśmy stawiać tzw. boskiemu rozumowi, którego posiadanie ma odróżnić ludzi od zwierząt. Ponadto trzeba wziąć pod uwagę fakt, że wymieniony w naszym przykładzie bakteriolog może mylić się w wyborze pożywki dla swych bakterii, jako że jest tylko człowiekiem. Natomiast Bóg, dzięki swej wszechwiedzy; gdyby się jej poradził, nie mógłby popełnić omyłki. Dał On swym ludzkim stworzeniom pewną świadomość, a tym samym odpowiedni stopień wolnej woli. Ale wie On także, że przez to naraził ludzi na pokusę niebezpiecznej samodzielności. Nie przedstawiałoby to może wielkiego ryzyka, gdyby człowiek miał do czynienia wyłącznie z dobrotliwym Stwórcą. Jednakże Jahwe nie bierze pod uwagę swego syna, szatana, którego podstępom nawet on sam ulega od czasu do czasu. Jakże mógłby więc sądzić, że człowiek ze swą ograniczoną świadomością i niedoskonałą wiedzą lepiej da z nim sobie radę? Ponadto Jahwe nie uwzględnia faktu, że im większą człowiek posiada świadomość, tym bardziej odrywa się od swych instynktów, które dają mu przynajmniej pewne odczucie ukrytej mądrości Boga, i tym bardziej ulega możliwości popełnienia błędów. A już zupełnie człowiek nie jest w stanie

sprostac chytrosci szatana, czemu zreszta trudno sie dziwic, skoro jego stworca nie potrafi czy nie chce polozyc kresu dzialalnosci tego poteznego ducha.

---

## X

Fakt boskiej „ignorancji” rzuca szczegolne swiatlo na nauke o zbawieniu: jezeli nawet kazdego czlowieka ochrzci sie zgodnie ze wszelkimi regulami, to i tak ludzosc nie zostanie tym samym uwolniona od grzechow, lecz od *leku przed skutkami grzechu, a mianowicie od gniewu bozego. Zatem dzieło Chrystusa zbawia ludzi od bojazni Bozej*, co zapewne jest mozliwe w tych przypadkach, w ktorzych wiara w kochajacego Ojca, posylajacego swego jednorodzonego Syna na ratunek plamieniu ludzkemu, wypiera utrzymujaca sie wyraznie pamiec o Jahwe i jego niebezpiecznych afektach. Jednakze tego rodzaju wiara zaklada pewien brak refleksji, czyli *sacrificium intellectus*, przy czym mozna watpic, czy ludzie majacy taką wiarę mogą jeszcze byc odpowiedzialni pod wzgledem moralnym. Nie nalezy bowiem zapomniec, ze to sam Chrystus uczyl nas, iz powierzonych nam talentow nie powinniśmy zakopywac, lecz ciagnac z nich zyski.

Nie nalezy udawac, ze jestešmy glupsi i mniej swiadomi, niz to w istocie ma miejsce, albowiem we wszystkich innych sprawach mamy byc czujni, krytyczni i swiadomi samych siebie, abyšmy nie ulegli pokusom: „Nie dowierzajcie kazdemu duchowi, ale badajcie duchy, czy są z Boga”<sup>69</sup>, abyšmy błędy, jakie popełniamy,

mogli rozpoznać. Potrzeba by nam wręcz nadludzkiej inteligencji, abyśmy mogli uniknąć podstępnych pułapek szatana. Te obowiązki wyostrzają nieuchronnie nasz rozum, jak również zwiększają naszą miłość prawdy i dążenie do poznania, które mogą być równie szczerze ludzkimi cnotami, jak działania tego ducha, który „przenika wszystko, nawet głębokości Boga samego”<sup>70</sup>. Te zdolności intelektualne i moralne same mają naturę boską, toteż człowiek nie może i nie powinien się ich wyzbywać. Dlatego właśnie hołdując moralności chrześcijańskiej padamy ofiarą konfliktów między stawianymi przed nią obowiązkami. Uniknąć ich może tylko ten, kto przyzwyczaił się patrzeć na nie przez palce. Zresztą fakt, że etyka chrześcijańska prowadzi do takich konfliktów, przemawia na jej korzyść. Etyka chrześcijańska bowiem rodząc nierozwiązywalne konflikty (a wraz z nimi *afflictio animae*) przybliża człowieka poznaniu Boga: Bóg zawiera w sobie wszelkie sprzeczności, a człowiek musi się nimi obciążyć. Kiedy zaś to czyni, wówczas Bóg ze wszystkimi swymi sprzecznościami bierze go w posiadanie, tj. wciela się. W ten sposób człowieka wypełnia boski konflikt. Słusznie łączymy ideę cierpienia ze stanem, w którym sprzeczności zderzają się ze sobą boleśnie, i wzdragamy się uznać, że takie doświadczenie jest oznaką zbawienia. Jednakże nie można zaprzeczyć, że wielki symbol wiary chrześcijańskiej, krzyż, do którego przybito postać cierpiącego Zbawiciela, już od prawie dwóch tysięcy lat plastycznie ukazuje chrześcijanom ten właśnie stan. Symbol ten znajduje uzupełnienie w obrazie dwóch łotrów, z których jeden idzie do piekła, drugi zaś wkracza do raju.



Trudno lepiej przedstawić sprzeczności, które składają się na centralny symbol chrześcijaństwa. Niełatwo byłoby powiedzieć, dlaczego ten symbol, który powstał jako nieuchronny rezultat chrześcijańskiej psychologii, ma oznaczać zbawienie, gdyby właśnie uświadomienie sobie sprzeczności (niezależnie od cierpienia, jakie wywołuje to poznanie) nie pociągnęło za sobą bezpośredniego poczucia zbawienia. Z jednej strony jest to zbawienie z dręczącego stanu tępej i bezradnej ignorancji, z drugiej zaś uzmysłowienie sobie sprzeczności tkwiącej w Bogu, w której człowiek może partycypować, jeśli nie cofnie się przed zranieniem go przez „miecz rozdzielenia”, którym jest Chrystus. Albowiem właśnie w najostrzejszym i najniebezpieczniejszym konflikcie doświadcza chrześcijanin zbawienia i podniesienia do stanu boskiego, jeśli się oczywiście nie załamie, lecz weźmie na siebie brzemię, jakie łączy się z faktem, że został wybrańcem Boga. Jedynie w ten sposób realizuje się w nim imago dei: wcielenie Boga. Siódmą prośbę Modlitwy Pańskiej: „Ale zbaw nas ode złego” należy przy tym rozumieć w takim sensie, jaki ma prośba Chrystusa w ogrodzie Getsemani: „Jeśli to możliwe, niech mię ominie ten kielich”<sup>71</sup>. Mianowicie wydaje się, że w zasadzie nie leży w zamiarach Boga chronienie człowieka przed konfliktami, a tym samym przed złem. Wprawdzie jest rzeczą ludzką wyrażać takie pragnienie, ale nie należy podnosić go do rangi zasady, ponieważ jest ono sprzeczne z wolą Boga i opiera się jedynie na ludzkiej słabości i lęku. Lęk ten jest, oczywiście, w pewnym sensie usprawiedliwiony, aby bowiem w pełni rozwiązać swój konflikt, człowiek musi przeży-

wać zwątpienie i niepewność co do tego, czy w końcu nie za wiele wymaga.

Ponieważ obraz Boga przebiega całą sferę ludzką i mimowolnie przedstawiony jest przez całą ludzkość, przeto zarówno istniejąca od czterystu lat schizma w kościele, jak i dzisiejsze polityczne rozdarcie świata mogą wyrażać sprzeczności panującego archetypu.

Tradycyjny pogląd na dzieło zbawienia odpowiada jednostronnemu sposobowi myślenia, niezależnie od tego, czy uważamy je za sprawę czysto ludzką, czy też za fakt, który był rezultatem działania woli Boga. Powyżej przedstawiliśmy w zarysie inny pogląd, według którego dzieło pojednania człowieka z Bogiem nie jest spłaceniem ludzkiego długu wobec Boga, lecz raczej naprawieniem niesprawiedliwości, jaką Bóg wyrządził człowiekowi. Pogląd ten, jak sądzę, jest bardziej zgodny z rzeczywistym układem sił. Owca może wprowadzić zamęcić wilkowi źródło, jednakże nie jest w stanie wyrządzić mu żadnej innej krzywdy. Tak też stworzenie może wprowadzić rozczarować swego Stwórcę, ale jest rzeczą niewiarygodną, żeby potrafiło wyrządzić mu bolesną niesprawiedliwość. Jedynie Stwórca jest w stanie wyrządzić taką niesprawiedliwość swemu bezsilnemu stworzeniu. Tym samym, oczywiście, imputujemy bóstwu niesłuszne postępowanie, ale – jak sądzę – nie jest to gorsze od przypuszczenia, że aby uśmierzyć gniew Ojca, Syn musiał umrzeć męczeńską śmiercią na krzyżu. Cóż to bowiem za ojciec, który gotów jest raczej zabić swego syna, niż wspaniałomyślnie wybaczyć swym stworzeniom, które dały się skusić złym radom jego innego syna, szatana? Czego ma dowieść ta okrutna i

archaiczna ofiara z syna? Może miłości Boga? A może jego nieprzejednania? Z Księgi Rodzaju (22)<sup>72</sup> i z Księgi Wyjścia (22:29) wiemy, że Jahwe skłonny jest zabijać syna czy pierworodnego potomka w celu przeprowadzenia swej woli lub jako próbę, jakkolwiek ani jego wszechwiedza, ani jego wszechmoc nie potrzebują takich ponurych metod postępowania; poza tym Jahwe daje w ten sposób zły przykład mocarzom tej ziemi. Jest zrozumiałe, że ludzie o naiwnych umysłach skłonni są uciekać przed takimi pytaniami i swoje postępowanie przystrajać w piórka *sacrificium intellectus*. Jeśli więc ludzie ci zdecydują się nie czytać 88 (89) psalmu, tj., innymi słowy, jeśli będą chcieli wymigać się od problemu, to sprawa na tym się nie skończy. Kto raz sprzeniewierzy się sobie, ten będzie to robił zawsze i to także w dziedzinie samopoznania. Samopoznania zaś w formie badania sumienia domaga się także etyka chrześcijańska. A pamiętajmy o tym, że to bardzo pobożni ludzie stwierdzili, iż samopoznanie przygotowuje drogę do poznania Boga.

---

## XI

Dla świadomości obdarzonej zdolnością refleksji wiara w Boga jako *summum bonum* jest nie do przyjęcia. Świadomość taka bynajmniej nie czuje się zbawiona od lęku przed Bogiem, toteż słusznie stawia sobie pytanie, jakie właściwie znaczenie ma dla niej Chrystus. Zaprawdę, jest to wielkie pytanie: czy dziś Chrystus może być w ogóle przedmiotem interpretacji?

A może musimy się zadowolić tylko interpretacją historyczną tej postaci?

Jedno nie ulega wątpliwości: Chrystus jest w najwyższym stopniu postacią numinalną. Z twierdzeniem tym zgodne jest traktowanie go jako Boga i jako Syna Bożego. Stara interpretacja, która nawiązuje do jego własnych poglądów, głosi, że przyszedł on na świat, aby uratować ludzi zagrożonych przez Boga, cierpiał tu i umarł. Poza tym jego cielesne zmartwychwstanie oznacza, że wszystkie dzieci Boże mogą być pewne, iż w przyszłości również zmartwychwstaną.

Zwracaliśmy już nieraz uwagę na to, jak dziwnie przedstawia się ten odkupieńczy czyn Boga. W istocie rzeczy przecież on sam pod postacią swego syna ratuje ludzkość przed samą sobą. Ta koncepcja jest równie dziwaczna i śmieszna, jak stare rabinistyczne wyobrażenie Jahwe, który pod swym tronem kryje przed własnym gniewem sprawiedliwych, ponieważ tam ich nie widzi.

Może się wręcz wydawać, że Bóg-Ojciec był innym Bogiem niż Bóg-Syn, jednakże stara interpretacja bynajmniej nie ma tego na myśli. Nie istnieje też żadna psychologiczna konieczność dla przyjęcia takiego przypuszczenia, albowiem niewątpliwy brak zdolności do refleksji, cechujący świadomość Boga, wystarczy do wyjaśnienia jego osobliwego postępowania. Dlatego też bojaźń Boża słusznie uchodzi za początek wszelkiej mądrości. Z drugiej strony nie należy sądzić, że wynoszone pod niebiosa: dobroć, miłość i sprawiedliwość Boga istnieją jedynie w prośbach, które ludzie zwracają do niego, lecz trzeba uznać je za jego – znane ludziom

z doświadczenia – autentyczne cechy, albowiem Bóg jest *coincidentia oppositorum*. Tak więc usprawiedliwiony jest zarówno *lęk przed Bogiem*, jak i *miłość do Boga*.

Zróznicowanej świadomości trudno jest stale kochać – jak dobrego Ojca-Boga, którego trzeba się bać ze względu na jego nieobliczalną wybuchowość, niemożność polegania na nim, jego niesprawiedliwość i okrucieństwo. Tego, że człowiek nie ceni aż nadto ludzkich niekonsekwencji i słabości swych bogów, dowiódł dostatecznie upadek bogów antycznych. Również moralna klęska, jaką poniósł Jahwe w starciu z Hiobem, miała swe ukryte skutki: z jednej strony niezamierzone wywyższenie człowieka, z drugiej zaś zaniepokojenie nieświadomości. Pierwszy z tych skutków pozostał zrazu faktem, z którego świadomość ludzka nie zdała sobie sprawy; zarejestrowała go natomiast nieświadomość. Jest to jedna z przyczyn zaniepokojenia nieświadomości, albowiem przez to zyskała ona wyższą – w porównaniu ze świadomością – potencję: *nieświadomość człowieka ma wówczas przewagę nad jego świadomością*. W takich okolicznościach energia nieświadomości wlewa się do świadomości w postaci snów, wizji i objawień. Niestety, datowanie Księgi Hioba jest niepewne. Powstała ona, jak już powiedzieliśmy, w okresie między 600 a 300 r.p.n.e. W pierwszej połowie VI wieku wstępuje na arenę Ezechiel<sup>73</sup>, prorok o tzw. cechach „patologicznych”, które zdaniem laików mają się przejawiać w jego wizjach. Jako psychiatra jednak muszę wyraźnie podkreślić, że wizji i towarzyszących jej zjawisk nie wolno bezkrytycznie uważać za

chorobliwe. Wprawdzie wizja, podobnie jak sen, jest zjawiskiem rzadkim, ale naturalnym, i tylko wtedy można uznać ją za „patologiczną”, kiedy jej chorobliwa natura jest dowiedziona. Wizje Ezechiela, rozpatrywane czysto klinicznie, mają naturę archetypową i w żadnym razie nie zdradzają chorobliwego zniekształcenia. Toteż nie ma żadnego powodu, żeby uważać je za patologiczne<sup>74</sup>. Są one symptomem tego, że wówczas nieświadomość była już w pewnym stopniu oddzielona od świadomości. Na pierwszą z wielkich wizji Ezechiela składają się dwie uporządkowane i skoncentrowane „czwórce”, tj. całościowe wyobrażenia, które również dzisiaj obserwujemy wielokrotnie jako spontaniczne fenomeny. Jej kwintesencję reprezentuje „postać człowieka”<sup>75</sup>. Ezechiel ujrzał tu istotną treść nieświadomości, a mianowicie *ideę wyższego człowieka*, od którego Jahwe stał niżej pod względem moralnym i którym później chciał zostać.

Występującym współcześnie w Indiach – jeśli można tak powiedzieć – symptomem tej samej tendencji jest Gautama Budda (ur. w 562 r. p.n.e.), który maksymalnemu różnicowaniu świadomości przypisywał również supremancję nad najwyższymi bogami braminizmu. Takie postawienie sprawy stanowi logiczną konsekwencję nauki o Puruszy i Atmanie i ma swe źródło w wewnętrznym doświadczeniu praktyki jogi.

Ezechiel pojął w symbolu zbliżenie się Jahwe do człowieka. Również Hiob doświadczył, że jego świadomość przewyższa świadomość Jahwe i że wskutek tego Bóg chce stać się człowiekiem, ale przypuszczalnie nie zdał sobie z tego sprawy. U Ezechiela występuje poza

tym po raz pierwszy zwrot: „syn człowieczy”; Jahwe w znamienny sposób określa tak samego proroka, prawdopodobnie chcąc przez to dać do zrozumienia, że Ezechiel jest synem człowieka na tronie. (Jest to prototyp o wiele późniejszego objawienia Chrystusa!). Toteż jak najśluszniej czterej serafinowie otaczający tron Boga stali się emblematami ewangelistów, albowiem stanowią oni „czwórcę”, która wyraża całościowy charakter postaci Chrystusa, podobnie jak ewangelie reprezentują cztery kolumny jego tronu.

Zaniepokojenie nieświadomości trwało przez wiele stuleci. Daniel (ok. 165 r. p.n.e.) miał wizję czterech zwierząt i „starowiecznego”.

„Patrzyłem w widzeniach nocnych,  
a oto nadchodził z obłokami niebieskimi  
jakby Syn Człowieczy”<sup>76</sup>.

Tu „syn człowieczy” to już nie prorok, lecz – niezależnie od niego – syn „starowiecznego”, przed którym stoi zadanie odmłodzenia swego ojca.

Dokładniejsza jest Księga Henocha, powstała – jak się zdaje – około 100 lat p.n.e. Relacjonuje nam ona bardziej szczegółowo owo prototypowe wtargnięcie synów bożych do świata ludzkiego, które nazwano „upadkiem aniołów”.

Podczas gdy Jahwe po stworzeniu świata zdecydował: „Nie może pozostawać duch mój w człowieku zawsze, gdyż człowiek jest istotą cielesną”<sup>77</sup>, to synowie Boga (kompensacyjnie!) zbliżali się do pięknych córek człowieczych. Stało się to w epoce olbrzymów. Henoch

wie, że na ziemię zstąpiło dwustu aniołów pod przewodem Semjasy, po czym wszyscy zmówili się, by wziąć córki ludzkie na żony i splodzili z nimi olbrzymów, z których każdy liczył 3 000 łokci wzrostu<sup>78</sup>. Aniołowie ci, wśród których szczególnie wyróżniał się Azazel, uczyli ludzi różnych nauk i sztuk. Okazali się oni czynnikiem nadzwyczaj postępowym, rozwinęli bowiem świadomość człowieka i poszerzyli jego horyzonty umysłowe. (Już zły Kain był reprezentantem postępu w porównaniu z Ablem). Tym samym podnieśli znaczenie człowieka – dosłownie – „w olbrzymim stopniu”, co wskazuje na inflację świadomości ówczesnej kultury. Inflacji jednak zawsze zagraża silna reakcja ze strony nieświadomości, która też nastąpiła w postaci potopu. Ale przedtem olbrzymi „nadużyli dobytku ludzkiego”, a następnie zaczęli pożerać się nawzajem, podczas gdy ludzie zabijali i zjadali zwierzęta, tak że „ziemia skarżyła się na niesprawiedliwych”<sup>79</sup>.

Tak więc inwazja Synów Bożych na świat ludzi pociągnęła za sobą niezbyt dobre skutki, co pozwala tym lepiej zrozumieć środki ostrożności, które zastosował Jahwe przed swym pojawieniem się w świecie. Człowiek nie był równorzędnym partnerem dla boskich potęg. Nadzwyczaj interesująca jest obserwacja zachowania się Jahwe w tych okolicznościach. Jak dowodzi Jego późniejszy, drakoński wręcz wyrok, fakt, że przynajmniej dwustu Synów Bożych opuściło ojcowski dwór, aby na własną rękę dokonać szeregu eksperymentów w świecie ludzi, uznał on za niemiałą aferę w ekonomii niebiańskiej. Przyjął on, jak się zdaje (całkowicie abstrahując od boskiej wszechwiedzy), że to *sortie en*



*masse* natychmiast nabierze niepożądanego rozgłosu. Ale nic takiego się nie stało. Dopiero wtedy, kiedy olbrzymi – dawno już splodzeni – gotowi byli zabijać i pożerać ludzi, czterech archaniołów, jakby przypadkiem, usłyszało lamentsy ludzi i odkryło, co się dzieje na ziemi. Doprawdy nie wiadomo, czemu się bardziej dziwić: organizacyjnemu bałaganowi wśród anielskich chórów czy niedostatecznej informacji w niebie. Tak czy owak, tym razem jednak archaniołowie poczuli się w obowiązku zwrócić się do Boga z następującym przemówieniem: „Wszystko jest przed Tobą odkryte i odsłonięte; wszystko widzisz i nic nie może się przed Tobą ukryć. Widziałeś, co uczynił Azazel, jak uczył na ziemi wszelkiej niesprawiedliwości i objawił niebiańskie tajemnice czasów... Zakłęć uczył Semjasa, któremu dałeś pełnomocnictwo, by sprawował władzę nad swymi towarzyszami... Ty jednak wiesz wszystko, zanim się stanie. *Widzisz to i nie przeszkadzasz i nie mówisz nam, co dla ich spraw mamy z nimi zrobić*”<sup>80</sup>.

Albo aniołowie kłamią, albo Jahwe – w niezrozumiały sposób – nie wyciągnął żadnych praktycznych wniosków z faktu, że jest wszechwiedzący, albo też raz jeszcze wołał udać, że nic nie wie o swej wszechwiedzy, aż dopiero aniołowie musieli mu o niej przypomnieć. W każdym razie dopiero ich interwencja spowodowała nie sprawiedliwą karę, lecz mściwą reakcję. Jahwe bowiem natychmiast po prostu utopił całe cierpiące stworzenie, z wyjątkiem Noego, jego rodziny i zwierząt. To intermezzo dowodzi, że Synowie Boży są w pewien sposób bardziej czujni, postępowi i świadomi od swego ojca. Tym wyżej należy ocenić

późniejszą przemianę Jahwe. Przygotowania do jego wcielenia robią wrażenie, jak gdyby wyciągnął on naukę ze swego doświadczenia i przystąpił do dzieła z większą świadomością niż uprzednio. Do wzrostu jego świadomości przyczynił się niewątpliwie fakt, że przypomniał on sobie o Sophii. Równocześnie do tego objawienie struktury metafizycznej staje się bardziej wyraźne. Podczas gdy u Ezechiela i Daniela znajdujemy jedynie wzmianki o „czwórcy” i synu człowieczym, to Henoch podaje na ten temat relację bardziej precyzyjną i jaśniejszą. Świat podziemny – rodzaj Hadesu – podzielony jest na cztery części, w których duchy zmarłych przebywają aż do czasu sądu ostatecznego. Trzy spośród tych części są ciemne, jedna zaś jest jasna i w niej to bije „jasne źródło”<sup>81</sup>. Jest to pomieszczenie przeznaczone dla sprawiedliwych.

