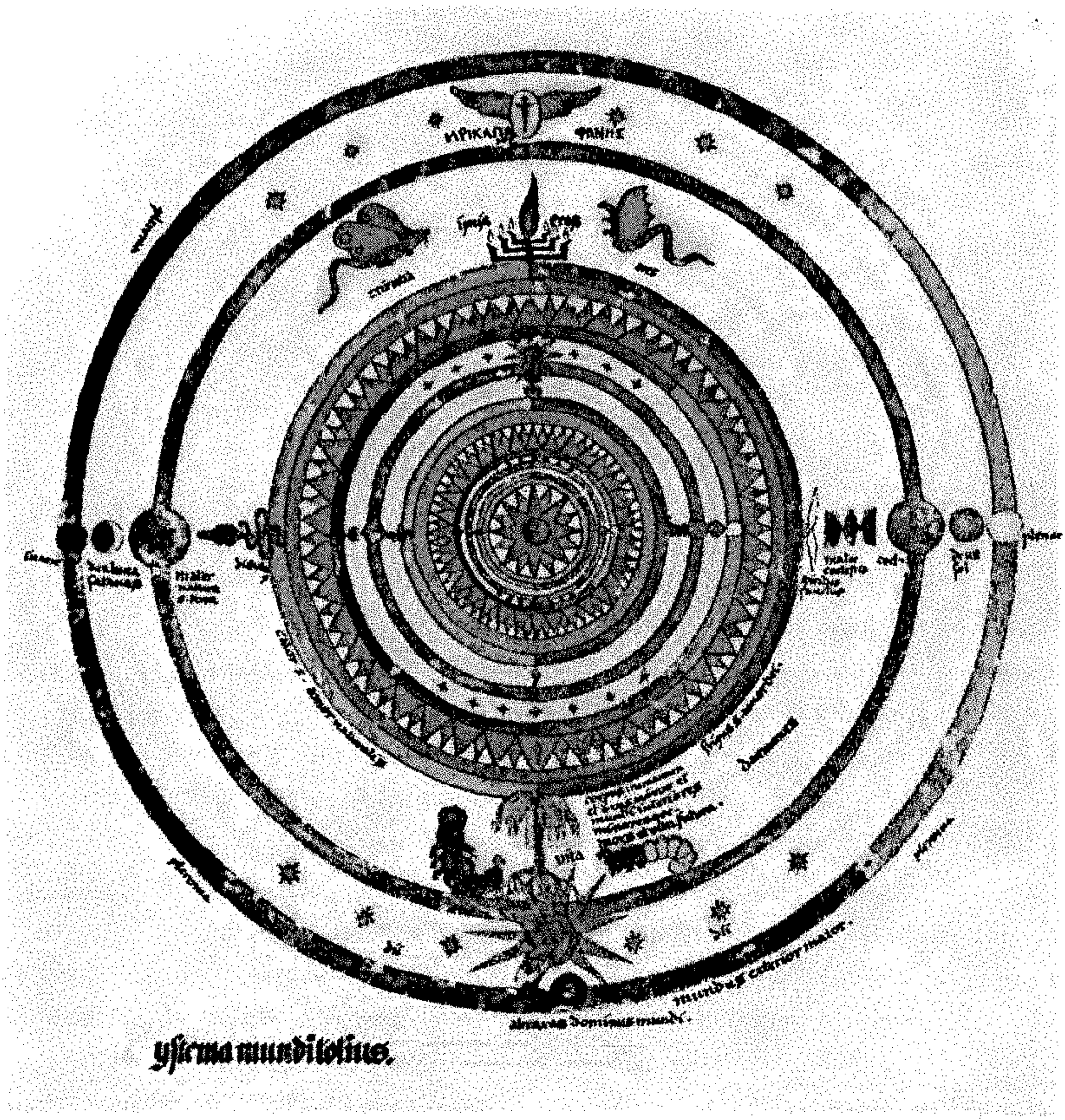
Podstawa przekładu:

Carl Gustav Jung: *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste.*
W: Carl Gustav Jung: *Gesammelte Werke*. T. 9/1.
Herausgegeben von Lilly Jung–Merker, Elisabeth Rüf. Olten: Patmos–Verlag 2006.

ISBN 978–83–89158–46–8

Cena detaliczna: 105,00 PLN (w tym 5 % VAT)

Wydawnictwo KR
Ul. Wągrowiecka 5, Warszawa



Mandala współczesnego człowieka

PRZEDMOWA WYDAWCÓW

Archetypy i nieświadomość zbiorowa to centralne pojęcia w koncepcji analitycznej Carla Gustava Junga. Ich genezę można prześledzić do najwcześniejszych jego publikacji, czyli do rozprawy doktorskiej *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene* (1902), w której opisał fantazje młodej histeryczki, medium, a w analizie sięgnął do tych źródeł. Pojęcia te zaczęły się pojawiać w wielu późniejszych pracach Junga; z wolna krystalizowały się pierwsze definicje, formułowane co i rusz na nowo, aż w końcu ukształtował się stabilny rdzeń teorii (w sensie „poglądu" w pierwotnym znaczeniu tego słowa).

W skład niniejszego tomu wchodzą prace powstałe w latach 1933–1935 — obejmują one i opisują oba te pojęcia. Pierwsze trzy rozprawy — *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*, *Der Begriff des kollektiven Unbewussten* (tu publikowana po raz pierwszy) oraz *Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes* — można potraktować jako próby położenia kamienia węgielnego pod zarys teorii. Po tych nastąpiły inne publikacje skupione na specyficznej problematyce archetypowej: „matce", „odrodzeniu", „Korze", „boskim dziecku" czy „boskiej dziewczynie"; w kolejnych Jung zajmował się problematyką „ducha" w tej formie, w jakiej często pojawia się ona w bajkach, oraz tak zwanego „trickstera". I wreszcie pojawiły się analizy stosunku archetypów do procesu indywiduacji, teoretycznie przedstawione w artykule *Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation*, a następnie zastosowane praktycznie w analizie procesu indywiduacji na podstawie sugestywnej serii rysunków z pracy analitycznej. Centrującą symbolikę mandali poruszają obie ostatnie prace tego tomu.

Ilustracje, w porównaniu z oryginalnym wydaniem *Gestaltungen des Unbewussten*, zostały wzbogacone o siedem nowych. Magdzie Kerényi dziękujemy za przygotowanie indeksów. O przekłady z angielskiego zadbała Elisabeth Rüf.

Jesienią 1974
Wydawcy

I.

ARCHETYPY NIEŚWIADOMOŚCI ZBIOROWEJ

Hipoteza nieświadomości zbiorowej należy do tych pojęć, które zrazu wywo- 1
łują zdumienie publiczności, później jednak, jako potoczne idee, zostają przyswojone i znajdują miejsce w potocznym użyciu, jak to się stało z pojęciem samej nieświadomości tak w ogóle. Gdy pod falą piętrzącego się materializmu i empiryzmu zanikła filozoficzna idea nieświadomości w tej formie, w jakiej przedstawili ją Carl Gustav Carus i Eduard von Hartmann, nie pozostawiając po sobie widocznych śladów, z wolna zaczęła się wynurzać w zorientowanej przyrodoznawczo psychologii medycznej.

Pojęcie nieświadomości zrazu ograniczało się do tego, że określało ono 2
stan treści wypartych czy zapomnianych. U Freuda nieświadomość, mimo że — w każdym razie metaforycznie — pojawia się już jako działający podmiot, zasadniczo nie jest niczym innym, jak tylko miejscem, gdzie zbierają się owe wyparte i zapomniane treści i ma ona znaczenie praktyczne jedynie dzięki temu. Adekwatnie pogląd ten ma naturę wyłącznie osobistą[1], mimo że — z drugiej strony — już Freud dostrzegł archaiczno–mitologiczny sposób myślenia nieświadomości.

Pewna powierzchowna warstwa nieświadomości ma niewątpliwie cha- 3
rakter osobniczy. Nazywamy ją *nieświadomością osobniczą*. Spoczywa ona jednak na głębszej warstwie, która nie pochodzi już z doświadczenia osobniczego, nie jest jego zdobyczą, lecz jest przyrodzona. Tą głębszą warstwą jest tak zwana *nieświadomość zbiorowa*. Wybrałem określenie „zbiorowa", ponieważ owa nieświadomość nie ma natury indywidualnej, jest uniwersalna, co oznacza, że w przeciwieństwie do *psyché* osobniczej zawiera ona treści i formy zachowań, które wszędzie i we wszystkich indywiduach przedstawiają się *cum grano salis* tak samo. Innymi słowy, jest ona u wszystkich ludzi identyczna, przeto tworzy istniejące u każdego, uniwersalne podłoże psychiczne natury ponadosobniczej.

---

[1] W późniejszych pracach Freud zróżnicował zasugerowany tu pogląd podstawowy: *psyché* instynktową określił on mianem „tego", a jego „nad–ja" to określenie świadomości zbiorowej, częściowo świadomej, częściowo nieświadomej (wypartej) dla indywiduum.

4 Istnienie psychiczne rozpoznawane jest jedynie na podstawie występowania *treści zdolnych do uświadomienia*. Możemy zatem mówić o nieświadomości o tyle, o ile jesteśmy w stanie dowieść istnienia tych treści. Treści nieświadomości osobniczej są zasadniczo tak zwanymi *kompleksami akcentowanymi uczuciowo*, które stanowią osobistą sferę życia psychicznego. Treściami nieświadomości zbiorowej są zaś tak zwane *archetypy*.

5 Pojęcie „archetypu" spotykamy już u Filona Żyda[2] — odnosi się ono do *imago dei* w człowieku. Podobnie u Ireneusza, gdzie czytamy: „*Mundi fabricator non a semetipso fecie haec, sed de alienis archetypis transtulit*"[3]. W *Corpus Hermeticum* określa się Boga mianem „*tó archétypon phós*" [„światło archetypowe"][4]. U Dionizego Areopagity pojęcie to pojawia się wielokrotnie, a zatem czytamy w *De caelesti hierarchia*: „*aí aúlai archetypíai*" [„niematerialne archetypy"][5] — podobnie w *De divinis nominibus*[6]. U św. Augustyna wprawdzie nie spotkamy tego pojęcia, z pewnością pojawia się tu jednak idea, którą ono wyraża, czytamy więc w *De diversis quaestionibus*: „*ideae... quae ipsae formatae non sunt... quae in divina intelligentia continetur*" [„idee, które nie są uformowane, zawarte są w wiedzy Boga"][7]. „*Archetypus*" to wyjaśniający opis platońskiego *eídos*. Określenie to jest trafne i pomocne, jeśli chodzi o nasze cele, powiada ono bowiem,

---

[2] Zob. Philo Iudaeus: *De opificio mundi*. W: *Philonis Iudaei, summi philosophi... opera*. T. 1. Lyon 1561. Indeks.

[3] Ireneusz z Lyonu: *Contra omnes haereses libri quinque* (*Adversus haereses*) 2, 6. Hg. von J.E. Grabbe. London 1702. S. 126.

[4] Walter Scott (Ed.) *Hermetica*. Oxford 1924–1936. T. 1. S. 140.

[5] Dionizy Areopagita: *De caelesti hierarchia* II, 4. *PG* 53. *Col.* 144. [Pisma Ojców Kościoła autor przytacza przeważnie za wydaniem ks. Jacquesa Paula Migne'a: *Patrologiae cursus completus. Series Graeca* (*PG*). 161 t. Paris 1857–1866; *Series Latina* (*PL*). 221 t. Paris 1844–1864 — przyp. tłum.]

[6] Dionizy Areopagita: *De divinis nominibus* II, 6. *PG* 53. *Col.* 595.

[7] Św. Augustyn: *De diversis quaestionibus LXXXIII liber unus* 46. *Col.* 49. Podobnie używają tego pojęcia alchemicy, czytamy więc w *Tractatus aureus* Hermesa Trismegistosa: „*...ut Deus omnem divinitatis suae thesaurus... in se tanquam archetypo absconditum... eodem modo Saturnus occulte corporum metallicorum simulachra in se circumferens*" [„jak Bóg wszystkie skarby swego bóstwa... skrywa w sobie niczym archetypy... tak w identyczny sposób Saturn zamknął w sobie tajemnie wizerunek ciał metalicznych" — przyp. wyd.] Hermes Trismegistos: *Tractatus aureus de lapidis philosophici secreto* (*Tractatus aureus*). W: *Theatrum chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus... Continens*. T. 4: Argentorati 1613. S. 718. Blasius Vigenerus powiada zaś: „*ad archetypi sui similitudinem factus*" [„stworzył podług obrazu swego archetypu" — przyp. wyd.], toteż określany jest on mianem „*magnus homo*" [„człowiek wielki" — przyp. wyd.],] — jak u Swedenborga. Zob. Blasius Vigenerus (Blaise de Vigenère, Blaise de Vigenaire): *De igne et sale*. W: *Theatrum chemicum*. T. 6: 1661. S. 3.

że w wypadku tych treści nieświadomych o charakterze zbiorowym chodzi o starożytne — a mówiąc lepiej: o prastare — typy, czyli o zawsze występujące obrazy uniwersalne. Do owych treści nieświadomych bez trudu dałoby się zastosować ukute przez Luciena Lévy–Bruhla i używane w stosunku do postaci symbolicznych występujących w światopoglądzie pierwotnym określenie „*représentations collectives*", dotyczy to bowiem nieomal identycznego zjawiska. Pierwotne teorie plemienne traktują bowiem o archetypach w specyficznej formie, w tym wypadku nie są one jednak treściami nieświadomości, gdyż już przekształciły się w ujęcia świadome, które nauczane są zgodnie z tradycją najczęściej w formie doktryny sekretnej, która tak w ogóle stanowi typową formę wyrazu w przekazywaniu treści zbiorowych, pierwotnie pochodzących z nieświadomości.

Inną, dobrze znaną formą wyrazu archetypów, są mit i bajka. Ale i tutaj 6
chodzi o specyficzne formy przekazywane przez dłuższy czas. Pojęcie „archetypu" pasuje zatem jedynie pośrednio do pojęcia „*représentations collectives*", określa ono bowiem jedynie te treści psychiczne, które nie zostały jeszcze poddane żadnemu świadomemu opracowaniu, a zatem treści stanowiące jeszcze bezpośrednie dane psychiczne. Jako takie treści archetyp nie różni się znacznie od formuły, która stała się formułą historyczną czy opracowaną. Zwłaszcza na wyższych stopniach nauk tajemnych archetypy jawią się w formie z reguły w sposób oczywisty wykazującego, oceniającego i wartościujący wpływ świadomego opracowania, za to ich bezpośrednie formy wyrazu, z jakimi mamy do czynienia w marzeniach sennych i wizjach, są znacznie bardziej indywidualne, mniej zrozumiałe czy bardziej naiwne niż na przykład w micie. Archetyp stanowi zasadniczo treść nieświadomą, która uległa zmianie za sprawą uświadomienia i percepcji, i to w sensie konkretnej świadomości indywidualnej, w jakiej się pojawiła[8].

To, co oznacza termin „archetypu", z pewnością całkiem wyraźnie okre- 7
śla przedstawione właśnie odniesienie do mitu, doktryny tajemnej i bajki. Jeśli zaś podejmiemy próbę *psychologicznego* badania, czym jest archetyp, sprawa stanie się znacznie bardziej zawiła. W studium mitu zadowalano się

[8] Gwoli precyzji należałoby odróżniać „archetyp" od „wyobrażeń archetypowych". Archetyp jako taki stanowi hipotetyczną, nieplastyczną podstawę, coś, co w biologii znane jest jako „*pattern of behaviour*". Zob. Carl Gustav Jung: *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*. [Pt. *Der Geist der Psychologie*. „Eranos–Jahrbuch 1946". Zürich: Rhein–Verlag 1947. Pt. *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*. W: Carl Gustav Jung: *Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus*. „Psychologische Abhandlungen". T. 9. Zürich: Rascher–Verlag 1954. *Gesammelte Werke*. T. 8 — przyp. tłum.]

dotychczas zawsze pomocniczymi wyobrażeniami solarnymi, lunarnymi, meteorologicznymi, wegetacyjnymi i innymi, dotychczas jednak właściwie prawie wcale nie wnikano w fakt, że mity owe są przede wszystkim objawami psychicznymi przedstawiającymi naturę duszy. Człowiekowi pierwotnemu doprawdy niewiele zależy na obiektywnym wyjaśnieniu spraw oczywistych, odczuwa on zaś nieodpartą potrzebę czy, mówiąc lepiej, jego dusza nieświadoma ma nieprzezwyciężony pęd do asymilowania wszelkiego doświadczenia zmysłowego z procesem psychicznym. Człowiekowi pierwotnemu nie wystarczy, gdy widzi wschód i zachód słońca — ta zewnętrzna obserwacja musi być zarazem także procesem psychicznym, to znaczy słońce w swych przemianach musi przedstawiać boga czy bohatera, który w gruncie rzeczy nie mieszka nigdzie indziej, jak tylko w duszy człowieka. Wszystkie zmitologizowane procesy naturalne — takie jak lato i zima, zmiana faz księżyca, pory deszczowe itd. — w żadnym wypadku nie są alegoriami[9] owych doświadczeń obiektywnych; są one raczej symbolicznymi formami wyrazu wewnętrznego i nieświadomego dramatu duszy dostępnego świadomości ludzkiej na drodze projekcji, czyli odzwierciedlenia w formie wydarzeń naturalnych. Projekcja ta jest tak gruntowna, że trzeba było kilku tysiącleci rozwoju kultury, by choćby w jakiś sposób oderwać ją od przedmiotu zewnętrznego. Na przykład w wypadku astrologii doszło do absolutnego oczerniania owej prastarej „*scientia intuitiva*", ponieważ ludzie nie byli w stanie oderwać od gwiazd charakterologii psychologicznej. Kto zaś dzisiaj jeszcze — czy znowu — wierzy w astrologię, ten z reguły pada ofiarą owej przesądnej hipotezy o wpływach gwiazd, mimo że przecież każdy wie, iż od czasów Hipparcha z Aleksandrii punkt wiosny ustalony został na 0° Barana, a zatem że każdy horoskop zasadza się na arbitralnym kręgu zodiakalnym, ponieważ właśnie od Hipparcha za sprawą precesji punktu równonocy punkt wiosny z wolna przesuwał się w kierunku początkowych stopni Ryb.

8 Człowiek pierwotny jest istotą w tak bardzo sugestywny sposób subiektywną, że jako pierwsze powinno się nasuwać przypuszczenie, iż mity odnoszą się do tego, co psychiczne. Jego poznanie natury to zasadniczo język i zewnętrzne odzienie nieświadomego procesu psychicznego. W fakcie, że proces ten jest nieświadomy, tkwi przyczyna, dla której gwoli wyjaśnienia mitu myślano o wszystkim innym, tylko nie o duszy. Po prostu nikt nie wiedział, że dusza zawiera wszystkie owe obrazy, z których kiedykolwiek

[9] Alegoria to parafraza treści świadomej, symbol zaś to optymalna forma wyrazu dopiero przeczuwanej, lecz jeszcze nie poznanej treści nieświadomej.

powstały mity, i że nasza nieświadomość jest działającym i cierpiącym podmiotem, którego dramat człowiek pierwotny odnajduje jako analogie wszystkich wielkich i małych zjawisk naturalnych[10].

„W twej piersi są gwiazdy twego losu"[11] — powiada Seni do Wallenstena. W ten sposób uczyniono by zadość wszelkiej astrologii, gdyby wiedziano choćby cokolwiek na temat owej tajemnicy serca. Ale dotychczas ludzie wykazywali zbyt małe zrozumienie dla tych sekretów. Nie ośmielę się twierdzić, że dzisiaj sprawa przedstawia się zasadniczo lepiej. 9

Doktryna plemienna jest święta i niebezpieczna. Wszystkie doktryny sekretne próbują ująć niewidzialny proces zachodzący w duszy, wszystkie zgłaszają pretensje do najwyższego autorytetu. To, co jest prawdą w odniesieniu do owych doktryn pierwotnych, w jeszcze większym stopniu jest prawdą w stosunku do religii panujących. Zawierają one pierwotnie tajemną wiedzę przekazywaną na drodze objawienia, wyrażają tajemnice duszy ujęte w formie wspaniałych obrazów. Ich świątynie i pisma święte głoszą w słowie i obrazie z dawien dawna uświęcone doktryny dostępne każdemu wierzącemu umysłowi, każdemu wrażliwemu poglądowi, każdej istocie myślącej. Ba, trzeba by nawet stwierdzić: im piękniejszy, im bardziej wspaniały, im bardziej ogólny jest ów przekazywany obraz, tym bardziej jest on oderwany od doświadczenia indywidualnego. Możemy się w to jeszcze tylko wczuwać, możemy to odczuwać — ale pierwotne doświadczenie przepadło. 10

Dlaczego psychologia jest niewątpliwie najmłodszą nauką doświadczalną? Dlaczego już dawno temu nie odkryto nieświadomości i jej skarbca odwiecznych obrazów? Całkiem po prostu dlatego, że mieliśmy formuły religijne ujmujące wszystkie sprawy duszy, formuły znacznie piękniejsze i bardziej pojemne niż bezpośrednie doświadczenie. O ile świat poglądów chrześcijańskich już wyblakł, o tyle skarbnice symboli Wschodu pełne są jeszcze cudów zachęcających do tego, by się im przyjrzeć, by uszyć z nich nowe szaty, które wystarczą na dłuższy czas. Ponadto zaś obrazy te — chrześcijańskie, buddyjskie czy inne — są piękne, tajemne i brzemienne w przeczucia. Atoli im bardziej do nich przywykamy, tym bardziej się zużywają na skutek codziennego używania, tak że pozostaje jedynie banalna naskórkowość w swej nieomal nonsensownej paradoksalności. Tajemnica narodzin z Dziewicy, homoousia Syna 11

[10] Zob. Carl Gustav Jung, Karl Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind/Das göttliche Mädchen*. Amsterdam–Leipzig: Pantheon Akademische Verlagsanstalt 1941. [Część autorstwa Junga w: *Gesammelte Werke*. T. 9/1 — przyp. tłum.]