Wypowiedzi tego rodzaju wprowadzają nas zdecydowanie w dziedzinę psychologii, a w szczególności w symbolikę mandali, gdzie należą także zjawiska symbolicznych proporcji 1:3 i 3:4. Podzielony na cztery części Hades Henocha odpowiada chtonicznej „czwórce”, o której można przypuszczać, że zawsze pozostaje w przeciwieństwie do „czwórki” pneumatycznej, czyli niebiańskiej. „Czwórca” chtoniczna odpowiada w alchemii *quaternio* elementów, a „czwórca” pneumatyczna czworakiemu, tj. całościowemu aspektowi bóstwa, jak na to wskazują np. Barbelo, Kolorbas, *mercurius quadratus*, czyli Bogowie o czterech obliczach.

Henoch istotnie ogląda cztery „oblicza” Boga. Trzy z nich zajmują się pochwałami, modlitwami i prośbami, czwarte zaś „odpierało szatanów i nie pozwalało im po-

jawić się przed panem duchów, aby oskarżać mieszkańców łądów”<sup>82</sup>.

Wizja ta dowodzi istotnego zróżnicowania obrazu Boga: Bóg ma cztery oblicza bądź też czterech „aniołów oblicza”, tj. cztery hipostazy lub emanacje, z których jedna zajmuje się wyłącznie trzymaniem z dala od Boga – występującego w liczbie mnogiej – syna bożego starszej daty, szatana (zgodnie z naszymi wcześniejszymi stwierdzeniami), i uniemożliwianiem mu dalszych eksperymentów w stylu znanym już z Księgi Hioba<sup>83</sup>. Szatani ci znajdują się w sferze niebiańskiej, albowiem nie nastąpił jeszcze upadek szatana. Także tu wskazuje się na wspomniane wyżej proporcje: trzech aniołowie spełniają święte, względnie dobroczynne funkcje, czwarty zaś to anioł wojowniczy, broniący dostępu szatanowi.

Ta „czwórca” ma naturę wyraźnie pneumatyczną, toteż wyrażają ją aniołowie przedstawieni najczęściej jako istoty uskrzydłone, a więc jako istoty związane z żywiołem powietrza, co tu jest dlatego szczególnie prawdopodobne, że, jak się zdaje, wywodzą się one od czterech serafinów Ezechiela<sup>84</sup>. Podział „czwórca” na górną i dolną, podobnie jak trzymanie szatana z dala od niebiańskiego dworu, wskazuje na istniejące już metafizyczne rozszczepienie. Jednakże rozszczepienie w pleromie stanowi ze swej strony symptom daleko głębszy rozszczepienia boskiej woli: ojciec chce zostać synem, Bóg – człowiekiem, to, co amoralne – wyłącznie dobrym, a nieświadomość – świadomie odpowiedzialną. Ale wszystko to znajduje się dopiero *in statu nascendi*.

Sytuacja ta gwałtownie wzburza nieświadomość Henocha, toteż objawia ona swe treści w apokaliptycznych wizjach. Ponadto skłania go do przedsięwzięcia *peregrinatio*, podróży do czterech okolic nieba i do środka ziemi, przy czym Henoch swymi poruszeniami kreśli rysunek mandali. (Podróż ta przypomina „podróże” alchemicznych filozofów i odpowiednie fantazje nowoczesnej nieświadomości).

Kiedy Jahwe zwracał się do Ezechiela tytułując go „synem człowieczym”, to zrazu była to tylko ciemna i niezrozumiała aluzja. Tu jednak sprawa jest jasna: człowiek imieniem Henoch jest nie tylko tym, który otrzymuje boskie objawienie, lecz zarazem zostaje wciągnięty w boski dramat, jak gdyby był przynajmniej jednym z Synów Bożych. Nie można tego rozumieć inaczej jak w ten sposób, że w takim stopniu, w jakim Bóg gotuje się zostać człowiekiem, człowiek zaczyna brać udział w procesach pleromowych, zanurza się niejako w ich nurcie, otrzymując w ten sposób swego rodzaju chrzest, partycypuje w boskiej „czwórce”, tj. zostaje ukrzyżowany wraz z Chrystusem. Dlatego też jeszcze dziś kapłan spełniający ryt *benedictio fontis* dzieli dłonią wodę na krzyż i pryska nią w cztery strony świata.

Henoch znajduje się pod tak wielkim wpływem boskiego dramatu, że możemy niemal przypuścić, iż posiada on szczególne zrozumienie zbliżającego się wcielenia Boga: „syn człowieczy znajdujący się u starowiecznego” podobny jest aniołowi (tj. jednemu z Synów Bożych). On to „posiada sprawiedliwość, u niego sprawiedliwość mieszka (...); albowiem pan du-

chów go wybrał, a jego przeznaczenie (...) przewyższało wszystko (...) przez prawość”<sup>85</sup>. Nie jest bynajmniej przypadkiem, że kładzie się tu tak wielki nacisk na sprawiedliwość, albowiem jest to ta cecha, której brak Jahwe, co nie mogło pozostać ukryte przed takim człowiekiem, jak autor Księgi Henocha. Pod panowaniem syna człowieczego „modlitwa sprawiedliwych zostanie wysłuchana, a krew sprawiedliwych zostanie pomszczona przez pana duchów”<sup>86</sup>. Henoch widzi „źródło sprawiedliwości nie do wyczerpania”<sup>87</sup>. Syn człowieczy „będzie łaską dla sprawiedliwych i świętych (...) W tym celu został on wybrany i ukryty przed nim (przed Bogiem) zanim świat został stworzony i po wieki wieków będzie on przed nim. Mądrość pana duchów (...) objawiła go; albowiem zachowuje on przeznaczenie sprawiedliwych”<sup>88</sup>. „Albowiem mądrość rozlana jest jak woda... Albowiem jest on potężny ponad wszelkie tajemnice sprawiedliwości, a niesprawiedliwość przeminie jako cień... W nim mieszka duch mądrości i duch tego, który daje rozum, i duch mądrości i siły...”<sup>89</sup>.

Pod panowaniem syna człowieczego „ziemia będzie oddana tym, którzy są na niej zebrani, a także sheol odda to, co przyjął, i piekło<sup>90</sup> zwróci to, co jest winne... W owe dni wybrany będzie siedział na moim tronie, a wszystkie tajemnice mądrości wychodzić będą z myśli jego ust”<sup>91</sup>.

„Wszyscy będą aniołami w niebie”<sup>92</sup>. Azazel i jego zastępcy zostaną wrzuceni do ognistego pieca, ponieważ „posłuszni byli szatanowi i zwiedli na pokuszenie mieszkańców ziemi”<sup>93</sup>.

U kresu czasów syn człowieczy sądzić będzie wszystkie stworzenia. Nawet „ciemność będzie zniszczona” i „nieustannie będzie światło”<sup>94</sup>. Nawet oba potężne „dowody rzeczowe” Jahwe: Lewiatan i Behemoth – zostaną pocięte na sztuki i pozarte. W tym miejscu<sup>95</sup> dokonujący objawienia anioł tytułuje Henocha „synem człowieczym”, co jest jeszcze jednym dowodem na to, że Henoch, podobnie jak Ezechiel, został zasymilowany przez boskie misterium bądź też wciągnięty w nie; poza tym zwraca to uwagę na fakt, że jest on świadkiem tego misterium. Henoch popada w ekstazę i zajmuje swe miejsce w niebie. W „niebie nad niebiosami” widzi kryształowy dom Boga, otoczony ogniem i strzeżony przez nie znające snu, skrzydlate istoty<sup>96</sup>. „Starowieczny” występuje wraz z „czwórca” (Michał, Gabriel, Rafael i Faniel) i zwraca się do Henocha w tych oto słowach: „Tyś jest synem człowieczym, który narodził się dla sprawiedliwości; sprawiedliwość przebywa nad tobą, sprawiedliwość starodawnego cię nie opuszcza”<sup>97</sup>.

Godne uwagi jest to, że syna człowieczego i przypisywane mu znaczenie raz po raz łączy się ze sprawiedliwością. Wydaje się, że jest ona tu motywem przewodnim i główną sprawą, o którą chodzi. Tak silne akcentowanie znaczenia sprawiedliwości ma tylko wtedy sens, kiedy komuś grozi niesprawiedliwość lub kiedy mu ją już wyrządzono. Jedynie Bóg, i nikt inny, potrafi w godny wzmianki sposób wymierzyć sprawiedliwość i właśnie tylko w odniesieniu do niego można żywić uzasadnioną obawę, że mógłby zapomnieć o swej sprawiedliwości. W takim wypadku jego sprawiedliwy syn wstawiłby się u niego za ludźmi. I tak „sprawiedliwi

mieć będą pokój”<sup>98</sup>. Znaczenie sprawiedliwości, która panować będzie za czasów syna, jest tak bardzo podkreślane, że powstaje wrażenie, jak gdyby poprzednio, za panowania ojca, prym wiodło bezprawie, i dopiero wraz z pojawieniem się syna nastąpiła epoka prawa. Wydaje się, że Henoch daje tu bezwiednie odpowiedź na pytanie Hioba.

Zaakcentowanie wieku Boga wiąże się logicznie z istnieniem jego syna, jednakże nasuwa również myśl, że Bóg cofnie się jak gdyby na drugi plan i w coraz większym stopniu przekazywać będzie synowi rządy nad światem ludzi, co zresztą łączy się z nadzieją na nastanie sprawiedliwszego ładu. Z tego wszystkiego widać, że gdzieś tu działa psychiczna trauma, wspomnienie niesprawiedliwości wołającej o pomstę do niebios, i zakłóca oparty na zaufaniu stosunek ludzi do Boga. Sam Bóg chce mieć syna, a ludzie życzą sobie, żeby syn ten zastąpił ojca. Syn ten, jak widzieliśmy to już w dostatecznym stopniu, musi być *bezw warunkowo sprawiedliwy*: sprawiedliwość musi być najważniejszą z jego cnót. Bóg i człowiek chcą uniknąć ślepej niesprawiedliwości.

Henoch rozpoznaje siebie w ekstazie jako syna człowieczego lub też jako syna Bożego, jakkolwiek ani z urodzenia, ani na mocy predystynacji nie wydaje się być do tego przeznaczony<sup>99</sup>. Przeżywa on to samo wywyższenie przez Boga, którego w przypadku Hioba jedynie się domyślaliśmy, względnie próbowaliśmy odtworzyć je jako nieuchronne. Sam Hiob wyczuwa coś podobnego, kiedy wyznaje: „Ja wiem, wybawca mój żyje”<sup>100</sup>. Ta niezwykle dziwna wypowiedź – biorąc pod

uwagę ówczesne okoliczności – może dotyczyć tylko „dobrotliwego” Jahwe. Tradycyjna chrześcijańska interpretacja tej wypowiedzi, traktująca ją jako zapowiedź Chrystusa, jest o tyle słuszna, że przychylny ludziom aspekt Jahwe, jako jego własna hipostaza, wcieli się w synu człowieczym, ten zaś okazuje się w Księdze Henocha reprezentantem sprawiedliwości, a w chrześcijaństwie przypada mu rola usprawiedliwienia człowieka. Ponieważ syn człowieczy jest istotą preegzystentną, przeto Hiob rzeczywiście może się nań powoływać. O ile szatan odgrywa rolę oskarżyciela i oszczercy, o tyle Chrystusowi, drugiemu Synowi Bożemu, przypada rola rzecznika i obrońcy człowieka.

Mimo sprzeczności chciano w tych mesjanistycznych wyobrażeniach Henocha widzieć chrześcijańskie interpolacje, co zresztą wydaje się zrozumiałe. Jednakże sędzę na podstawie racji psychologicznych, że podejrzenie to jest nie usprawiedliwione. Wystarczy przecież zdać sobie tylko sprawę z tego, jakie znaczenie musiała mieć dla pobożnego myśliciela niesprawiedliwość czy wręcz amoralność Jahwe! Jakże ciężko przychodziło mu żyć z takim wyobrażeniem Boga! Jeszcze później spotkamy opowieść o pewnym pobożnym mędrцу, który nigdy nie mógł przeczytać 88 (89) psalmu, gdyż *sprawiło mu to zbyt wielką trudność*. Jeśli weźmiemy pod uwagę, z jaką siłą zarówno Chrystus w swych naukach, jak i cała tradycja kościelna, aż do naszych czasów, bronili i bronią wyłącznie dobrego charakteru kochającego ojca w niebie, zbawienia od lęku, *summum bonum* i koncepcji *privatio boni*, to będziemy w stanie pojąć, jak wielką wewnętrzną sprzeczność reprezentuje



postać Jahwe i jak trudno przychodzi świadomości religijnej znieść paradoksalność tej postaci. Z trudnością tą zresztą para się ona już od czasów Hioba.

Wewnętrzna niestałość Jahwe stanowi założenie nie tylko stworzenia świata, lecz także dramatu w pleromie, którego tragiczny chór tworzy ludzkość. Rozprawa z własnym stworzeniem przemienia Stwórcę. W Starym Testamencie znajdujemy – począwszy od VI w.p.n.e. – coraz więcej dowodów tej przemiany. Pierwsze główne jej przejawy występują w tragedii Hioba i w objawieniu Ezechiela. Hiob jest człowiekiem cierpiącym niesprawiedliwie, Ezechiel jednak widzi już „uczłowieczenie” i różnicowanie postaci Jahwe, a przez to, że tytułuje go się „synem człowieczym”, pokazuje mu się, iż inkarnacja i „czwórca” Boga są jak gdyby pleromatycznym prototypem tego, co przez przemianę Boga i przyjęcie przezeń postaci ludzkiej stanie się z człowiekiem, a nie tylko z przewidzianym od prawieków Synem Bożym. To zaś spełnia się w intuicyjnej antycypacji u Henocha. W ekstazie staje się on w pleromie synem człowieczym, a zabranie go z ziemi na ognistym wozie (podobnie jak Eliasza) stanowi prefigurację zmartwychwstania zmarłych. Aby spełnić swą rolę jako „kierującego sprawiedliwością”, musi on znaleźć się w bezpośredniej bliskości Boga, a jako preegzystentny syn człowieczy nie podlega już śmierci. Ponieważ jednak jest on także zwykłym, śmiertelnym człowiekiem, przeto również inni śmiertelnicy, podobnie jak on, mogą dostąpić oglądania Boga, poznać swego zbawiciela, a tym samym stać się nieśmiertelnymi.

Wszystkie te idee, dzięki istniejącym warunkom, mogłyby już wówczas zostać uświadomione, gdyby tylko ktoś poważnie się nad nimi zastanowił. Do tego nie trzeba było żadnych chrześcijańskich interpolacji. Księga Henocha antycypowała te idee w wielkim stylu, ale w rzeczywistości niejako wisiły one w powietrzu jako czyste objawienie, pozbawione gruntu, na którym mogłyby wzejść. Rozpatrując te fakty, trudno jest – mimo najlepszej woli – dopatrzeć się powodów, dla których chrześcijaństwo miało rzekomo (jak nam się to ciągle powtarza) pojawić się jako absolutne *novum* w dziejach świata. Trudno bowiem znaleźć lepszy przykład zjawiska tak bardzo przygotowanego przez poprzednie wydarzenia i tak bardzo opierającego się na poglądach już istniejących w środowisku, w którym ono powstało.

---

## XII

Jezus występuje zrazu jako żydowski reformator i jako prorok wyłącznie dobrego Boga, tym samym ratując zagrożoną spoistość religii. Również i pod tym względem okazuje się on faktycznie σωτηρ (zbawicielem), chroni bowiem ludzkość przed utratą wspólnoty z Bogiem i zagubieniem się w samej świadomości i jej „rozumności”. Takie zagubienie się człowieka oznaczałoby dysocjację między świadomością a nieświadomością, a więc stan nienaturalny czy też patologiczny, równoznaczny z tzw. „utratą duszy”, która od czasów prehistorycznych raz po raz zagraża człowiekowi. W

coraz większym stopniu człowiek – nie wiedząc nawet na jak wielkie naraża się niebezpieczeństwo – ignoruje fakty i konieczności psychiki i wyobraża sobie, że panuje nad wszystkim za pomocą swej woli i rozumu. Jednakże takie postępowanie oznacza w gruncie rzeczy „robienie rachunku bez gospodarza”.

Jezus, jak wiadomo, dał wyraz istniejącej tradycji w indywidualny sposób i obwieścił ludziom radosną nowinę: „Bóg upodobał sobie ludzkość. Jest On kochającym ojcem i miłuje was, tak jak ja was miłuję, i posłał mnie na świat jako swego syna, bym odkupił wasze winy”. Sam Jezus zgodził się być ofiarą odkupiającą, która miała pogodzić ludzkość z Bogiem. Im bardziej jednak pragniemy przywrócenia rzeczywistego zaufania między Bogiem a człowiekiem, tym bardziej rzuca się nam w oczy mściwość i nieprzejednanie Jahwe w stosunku do jego stworzeń. Po Bogu jako dobrym Ojcu, który jest samą miłością, spodziewalibyśmy się wyrozumiałego wybaczenia. Toteż niespodziewanym wstrząsem jest dla nas fakt, że najwyższe dobro pozwala odkupić akt swej łaski ofiarą ludzką, i to nawet śmiercią swego własnego syna. Chrystus w sposób widoczny przeszedł nad tym wstrząsem do porządku dziennego, a w każdym razie wszystkie późniejsze stulecia przyjmowały ten fakt bez sprzeciwu. My jednak musimy o tym pamiętać: dobry Bóg jest tak bardzo nieubłagany, że daje się ułagodzić tylko przez złożenie mu ofiary z człowieka! Jest to fakt nie do zniesienia, z którym dziś nie możemy się łatwo pogodzić, albowiem trzeba by chyba być ślepym, żeby nie widzieć, iż rzuca on jaskrawe światło na charakter Boga i zadaje kłam całej

gadaninie o Bogu jako *summum bonum* i o jego miłości.

Chrystus okazuje się pośrednikiem w podwójnym sensie: pomaga ludziom w ich stosunkach z Bogiem i łagodzi lęk, jaki odczuwamy przed tą istotą. Zajmuje on ważną pośredniczącą pozycję między dwoma, z trudem dającymi się pogodzić, skrajnościami: Bogiem i człowiekiem. Centralną postacią boskiego dramatu wyraźnie staje się pośredniczący Bóg-człowiek. Nie brak mu ani cech ludzkich, ani boskich, toteż od samego początku łączą się z nim symbole całościowe, jako że pojmuje się go jako istotę wszystko ogarniającą i jednoczącą wszystkie przeciwieństwa. Również przypisuje mu się „czwórcę” syna człowieczego (*vide* krzyż i tetramorf), która wskazuje na zróżnicowaną świadomość. Odpowiada to w ogólności wzorowi, który znamy z Księgi Henocha, wszakże z *jedną* ważną różnicą: Ezechiel i Henoch, obaj nosiciele tytułu „syna człowieczego”, są zwykłymi ludźmi, podczas gdy Chrystus już dzięki swemu pochodzeniu<sup>101</sup>, poczęciu i narodzinom jest herosem i półbogiem w sensie antycznym. Począł się on dziewiczo z Ducha Świętego. Nie jest zwykłym człowiekiem i dlatego nie ma skłonności do grzechu. Możliwość zarażenia go przez zło wykluczyły przygotowania poprzedzające Jego wcielenie. Toteż Chrystus ma charakter bardziej boski niż ludzki. Stanowi on wyłącznie uosobienie dobrej woli Boga i dlatego nie zajmuje dokładnie pośredniego miejsca między Bogiem a człowiekiem, brak mu bowiem właściwości zwykłego człowieka, tj. grzechu. Grzech pierwotnie przeniknął do świata stworzonego, przyniesiony z boskiego dworu

przez szatana, co tak bardzo rozgniewało Jahwe, że aby się uspokoić, musiał w końcu złożyć w ofierze swego własnego syna. Dziwić może fakt, że przede wszystkim nie oddalił szatana ze swego otoczenia. W Księdze Henocha archanioł Fanuel otrzymuje specjalną misję niedopuszczania do Jahwe podszeptów szatańskich i dopiero w czasach ostatecznych szatan jako gwiazda<sup>102</sup> ma być związany, wrzucony w otchłań i zniszczony (inaczej niż w Apokalipsie św. Jana).

Jakkolwiek na ogół przyjmuje się, że jednorazowa ofiara Chrystusa usunęła przekleństwa grzechu pierworodnego i pojednała Boga z ludźmi, to jednak wydaje się, iż Chrystus żywił co do tego pewne obawy. Co stanie się z ludźmi, a szczególnie ze zwolennikami Chrystusa, kiedy jego trzoda utraci swego pasterza i zabraknie jej tego, który wstawiał się za nią przed ojcem? Wprawdzie Chrystus zapewnia swych uczniów, że zawsze będzie z nimi, a nawet że będzie w nich, mimo to jednak zapewnienie to zdaje się mu nie wystarczać i obiecuje im ponadto, że od ojca na swoje miejsce przyśle innego παρακλητοξ (obrońcę, rzecznika, pocieszyciela), który wspomże ich radą i czynem i na wieki z nimi pozostanie<sup>103</sup>. Można by więc na tej podstawie przypuszczać, że „sytuacja prawna” nie jest jeszcze całkowicie wyjaśniona, tj. że budzi jeszcze pewne wątpliwości, lub też nie jest jeszcze całkiem pewna.

Jednakże zesłanie Parakleta ma jeszcze jeden aspekt. Ten duch prawdy i poznania to Duch Św., z którego począł się Chrystus. Jest to duch fizycznego i duchowego zapłodnienia, który od tej chwili ma zamieszkać w zwykłych ludziach. Ponieważ jest on trzecią

osobą bóstwa, znaczy to więc, że w zwykłych ludziach zrodzi się Bóg. Oznacza to ogromną zmianę stanowiska człowieka, który dzięki temu w pewnym sensie podniesiony zostanie do godności Syna Bożego i Boga-człowieka. Przez to wypełni się zapowiedź występująca u Ezechiela i Henocha, gdzie – jak widzieliśmy – już wcześniej nadano zwykłym ludziom tytuł „synów człowieczych”. Tym samym jednak człowiek, mimo swej grzeszności, osiąga pozycję pośrednika jednoczącego Boga i stworzenie. Chrystus musiał mieć na myśli tę wiążącą się z nieobliczalnymi skutkami możliwość, kiedy powiedział: „Kto we mnie wierzy, będzie także dokonywał tych dzieł, które ja czynię, owszem, i większe od tych uczyni”<sup>104</sup> i kiedy przypomniał odpowiedni fragment psalmów (82:6): „**Jeżeli (Pismo) nazywa bogami tych, do których skierowano słowo boże – a Pismo nie może ulec zmianie**”<sup>105</sup>.