[11] Friedrich Schiller: *Die Piccolomini* II, 6.

z Ojcem, Trójcą, która nie jest triadą — dzisiaj wyobrażenia te nie uskrzydlają już fantazji żadnego filozofa. Stały się one zwykłymi przedmiotami wiary. Nic więc dziwnego, gdy potrzeba religijna, sens kryjący się w wierze i spekulacja filozoficzna wykształconego Europejczyka czują się pociągane przez symbole Wschodu, przez owe wspaniałe ujęcia bóstwa w Indiach i przez otchlanie filozofii taoistycznej w Chinach, tak jak ongiś umysł i duch człowieka starożytnego ogarnięty został przez idee chrześcijańskie. Wielu najpierw poddało się oddziaływaniu symbolu chrześcijańskiego, aż w końcu zapadło na nerwicę kierkegaardowską, czy też ich stosunek do Boga, za sprawą coraz większego ubożenia symboliki, rozwinął się w formę nieznośnie wyostrzonego stosunku Ja–Ty, by potem ulec czarowi świeżej obcości symboli wschodnich. Sytuacji tej wcale niekoniecznie należy traktować jako klęski, może to bowiem dowodzić otwartości i żywotności odczuwania religijnego. Coś podobnego obserwujemy u wschodnich uczonych, którzy wcale nierzadko czują się pociągani przez symbol chrześcijański czy przez naszą tak nieadekwatną w stosunku do wschodniej naukę, że nawet zdobywają się na godne zazdrości zrozumienie. To, że człowiek poddaje się tym wiecznym obrazom, jest jako takie normalne — po to one istnieją, mają one bowiem pociągać, przekonywać, fascynować i przytłaczać. Stworzone zostały przecież z pramaterii Objawienia i odzwierciedlają pierwsze w danym wypadku przeżycie bóstwa. Z tego względu otwierają one w człowieku przeczucie boskości, a jednocześnie chronią go przed jej bezpośrednim doświadczeniem. Obrazy te, dzięki często tysiącletnim staraniom ducha ludzkiego, wpisane zostały w ogólny system idei porządkujących świat, przedstawianych przez potężną, uniwersalną, z dawien dawna szacowną instytucję określaną mianem Kościoła.

12 To, o co mi tu chodzi, najlepiej zilustruję, powołując się na przykład szwajcarskiego mistyka i pustelnika, kanonizowanego ostatnio Brata Klausa z Flüe[12]. Jego z pewnością najważniejszym przeżyciem była tak zwana wizja Trójcy Świętej, która tak bardzo go zaabsorbowała, że namalował czy kazał ją namalować na ścianie swej celi. Wizja ta przedstawiona została na zachowanym w kościele parafialnym w Sachseln malowidle współczesnym: to sześciodzielna mandala, której centrum stanowi ukoronowane oblicze Boga. Wiemy, że Brat Klaus na podstawie ilustrowanej książeczki pewnego mistyka niemieckiego próbował

[12] Zob. Carl Gustav Jung: *Bruder Klaus*. [„Neue Schweizer Rundschau". T. 1/1933. Z. 4. *Gesammelte Werke*. T. 11. *Brat Klaus*. Przeł. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). Warszawa: Wydawnictwo KR 2005. S. 327 i nast. — przyp. tłum.]

zgłębić istotę swej wizji i starał się ująć w zrozumiałą formę owo przeżycie pierwotne. Zajmował się tym latami. Na tym polega proces, który ja określam mianem „opracowania" symbolu. Jego refleksje na temat istoty wizji, na które wpływ wywarły mistyczne diagramy jego przewodnika, siłą rzeczy doprowadziły go do wniosku, że musiał widzieć Trójcę Świętą, a zatem *summum bonum*, wieczną miłość. Odpowiada temu malowidło w Sachseln.

Ale samo przeżycie przedstawiało się zgoła inaczej. W stanie zachwycenia 13
braciszek ujrzał bowiem obraz tak przeraźliwy, że na jego widok odmieniło się jego oblicze, i to w taki sposób, że ludzie, spoglądając na niego, czuli strach i przerażenie. Tak o tym pisze Woelflin: „*Quotquot autem ad hunc advenissent, primo conspectu nimio stupore sunt perculsi. Eius ille terroris hanc esse causa dicebat, quo splendorem vidisset intensissimum, humana faciem ostentantem, cuius intuitu cor sibi in minuta dissiliturum fru stula pertimesceret: unde et ipse stupefactus, verso statim vultu, in terram corruisset atque ob. Eam rem suum aspectum caeteris videri horribilem*"[13].

Wizja ta całkiem słusznie zestawiana jest z wizją z *Apokalipsy* 1, 13 i nast.[14], 14
czyli z owym osobliwym obrazem Chrystusa, który w kwestii niesamowitości i niezwykłości może się tylko ścigać z wyobrażeniem siedmiookiego baranka z siedmioma rogami (*Ap* V, 6 i nast.). Postać ta w sposób doprawdy trudny do zrozumienia odnosi się do postaci ewangelicznego Chrystusa, toteż już we wczesnych wiekach chrześcijaństwa tradycja w pewien specyficzny sposób interpretowała tę wizję. W 1508 roku humanista Karl Bovillus pisze w liście do przyjaciela: „Chcę opisać wizję, którą ujrzał kiedyś na niebie gwieździstej nocy, gdy modlił się i kontemplował. Ujrzał bowiem człowieka ze straszliwym wyrazem twarzy, z obliczem ściągniętym gniewem i groźbami"[15].

Interpretacja ta wybornie koresponduje ze współczesną amplifikacją prze- 15
prowadzoną za pomocą odniesienia do *Apokalipsy* I, 13[16]. Nie zapominajmy

[13] [„Wszyscy, którzy do niego przychodzili, na pierwszy rzut oka przepełnieni byli wielką zgrozą. On sam zwykł był mawiać o jej przyczynie, że widział przeszywające światło przedstawiające ludzką twarz. Na widok ten się przeraził, serce chciało się rozerwać na części. Przeto, ogarnięty grozą, natychmiast odwrócił twarz i rzucił się na ziemię. To właśnie dlatego teraz jego twarz jest taka straszna dla innych" — przyp. wyd.] Fritz Blanke: *Bruder Klaus von Flüe. Seine innere Geschichte*. Zürich: Zwingli Bücherei 1949. S. 92 i nast.

[14] Zob. Fritz Blanke: *Bruder Klaus von Flüe. Seine innere Geschichte*. S. 94.

[15] Alban Stöckli: *Die Visionen des Seligen Bruder Klaus*. Einsiedeln 1933.

[16] Zob. M.B. Lavaud: *Vie profonde de Nicolas de Flüe*. Fribourg 1942. Autor ten w równie wyborny sposób paralelizuje to przy odwołaniu do tekstu *Horologium sapientiae* Henricha Seuzego, w którym pojawia się Chrystus jako rozwścieczony i gniewny mściciel, czyli postać jako żywo przeciwstawna Jezusowi z *Kazania na Górze*.

tu o innych wizjach, przedstawiających na przykład Chrystusa w niedźwiedziej skórze, Pana i Panią Boga, a Brata Klausa jako ich syna. Wizje te są doprawdy niedogmatyczne.

16 Tradycja odnosi obraz tej wielkiej wizji Trójcy Świętej z kościoła w Sachseln do symboliki koła z tak zwanego *Traktatu pielgrzyma*[17]. Brat Klaus pokazał obraz koła odwiedzającemu go pielgrzymowi. Najwyraźniej obraz ten niezwykle go absorbował. Karl Błanke uważa, że — wbrew tradycji — między wizją i obrazem Trójcy nie istnieje żaden związek[18]. Mi się wydaje, że sceptycyzm ten posuwa się za daleko. Zainteresowanie, jakie Brat Klaus okazywał obrazowi koła, musiało mieć jakąś przyczynę. Takie wizje często wywołują w człowieku pomieszanie i stan rozkładu (serce, które chciało się rozpaść na kawałki). Doświadczenie poucza, że „chroniące koło", mandala, to tradycyjne i znane od dawna antidotum na chaotyczne stany psychiczne. Wydaje się zatem aż nadto zrozumiałe, że braciszek tak był zafascynowany symbolem koła. Interpretacja tej przeraźliwej wizji, podług której chodzi tu o przeżycie Boga, także nie musi być błędna. Związek owej wielkiej wizji i obrazu Trójcy Świętej z kościoła w Sachseln czy symbolem koła ze względów wewnętrznych, psychologicznych, wydaje mi się zatem całkiem prawdopodobny.

17 Ta niewątpliwie przeraźliwa wizja, która bez nijakiego wprowadzenia dogmatycznego i komentarza egzegetycznego niczym wulkan włamała się w świat wyobrażeń religijnych Braciszka, wymagała rzecz jasna wykonania dłuższej pracy komparatystycznej, by włączyć ją w duszę i jej całość, a tym samym przywrócić zaburzoną równowagę. Konfrontacja z tym przeżyciem dokonała się na wówczas twardym jak skała gruncie dogmatu, który w ten sposób dowiódł zdolności do asymilacji, że ratując przerażonego Brata, przedstawił to, co tak go przerażało, w pięknym obrazie Trójcy Świętej. Ale do konfrontacji tej mogłoby dojść na całkiem innym gruncie — na przykład samej wizji i jej niesamowitej faktyczności, prawdopodobnie przyczyniając się do uszczuplenia chrześcijańskiego pojęcia Boga i niewątpliwie wyrządzając wielką krzywdę Braciszkowi, który nie zostałby wówczas uznany za świętego, lecz zapewne za heretyka (o ile nie chorego) i dokonałby żywota na stosie.

18 Przykład ten dowodzi użyteczności symbolu dogmatycznego: dogmat formułuje przeżycie psychiczne, przeżycie tyleż potężne, co niebezpieczne i rozstrzygające, przeżycie, które właśnie ze względu na swą przemożność

---

[17] Zob. *Ein nutzlicher und loblicher Tractat von Bruder Claus und einem Bilger*. Zob. Alban Stöckli: *Die Visionen des Seligen Bruder Klaus*. S. 95. [Przyp. wyd.]

[18] Zob. Alban Stöckli: *Die Visionen des Seligen Bruder Klaus*. S. 95 i nast.

słusznie określane jest mianem „doświadczenia Boga", w sposób znośny dla rozumienia ludzkiego, nie uszczuplając zasadniczo samego przerastającego człowieka znaczenia, ani nie zadając mu gwałtu. Przeżycie to, które w pewnym sensie — spotkamy również u Jakoba Boehmego, źle znosi się z nowotestamentowym obrazem bóstwa, miłującego Ojca Niebieskiego, toteż z łatwością mogłoby się to stać źródłem konfliktu. Coś podobnego tkwiło nawet w duchowości owej epoki — końca XV wieku, czasu, w którym żył Mikołaj z Kuzy, pragnący zapobiec grożącej schizmie swą formułą „*complexio oppositorum*"! Niedługo potem jahwistyczne pojęcie Boga przeżyło szereg odrodzeń w protestantyzmie. Jahwe to pojęcie Boga, w którym przeciwieństwa istnieją jeszcze w stanie nierozdzielenia.

Brat Klaus dokonał rzeczy nadzwyczajnych, nie bacząc na zgodność z tra- 19
dycją, albowiem opuścił on dom i rodzinę, długo żył w samotności, a spoglądając głęboko w ciemną toń lustra, ujrzał cudowność i grozę doświadczenia pierwotnego. W tej sytuacji rozwijany już od wieków dogmatyczny obraz bóstwa zadziałał niczym zbawienna mikstura, pomagając mu zasymilować fatalną inwazję obrazu archetypowego i ujść destrukcji. Aniołowi Ślązakowi nie poszczęściło się tak bardzo; kontrast wewnętrzny zmiażdżył go, albowiem w jego epoce gwarantująca dogmat zwartość Kościoła została już wstrząśnięta.

Jakob Boehme znał Boga „gniewnego ognia", bóstwo prawdziwie *absco-* 20
nditus, był on jednak w stanie przerzucić nad owym tak głęboko odczuwanym przeciwieństwem pomost w postaci chrześcijańskiej formuły Ojciec–Syn i spekulatywnie włączyć je w swój gnostycki wprawdzie, lecz we wszystkich ważnych kwestiach zgodny z chrześcijańskim światopogląd — w przeciwnym razie stałby się on dualistą. Z drugiej strony to niewątpliwie alchemia, która już od dawna w skrytości przygotowywała zjednoczenie przeciwieństw, przybyła mu z pomocą. Tak czy owak idea opozycji pozostawiła ciągle jeszcze wyraźne ślady w jego mandali, którą opublikował w *Vierzig Fragen über die Seele*[19], jest ona bowiem podzielona na jasną i ciemną połowę, a odpowiadające im półkola, zamiast się zamknąć, odwracają się do siebie wypukłymi częściami.

Dogmat zastępuje nieświadomość zbiorową, albowiem w znacznym 21
zakresie formułuje jej treści. Katolicka forma życia nie zna zatem zasadni-

[19] Zob. Jakob Boehme: *Viertzig Fraget von der Seelen Vrstand, Essentz, Wesen, Natur und Eigenschaft, was sie von Ewigkeit in Ewigkeit sey. Verfasset von Dr. Balthasar, Liebhaber der grossen Geheimnissen, und beantwortet von Jacob Böhme*. Amsterdam 1682.

czo problematyki psychologicznej w tym sensie, w jakim my ją uprawiamy. Życie nieświadomości zbiorowej ujęte jest prawie całkowicie w wyobrażeniach dogmatycznych, archetypowych, i niczym okiełznany nurt wpływa w symbolikę *credo* i obrzędu. Nieświadomość zbiorowa, w tej formie, w jakiej możemy ją znać dzisiaj, nigdy w ogóle nie była psychologiczna, albowiem przed powstaniem Kościoła chrześcijańskiego istniały misteria starożytne sięgające aż do brzasku neolitu. Nigdy nie brakowało ludzkości owych potężnych obrazów, udzielających jej ochrony magicznej przed niesamowitymi przejawami życia wrącego w głębi duszy. Postacie nieświadomości zawsze wyrażane były w formie chroniących i zbawczych obrazów, a tym samym zostały wygnane w przestrzeń kosmiczną i pozaziemską.

22 Nawałnica obrazów, jaka dala o sobie znać w epoce Reformacji, dosłownie zrobila wyrwę w murze obronnym świętych obrazów i od tej pory jeden odpadał po drugim. Obrazy te stały się niepotrzebne, albowiem kolidowały z budzącym się rozumem, poza tym wszyscy już zapomnieli, co one oznaczają. Doprawdy wszystko uległo zapomnieniu? A może ludzie nigdy nie wiedzieli, na czym polega ich sens, i dopiero niedawno protestanci zwrócili uwagę na to, że tak naprawdę nikt nie ma zielonego pojęcia, co oznaczają narodziny z Dziewicy, bóstwo Chrystusa i zawiłości Trójcy, że ich żywe istnienie po prostu przyjmowano do wiadomości, bez wątpliwości i refleksji, tak, jak wszyscy stroją choinki na święta, ukrywają pisanki, nie pojmując, co tak w ogóle oznaczają te zwyczaje. Obrazy archetypowe są już apriorycznie tak brzemienne znaczeniem, że nikt nigdy nie pytał, co one wyrażają. To właśnie dlatego od czasu do czasu umierają bogowie, ponieważ człowiek nagle odkrywa, że nie mają oni znaczenia, że są to twory wykonane ręką ludzką, rzeczy nieprzydatne z drewna i kamienia. Lecz tak naprawdę czlowiek odkryl jedynie tyle, że dotychczas wcale nie zastanawiał się nad tymi obrazami, a kiedy zaczął rozmyślać na ten temat, czynił to za pomocą tego, co nazywał „rozumem", co zaś tak naprawdę nie jest niczym innym, jak tylko sumą jego uprzedzeń i krótkowzroczności.

23 Dzieje rozwoju protestantyzmu to nieustannie płynący strumień obrazów. Jeden mur padał po drugim. Dzieło destrukcji nie było zbyt trudne, skoro wstrząśnięty już został autorytet Kościoła. Wiemy, jak w skali makro i mikro, w tym, co ogólne, i tym, co szczególowe, autorytet ten rozpadał się kawałek po kawałku, doprowadzając tym samym do panującego dziś przerażającego ubóstwa symbolicznego. W ten sposób Kościół postradał swą siłę; twierdza, którą pozbawiono bastionów i kazamatów, dom, którego ściany zostały zbu-

rzone, a wnętrze otwarte na wszystkie wiatry, wydane na pastwę wszelkiego rodzaju zagrożeń, długo się nie ostoi. Był to właściwie upadek, godny ubolewania, zjawisko, które zadaje ból naszym uczuciom historycznym, bo przecież rozszczepienie protestantyzmu na kilkaset denominacji to nieomylny znak, iż ów stan niepokoju trwa nadal.

Protestant został właściwie wypchnięty w świat, w którym nie może 24
liczyć na ochronę, w świat, na widok którego człowiek naturalny poczułby grozę. Oświecona świadomość nie chce wprawdzie nic o tym wiedzieć, lecz w ciszy poszukuje gdzie indziej czegoś, co w Europie zostało zagubione. Ludzie poszukują działających obrazów, form poglądowych, które mogłyby ukoić zaniepokojenie serca i rozumu. Skarby te znajduje się na Wschodzie.

Metodzie tej jako takiej nie można stawiać żadnych zarzutów. Nikt prze- 25
cież nie zmuszał Rzymian do masowego importowania kultów azjatyckich. Gdyby ludom germańskim owo tak zwane obce rasowo chrześcijaństwo naprawdę nie pasowało, mogłyby je z łatwością odrzucić, kiedy prestiż legionów rzymskich już wyblakł. Ale chrześcijaństwo się zachowało, ponieważ odpowiada ono istniejącemu podłożu archetypowemu. W miarę upływu stuleci chrześcijaństwo stało się czymś, co wprawiłoby jego założyciela w niemałe zdumienie, gdyby zdołał to ujrzeć; problem, czy religia chrześcijańska odpowiada rasowo Murzynom i Indianom, również powinien dać asumpt do niejakiego zastanowienia i refleksji o charakterze historycznym. Dlaczegóż więc Zachód miałby nie asymilować formuł wschodnich? Przecież i Rzymianie wyprawiali się do Eleusis, Samotraki, Egiptu, by dać się wtajemniczać w tamtejsze misteria. Wydaje się, że w Egipcie powstała swego rodzaju gałąź mistyki inicjacyjnej.

Bogowie Hellady i Rzymu padli ofiarą tej samej choroby, która dotknęła 26
nasze chrześcijańskie symbole: wówczas i dzisiaj ludzie odkrywali, że nie zastanawiali się nad tym, co one oznaczają. Za to bogowie obcych ludów mają jeszcze nie zużytą *mana*: noszą dziwaczne i niezrozumiałe imiona, są autorami mrocznych, lecz brzemiennych intuicjami czynów, całkiem innych od tych, z jakimi można się spotkać w olimpijskiej *chronique scandaleuse*. Symboli azjatyckich nikt nie rozumiał, nie były one zatem równie banalne, jak owi znani z dawien dawna bogowie. W owym czasie nie było problemem, że ludzie równie pochopnie przyjmowali rzeczy nowe, co odrzucali stare.

Czy jest to problemem dzisiaj? Czy potrafimy przywdziać niczym nowe 27
szaty owe gotowe symbole, które wyrosły na egzotycznym gruncie, przepojone obcą krwią, słowa wypowiadane w obcych językach, karmione obcą

kulturą, wpisane w obcą historię? Żebrak w królewskich szatach; król przebrany za żebraka? Niewątpliwie jest to możliwe. A może jest w nas jakiś imperatyw zabraniający nam tej przebieranki, nakazujący być może samemu uszyć sobie nowe suknie?

28 Jestem przekonany, że przybierający na sile proces ubożenia symboli ma sens, ma on pewną konsekwencję wewnętrzną. Wszystko, o czym nikt nigdy nie myślał, wszystko, czemu zabrakło sensownego związku z rozwijającą się przecież dalej świadomością, zaginęło. Gdyby ktoś podjął próbę osłonięcia tej nagości orientalnymi szatami — tak jak to czynią dziś teozofowie — byłby niewierny własnej historii. A przecież człowiek nie degraduje się najpierw do rangi żebraka, by potem odgrywać w teatrze hinduskiego króla. Wydaje mi się, że znacznie lepiej byłoby przyznać się z całą mocą do duchowego ubóstwa wynikającego z braku symboli, miast łudzić się, że jest się szczęśliwym posiadaczem czegoś, czego prawnymi spadkobiercami w żadnym wypadku się nie jest. Nie ulega wątpliwości, że jesteśmy prawowiernymi spadkobiercami symboliki chrześcijańskiej, lecz że w jakiś sposób sprzeniewierzyliśmy to dziedzictwo. Zburzyliśmy dom zbudowany przez naszych ojców, a teraz próbujemy włamać się do orientalnych pałaców, których nasi ojcowie nigdy nie znali. Kto utracił symbole historyczne i nie potrafi zadowolić się „namiastką", dzisiaj znajduje się w trudnym położeniu: zieje przed nim nicość, od której odwraca się z lękiem. Gorzej: próżnia ta wypełnia się absurdalnymi pomysłami politycznymi i społecznymi, te zaś wszystkie, co do jednego, są cechami charakterystycznymi pustki. Kto jednak nie potrafi się zadowolić owym szkolnym besserwisserstwem, czuje się zmuszony, by poważnie korzystać z tak zwanej ufności w Bogu, a wówczas najczęściej okazuje się, że lęk jest jeszcze bardziej sugestywny. Lęk nie jest jednak bezzasadny, albowiem tam, gdzie człowiek jest najbliżej Boga, niebezpieczeństwo jest największe. Jest bowiem niebezpieczne przyznawanie się do nędzy duchowej; ten, kto jest ubogi, pożąda, a kto pożąda, kusi los. W drastycznej formie ujmuje to szwajcarskie przysłowie: „Za każdym bogaczem stoi diabeł, a za każdym biedakiem stoją dwa diabły".

29 Jak w chrześcijaństwie śluby ubóstwa odwracały zmysły od dóbr tego świata, tak owo ubóstwo duchowe wyrzeka się fałszywych dóbr ducha, by wycofać się nie tylko od żałosnych resztek wielkiej przeszłości dziś określających się mianem „Kościoła" protestanckiego, lecz przede wszystkim od wszelkich pokus egzotycznych woni, by wstąpić w siebie, tam, gdzie w zimnym blasku świadomości nagość świata rozszerza się aż do gwiazd.

Ubóstwo to odziedziczyliśmy po naszych ojcach. Jeszcze dobrze pamię- 30
tam lekcje religii, jakie odbierałem przed Konfirmacją, której udzielił mu mój ojciec. Katechizm nudził mnie niewymownie. Kiedyś przekartkowałem tę książeczkę w nadziei, że może znajdę coś interesującego — uwagę moją zwrócił akapit na temat Trójcy Świętej. To mnie zafrapowało, z niecierpliwością czekałem chwili, gdy problem ten zostanie poruszony podczas lekcji. Gdy wreszcie nadeszła upragniona chwila, mój ojciec stwierdził: „Pominiemy ten akapit, bo prawdę mówiąc, sam nic z tego nie pojmuję". W ten sposób ostatnie nadzieje zostały pogrzebane. Podziwiałem wprawdzie szczerość ojca, nie pomogło mi to jednak poradzić sobie z faktem, że od tej pory ta religijna gadanina śmiertelnie mnie nudziła[20].

Nasz intelekt zdobył się na niesamowity wysiłek, lecz tymczasem nasz 31
dom duchowy rozpadł się. Jesteśmy jak najgruntowniej przekonani, że nawet za pomocą najnowszego i największego teleskopu, który właśnie buduje się w Ameryce, nie odkryjemy za najodleglejszymi mgławicami żadnego empireum, wiemy również, że nasze spojrzenia z rozpaczą będą błądzić po martwej pustce bezmiernego kosmosu. I wcale nie będzie lepiej, gdy świat nieskończenie małego zostanie w końcu odkryty przez fizykę matematyczną. Ostatecznie odkopiemy mądrość wszystkich epok i ludów, tylko po to, by przekonać się, że wszystko, co najcenniejsze i najdroższe, zostało już dawno temu wyrażone w najpiękniejszej formie. Niczym chciwe wszystkiego dzieci wyciągamy ręce, próbując tego dotknąć, w mniemaniu, że gdy to sobie przywłaszczymy, to będziemy tego posiadaczami. Lecz nasze ręce omdlewają z wysiłku, ponieważ bogactwa leżą wszędzie, gdzie tylko spojrzymy. Całe to posiadanie stanie się wodą, w której utonął niejeden uczeń czarnoksiężnika, o ile przedtem nie popadł w zbawczy obłęd, który kazał mu mniemać, że jedna mądrość jest dobra, a druga zła. Z owych adeptów rodzą się przypuszczający o lęk chorzy rojący sobie, iż mają do spełnienia misję proroczą. Albowiem za sprawą sztucznego podziału na mądrość prawdziwą i fałszywą w duszy powstaje nieznośne napięcie, z tego zaś rodzi się taka samotność, że przypomina to głód morfinisty, który zawsze ma nadzieję, iż znajdzie towarzysza grzechu.

Jeśli nasze dziedzictwo naturalne rozmyło się jak dym, to — by odwołać 32
się do Heraklita — duch zstąpił ze swych ognistych wyżyn. Gdy jednak duch

[20] Zob. Carl Gustav Jung: *Wspomnienia, sny, myśli*. Spisane i podane do druku przez Anielę Jaffé. Przeł. Robert Reszke, Leszek Kolankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo KR 1997. S. 63. [Przyp. tłum.]

staje się ciężki, staje się on wodą, intelekt zaś, ulegając lucyferycznej pysze, zawładnął miejscem, gdzie ongiś tronował duch. Duch niewątpliwie może sobie przypisywać prawo do owej „*patris potestas*" nad duszą, nie może jednak czynić tego zrodzony z ziemi intelekt, który jest mieczem czy młotem w ręku człowieka, a nie stwórcą owych światów ducha, ojcem duszy. Ludwig Klages niewątpliwie do tego zmierzał, a dokonane przez Schillera odnowienie ducha było dziełem dostatecznie skromnym, albowiem i jeden, i drugi żyli w epoce, w której duch nie panuje już na górze, lecz niżej, nie jest już ogniem, lecz wodą.

33 Droga duszy, która niczym Sophia poszukuje Bythosa, zagubionego ojca, prowadzi zatem do wody, do owego ciemnego zwierciadła spoczywającego na samym dnie. Ktokolwiek wybrał sobie stan ubóstwa duchowego, prawdziwe dziedzictwo konsekwentnie i do końca przeżytego protestantyzmu, ten znajdzie się na drodze duszy wiodącej do wody. Nie chodzi tu o żadne metafory, lecz o żywy symbol ciemnej *psyché*. Zapewne zilustruję to najlepiej, powołując się na konkretny przykład — niechaj zastąpi on wiele innych, jakie mógłbym tu jeszcze przytoczyć.

34 Pewnego teologa protestanckiego często nawiedzało identyczne marzenie senne:

> Stoi na zboczu, w dole rozciąga się głęboka dolina, a poniżej ciemne jezioro. Śniący wie, że dotychczas coś powstrzymywało go od podejścia do jeziora. Tym razem postanawia jednak, że zejdzie do wody. Gdy zbliża się do brzegu, zaczyna się robić ciemno i niesamowicie, nagle powierzchnię wód uderza poryw wiatru. Śniącego ogarnia paniczny lęk — budzi się.

35 Sen ów przedstawia symbolikę naturalną. Śniący zstępuje we własne głębie, a droga wiedzie go do tajemniczych wód. I oto zachodzi cud sadzawki w Bethesdzie: anioł zstępuje z góry i porusza wodę, która w ten sposób uzyskuje siłę uzdrawiania[21]. We śnie to wiatr, *pneúma*, który wieje, kędy chce[22]. Człowiek powinien zanurzyć się teraz w wodzie, by wywołać cud ożywienia wód. Tchnienie ducha wiejącego nad ciemnymi wodami jest jednak niesamowite, jak wszystko, czego przyczyny człowiek nie zna czy co nią nie jest. Zasugerowana zostaje w ten sposób niewidzialna obecność, *numen*,

[21] Zob. *J* V, 1 i nast. [Przyp. tłum.]

[22] Zob. *J* III, 8. [Przyp. tłum.]

któremu nie może dać życia ani ludzkie oczekiwanie, ani ludzka wola. *Numen* żyje sam z siebie, dreszcz zaś ogarnia człowieka, dla którego duch zawsze by tym, w co wierzył, co sam uczynił, o czym piszą w księgach czy o czym mówią ludzie. Ale gdy dzieje się to całkiem spontanicznie, to jest to czarostwo — naiwny rozum opada wówczas prymitywny lęk. Podobnie opisywali mi to starcy ludu żyjącego na zboczu Mt. Elgon w Kenii: nazywali go oni „stwórcą lęku". „Przybywa on do ciebie" — mówili — „niczym uderzenie zimnego wiatru, czujesz, jak przeszywa cię dreszcz, zdarza się również, że krąży w wysokiej trawie, gwiżdżąc". To afrykański Pan, który w upiornej południowej godzinie, grasując w trzcinach i grając na flecie, przeraża pasterzy.

A zatem to owo tchnienie pneumy przeraziło pastora, pasterza swej 36
trzódki, gdy ciemną nocą zstąpił na porośnięty trzcinami brzeg jeziora w ciemnej dolinie. Ów ongiś ognisty duch zstąpił niewątpliwie ku naturze, drzewu, skale i wodom duszy, niczym ów starzec w *Also sprach Zarathustra*[23] Nietzschego, który — znużony ludzkością — wycofał się do lasu, by śpiewać z niedźwiedziami ku chwale Stwórcy.

Drogą wody, która zawsze płynie w kierunku miejsca znajdującego się 37
najniżej, musi pójść człowiek, jeśli chce wydobyć z głębi ów skarb, owo drogocenne dziedzictwo ojca. W gnostyckim *Hymnie o Perle*[24] syn zesłany zostaje przez rodziców, by szukać perły, która wypadła z korony ojca–króla. Spoczęła ona na dnie głębokiego, strzeżonego przez smoka źródła w krainie Egipcjan, w słynącej garncami mięsa i wina krainie bogactw materialnych i duchowych. Syn i dziedzic wyruszył na poszukiwanie klejnotu, lecz w orgii egipskiej światowości zapomniał o sobie i swym zadaniu, aż w końcu list od ojca przypomniał mu o jego obowiązku. Wybrał się więc do wód i zanurko-

---

[23] „Nie idź do ludzi i pozostań w lesie! Raczej idź już do zwierząt! Czemu nie chcesz być jak ja, niedźwiedziem pośród niedźwiedzi, ptakiem pomiędzy ptakami?

– A cóż porabia świątobliwy w lesie? — spytał Zaratustra.

Świątobliwy odpowiedział:

– Układam i śpiewam pieśni, a układając je, śmieję się, płaczę i pomrukuję; tak chwalę Boga".

Friedrich Nietzsche: *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. Sława Lisiecka i Zdzisław Jaskuła. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1999. S. 11. [Przyp. tłum.]

[24] Zob. *Thomasakten*. W: *Neutestamentliche Apokryphen*. Hg. Edgar Hennecke. Tübingen 1924. S. 277–281. [Przyp. wyd.]

wał w ciemne głębie źródła, tam, gdzie na dnie znalazl perłę, by w końcu złożyć ją w ofierze najwyższemu bóstwu.

38 Ów przypisywany Bardezanesowi hymn pochodzi z epoki, która pod niejednym względem przypomina nasze czasy. Ludzkość poszukiwała i oczekiwała. To ryba — „*levatus de profundo*"[25] — wydobyta ze źródła stała się wówczas symbolem zbawiciela.

39 Kiedy pisałem te słowa, otrzymałem anonimowy list z Vancouver. Autor wyraża w nim zdziwienie swymi marzeniami sennymi, które nieustannie zajmowaly się wodą:

> Almost every time I dream it is about water: either I am having a bath, or water–closet is overflowing, or a pipe is bursting, or my home has drifted down to the water edge, or I see an acquaintance about to sink into water, or I am trying to get out of water, or I am having a bath and the tub is about to overflow etc.[26]

40 Woda to najpowszedniejszy symbol nieświadomości. Jezioro w dolinie to nieświadomość, która leży niejako pod świadomością, nierzadko zaś ma niemily posmak podrzędnej świadomości. Woda to „duch doliny", to wodny smok *Dao*, którego natura podobna jest naturze wody, to *Yang* przyjęty do *Yin*. Woda w perspektywie psychologicznej ma zatem następujące znaczenie: to duch, który stał się nieświadomy. Z tego względu marzenie senne teologa całkiem słusznie powiada, że nad wodą mógłby przeżyć oddziaływanie żywego ducha — niczym cud uzdrowienia nad sadzawką Bethesda. Zstąpienie w głębię zawsze, jak się wydaje, poprzedza wstępowanie. Innego teologa[27] nawiedził taki oto sen:

---

[25] „<Ryba> podźwignięta z głębiny". Św. Augustyn: *Wyznania* XIII, 21. Przel. Zygmunt Kubiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1978. S. 289. Zob. Carl Gustav Jung: *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst*. Zürich: Rascher–Verlag 1951. *Gesammelte Werke*. T. 9/2. *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni* (*Dzieła*. T. 1). Przel. Robert Reszke. Oprac. Leszek Kolankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo KR 2009. Par. 174. [Przyp. tłum.]

[26] „Prawie zawsze, gdy śnię, jest to sen o wodzie: albo się kąpie, albo klozet jest zalany, albo rura pęka, albo mój dom unoszony jest na brzeg wód, albo widzę, jak znajomemu grozi utonięcie, albo próbuję wydostać się z wody, albo biorę kąpiel, a wanna prawie się przelewa". [Przyp. wyd.]

[27] To, że znowu mamy tu do czynienia ze snem teologa, nie zdumiewa, ponieważ pastor zawodowo zajmuje się motywem wstępowania. Musiał on tak często o tym mówić, że nasuwa się pytanie, jak przebiega jego wstępowanie duchowe.

Śnił, że dostrzega na szczycie góry coś w rodzaju zamku graalowego. Szedł ulicą, która, wydawało się, prowadziła do podnóża góry i umożliwiała wstępowanie. Gdy jednak zbliżył się do góry, ku swemu wielkiemu rozczarowaniu odkrył, że dzieli go od niej przepaść — ciemna, głęboka sztolnia, w której pluskały podziemne wody. Wprawdzie stroma ścieżka prowadziła w głębię i pozwalała mozolnie wspiąć się po zboczu na drugą stronę, ale perspektywy wejścia wydawały się nie najlepsze. Śniący obudził się.

Również w tym wypadku śniący, człowiek wspinający się na świetliste wyżyny, musi się zmierzyć z koniecznością zanurzenia się w ciemnej głębi — okazuje się, że owo zstąpienie jest niezbędnym warunkiem wstąpienia wzwyż. W głębi tej grozi niebezpieczeństwo, którego człowiek mądry powinien unikać — ale w ten sposób przepuści on dobro, które mógłby zdobyć, gdyby był człowiekiem mniej mądrym, lecz bardziej odważnym i skłonnym do ryzyka.

Stwierdzenie śniącego natknęło się na gwałtowny opór ze strony świa- 41
domości, która zna „ducha" jedynie jako coś, co znajduje się na wyżynach. „Duch" najwyraźniej zawsze zstępuje z góry. Z dołu przybywa wszystko, co mętne i odrzucone. W tym ujęciu duch oznacza największą wolność: to unoszenie się nad głębinami, to uwolnienie z więzienia chtoniczności, a zatem miejsce schronienia dla wszystkich bojaźliwych, którzy nie chcą „się stać". Ale woda to coś ziemsko namacalnego, to także ciecz w opanowanym przez popędy ciele, to krew i krwiożerczość, to zapach zwierzęcia i obciążonej namiętnościami cielesności. Nieświadomość to owa *psyché*, która zstępuje z jasności dnia duchowej i klarownej pod względem moralnym świadomości — zstępuje ona w dół do owego systemu nerwowego, który już od dawna określany jest mianem współczulnego i który — w przeciwieństwie do systemu mózgowordzeniowego — nie podtrzymuje percepcji oraz aktywności mięśni, a tym samym opanowuje znajdującą się w zasięgu człowieka przestrzeń, lecz bez pomocy narządów zmysłowych podtrzymuje równowagę życia i w tajemniczy sposób za sprawą współpobudzania nie tylko przekazuje informacje o najwewnętrzniejszej istocie innego życia, lecz także emanuje na nie wewnętrzne oddziaływania. W tym sensie jest to system o charakterze skrajnie zbiorowym, prawdziwa podstawa wszelkiej *participation mystique*, podczas gdy funkcja mózgowordzeniowa kulminuje w odróżnianiu „ja" od otoczenia i zawsze za pomocą medium przestrzeni ujmuje jedynie to, co powierzchowne i zewnętrzne. A zatem jeden system ujmuje wszystko jako rzeczy zewnętrzne, drugi zaś jako rzeczy wewnętrzne.

42 Nieświadomość powszechnie uchodzi za coś w rodzaju zakapslowanej intymności osobistej, za coś, co *Biblia* określa mianem „serca" i ujmuje między innymi jako miejsce pochodzenia wszelkiego rodzaju złych myśli. W komnatach serca mieszkają najstraszliwsze, najbardziej krwiożercze duchy, znajdują się tam gwałtowny gniew i słabości zmysłowe. W taki oto sposób wygląda nieświadomość, gdy spojrzymy na nią z perspektywy świadomości. Wydaje się jednak, że świadomość to zasadniczo funkcja mózgu, który wszystko rozdziela i widzi w formie jednostkowej, ale i nieświadomość traktowana jest jako *moja* nieświadomość. Toteż powszechnie przyjmuje się, że ten, kto zstępuje w nieświadomość, wpada w ciasną dziurę egocentrycznej subiektywności i w tym ślepym zaułku pada ofiarą wszelkiego rodzaju groźnych bestii, które miałyby mieszkać w jaskini psychicznego świata podziemnego.

43 Kto spogląda w zwierciadło wody, ten zrazu widzi obraz samego siebie. Kto udaje się do samego siebie, ryzykuje, że spotka się z sobą. Zwierciadło nie komplementuje, lecz wiernie pokazuje tego, kto w nie spogląda, czyli ową twarz, której nigdy nie pokazujemy światu, ponieważ zakrywamy ją personą, maską aktora. Ale zwierciadło leży za maską i pokazuje prawdziwe oblicze.

44 Tak przedstawia się pierwsza próba odwagi na owej drodze wewnętrznej — próba, która wystarczy, by większość ludzi odstraszyć, albowiem spotkanie z samym sobą należy do przeżyć nieprzyjemnych, którym próbujemy schodzić z drogi tak długo, jak długo wszystkie treści negatywne da się projektować na otoczenie. Jeśli człowiek jest w stanie ujrzeć własnego cienia i znieść wiedzę o nim, wówczas pierwsza część tego zadania zostaje rozwiązana; w ten sposób przynajmniej zostaje zlikwidowana nieświadomość osobnicza. Ale cień to żywa część osobowości, musi przeto żyć razem z nią w jakiejś formie. Nie można go odtrącić czy za pomocą wszelkiego rodzaju sztuczek zdrowego rozumu przekształcić w coś niewinnego. Problem ten jest nieporównywalnie trudny, albowiem nie dość, że wzywa on na plan całego człowieka, to jeszcze przypomina mu o jego bezradności i niezdolności. Silne natury — a może należałoby tu raczej powiedzieć: natury słabe? — nie lubią takich aluzji, wolałyby wymyślić sobie coś heroicznego, coś poza dobrem i złem i rozciąć ów węzeł gordyjski, zamiast go rozwikłać. Tak czy owak rachunek należy wcześniej czy później uregulować. Trzeba to sobie wyznać: istnieją problemy, których po prostu nie można rozwiązać za pomocą własnych środków. Takie wyznanie ma zaletę szczerości, prawdomówności i uwzględnienia związku z rzeczywistością, a tym samym stanowi podstawę

do kompensacyjnej reakcji ze strony nieświadomości zbiorowej, co oznacza, że człowiek jest teraz skłonny udzielić posłuchu pomocnemu skojarzeniu czy dostrzec myśl, której przedtem nie pozwalał dojść do głosu. Być może taki człowiek zacznie zwracać uwagę na marzenia senne, które pojawiają się w takich chwilach, czy na pewne wydarzenia, które właśnie dadzą o sobie znać. Jeśli przyjmiemy takie nastawienie, wówczas owe siły pomocnicze drzemiące w głębszej naturze człowieka obudzą się i zaingerują, albowiem bezradność i słabość to wieczne przeżycie i wieczne pytanie ludzkości, pytanie, na które istnieje też znana od zawsze odpowiedź — w przeciwnym razie człowiek już dawno temu by poległ. No bo kiedy uczyniliśmy już wszystko, co można było uczynić, pozostaje do zrobienia tylko owo jedno — to również można by zrobić, gdybyśmy tylko wiedzieli, co to. Ale jak wielka jest wiedza człowieka o samym sobie? Doświadczenie powiada, że doprawdy bardzo niewielka, toteż pozostaje duża przestrzeń do działania nieświadomości. Modlitwa, jak wiadomo, wymaga podobnego nastawienia — z tego względu ma ona adekwatne skutki.

Konieczna i niezbędna reakcja nieświadomości zbiorowej wyraża się 45
w formie wyobrażeń archetypowych. Spotkanie z samym sobą oznacza przede wszystkim spotkanie z własnym cieniem. Cień jest jednak wąską gramą, wąską bramą, a jej przykra ciasnota jest podstawą przeżycia, które nie zostanie oszczędzone nikomu, kto zstępuje w głębokie źródło. Trzeba jednak poznać samego siebie, by wiedzieć, kim się jest, albowiem to, co pojawia się po śmierci, jest w sposób zgoła nieoczekiwany bezgraniczną przestrzenią, przestrzenią doprawdy nieokreśloną, w której nie ma ani tego, co wewnętrzne, ani tego, co zewnętrzne, góry ani dołu, tu i tam, tego, co moje, i tego, co twoje, dobra ani zła. To świat wody, w której wszystko, co żywe, żyje w stanie zawieszenia, miejsce, gdzie zaczyna się królestwo „systemu współczulnego", dusza wszystkiego, co żyje, gdzie w sposób nierozdzielny jestem i tym, i owym, gdzie współprzeżywam razem ze wszystkim i gdzie obce „ja" współprzeżywa mnie jako swoje „ja".

Nieświadomość zbiorowa to wszystko, tylko nie ów zamknięty system 46
osobniczy — to kosmiczna i otwarta na kosmos obiektywność. Jestem przedmiotem wszystkim podmiotów w całkowitym odwróceniu mojej zwyczajnej świadomości, w której to ja jestem zawsze podmiotem *mającym* przedmioty. Jestem tam w sposób tak bezpośrednio związany z kosmosem, że aż nazbyt łatwo zapominam, kim tak naprawdę jestem. „Zagubiony w sobie" to doprawdy dobre określenie na nazwanie tego stanu. Owa soboość jest jednak

tym światem czy światem tak w ogóle, gdyby tylko świadomość potrafiła to dostrzec. To właśnie dlatego człowiek powinien wiedzieć, kim jest.