Przyszłe zamieszkanie Ducha Świętego w ludziach oznacza więc postępujące wcielenie Boga. Chrystus jako Syn Boży spłodzony przez swego Ojca i jako preegzystujący pośrednik jest pierwotnym synem Boga i boskim paradygmatem, po którym przyjdą dalsze wcielenia Ducha Św. w zwykłych ludziach. Ludzie ci jednak partycypują w ciemności świata i dlatego po śmierci Chrystusa powstaje krytyczna sytuacja, która daje powód do niepokoju. Przy wcieleniu z całą skrupulatnością zapobieżono ewentualnej interwencji ciemnych i złych sił. Przemiana Henocha w syna człowieczego przebiega całkowicie w sferze światła, a w jeszcze większym stopniu dotyczy to wcielenia Boga w Chrystusie. Jest całkowicie nieprawdopodobne, żeby zwią-

zek między Bogiem a człowiekiem uległ zerwaniu z chwilą śmierci Chrystusa; przeciwnie, ciągłość tego związku jest raz po raz podkreślana, a przez zesłanie Parakleta zostaje jeszcze dobitniej potwierdzona. Jednakże im bardziej zażyły staje się ten związek, tym większą groźbą staje się starcie ze złem. Z istniejącego już wcześniej przeczucia rodzi się obawa, że po manifestacji jasnego aspektu bóstwa nastąpi odpowiednia manifestacja jego ciemnej strony i że po Chrystusie pojawi się Antychryst. Biorąc pod uwagę sytuację metafizyczną nie należało właściwie spodziewać się takiego wydarzenia, albowiem moc zła została rzekomo pokonana, a nie można przecież sądzić, że kochający ojciec niebieski, który zaaranżował wielką imprezę zbawienia przez Chrystusa, pogodził się z ludźmi i obwieścił swą miłość do nich, może znowu – lekceważąc to wszystko – wypuścić swego złego podwórzowego psa na ukochane dzieci. Jakie są przyczyny denerwującej cierpliwości, którą Bóg okazuje szatanowi? Skąd bierze się to uporne rzutowanie zła na ludzi, których Bóg stworzył przecież tak słabymi, skłonnyymi do upadku i głupimi, że oczywiście nie są w stanie sprostać jego złemu synowi? Dlaczego Bóg nie wykorzeni zła?

Dobra wola Boga spłodziła dobrego i pomocnego syna i stworzyła obraz Boga jako kochającego ojca. Niestety, musimy powiedzieć, że i tym razem Jahwe dokonał tego wszystkiego nic nie wiedząc o prawdziwym stanie rzeczy. Gdyby znał prawdę o sobie samym, to zobaczyłby, jak wielkiej uległ dysocjacji stając się człowiekiem. Cóż bowiem stało się z jego ciemnym aspektem, z jego cieniem, w którym kryje się szatan

uchodząc przed zasłużoną karą? Czyżby Jahwe wierzył, że zmienił się całkowicie i pozbył się swej amoralności? Nawet jego jasny syn niezupełnie ufał mu pod tym względem. Teraz Jahwe nawet zsyła „ducha prawdy” ludziom, którzy przy Jego pomocy wkrótce odkryją to, czego można się spodziewać, kiedy Bóg wciela się wyłącznie w swym jasnym aspekcie i sądzi, że jest samym dobrem, lub przynajmniej pragnie, by go uważano za samo dobro. Teraz trzeba się nastawić na enantiodromię w wielkim stylu. Taki jest właśnie sens oczekiwania na Antychrysta, któremu, być może, zawdzięczamy właśnie działalność „ducha prawdy”.

Wprawdzie Paraklet miał wielkie znaczenie metafizyczne, jednakże dla organizacji kościelnej był zjawiskiem w najwyższym stopniu niepożądanym, albowiem wymykał się wszelkiej kontroli, powołując się przy tym nawet na autorytet Pisma. W przeciwieństwie do tego, w interesie ciągłości tradycji i w interesie kościoła trzeba było równie energicznie podkreślać jednorazowy charakter wcielenia i dzieła zbawienia, co pomniejszać, a nawet ignorować fakt postępującego zamieszkania Ducha Świętego w ludziach. Nie można było tolerować żadnych dalszych indywidualistycznych dygresji religijnych. Kto na przykład powodowany przez Ducha Świętego czuł skłonność do jakichś nieortodoksyjnych przekonań, tego ogłaszano heretykiem oraz zwalczano i tępieno w sposób niewątpliwie odpowiadający gustom szatana. Z drugiej strony trzeba zrozumieć, że gdyby każdy chciał narzucać innym poglądy, jakie podsunął mu Duch Święty z myślą o polepszeniu ogólnej doktryny chrześcijańskiej, to ówczesne chrześcijaństwo



w krótkim czasie by upadło przypominając babilońskie pomieszanie języków. Niewiele zresztą brakowało, żeby faktycznie spotkał je taki los.

Parakletowi, „duchowi prawdy”, pośrednikowi, przypada zadanie zamieszkania i działania w jednostkach ludzkich, aby przypominać im o nauce Chrystusa i objaśniać ją. Dobrym przykładem tej działalności Ducha Świętego jest Paweł, który nie znał „Pana”, a jego ewangelię otrzymał nie od apostołów, lecz na drodze objawienia. Paweł należy do tych, których nieświadomość znajdowała się w stanie niepokoju i dawała im asumpt do stanów ekstatycznych, w których otrzymywali określone objawienia. Życie Ducha Świętego przejawia się właśnie w takich działaniach, które nie ograniczają się do potwierdzenia już istniejącego stanu faktycznego, lecz wychodzą poza ten stan i prowadzą dalej. I tak już w wypowiedziach Chrystusa można znaleźć przejawy idei, które idą dalej niż tradycyjne idee „chrześcijańskie”. Należy tu np. przypowieść o przebiegłym włodarzu, której morał pozostaje w zgodzie z logion z Kodeksu Bezy<sup>106</sup> i która wyraża inne od spodziewanych poglądy etyczne. Kryterium moralnym jest tu *stopień świadomości*, a nie prawo i konwencja. Można by tu przytoczyć także ten szczególny fakt, że Chrystus chce uczynić fundamentem swego Kościoła, skałą, na której ma się on oprzeć, akurat Piotra, człowieka odznaczającego się brakiem panowania nad sobą i chwiejnym charakterem. Cechy te, jak mi się zdaje, wskazują na uwzględnienie zła w zapatrywaniach zróżnicowanych moralnie. Dobrem jest, na przykład, rozsądne ukrycie zła; złem – nieświadome działanie. Można by niemal

podejrzewać, że takie poglądy uwzględniają już epokę, w której obok dobra brać się będzie pod uwagę także zło, albo nie będzie się już tłumiło zła a *limine*, pod wątpliwym pretekstem, że za każdym razem wiemy dokładnie, co jest złem.

Również oczekiwanie Antychrysta jest, jak sądzę, dalej idącym objawieniem czy odkryciem stwierdzającym, że diabeł mimo swego upadku i wygnania go pozostaje jeszcze „panem tego świata” i przebywa w otaczającej nas atmosferze. Mimo jego występków i mimo boskiego dzieła zbawienia człowieka, diabeł ciągle jeszcze zajmuje poważną pozycję w świecie, a jego władzy podlega całe „podksiężycowe” stworzenie. Tego rodzaju sytuację trzeba uznać za krytyczną, w każdym zaś razie trzeba stwierdzić, że nie jest to sytuacja, której – logicznie rzecz biorąc – moglibyśmy się spodziewać po ogłoszeniu „dobrej nowiny”. Zło nie jest bynajmniej ograniczone, jeśli nawet policzone są dni jego panowania. Bóg ciągle jeszcze ociąża się z zadaniem gwałtu szatanowi. Trzeba przyjąć, że wyraźnie nie wie on jeszcze o tym, jak bardzo jego własna ciemna strona sprzyja i pomaga złemu aniołowi. Oczywiście, dla „ducha prawdy”, który zamieszkał w człowieku, sytuacja ta na dalszą metę nie może pozostać tajemnicą. Dlatego wzburza on nieświadomość człowieka i dlatego też spowodował jeszcze w epoce pierwotnego chrześcijaństwa kolejno wielkie objawienie, które ze względu na swój ciemny charakter dało w późniejszych czasach powód do wielu interpretacji i mylnych tłumaczeń. Mam tu na myśli *Objawienie św. Jana*.

## XIII

Jako autora Apokalipsy trudno sobie wyobrazić bardziej odpowiednią osobowość niż autor tzw. Listów św. Jana: wyznaje on bowiem, że Bóg jest światłością, „a ciemności nie ma w nim żadnej”<sup>107</sup> (a któż to mówił o tym, że w Bogu jest jakaś ciemność?). Mimo wszystko wie on, że jeżeli grzeszymy, to potrzebujemy jakiegoś orędownika u Boga, a mianowicie Chrystusa, który jest ubłaganiem za grzechy nasze<sup>108</sup>, jakkolwiek ze względu na niego grzechy te już nam darowano (dlaczego więc potrzebujemy jeszcze doradcy prawnego?). Ojciec niebieski obdarzył nas swą wielką miłością (którą jednak musieliśmy odkupić za cenę ofiary ludzkiej!) i jesteśmy dziećmi Boga.

„Każdy, kto narodził się z Boga,  
nie dopuszcza się grzechu”<sup>109</sup>.

(Kto nie dopuszcza się *żadnych* grzechów?). Jan głosi dobrą wieść o miłości. Sam Bóg jest miłością. Doskonała miłość odpędza lęk. Jan jednak musi ostrzec przed fałszywymi prorokami i heretykami; on to także podaje wieść o przyjściu Antychrysta<sup>110</sup>. Jego świadoma postawa jest ortodoksyjna, ale przeczuwa on już zło. Mógł zapewne miewać złe sny, które nie liczyły się z jego świadomym programem. Przemawia on w ten sposób, jak gdyby znał nie tylko stan bezgrzeszny, lecz także doskonałą miłość. Pod tym względem Jan różni się od Pawła, któremu nie brak koniecznej autorefleksji. Jan jest nieco zbyt pewny siebie i dlatego ryzykuje dy-

socjację psychiki. Przy takiej bowiem postawie wyłania się w nieświadomości postawa wręcz przeciwna, która kiedyś może przedostać się do świadomości w postaci objawienia. Objawienie to, kiedy dojdzie do skutku, przyjmie formę mniej lub bardziej subiektywnego mitu, ponieważ – między innymi – kompensuje ono jednostronność indywidualnej świadomości; w tej funkcji będzie ono przeciwieństwem wizji takiego Ezechiela czy Henocha, których stan świadomości cechuje się zasadniczo (niezawinioną) ignorancją i dlatego kompensowany jest przez mniej lub bardziej obiektywne i powszechnie ważne ukształtowanie materiału archetypowego.

O ile jesteśmy w stanie to ustalić, to Apokalipsa odpowiada właśnie tym warunkom. Już w pierwszej spośród jej wizji pojawia się *wzbudzająca lęk* postać: Chrystus połączony w jedno ze „starowiecznym”, który podobny był ludziom i synowi człowieczemu. „Z jego ust wychodził miecz obosieczny”, jak się zdaje bardziej nadający się do walki i przelewania krwi niż do głoszenia braterskiej miłości. Ponieważ Chrystus powiada Janowi: „Przestań się lękać!”, przeto trzeba przyjąć, że kiedy Jan „był jak martwy”<sup>111</sup>, to nie wskutek tego, iż ogarnęła go miłość, lecz *lęk* (co teraz powiemy o doskonałej miłości, która odpędza lęk?).

Chrystus każe Janowi wysłać siedem listów do gmin w prowincji Azji. Gminie w Efezie rozkazuje, by odprawiła pokutę, w przeciwnym bowiem razie grozi jej pozbanienie światłości kościoła:

„...Jeśli zaś nie – przyjdę do ciebie

i ruszę świecznik twój z miejsca swojego”<sup>112</sup>.

Z listu do gminy efeskiej dowiadujemy się także, że Chrystus nienawidzi nikolaitów (jak można to pogodzić z miłością bliźniego?).

Gminie w Smyrnie wiedzie się lepiej. Jej wrogami mają być rzekomo Żydzi, o których powiada się, że „są synagogą szatańską”, co nie brzmi zbyt przyjaźnie.

Kościół w Pergamie otrzymuje naganę, ponieważ pojawił się tam pewien heretyk. Również tam znajdują się nikolaici. A więc i ta gmina powinna pokutować, „jeśli zaś nie – powiada do niej Chrystus – przyjdę do Ciebie niebawem”, co – rzecz jasna – należy rozumieć jako groźbę.

W Tyatyrze naucza fałszywa prorokini Jezabel. Chrystus grozi, że „rzuci ją na łożo boleści” i „dzieci jej śmiercią zabije”. Temu jednak, kto pozostanie mu wierny, „dam – jak powiada – władzę nad poganami, a *laską żelazną będzie ich pasł*”, oni zaś, poganie, „*jak naczynie gliniane będą rozbici* – jak i ja to wzięłem (taką władzę) od Ojca mojego – i dam mu gwiazdę poranną”<sup>113</sup>. Chrystus, jak wiemy, uczył nas, byśmy kochali naszych wrogów, a tu grozi betlejemską rzezią niewiniątek!

Uczynki gminy w Sardach nie są doskonałe wobec Boga. Toteż i ją Chrystus wzywa do pokuty. W przeciwnym razie, jak powiada: „Jeśli czuwać nie będziesz, *przyjdę jak złodziej*”<sup>114</sup>. Trudno to uznać za dobrodusze ostrzeżenie.

Filadelfii nic nie można zarzucić. Laodyceę jednak, ze względu na letniość, Chrystus „wyrzuci” z ust swych. I ona ma czynić pokutę. Znamienne są te oto

jego słowa: „Ja wszystkich, których *kocham*, *karzę i ćwiczę*”<sup>115</sup>. Byłoby rzeczą zupełnie zrozumiałą, gdyby ktoś nie życzył sobie takiego „kochania” w nadmiarze.

Pięć spośród siedmiu gmin azjatyckich otrzymuje złe cenzury. Ten apokaliptyczny Chrystus zachowuje się jak wprawiony w zły humor i świadomy swej władzy boss i przypomina bez reszty niejednego biskupa prawiącego kazania o miłości.

Jakby na potwierdzenie tego następuje teraz wizja Boga utrzymana w stylu wizji Ezechiela. Jednakże ten, który zasiada na tronie, nie przypomina człowieka, lecz „*podobny z wyglądu do jaspisu i do krwawnika*”<sup>116</sup>. Przed nim „niby szklane morze podobne do kryształu, a w środku tronu i dokoła tronu cztery zwierzęta (ζωα, animalia), pełne oczu z przodu i tyłu”<sup>117</sup>. Symbol znajdujący się u Ezechiela uległ osobliwej modyfikacji: tu bóstwo charakteryzują martwe i twarde rzeczy, takie jak kamień, szkło, kryształ, a więc substancje należące do świata nieorganicznego. Mimo woli przychodzą na myśl zainteresowania późniejszych czasów, kiedy to tajemniczego człowieka, *homo altus*, określało się jako λιθος ου λιθος (kamień nie kamień), kiedy w morzu nieświadomości połyskiwało wiele oczu<sup>118</sup>. W każdym razie mamy tu do czynienia z Janową psychologią, w której pojawiają się przeczucia dotyczące chrześcijańskiego świata duchowego.

Teraz następuje otwarcie siedmiu pieczęci, którymi opieczętowana jest zamknięta księga; dokonuje tego „baranek”. „Baranek” jednak pozbył się już ludzkich cech „starowiecznego” i pojawia się w czysto teriomorficznym, potwornym zresztą kształcie, przypominając

jedno z wielu innych rogatych zwierząt Apokalipsy: „a miał siedem rogów i siedmioro oczu” i dlatego też nie przypomina baranka, lecz barana o dość paskudnym wyglądzie. Jakkolwiek powiada się, że ujrzano go „jakby zabitego”<sup>119</sup>, jednakże w dalszym ciągu bynajmniej nie zachowuje się jak niewinna ofiara, a przeciwnie, okazuje ogromną żywotność. Przez otwarcie czterech pierwszych pieczęci „baranek” wypuszcza na świat czterech niosących zgubę „jeźdźców Apokalipsy”. Po otwarciu piątej pieczęci odzywa się domagające się zemsty wołanie męczenników: „Dokądże, władco święty i prawdziwy, nie *sądzisz i nie wymierzasz* za krew naszą kary tym, co mieszkają na ziemi?”<sup>120</sup>. Przełamanie szóstej pieczęci wywołuje kosmiczną katastrofę i wszyscy kryją się „od gniewu baranka, bo nadszedł wielki *dzień jego gniewu...*”<sup>121</sup>. Nie jest to już łagodny baranek, który bez oporu daje się prowadzić na rzeź, lecz wojowniczy i pobudliwy baran, który teraz może w końcu dać upust swej wściekłości. W mniejszym stopniu skłonny byłbym dopatrywać się w tym jakiejś metafizycznej tajemnicy, w większym natomiast wybuchu od dawna powstrzymywanych siłą negatywnych uczuć, co często obserwujemy u ludzi dążących do doskonałości. Jest rzeczą samo przez się zrozumiałą, że jeśli chodzi o autora Listów św. Jana, trzeba przyjąć, iż starał się wzorowo realizować to, co głosił swym braciom i siostrą w Chrystusie. W tym celu jednak musiał wykluczyć wszelkie negatywne uczucia, a skutek – jakże pomocnego – braku autorefleksji potrafił także o nich zapomnieć. Zniknęły one wprawdzie z powierzchni jego świadomości, jednakże bujnie rozpleniły

się tuż pod nią i z czasem utworzyły rozbudowaną sieć resentymentów i mściwych myśli, które następnie, w formie objawienia, wdarły się do świadomości. Stąd powstał przerażający obraz, który stanowi brutalne zaprzeczenie wszelkich wyobrażeń o chrześcijańskiej pokorze, cierpliwości, miłości bliźniego i miłowaniu nieprzyjaciół, o kochającym Ojcu w niebie i niosącym ludziom pomoc Synu Bożym, Zbawicielu. Dochodzi do wybuchu prawdziwej orgii nienawiści, gniewu, zemsty i ślepej żądzы zniszczenia, która nie może znaleźć wystarczającego zaspokożenia w fantastycznych i przerażających obrazach i której fale zalewają krwią i ogniem cały świat. I pomyśleć, że świat ten dopiero co starano się zbawić, by przywrócić go do pierwotnego stanu niewinności i do opartej na miłości wspólnoty z Bogiem...

Rozłamanie siódmej pieczęci wyzwala naturalnie nowy potok nieszczęść, które grożą wyczerpaniem potwornej fantazji Jana. Jak gdyby dla jej wzmocnienia musi on teraz „połknąć książeczkę”, aby móc dalej „prorokować”.

Kiedy w końcu rozbrzmiała trąba siódmego anioła, pojawia się na niebie, po zniszczeniu Jerozolimy, „*Niewiasta w słońce obleczona* i księżyc pod jej stopami, a na jej głowie wieniec z gwiazd dwunastu”<sup>122</sup>. Rodzi ona właśnie, a przed nią stoi smok barwy ognistej i chce pożreć jej dziecko.

Ta wizja wyraźnie wylamuje się z całości. Podczas gdy w odniesieniu do dotychczasowych obrazów trudno było pozbyć się wrażenia, że poddano je późniejszemu opracowaniu, które miało je uporządkować i upiększyć, to w przypadku tej wizji mamy uczucie, że ma ona cha-



rakter pierwotny i nie wiąże się z żadnymi celami wychowawczymi. Wizję tę poprzedza otwarcie się „świętyni Boga w niebie” i ukazanie się w niej Arki Przymierza<sup>123</sup>. Jest to jednak tylko wstęp do pojawienia się niebiańskiej oblubienicy, Jerozolimy, będącej odpowiednikiem Sophii: mamy tu do czynienia z fragmentem niebiańskiego *hierosgamos*, którego owocem jest boski chłopiec. Dziecku temu grozi los Apollina, syna Leto, również prześladowanego przez smoka. Tu musimy zatrzymać się przez chwilę przy postaci jego matki. Jest to „niewiasta w słońce obleczona”. Zwróćmy uwagę na to, że określa się ją po prostu jako „niewiastę”, kobietę, która nie jest boginią ani wieczną dziewicą poczynającą bez zmały. Nie zauważamy nic, co by miało ją pozbawić jej pełnej kobiecości, z wyjątkiem przydanych jej atrybutów kosmiczno-naturalnych, które czynią z niej *anima mundi*, równą kosmicznemu pracłowiekowi. Jest ona pra-kobietą, odpowiednikiem pramężczyzny, i motyw pogańskiej Leto pasuje do niej znakomicie, albowiem w mitologii greckiej pierwiastek matriarchalny i patriarchalny łączą się ze sobą na równych prawach. W górze gwiazdy, na dole księżyc, w środku słońce, Horus wschodu słońca i Ozyrys zachodu, a wszystko to otoczone płaszczem macierzyńskiej nocy, οὐρανοῦ ἀνώ, οὐρανοῦ χατώ<sup>124</sup>; symbol ten odsłania całą tajemnicę „niewiasty”: zawiera ona w swej ciemni słońce „męskiej” świadomości, które jako dziecko wyłania się z morza nocy nieświadomości i zanurza się w nim jako starzec. Niewiasta ta łączy jasność z ciemnością, oznacza *hierosgamos* przeciwieństw i godzi naturę z duchem.

Syn, który bierze swój początek z tego niebiańskiego związku, stanowi w konieczny sposób *complexio oppositorum*, symbol jednoczący, całość życia. Zapewne nie bez przyczyny nieświadomość Jana, aby przedstawić to szczególne przeżycie eschatologiczne, zapożycza tu motyw z greckiej mitologii; przeżycia tego nie należy mylić z narodzinami Chrystusa, które dokonały się na długo przedtem i w zupełnie innych okolicznościach. Jednakże nowo narodzonego chłopca określa się – wyraźnie nawiązując do „gniewnego baranka”, tj. do apokaliptycznego Chrystusa – jako duplikat tegoż, a mianowicie jako kogoś, kto „wszystkie narody będzie paść laską żelazną”<sup>125</sup>. Jego postać asymiluje się do dominujących uczuć nienawiści i zemsty, tak że można mieć wrażenie, iż – niepotrzebnie zresztą – swój karzący sąd kontynuować będzie jeszcze w dalekiej przyszłości. Jednakże o tyle nie zgadza się to z faktycznym stanem rzeczy, że „barankowi” już powierzono to zadanie, które też – w toku objawienia – doprowadza do końca, natomiast nowo narodzony chłopiec nie znajduje ani razu okazji do własnego działania, jako że jego postać nie pojawia się już w dalszej relacji. Dlatego też jestem skłonny przyjąć, że określenie go jako syna zemsty (jeśli nie jest interpolacją), spłynęło z pióra autora Apokalipsy jako zwykły frazes, a zarazem jako bliska mu interpretacja. Jest to tym bardziej prawdopodobne, że intermezzo to trudno było w ówczesnych okolicznościach zrozumieć w jakikolwiek inny sposób, jakkolwiek interpretacja jest całkowicie pozbawiona sensu. Jak już zauważyłem, epizod z „niewiastą obleczoną w słońce” jest obcym

elementem w potoku wizji Janowych. Nie będzie więc czymś zdrożnym przypuszczenie, że już autor Apokalipsy, a jeśli nawet nie on, to – później – skłopotany jej kopista, odczuł potrzebę zinterpretowania w jakiś sposób tej jawnej paraleli z Chrystusem czy też zasymilowania jej z całością tekstu. A to można było łatwo zrobić przez wprowadzenie potocznego obrazu pasterza z żelazną laską. Niezrozumiały byłby dla mnie jakkolwiek inny cel tego skojarzenia.