47 Zaledwie bowiem człowieka dotknie nieświadomość, a już jest on nieświadom samego siebie. Na tym polega niebezpieczeństwo instynktownie znane człowiekowi pierwotnemu, który jest jeszcze tak bliski owej pleromie — niebezpieczeństwo to jest przedmiotem jego przerażenia. Jego świadomość jest bowiem jeszcze niepewna, stoi na miękkich nogach. Jest ona jeszcze infantylna, bo dopiero wyłoniła się z głębi wód pierwotnych. Fala nieświadomości może ją z łatwością zalać, a wówczas człowiek zapomina, kim był, i czyni rzeczy, w których nie rozpoznaje siebie. Z tego względu człowiek pierwotny tak bardzo stara się unikać niekontrolowanych afektów, ponieważ w takim stanie świadomość aż nazbyt łatwo się pogrąża, dając miejsce opętaniu. Wszelkie starania ludzkości zmierzały więc do umocnienia świadomości. Służyły temu obrzędy, *représentations collectives* i dogmaty; były one groblami i murami wzniesionymi w celu obrony przed niebezpieczeństwami nieświadomości, owymi „*perils of the soul*". Pierwotny obrzęd polega przeto na wyganianiu duchów, odczarowywaniu, odwracaniu złego omenu, jednaniu, oczyszczaniu oraz analogicznych zabiegach, czyli na magicznym ustanawianiu tego, co pomocne.

48 To owe wznoszone od praczasów mury później stały się fundamentami Kościoła. Z tego względu owe mury rozpadły się, gdy symbole zestarzały się i osłabły. A wówczas podniosły się wody, ludzkość stała się uczestnikiem bezbrzeżnych katastrof. Pewien przywódca religijny, tak zwany Loco Tenente Gobernador Pueblosów, powiedział mi kiedyś: „Amerykanie powinni przestać wtrącać się w naszą religię, gdy bowiem ją zniszczą i nie będziemy już mogli pomagać naszemu Ojcu Słońcu w wędrówce po niebie, wówczas Amerykanie i cały świat przeżyją coś w ciągu najbliższych dziesięciu lat: Słońce przestanie wschodzić". Oznacza to, że zapadnie noc, światło świadomości wygaśnie, ludzkość zaleje ciemne morze nieświadomości.

49 Pierwotna bądź nie, ludzkość zawsze znajduje się na granicy spraw, które sama czyni, nad którymi jednak nie ma kontroli. Cały świat pragnie pokoju i cały świat zbroi się, przygotowując się do wojny, podług maksymy: „*Si vis pacem, para bellum*" — by podać tylko *jeden* przykład. Ludzkość nie jest w stanie poradzić sobie z ludzkością, a bogowie, jak zwykle, wskazują jej tylko drogi losu. Dzisiaj określamy bogów mianem „czynników" — słowo „faktor" pochodzi od „*facere*", czynić. Owi działający pociągają za nitki za kulisami teatru uniwersalnego — stwierdzenie to jest prawdziwe w skali makro i mikro. W świadomości jesteśmy panami samych siebie — to my

jesteśmy najwyraźniej „faktorami" tego, co się dzieje. Gdy tylko jednak przejdziemy przez bramę cienia, z przerażeniem spostrzegamy, że jesteśmy przedmiotami innych faktorów. Wiedza o tym jest stanowczo niemiła, nic bowiem nie przyprawia o większe rozczarowanie, jak odkrycie własnej niedostateczności. Może to być nawet przyczyną prymitywnej paniki, albowiem dogmat supremacji świadomości — dogmat, który wyznajemy z lękiem i którego tak bardzo strzeżemy, ów dogmat, który w rzeczy samej jest tajemnicą ludzkich sukcesów — zostaje niebezpiecznie zakwestionowany. Ponieważ jednak niewiedza nie może być gwarantem pewności, przeciwnie, jedynie pomnaża niepewność, lepiej byłoby mimo wszelkiego lęku zdawać sobie sprawę z zagrożenia, w jakim żyjemy. Właściwe postawienie pytania to już połowa sukcesu. W każdym razie wiemy wówczas, że największe niebezpieczeństwo, z jakim mamy do czynienia, wynika z nieprzewidywalności reakcji psychicznej. Toteż ludzie rozumni już od pewnego czasu rozumieją, że zewnętrzne warunki historyczne — niezależnie od tego, jak się przedstawiają — to tylko preteksty owych naprawdę zagrażających bytowi niebezpieczeństw, czyli społecznopolitycznych formacji obłędnych, których nie należy ujmować przyczynowo jako koniecznych skutków okoliczności zewnętrznych, lecz jako decyzje podejmowane przez nieświadomość.

Problematyka ta jest nowa, albowiem wszystkie dawniejsze epoki wie- 50
rzyły jeszcze w bogów — w jakiejkolwiek formie by nie występowali. Potrzeba było bezprzykładnego zubożenia symboliki, by znowu odkryć bogów jako czynniki psychiczne, czyli jako archetypy nieświadomości. Odkrycie to tymczasem wydaje się jeszcze niewiarygodne. Gwoli przekonania potrzeba tu jeszcze owego doświadczenia naszkicowanego we śnie teologa — tylko wówczas można na własnej skórze przekonać się o autonomii ducha unoszącego się nad wodami. Odkąd gwiazdy spadły z nieba, a nasze najwyższe symbole wyblakły, w nieświadomości wre tajemne życie. To właśnie z tego względu pojawiła się za naszych czasów psychologia, to dlatego mówimy o nieświadomości. To wszystko byłoby doprawdy zbędne w czasie i kulturze, które miałyby symbole. Albowiem to symbole są owym duchem przybywającym z góry, a kiedy one działają, duch jest na górze. Dla ludzi żyjących w takich czasach byłoby przedsięwzięciem nonsensownym i głupim dążenie do przeżycia czy badania nieświadomości, która nie zawiera niczego poza cichym, nie zaburzonym trwaniem natury. Ale nasza nieświadomość skrywa ożywioną wodę, czyli ducha naturalnego — to właśnie przez niego jest ona taka wzburzona. Niebo stało się dla nas fizyczną przestrzenią kosmiczną, a boskie empireum pięknym wspomnieniem, jak kiedyś. „Ale

serce płonie", tajemny niepokój burzy korzenie naszego bytu. Za *Völuspą* możemy zapytać:

> Co tam mamrocze Wotan z głową Mimego?
> Już w źródle wrze...[28]

51 Zajmowanie się nieświadomością stało się dla nas kwestią witalną, kwestią duchowego bycia lub niebycia. Wszyscy ci ludzie, którym we śnie przytrafiło się zasugerowane tu doświadczenie, wiedzą, że skarb spoczywa w głębi wody — ludzie ci podejmą próbę wydobycia go na górę. Ponieważ nigdy nie wolno im zapominać, kim są, w żadnym wypadku nie mogą stracić świadomości, a zatem powinni mocno się trzymać tego miejsca na ziemi, jakie zajmują; w ten sposób — gwoli pozostania przy porównaniu — staną się rybakami, wyławiającymi za pomocą wędek i sieci to, co pływa w wodzie. Jeśli istnieją czyści i nieczyści głupcy, którzy nie rozumieją, na czym polega praca rybaków, ci ostatni nie pomylą się co do odwiecznego sensu swej pracy, albowiem symbol ich rzemiosła jest o wieleset lat starszy od wiedzy o Świętym Graalu — wiedzy, która ciągle jeszcze nie przekwitła. Nie każdy jest jednak rybakiem, niekiedy postać ta zatrzymuje się na poziomie instynktowym, a wówczas zamiast rybaka pojawia się wydra, z czym mamy do czynienia na przykład w bajce Oscara A.H. Schmitza[29].

52 Kto spogląda w wodę, widzi wprawdzie obraz samego siebie, lecz niebawem wyłoni się zza niego żywa istota; jak wiadomo, ryby są niegroźnymi mieszkańcami głębin — byłyby całkiem niegroźne, gdyby jezioro nie było dla wielu czymś całkiem upiornym. Istnieją różne istoty wodne. Niekiedy rybakowi zaplącze się w sieci nimfa, na poły kobieta, na poły ryba[30]. Nimfy to kusicielki:

---

[28] *Völuspa*. W: *Edda. Die Götterlieder und Heldenlieder*. Aus dem Altnordischen von Hans von Wolzogen. Bez daty i miejsca wydania. S. 149. Notabene, fragment ten napisany został w 1934 roku. [Zob. Carl Gustav Jung: *Wotan*. „Neue Schweizer Rundsachau". Neue Folge. T. 3/11. Zürich 1936. S. 657–699. Przedruk w: Carl Gustav Jung: *Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Zürich 1946. *Gesammelte Werke*. T. 10. *Wotan*. Przel. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Przełom cywilizacji* (*Dzieła*. T. 10). Warszawa: Wydawnictwo KR 2009. Par. 399 — przyp. tłum.]

[29] Zob. Oskar A.H. Schmitz: *„Märchen aus dem Unbewussten"*. München: Hauser–Verlag 1932. S. 14 i nast. [Przyp. wyd.]

[30] Zob. Paracelsus: *Theophrasti Paracelsi eremitae libri V De vita longa*. (*De vita longa*). *Sämtliche Werke*. T. 3. S. 247–291. Zob. Carl Gustav Jung: *Paracelsus als geistige Erscheinung*. W: Carl Gustav Jung: *Paracelsica. Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophratsus*. Zürich: Rascher–Verlag 1942. *Gesammelte Werke*. T. 13.

Halb zog sie ihn,
Halb sank er hin
Und ward nicht mehr gesehn[31].

Nimfa to jeszcze bardziej instynktowy stopień rozwoju czarownej istoty 53
kobiecej, którą my określamy mianem animy. Może tu również chodzić o syreny, meluzyny[32], kobiety z lasu, Gracje, córy Króla Olch, lamie i sukuby ogłupiające młodzieńców i wysysające z nich życie. Postacie te to projekcje tajemnych stanów uczuciowych i obmierzłych fantazji — powie moralizator- lub krytyk. Nie sposób nie dostrzec w tym stwierdzeniu niejakiej zasadności. Ale czyż jest to cała prawda? Czy nimfa to nic innego, jak tylko produkt upadłości moralnej? Czyż już nie od dawna istniały takie istoty, i to w czasie, gdy świtająca dopiero świadomość ludzka jeszcze całkiem związana była z naturą? Najpierw niewątpliwie chodziło tu o duchy pól, lasów i zbiorników wodnych — istniały one na długo przedtem, nim pojawiło się sumienie. Poza tym istoty te wzbudzały taki lęk, że ich nieco osobliwe zwyczaje erotyczne można uznać jedynie za względnie charakterystyczne. W owych czasach świadomość była znacznie prostsza, a jej zakres był śmiesznie niewielki. Nieskończenie wiele z tego, co dziś odczuwamy jako składowe naszej natury psychicznej, ciągle jeszcze radośnie tłoczy się u ludzi pierwotnych, znajdując dla siebie wiele miejsca do życia.

Słowo „projekcja" właściwie niezbyt pasuje na określenie tego zjawi- 54
ska, albowiem nic nie zostało wyrzucone z naszej duszy, lecz raczej *psyche* za sprawą szeregu aktów introjekcji stała się taką złożonością, jaką ją dzisiaj znamy. Jej złożoność przybierała na sile wprost proporcjonalnie do

[31] Johann Wolfgang von Goethe: *Der Fischer. Ballade.* [Przyp. wyd.]

[32] Zob. rysunek wykonany przez adepta i reprodukowany w: Altus: *Mutus liber, in quo tamen tota philosophia Hermetica, figuris hieroglyphicis depingitur* (*Mutus liber*). W: *Bibliotheca chemica curiosa seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus* (*Bibliotheca chemica curiosa*). Ed. Johannes Jacobus Mangetus. 2 t. Coloniae Allobrogum 1702. [Il. 13 w: Carl Gustav Jung: *Psychologie der Übertragung. Erläutert anhand einer alchemistischen Bildserie für Ärzte und praktische Psychologen.* Zürich: Rascher–Verlag 1946. *Gesammelte Werke.* T. 16. *Psychologia przeniesienia.* Przel. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Praktyka psychoterapii* (*Dzieła.* T. 7) — przyp. tłum.] Adept wędkuje i łowi nimfę. Ale jego *soror mystica* za pomocą sieci chwyta ptaka symbolizującego animusa. Idea animy wielokrotnie i na różne sposoby przedstawiana była w literaturze szesnasto– i siedemnastowiecznej, na przykład zajmowali się nią Richardus Vitus, Aldrovandus oraz komentarz do *Tractatus aureus.* Zob. Carl Gustav Jung: *Das Rätsel von Bologna. Beitrag zur Festschrift für Albert Oeri.* Hg. von den „Basler Nachrichten" 1945 nr 222.

odduchowienia natury. To, co ongiś było niesamowitym sukubem, dzisiaj jest „fantazją erotyczną" w przykry sposób komplikującą nasze życie psychiczne. Już nie spotykamy jej w postaci nimfy; ale nadal zachowuje się jak sukub. Przybiera wiele postaci niczym wiedźma, w ogóle charakteryzuje się nieznośną samodzielnością, która *de iure* nie przysługiwałaby żadnej treści psychicznej. Niekiedy jest ona źródłem fascynacji, które dałoby się porównać z najlepszym zaczarowaniem, lub stanów lękowych, których nie prześcignęłaby żadna sztuczka diabelska. To istota chimeryczna, zdolna do wielu przemian i przebrań, płatająca człowiekowi wszelkiego rodzaju figle, autorka błogich i fatalnych omamień, depresji i ekstaz, źródło nieopanowanych afektów. Nawet w stanie rozsądnych introjekcji nimfa nie pozbywa się swej szelmowskiej natury. Wiedźma nie przestała warzyć swych mikstur miłosnych i śmiertelnych, lecz jej magiczna trucizna wysubtelniała, stając się intrygą i autoiluzją, wprawdzie niewidzialną, ale nie mniej niebezpieczną.

55 Skąd jednak czerpiemy odwagę, by owego elfa określić mianem animy? „Anima" to przecież „dusza", to coś cudownego i nieśmiertelnego. Cóż, wcale nie zawsze tak było. Nie wolno zapominać, że ten rodzaj duszy to wyobrażenie dogmatyczne, które ma okiełznać i schwytać treść niesamowicie autonomiczną i żywą; niemieckie słowo „*die Seele*" jest najbardziej pokrewne gockiej formie „*saiwalô*", ta zaś greckiemu „*aiólos*", „ruchomy", „mieniący się barwami", a zatem chodzi tu o coś w rodzaju motyla — greckie „*psyché*" — który, oszołomiony nektarem, przefruwa z kwiatka na kwiatek i żyje miodem i miłością. W typologii gnostyckiej *ánthropos psychikós* (człowiek psychiczny) zajmuje miejsce poniżej *pneumatikós* (człowiek duchowy), bo w końcu istnieją też złe dusze, które przez całą wieczność muszą się smażyć w piekle. Nawet całkiem niewinne duszyczki noworodków, których udziałem nie stała się łaska chrztu, zostaną pozbawione możliwości oglądania Boga. U ludzi pierwotnych dusza to magiczne tchnienie (stąd „*anima*") czy płomień życia. Słusznie zatem powiada niekanoniczne słowo Pana: „Kto jest blisko mnie, blisko jest ognia"[33]. U Heraklita dusza na najwyższym stopniu jest ognista i sucha, albowiem *psyché* jest najściślej związana z „zimnym tchnieniem"; „*psýchein*" to „tchnąć", „*psychrós*" to „zimny", a „*psýchos*" „chłodny"...

56 Istota uduchowiona to istota żywa. Dusza to pierwiastek życia w człowieku, to coś żywego samo z siebie i będącego sprawcą życia; z tego względu

[33] *EwTm* 82. Przel. ks. Wincenty Myszor, Albertyna Dembska. W: *Apokryfy Nowego Testamentu*. Red. ks. Marek Starowieyski. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1986. T. 1: *Ewangelie apokryficzne*. S. 131. [Przyp. tłum.]

Bóg tchnął tchnienie życia w Adama, aby żył. Dusza swym sprytem uwodzi bynajmniej niepragnącą życia, ociężałą materię i, mamiąc ją swymi złudzeniami, wprawia ją w stan życia. Aby życie było przeżywane, przekonuje ona najbardziej niewiarygodnymi sztuczkami. Jest autorką wszelkiego rodzaju zasadzek i chwytów, byleby tylko człowiek wpadł w jej sidła, znalazł się na ziemi, uwikłał się w materię i w niej utkwił, aby życie było przeżywane; niczym rajska Ewa, która nie mogła nie przekonać Adama o dobroci zakazanego jabłka. Gdyby dusza nie była ruchoma, gdyby nie mieniła się wszelkimi barwami, człowiek uległby swej największej namiętności, ociężałości, i znalazłby się w stanie zastoju[34]. Jej adwokatem jest coś w rodzaju racjonalności, a niejaka doza moralności dodaje wiatru w jej żagle. Posiadanie duszy — oto śmiałość życia, albowiem dusza to życiodajny demon uprawiający swe ulickie gierki pod i ponad ludzkim istnieniem, toteż dogmat groził mu jednostronnymi karami i zjednywał błogosławieństwami wychodzącymi poza wszelkie ludzkie zasługi. Niebo i piekło to losy duszy, a nie człowieka jako istoty cywilnej, która w swej głupocie i naiwności nie miałaby pojęcia, co robić w Jeruzalem Niebieskiej.

Anima to nie dusza dogmatyczna, nie jest to *anima rationalis*, która jest 57
pojęciem filozoficznym — to naturalny archetyp, który w zadowalający sposób wyraża wszelkie wypowiedzi nieświadomości, pierwotnego ducha, historii języka i religii. Dusza to „*factor*" w dosłownym sensie tego słowa. Duszy nie można uczynić, zawsze jest ona pewnym *a priori* nastrojów, reakcji, impulsów oraz wszelkiego rodzaju spontanicznych przejawów psychicznych. Jest to coś samo z siebie żywego, co sprawia, że i my żyjemy; to życie za kulisami świadomości, życie, którego nie można całkowicie zintegrować, lecz które wyłania się z siebie. Albowiem życie psychiczne to w znacznej części nieświadomość, która z wszystkich stron ogarnia świadomość; bez trudu można zrozumieć tę ideę, jeśli ktoś choćby tylko raz zda sobie sprawę z tego, ile nieświadomych przygotowań było niezbędne, by na przykład zrozumieć percepcję zmysłową.

Mimo że się wydaje, iż anima posiada ogół nieświadomego życia psychicz- 58
nego, jest ona tylko jednym z wielu archetypów, nie jest przeto tak po prostu charakterystyczna dla nieświadomości, jest tylko jednym jej aspektem. Przeja-

---

[34] Zob. La Rochefoucauld: *Maksymy*. [Zob. Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. Leipzig–Wien: Franz Deuticke 1912–1913. *Gesammelte Werke*. T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii* (*Dzieła*. T. 3). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1998. Par. 253 — przyp. tłum.]

wia się to już w samym fakcie jej kobiecości. To, co nie jest „ja", czyli nie jest męskie, jest najprawdopodobniej żeńskie, a ponieważ „nie–ja" odczuwane jest jako nienależące do „ja", przeto znajduje się gdzieś na zewnątrz; obraz animy z reguły projektowany jest na kobiety. Przedstawiciel każdej płci nosi w sobie obraz płci przeciwnej, ponieważ w perspektywie biologicznej jedynie większa ilość genów męskich daje impet do wyboru płci męskiej. Mniejsza liczba genów kobiecych stanowi, jak się wydaje, charakter kobiecy, który ze względu na swą podrzędność zazwyczaj postaje nieświadomy.

59 Z archetypem animy wkraczamy do królestwa bogów czy też w ową dziedzinę, którą zastrzegła dla siebie metafizyka. Wszystko, czego dotknie anima, staje się numinalne, czyli absolutne, niebezpieczne, tabuizowane, magiczne. Jest ona wężem w raju niewinnego człowieka rojącego sobie o swych dobrych zamiarach i celach. Dostarcza ona przekonujących argumentów przeciwko zajmowaniu się nieświadomością niszczącą zahamowania moralne i rozpętującą siły, które lepiej byłoby pozostawić tam, gdzie są. Jak zwykle, także w tym wypadku nie całkiem nie ma ona racji, jako że życie jako takie nic jest wyłącznie dobrem; życie może być również złem. Jako że anima chce przeżywać życie, pragnie ona dobra i zła. W elfickim królestwie życia kategorie takowe nie istnieją. Życie cielesne i psychiczne charakteryzują się niedyskrecjami, i często znacznie lepiej poradziłyby sobie bez konwencjonalnej moralności, byłyby też zdrowsze.

60 Anima wierzy w *kalón kagathón*[35] — to pojęcie pierwotne, brzemienne przeciwieństwami wynalezionych później estetyki i moralności. Potrzebny był długi, przeprowadzony przez chrześcijaństwo proces rozróżniania, by wyraźnie pokazać, że dobro nie zawsze jest piękne, a piękno wcale nie musi być dobre. Paradoksalność tych pojęć nie była jednak źródłem wielkich kłopotów ani dla Starożytnych, ani dla ludów pierwotnych. Anima jest konserwatywna i w irytujący sposób trzyma się tego, co starożytne, chętnie więc pojawia się w kostiumie historycznym, ze szczególnym zamiłowaniem do Grecji i Egiptu. Jeśli o to chodzi, porównajmy „klasyków": Pierre'a Benoît i Ridera Haggarda. Renesansowy sen, *Hypnerotomachia Polyphilii*[36], oraz *Faust* Goethego również czerpały z głębi Starożytności, by znaleźć „*le vrai mot de la situation*". Jeden zaklinał Królową Wenus, drugi Helenę Trojańską. Na temat animy w świecie biedermeieru i romantyzmu w żywy sposób

[35] Piękno i dobro. [Przyp. wyd.]

[36] Zob. Linda Fierz–David: *Der Liebestraum des Poliphilo. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne*. Zürich: Rhein–Verlag 1947.

napisała Aniela Jaffé[37]. Nie chcielibyśmy jednak niepotrzebnie powoływać tu tych wielu świadków koronnych, bo przecież przedstawiony tu już materiał mitologiczny nie powodowana, autentyczna symbolika wystarcza, by obficie zapełnić naszą medytację. Gdy ktoś pragnie się dowiedzieć, jak to jest, gdy anima pojawia się w społeczeństwie współczesnym, temu usilnie polecam przeczytanie *Private Life of Helen Troy* Erskine'a. Ale anima nie jest tak całkiem pozbawiona głębi, ponieważ nad wszystkim, co żyje, unosi się tchnienie wieczności. Anima to życie poza wszelkimi kategoriami, może zatem ściągnąć na siebie pochwałę i naganę. Królowa Niebios i głupia gęś — czy kiedykolwiek zastanawiano się, o jakim żałosnym losie pod boskimi gwiazdami mówi legenda maryjna? Bezsensowne, wyzbyte reguł życie, które nie może się nasycić własną pełnią, to przedmiot przerażenia i obrony człowieka wpędzonego w tryby cywilizacji — i nie można odmówić mu słuszności, bo przecież jest ona także matką wszelkiego nonsensu i wszelkiej tragiczności. To właśnie dlatego już od początku zrodzony z ziemi człowiek zaopatrzony w zbawienny instynkt zwierzęcy walczy ze swą duszą i jej demonicznością. Gdyby ta ostatnia była jednoznacznie mroczna, przypadek przedstawiałby się prosto. Niestety, tak właśnie nie jest, albowiem ta sama anima może się pojawić także jako Anioł Światłości, jako psychopomp, i prowadzić do najwyższego sensu — jak przedstawia to *Faust*.

Jeśli konfrontacja z cieniem to praca czeladnika, konfrontacja z animą to 61
dzieło majstersztyk. Albowiem stosunek do animy to kolejna próba odwagi i przejścia przez ogień dla duchowych i moralnych sił człowieka. Nigdy nie wolno zapominać, że właśnie w wypadku animy chodzi o fakty psychiczne, które, by tak rzec, nigdy przedtem nie znajdowały się w posiadaniu człowieka, ponieważ w formie projekcji najczęściej znajdowały się poza dziedziną jego psychiki. W wypadku syna anima tkwi w potędze matki, która niekiedy przez całe życie nie zwalnia go z więzi sentymentalnych i w najbardziej negatywny sposób wpływa na los mężczyzny czy też — odwrotnie — uskrzydla go do najdzielniejszych czynów. Człowiekowi Starożytności anima jawiła się jako bogini lub wiedźma; człowiek Średniowiecza zastąpił boginię przez Królową Niebios i Matkę Kościół. Wyzuty z symboli świat protestanta zrodził zrazu niezdrowy sentymentalizm, później zaś doprowadził do zaostrzenia konfliktu moralnego — proces ten w logiczny sposób doprowadził do „poza dobrem i złem" Nietzschego, i to za sprawą zaledwie swej nieznośności. W ośrodkach cywilizo-

[37] Zob. Aniela Jaffé: *Bilder und Symbole aus E.T.A. Hoffmanns Märchen „Der Goldene Topf"* W: Carl Gustav Jung: *Gestaltungen des Unbewussten*. Zürich: Rascher–Verlag 1950.

wanych stan ten przejawia się w przybierającej na sile chwiejności instytucji małżeństwa. Już w wielu krajach Europy pod względem liczby rozwodów zbliżyliśmy się do owego dramatu rozgrywającego się w Ameryce, o ile nie prześcignęliśmy stosunków amerykańskich — dowodzi to, że anima z predylekcją wybiera stan projekcji na przedstawicieli drugiej płci, a w ten sposób powstają skomplikowane związki magiczne. Fakt ten, w nie najmniejszym stopniu za sprawą swych skutków patologicznych, doprowadził do powstania psychologii współczesnej, która w formie freudowskiej hołduje mniemaniu, iż zasadniczą podstawą wszystkich zaburzeń jest seksualność — pogląd ten tylko zaostrza już istniejący konflikt[38]. Albowiem doszło tu do pomylenia przyczyny i skutku. Zaburzenie seksualne w żadnym wypadku nie jest przyczyną niesprawności neurotycznych, lecz — jak one — jest to jeden z patologicznych skutków gorszego przystosowania się świadomości; oznacza to, że świadomość skonfrontowana została z sytuacją i zadaniem, do jakich nie dorosła. Świadomość nie rozumie, w jaki sposób zmienił się jej świat, nie wie, jaką powinna zająć postawę, by znowu się do niego przystosować. „*Le peuple porte le sceau d'un hiver qu'on n'explique pas*"[39] — jak powiada przekład pewnej koreańskiej steli.

62 W wypadku cienia i animy nie wystarczy wiedzieć o tych pojęciach i rozmyślać na ich temat. Za pomocą wczuwania się i przyswajania nie sposób przeżyć ich treści. Nic nie pomoże, gdy ktoś na pamięć nauczy się listy archetypów. Archetypy to kompleksy przeżyć, które pojawiają się jako czynnik losowy, a ich oddziaływanie zaczyna się w naszym życiu osobistym. Anima nie wychodzi już nam naprzeciw jako bogini, lecz w danych warunkach może się pojawić jako nasze najbardziej osobiste nieporozumienie czy jako nasze najwspanialsze ryzyko. Jeśli na przykład sędziwy, zasłużony uczony w wieku lat siedemdziesięciu porzuca rodzinę i żeni się z dwudziestolatką, rudą aktorką, to oznacza to, że bogowie dopadli kolejną ofiarę. Tak pojawia się u nas przemoc demoniczna. Do niedawna byłoby jeszcze łatwo pozbyć się owej młodej osoby jako czarownicy.

63 Doświadczenie powiada, że jest bardzo wielu ludzi charakteryzujących się pewnym poziomem inteligencji i wykształcenia, którzy z łatwością i całkiem bezpośrednio rozumieją idee animy oraz jej względnej autonomii — to samo dotyczy animusa w wypadku kobiet. Psychologowie muszą tu prze-

---

[38] Pogląd ten szczegółowo przedstawiłem w: Carl Gustav Jung: *Psychologie der Übertragung*. [*Gesammelte Werke*. T. 16. *Psychologia przeniesienia*. W: Carl Gustav Jung: *Praktyka psychoterapii* (*Dzieła*. T. 7) — przyp. tłum.]

[39] „Lud nosi pieczęć zimy, której nie sposób wyjaśnić". [Przyp. wyd.]

wyciężyć większe trudności, zapewne dlatego, że nie są zmuszeni rozprawić się ze złożonymi stanami faktycznymi charakteryzującymi psychologię nieświadomości. Jeśli są oni jeszcze lekarzami, przeszkadza im w tym ich myślenie somatopsychologiczne, które każe im mniemać, iż procesy psychologiczne można wyrażać w formie pojęć intelektualnych, biologicznych czy fizjologicznych. Ale psychologia nie jest ani biologią, ani fizjologią, nie jest też żadnym innym rodzajem wiedzy — to nauka o duszy.

Zarysowany tu dotychczas obraz animy nie jest jeszcze kompletny. 64
Anima jest wprawdzie chaotycznym pędem życiowym, ponadto jednak ma ona osobliwą i doniosłą cechę — coś w rodzaju wiedzy tajemnej czy ukrytej mądrości; anima posiada je w przeciwieństwie do swej irracjonalnej natury ulicznej. I znowu chciałbym się tu odwołać do autora, o którym tu już wcześniej mówiłem. Rider Haggard określa *She* mianem „*Wisdom's Daughter*"; u Pierre'a Benoît Królowa Atlantyda ma w każdym razie wyborną bibliotekę, w której znajduje się nawet zaginione dzieło Platona. Reinkarnacja Heleny Trojańskiej zostaje wybawiona z burdelu przez Szymona Maga i towarzyszy mu w jego podróżach. Z premedytacją nie wspominałem na początku o tym jako żywo charakterystycznym aspekcie animy, ponieważ pierwsze spotkanie z nią każe wysnuć wszelkie inne wnioski, tylko nie ten, iż jest ona uosobieniem mądrości[40]. Aspekt ten objawia się jedynie temu, kto konfrontuje się z animą. Dopiero ta ciężka praca pozwala coraz lepiej zrozumieć[41], że za całym tym okrutnym spektaklem z losem ludzkim tkwi coś w rodzaju tajemnego zamiaru, który — jak się wydaje — odpowiada wyższej znajomości praw życia. To właśnie to, co zrazu nieoczekiwane, przyprawiający o lęk chaos odsłania z wolna głębszy sens. Im lepiej sens ów jest rozpoznawany, tym bardziej anima traci charakter popędowy i przymuszający. Z wolna powstają groble chroniące przed zalewem chaosu; albowiem sensowne różni się od nonsensownego, a za sprawą nietożsamości sensu i nonsensu siła chaosu zostaje osłabiona, sens zostaje wyposażony w siłę sensu, a nonsens w siłę nonsensu. W ten sposób powstaje nowy kosmos. Nie jest to żadne nowe odkrycie psychologii medycznej, lecz prastara mądrość: z pełni doświadczeń życiowych wylania się owa nauka, którą ojciec przekazuje synowi[42].

---

[40] Odnoszę się tutaj do powszechnie dostępnych przykładów literackich zamiast do materiału klinicznego. Jeśli chodzi o przyświecające nam cele, przykłady literackie doskonale wystarczają.

[41] Chodzi tu o konfrontację z treściami nieświadomości tak w ogóle. Stanowi to wielkie zadanie procesu integracji.

[42] Dobrym przykładem jest książeczka Gustava Schmaltza: *Östliche Weisheit und westliche Psychotherapie*. Stuttgart: Hippokrates–Verlag Marquardt & Cie. 1951.

65 Mądrość i głupota w naturze elfickiej nie tylko jawią się jako jedno i to samo — one *są* jednym i tym samym, o ile przedstawiane są przez animę. Życie jest głupie *i* znaczące. A jeśli jedno nie jest przyczyną śmiechu, a o drugim nikt nie spekuluje, wówczas życie jest banalne; wszystko ma wówczas jak najmniejsze rozmiary. Sens, jaki wówczas istnieje, jest tylko malutki — mały jest również nonsens. W gruncie rzeczy nic nie ma znaczenia, bo kiedy nie istniał jeszcze żaden myślący człowiek, nie było nikogo, kto mógłby interpretować zjawiska. A interpretować trzeba je tylko temu, kto nie rozumie. Znaczenie ma tylko to, co niezrozumiałe. Człowiek budzi się w świecie, którego nie rozumie, toteż próbuje go interpretować.

66 Anima, a tym samym życie, są wówczas nieznaczące, gdy nie oferują interpretacji. Mają one jednak interpretowalną naturę, ponieważ we wszelkim chaosie jest kosmos, a we wszelkim nieładzie tkwi tajemny ład; każda dowolność rządzi się rygorystycznym prawem, albowiem wszystko, co naprawdę oddziaływa, zasadza się na przeciwieństwie. Gwoli zrozumienia tego, potrzebny jest rozróżniający rozum ludzki, który rozkłada wszystko na sądy antynomiczne. Jeśli rozum konfrontuje się z animą, jej chaotyczna dowolność jest dlań asumptem do przeczuwania tajemnego ładu, czyli do tego, by ponad jej naturą — nasuwałaby się pokusa, by stwierdzić: „postulować", lecz nie odpowiadałoby to prawdzie — widzieć dyspozycję, sens i zamiar. Albowiem tak naprawdę nikt nie jest od początku wyposażony w zdolność chłodnego rozumowania, nikomu nie pomogą nauka i filozofia, a tradycyjna doktryna religijna może pomóc jedynie w ograniczonym zakresie. Człowiek jest wplątany w bezcelowe przeżywanie, czuje się zmieszany, a osąd z wszystkimi swymi kategoriami okazuje się bezsilny. Ludzka interpretacja zawodzi, albowiem powstaje burzliwa sytuacja życiowa, do której nie pasują żadne tradycjonalne znaczenia. To chwila załamania. Człowiek pogrąża się w najgłębszej głębi, jak słusznie powiada Apulejusz: „*ad instar voluntariae mortis*"[43]. Nie jest to sztucznie wymuszone — to wymuszone przez samą naturę wyrzeczenie się własnych możliwości; nie chodzi tu o odpucowane hasla moralne, dobrowolne poddanie i upokorzenie, lecz o całkowitą i oczywistą klęskę ukoronowaną panicznym lękiem przed demoralizacją. Gdy załamały się wszelkie podpory i laski, gdy najmarniejsze nawet gwarancje nie zabezpieczają tyłów, wówczas dana jest możliwość przeżycia archetypu ukrytego dotychczas w brzemiennej znaczeniem nonsensowności animy. *To archetyp sensu*, tak jak anima przedstawia po prostu *archetyp życia*.

---

[43] „Święceniem dobrowolnej śmierci". Apulejusz: *Metamorfozy albo złoty osioł*. XI, 21. Przeł. Edwin Jędrkiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1976. [Przyp. tłum.]

Wprawdzie sens wydaje się nam zawsze jedną z młodszych zdobyczy 67
ludzkości, ponieważ z niejaką słusznością zakładamy, że to my sami go nadajemy i z równą niewątpliwie słusznością mniemamy, iż wielki świat może istnieć bez interpretacji. Ale w jaki sposób nadajemy sens? Skąd ostatecznie go bierzemy? Formy naszej działalności sensotwórczej to kategorie historyczne sięgające korzeniami do mgławicowej Starożytności — zazwyczaj niedostatecznie zdajemy sobie z tego sprawę. Nadawanie sensu posługuje się pewnymi matrycami językowymi, te zaś wywodzą się z obrazów pierwotnych. Możemy dotknąć tej kwestii w miejscu, które nam odpowiada, a i tak wszędzie natkniemy się na historię języka i motywów, te zaś zawsze prostą drogą wiodą do pierwotnego świata cudów.

Weźmy na przykład słowo „idea". Słowo to wywodzi się z platońskiego 68
pojęcia „*eidos*", a owe wieczne idee to praobrazy znajdujące się „*en hyperouranio tópo*" („w miejscu ponadniebiańskim") jako transcendentne, wieczne formy. Oko spoglądającego widzi je jako „*imagines et lares*", jako obrazy senne czy obrazy objawione w wizji. Albo weźmy na przykład pojęcie energii interpretujące pewien proces fizyczny. Dawniej energia była tajemniczym ogniem alchemików, flogistonem, mieszkającą w materii siłą ciepła — jak stoickie ciepło pierwotne czy heraklitejski „*pýr aeí dzóon*" („wiecznie żywy ogień"), całkiem blisko sąsiadujący z pierwotnym poglądem, iż wszędzie znajduje się żywa siła, zbawcza siła wzrostu, siła magiczna zazwyczaj określana mianem „*mana*".

Nie chciałbym niepotrzebnie mnożyć przykładów. Wystarczy wiedzieć, 69
że nie istnieją ani jedna idea, ani jeden pogląd, które nie miałyby antecedencji historycznych. U podstaw ich wszystkich legły ostatecznie archetypowe formy pierwotne, których plastyczne wyobrażenia powstały w czasie, kiedy nieświadomość nie była jeszcze przedmiotem *namysłu*, lecz *percepcji*. Myśl była przedmiotem percepcji wewnętrznej, nie była pomyślana, lecz postrzegana jako zjawisko, była, by tak rzec, widziana czy słyszana. Myśl była zasadniczo objawieniem, nie była niczym wymyślonym, lecz narzuconym czy przekonującym na mocy swej bezpośredniej faktyczności. Myślenie poprzedza pierwotna świadomość „ja" — jest raczej jej przedmiotem niż podmiotem. Lecz nawet my nie wdrapaliśmy się jeszcze na ostatnie szczyty świadomości, mamy przeto również przedustawne myślenie, choć nie uświadamiamy go sobie, dopóki wspiera się ono na tradycyjnych symbolach; ujmując to w języku marzenia sennego: dopóki ojciec czy król nie umarł.

To, w jaki sposób nieświadomość „myśli" i przygotowuje rozwiązania, 70
chciałbym przedstawić na podstawie przykładu. Chodzi tu o młodego stu-

denta teologii, człowieka, którego nie znam osobiście. Student ów miał problemy z przekonaniami religijnymi — w owym czasie nawiedził go następujący sen[44]:

71 Stoi w obliczu wzniosłego kapłana znanego jako „biały mag", mimo że był ubrany w czarne szaty. Mag zakończyl dłuższą przemowę, wypowiadając słowa: „I do tego potrzebujemy pomocy czarnego maga". Nagle otworzyły się drzwi — wszedł przez nie drugi starszy mężczyzna, „czarny mag" ubrany w białe szaty. On również był piękny i wzniosły. Czarny mag chciał najwyraźniej odezwać się do białego maga, ale wahał się to uczynić w obecności śniącego. A wówczas biały mag odezwał się, wskazując na śniącego: „Mów, on jest niewinny". Czarny mag zaczął wtedy opowiadać osobliwą historię o tym, jak kiedyś znalazł zagubione klucze do Raju i nie wiedział, w jaki sposób ich użyć. Powiedział, że przybył do białego maga, by uzyskać wyjaśnienie tajemnicy owych kluczy. Opowiedział mu, że król krainy, w której żyje, szuka grobu odpowiedniego dla siebie. Przypadkowo jego poddany odkopał sarkofag skrywający doczesne szczątki dziewicy. Król otworzył sarkofag, wyrzucił kości i kazał pusty sarkofag ponownie zakopać, by zachować go na przyszłość dla siebie. Ale gdy tylko kości trafiły na światło dzienne, przekształcily się w istotę, do której ongiś należały — w dziewicę — i w czarnego konia, który uciekł na pustynię. Czarny mag udał się za nim, ścigal go przez pustynię i dalej, w końcu zaś po wielu przygodach i trudnościach znalazł zagubione klucze do Raju. Nie wiedział, co z tym zrobić. W tym momencie śniący się obudził[45].

72 W świetle wcześniejszych wywodów bez trudu można odgadnąć sens tego snu: Stary Król to dominujący symbol, który pragnie się udać w miejsce wiecznego spokoju, tam, gdzie pochowane zostały już inne takie „dominanty". Jego wybór pada akurat na grób animy, zmorzonej śmiertelnym snem Śpiącej Królewny oczekującej chwili, gdy pojawi się jakieś obowiązujące

---

[44] Sen ów cytowałem już, bez szczegółowego komentarza, jako przyklad „wielkiego marzenia sennego" w: Carl Gustav Jung: *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen*. [„Eranos–Jahrbuch 1945". Zürich: Rhein–Verlag 1946. *Gesammelte Werke*. T. 9/1. *Fenomenologia ducha w bajce*. Par. 398 niniejszego tomu — przyp. tłum.] *Analytische Psychologie und Erziehung* [1926, 1969; *Gesammelte Werke*. T. 17. *Psychologia analityczna a wychowanie*. W: Carl Gustav Jung: *O rozwoju osobowości* (*Dzieła*. T. 9). Przel. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2009. Par. 208 — przyp. tłum.]

[45] Zob. par. 398 niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

principium (książę, *princeps*) regulujące i wyrażające życie. Ale gdy Król przybędzie do takiego kresu[46], odzyska życie i przemieni się w czarnego konia, który już w porównaniu platońskim wyraża nieokiełznanie natury namiętności. Kto za nim pójdzie, przybędzie na pustynię, czyli do krainy dzikiej i obcej człowiekowi — to obraz spustoszenia duchowego i moralnego. Ale to właśnie tam ukryty jest klucz do raju.

Czymże jest raj? To najwyraźniej Ogród Edeński z dwoistym Drzewem 73
Życia i Poznania oraz czterema rzekami. W ujęciu chrześcijańskim jest to także apokaliptyczne miasto niebiańskie przedstawiane tyleż jako Raj, co jako mandala. Mandala jest jednak symbolem indywiduacji. A zatem czarny mag znajduje klucze do rozwiązania przytłaczających śniącego problemów [illegible], klucz otwierający drogę do indywiduacji. Przeciwieństwo pustynia–raj oznacza zatem także inne przeciwieństwo: osamotnienie–indywiduacja czy stawanie się człowieka sobą.

Ta część snu to zarazem interesująca parafraza wydanych i zredagowa- 74
nych przez Hunta i Grenfella słów Pana — w owym niekanonicznym fragmencie drogę do Królestwa Niebieskiego pokazują zwierzęta. Pojawia się tu również następujące napomnienie:

> Starajcie się więc poznać siebie,
> A zrozumiecie, że jesteście w mieście Boga,
> że to wy jesteście miastem[47].

Mamy tu również parafrazę węża rajskiego, który namówił pierwszych rodziców do grzechu, ale później doprowadził rodzaj ludzki do zbawienia przez Syna Bożego. Jak wiadomo, ten związek przyczynowy dał asumpt do dokonanego przez ofitów utożsamienia węża i sotera (zbawiciela, wybawiciela). Czarny koń i czarny mag — a to jest już zdobycz współczesnej myśli — to elementy w jakimś sensie negatywne, których względność w stosunku do dobra zasugerowana została w zamianie szat. Obaj magowie to symbole dwóch aspektów *starego człowieka*, nadrzędnego mistrza i nauczyciela, archetypu ducha przedstawiającego przedustawny, ukryty w chaotycz-

[46] Zob. motyw „Starego Króla" w alchemii. [Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. „Psychologische Ahandlungen". T. 5. Zürich: Rascher–Verlag 1944. *Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2009. Par. 491 i nast. — przyp. tłum.]

[47] *New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel*. Translated by Bernard P. Grenfell, Arthur S. Hunt. Oxford 1904. S. 28. [Przyp. wyd.]

nym życiu sens. To ojciec duszy, która w cudowny sposób jest jego dziewiczą matką, toteż alchemicy określali go mianem „prastarego Syna Matki". Czarny mag i czarny koń odpowiadają zstąpieniu w ciemności we wspomnianych tu już wcześniej marzeniach sennych.