Chłopiec zostaje zabrany do Boga, swego oczywiście ojca, jego matka zaś kryje się na pustyni, co niewątpliwie daje do myślenia, że chodzi tu o postać ukrytą na razie przez nieokreślony okres czasu, postać, która zacznie działać dopiero w przyszłości. Prototypem tej historii jest opowieść o Hagar. Względne podobieństwo tego epizodu z legendą o narodzinach Chrystusa ma – oczywiście – tylko takie znaczenie, że nowsze narodziny stanowią wydarzenie analogiczne do tamtego. Jak można przypuszczać, analogia ta jest podobna do analogii między uprzednio przedstawioną intronizacją „baranka” w całej jej metafizycznej wspaniałości a aktem, który musiał dokonać się już dawno, a mianowicie wniebowstąpieniem. W podobny sposób pokazuje się strącenie na ziemię smoka, czyli diabła<sup>126</sup>, a przecież wiemy, że Chrystus widział upadek szatana również już o wiele wcześniej. To zdumiewające powtórzenie czy zdublowanie wydarzeń charakterystycznych dla życia Chrystusa pozwala przypuścić, że w czasach ostatecznych należy jeszcze oczekiwać drugiego mesjasza. Nie może przy tym chodzić o powtórne przyjście samego Chrystusa, albowiem przyjdzie on przecież „w obłoku”,

a nie będzie się *rodził* po raz drugi i do tego z koniunkcji słońca i księżyca. Epifanii kresu czasów odpowiada raczej treść objawienia św. Jana (1 lub 19:11 i nast.). Fakt, że Jan przy opisie narodzin syna, „niewiasty obleczonej w słońce” korzysta z mitu o Apollinie i Leto, powinien być dla nas wskazówką, że w przypadku tej wizji, w przeciwieństwie do tradycji chrześcijańskiej, chodzi o produkt nieświadomości<sup>127</sup>. W nieświadomości jednak istnieje wszystko, co odrzuciła świadomość, a im bardziej chrześcijańska jest świadomość jakiegoś człowieka, tym bardziej pogańsko zachowuje się jego nieświadomość, zwłaszcza kiedy w odrzuconym przez niego pogaństwie tkwią jeszcze ważne życiowo wartości, tj. kiedy człowiek ten (jak to często bywa) wylał dziecko wraz z kąpielą. Nieświadomość, w przeciwieństwie do świadomości, nie izoluje i nie różnicuje swych przedmiotów. Nie myśli ona abstrakcyjnie i nie pomija przy tym podmiotu: zawsze wciąga ona i obejmuje osobę samego ekstatyka i wizjonera. W tym wypadku nieświadoma osobowość Jana prawie identyfikuje się z Chrystusem, tzn. że Jan rodzi się podobnie jak Chrystus i dla podobnych przeznaczeń. Jan został opanowany przez archetyp Syna Bożego i dlatego widzi jego działanie w nieświadomości lub inaczej mówiąc: Bóg – nie dający się odróżnić od jaźni Jana – rodzi się ponownie w (częściowo pogańskiej) nieświadomości, przy czym „boskie dziecko”, w podobny sposób co Chrystus, jest symbolem zarówno Boga, jak i jaźni. W swej świadomości Jan był oczywiście daleki od pojmowania Chrystusa jako symbolu. Dla wierzącego chrześcijanina Chrystus może być wszystkim,

tylko nie *symbolem*, tj. wyrazem określającym coś nie dającego się poznać lub też coś jeszcze niepoznawalnego. A jednak jest on w sposób naturalny symbolem. Chrystus nie wywierałby żadnego wrażenia na swych wiernych, gdyby zarazem nie wyrażał czegoś, co żyło i działało w ich nieświadomości. Samo chrześcijaństwo nie rozeszłoby się w świecie antycznym z tak bardzo zdumiewającą szybkością, gdyby jego świat wyobrażeń nie spotkał się z psychiczną gotowością do przyjęcia go. Ten właśnie fakt pozwala nam stwierdzić, że ten, kto wierzy w Chrystusa, nie tylko żyje w nim, lecz także – odwrotnie – Chrystus przebywa w wierzących, jako podobny Bogu, doskonały człowiek, *Adam secundus*. Psychologicznie rzecz biorąc chodzi tu o ten sam stosunek, jaki istnieje w poglądach indyjskich między Puruszą, Atmanem a ludzką jaźnią i świadomością. Jest to stosunek wyrażający się w dominacji doskonałego (τελειος), tj. całościowego człowieka, dysponującego pełnią psychiczną, a więc składającego się ze świadomości i nieświadomości, nad ego, które reprezentuje tylko świadomość i jej treści, jednakże nie zna nieświadomości, jakkolwiek pod wieloma względami jest od niej zależne i bardzo często w decydujący sposób ulega jej wpływowi. Jest to stosunek jaźni do ego, który odbija się w relacji: „Chrystus – człowiek”. Stąd pochodzą bezsporne analogie między pewnymi poglądami indyjskimi a chrześcijańskimi, które dały powód do przypuszczeń, że chrześcijaństwo uległo wpływowi indyjskim.

Ten ukryty dotąd w nieświadomości Jana paralelizm przedostaje się teraz do jego świadomości w postaci wizji. O autentyczności tego wtargnięcia świadczy – w

najwyższym stopniu nie pasujący do ówczesnego chrześcijanina – fakt wykorzystania przez Jana materiału pogańskich mitów, a nawet przypuszczenie, że uległ on wpływowi astrologicznym. Tym tłumaczyłaby się taka całkowicie „pogańska” uwaga: „Lecz ziemia przysłała z pomocą niewieście”<sup>128</sup>. Jeśli nawet ówczesną świadomość wypełniały już wyłącznie wyobrażenia chrześcijańskie, to jednak wcześniejsze, względnie współczesne treści pogańskie tkwiły tuż pod jej progiem, jak to miało miejsce np. w przypadku świętej Perpetui<sup>129</sup>. W przypadku judeochrześcijańskim, jakim był niewątpliwie autor Apokalipsy, wchodzi jako prototyp w grę jeszcze kosmiczna Sophia, na którą Jan powołuje się kilka razy. Mogłaby ona bez trudu uchodzić za matkę boskiego dziecka<sup>130</sup>, ponieważ wyraźnie jest ona „niewiastą w niebie”, tj. boginią i towarzyszką Boga. Sophia odpowiada tej definicji, podobnie jak odpowiada jej wywyższona Maria. Gdyby ta wizja była snem, który nawiedził kogoś w naszych czasach, to nie zawahalibyśmy się zinterpretować narodziny boskiego dziecka jako *uświadczenie jaźni*. W przypadku Jana wierząca postawa jego świadomości spowodowała recepcję obrazu Chrystusa przez materiał nieświadomości, ożywiła archetyp boskiej dziewicy-matki i narodzin jej syna-kochanka oraz skonfrontowała go ze świadomością chrześcijańską. Tym samym zaś Jan został osobiście wciągnięty w boskie *opus*.

Jego obraz Chrystusa, zniekształcony przez negatywne uczucia, przybrał postać okrutnego mściciela, który właściwie nie ma już nic wspólnego ze zbawicielem. Może się nawet wydawać, że ta postać Chrystusa

ma więcej cech człowieka Jana i jego kompensującego „cienia” niż cech boskiego Zbawiciela, który jako *lumen de lumine* nie ma w sobie „żadnej ciemności”. Takie podejrzenie mógł nam już nasunąć groteskowy paradoks „gniewnego baranka”. Można uciekać się do wszelkich sofistycznych argumentów, a mimo to pozostanie faktem, że w świecie ewangelii miłości mściciel i sędzia jest *ponurą postacią*. Można także przypuszczać, że w tym tkwi powód, który skłonił Jana do zasympilowania nowo narodzonego chłopca z postacią mściciela, a tym samym do zatarcia jego mitologicznego charakteru jako uroczego i godnego miłości boskiego młodzieńca, który występował także w postaciach Tammuza, Adonisa i Baldura. Czarujące, wiośniane piękno boskiego chłopca reprezentuje właśnie jedną z tych starożytnych wartości, której brak daje się tak bardzo odczuć w chrześcijaństwie, a w szczególności w posępnym świecie autora Apokalipsy: nie dającą się opisać jasność poranka pierwszego dnia wiosny, kiedy po martwocie zimy ziemia pokrywa się zielenią i kwiatami, a serca ludzkie napełniają się radością i wiarą w dobrego Boga miłości.

Jaźń jako całość jest *per definitionem* zawsze *complexio oppositorum*, a jej sposób przejawiania się jest tym mniej jasny i tym groźniejszy, im bardziej świadomość broni swej świetlistej natury, a tym samym domaga się uznania jej moralnego autorytetu. Należy przyjąć, że podobne zjawisko miało miejsce w przypadku Jana, albowiem był on nie tylko „pasterzem swej trzody”, lecz także człowiekiem, a więc istotą omylną i grzeszną. Gdyby Apokalipsa była – jeśli

można tak powiedzieć – osobistą sprawą Jana, a tym samym jedynie wybuchem jego osobistych resentymentów, to postać „gniewnego baranka” czyniłaby im w pełni zadość. *Rebus sic stantibus* nowo narodzony chłopiec musiałby mieć dostrzegalny aspekt pozytywny, albowiem – zgodnie z całą swą symboliczną naturą – kompensowałby on nieznośne spustoszenie, jakie wywołał wybuch stłumionych namiętności; był on przecież dzieckiem *coniunctio oppositorum*, słonecznego świata dziennego i księżycowego świata nocy. Pośredniczyłby on jako mediator między dobrym a mściwym aspektem Jana, a przez to stałby się dobroczynnym i równoważącym wszystko zbawicielem. Jednakże ten pozytywny aspekt musiał ująć uwagi Jana, w przeciwnym bowiem razie nie mógłby on postawić boskiego dziecka na jednej płaszczyźnie z mściwym Chrystusem.

Problem Jana jednak nie jest problemem osobistym. Nie chodzi tu o jego własną nieświadomość i o jego kapryśny wybuch, lecz o wizje, które wyłaniają się z większych głębi, a mianowicie z nieświadomości zbiorowej. Problemytyka Jana wyraża się w wielkim stopniu w formach zbiorowych i archetypowych, i to w zbyt wielkich na to, żeby wolno było zredukować ją do jakiejś wyłącznie osobistej sytuacji. Byłoby to nie tylko zbyt banalne, lecz także niesłuszne zarówno praktycznie, jak i teoretycznie. Jana jako chrześcijanina ogarnął zbiorowy, archetypowy proces i dlatego wyjaśnienia jego problemu trzeba szukać przede wszystkim w tym procesie. Oczywiście, Jan posiadał także osobistą psychologię, w którą – jeśli autora Listów św. Jana i autora Apokalipsy mamy uważać za jedną i tę samą



osobę – mamy nawet pewien wgląd. Na to, że *imitatio Christi* rodzi w nieświadomości odpowiadający mu cień, mamy dostateczną ilość dowodów. Już fakt, że Jan w ogóle miał wizje, stanowi dowód na istnienie niezwykłego napięcia przeciwieństw między jego świadomością a nieświadomością. Jeśli jest on postacią identyczną z autorem Listów św. Jana, to pisząc Apokalipsę musiał być już człowiekiem w bardzo podeszłym wieku. *In confinio mortis* i u schyłku długiego, bogatego w treść życia spojrzenie człowieka sięga często w niespodziewaną dal. Człowiek taki nie żyje już zainteresowaniami dnia powszedniego i perypetiami związanymi z osobistymi sprawami, lecz ogarnia wzrokiem ogromne okresy czasu i dzieje idei obejmujące nieraz całe stulecia. Wzrok Jana wnika w odległą przyszłość chrześcijańskiej epoki i dociera do ciemnych głębi kryjących te potęgi, których wpływ równoważy chrześcijaństwo. Tym, co wybucha w Janie, jest burza czasów, przecucie ogromnej enantiodromii, której nie potrafi on pojąć inaczej, jak tylko jako ostateczne zniszczenie owej ciemności która nie ogarnęła świata objawionego w Chrystusie. Nie widzi on jednak, że siły zniszczenia i zemsty należą właśnie do tej ciemności, od której oddzielił się Bóg, który stał się człowiekiem. Dlatego też nie potrafił zrozumieć, jakie znaczenie ma owo dziecko słońca i księżycy, które był w stanie pojąć tylko jako jeszcze jedną postać mściciela. Namiętność, która wybucha w objawieniu Jana, nie kojarzy się w żaden sposób ze słabością i opanowaniem, stosowanymi dla jego późnego wieku, albowiem wyraża się w niej coś nieskończenie większego niż osobisty resentyment. Jest

ona samym duchem bożym, który przenika przez słabą i śmiertelną cielesną powłokę Jana i znowu domaga się od ludzi *łęku* przed nieobliczalnym bóstwem.

#### XIV

Strumień negatywnych uczuć Jana zdaje się nie mieć końca i fatalne wydarzenia Apokalipsy toczą się dalej. Z morza wyłaniają się „rogate” (tj. obdarzone siłą) bestie, dalsze płody głębi. Jeśli weźmiemy pod uwagę tę przemoc ciemności i zniszczenia, to zrozumiemy, dlaczego przerażona świadomość ludzka wypatruje góry ratunku, miejsca spokoju i bezpieczeństwa. Dlatego też Jan wplata tu *en passant* wizję „baranka” na górze Syjon (rozd. 14), na której zbiera się wokół niego 144 000 wybranych i uratowanych<sup>131</sup>. Są to *παθήμεοι*, dziewice, „ci co z kobietami siebie nie splamili”<sup>132</sup>. Są to ci ludzie, którzy naśladować młodo zmarłego Syna Bożego nigdy nie stali się pełnymi ludźmi, lecz dobrowolnie wyrzekli się udziału w ludzkim losie, a tym samym odmówili kontynuowania egzystencji na ziemi<sup>133</sup>. Gdyby wszyscy mogli przyjąć ich punkt widzenia, to człowiek jako stworzenie wyginąłby w ciągu niewielu dziesięcioleci. Jednakże takich ludzi z góry przeznaczonych do dziewiczości jest stosunkowo niewielu. Jan wierzy w predystynację, pozostając pod tym względem w zgodzie z wyższym autorytetem. Jest to pesymizm bez osłonek.

„... bo wszystko, co powstaje,

słusznie się pastwą zatracenia staje”

– jak powiada Mefisto.

Od tych nieco bardziej pocieszających widoków odrywa nas natychmiast ostrzegawczy głos aniołów. Pierwszy anioł głosi nowinę, której kwintesencja znajduje wyraz w wołaniu:

„Chwalcie Boga naszego, wszyscy Jego studzy,  
którzy się go boicie, mali i wielcy!”<sup>134</sup>

O miłości do Boga nie ma już mowy, a bać się należy tylko kogoś strasznego.

Syn człowieczy i jego pomocnik trzymają w rękach ostre sierpy<sup>135</sup>. Tłoczenie wina stanowi bezprzykładną rzeź:

„I wydeptano tłocznię poza miastem,  
a z tłoczni krew wytrysnęła aż po wędzidła koni,  
na tysiąc i sześćset stadiów”<sup>136</sup>.

„Ze świątyni wyszło siedmiu aniołów mających siedem plag, (...) I jedno z czterech zwierząt podało siedmiu aniołom siedem czasz złotych, pełnych gniewu Boga, na wieki wieków żyjącego. (...) Idźcie, a wylejcie siedem czasz gniewu Boga na ziemię!”<sup>137</sup>. Następnie jakō główny motyw występuje zniszczenie wielkiej nierządnicy – Babilonu, będącego przeciwieństwem niebiańskiej Jerozolimy. Babilon stanowi chtoniczny odpowiednik „słonecznej niewiasty Sophii”, obdarzony ujemnymi wartościami moralnymi. Kiedy wybrani

przemieniają się w „dziewice” na cześć wielkiej matki Sophii, to w nieświadomości rodzi się dla celów kompensacji ohydny i rozpustny fantazmat. Toteż zniszczenie Babilonu oznacza nie tylko wykorzenienie rozpusty, lecz także – jak widzimy z Apokalipsy (18:22 i 23) – w ogóle likwidację wszelkiej radości życia:

„I głos harfiarzy, śpiewaków, fletnistów i trębaczy  
już w tobie nie będzie słyszany.

I żaden mistrz jakiegokolwiek sztuki  
już się w tobie nie znajdzie”.

„I światło lampy  
już w tobie nie rozbłyśnie.

I głos oblubieńca i oblubienicy  
już w tobie nie będzie słyszany...”

Ponieważ właśnie nasza epoka przypada na czasy ostateczne chrześcijańskiego eonu Ryb, przeto mimo woli przychodzi nam tu na myśl los, jaki spotkał naszą sztukę nowoczesną.

Takie symbole, jak Jerozolima, Babilon itp., są naturalnie zawsze wielorako zdeterminowane, tzn. mają liczne aspekty znaczeniowe, dzięki czemu możemy interpretować je na różne sposoby. Co do mnie, to ograniczam się do ich aspektu psychologicznego. Nie mam natomiast zamiaru wydawać sądu o ich możliwych odniesieniach do współczesnych wydarzeń historycznych.

Upadek wszelkiego piękna i radości życia, niewyobrażalne cierpienie całego stworzenia, które niegdyś wyszło z rąk rozrzutnego stwórcy, niewątpliwie napoiłoby wrażliwe serce najgłębszą melancholią. Jan jednak pisze:

„Wesel się nad nią, niebo,  
i święci, apostołowie, prorocy,  
bo Bóg przeciw niej rozsądził waszą sprawę”

(tj. nad Babilonem)<sup>138</sup>, z czego widzimy, jak daleko zaprowadzić może żądza zemsty i zniszczenia.

Tym, który „wyciska tłocznię wina zapalczego gniewu wszechmogącego Boga”<sup>139</sup>, jest sam Chrystus, jako wódz zastępów anielskich. Jego szata jest „we krwi skąpana”<sup>140</sup>. Siedzi on na białym koniu<sup>141</sup> i mieczem, który wychodzi z jego ust, zabija bestię, a wraz z nią „fałszywego proroka”, czyli – jak można się domyślać – swoje (lub Jana) odbicie czy odpowiednik, a więc *cień*. Szatan zostanie wtrącony do czeluści na tysiąc lat, w *ciągu których królować będzie Chrystus*. „A potem ma być (szatan) na krótki czas uwolniony”<sup>142</sup>. Okres tysiąca lat odpowiada astrologicznie pierwszej połowie eonu Ryb. Uwolnienie szatana po upływie tego okresu (trudno byłoby znaleźć jakąś inną tego przyczynę) odpowiada enantiodromii chrześcijańskiego eonu, tj. pojawieniu się Antychrysta, którego przyjście można było przewidzieć opierając się na danych astrologicznych. Po upływie nieokreślonego bliżej czasu diabeł zostanie ostatecznie „wrzucony do jeziora ognia i siarki” (nie zniszczony jednak całkowicie, jak u Henocha), a całe pierwotne stworzenie zniknie<sup>143</sup>.

Teraz może odbyć się zapowiadane *hierosgamos*, gody „baranka”<sup>144</sup>. Oblubienicą „baranka” jest zstępująca z nieba nowa Jerozolima<sup>145</sup>.

„Źródło jego światła podobne do kamienia drogiego, cennego,

jakby do jaspisu o przejrzystości kryształu”<sup>146</sup>.

„A miasto układa się w *czworobok*

i długość jego tak wielka jest, jak i szerokość”.

„A Miasto – to czyste złoto do szkła czystego podobne”.

„... jego *świętynią* jest *Pan Bóg Wszchemogący*  
oraz *Baranek*”.

„...*chwała Boga* je oświeciła,

a jego lampą – *Baranek*”.

„*I za dnia bramy* jego *nie będą zamknięte*:

bo już *nie będzie tam nocy*”.

„*A nic nieczystego do niego nie wejdzie*”<sup>147</sup>.

(To powtórne zapewnienie ma uciszyć ‘jeszcze nie całkiem wygasłe z wątplenie!). Z tronu bóstwa wypływa rzeka wody życia, „pomiędzy rynkiem miasta a rzeką, po obu brzegach, drzewo życia”; obraz ten więc wskazuje na raj i na preegzystencję w pleromie<sup>148</sup>.

Ta końcowa wizja, którą – jak wiadomo – interpretowano jako związek Kościoła z Chrystusem, ma znaczenie „symbolu jednoczącego”, dlatego też reprezentuje doskonałość i pełnię; z tej racji występuje tu „czwórca” przejawiająca się w kwadratowym kształcie miasta nowej Jerozolimy, w czterech strumieniach w raju, w postaciach czterech ewangelistów otaczających Chrystusa i w czterech istotach otaczających Boga. Podczas gdy koło oznacza okrągły kształt nieba i wszechogarniającą istotę (pneumatycznego) bóstwa, to kwadrat odnosi się do ziemi<sup>149</sup>. Niebo ma charakter męski, ziemia natomiast żeński. Dlatego też Bóg zasiada na tronie w niebie, mądrość zaś na ziemi, jak o tym czytamy w Mądrościach Syracha:

„...w mieście umiłowanym dał mi odpoczynek,  
w Jeruzalem jest władza moja”<sup>150</sup>.

Mądrość jest „matką szlachetnej miłości”, i kiedy Jan przedstawia Jerozolimę jako oblubienicę, to nawiązuje oczywiście do Jezusa, syna Syracha. Miastem tym jest Sophia, która była u Boga jeszcze przed powstaniem czasu, a w czasach kresu przez święty ślub znów się z nim połączy. Sophia jako pierwiastek żeński pokrywa się z ziemią, z której, jak powiada jeden z Ojców Kościoła, wyłonił się Chrystus<sup>151</sup>, tym samym zaś pokrywa się z czterokształtnym objawieniem się Boga u Ezechiela, a mianowicie z czterema żywymi istotami. Podobnie jak Sophia oznacza autorefleksję Boga, tak czterej serafinowie reprezentują świadomość Boga z jej czterema funkcjonalnymi aspektami. Wskazuje na to także opis Ezechiela: „Obręcz u tych wszystkich czterech była pełna oczu wokoło”<sup>152</sup>. Chodzi tu o syntezę czterech jasności, odpowiadającą tetramerii *lapis philosophorum*, jasności, którą przypomina opis niebiańskiego miasta, gdzie wszystko błyszczy od drogich kamieni, kryształu i szkła, całkowicie odpowiadając wzmiankowanej wyżej wizji Boga. Podobnie jak *hierosgamos* Jahwe i Sophii (w Kabale nosi ona imię Szechinah) jednoczy wszystko i tym samym restauruje pleromatyczny stan początkowy, tak też paralelny obraz Boga i miasta wskazuje na ich wspólną naturę: pierwotnie byli oni jednym, hermafrodyczną praistotą, archetypem boskiej uniwersalności.

Zakończenie Apokalipsy ma niewątpliwie oznaczać ostateczne rozwiązanie przerażającego konfliktu w ogóle. Rozwiązanie to jednak nie polega na pogodzeniu przeciwieństw, lecz na ich ostatecznym rozdarciu, przy czym ludzie, którym to przeznaczone, mogą się uratować dzięki temu, że utożsamiają się z jasnym, pneumatycznym aspektem Boga. Ale nieodzownym tego warunkiem jest, jak się zdaje, całkowite wyrzeczenie się udziału w procesie prokreacji i życia płciowego w ogóle.