75 Cóż za nieznośna nauka dla młodego studenta teologii! Szczęśliwie nie zauważył on, że we śnie przemawiał doń ojciec wszystkich proroków i przedłożył mu wielką tajemnicę, tak że mógł jej nieomal dotknąć. Można by się dziwić, po co te wszystkie bezcelowe wydarzenia? Po co tyle marnotrawstwa? Na to odpowiem, że nie wiemy, w jaki sposób w dłuższej perspektywie sen ów oddziaływał na śniącego, muszę też podkreślić fakt, że w każdym razie *mi* sen ów wiele powiedział. Nie powinien przepaść bez śladu — nawet jeśli sam śniący go nie pojął.

76 Pojawiający się we śnie mistrz próbuje najwyraźniej przedstawić dobro i zło w ich wspólnej funkcji — ma to być zapewne odpowiedź na ciągle jeszcze nierozwikłany konflikt duszy chrześcijańskiej. Dzięki osobliwej relatywizacji przeciwieństw powstanie tu możliwość zbliżenia do idei Wschodu, do *nirdvandva* filozofii hinduistycznej, do stanu uwolnienia do przeciwieństw przedstawionego jako łagodząca konflikt możliwość rozwiązania. To, jak niebezpiecznie sensowne są wschodnie idee względności dobra i zła, pokazuje indyjskie pytanie: „Kto potrzebuje więcej czasu na to, by dojść do Oświecenia — ten, kto miłuje Boga, czy ten, kto Boga nienawidzi?". Odpowiedź brzmi: „Ten, kto miłuje Boga, potrzebuje do zdobycia Oświecenia siedmiu wcieleń, ten zaś, kto nienawidzi Boga, potrzebuje tylko trzech wcieleń, albowiem ten, kto Go nienawidzi, myśli o nim więcej niż ten, kto Go miłuje". Uwolnienie od przeciwieństw zakłada ich funkcjonalną równowartościowość, lecz założenie to sprzeciwia się naszemu uczuciu chrześcijańskiemu. A jednak, jak pokazuje przykład tego snu, zalecana tu współpraca przeciwieństw moralnych to prawda naturalna, w naturalny sposób uznana przez Wschód, co w formie najbardziej dobitnej przedstawia filozofia taoistyczna. Notabene, także w tradycji chrześcijańskiej możemy znaleźć kilka wypowiedzi zbliżających się do tego poglądu; weźmy na przykład chociażby przypowieść o nieuczciwym włodarzu[48].

77 Nasze marzenie senne nie jest pod tym względem żadnym wyjątkiem, ponieważ tendencja do relatywizacji przeciwieństw to wybitna cecha charakterystyczna nieświadomości. Trzeba tu jednak zaraz dodać, że dotyczy to jedynie przypadków zaostrzonej wrażliwości moralnej; w innych przypadkach

[48] Zob. *Łk* XVI, 8. [Przyp. tłum.]

nieświadomość w sposób równie nieubłagany może wskazywać na niemożliwość pogodzenia przeciwieństw. Z reguły istnieje jedno stanowisko relatywizujące świadome nastawienie, wolno zatem niewątpliwie stwierdzić, że nasz sen zakłada specyficzne przekonania i wątpliwości świadomości teologicznej obrawanej protestanckiej. Oznacza to ograniczenie możliwości wypowiadania się w pewnej dziedzinie problemów. Lecz nawet w owym ograniczeniu odpowiadzywania prawd protestanckich marzenie senne demonstruje wyższość własnego punktu widzenia. W trafnej formie jego sens wyraża się przeto jako pogląd i głos czarnego maga, który jest postacią pod każdym względem górującą nad świadomością śniącego. Mag to synonim Starego Mędrca, postaci w prostej linii wywodzącej się z postaci szamana w społeczności pierwotnej. Jak anima, jest on nieśmiertelnym demonem, który światłem sensu przenika chaotyczne mroki zwyczajnego życia. Jest on czynnikiem oświecającym, nauczycielem i mistrzem, psychopompem (przewodnikiem dusz), którego personifikacja nie mogła ujść uwagi „burzycielowi tablic", Nietzschemu, bo przecież powołał on do życia jego wcielenie w postaci Zaratustry, owego nadrzędnego ducha epoki bez mała homeryckiej, czyniąc z niego nosiciela i proroka własnego — „dionizyjskiego" — oświecenia i ekstazy. Wprawdzie Boga uznał on za martwego, lecz demonem mądrości stał się dlań jego sobowtór, jak o tym powiada: „Wtem jeden stał się dwoma i Zaratustra przeszedł obok mnie"[49].

Zaratustra jest dla Nietzschego kimś więcej niż postacią poetycką — to 78
mimowolne wyznanie. On również błąkał się w mrokach odwróconego od Boga, zdechrystianizowanego życia, toteż stał się on dla niego objawiającym i oświecającym, przemawiającym źródłem jego duszy. To właśnie stąd wziął się ów hieratyczny język *Also sprach Zarathustra* — to styl tego archetypu.

---

[49] Z wiersza pt. *Sils Maria*:

„Hier sass ich, wartend, wartend, doch auf nichts
Jenseits von Gut und Böse, bald des Lichts.

Geniessend, bald des Schattens, ganz nur Spiel
Ganz See, ganz Mittag, ganz Zeit ohne Zeit
Da plötzlich, Freundin! Wurde eins zu zwei —
Und Zarathustra ging an mir vorbei".

Friedrich Nietzsche: *Sils Maria*. W: *Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei*. W: Friedrich Nietzsche: *Fröhliche Wissenschaft*. Zob. Carl Gustav Jung: *Zaratustra Nietzschego*. Przeł. Robert Reszke. 2 t. Warszawa: Wydawnictwo KR 2010. [Przyp. tłum.]

79 W przeżyciu tego archetypu człowiek współczesny poznaje najstarszą formę myślenia jako aktywność autonomiczną, której jest przedmiotem. Hermes Trismegistos czy Tot literatury hermetycznej, Orfeusz, Poimandres oraz pokrewny mu Poimen Hermasa[50] to kolejne formy wyrażenia tego samego doświadczenia. Gdyby imię „Lucyfer" nie było już z góry obciążone przesądami, z pewnością byłby on postacią odpowiednio wyrażającą naturę tego archetypu. Z tego względu poprzestałem na określeniu go mianem *archetypu Starego Mędrca* czy *sensu*. Jak wszystkie archetypy, on również ma aspekty pozytywny i negatywny — w tym miejscu nie chciałbym jednak bardziej szczegółowo zajmować się tą kwestią. Obszerne przedstawienie tej dwuwarstwowości „Starego Mędrca" znajduje się w moim artykule pt. *Phänomenologie des Geistes im Märchen*[51].

80 Omówione tu dotychczas trzy archetypy — cienia, animy i Starego Mędrca — pojawiają się w bezpośrednim doświadczeniu w formie uosobionej. We wcześniejszych wywodach próbowałem pokazać, z jakich ogólnych warunków psychologicznych rodzi się takie doświadczenie, ale to, co tu wcześniej mówiłem, ograniczało się do abstrakcyjnych racjonalizacji. Można by — czy, lepiej: należałoby — przedstawić opis procesu w tej formie, w jakiej przebiega on w bezpośrednim doświadczeniu. Albowiem archetypy pojawiają się wówczas w marzeniach sennych i fantazjach jako postacie działające. Sam proces przedstawia się w innej formie archetypów, które tak całkiem ogólnie można by określić mianem archetypów *przemiany*. W tym wypadku nie mamy już do czynienia z uosobieniami, lecz raczej z typowymi sytuacjami, miejscami, formami itp. symbolizującymi dany typ przemiany. Jak uosobienia, także te archetypy są autentycznymi i właściwymi symbolami, których nie sposób wyczerpująco opisać ani jako *semeiá* (znak), ani jako alegorie. Są one autentycznymi symbolami o tyle, o ile są wieloznaczne, brzemienne w przeczucia i, ostatecznie, niewyczerpane. Podstawowe zasady, *archaí*, nieświadomości ze względu na charakteryzujące je bogactwo odniesień są nie do opisania, mimo że można je poznać. Osąd intelektualny próbuje rzecz jasna zawsze uchwycić je w jakiejś jednoznaczności, a w ten sposób chybia temu, co istotne, albowiem to, co należy stwierdzić jako jedyną cechę odpowiadającą ich naturze, to ich wieloznaczność, ich prawie niewyczerpalna pełnia odwołań uniemożliwiająca stwierdzenie na ich temat niczego jedno-

[50] Richard Reitzenstein ujmuje *Pasterza* Hermasa jako chrześcijańskiego konkurenta *Poimandresa*.

[51] Zob. par. 384 i nast. niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

znacznego. Poza tym są one z zasady paradoksalne, tak jak duch, który dla alchemików był „*senex et iuvenis simul*" itd.[52]

Jeśli ktoś chce sobie wyrobić pojęcie o procesie symbolicznym, dobrymi 81
przykładami mogłyby tu być serie rycin alchemicznych, mimo że znajdujące się tu symbole są zasadniczo tradycyjne, choć niewiadomej genezy i znaczenia. Dobrymi przykładami zaczerpniętymi ze skarbca symboli Wschodu są tantryckie systemy ćakr[53] czy też mistyczny system nerwowy jogi chińskiej[54]. Wydaje się, że cykle obrazów tarota są pochodnymi archetypów przemiany — pogląd ten wydał mi się bardziej wiarygodny dzięki oświecającemu wykładowi prof. Rudolfa Bernoulliego[55].

Proces symboliczny to *przeżywanie w obrazie i przeżywanie obrazu*. Jego 82
przebieg zdradza z reguły strukturę enancjodromijną, jak na przykład heksagramy *Yijing*, stanowi przeto rytm negacji i afirmacji, utraty i zysku, ciemności i jasności. Na początku prawie zawsze pojawia się jakaś sytuacja bez wyjścia, w jakiś sposób niemożebna; jej celem jest, ujmując sprawę jak najogólniej, zdobycie oświecenia czy wyższej świadomości, dzięki czemu sytuacja początkowa zostaje przezwyciężona na wyższym poziomie. Proces ten, skondensowany w czasie, może się pojawić w jednym marzeniu sennym czy krótkim, momentalnym przeżyciu, może się jednak rozciągać na miesiące czy lata, w zależności od tego, jak przedstawiała się sytuacja początkowa, kim jest dany człowiek i jaki cel należy osiągnąć. Oczywiście, bogactwo symboli niesłychanie się tu waha. Mimo że zrazu wszystko przeżywane jest w formie obrazu, czyli symbolicznie, w żadnym wypadku nie chodzi tu przecież o urojone niebezpieczeństwa, lecz o ryzyko na wskroś rzeczywiste, o coś, od czego w danym wypadku może zależeć los człowieka. Główne niebezpieczeństwo polega na możliwości ulegnięcia fascynującemu wpływowi archetypów — najbardziej prawdopodobne jest to wówczas, gdy dany człowiek *nie uświa-*

---

[52] „Starcem i młodzieńcem zarazem". [Przyp. tłum.]

[53] Zob. Arthur Avalon (ed.): *The Serpent Power... Two works on Tantrik Yoga, translated from the Sanskrit*. London 1919. [Zob. Carl Gustav Jung: *The Psychology of Kundalini Yoga. Notes of the Seminar Given in 1932*. Edited by Sonu Shamdasani. Princeton NJ: Princeton University Press 1996; po niemiecku: *Die Psychologie des Kundalini–Yoga. Nach Aufzeichnungen des Seminars 1932*. Hg. von Sonu Shamdasani. Zürich–Düsseldorf: Walter–Verlag 1998. *Psychologia kundalini–jogi. Według notatek z seminariów (1932)*. (*Seminaria*. T. 2). Oprac. Sonu Shamdasani. Przel. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2003 — przyp. tłum.]

[54] Zob. Erwin Rousselle: *Seelische Führung im lebenden Taoismus*. „Eranos–Jahrbuch 1933". T. 1. Zürich: Rascher–Verlag 1934.

[55] Zob. Rudolf Bernoulli: *Zur Symbolik geometrischen Figuren und Zahlen*. „Eranos–Jahrbuch 1934". Zürich: Rascher–Verlag 1935.

damia sobie obrazów archetypowych. Jeśli istnieje jakaś dyspozycja psychotyczna, w danych warunkach może się zdarzyć, że te postacie archetypowe, którym tak czy owak za sprawą charakterystycznej dla nich w sposób naturalny numinalności przysługuje niejaka autonomia, całkiem uwolnią się spod kontroli świadomości i zdobędą całkowitą samodzielność, czyli zaczną produkować zjawiska opętania. W wypadku opętania przez animę chory na przykład może zechcieć dokonać autokastracji, by stać się kobietą imieniem Maryja, może się również obawiać, że coś podobnego spotka go ze strony osób trzecich. Doskonałym przykładem takiego zjawiska mógłby być znany przypadek Daniela Paula Schrebera[56]. Chorzy często odkrywają całą mitologię animy i jej wiele motywów — odpowiedni opis przypadku opublikował w swoim czasie Jan Nelken[57]. Inny pacjent opublikował i skomentował swe przeżycia w formie książki[58]. Wymieniam tu te przypadki, ponieważ ciągle jeszcze istnieją ludzie, którzy uważają, że archetypy to moje subiektywne urojenia.

83 To, co w chorobie psychicznej wychodzi na światło dzienne z całą brutalnością, w nerwicy jest jeszcze ukryte gdzieś na drugim planie, lecz mimo to wpływa na świadomość. Jeśli analiza wniknie w owo tło zjawisk świadomości, odkryje te same postacie archetypowe, które ożywiają deliria psychotyków. *Last not least* wiele dokumentów literackich i historycznych dowodzi, że w wypadku owych archetypów chodzi o praktycznie wszędzie występujące normalne typy fantazji, a nie o płody choroby umysłowej. Element patologiczny nie tkwi w samym fakcie istnienia tych wyobrażeń, lecz w rozszczepieniu świadomości, która nie potrafi już opanować nieświadomości, We wszystkich przypadkach rozszczepienia pojawia się zatem konieczność zintegrowania nieświadomości ze świadomością. Chodzi tu o proces syntetyczny, który określiłem mianem „procesu indywiduacji".

84 Proces ten odpowiada właściwie calkiem naturalnemu przebiegowi życia, w którym indywiduum staje się tym, czym zawsze już było. Ponieważ człowiek ma świadomość, taki rozwój nie przebiega całkiem gładko — pojawiają się tu różne odmiany i zaburzenia, ponieważ świadomość co i rusz na nowo odbiega od archetypowego podłoża instynktowego i trafia do jego

---

[56] Zob. Daniel Paul Schreber: *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken. Nebst Nachträgen und einem Anhang*. Leipzig: Oswald Mutze 1903.

[57] Zob. Jan Nelken: *Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*. Mit einem Vorwort von C.G. Jung. Zürich: Rascher–Verlag 1949.

[58] Zob. John Custance: *Wisdom, Madness and Folly. The Philosophy of a Lunatic*. New York: Pellegrini and Cudahy 1952.

przeciwieństwa. Wynika z tego konieczność zsyntetyzowania obu pozycji. Jakie znaczenie ma psychoterapia już na poziomie pierwotnym, na którym przeprowadzana jest w formie obrzędów regeneracji. Przykładami są tutaj australijskie utożsamienia z przodkami epoki alczeringa, puebloskie utożsamienia z synami Słońca, apoteoza Heliosa w misterium Izydy u Apulejusza itd. Metoda terapeutyczna psychologii kompleksowej polega adekwatnie na jednej strony możliwie najpełniejszym uświadomieniu ukonstelowanych treści nieświadomych, z drugiej zaś na ich syntezie ze świadomością — dzieje się to w formie aktu poznania. Ponieważ człowiek cywilizowany charakteryzuje się dużą zdolnością do rozszczepienia i stale czyni z niej użytek, by uciec przed wszelkiego rodzaju ryzykami, nie jest z góry wiadome, czy za poznaniem pójdzie odpowiednie działanie. Przeciwnie, należałoby się tu liczyć z wybitną nieskutecznością poznania, trzeba więc obstawać przy jego celowym zastosowaniu. Samo poznanie z reguły nie wystarcza, nie ma w nim żadnej siły moralnej. W takich wypadkach jasno widzimy, w jak wielkim stopniu proces terapii nerwicy stanowi problem moralny.

Ponieważ archetypy — jak wszystkie treści numinalne — są względnie 85
autonomiczne, nie można ich tak po prostu racjonalnie zintegrować; trzeba tu zastosowania metody dialektycznej, czyli właściwej konfrontacji, którą pacjent często przeprowadza w formie dialogu; w ten sposób pacjent, nie zdając sobie z tego sprawy, urzeczywistnia alchemiczną definicję medytacji: chodzi tu o „*colloquium cum suo angelo bono*", o dialog wewnętrzny z Aniołem Stróżem[59]. Proces ten z reguły ma dramatyczny przebieg, obfituje w wiele perypetii. Wyraża się — lub przebiega w towarzystwie — w formie symboli sennych pokrewnych „*représentations collectives*", które już od dawna przedstawiały w formie motywów mitologicznych psychiczne procesy przemiany[60].

W ramach jednego wykładu muszę się ograniczyć do podania jedynie 86
kilku przykładów archetypów. Wybrałem te, które odgrywają główną rolę w trakcie analizy nieświadomości mężczyzny, podjąłem też próbę naszkicowania przynajmniej procesu przemiany psychicznej, w jakim się pojawiają. Omówione tu postacie cienia, animy i Starego Mędrca zostały szcze-

[59] Zob. Martinus Rulandus: *Lexicon alchemiae, sive Dictionarium alchemisticum*. Francofurti 1612. Hasło: *Meditatio*.

[60] Zob. Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Gesammelte Werke*. T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii (Dzieła*. T. 3) — przyp. tłum.]

gółowo przedstawione razem z adekwatnymi postaciami nieświadomości kobiecej w moich przyczynkach do symboliki Jaźni[61]. Sam proces indywiduacji w odniesieniu do symboliki alchemicznej dokładniej zbadałem w innej mej pracy[62].

[61] Zob. Carl Gustav Jung: *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst. Gesammelte Werke.* T. 9/2. *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni* (*Dzieła.* T. 1). [Przyp. tłum.]

[62] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie. Gesammelte Werke.* T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła.* T. 4). [Przyp. tłum.]

II.

POJĘCIE NIEŚWIADOMOŚCI ZBIOROWEJ

powszechnością żadne moje pojęcie nie natknęło się na takie niezrozumienie, 87
co idea nieświadomości zbiorowej. W niniejszym studium podejmę próbę: a) definiowania tego pojęcia; b) przedstawienia, jakie znaczenie ma ono dla psychologii; c) wyjaśnienia metody dowodzenia; d) podania kilku przykładów.

A. Definicja

Nieświadomość zbiorowa to część *psyché*, którą od nieświadomości osobni- 88
czej można odróżnić — negatywnie — w ten sposób, że nie zawdzięcza ona powstania doświadczeniu osobistemu, toteż nie jest zdobyczą indywidualną. Podczas gdy nieświadomość osobnicza składa się zasadniczo z treści, które kiedyś były świadome, lecz zniknęły ze świadomości — albo zostały zapomniane, albo wyparte — treści nieświadomości zbiorowej nigdy nie znajdowały się w świadomości, a tym samym nigdy nie zostały zdobyte na drodze indywidualnej; ich istnienie zawdzięczamy wyłącznie dziedziczeniu.

Pojęcie archetypu, które jest niezbędnym korelatem idei nieświadomości 89
zbiorowej, wskazuje na występowanie w *psyché* pewnych form uniwersalnych i wszędzie rozpowszechnionych. Mitoznawstwo mówi w tym wypadku o „motywach"; w psychologii ludów pierwotnych odpowiadają one ukutemu przez Luciena Lévy–Bruhla pojęciu „*représentations collectives*", a w dziedzinie religioznawstwa porównawczego zdefiniowane zostały przez Henri Huberta i Marcela Maussa jako „kategorie wyobraźni". Adolf Bastian już dawno temu mówił w tym wypadku o „myślach elementarnych czy pierwotnych". Ze wskazówek tych powinno z całą jasnością wynikać, że moja idea archetypu — dosłownie: formy przedustawnej — nie jest wyłącznie moja, lecz że jest znana i uznana w innych dyscyplinach nauki.

A zatem moja teza brzmi, jak następuje: w przeciwieństwie do osobniczej 90
natury *psyché* świadomej istnieje drugi system psychiczny, system o charak-

terze zbiorowym, nieosobniczym; system ten istnieje obok naszej świadomości, która ze swej strony jest natury na wskroś osobniczej i którą uważamy — nawet jeśli dodajemy do niej na zasadzie dodatku nieświadomość osobniczą — za *psyché* jedynie empiryczną. Nieświadomość zbiorowa nie rozwija się indywidualnie, lecz zostaje odziedziczona. Składa się ona z form przedustawnych, archetypów, które można uświadomić sobie jedynie wtórnie i które udzielają treściom świadomości wyraźnie zarysowaną formę.

B. Psychologiczne znaczenie nieświadomości zbiorowej

91 Nasza *psychologia medyczna*, która wyrosła z praktyki zawodowej, podkreśla osobniczą naturę *psyché*. Mam tu przede wszystkim na myśli poglądy Sigmunda Freuda i Alfreda Adlera. Chodzi tu o *psychologię osoby*, a jej czynniki etiologiczne czy przyczynowe traktowane są jako podług swej natury prawie w całości osobnicze. Tak czy owak sama ta psychologia opiera się na pewnych czynnikach biologicznych, na przykład na popędzie seksualnym czy na pędzie do własnej ważności, te zaś w żadnym wypadku nie są cechami osobistymi. Psychologia ta jest do tego zmuszona, ponieważ wysuwa ona pretensję, by być nauką wyjaśniającą. Żaden z tych poglądów nie neguje istnienia popędów, które mają zwierzęta i ludzie, nie neguje też ich wpływu na psychologię indywidualną. Instynkty są jednak nieosobniczymi, uniwersalnymi i dziedzicznymi czynnikami motywującymi, które często są tak daleko od skraju świadomości, że psychoterapia współczesna postawiła przed sobą zadanie pomożenia pacjentowi w ich uświadomieniu. Ponadto instynkty te podług swej natury nie są niejasne i nieokreślone — to specyficznie uformowane siły popędowe, które — na długo przed wszelkim uświadomieniem i niezależnie od stopnia ich świadomości — zmierzają do wrodzonych sobie celów. Z tego względu tworzą one precyzyjne analogie archetypów — tak bardzo precyzyjne, że uzasadniona wydaje się hipoteza, iż archetypy są nieświadomymi odzwierciedleniami samych instynktów. Innymi słowy: stanowią one *podstawowy wzór zachowania instynktowego*.