---

## XV

Apokalipsa ma z jednej strony charakter tak bardzo osobisty, z drugiej zaś tak bardzo archetypowy i zbiorowy, że oczywiście trzeba brać pod uwagę oba te jej aspekty. Nowoczesne zainteresowania zrazu zwróciłyby się na pewno ku osobie Jana. Jak już wspomnieliśmy, nie jest niemożliwe, że Jan, autor Listów, jest identyczny z Janem, autorem Apokalipsy. Analiza psychologiczna przemawia na korzyść takiego przypuszczenia. Objawienie zawarte w Apokalipsie przeżył jeden z wczesnych chrześcijan, który – jak można się domyślać – jako autorytet musiał prowadzić wzorowe życie i życiem tym dowodzić chrześcijańskich cnót prawdziwej wiary, pokory, cierpliwości, poświęcenia, altruistycznej miłości i wyrzeczenia się wszelkich światowych pożądań. Na dalszą metę jednak wymaganiom tym nie potrafiłby sprostać nawet najbardziej cnotliwy człowiek. Drażliwość, złe humory i wybuchy emocjonalne – oto klasyczne symptomy chronicznej cnotliwo-



ści<sup>153</sup>. Jeśli chodzi o chrześcijańską postawę Jana, to najlepsze światło rzucają na nią jego własne słowa:

„Umiłowani! Miłujmy się wzajemnie, ponieważ miłość jest z Boga, a każdy, kto miłuje, narodził się z Boga i zna Boga. Kto nie miłuje, nie zna Boga, bo Bóg jest miłością (...) W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy. Umiłowani, jeśli Bóg nas tak umiłował, to i my powinniśmy miłować się wzajemnie (...) I myśmy poznali i uwierzyli w miłość, jaką Bóg ma dla nas. Bóg jest miłością, a kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg w nim trwa (...) W miłości nie ma bojaźni, lecz doskonała miłość usuwa bojaźń, ponieważ bojaźń kryje w sobie (przezucie) kary. Ten zaś, kto się boi, nie wydoskonalił się w miłości (...) Jeśliby ktoś mówił: „Miłuję Boga”, a brata swego nienawidził, jest kłamcą, albowiem, kto nie miłuje brata swego, którego widzi, nie może miłować Boga, którego nie widzi”<sup>154</sup>.

Któż to jednak nienawidzi nikolaitów? Któż jest tak bardzo żądny zemsty, że nawet chce Jezabel rzucić na łożo boleści, a dzieci jej pobić na śmierć? Któż nie może znaleźć zaspokojenia nawet w najbardziej krwiożerczych fantazjach? Bądźmy jednak ściśli pod względem psychologicznym: to nie świadomość Jana rodzi takie fantazje, lecz pojawiają mu się one w potężnym objawieniu, zaskakując go z nie chcianą przezeń i z nieoczekiwaną gwałtownością i siłą, która – jak już wspomnieliśmy – przelamuje wszelkie opory, czego zresztą należało się po nich spodziewać, biorąc pod

uwagę to, że kompensują one nieco jednostronną postawę świadomości Jana.

Badałem wiele kompensacyjnych snów wierzących chrześcijan, którzy łudzili się co do rzeczywistego stanu swej psychiki i usposobienia. Ale nigdy nie spotkałem się z niczym, co choćby w najmniejszym stopniu dałoby się porównać z brutalną walką przeciwieństw rozdzierającą objawienie Janowe. Być może, mamy tu do czynienia z przykładem ciężkiej psychozy. Ale Jan nie daje żadnego powodu do postawienia takiej diagnozy. Apokalipsa bowiem jest niedostatecznie zagmatwana, zbyt konsekwentna, niewystarczająco subiektywna i dziwaczna. Wyrażane w niej afekty są adekwatne do swego przedmiotu. Jej autor więc nie musiał być niezrównoważonym psychopata. Wystarczy stwierdzić, że był on człowiekiem namiętnie religijnym, obdarzonym poza tym uporządkowaną psychiką. Musiał jednak żywić intensywny stosunek do Boga, co czyniło go podatnym na „wtargnięcia” w jego psychikę sił przełamujących wszelkie ograniczenia osobowości. Naprawdę religijny człowiek, który jednocześnie posiada możliwość niezwykłego rozszerzenia granic świadomości, musi liczyć się z takimi niebezpieczeństwami.

Cel apokaliptycznych wizji nie polega na tym, żeby dać zwykłemu człowiekowi imieniem Jan poznać, jak wielki cień skrywa jego jasna natura, lecz na tym, żeby wieszczowi otworzyć oczy na niezmierność Boga, albowiem ten, kto kocha, pozna Boga. Można powiedzieć, że właśnie dlatego, iż Jan kochał Boga i czynił, co tylko mógł, aby także kochać swych bliźnich, otrzymał dar „gnozy”, poznania Boga, i – podobnie jak

Hiob – ujrzał dziki i straszny charakter Jahwe, a z tego względu poznał jednostronność Jego ewangelii miłości i dopełnił ją ewangelią bojaźni: *Boga można kochać, lecz trzeba się go bać.*

Tym samym pole widzenia wieszczka poszerza się i wykracza daleko poza pierwszą połowę chrześcijańskiego eonu: Jan przeczuwa, że po tysiącu lat zaczną się czasy antychrześcijańskie, co wyraźnie świadczy o tym, że Chrystus nie jest absolutnym zwycięzcą. Jan antycypuje w ten sposób alchemików i Jakuba Böhme; czuł on, być może, że jest osobiście wmieszany w dramat boski, a tym samym antycypował możliwość narodzin Boga w człowieku, którą przeczuwali także alchemicy, Mistrz Eckhart i Anioł Ślązak. Toteż u kresu realizacji programu całego eonu Ryb postawił jego dramatyczną enantiodromię i jego ciemny koniec, którego jeszcze nie przeżyliśmy i przed którego prawdziwymi i nieprzesadzonymi apokaliptycznymi możliwościami drży ludzkość. Czterej niesamowici jeźdźcy, groźne dźwięki trąb i czasie gniewu bożego, być może, już nas oczekują: bomba atomowa wisi nad nami jak miecz Damoklesa, a za nią czają się nieporównanie okropniejsze możliwości wojny chemicznej, która mogłaby przyćmić nawet grozę Apokalipsy. *Luciferi vires accendit Aquarius acres* – Wodnik wyzwala dzikie moce Lucyfera. Kto mógłby poważnie twierdzić, że Jan nie przewidział słusznie przynajmniej możliwości, które w ostatniej fazie chrześcijańskiego eonu bezpośrednio grożą naszemu światu? Wie on również o tym, że w boskiej pleromie ogień, w którym dręczony będzie diabeł, istnieje wiecznie. Bóg ma przerażający podwójny

aspekt: morze jego łaski styka się z płonącym jeziorem ognia, a światło jego miłości oświeśla ciemny żar, o którym powiada się: *ardet, non lucet* – płonie, ale nie świeci. *Boga można kochać, lecz trzeba się go bać*: tak brzmi – w przeciwieństwie do doczesnej – wieczna ewangelia.

---

## XVI

Apokalipsa, którą słusznie umieszczono na końcu Nowego Testamentu, wybiega daleko w przyszłość; jaka wraz z całą swą apokaliptyczną okropnością może stać się nawet naszym jutrem. Decyzja powzięta w pochopny sposób przez jakiegoś współczesnego Herostrata<sup>155</sup> wystarczy, by wywołać światową katastrofę. Nić, na której zawieszono nasz los, jest dziś bardzo cienka. To nie natura, lecz „geniusz ludzkości” zawiązał ten fatalny stryczek, na którym może zawisnąć w każdej chwili. A kiedy Jan mówi o „gniewie bożym”, to jest to wyłącznie sprawa innego *façon de parler*.

Niestety, nie mamy żadnego sposobu, żeby się dowiedzieć, w jaki sposób Jan (jeśli, jak przypuszczam, jest on tożsamy z autorem Listów) uporałby się z problemem podwójnego aspektu Boga. Możliwe jest także, a nawet prawdopodobne, że nie zauważył on wewnętrznej sprzeczności Boga. W ogóle jest rzeczą zdumiewającą, jak mało zastanawiamy się nad przedmiotami numinalnymi i jak trudno przychodzi nam analizowanie ich, jeśli już się na to odważymy. Numinalny charakter danego przedmiotu utrudnia jego intelektualną analizę,

przede wszystkim ze względu na związane z nim afekty. Analizę taką cechuje wahanie między postawą *pro et contra*, a o „absolutną obiektywność” jest tu trudniej jeszcze niż gdziekolwiek indziej. Jeśli ktoś posiada pozytywne przekonania religijne, tj. jeśli wierzy, to odczuwa wszelkie wątpliwości jako coś bardzo nieprzyjemnego i po prostu ich się lęka. Z tego powodu wolimy raczej nie analizować przedmiotów wiary. Jeśli natomiast ktoś nie posiada żadnych poglądów religijnych, to nie tylko niechętnie przyznaje się do związanego z tym poczucia braku czegoś, lecz nawet chełpi się swym racjonalizmem, a przynajmniej robi aluzje do otwartości swego agnostycyzmu. Z tego punktu widzenia z trudem tylko można uznać numinalny charakter faktów religijnych, a postawa taka w nie mniejszym stopniu utrudnia krytyczne myślenie, albowiem dzięki niemu w niemiły sposób można by także utracić wiarę w racjonalizm czy w agnostycyzm. Oba te światopoglądy czują przecież niedostateczność swych argumentów. Racjonalizm posługuje się nieadekwatnymi pojęciami prawdy i wskazuje np. na to, że twierdzenia dotyczące narodzin z dziewicy, synostwa bożego, zmartwychwstania, transsubstancjacji itp. są nonsensem. Agnostycyzm zaś twierdzi, że nie istnieje poznanie Boga ani żadne inne poznanie metafizyczne i nie dostrzega faktu, że nigdy człowiek nie *posiada* jakiegoś metafizycznego przekonania, lecz że zawsze jest *przez nie opanowany, a niekiedy nawet opętany*. Oba te światopoglądy „opętane” są przez rozum, który uważany jest za stojącego poza wszelką dyskusją najwyższego arbitra. Czym jednak jest rozum? Dlaczego

---

ma być czymś najwyższym? Czy to, co *istnieje*, nie jest instancją stojącą ponad sądami rozumu, na co przecież historia kultury dostarcza tak wiele przykładów? Niestety, również obrońcy „wiary” posługują się tymi samymi bezskutecznymi argumentami, tyle że starają się dowieść z ich pomocą czegoś wręcz przeciwnego. Niewątpliwy jest tylko fakt, że istnieją wypowiedzi metafizyczne, które – właśnie ze względu na swój numinalny charakter – są zarówno namiętnie wypowiedane, jak zwalczane. Ten fakt stanowi pewną podstawę empiryczną, która dla nas może być punktem wyjścia. Jest ona obiektywnie rzeczywista jako fenomen psychiczny. Konstatacja ta dotyczy absolutnie wszystkich, choćby najbardziej sprzecznych twierdzeń, które kiedykolwiek miały – lub jeszcze mają – charakter numinalny. Należy bowiem brać pod uwagę *całość wszystkich* wypowiedzi religijnych.

---

## XVII

Powróćmy jednak do kwestii ustosunkowania się do pokazanego przez Apokalipsę paradoksalnego pojęcia Boga. Ściśle ewangeliczne chrześcijaństwo nie musiało zastanawiać się nad tą kwestią, albowiem z istotą jego nauki wiąże się pojęcie takiego Boga, który – w przeciwieństwie do Jahwe – jest wyłącznie uosobieniem dobra. Inaczej, oczywiście, przedstawiałaby się sytuacja, gdyby Jan, autor Listów, mógł lub musiał ustosunkować się do poglądów Jana, autora Apokalipsy. Późniejsi chrześcijanie mogli – jeśli chodzi o problem

Boga – nie zwracać uwagi na ciemną treść Apokalipsy, albowiem nie należało lekkomyślnie narażać się na niebezpieczeństwo całego specyficznego, chrześcijańskiego dorobku. Oczywiście, dla ludzi naszych czasów sprawa przedstawia się zupełnie inaczej. My przeżyliśmy wydarzenia tak niebywałe i wstrząsające, że pytanie, czy wydarzenia te da się jeszcze w jakiś sposób pogodzić z ideologią dobrego Boga, nabrało wręcz palącego charakteru. Przy tym nie chodzi już o teologiczny, fachowy problem, lecz o zmorę religijną, dręczącą wszystkich ludzi, na temat której może – a chyba i musi – powiedzieć swe słowo nawet taki laik w dziedzinie teologii, jak ja.

Pokazałem powyżej, do jakich, jak mi się zdaje, nieuniknionych wniosków musi się dojść, kiedy analizuje się tradycję z krytycznym *common sense*. Otóż, jeśli w ten sposób stajemy wobec paradoksalnego pojęcia Boga, a zarazem ludzie religijni zdają sobie sprawę z całej doniosłości związanego z nim problemu, to stwierdzamy, że znajdujemy się w sytuacji autora Apokalipsy, co do którego powinniśmy założyć, że był głęboko przekonanym chrześcijaninem. Jego możliwa tożsamość z Janem, autorem Listów, obnaża całą ostrość tej sprzeczności: w jakim stosunku pozostaje ten człowiek do Boga? Jak znosi nieznośną sprzeczność tkwiącą w istocie bóstwa? Jakkolwiek nie wiemy nic o jego świadomej postawie w tym względzie, to jednak, jak sądzimy, w wizji rodzącej niewiasty słonecznej znajdziemy punkt zaczepienia dla naszych dalszych rozważań mających dać odpowiedź na powyższe pytania.

Paradoksalność Boga rozdziera również ludzi i wy-  
daje ich na pastwę pozornie nierozwiązywalnego kon-  
fliktu tkwiących w nich przeciwieństw. Cóż dzieje się  
w tego rodzaju sytuacji? Tu musimy oddać głos psycho-  
logii, albowiem w niej znajdziemy sumę wszelkiej ob-  
serwacji i całego poznania, jakie uzyskano i zebrano  
w doświadczeniu ciężkich stanów konfliktowych. Ist-  
nieją np. kolizje obowiązków, o których nikt nie wie,  
jak należałoby je rozwiązać. Świadomość wie tylko ty-  
le, że *tertium non datur!* Toteż lekarz radzi w takiej sy-  
tuacji swym pacjentom, żeby poczekali z decyzją, aż  
nieświadomość ześle im sen, który jako rozwiązanie  
problemu podsunie im jakąś irracjonalną, a więc nie-  
przewidzianą i nieoczekiwaną trzecią propozycję. Jak  
dowodzi doświadczenie, w snach rzeczywiście  
pojawiają się wtedy *symbole natury jednoczącej*, wśród  
których spotykamy najczęściej motyw dziecka-bohatera  
i kwadratury koła, tj. zjednoczenia przeciwieństw. Ten,  
komu specyficznym terapeutycznym doświadczenia są  
niedostępne, może wyrobić sobie pogląd w tej materii  
sięgając do bajek, szczególnie zaś do alchemii. Przecież  
właściwym przedmiotem filozofii hermetycznej jest  
*coniunctio oppositorum*. Filozofia ta określa swe  
„dziecko” z jednej strony jako *kamień* (np. jako  
karbunkul), z drugiej zaś jako *homunculus*, a także jako  
*filius sapientiae* i nawet jako *homo altus*. A właśnie tę  
postać spotykamy w Apokalipsie jako syna „niewiasty  
obleczonej w słońce”. Dzieje jego narodzin stanowią  
tam parafrazę dziejów narodzin Chrystusa, którą – w  
zmienionej formie – często powtarzali alchemicy: swój  
„kamień” uważali oni za paralelę Chrystusa, przy czym



– poza jednym wyjątkiem – nigdy nie powoływali się na Apokalipsę. Z drugiej strony motyw ten występuje (bez związku z alchemią) w odpowiedniej formie i w odpowiednich sytuacjach w snach ludzi żyjących w naszych czasach, przy czym w snach tych chodzi zawsze o jakieś zestawienie elementów jasnych i ciemnych, tak jakby ludzie ci czuli – podobnie jak kiedyś alchemicy – jaki problem postawiono przyszłości za pośrednictwem Apokalipsy. A jest to ten sam problem, nad którego rozwiązaniem trudzili się przez prawie tysiąc siedemset lat alchemicy i który dręczy także dzisiejszego człowieka. Wprawdzie człowiek współczesny pod pewnymi względami zna go lepiej od alchemików, pod innymi jednak wie o nim mniej niż oni. W przeciwieństwie do nich nie widzi tego problemu w świecie materialnym. Natomiast dla człowieka współczesnego przybrał on na ostrości w sensie psychologicznym i dlatego to w tej sprawie ma więcej do powiedzenia lekarz psychiatra niż teolog, którego ogranicza staroświecki, figuratywny język. Ja sam potrzebowałem 76 lat na to, żeby odważyć się zdać sobie rzeczywiście sprawę z natury tych „arcywyobrażeń”, które decydują o naszym, tak nieskończenie ważnym dla praktycznego życia, postępowaniu etycznym. W ostatecznej instancji stanowią one zasady jawnie lub w sposób ukryty determinujące nasze decyzje moralne, od których zależą nasze szczęście i cierpienie. A wszystkie te dominujące zasady znajdują swój szczyt w pozytywnym lub negatywnym pojęciu Boga<sup>156</sup>.

Od czasu, kiedy Jan, autor Apokalipsy, po raz pierwszy (być może nieświadomie) doświadczył tego konfliktu, do którego bezpośrednio prowadzi chrześci-

jaństwo, na barki ludzkości spadł całym swym ciężarem metafizyczny fakt, że *Bóg chciał i chce stać się człowiekiem*. Dlatego właśnie Jan przeżywa w swej wizji drugie narodziny syna z matki Sophii, narodziny Boga, poprzedzone *coniunctio oppositorum* i antycypujące *filii sapientiae*, tj. istotę *procesu indywiduacji*. Taki był wpływ chrześcijaństwa na jednego z pierwszych wyznawców tej religii, który żył na tyle długo, aby uzyskać możliwość rzucenia wzrokiem w daleką przyszłość. Pośredniczenie między przeciwieństwami zaznaczone jest już w symbolice losu Chrystusa, a mianowicie w scenie ukrzyżowania; „pośrednik” wisi tam pomiędzy dwoma łotrami, z których jeden idzie do raju, drugi zaś do piekła. Z braku innych możliwości, według światopoglądu chrześcijańskiego, sprzecznościami muszą być: Bóg i człowiek, a wskutek tego człowiek narażony został na niebezpieczeństwo utożsamienia go z ciemnym biegunem tych sprzeczności. To, a także predestynacjańskie aluzje Boga wywarły wielki wpływ na Jana: jedynie nieliczni ludzie wyznaczeni przed wiekami zostaną uratowani, natomiast przygniatająca część ludzkości zginie w ostatecznej katastrofie. Przeciwieństwo między Bogiem a człowiekiem zawarte w poglądach chrześcijańskich było, jak się zdaje, jahwistycznym dziedzictwem z tego wczesnego okresu, kiedy to ten problem metafizyczny wyrażał się wyłącznie w stosunku Jahwe do jego ludu. Lęk przed Jahwe był jeszcze zbyt wielki na to, żeby – mimo „gnozy” Hioba – można było się odważyć przenieść tę antynomię na samo bóstwo. Jeśli jednak bez zmiany pozostawi się przeciwieństwo między Bogiem a człowiekiem, to

w końcu, *nolens volens*, dochodzi się do wniosku, do którego doszło chrześcijaństwo: *omne bonum a deo, omne malum ab homine*, przez co stworzenie w absurdalny sposób przeciwstawia się swemu stwórcy, a człowiekowi przypisuje się wręcz kosmiczną lub demoniczną wielkość jako istocie złej. Przerazająca woła zniszczenia, jaka przejawia się w ekstazie Jana, daje pewne wyobrażenie o skutkach, do których prowadzi przeciwstawienie człowieka dobremu Bogu: człowieka obciąża się ciemną stroną Boga, która u Hioba jest zawsze na swym właściwym miejscu. Jednakże w obu przypadkach człowiek zostaje utożsamiony ze złem: w pierwszym przypadku przeciwstawia się on dobru, w drugim zaś dąży do takiej doskonałości, jaką ma jego Ojciec w niebie.

Postanowienie Jahwe, żeby zostać człowiekiem, jest symbolem tej zmiany, do której musi dojść, kiedy człowiek uświadomi sobie, z jakim obrazem Boga ma do czynienia<sup>157</sup>. Bóg działa z nieświadomości człowieka i zmusza go do zharmonizowania i zjednoczenia tych niezmiennych, przeciwstawnych wpływów, którym poddana jest świadomość człowieka ze strony jego nieświadomości. Nieświadomość bowiem chce zarówno dzielić, jak łączyć. Toteż w swych próbach zharmonizowania owych przeciwstawnych nieświadomych wpływów człowiek może liczyć na pomoc metafizycznego „obrońcy”, o czym dobrze wiedział już Hiob. Nieświadomość chce wejść w świadomość, aby dotrzeć do światła, a zarazem sama sobie w tym przeszkadza, ponieważ wolałaby raczej pozostać nieświadomą, tzn. że Bóg chce zostać człowiekiem, ale niezupełnie.

Konflikt w jego naturze jest tak wielki, że wcielenie Boga może zostać okupione tylko przez samoofiary uśmierającą gniew jego ciemnej strony.

Bóg wcielił się najpierw w swym dobrym aspekcie, aby tym samym – jak można się domyślać – stworzyć możliwie najmocniejszą podstawę późniejszej asymilacji swej drugiej strony. Z obietnicy zesłania wolno nam wyciągnąć wniosek, że Bóg chce *cały* zostać człowiekiem, tj. ponownie spłodzić się i narodzić w swym własnym ciemnym stworzeniu – w człowieku obciążonym grzechem pierworodnym. Autor Apokalipsy zostawił nam świadectwo dalszego działania Ducha Św. w toku kontynuującego się wcielenia. Jan jest jednym ze stworzeń, człowiekiem, w którego wtargnął ciemny Bóg gniewu i zemsty, *ventus urens* – wichur pustoszący ogniem. (Ten Jan był, być może, „umiłowanym uczniem” Chrystusa i jemu to właśnie przypadła w późnym wieku możliwość ujrzenia przyszłego rozwoju świata). To wprowadzające zamęt wtargnięcie Boga gniewu i zemsty rodzi w duszy Jana obraz boskiego chłopca, przyszłego zbawiciela, zrodzonego z towarzyski boskiej, którego odbicie żyje w każdym człowieku. Wizję tego dziecka miał również Mistrz Eckhart. On był także tym, który wiedział, że Bóg w samym swym bóstwie nie jest szczęśliwy i że musi narodzić się w duszy człowieka. Wcielenie Boga w Chrystusie stanowi wzór, który dzięki Duchowi Św. stopniowo zostanie przeniesiony na stworzenie.