92 Hipoteza istnienia nieświadomości zbiorowej jest zatem równie śmiała, co założenie, że istnieją instynkty. Bez trudu można przyznać, że na aktywność ludzką wywierają poważny wpływ instynkty — abstrahując od racjonalnych motywacji świadomego rozumu. Jeśli zatem ktoś twierdzi, że nasza fantazja, nasza percepcja i nasze myślenie w tym samym stopniu podlegają

wpływowi przyrodzonych i uniwersalnych zasad formalnych, to wydaje mi się, że normalnie funkcjonujące rozumienie może odkryć w tym stwierdzeniu równie wiele czy równie niewiele mistycyzmu, ile można go odkryć w teorii instynktów. Mimo że zarzut mistycyzmu często wysuwano przeciwko mojemu ujęciu, muszę tu jeszcze raz podkreślić, iż pojęcie nieświadomości zbiorowej nie jest ani spekulatywne, ani filozoficzne — to kwestia czysto empiryczna. Pytanie brzmi po prostu następująco: czy istnieją takie formy uniwersalne, czy też formy takie nie istnieją? Jeśli istnieją, to istnieje taka dziedzina *psyché*, którą można określić mianem nieświadomości zbiorowej. Zdiagnozowanie nieświadomości zbiorowej nie zawsze jest prostym zadaniem. Nie wystarczy zaakcentować często oczywistej natury archetypowej wytworów nieświadomych, ponieważ może ona równie dobrze wynikać ze zdobyczy języka i wychowania. Także kryptomnezję należałoby tu wykluczyć — w niektórych wypadkach jest to bez mała niemożliwe. Mimo wszelkich trudności zostaje dostatecznie wiele przypadków indywidualnych wykazujących ponad wszelkie racjonalne wątpliwości zachowane autochtoniczne motywy mitologiczne. Jeśli taka nieświadomość w ogóle istnieje, psychologia musi przyjąć to do wiadomości i poddać bardziej wnikliwej krytyce pewne rzekomo osobnicze etiologie.

Ilo, o co mi tutaj chodzi, można by zapewne wytłumaczyć na podstawie 93
konkretnego przykładu. Czytaliście zapewne przeprowadzoną przez Freuda dyskusję na temat pewnego obrazu Leonarda da Vinci[1]: obraz przedstawia św. Annę z Maryją i Dziecięciem Jezus. Freud w interesujący tłumaczy obraz na podstawie faktu, że sam autor miał dwie matki. Przyczynowość ta jest czysto osobnicza. Nie zamierzamy zatrzymywać się przy fakcie, iż takie obrazy można uznać za wszystko, tylko nie za wyjątkowe, nie zamierzamy też wytykać autorowi owej drobnej niezgodności, iż św. Anna była przecież babką Chrystusa, pragniemy jedynie zaakcentować fakt, że z ową psychologią pozornie osobniczą splata się — dobrze nam skądinąd znany — pewien motyw nieosobniczy. To motyw dwojga matek, archetyp, który można w różnych wariantach spotkać w dziedzinie mitologii i religii i który stanowi podłoże wielu *représentations collectives*. Mógłbym tu na przykład przywołać motyw dwojakiego pochodzenia — a zatem genezy od rodziców ludzkich

[1] Zob. Sigmund Freud: *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, 1910. *Gesammelte Werke*. T. 8. *Studienausgabe*. T. 10. *Leonarda da Vinci wspomnienie z dzieciństwa*. Przeł. Robert Reszke. W: Sigmund Freud: *Sztuki plastyczne i literatura* (*Dzieła*. T. 10). Warszawa: Wydawnictwo KR 2009. S. 69–133. [Przyp. tłum.]

i boskich — pojawiający się w wypadku Heraklesa, który — mimowolnie zaadoptowany przez Herę — zdobył w ten sposób nieśmiertelność. To, co w Grecji było mitem, w Egipcie stało się obrzędem. Egipski faraon to istota boska i ludzka zarazem. W komnatach narodzin znajdujących się w egipskich świątyniach przedstawiano na freskach drugie, boskie poczęcie i narodziny faraona, który tym samym był „dwakroć narodzony". Idea ta stanowi podstawę wszystkich mitów o odrodzeniu, mitów chrześcijańskich nie wyłączając. Sam Chrystus narodził się dwa razy: dzięki Chrztowi w Jordanie odrodził się z wody i ducha. Słusznie więc w liturgia rzymska określa chrzcielnicę mianem „*uterus ecclesiae*", „macicy Kościoła"; w mszale do dzisiaj można o tym przeczytać w tekście *Prefacji poświęcenia wody chrzcielnej* w Wielką Sobotę. Niezależnie od tego, jak przedstawia się sprawa, w dawnej gnozie duch pojawiający się w formie gołębicy przedstawiany był jako Sophia, Sapientia, Mądrość i jako matka Chrystusa. Na podstawie tego motywu podwójnego rodzicielstwa dzisiaj dzieci, zamiast mieć dobrą i złą wróżkę, które przeprowadzają obrzęd adopcji magicznej, darząc je przekleństwem lub błogosławieństwem, mają rodziców chrzestnych, czyli (w dialekcie szwajcarskim), „*Götti*" i „*Gotte*", „*godfather*" i „*godmother*".

94 Idea drugich narodzin rozpowszechniona jest w czasie i przestrzeni. W pierwszych początkach rozwoju medycyny występowała ona jako procedura terapeutyczna; w wielu religiach chodzi tu o doświadczenie mistyczne; stanowi ona ośrodkową ideę średniowiecznej filozofii natury i, *last not least*, infantylnych fantazji wielu małych i „dorosłych" dzieci, którym wydaje się, że ich rodzice nie są prawdziwi, lecz adopcyjni, i że zostali im oddani. Na przykład Benvenuto Cellini też w to wierzył, o czym pisze w swej autobiografii[2].

95 Jest całkiem wykluczone, by wszyscy ludzie, którzy wierzą w dwojakie pochodzenie, tak naprawdę mieli dwie matki czy, odwrotnie, by tych niewielu, którzy podzielili los Leonarda, zaraziło swym kompleksem resztę ludzkości. Faktem jest, że nie sposób nie założyć, iż uniwersalne występowanie fantazji o podwójnych narodzinach i — razem z nią — fantazji o dwojgu matkach odpowiada powszechnej potrzebie przejawiającej się w tym motywie. Gdyby Leonardo da Vinci w postaci św. Anny naprawdę sportretował swą matkę — w co wątpię — to wyraziłby on jedynie coś, w co przed nim i po nim wierzyły miliony ludzi. Pogląd ten uprawdopodabnia także symbol sępa, o którym mówi w swej rozprawie Freud. Freud słusznie cytuje jako źródło

[2] Zob. *Benvenuta Celliniego żywot własny spisany przez niego samego*. Przeł. Leopold Staff. Warszawa: Wydawnictwo Alfa 1994. [Przyp. tłum.]

tego symbolu *Hieroglyphica* Horapolla[3], księgę w owym czasie bardzo rozpowszechnioną — czytamy w niej, że sępy występują jedynie w formie osobników rodzaju żeńskiego i że są symbolami matki; poczynają one za sprawą tchu (*pneuma*). Słowo to, przede wszystkim pod wpływem chrześcijaństwa przybrało podwójne znaczenie „ducha". Nawet w relacji o cudzie Pięćdziesiątnicy ma ono jednak jeszcze znaczenie tchnienia i ducha. Uważam, że tekst ów wskazuje niewątpliwie na Maryję, która — jako dziewica — poczęła z pneumy, czyli jak sęp. Ponadto według Horapolla sęp jest także symbolem Atany, która wyskoczyła wprost z głowy najwyższego bóstwa, była dziewicą i ucieleśniała najwyraźniej jedynie duchowe macierzyństwo. To wszystko wyraźnie wskazuje na Maryję i motyw odrodzenia. Nie ma tu ani śladu dowodu, że Leonardowi, kiedy malował ten obraz, mogło chodzić o cokolwiek innego. Jeśli słuszne jest założenie, że on sam utożsamił się z Dziecięciem Jezus, to podług wszelkiego prawdopodobieństwa przedstawił on dwojakie macierzyństwo mistyczne, w żadnym wypadku nie chodziło tu jednak o jego osobistą historię. A co z wszystkimi innymi artystami, którzy także przedstawiali ten motyw? Bo chyba nie każdy z nich miał dwie matki?

Jeśli przypadek Leonarda przeniesiemy w dziedzinę nerwic, założymy, że 96
chodzi tu o pacjenta cierpiącego na kompleks matki oraz na rojenie, że przyczyna jego nerwicy polega na tym, iż naprawdę miał on dwie matki. Ta interpretacja na poziomie osobniczym przyznawałaby, że ma on rację, choć przecież tak naprawdę założenie to byłoby z gruntu fałszywe. Albowiem w gruncie rzeczy przyczyna jego nerwicy polega na przebudzeniu się archetypu dwojakiej matki, całkiem niezależnie od tego, czy miał on jedną matkę, czy dwie; jak bowiem dane nam było się przekonać, archetyp ten funkcjonuje na poziomie indywidualnym i historycznym bez nijakiego związku ze stosunkowo rzadko występującym zjawiskiem podwójnego macierzyństwa.

Kusiłoby rzecz jasna założenie tak prostej i osobniczej przyczyny, lecz 97
hipoteza ta nie tylko nie jest nieprecyzyjna — ona jest z gruntu fałszywa. Trudno zaiste zrozumieć, w jaki sposób motyw podwójnej matki — motyw nieznany lekarzowi wykształconemu tylko w medycynie — mógłby zdobyć tak wielką siłę determinującą, że zaczął oddziaływać niczym stan traumatyczny. Jeśli jednak weźmiemy pod uwagę owe niesłychane siły ukryte w mitycznej sferze człowieka, przyczynowe znaczenie archetypów zacznie się przedstawiać w formie nie tak fantastycznej. Bo w rzeczy samej znamy

[3] Zob. Horapollo Niliacus: *Hieroglyphica*. W: *The Hieroglyphics* I, 11. Translated by George Boas. New York 1950. S. 32.

wiele nerwic wykazujących zaburzenia wywodzone wprost z faktu, że życie psychiczne pacjenta wykazuje brak współdziałania owej powodującej siły. A jednak psychologia czysto osobnicza próbuje za pomocą wszelkich sztuczek doprowadzić do redukcji do przyczyn osobniczych, by zanegować fakt istnienia motywów archetypowych, ba, próbuje je zniszczyć podczas analizy indywidualnej. Uważam, że jest to przedsięwzięcie doprawdy niebezpieczne. Dzisiaj można lepiej ocenić naturę sił, które biorą w tym udział, niż jeszcze dwadzieścia lat temu. Czyż bowiem nie widzimy na własne oczy, jak cały wielki naród wskrzesza archaiczny symbol, ba, wskrzesza nawet formy religii archaicznej, czyż nie widzimy, w jaki sposób ta nowa emocja wpływa na indywiduum w sposób rewolucyjny i przekształcający? Nadal żyje w nas człowiek przeszłości — jest on w nas żywy w stopniu tak wielkim, o jakim nie śnilibyśmy przed Wielką Wojną, a czymże innym są losy wielkich narodów, jeśli nie sumą zmian psychicznych zachodzących w indywiduach?

98 O ile nerwica jest właściwie sprawą wyłącznie prywatną — o ile jej korzenie tkwią w kręgu przyczyn osobistych — o tyle też archetypy nie odgrywają w niej żadnej roli. Gdy jednak staje się kwestią ogólnej niewspółmierności czy też gdy jest stanem w jakiś sposób szkodliwym, powodującym nerwice u względnie wielu indywiduów, musimy założyć, że biorą w tym udział archetypy. Ponieważ nerwice w większości przypadków nie są sprawami prywatnymi, lecz zjawiskami *społecznymi*, powinniśmy w większości przypadków zakładać występowanie archetypów: archetyp odpowiadający danej sytuacji zostaje wskrzeszony, a w formie rezultatu pojawiają się owe wybuchowe, przeto niebezpieczne, siły popędowe w nim ukryte — często prowadzi to do powstania nieprzewidywalnych skutków. Nie ma takiego zła, jakie nie mogłoby opanować człowieka znajdującego się pod władaniem archetypu. Gdyby trzydzieści lat temu ktoś śmiał przepowiedzieć, że proces rozwoju psychicznego pójdzie w kierunku wskrzeszenia średniowiecznych polowań na Żydów, że Europą znowu wstrząsną liktorowie dźwigający wiązki rózeg, że ziemia zadrży pod stopami legionów, że zostanie przywrócone rzymskie powitanie i że ludzie będą się tak witać na ulicach jak dwa tysiące lat temu, że zamiast chrześcijańskiego krzyża archaiczna swastyka powiedzie miliony wojowników do walki na śmierć i życie, taki prorok zostałby uznany za mistycyzującego błazna. No i proszę, co dzisiaj widzimy na własne oczy? Niezależnie od tego, jakie to kłopotliwe, musimy stwierdzić, że wszystkie te proroctwa stały się odrażającą rzeczywistością. Życie prywatne, prywatne motywy i przyczyny, prywatne nerwice — to wszystko stało się w dzisiej-

w świecie prawie fikcją. Człowiek przeszłości, ten, który żył w świecie
[illegible] *représentations collectives*, na powrót powstał do widocznego
[illegible] przykry realnego życia — chodzi tu nie o kilka niezrównoważo-
[illegible] indywiduów, lecz o miliony ludzi.

Istnieje tyle archetypów, ile istnieje typowych sytuacji życiowych. Za 99
[illegible] powtarzania tych doświadczeń bez końca wywarły one piętno na kon-
[illegible] psychicznej, ale nie w formie wypełnionych treścią obrazów, lecz
[illegible] jako *formy bez treści*, formy przedstawiające samą możliwość zaist-
[illegible] pewnego archetypu ujęcia i działania. Gdy w życiu wydarza się coś, co
[illegible] archetypowi, zostaje on uaktywniony, pojawia się przymus, który
[illegible] reakcja instynktowa — dopina swego wbrew rozumowi i woli czy
[illegible] wywołuje konflikt, który może osiągnąć rozmiary czynnika patologicz-
[illegible], czyli nerwicy.

C. Metoda dowodzenia

Teraz musimy zająć się kwestią, w jaki sposób można by dowieść istnie- 100
[illegible] archetypów. Ponieważ mają się z nich wyłonić pewne formy duchowe,
[illegible] wyjaśnić, gdzie i w jaki sposób można znaleźć ów materiał, dzięki
[illegible] formy te stają się widoczne. Głównym źródłem są tu marzenia
[illegible], które mają tę zaletę, że są to formacje niezależne od woli, sponta-
[illegible], produkty naturalne, na które nie wywarł wpływu żaden świadomy
[illegible]. Gdy zapytamy indywiduum, możemy się dowiedzieć, jakie motywy
[illegible] się w marzeniach sennych są mu znane. Spośród motywów
[illegible] powinniśmy rzecz jasna wykluczyć te wszystkie, które dany
[illegible] *mógłby* znać, na przykład — by powrócić do przypadku Leonarda
[illegible] symbol sępa. Nie mamy pewności, czy Leonardo zaczerpnął ten symbol
[illegible] Horapolla; można by uznać, że wykształcony człowiek owej epoki
[illegible] to bez trudu, a przecież Leonardo był człowiekiem wykształco-
[illegible], ponieważ ówcześni artyści posiadali niemałą wiedzę humanistyczną.
[illegible] — mimo że motyw ptaka to archetyp *par excellence* — występowa-
[illegible] tego motywu w fantazji Leonarda niczego by nie dowodziło; z tego
[illegible] powinniśmy poszukać motywów, które po prostu nie mogły być
[illegible] śniącemu, a jednak w jego marzeniu sennym zachowują się funk-
[illegible]nie w taki sposób, jaki znamy ze źródeł historycznych dotyczących
funkcjonowania archetypów.

101 Dalszym źródłem niezbędnego materiału jest tak zwana *aktywna imaginacja*. Rozumiem przez to owe serie fantazji zrodzone przez celowe skupienie się na jakimś motywie. Osobiście przekonałem się, że intensywność i częstotliwość występowania marzeń sennych wzmagają się za sprawą występowania niezrozumiałych fantazji nieświadomych i że, kiedy fantazje te zostaną wyniesione na poziom świadomości, charakter snów ulega zmianie — sny są wówczas mniej intensywne, nawiedzają człowieka rzadziej. Wysnułem z tego wniosek, że marzenia senne często zawierają fantazje zmierzające do uświadomienia — źródłami snów często są tłumione instynkty przejawiające naturalną skłonność do wywierania wpływu na umysł świadomy. W takich przypadkach zalecamy pacjentowi, by kontemplował każdy fragment swej fantazji, który wydaje mu się ważny, na okoliczność tak zwanego *kontekstu*, czyli związanego z nim materiału skojarzeniowego, w który wtłoczony jest on dopóty, dopóki motyw ten nie zostanie zrozumiany. Nie chodzi tu o kwestie swobodnych skojarzeń zalecanych przez Freuda w trakcie analizy sennej, lecz o opracowanie fantazji za pomocą obserwacji dalszego materiału w naturalny sposób przysługującego danemu fragmentowi.

102 To nie miejsce na wnikanie w techniczne wyjaśnienia tej metody. Zadowólmy się przeto stwierdzeniem, że zrodzona tu seria fantazji ulżyła nieświadomości i że jest to materiał bogaty w formy archetypowe. Oczywiście, metodę tę można stosować jedynie w pewnych starannie wybranych przypadkach. Nie jest ona tak całkiem niegroźna, ponieważ może odwieść pacjenta zbyt daleko od rzeczywistości. W każdym razie na miejscu byłoby tu ostrzeżenie przed bezmyślnym stosowaniem.

103 Jako ostatnie, choć wcale nie najmniej ważne i interesujące źródła materiału archetypowego należy wymienić rojenia obłędne osób psychicznie chorych, fantazje pojawiające się w stanach transu oraz marzenia senne pochodzące z okresu wczesnego dzieciństwa (od trzeciego do piątego roku życia). Można otrzymać dowolne ilości takiego materiału, będzie on jednak bezwartościowy, jeśli nie uda się nam wytropić przekonujących analogii historycznych. Oczywiście, nie wystarczy, jeśli sen o wężu powiążemy z tym, w jaki sposób wąż pojawia się w mitach, któż bowiem mógłby nam zagwarantować, że funkcjonalne znaczenie motywu węża we śnie przedstawia się tak samo, jak w micie? Gwoli znalezienia obowiązujących analogii powinniśmy więc znać funkcjonalne znaczenie symbolu indywidualnego, a wówczas będziemy mogli stwierdzić, czy rzekomo analogiczny symbol mitologiczny zajmuje miejsce w identycznym kontekście, ma przeto to samo znaczenie

[illegible] Znajdowanie takich faktów wymaga nie tylko długich i mozolnych badań [illegible] są one niewdzięcznym przedmiotem demonstracji. Ponieważ nie można wyrywać symboli z właściwego im kontekstu, należy przedłożyć wyczerpujące przedstawienia indywidualne i symboliczne, to zaś jest praktycznie niemożliwe w ramach jednego wykładu. Co i rusz podejmowałem takie próby, musiałem jednak zmierzyć się z przykrością uśpienia połowy publiczności.

D. Przykład

Wybieram jako przykład przypadek znany mi z praktyki. Mimo że został on już opublikowany, chciałbym do niego wrócić, ponieważ lapidarność całej tej historii sprawia, iż w sposób szczególny nadaje się ona jako egzemplifikacja, chciałbym tu ponadto dodać kilka uwag, które pominąłem we wcześniejszej publikacji[1]. 104

W 1906 roku dane mi było spotkać się z osobliwą fantazją pewnego paranoika[2], człowieka od wielu lat przebywającego w zakładzie zamkniętym. Pacjent ten już od młodości cierpiał na nieuleczalną schizofrenię. Ukończył szkołę ludową, pracował jako urzędnik w biurze. Nie miał żadnych szczególnych talentów, ja sam zaś w owym czasie nie miałem pojęcia o mitologii czy archeologii; a zatem sytuacja w żaden sposób nie przedstawiała się podejrzanie. Pewnego dnia spotkałem go stojącego przy oknie, kołyszącego głową tam i z powrotem i spoglądającego na słońce. Pacjent poprosił mnie, bym uczynił to samo i obiecał mi, że ujrzę wówczas coś interesującego. Na pytanie, co widzę, z zaskoczeniem stwierdził, że ja tego nie widzę. Powiedział: „Ujrzy pan penis słoneczny — a kiedy kołyszę głową tam i z powrotem, on również się kołysze. To źródło wiatru". Oczywiście, nijak nie pojąłem tej osobliwej idei, ale wykonałem notatki na ten temat. Mniej więcej cztery lata później, podczas studiów mitologicznych, odkryłem pracę Albrechta Dietericha, znanego filologa — dzieło to pozwoliło mi zrozumieć te fantazje. Książka ta, opublikowana w 1910 roku, omawia grecki papirus przechowywany w paryskiej Bibliotece Narodowej. Dieterich uważał, że w pewnym fragmencie tek- 105

[1] Zob. Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Gesammelte Werke*. T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii (Dzieła*. T. 3) — przyp. tłum.] Par. 149 i nast., 223.