Ponieważ nasz tryb życia z trudem tylko da się porównać z trybem życia Jana jako jednego z pierwszych chrześcijan, przeto w nas – poza złem – może jeszcze

wtargnąć sporo dobra, a szczególnie miłości. Dlatego też nie możemy się spodziewać pojawienia się w nas tak czystej woli zniszczenia, jaka występuje u Jana. W całym moim doświadczeniu nigdy nie spotkałem się z czymś takim, pomijawszy oczywiście ciężkie psychozy i opętania kryminalne. Dzięki duchowemu różnicowaniu, jakie dokonało się w czasach reformacji, a szczególnie dzięki rozwojowi nauk (których pierwotnie uczyli nas upadli aniołowie), mamy w sobie już nie małą porcję ciemności i nie możemy sądzić, że pod względem czystości dorównujemy wczesnochrześcijańskim czy nawet późniejszym świętym. Względna ciemność istniejąca w nas w niczym nam, oczywiście, nie pomaga. Wprawdzie łagodzi ona ataki złych mocy, z drugiej jednak strony czyni nas na nie podatnymi i stosunkowo mało odpornymi. Dlatego też potrzebujemy jeszcze więcej światła, dobra i siły moralnej i musimy z naszych dusz zmyć niehigieniczny brud o tyle, o ile tylko możemy, w przeciwnym bowiem razie nie uda nam się – nie upadając przy tym całkowicie – przyjąć w siebie, a zarazem znieść ciemnego Boga, który także chce stać się człowiekiem. Do tego potrzeba nam nie tylko wszystkich cnót chrześcijańskich – albowiem problem ten nie jest wyłącznie problemem moralnym – lecz także tej *mądrości*, której szukał już Hiob. Wówczas jednak pozostawała ona w ukryciu u Jahwe albo też Jahwe jeszcze nie przypominał sobie o niej. Spłodzony przez „nieznanego” ojca i zrodzony z Sapientii, wyższy i pełny (σεκειοε) jest ten człowiek, który w postaci *puer aeternus – vultu mutabilis albus et ater*<sup>158</sup> – reprezentuje naszą pełnię przekraczającą

świadomość. W tego chłopca musiał przemienić się Faust i porzucić swą zarozumiałą jednostronność, która pozwalała mu jedynie widzieć diabła na zewnątrz. Tę wielką zapowiedź wyraża Chrystus w słowach: „Jeśli nie będziecie jako dzieci...”, w których przeciwieństwa znajdują się blisko siebie. I ma on na myśli chłopca, który narodzi się z dojrzałości wieku męskiego, a nie nieświadome dziecko, którym ktoś chciałby pozostać. Jak już powiedzieliśmy, Chrystus w formie zapowiedzi wspominał również o moralności zła.

Nagle, jakby obca i nie pasująca do całości, „niewiasta obleczona w słońce” ze swym dzieckiem pojawia się w strumieniu apokaliptycznych wizji. Należy ona do przyszłego świata. Dlatego też chłopiec, podobnie jak żydowski mesjasz, zostaje na razie zabrany do Boga, a jego matka musi długo ukrywać się na pustyni, gdzie jednak żywi ją Bóg<sup>159</sup>. Albowiem jeszcze przez długi czas nie chodziło o zjednoczenie przeciwieństw, lecz o wcielenie światła i dobra, o poskromienie *concupiscentii*, żądz, i o umocnienie *civitas dei* ze względu na mające nastąpić po tysiacu lat przyjście Antychrysta, który ze swej strony zapowiada okropności czasu ostatecznego, a mianowicie epifanię Boga gniewu i zemsty. Baranek zmieniony w demonicznego barana otwiera nową ewangelię – *evangelium aeternum*, która pomijając miłość do Boga, głosi *bojaźń bożą*. Z tego powodu Apokalipsa kończy się, podobnie jak klasyczny proces indywiduacji, symbolem *hierosgamos*, ślubu syna z matką-oblubienicą. Ślub ten jednak odbywa się w niebie, gdzie nie przenika „nic nieczystego”, z daleka od spustoszo-

nego świata. Tak światło łączy się ze światłem. Taki jest program chrześcijańskiego eonu, który musi zostać wykonany, zanim Bóg będzie mógł się wcielić w zwykłych ludzi. Dopiero w czasach ostatecznych zrealizuje się wizja „niewiasty obleczonej w słońce”. Uznając tę prawdę, inspirowany chyba przez Ducha Św., papież, ku wielkiemu zdumieniu wszelkich racjonalistów, ogłosił dogmat o *Assumptio Mariae*: Maria jako oblubienica połączyła się ze swym synem, a jako Sophia z bóstwem w niebiańskiej komnacie weselnej<sup>160</sup>.

Dogmat ten jest pod każdym względem aktualny. Po pierwsze, realizuje on w przerośni wizję Jana<sup>161</sup>, po drugie, czyni aluzję do godów baranka w czasach ostatecznych, a po trzecie, powtarza starotestamentową anamnezę Sophii. Te trzy momenty zapowiadają wcielenie Boga: drugi i trzeci z nich – jego wcielenie w Chrystusie<sup>162</sup>, pierwszy zaś – jego wcielenie w zwykłych ludziach.

---

## XVIII

Teraz chodzi tylko o człowieka: w jego rękach znalazły się potężne narzędzia zniszczenia i cały problem polega na tym, czy oprze się on chęci ich użycia i czy potrafi unieszkodliwić je w duchu miłości i mądrości. Zadanie to mógłby wypełnić tylko z trudem, gdyby zdany był wyłącznie na własne siły. Dlatego też potrzebuje on „obrońcy” w niebie – właśnie chłopca zabranego do Boga – który zbawi i „dopełni” fragmentarycznego dotąd człowieka. Czymkolwiek byłaby sama w sobie

owa pełnia człowieka – jego jaźń – to w doświadczeniu dana jest nam jako wyłaniający się spontanicznie z nieświadomości obraz celu życia, przekraczającego pragnienia i obawy świadomości. Obraz ten przedstawia cel człowieczeństwa, a mianowicie urzeczywistnienie pełni i indywidualności człowieka, zgodnie z jego wolą lub wbrew niej. Siłą napędową tego procesu jest instynkt, który troszczy się o to, żeby indywidualne życie objęło wszystko, co do niego należy, niezależnie od tego, czy sam podmiot zgadza się z tym dążeniem, i niezależnie od tego czy zdaje sobie z niego sprawę. Naturalnie, subiektywnie rzecz biorąc, wielkie znaczenie ma to, czy człowiek wie, co przeżywa, czy rozumie, co robi, i czy poczuwa się do odpowiedzialności za to, co zamierzył lub czego dokonał. Znaczenie świadomości lub jej braku bardzo dobrze wyrażają następujące słowa Chrystusa: „Człowieku, jeśli wiesz, co czynisz, to jesteś zbawiony, jeśli jednak nie wiesz, co czynisz, to jesteś przeklęty i łamiesz prawo”<sup>163</sup>. Ignorancja nigdy nie jest usprawiedliwieniem przed sądem natury i losu; przeciwnie, za niewiedzę grożą wysokie kary, i dlatego też cała nieświadoma natura tęskni do świata świadomości, przed którym skądinąd tak bardzo się broni.

Zapewne, uświadomienie sobie spraw ukrytych i tajemnych stawia nas wobec nierozwiązywalnego konfliktu – a przynajmniej tak wydaje się świadomości. Ale wyłaniające się z nieświadomości i pojawiające się w snach symbole wskazują na konfrontacje przeciwieństw, a obrazy celu przedstawiają ich szczęśliwe pogodzenie. Tu przychodzi nam z pomocą – dającą się stwierdzić empirycznie – nasza nieświadoma natura.



Zadaniem świadomości jest zrozumieć jej aluzje. Jeśli nawet świadomość nie spełnia tego zadania, to i tak proces indywiduacji toczy się dalej, tyle tylko, że my sami padamy jego ofiarą, a los niechybnie zaciągnie nas przemocą do tego, do czego moglibyśmy dotrzeć dobrowolnie i o własnych siłach, gdybyśmy tylko w porę zdobyli się na cierpliwość i zadali sobie trud i pojęli *numina* drogi losu. Teraz chodzi tylko o to, czy człowiek potrafi wspiąć się na wyższy stopień moralny, tj. osiągnąć wyższy poziom świadomości, aby dorosnąć do tej nadludzkiej potęgi, jaką dali mu do dyspozycji upadli aniołowie. Jednakże sam nie będzie w stanie pójść dalej, jeśli w swej świadomości nie wzniesie się ponad *swą własną naturę*. Pod tym względem, niestety, panuje wśród ludzi przerażająca ignorancja i równie wielka niechęć do wzbogacenia wiedzy o własnej istocie. A jednak w naszych czasach w najbardziej nieoczekiwany sposób pojawiają się ludzie, którzy nie mogą oprzeć się myśli, że człowiek *powinien* zrobić coś w dziedzinie własnej psychiki. Jednakże słówko „powinien” zdradza, że ludzie, niestety, nie wiedzą, co mają robić, i nie znają drogi, która wiedzie do celu. Można wprawdzie mieć nadzieję na niezасłużoną łaskę Boga, który wysłuchuje naszych modlitw. Jednakże Bóg, który *nie* wysłuchuje naszych modlitw, chce także zostać człowiekiem i do tego celu za pośrednictwem Ducha Św. wybrał sobie zwykłego człowieka ogarniętego przez ciemność, człowieka natury, którego skaził grzech pierworodny i którego upadli aniołowie uczyli boskich nauk i sztuk. Tą istotą, w której ma się dokonać dalsze wcielenie Boga, jest *człowiek*

*obciążony winą, i tylko on nadaje się do tego i do tego został wybrany, nie zaś człowiek niewinny, który zanegował świat i odmówił zapłacenia trybutu należnego życiu, albowiem w nim nie ma miejsca dla ciemnego Boga.*

Od czasów objawienia Jana wiemy znowu, że Boga należy nie tylko kochać, lecz także się go bać. *Wypełnia On nas dobrem i złem*, w przeciwnym bowiem razie nie można by się go lękać, a ponieważ chce on zostać człowiekiem, przeto w człowieku musi nastąpić pogodzenie Jego antynomii. Dla człowieka oznacza to pojawienie się nowej odpowiedzialności. Teraz człowiek nie może usprawiedliwiać się swą małością i nicością, albowiem ciemny Bóg dał mu do ręki broń atomową i broń chemiczną, a tym samym udzielił mu mocy wylania na swych współbraci apokaliptycznych czas gniewu. A ponieważ w ten sposób człowiek uzyskał niemal boską moc, przeto nie może już pozostać ślepy i nieświadomy. Musi on znać naturę Boga i wiedzieć, co się dzieje w świecie pozafizycznym, aby tym samym zrozumiał siebie i poznał Boga.

---

## XIX

Ogłoszenie nowego dogmatu mogłoby dać powód do zbadania jego tła psychologicznego. Z zainteresowaniem zauważyliśmy fakt, że wśród wielu artykułów, które z okazji tej deklaracji opublikowano zarówno w pismach katolickich, jak protestanckich, o ile wiem, nie znalazł się ani jeden, który by – jak należało – w jakikolwiek sposób podniósł pewien niewątpliwie poważ-

ny motyw, a mianowicie motyw pewnego ruchu w masach i jego psychiczną potrzebę. W zasadzie zadowolono się uczonymi rozważaniami historycznodogmatycznymi, które nie mają nic wspólnego z żywymi procesami religijnymi. Kto jednak uważnie śledził mnożące się w ciągu ostatnich dziesięcioleci objawienia maryjne i zdawał sobie sprawę z ich znaczenia psychologicznego, ten mógł zorientować się, co się dzieje. W objawieniach tych szczególnie zastanawiający był fakt, że wizje Marii przeżywały najczęściej dzieci, co dowodzi, iż mamy tu do czynienia z działaniem nieświadomości zbiorowej. Poza tym w związku z ogłoszeniem dogmatu o wniebowzięciu Marii również papież miał mieć szereg wizji boskiej matki. Od dawna już było wiadomo, że w masach ludzkich żyło głębokie pragnienie, by orędowniczka i *mediatrix* zajęła w końcu swe miejsce obok Trójcy Św. i „jako królowa nieba i oblubienica” przyjęta została „na dwór niebiański”. Już od przeszło tysiąca lat panowało powszechne przekonanie, że boska matka przebywa w niebie, a o tym że Sophia była u Boga jeszcze przed stworzeniem świata, wiedzieliśmy już ze Starego Testamentu. O tym, że Bóg chce zostać człowiekiem za pośrednictwem ludzkiej matki, wiedzieliśmy już ze staroegipskiej teologii królewskiej, podobnie jak o tym, że boska praistota zawiera w sobie pierwiastek męski i żeński, wiedziano już w czasach prehistorycznych. Ale tego rodzaju prawda realizuje się w czasie dopiero wtedy, kiedy zostanie uroczystie ogłoszona lub ponownie odkryta. Fakt, że w roku 1950 oblubienica „połączyła się” ze swym oblubieńcem, ma dla naszej epoki duże znaczenie psychologiczne.

Interpretując to wydarzenie musimy, naturalnie, brać pod uwagę nie tylko to, jakie argumenty przytacza bulla papieska, lecz także prefigurację tego wydarzenia w postaci apokaliptycznych godów baranka i starotestamentowej anamnezy Sophii. Weselna unia w thalamus oznacza *hierosgamos*, z kolei będące pierwszym stopniem inkarnacji, tj. narodzin zbawiciela, którego od czasów starożytnych uważa się za *filius solis et lunae*, za *filius sapientiae* i za odpowiednik Chrystusa. Jeśli więc w ludach Europy żyje pragnienie wywyższenia boskiej matki, to oznacza ono w gruncie rzeczy pragnienie, by narodził się zbawiciel, „dawca pokoju”, *mediator pacem faciens inter inimicos*<sup>164</sup>. Jakkolwiek w pleromie narodził się on już od dawna, to jednak do jego narodzin w czasie może dojść tylko dzięki temu, że zostaną one przez ludzi postrzeżone, uznane i ogłoszone (*declaratur*).

Motyw i treść tego ruchu w masach, skłaniające papieża do brzemiennego w skutki *declaratio solemnis* nowego dogmatu, nie polega na *nowych* narodzinach Boga, lecz na ciągłym jego wcielaniu, które zaczęło się od Chrystusa. Argumenty historycznokrytyczne nie oddają sprawiedliwości temu dogmatowi; co więcej nawet, są w pożałowania godny sposób chybione; podobnie jak nierzeczowe obawy, którym dali wyraz angielscy biskupi: po pierwsze, ogłoszenie dogmatu o wniebowzięciu Marii nie zmieniło w zasadzie nic w istniejących od przeszło tysiąca lat poglądach katolickich, a po drugie, niedocnienie faktu, że Bóg od wieków chce zostać człowiekiem i dlatego poprzez Ducha Św. nieustannie wciela się w czasie, jest nader

zastanawiające i nie znaczy nic innego, jak to, że protestancki punkt widzenia, który wyraża się w tych oświadczeniach, nie trafia w sedno, jako że nie rozumie znaków czasu i nie zwraca uwagi na kontynuację działalności Ducha Św. Protestantyzm wyraźnie utracił kontakt z potężnym rozwojem archetypowym, który dokonuje się zarówno w duszy jednostki, jak i mas, oraz z tymi symbolami<sup>165</sup>, których przeznaczeniem jest kompensować prawdziwie apokaliptyczną sytuację, w jakiej znalazł się świat. Protestantyzm, jak się zdaje, padł ofiarą racjonalistycznego historyzmu i stracił zdolność rozumienia Ducha Św., który w ukryty sposób działa w duszy ludzkiej. Dlatego też nie potrafi on ani pojąć, ani uznać dalszych form objawienia się boskiego dramatu.

Ta sytuacja skłoniła mnie, laika *in theologicis*, do chwycenia za pióro i wyrażenia moich poglądów na te ciemne sprawy. Podejmując tę próbę znajduję oparcie w psychologicznym doświadczeniu, jakie zdobyłem na długiej drodze mego życia. Potrafię docenić duszę ludzką pod każdym względem, a przede wszystkim nie wmawiam sobie, że procesy psychiczne z chwilą wyjaśnienia ich rozwiewają się jak mgła. Psychologizm opiera się na prymitywnym, magicznym sposobie myślenia, połączonym z nadzieją, że psychice można odmówić jej rzeczywistego charakteru, w podobny sposób jak to robi Proktofantazy w *Fauście*:

„Jeszczeście tutaj! – Niestychane!  
Zniknijcie przecie – nie ma was!”

Bardzo by się pomylił ten, kto by chciał imputować mi taki dziecinny punkt widzenia. Jednakże tak bardzo często pytano mnie, czy wierzę w istnienie Boga, że obawiam się, iż o wiele powszechniej, niż sądziłem, uważa się mnie za „psychologistę”. Otóż ludzie najczęściej nie widzą lub nie potrafią zrozumieć tego, że uważam psychikę za coś rzeczywistego. Wierzą oni bowiem tylko w fakty fizyczne i tym samym powinni np. sądzić, że albo uran, albo przynajmniej aparaty laboratoryjne same skonstruowały bombę atomową. Takie mniemanie byłoby równie absurdalne jak przypuszczenie, że odpowiedzialna jest za to jakaś „nierzeczywista” psychika. Bóg jest oczywiście faktem psychicznym, a nie fizycznym, tzn. że jego istnienie da się stwierdzić tylko psychicznie, nie zaś fizycznie. Podobnie też ludzie, o których mówię, nie zdali sobie jeszcze sprawy z tego, że psychologia religii dzieli się na dwie dziedziny, wyraźnie oddzielone od siebie: po pierwsze na psychologię człowieka religijnego i po drugie na psychologię religii lub psychologię treści religijnych.

Tym, co przede wszystkim dało mi odwagę wmięszania się do dyskusji nad problemem religii, a w szczególności do dyskusji nad dogmatem o wniebowzięciu Marii, były przede wszystkim moje doświadczenia uzyskane w dziedzinie psychologii religii *sensu stricto*. A nawiasem mówiąc, dogmat ten uważam za najważniejsze wydarzenie religijne od czasów reformacji. Dogmat ten zresztą stanowi istną *petra scandali* dla ludzi o nastawieniu niepsychologicznym. Czyż można tego rodzaju twierdzenie, jak cielesne wniebowzięcie Dziewicy Marii, przedstawić jako wiarygodne?

Jednak argumentacja zastosowana przez papieża jest dla umysłowości nastawionej psychologicznie całkowicie przekonująca, albowiem po pierwsze, powołuje się na nieodzowne prefiguracje i, po drugie, opiera się na przeszło tysiącletniej tradycji. Toteż materiał dowodowy zebrany na potwierdzenie faktu istnienia tego fenomenu psychologicznego jest aż nadto wystarczający. To zaś, że stwierdza się istnienie faktu fizycznie niemożliwego, nie ma nic do rzeczy, albowiem wszystkie stwierdzenia religijne dotyczą rzeczy niemożliwych fizycznie. Gdyby było inaczej, to musiałyby one, jak już powiedzieliśmy, znaleźć się w gestii nauk przyrodniczych. Wszystkie one jednak wchodzą w skład *rzeczywistości psychicznej*, a nie fizycznej. Tym, co szczególnie trapi protestantów, jest nieskończone zbliżenie Marii do bóstwa i zagrożenie przez to supremacji Chrystusa, na której opiera się protestantyzm, nie zdając sobie przy tym sprawy z tego, że przecież cała protestancka hymnologia pełna jest aluzji do „niebiańskiego oblubieńca”, któremu oto naraz odmawia się równoprawnionej oblubienicy. A może zwroty o „oblubieńcu” pojęto w psychologizacyjny sposób jako zwykłe metafory?

Konsekwencji papieskiej deklaracji nie da się niczym przewyższyć: w jej świetle protestantyzm jest *religią czysto męską, która nie zna żadnej metafizycznej reprezentacji kobiety*. (Pod tym względem przypomina on mitraizm, któremu to uprzedzenie wyszło bardzo na niekorzyść). Protestantyzm wyraźnie niedostatecznie uwzględnił znaki czasu, które świadczą o coraz większym równouprawnieniu kobiety. A równouprawnienie to musi znaleźć metafizyczne oparcie w postaci „bo-

skiej” kobiety, oblubienicy Chrystusa. Podobnie jak osoby Chrystusa nie można zastąpić żadną organizacją, tak też jego oblubienicy nie da się zastąpić Kościołem. Zasada żeńska wymaga osobowej reprezentacji w takim stopniu co zasada męska.

Z dogmatycznego punktu widzenia Maria nie osiągnęła statusu bogini przez to, że jej wniebowzięcie uznano za dogmat, jakkolwiek jako władczyni nieba (w przeciwieństwie do księcia „państwa podksiężycowego”, szatana) i *mediatrix Christo* pod względem funkcjonalnym równoważna jest właściwie królowi i „pośrednikowi”. W każdym razie jej pozycja odpowiada potrzebie wyrażanej przez archetyp. Nowy dogmat oznacza odnowienie nadziei na spełnienie żywej w głębi duszy ludzkiej tęsknoty do pokoju i pogodzenia niebezpiecznie napiętych sprzeczności. W napięciu tym każdy z nas ma swój udział i każdy z nas doświadcza w indywidualnej formie własnego niepokoju, i to tym bardziej, im mniejszą widzi możliwość usunięcia go za pomocą środków racjonalnych. Nic więc dziwnego, że w głębi zbiorowej nieświadomości, a zarazem w masach, rodzi się nadzieja, a nawet oczekiwanie na boską interwencję. Tęsknocie tej papieska deklaracja dała pocieszający wyraz. W jaki sposób protestantyzm mógł nie dojrzeć tego faktu? To niezrozumienie można sobie wyjaśnić tylko tym, że symbole dogmatyczne i hermeneutyczne alegorie utraciły wszelki sens dla protestanckiego racjonalizmu. W pewnym stopniu dotyczy to także istniejącej w łonie kościoła katolickiego opozycji przeciwko nowemu dogmatowi lub też przeciwko ujęciu w dogmat dotychczasowej doktryny. Pewien ra-



jonalizm jednak bardziej przystoi protestantyzmowi niż postawie katolickiej. Ta ostatnia pozostawia wolne pole świeckiemu procesowi rozwoju archetypowego symbolu i realizuje go w jej pierwotnej postaci, nie troszcząc się o trudności związane ze zrozumieniem go ani o zarzuty krytyczne. W tym przejawia się macierzyński charakter kościoła katolickiego, który drzewu wyrastającemu z jego łona pozwala rozwijać się zgodnie z właściwymi mu prawami. Natomiast protestantyzm, zobowiązany swemu duchowi ojcowskiemu, nie tylko pierwotnie wyłonił się z konfliktu ze świeckim duchem epoki, lecz również kontynuuje dyskusję z duchowymi nurtami kolejnych epok. Albowiem trzeba pamiętać o tym, że *pneuma*, zgodnie ze swą pierwotną naturą wiatru, jest giętka jak on i przypomina zawsze żywy strumień wody lub ognia. *Pneuma* może odbiec daleko od swych pierwotnych źródeł, a nawet zabłądzić i zatracić się, jeśli nadto przytłoczy ją duch czasu. Duch protestancki, aby spełnić swe zadanie, musi przejawiać niepokój, niekiedy wręcz przybierać formę agresywną, jeśli chce zapewnić tradycji wpływ na przewroty dokonujące się w sferze świeckich idei. Wstrząsy, jakim przy tym ulega, zmieniają i ożywiają zarazem tę tradycję, która – gdyby jej powolny, toczący się przez stulecia nurt nie ulegał tym zakłóceniom – musiałaby w końcu bez reszty skostnieć i utracić jakikolwiek wpływ. Jednakże, jeśli protestantyzm ograniczać się będzie jedynie do samej krytyki pewnych przemian w katolickim chrześcijaństwie i do tego przeciwstawiania się im, jeśli – niepomny na to, że chrześcijaństwo podzielone jest na dwa obozy, czy mówiąc inaczej,

przypomina poróżnioną parę rodzeństwa – nie uzmysłowi sobie, że niezależnie od obrony własnej egzystencji musi przyznać prawo do istnienia także katolicyzmowi, czeka go tylko nędzne i jałowe życie. Brata, który z racji teologicznych chciałby przeciąć nić życia swej starszej siostry, słusznie należałoby nazwać istotą nieludzką (nie mówiąc już o chrześcijańskim charakterze jego zamiarów). Ocena ta, oczywiście, dotyczy także podobnych zamiarów starszej siostry wobec młodszego brata. Wyłącznie negatywna krytyka nigdy nie działa konstruktywnie. Toteż wydaje mi się, że byłoby rzeczą pożyteczną, gdyby protestantyzm np. przyznał, iż nowy dogmat szokuje go nie tylko dlatego, że rzuca nieprzyjemne światło na przepaść dzielącą parę chrześcijańskiego rodzeństwa, lecz także dlatego, że z powodów istniejących od dawna doszło do takiej zmiany w łonie chrześcijaństwa, która w jeszcze większym niż dotychczas stopniu oddala je od sfery idei świeckich. Protestantyzm wie, a przynajmniej mógłby wiedzieć, jak wiele jego egzystencja zawdzięcza kościołowi katolickiemu. Co pozostaje protestantowi, jeśli nie może już krytykować czy protestować? W obliczu intelektualnego skandalu, jaki wywołało ogłoszenie nowego dogmatu, protestantyzm powinien zdać sobie sprawę ze swej chrześcijańskiej odpowiedzialności („Azali ja stróżem brata mego?”) i z całą powagą zbadać, jakie były przyczyny – jawne lub ukryte – ogłoszenia nowego dogmatu. Należałoby się przy tym wystrzegać taniej podejrzliwości, natomiast dobrze byłoby przyjąć, że za tą decyzją kryje się coś poważniejszego niż tylko papieaska samowola. Można by sobie życzyć, iżby protestan-

tyzm pojął, że przez ogłoszenie nowego dogmatu wzrosła jego odpowiedzialność przed świeckim duchem epoki, albowiem nie może on swej problematycznej siostry po prostu zdezaktywować przed światem. Jeśli nie chce utracić szacunku dla siebie samego, musi jej oddać sprawiedliwość, chociaż nie darzy jej sympatią. Mógłby to zrobić np. w ten sposób, że korzystając z tej pomyślnej okazji zadałby sobie wreszcie pytanie, jakie znaczenie ma nie tylko nowy dogmat, lecz także wszystkie mniej lub bardziej dogmatyczne twierdzenia, pomijając ich konkretny i dosłowny charakter. Ponieważ dysponuje samowolną i niezdecydowaną dogmatyką, jak również posiada luźną i – wskutek licznych podziałów wewnętrznych – bardzo słabą organizację kościelną, niełatwo przychodzi mu zachować nieugiętość i niedostępność wobec ducha epoki, a ponadto – zgodnie ze swym zobowiązaniem wobec ducha – musi on liczyć się bardziej ze światem i jego ideami niż z Bogiem. Przeto byłoby pożądane, żeby z okazji wkroczenia matki boskiej do domu jej niebiańskiego oblubieńca przystąpił on do wielkiego zadania nowej interpretacji tradycji chrześcijańskiej. Ponieważ chodzi o prawdy, które sięgają korzeniami dna duszy ludzkiej (o czym nie może wątpić nikt, kto posiada choćby cień intuicji), rozwiązanie tego zadania jest możliwe. W tym celu potrzebna jest wolność ducha, którą – jak wiemy – gwarantuje tylko protestantyzm. *Assumptio* jest policzkiem wymierzonym orientacji historycznej i racjonalistycznej i pozostałoby nim na zawsze, gdybyśmy mieli upierać się przy argumentach rozumu i historii. Mamy tu do czynienia z przypadkiem, który domaga się zrozumienia psychologicznego.

gicznego, albowiem występujący tu *mitologumenon* jest tak bardzo oczywisty, że trzeba zamierzonej ślepoty, żeby nie pojąć jego symbolicznej natury, lub nie móc go zinterpretować.

Ustanowienie dogmatu o *assumptio Mariae* wskazuje na *hierosgamos* w pleromie, to zaś ze swej strony oznacza, jak już powiedzieliśmy, przyszłe narodziny boskiego dziecięcia, które zgodnie z boską tendencją do wcielenia wybiera człowieka jako miejsce swych narodzin. Ten metafizyczny proces znany jest w psychologii nieświadomości jako *proces indywiduacji*. Jeśli proces indywiduacji przebiega nieświadomie, a z reguły tak przebiega, to jest on równoznaczny z procesem, który sprawia, że żołądź staje się dębem, cielę – krową, a dziecko – człowiekiem dorosłym. Jeśli jednak proces indywiduacji uczynimy procesem świadomym, to w tym celu świadomość musi poddać się konfrontacji z nieświadomością i musi dojść do zharmonizowania ich przeciwieństw. Ponieważ logicznie jest to niemożliwe, przeto trzeba zdać się na *symbole*, które umożliwiają irracjonalne pogodzenie przeciwieństw. Symbole te rodzi spontanicznie nieświadomość, świadomość zaś poddaje je amplifikacji. Centralne symbole tego procesu odnoszą się do *jaźni*, tj. do pełni człowieka, który składa się, z jednej strony, z tego, czego jest on świadomy, z drugiej zaś – z treści nieświadomości. Jaźń jest, *τελειος ανθρωπος* pełnym człowiekiem, którego symbolami są boskie dziecko i jego synonimy. Ten przedstawiony tu szkicowo proces można w każdej chwili obserwować u ludzi współczesnych, a dowody świadczące o jego występowaniu można także znaleźć

w dokumentach średniowiecznej filozofii hermetycznej: znając zaś psychologię nieświadomości i alchemię, trudno oprzeć się zdumieniu widząc paralelizm ich symboli.

Różnica między naturalnym, przebiegającym nieświadomie a uświadomionym procesem indywiduacji jest ogromna. W pierwszym wypadku świadomość nie pojawia się ani razu i koniec takiego procesu indywiduacji jest równie ciemny, jak jego początek. Natomiast w drugim wypadku wychodzi na światło tyle ciemnych treści psychicznych, że z jednej strony oświetlona zostaje cała osobowość, z drugiej zaś świadomość nieuchronnie poszerza swój zakres i głębię. Rozprawa między świadomością a nieświadomością musi doprowadzić do tego, by światłość, która w ciemności świeci, nie tylko nie została ogarnięta przez ciemność, lecz także ją ogarnęła. *Filius solis et lunae* jest zarówno symbolem, jak i możliwością pogodzenia przeciwieństw. Jest on alfą i omegą tego procesu, jego *mediator* i *intermedius*. *Habet mille nomina* – powiadali alchemicy wskazując tym samym na to, że tym, z czego proces indywiduacji wyłania się przyczynowo i do czego zmierza, jest bezimienne *ineffabile*.

Oddziaływanie bóstwa na nas możemy stwierdzić tylko za pośrednictwem psychiki, przy czym jednak nie jesteśmy w stanie rozróżnić, czy oddziaływanie to pochodzi od Boga, czy od nieświadomości, tzn. nie możemy rozpoznać, czy bóstwo i nieświadomość to dwie różne wielkości. Albowiem zarówno jedno, jak i drugie stanowią pojęcia graniczne, określające treści transcendentne. Da się jednak empirycznie stwierdzić

z dostatecznym prawdopodobieństwem, że w nieświadomości występuje archetyp pełni, który manifestuje się spontanicznie w snach itp., i że istnieje tam – niezależna od świadomej woli – tendencja odnoszenia innych archetypów do archetypu pełni jako centrum. Toteż nie wydaje się nieprawdopodobne, że archetyp ten również jako taki zajmuje pewną centralną pozycję, która zbliża go do obrazu Boga. Podobieństwo między nimi podkreśla jeszcze szczególnie fakt, że archetyp ten rodzi symbole, które od dawien dawna charakteryzowały i reprezentowały bóstwo. Fakty te pozwalają nam na pewne ograniczenie ważności naszego, wypowiedzianego powyżej zdania na temat niemożności rozgraniczenia pojęcia Boga i nieświadomości: obraz Boga, ściśle mówiąc, nie pokrywa się z nieświadomością w ogóle, lecz z jedną z jej szczególnych treści, a mianowicie z archetypem jaźni. Od niego to nie możemy empirycznie oddzielić obrazu Boga. Wprawdzie można wysunąć arbitralny postulat, że obie te wielkości różnią się od siebie, ale nie tylko nic nam to nie daje, lecz nawet, przeciwnie, pomaga jedynie do oddzielenia Boga i człowieka, a tym samym stanowi przeszkodę we wcieleniu Boga. Zapewne, wiara słusznie przypomina ludziom o ogromie i nieosiągalności Boga, jednakże głosi również Jego bliskość, a nawet bezpośrednią dostępność, i jest to właśnie taka bliskość, która musi być dostępna naszemu doświadczeniu, gdyż w przeciwnym razie nie miałyby absolutnie żadnego znaczenia. Za rzeczywiste bowiem uznaję tylko to, co na mnie działa. To zaś, co na mnie nie działa, równie dobrze może nie istnieć. Potrzeba religijna domaga się pełni

i dlatego ogarnia ofiarowywane jej przez nieświadomość obrazy pełni, które niezależnie od świadomości człowieka wyłaniają się z głębi jego psychicznej natury.

---

## XX

Czytelnik niewątpliwie widzi już wyraźnie, że przedstawiony powyżej rozwój symbolicznych wielkości odpowiada procesowi dyferencjacji świadomości ludzkiej. Ponieważ jednak w przypadku archetypów, jak pokazaliśmy na wstępie, mamy do czynienia nie tylko ze zwykłymi obiektami wyobrażeń, lecz także z czynnikami autonomicznymi, tj. z żywymi podmiotami, przeto dyferencjację świadomości da się pojąć jako efekt interwencji dynamizmów uwarunkowanych transcendentnie. W takim wypadku tym czynnikiem, który dokonuje pierwotnej przemiany, byłyby archetypy. Ponieważ jednak w naszym doświadczeniu nie ma żadnych takich stanów psychicznych, które można by obserwować *introspektywnie* poza człowiekiem, tedy zachowania się archetypów nie da się badać bez wpływu obserwującej świadomości, i dlatego też nigdy nie da się odpowiedzieć na pytanie, czy proces ten inicjuje świadomość, czy archetypy; chyba że chcemy – wbrew doświadczeniu – pozbawić archetyp jego autonomii albo poniżyć świadomość, traktując ją jak pewnego rodzaju maszynę. W najlepszej jednak zgodzie z doświadczeniem pozostaniemy wtedy, kiedy przyznamy archetypowi określony stopień samodzielności, świadomości zaś – zależny od jej poziomu stopień twórczej wolności.

Stąd powstanie owo wzajemne oddziaływanie na siebie dwóch relatywnie autonomicznych czynników, które – kiedy opisujemy i wyjaśniamy te procesy – zmusza nas do uwzględniania jako działającego podmiotu już to jednego, już to drugiego z tych czynników, i to także wtedy, kiedy opisujemy i wyjaśniamy proces wcielenia Boga w człowieku. Dotychczasowe wyjaśnienia uniknęły tej trudności dzięki temu, że uznawały tylko jednego Boga-człowieka: Chrystusa. Wskutek zamieszkania w człowieku trzeciej osoby Trójcy Św., tj. Ducha Św., dochodzi do „uchrystowienia” wielu ludzi, stąd powstaje problem, czy każdy z nich jest całkowitym Bogiem-człowiekiem. Jednakże tego rodzaju przemiana doprowadziłaby do niezdolnych kolizji, pomijając już całkowicie inflację psychiczną, której natychmiast ulegliby śmiertelni nie uwolnieni od grzechu pierworodnego. W takim wypadku dobrze jest przypomnieć sobie Pawła (II List do Koryntian) i jego rozszczepienie świadomości: z jednej strony czuł on, że jest człowiekiem powołanym przez samego Boga, z drugiej jednak jako człowiek grzeszny nie potrafił się uwolnić od „życia w ciele” i dręczącego go anioła ciemności – szatana. Znaczy to, że nawet człowiek, który dostąpił wewnętrznego oświecenia, pozostaje tym, kim jest, a wobec tego, który w nim zamieszkuje i którego postać nie ma żadnych poznawalnych granic, tego, który ogarnia go zewsząd, sięgający głębi ziemi i rozległy jak niebo, nigdy nie jest niczym więcej, jak tylko sobą ze wszystkimi swymi ograniczeniami.



## ZAKOŃCZENIE 166

Pańska prośba, żeby opowiedzieć Panu o historii powstania mojej książki pt. *Odpowiedź Hiobowi*, stawia mnie przed ciężkim zadaniem, albowiem dzieje tej książki trudno jest ująć w kilku słowach. Przez wiele lat zajmowałem się głównymi problemami, których ona dotyczy, i nurt myśli, jakie snułem na ich temat, czerpał energię z różnorodnych źródeł, aż w końcu – i to dopiero po dojrzałym namyśle – wydało mi się, że nadszedł już czas, by myśli te ująć w słowach.

Bezpośrednim bodźcem do napisania tej książki były niewątpliwie zagadnienia, którymi zająłem się w innej mojej pracy pt. *Aion*, szczególnie zaś problem Chrystusa jako postaci symbolicznej oraz problem antagonizmu między Chrystusem a Antychrystem, w tej formie, w jakiej przedstawia go tradycyjna symbolika zodiakalnego znaku Ryb.

W związku z omówieniem tych problemów i w związku z soteriologią chrześcijańską poddałem krytyce ideę *privatio boni*, nie zgadza się ona bowiem z doświadczeniem psychologicznym. Doświadczenie to wykazuje, że wszystkiemu, co nazywamy „dobrem”, prze-

ciwstawia się równie substancjalne „zło”. Jeśli „zło” nie istnieje, to wszystko, co istnieje, w sposób konieczny musiałoby być „dobrem”. Według dogmatyki ani „dobro”, ani „zło” nie może mieć swego początku w człowieku, ponieważ „zły, jako jeden z Synów Bożych, istniał jeszcze przed stworzeniem człowieka. Idea *privatio boni* zaczęła odgrywać w Kościele pewną rolę dopiero od czasów Maniego. Przed powstaniem tej herezji Klemens Rzymski uczył, że Bóg rządzi światem prawą i lewą ręką: prawą ręką Boga miał być Chrystus, lewą zaś szatan. Pogląd Klemensa jest wyraźnie monoteistyczny, ponieważ łączy on przeciwieństwa w jednym Bogu.

Jednakże później chrześcijaństwo przybrało charakter dualistyczny, ponieważ ta część składających się na nie przeciwieństw, której personifikacją jest szatan, oderwała się od całości, a samego szatana uznano za potępionego na wieki. Ten fakt jest tu głównym problemem. Ma on bowiem zasadnicze znaczenie i jest punktem wyjścia całej soteriologii chrześcijańskiej. Chrześcijaństwo głosząc, że jest religią monoteistyczną, musi nieuchronnie przyjąć istnienie przeciwieństw w Bogu. Tym samym zaś powstaje doniosły problem religijny: problem Hioba. I właśnie celem mojej książki jest pokazać historyczny rozwój tego problemu od czasów Hioba poprzez stulecia dzielące je od najnowszych wydarzeń symbolicznych, takich jak np. *assumptio Mariae* itp.

Poza tym badania nad średniowieczną filozofią przyrody, mające ogromne znaczenie dla psychologii, skłoniły mnie do podjęcia prób znalezienia odpowiedzi

na pytanie: jaki obraz Boga mieli ci dawni filozofowie? A raczej: jak należy rozumieć te symbole, które uzupełniały ich obraz Boga? Wszystko, co wiąże się z tymi zagadnieniami, wskazuje na *complexio oppositorum* i raz jeszcze przypomina mi historię Hioba: człowieka, który oczekiwał od Boga pomocy przeciwko Bogu. Ten nader szczególny fakt zakłada podobne rozumienie przeciwieństw zawartych w Bogu.

Z drugiej strony różnorakie pytania, jakie otrzymywałem zarówno od moich pacjentów, jak i od innych ludzi ze wszystkich stron świata, skłoniły mnie do szukania odpowiedzi dokładniejszych i pełniejszych niż te, które próbowałem dać w moim *Aionie*. Zwlekałem z opublikowaniem ich przez wiele lat, ponieważ zdawałem sobie sprawę z konsekwencji takiego kroku i z burzy, jaką on wywoła. Jednakże nie mogłem uwolnić się od świadomości wagi problemu, o którym mowa, i od przekonania, że przedstawienie go jest sprawą nie cierpiącą zwłoki. Toteż poczułem się zmuszony do zajęcia się tym problemem w formie *Odpowiedzi Hiobowi*, zarazem przedstawiając w tej książce związane z nim osobiste doświadczenia oraz towarzyszące im subiektywne emocje. Formę tę wybrałem świadomie, ponieważ chciałem uniknąć wrażenia, że mam zamiar głosić jakąś „wieczną prawdę”. Toteż *Odpowiedź Hiobowi* należy traktować jedynie jako pytający głos jednostki, która ma nadzieję – czy też spodziewa się – skłonić czytelnika tej książki do zadumy nad postawionymi w niej pytaniami.

## PRZYPISY

<sup>1</sup> Cap. V w: J. P. Migne, *Patrologia latina*, t. I, col. 615 i nast.

<sup>2</sup> Hiob (Job). 40:4. Teksty Starego i Nowego Testamentu cytujemy według *Pisma św.* opracowanego przez zespół polskich biblistów pod red. Benedyktynów Tynieckich, Poznań 1965.

<sup>3</sup>Tamże, 9:2; 9:19–20; 9:22–23; 9:27–28; 9:32.

<sup>4</sup> Tamże, 10:7.

<sup>5</sup> Tamże, 13:3.

<sup>6</sup> Tamże, 13:15.

<sup>7</sup> Tamże, 13:25.

<sup>8</sup> Tamże, 19:6; 27:2.

<sup>9</sup> Tamże, 27:5–6.

<sup>10</sup> Tamże, 34:12.

<sup>11</sup> Por. tamże, 34:18–19.

<sup>12</sup> Tamże, 16:19–21

<sup>13</sup> Tamże, 19:25.

<sup>14</sup> Psalm 88 (89):34–36.

<sup>15</sup> Tamże, 88 (89):47–48; 88 (89):50.

<sup>16</sup> Albo nawet „błogosławił”, co dopiero staje się dwuznaczne.

<sup>17</sup> Zachariasz, 4:10. Por. także *Księga Mądrości*, 1:10. „Czuje bowiem ucho nasłuchuje wszystkiego i pomruk szemrania nie pozostanie w ukryciu”.

<sup>18</sup> Sądzi się, że psalm 88 (89) jest pieśnią gminną powstałą na wygnaniu, którą jedynie przypisano Dawidowi.

<sup>19</sup> Szatan jest jednym z oczu Boga: „I rzekł Bóg do szatana: »Skąd przychodzisz?« Odrzekł szatan Jahwe: »Z badania ziemi i wę-

drówki po niej« (Hiob, 1:7). Według tradycji perskiej Aryman zrodził się z wyrażającej zwątpienie myśli Ahuramazdy.

<sup>20</sup> Hiob, 38:2.

<sup>21</sup> Tamże, 38:3.

<sup>22</sup> Tamże, 40:8–9.

<sup>23</sup> Tamże, 40:12–14.

<sup>24</sup> Jest to aluzja do jednego z wyobrażeń kabalistycznych. Te „skorupy” (hebr. *kelipoth*) stanowią przeciwieństwo dziesięciu sefirotów, dziesięciu stopni objawienia się boskiej siły stwórczej. „Skorupy” te, które reprezentują złe i ciemne moce, były pierwotnie pomieszane ze światłem sefirotów. *Sohar* opisuje zło jako produkt procesów związanych z życiem sefirotów. Mianowicie sefirody musiały zostać oczyszczone od złej domieszki *skorup*. Usunięcie „skorup” miało miejsce w tzw. „rozbiciu naczyń” opisanych w pismach Kabały, przede wszystkim zaś w pismach Lurii i jego szkoły. W ten sposób siły zła zyskały własną i rzeczywistą egzystencję. Por. G. Scholem: *Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, Zürich 1957, s. 293).

<sup>25</sup> Hiob, 42:2.

<sup>26</sup> Tamże, 43:3–6.

<sup>27</sup> Tamże, 41:26.

<sup>28</sup> Ezechiel, 1:25 i nast.

<sup>29</sup> Hiob 9:32. „Nie człowiek to, aby mu odrzec: »Razem stawajmy do sądu«. Naiwne mniemanie, że *creator mundi* jest istotą świadomą, należy uznać za brzemienny w skutki przesąd, który później dał powód do najbardziej niewiarygodnych łamańców logicznych. I tak np. nigdy nie zrodziłby się taki nonsens jak koncepcja *privatio boni*, gdyby nie musiano założyć, że świadomość dobrego Boga w żaden sposób nie może pozwolić mu na złe czyny. Natomiast koncepcja boskiej nieświadomości i braku zdolności do refleksji pozwala na przyjęcie poglądu, który uwalnia działanie Boga od moralnego sądu i nie dopuszcza do konfliktu między dobrocią a okropnością.

<sup>30</sup> Por. Hiob, 42:7.

<sup>31</sup> Por. C. G. Jung: *Das Wandlungssymbol in der Messe, Gesammelte Werke*, t. 11, Zürich und Stuttgart 1963, par. 350 i nast., s. 252 i nast., jak również tenże: *Aion*, Zürich 1950, s. 114 i nast.

<sup>32</sup> Księga Przysłów, 8:22–31.

<sup>33</sup> Mądrość Syracha, 24:3–6; 24:9–10; 24:13–18.

<sup>34</sup> II Samuela, 5:23 i nast.

<sup>35</sup> Pieśń nad Pieśniami, 4:8.

<sup>36</sup> Tamże, 4:12–14.

<sup>37</sup> Tamże, 5:5.

<sup>38</sup> Księga Mądrości, 1:6 (LXX: Φιλανθρωπον πνευμα σοφια. Tamże, 7:23).

<sup>39</sup> Tamże, 7:21–22 (LXX: παντων τεχνιτιζ).

<sup>40</sup> Tamże, 7:25–26.

<sup>41</sup> Tamże, 8:3–4.

<sup>42</sup> Tamże, 9:17.

<sup>43</sup> Tamże, 10:1–14.

<sup>44</sup> Tamże, 1:15–16.

<sup>45</sup> Tamże, 2:10–19.

<sup>46</sup> Hiob, 2:3.

<sup>47</sup> Księga Eklezjastesa, 9:16.

<sup>48</sup> Co do nie ukształtowanej na podobieństwo Boże części ludzkości, która przypuszczalnie wywodzi się od antropoidów z czasów przed Adamem, patrz s. 41 nin. wyboru.

<sup>49</sup> Pogląd ten znajdujemy u Filona z Aleksandrii.

<sup>50</sup> Por. mój komentarz do *Bardo Thödol*: „Psychologischer Kommentar zum Bardo Thödol”, *Gesammelte Werke*, t. 11, cyt. wyd., par. 831 i nast., s.550 i nast.

<sup>51</sup> Por. φρονιμωζ w przypowieści o przebiegłym włodarzu (nieuczciwym rządcy) (Łukasz, 16:8).

<sup>52</sup> Hiob, 28:12: „A skąd też mądrość pochodzi?” To, że fragment ten może być późniejszą interpretacją, nie zmienia nic w meritum sprawy.

<sup>53</sup> Jan, 1:3:

„Wszystko przez Nie się stało,  
a bez Niego nic się nie stało,  
co się stało”.

<sup>54</sup> Księga Przysłów, 8:29–30.

<sup>55</sup> Hiob, 40:15 i 19.

<sup>56</sup> Również w tradycji chrześcijańskiej istnieje pogląd, że diabeł na wiele stuleci z góry znał zamiar Boga, żeby zostać człowiekiem, i dlatego podszeptął Grekom mit o Dionizosie, aby mogli oni, kiedy dotarła do nich „radosna nowina”, powiedzieć: „No tak, wiemy o tym

od dawna”. Kiedy – później – konkwistadorzy odkryli na Jukatanie krzyże Majów, biskupi posługiwali się tym argumentem.

<sup>57</sup> Jan, 14:6.

<sup>58</sup> Marek, 3:21.

<sup>59</sup> Łukasz, 10:18.

<sup>60</sup> Apokalipsa, 7:4.

<sup>61</sup> Tamże, 19:20.

<sup>62</sup> Jan, 14:11–12.

<sup>63</sup> Tamże, 10:34.

<sup>64</sup> List do Rzymian, 8:17.

<sup>65</sup> Jan, 14:16 i nast.

<sup>66</sup> Tamże, 14:18; 15:26; 16:13.

<sup>67</sup> Dzieje Apostolskie, 14:11.

<sup>68</sup> „*Mancipem quendam divinitatis, qui ex hominibus deos fecerit*”. Tertulian: *Apologeticus adversus gentes*, w J. P. Migne: *Patrologia latina, t. I, col. 386*.

<sup>69</sup> I List Jana, 4:1.

<sup>70</sup> I List do Koryntian, 2:10.

<sup>71</sup> Mateusz, 26:39.

<sup>72</sup> Abraham i Izaak.

<sup>73</sup> Wizja, w której otrzymał powołanie, miała miejsce w 592 r. p.n.e.

<sup>74</sup> Całkowicie błędne jest mniemanie, że wizja jest *eo ipso* czymś chorobliwym. Chociaż fenomen wizji występuje u ludzi normalnych nieczęsto, jednakże i niezbyt rzadko.

<sup>75</sup> Ezechiel, 1:26.

<sup>76</sup> Daniel, 7:13.

<sup>77</sup> Księga Rodzaju, 6:3 i nast.

<sup>78</sup> Henoch, 7:2. (Cytaty z Księgi Henocha pochodzą z wydania: *Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des Alten Testaments*, przełożył i wydał E. Kautzsch, Tübingen 1900. Nowe wydanie – 1921).

<sup>79</sup> Tamże, 7:3–6.

<sup>80</sup> Tamże, 9:5–11.

<sup>81</sup> Tamże, 22:1–9.

<sup>82</sup> Tamże, 40:7.

83 Podobnie rozdz. 87 i nast. Spośród czterech „istot, które podobne były do białego człowieka”, trzy prowadzą Henocha, czwarta zaś wiąże gwiazdę i rzuca ją w otchłań.

84 Trzy z nich mają oblicza zwierzęce, jedna zaś ludzkie.

85 Henoch, 46:1–3.

86 Tamże, 47:4.

87 Tamże, 48:1.

88 Tamże, 48:4 i 6–7.

89 Tamże, 49:1–3.

90 Synonim *szeola*.

91 Henoch, 51:1 i 3.

92 Tamże, 51:4.

93 Tamże, 54:6. Tu dowiadujemy się jednak, że *exodus* dwustu aniołów był psotą szatana.

94 Henoch, 58:6.

95 Tamże, 60:10.

96 Tamże, 71:5–7.

97 Tamże, 71:14.

98 Tamże, 71:17.

99 Autor Księgi Henocha wybrał jako bohatera swej opowieści Henocha syna Jareda, „siódmego po Adamie”, który „wędrował z Bogiem” i później, zamiast umrzeć jak inni, po prostu zniknął, tj. został zabrany przez Boga. („... a nie było go więcej, bo go wziął Bóg”, Księga Rodzaju, 5:24).

100 Hiob, 19:25.

101 Już dzięki *conceptio immaculata* Maria różni się od innych śmiertelników. *Assumptio* podkreśla jeszcze mocniej tę różnicę.

102 Przypuszczalnie jako „gwiazda poranna”. (Por. Apokalipsa, 2:28 i Epilog, 22:16). Jest to planeta Wenus wraz ze wszystkimi jej implikacjami psychologicznymi, a nie na przykład jeden z dwóch *malefici*, Saturn czy Mars.

103 Jan, 14:16.

104 Tamże, 14:12.

105 Tamże, 10:35.

106 Apokryficzna wstawka do Łukasza, 6:4. („Człowieku, jeśli wiesz, co czynisz, to jesteś zbawiony; jeśli jednak nie wiesz, co czy-



nisz, to jesteś przeklęty i łamiesz prawo”). *Codex Bezae Cantabrigiensis*, wyd. F. H. Scrivener, 1864.

<sup>107</sup> I List Jana, 1:5.

<sup>108</sup> Tamże, 2:1–2.

<sup>109</sup> Tamże, 3:9.

<sup>110</sup> Tamże, 2:18 i nast. oraz 4:3.

<sup>111</sup> Apokalipsa, 1:17.

<sup>112</sup> Tamże, 2:5.

<sup>113</sup> Tamże, 2:20–28.

<sup>114</sup> Tamże, 3:3.

<sup>115</sup> Tamże, 3:19.

<sup>116</sup> Tamże, 4:3.

<sup>117</sup> Tamże, 4:6.

<sup>118</sup> Jest to aluzja do „świetlistości” archetypów. (Por. „*Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*”, w: C. G. Jung: *Von den Wurzeln des Bewusstseins*, Zürich 1954, s. 544 i nast.).

<sup>119</sup> Apokalipsa, 5:6.

<sup>120</sup> Tamże, 6:10.

<sup>121</sup> Tamże, 6:16–17.

<sup>122</sup> Tamże, 12:1.

<sup>123</sup> Tamże, 11:19. *Arca Foederis to allegoria Mariae*.

<sup>124</sup> „Niebo w górze, niebo w dole”. (Por. J. F. Ruska: *Tabula Smaragdina*, Heidelberg 1926. Patrz też: C.G. Jung: *Die Psychologie der Übertragung, Gesammelte Werke*, t. 16, Zürich und Stuttgart 1958, par.384).

<sup>125</sup> Apokalipsa, 12:5 i 2:27.

<sup>126</sup> Tamże, 12:9.

<sup>127</sup> Można uznać za prawdopodobne, że Jan znał mit o Latonie i dlatego zdawał sobie sprawę z tego faktu. Jednakże musiało być dlań niespodzianką to, że jego nieświadomość posłużyła się tym pogańskim mitem do scharakteryzowania narodzin drugiego mesjasza.

<sup>128</sup> Apokalipsa, 12:16.

<sup>129</sup> Por. M. L. von Franz: „*Die Passio Perpetuae*” w: C. G. Jung: *Aion*, Zürich 1951.

<sup>130</sup> Syn odpowiadałby wówczas postaci *filius sapientiae* ze średniowiecznej alchemii.

<sup>131</sup> Rzecz znamienita, że nic się tu już nie mówi o wspomnianym w Apokalipsie (7:9) „wielkim tłumie, którego nie mógł nikt policzyć, z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków, stojącym przed tronem i przed Barankiem...”

<sup>132</sup> Apokalipsa, 14:4.

<sup>133</sup> Należą oni właściwie do kultu Wielkiej Matki, odpowiadając wykastrowanym Galloi. Por. dziwne miejsce u Mateusza (19:12), gdzie mówi się o eunuchach, którzy wykastrowali się sami „dla królestwa niebieskiego”, podobnie jak kapłani Kybele, którzy pozbawili się męskości naśladowując jej syna, Attisa.

<sup>134</sup> Por. także Apokalipsa, 19:5.

<sup>135</sup> Tamże, 14:14 i 17. W tej analogicznej postaci możemy z łatwością domyślać się samego Jana.

<sup>136</sup> Tamże, 14:20.

<sup>137</sup> Tamże, 15:6–7 i 16:1 i nast.

<sup>138</sup> Tamże, 18:20.

<sup>139</sup> Tamże, 19:15.

<sup>140</sup> Tamże, 19:13.

<sup>141</sup> Tamże, 19:11. Tu mogłyby również wchodzić w rachubę astrologiczne spekulacje dotyczące drugiej połowy chrześcijańskiego eonu (Pegaz jako paranatellon Wodnika).

<sup>142</sup> Tamże, 20:3.

<sup>143</sup> Tamże, 20:10 i 21:1.

<sup>144</sup> Tamże, 19:7.

<sup>145</sup> Tamże, 21:2.

<sup>146</sup> Tamże, 21:11.

<sup>147</sup> Tamże, 21:16, 18, 22, 23, 25, 27.

<sup>148</sup> Tamże, 22:1–2.

<sup>149</sup> W Chinach sądzi się, że niebo jest okrągłe, a ziemia czworokątna.

<sup>150</sup> Mądrość Syracha, 24:11.

<sup>151</sup> Tertulian: *Adversus Judaeos*, XIII. w: J. P. Migne: *Patrologia latina*, t. 2, col. 635. „... *illa terra virgo nondum pluviis rigata nec imbribus foecundata, ex qua homo tunc primum plasmatus est, ex qua nunc Christus secundum carnem ex virgine natus est*”. Por. C. G. Jung: *Psychologia a religia*, s. 153, jak również jego *Psychologia Typen. Gesammelte Werke*, t. 6. Zürich und Stuttgart 1950, par. 443.

<sup>152</sup> Ezechiel, 1:18.

<sup>153</sup> Chrystus nie bez racji dał apostołowi Janowi przydomek „Syna Gromu”.

<sup>154</sup> I List Jana, 4:7–21.

<sup>155</sup> Herostratos zniszczył w 356 r. p.n.e. świątynię Artemidy w Efezie, aby w ten sposób uwiecznić swe imię.

<sup>156</sup> Psychologicznie rzecz biorąc pojęcie Boga obejmuje każdą ideę czegoś ostatecznego, pierwszego lub ostatniego, najwyższego lub najniższego. Każdorazowe konkretne imię nie ma nic do rzeczy.

<sup>157</sup> Pojęcie Boga jako idea wszechogarniającej całości obejmuje również nieświadomość, a więc – w przeciwieństwie do świadomości – także psychikę obiektywną, która tak często krzyżuje zamiary i chęci świadomości. I tak np. modlitwa wzmacnia potencjał nieświadomości i dlatego przynosi często nieoczekiwane skutki.

<sup>158</sup> „O zmiennym wyglądzie, zarówno biały, jak czarny”. Horacy: Listy, II, 2.

<sup>159</sup> Por. s. 338 nin. wyboru.

<sup>160</sup> *Constitutio Apostolica „Munificenrissimus Deus”*. w: *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale*, 1950, § 21: „*Oportebat sponsam, quam Pater desponsaverat, in thalamis caelestibus habitare*”. Jan Damasceński: *Encomium in Dormitionem, etc. Hom. II*, 14 (por. J. P. Migne: *Patrologia graeca*, t. 96, col. 742), § 26: Porównanie z oblubienicą z Pieśni Salomona, § 29: „... *ita pariter »surrexit et Arca sanctificationis suae, cum in hac die Virgo Mater ad aethereum thalamum est assumpta«*”. Antoni z Padwy: *Sermones Dominicales, etc.* 1895.

<sup>161</sup> *Constitutio Apostolica*, § 27: „*Ac praeterea scholastici doctores von modo in variis Veteris Testamenti figuris, sed in illa etiam Muliere amica sole, quam Ioannes Apostolus in insula Patmo (Apok. 12:1 i nast.) contemplatus est, Assumptionem Deiparae Virginis significantam viderunt*”.

<sup>162</sup> Gody baranka powtarza *annunciatio et obumbratio Mariae*.

<sup>163</sup> Wstawka do Łukasza (6:4) z *Codex Bezae*. Patrz wyżej.

<sup>164</sup> „Pośrednik, który tworzy pokój pośród wrogów”.

<sup>165</sup> Odrzucenie przez papieża psychologicznej symboliki należy tłumaczyć tym, że papieżowi chodzi przede wszystkim o podkreślenie znaczenia rzeczywistości procesów metafizycznych. Wskutek panują-

---

cego powszechnie niedoceniaania psychiki, każda próba adekwatnego rozumienia psychologicznego z góry spotyka się z zarzutem psychologizmu. Jest rzeczą zrozumiałą, że dogmat musi być chroniony przed tym niebezpieczeństwem. Kiedy w fizyce staramy się wyjaśnić problem światła, to nikt nie sądzi, że – jeśli nam się to uda – światło przestanie istnieć. Jednakże o psychologii mniema się, że niszczy ona wszystko, co wyjaśnia. Nie mogę, naturalnie, liczyć na to, że mój szczególny, nieortodoksyjny punkt widzenia znany jest jakiemuś kompetentnemu kolegium.

<sup>166</sup> Z listu do pisma *Pastoral Psychology* (Great Neck, N.Y.), VI, 60, styczeń 1956.

## POSŁOWIE

Brytyjski analityk Anthony Storr w rozmowie z biografem C. G. Junga Vincentem Brome, wspomina, że Jung mówiąc o swym obowiązku napisania **Odpowiedzi Hiobowi**, miał się wyrazić, iż : „Jest to czysta trucizna, ale jest to moim obowiązkiem...” Ten sam Jung jednak przy innej sposobności stwierdził, że pewne prawdy, które dla jednych są trucizną, dla innych bywają lekarstwem. (Czyż nie tę samą prawdę znajdujemy w słowach pewnego taoistycznego kapłana: „Piekło istnieje dla tych, którzy w nie wierzą”?)

Licznym zdrowotnym niedomaganiom Junga w latach 1946–1952 towarzyszyła istna eksplozja twórczej aktywności umysłowej. W okresie tym powstały takie jego dzieła, jak **Aufsätze zur Zeitgeschichte** (1946), **Psychologie und Erziehung** (1946), **Zur Psychologie der Übertragung** (1946), **Symbolik der Geistes** (1948), **Über psychische Energetik und das Wesen der Träume** (1948), **Gestaltungen des Unbewussten** (1950), **Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte** (1951), napisana wraz z Wolfgangiem Paulim **Naturerklärung und Psyche** (1952) oraz właśnie **Odpowiedź Hiobowi** (1952).

30 sierpnia 1951 r. Jung pisał do „drogiej dr Barbary Hannah”: „Musi mi Pani wybaczyć moje długie milczenie. Na wiosnę dokuczała mi wątroba, toteż często musiałem pozostawać w łóżku, i w samym środku tego nieszczęścia napisałem mały esej (ok. 100 stron maszynopisu), którego publikacja sprawiła mi nieco kłopotów”. Bał się, jak powiada, poruszenia gniazda szerszeni. Chciał bowiem (jako psycholog) zadowalająco ukazać zjawisko nazywane „Chrystusem” – i tak powstała **Odpowiedź Hiobowi**.

Najważniejszym pytaniem dręczącym Junga przez całe życie i przenikającym całą jego twórczość było pytanie: Dlaczego Bóg pozwala złu przenikać świat? (Sam ten fakt wskazuje, że Jung był „duszą prawdziwie gnościcką”). Jeśli Bóg dopuścił, by Wąż skusił Adama i Ewę w Raju, pozwolił Szatanowi dręczyć Hioba i zażądał od Abrahama złożenia ofiary z jego syna, to nie mógł uniknąć podejrzania, że sam jest zły. „Ma się tu – pisał Jung w **Odpowiedzi Hiobowi** – głośno odzywać głos Człowieka, który przemawia w imieniu wielu czujących podobnie, i w słowach jego ma znaleźć wyraz wstrząs, jakiego doznał on na widok nieskrywanej dzikości i bezecności tego Boga”.

**Odpowiedź Hiobowi** zrodziła się zatem ze szczególnej inspiracji, jaką przynieść może jedynie cierpienie, z którego wyrasta pytanie o rację zła w świecie. Jung pisał o tym do wielkiego iranisty francuskiego Henry Corbina: „Książka ta przyszła do mnie w gorączce choroby. Przyszła do mnie, jakby towarzyszyła jej wielka muzyka Bacha lub Haendla. (...) Miałem uczucie, jakbym słuchał jakiejś wielkiej kompozycji...”

W interpretacji Junga Chrystus pojawia się na Ziemi w zamierzonej próbie przywrócenia równowagi między dobrem a złem, wynagrodzenia człowiekowi niesprawiedliwości, jaką Bóg mu wyrządził. Doskonałość, jaką Bóg osiąga dzięki temu, zawdzięcza on unii z Boską Mądrością, Sophią, żeńskim odpowiednikiem Ducha Świętego. Taka jest „heretycka” kwintesencja **Odpowiedzi Hiobowi**.

W oczach licznych czytelników – zwłaszcza z kręgów chrześcijańskiej i żydowskiej ortodoksji – Jung popełnił jednocześnie grzech bluźnierstwa i arogancji: bluźnierstwa, gdyż podjął próbę gnostyckiego odświeżenia tajemnicy metamorfoz Ducha Świętego, i arogancji, gdyż spróbował je nagiąć do swych własnych teorii. **Odpowiedź Hiobowi** jako dzieło gnostyckie zaatakował zarówno Martin Buber i Ludwig Marcuse (w kilka lat później), jak i teologowie katoliccy i protestantcy (przede wszystkim – odpowiednio – o. Victor White i Oskar Pfister); rzeczą znamionną jest fakt, że **Odpowiedź Hiobowi** znalazła poparcie teologa prawosławnego Paula Evdokimova. (Nie znaczy to, oczywiście, że myśl Jungowska nie spotkała się z pozytywnym odzewem u wielu innych żydowskich, katolickich i protestanckich teologów; wystarczy tu wymienić nazwiska Gershoma Sholema, Josefa Goldbrunnera czy Paula Tillicha.)

Szczególnie interesującą ewolucję wobec gnostyckich poglądów Junga, a zwłaszcza wobec **Odpowiedzi Hiobowi**, przeszedł wspomniany już o. Victor White. Zrazu na pracę tę zareagował entuzjastycznie, uznając ją za „najbardziej ekscytującą i poruszającą książkę, ja-

ką przeczytałem w ostatnich latach, toteż w pewien sposób łączy mnie ona z Jungiem więzami wielkiej sympatii”. Wkrótce jednak entuzjazm ustąpił miejsca zastrzeżeniom, potem zaś przyszła fala krytyki, z której zrodził się zażarty spór, jaki na zawsze podzielił obu myślicieli. Poszło o stary problem *privatio boni*, czyli kwestię, czy zło jest czymś samym w sobie, czy też tylko brakiem dobra. 30 czerwca 1952 r. Jung napisał długi list do o. White'a, w którym argumentował, że jeśli dobro jest „tylko sprawą sądu moralnego, a nie jest samo w sobie czymś substancjalnym”, to i zło nie jest substancją. „Jeśli jednak przyjmiemy, że dobro jest bytem, to i zło nie może być niebytem”. Między 17 a 27 lipca White spędził dziesięć dni z Jungiem w jego domu na nieustannej dyskusji, ale nie mógł dojść z nim do zgody.

Przeciwnicy Junga oskarżali go o to, że sam mianował się psychiatrą Boga, stawiając diagnozę boskiej choroby i z powodzeniem leczył swego Pacjenta posługując się własnymi koncepcjami.

Przyjaciele i uczniowie Junga przyjęli **Odpowiedź Hiobowi** z większym zrozumieniem. H. F. Ellenberger w swej pracy **The Discovery of the Unconscious** (1970) wyraził pogląd, że książkę tę można zrozumieć „jako pełne bólu egzystencjalne wołanie człowieka desperacko poszukującego rozwiązania największej ze wszystkich zagadek filozoficznych, jaką jest zagadka zła”.

A niewątpliwie najwybitniejszy z uczniów Junga, izraelski lekarz i analityk Erich Neumann (zm. 1960), tak pisał do niego 5 grudnia 1951 r.: **„Odpowiedź Hiobowi jest książką, która porusza mnie głęboko. Uważam ją za najpiękniejszą i najgłębszą z twoich książek.**



W pewnym sensie jest to spór z Bogiem, podobny do sporu, jaki prowadził z nim Abraham przed zniszczeniem Sodomy. W szczególności zaś – dla mnie osobiście – jest to książka zwrócona przeciwko Bogu, który pozwolił na to, by zabito 6 milionów członków swego ludu, albowiem Hiob jest również prawdziwie Izraelem”.

W odpowiedzi Jung stwierdził, że nic nie da się porównać z arogancją, na jaką musiał się zdobyć, „aby być w stanie obrazić Boga”. Bóg stał się dla niego „antynomia ... dolegliwością, którą człowiek musi wyleczyć” (list z 5 stycznia 1952).

Osobisty namiętny spór, jaki Jung prowadził z Bogiem, był najgłębszym wyrazem jego postawy gnostyckiej – odwołującej się do doświadczenia i przeżycia. Postawy, której dał wyraz w rozmowie z Frederickiem Sandsem (*Daily Mail*, 29 kwietnia 1955): „Wszystko, czego się nauczyłem, doprowadziło mnie stopniowo do niewzruszonego przekonania o istnieniu Boga... Jego istnienie przyjmuję nie na wiarę – ja wiem, że On istnieje”.

Właśnie na tych słowach zakończmy krótką prezentację okoliczności powstania **Odpowiedzi Hiobowi** – tej najbardziej „zaangażowanej” z prac Junga.

Jerzy Prokopiuk

## SPIS TREŚCI

Przedmowa . . . . .	5
Lectori benevolo . . . . .	23
Odpowiedź Hiobowi . . . . .	31
Posłowie . . . . .	202