[2] Emila Schwyzera. [Przyp. tłum.]

stu odkrył liturgię mitraistyczną. Tekst ów niewątpliwie stanowi pouczenie religijne na temat pewnych zawołań adresowanych do boga Mitry. Pochodzi on ze szkoły mistyków w Aleksandrii, a jego sens koresponduje z *Corpus Hermeticum*. Znajdują się tam następujące wskazówki:

> Zaczerpnij z promieni oddechu, wciągając trzy razy tak mocno, jak potrafisz, a ujrzysz, jak się podnosisz i wstępujesz na wysokości, tak że wydaci się, iż jesteś pośrodku regionu powietrza... droga widzialnych bogów pojawi się za sprawą słońca, boga, mego ojca; w podobny sposób pojawia się tak zwana rura, źródło służebnego wiatru. Albowiem ujrzysz, jak z tarczy słonecznej opuszcza się rura; i to w kierunku okolic zachodu nieskończona jako wiatr wschodni; a jeśli obróci się na wschód, w podobny sposób podług okolic tego obrotu (ruchu naprzód) ujrzysz twarz[6].

106 Tekst ów wyraża zamiar autora, by sam czytelnik znalazł się w stanie przeżywania wizji, którą miał on sam — a w każdym razie tak mu się wydawało. Czytelnik ma zostać wprowadzony w doświadczenie wewnętrzne autora czy — i to wydaje się bardziej prawdopodobne — w jedną z funkcjonujących w owym czasie wspólnot mistycznych, o których istnieniu daje świadectwo żyjący w tej epoce Filon Żyd. Przywoływany tu bóg ognia i słońca to postać, w stosunku do której możemy odkryć paralele historyczne, na przykład w związku z apokaliptyczną postacią Chrystusa. A zatem chodzi tu o wyobrażenie o naturze zbiorowej, o opis czynności obrzędowych, polegających na przykład na naśladowaniu głosów zwierząt itd. Wizja ta wpisana jest zatem w kontekst religijny natury jednoznacznie ekstatycznej — opisując coś w rodzaju inicjacji w mistyczne doświadczenie bóstwa.

107 Nasz pacjent był mniej więcej o dziesięć lat starszy ode mnie. Cierpiał na manię wielkości, roił sobie, że jest zarazem Bogiem i Chrystusem. W stosunku do mnie zachowywał się życzliwie, lubił mnie, bo jako jedyny w całym zakładzie interesowałem się jego niesłychanymi wyobrażeniami; jego rojenia obłędne były natury zasadniczo religijnej, a kiedy poprosił mnie, bym spojrzał w słońce i zaczął poruszać głową, uczynił to najwyraźniej w zamiarze, bym miał udział w jego wizji mistycznej. Odgrywał on rolę mistycznego mędrca — ja miałem być jego uczniem. Ba, on sam

---

[6] Albrecht Dieterich: *Eine Mithrasliturgie*. Leipzig 1910. S. 6–7. [Później Jung dowiedział się, że wydanie z roku 1910 to wydanie 2. Pierwsze wydanie tej książki ukazało się w 1903 roku. Pacjent był hospitalizowany już kilka lat wcześniej — przyp. wyd.]

Bogiem solarnym, ponieważ za sprawą ruchów jego głowy powstawał [illegible] obrzędowa przemiana w bóstwo opisana została przez Apulejusza [illegible] z misteriami Izydy, i to w formie apoteozy solarnej. Znaczenie [illegible] wiatru podług wszelkiego prawdopodobieństwa sprowadza się [illegible] płodzącego ducha (*pneúma* jako wiatr), który płynie do duszy [illegible] solarnego i ją zapładnia. Związek słońca i wiatru często się pojawia [illegible] symbolice.

108 A teraz trzeba przedstawić dowód, że w tych dwóch przypadkach nie cho- [illegible] zbieżność czysto przypadkową, powinniśmy zatem pokazać, że idea [illegible] która jest źródłem wiatru i jest związana z bogiem czy słońcem, wie- [illegible] żywot zbiorowy, i to niezależnie od tych dwóch wypowiedzi; czy też — [illegible] to inaczej — że pojawia się ona również w innych czasach i gdzie [illegible] Na niektórych malowidłach średniowiecznych widzimy Zwiasto- [illegible] przedstawione w formie czegoś w rodzaju rury sięgającej od tronu [illegible] do ciała Maryi; po rurze tej spuszczają się albo gołębica, albo Dzie- [illegible] Jezus. Gołębica oznacza zapładniacza, Ducha Świętego–wiatr.

109 Nie jest więc ważne, czy ów pacjent mógł mieć jakąś wiedzę na temat [illegible] papirusu magicznego, którego tekst został opublikowany cztery lata [illegible] wydaje się zaś w najwyższym stopniu nieprawdopodobne, by jego [illegible] miała coś wspólnego ze średniowiecznym przedstawieniem Zwiasto- [illegible], nawet gdyby mocą niewyobrażalnego przypadku człowiek ów kiedyś [illegible] podobny obraz. Człowieka, o którym mówię, uznano za chorego psy- [illegible], gdy miał około dwadzieścia lat. Nigdy i nigdzie nie podróżował. W żadnej publicznej galerii sztuki w Zurychu, jego mieście rodzinnym, nie [illegible] się taki obraz.

110 Nie wspominam tu o tym przypadku, by dowieść wizji archetypowej, lecz by pokazać metodę badania w możliwie jak najprostszej formie. Gdybyśmy mieli do czynienia wyłącznie z takimi przypadkami, nasze znaleziska przedstawiałyby się stosunkowo prosto — w rzeczywistości materiał dowodowy przedstawia się jednak znacznie bardziej zawile. Najpierw należy dostatecznie jednoznacznie wyizolować pewne symbole, tak, by przedstawiały się one jako zjawiska typowe, a nie czysto przypadkowe. Można to uczynić na drodze zbadania serii marzeń sennych, powiedzmy, kilkuset — badamy je na okoliczność występowania postaci typowych oraz obserwujemy ich ewolucję w ramach serii. Dzięki zastosowaniu takiej metody możemy stwierdzić ciągłości i odstępstwa w obrębie jednego i tego samego motywu. Można tu wybrać każdą dowolną postać, która za sprawą swego zachowania we śnie

czy w snach robi wrażenie, iż jest archetypem. Jeśli materiał, jakim dysponujemy, poddany został właściwej obserwacji i jest dostatecznie treściwy, można stwierdzić interesujące zmiany, jakim dany typ uległ. Ale nie sam typ, lecz również jego warianty można zinterpretować na podstawie dowodów zaczerpniętych z porównywalnego materiału mitologicznego. Tę metodę badania opisałem w pracy opublikowanej w 1935[7] roku — tam też przedstawiłem niezbędny materiał.

[7] Zob. Carl Gustav Jung: *Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie*, 1935. [*Gesammelte Werke*. T. 16. *Zasadnicze kwestie psychoterapii praktycznej*. Przel. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Praktyka psychoterapii* (*Dzieła*. T. 7). S. 11 i nast. — przyp. tłum.]

III.

O ARCHETYPIE ZE SZCZEGÓLNYM UWZGLĘDNIENIEM POJĘCIA ANIMY

Mimo że świadomość człowieka współczesnego już zapomniała, jak się 111
wydaje, iż kiedyś istniala psychologia nieempiryczna, to przecież ogólne nastawienie ciągle jeszcze jest podobne do dawniejszego, utożsamiającego psychologię z teorią psychiki. Trzeba było, by w świecie naukowym doszło do gwałtownej, przeprowadzonej przez Gustava Theodora Fechnera[1] i Wilhelma Wundta[2] rewolucji metodycznej, by z całą jasnością pokazać światu naukowemu, iż psychologia to dziedzina doświadczalna, a nie teoria filozoficzna. Coraz bardziej przybierający na sile materializm końca XIX wieku już nie przejmował się faktem, że kiedyś istniała „empiryczna wiedza o duszy"[3], której jeszcze dzisiaj zawdzięczamy cenne opisy. Przypomnę tu choćby *Seherin von Prevorst* dra Justinusa Kernera. Dla rodzącego się kierunku metodyki przyrodoznawczej cała dająca się uznać za „romantyczną" psychologia uchodziła za wyklętą. Przesadne oczekiwanie owej eksperymentalnej nauki laboratoryjnej odzwierciedla się już w *Psychophysik* Fechnera. Jej dzisiejsze rezultaty to psychotechnika, ogólne zmiany w obrębie naukowego punktu widzenia na korzyść fenomenologii.

Ale nie można by jeszcze twierdzić, że perspektywa fenomenologiczna 112
znalazła sobie miejsce we wszystkich umysłach. Teoria ta odgrywa jeszcze o wiele za małą rolę, zamiast — jak być powinno — zostać włączona w fenomenologię. Nawet Freud, którego nastawienie empiryczne nie budzi nijakich wątpliwości, związał swoją teorię jako *conditio sine qua non* z metodą, tak jakby zjawiska psychiczne trzeba było widzieć w pewnym świetle, by w ogóle coś one znaczyły. Mimo to to właśnie Freud utorował drogę przynajmniej w dziedzinie nerwic badaniom bardziej złożonych zjawisk. Ale uwolniony przez Freuda obszar rozciągał się tylko o tyle, o ile pozwalały na to pewne podstawowe pojęcia psychologiczne, toteż nieomal powstało wraże-

---

[1] Zob. Gustav Theodor Fechner: *Elemente der Psychophysik*. 2 t. Leipzig 1889.

[2] Zob. Wilhelm Wundt: *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig 1874.

[3] Zob. zbiór dra Gottlieba Heinricha von Schuberta: *Altes und Neues aus dem Gebiet der inneren Seelenkunde*. 5. T. Leipzig–Erlangen 1825–1844.

nie, iż psychologia to kwestia fizjologii popędów. Materialistycznemu światopoglądowi sprzed nieomal półwiecza bardzo podobało się to ograniczenie psychologii, a mimo że obraz świata uległ zmianie, ten stan rzeczy w dużym stopniu utrzymuje się do dzisiaj. Ma to nie tylko zaletę „jasno wytyczonej dziedziny pracy", lecz również pozwala wierzyć w wyborny pretekst zdejmujący z nas obowiązek dbania o losy świata.

113 W ten sposób cała psychologia medyczna pominęła fakt, że psychologia nerwic, na przykład freudowska, pozbawiona fenomenologii ogólnej, zawisła w powietrzu. Pominięto również i to, że w dziedzinie nerwic Pierre Janet[4] już przed Freudem zaczął budować metodykę opisową, nie obciążając jej nadmiernym aparatem teoretycznym i światopoglądowym. Poza dziedzinę ściśle medyczną wychodził biograficzny opis zjawisk psychicznych — metodę tę reprezentuje główne dzieło genewskiego filozofa Théodore'a Flournoy, czyli przedstawienie psychologii nadzwyczajnej osobowości[5]. Po jego pracach pojawiła się pierwsza bardziej ogólna próba, główne dzieło Williama Jamesa *Varieties of Religious Experience*[6] (1902). Głównie tym dwóm badaczom zawdzięczam możliwość zrozumienia istoty zaburzenia psychicznego w ramach całości duszy ludzkiej. Osobiście zajmowałem się przez kilka lat psychologią doświadczalną; dzięki intensywnej pracy w dziedzinie nerwic i psychoz musiałem jednak się przekonać, że — choć bardzo należałoby sobie życzyć możliwości określenia ilościowego — nie można posunąć się dalej, nie mając na podorędziu sposobnej metody jakościowej. Psychologia medyczna zrozumiała, że decydujące fakty są niesłychanie zawiłe i że można je ująć jedynie w formie opisu kazuistycznego. Metoda ta zakłada wolność od jakichkolwiek uprzedzeń teoretycznych. Każda nauka przyrodnicza w miejscu, gdzie nie może postępować eksperymentalnie, staje się opisowa, nie oznacza to jednak, że jej postępowanie przestaje być naukowe. Ale każda nauka empiryczna podcina sobie korzenie, gdy wytycza dziedzinę swej pracy na podstawie pojęć teoretycznych. Dusza nie kończy się tam, gdzie przestaje sięgać hipoteza fizjologiczna czy jakaś inna — oznacza to, że w każdym przypadku naukowego

---

[4] Zob. Pierre Janet: *État mental des hystériques*, t. II, Paris 1894; *Névroses et idées fixes*, Paris 1898; *État mental des hystériques*, t. II, Paris 1894.

[5] Zob. Théodore Flournoy: *Des Indes à la planète Mars*. Paris–Geneve 1900; *Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*. „Archives de psychologie". T. 1/1902.

[6] *Doświadczenie religijne*.

podejścia do jakiejś sprawy powinniśmy brać pod uwagę ogół przejawów duszy ludzkiej.

Refleksje takie są niezbędne w dyskusji nad pojęciami empirycznymi 114
w rodzaju „animy". Wbrew często wyrażanemu przesądowi, że chodzi tu o jakiś wymysł teoretyczny czy — gorzej — o mitologię w stanie czystym, muszę tu podkreślić, że pojęcie „animy" to pojęcie na wskroś empiryczne i że wcale nie chodzi tu o to, by nadać miano grupie pokrewnych czy analogicznych zjawisk. Pojęcie to nie wnosi nic więcej i nie oznacza też nic więcej niż na przykład pojęcie „artropodów" obejmujące wszystkie stawonogi, a tym samym ujmujące całą tę grupę pod jednym mianem. Wspomniane tu przesądy biorą się — nad czym ubolewam — z ignorancji. Krytycy nie znają interesujących nas tutaj zjawisk, te znajdują się bowiem w większej części poza słupami granicznymi medycyny w stanie czystym i stanową przedmiot doświadczenia ogólnoludzkiego. Ale dusza, z jaką ma do czynienia lekarz, nie dba o ograniczoność jego wiedzy — konfrontuje go z przejawami swego życia i reaguje na wpływy pochodzące z wszystkich dziedzin doświadczenia ludzkiego. Natura duszy nie przejawia się wyłącznie w tym, co osobnicze, w instynktach czy przejawach życia społecznego, lecz w zjawiskach świata tak w ogóle, jeśli zatem pragniemy zrozumieć, czym ona jest, powinniśmy włączyć w nasze dociekania świat jako taki. Nie tylko można, lecz wręcz trzeba ze względów praktycznych wytyczyć dziedzinę pracy, nie można tego jednak uczynić powodowanym świadomym przesądem ograniczenia. Im bardziej złożone są zjawiska, z jakimi musimy się zmierzyć podczas terapii praktycznej, tym bardziej pojemna musi być nasza hipoteza, tym rozleglejsza musi być nasza wiedza.

A zatem ktoś, kto nie zna uniwersalnego rozpowszechnienia i znaczenia 115
motywu syzygii (motywu parowania) w psychologii ludów pierwotnych[7], kto nie ma pojęcia o mitologii, religioznawstwie porównawczym i historii literatury, z trudem będzie mógł się wypowiadać w kwestii pojęcia animy. Bo chociaż jego wiedza z zakresu neuropsychologii może mu powiedzieć to i owo na ten temat, ale to dopiero wiedza o uniwersalnej fenomenologii tego motywu pozwala otworzyć oczy na jego prawdziwe znaczenie; w konkret-

[7] W tym miejscu szczególną uwagę chciałbym zwrócić na szamanizm i jego ideę „niebiańskich godów". Zob. Mircea Eliade: *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. [Przeł., wstęp: Krzysztof Kocjan. Oprac. Jerzy Tulisow. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994 — przyp. tłum.]

nym przypadku odpowiednie zjawiska mogą się pojawiać w formie patologicznego zniekształcenia.

116 Mimo że powszechnie wyznaje się przesąd, iż obowiązująca podstawa naszego poznania pochodzić może wyłącznie z zewnątrz i że „*nihil est in intellectu, quo non antea fuerit in sensu*"[8], to przecież prawdą jest, że jako żywo interesująca teoria atomu Leukipposa i Demokryta w żadnym wypadku nie zasadzała się na obserwacji wnętrza atomu, lecz na mitologicznej idei najmniejszej cząstki, znanej już paleolitycznym mieszkańcom Środkowej Australii jako „dusza atomu", jako ożywiona najmniejsza cząstka[9]. Każdy znawca dawnego przyrodoznawstwa i starożytnej filozofii natury doskonale wie, ile treści psychicznych projektowanych było dawniej na zjawiska zewnętrzne. Treści tych w rzeczy samej było tak wiele, że dzisiaj nie jesteśmy w stanie pokazać, jak przedstawia się świat jako taki, jesteśmy bowiem zmuszeni do przekładania procesu fizycznego w proces psychiczny, jeśli w ogóle chcemy móc mówić o poznaniu. Ale kto zagwarantuje, że w trakcie owego przekładania pojawia się jakiś w miarę wiarygodny, „obiektywny" światoobraz? No, chyba że proces fizyczny jest zarazem procesem psychicznym. Wydaje się jednak, że od stwierdzenia tej równoległości dzielą nas ciągle jeszcze kosmiczne dystanse. Dopóki ich nie pokonamy, na dobre i na złe musimy zadowolić się hipotezą, że dusza dostarcza owe formy i obrazy, które w ogóle umożliwiają poznanie obiektu.

117 W stosunku do tych form powszechnie się zakłada, że przekazywane są one przez tradycję, a zatem że ciągle jeszcze mówimy o „atomach", pośrednio czy bezpośrednio odnosząc się do teorii atomowej Demokryta. Ale skąd taki Demokryt usłyszał o atomach, owych najmniejszych elementach składowych? Idea ta zrodziła się w na gruncie tak zwanych wyobrażeń archetypowych, czyli praobrazów, które nigdy nie były odzwierciedleniami zjawisk fizycznych, lecz własnymi produktami czynnika psychicznego. Mimo materialistycznej skłonności każącej ujmować „duszę" jako zasadniczo zwykłe echo procesów fizykalnych i chemicznych, nie znamy ani jednego dowodu potwierdzającego słuszność tej hipotezy. Ba, wręcz przeciwnie, dysponujemy niezliczoną ilością faktów, które każą nam wierzyć, iż dusza przekłada proces fizykalny w serie obrazów, które często nie wyka-

[8] „Nie ma w umyśle niczego, czego przedtem nie byłoby w zmysłach". [Przyp. wyd.]

[9] Zob. William Baldwin Spencer, Francis James Gillen: *The Northern Tribes of Central Australia*. 1904. S. 331 i nast.; Alfred Ernest Crawley: *The Idea of the Soul*. London 1909. S. 87 i nast.

tują żadnego widocznego związku z procesem obiektywnym. Hipoteza materialistyczna jest zbyt śmiała, przekracza to, co empiryczne, pozwalając sobie na śmiałość, którą tak chętnie wytyka „metafizyce". Wszystko, co na podstawie współczesnego stanu wiedzy możemy stwierdzić z niejaką pewnością, sprowadza się do wyznania naszej ignorancji w kwestii istoty psychiki, a zatem nie mamy żadnych powodów, by postrzegać duszę jako coś wtórnego, jako epifenomen, lecz by — przynajmniej hipotetycznie — uznować ją jako *factor sui generis*; postępować tak powinniśmy dopóty, dopóki nie zostanie dostatecznie dowiedzione, że proces psychiczny można fabrykować w retorcie. Jako niemożebne wyśmiewano ambicje alchemii, która chciała stworzyć *lapis philosophorum* składający się z *corpus, anima et spiritus*; skoro tak, nie należy też wlec za sobą średniowiecznego przesądu na temat duszy, czyniąc to w taki sposób, jak gdyby hipoteza ta była dowiedzionym faktem.

Nie uda się tak szybko sprowadzić do formuły chemicznej złożonych 118
stanów psychicznych, z tego względu czynnik psychiczny musi więc tymczasem *ex hypothesi* uchodzić za zagadkową rzeczywistość autonomiczną, i to przede wszystkim dlatego, że podług wszelkiego doświadczenia jawi się on jako *różny co do natury* od wszystkich procesów fizykochemicznych. Skoro koniec końców nie wiemy, na czym polega jego substancjalność, to to samo można powiedzieć o przedmiocie fizycznym, czyli materii. Jeśli zatem traktujemy psychikę jako samodzielny czynnik, to wynika z tego wniosek, że jest coś takiego jak istnienie psychiczne niepodlegające woli i sterowaniu świadomości. Jeśli owa cecha ulotności, powierzchowności, ciemistości, ba, błahości w jakiś sposób stosuje się do psychiki, to dotyczy to przede wszystkim tego, co subiektywnie psychiczne, czyli treści świadomości, nie dotyczy to jednak tego, co obiektywnie psychiczne, a zatem nieświadomości stanowiącej aprioryczny warunek świadomości oraz jej treści. Z nieświadomości płyną determinujące oddziaływania, które — niezależnie od formy przekazu — w wypadku każdego indywiduum gwarantują podobieństwo, a nawet tożsamość doświadczenia oraz kształtowania imaginatywnego. Jednym z głównych dowodów na poparcie tego twierdzenia jest, by tak rzec, uniwersalny paralelizm motywów mitologicznych, które ze względu na ich pochodzenie od praobrazów określiłem mianem *archetypów*.

Jednym z tych archetypów charakteryzujących się szczególnym znacze- 119
niem praktycznym dla psychoterapeuty jest archetyp określony przeze mnie

mianem *animy*. To łacińskie słowo ma wyrażać coś, czego nie należy mylić z chrześcijańsko–dogmatycznym i filozoficznym pojęciem duszy. Chcąc wyrobić sobie choćby bardzo pobieżne i konkretne wyobrażenie tego, co ma oznaczać to pojęcie, należałoby sięgnąć do pewnego pisarza antycznego, do Makrobiusza[10], czy do klasycznej filozofii chińskiej[11], gdzie anima (po chińsku: *po* i *gui*) ujmowana jest jako kobieca i chtoniczna część duszy. Takie sięganie wstecz zawsze jest jednak związane z niebezpieczeństwem konkretyzacji metafizycznej, którego jak najstaranniej próbuję unikać, którego ofiarą zaś — przynajmniej w jakimś stopniu — musi paść każdy, kto podejmie próbę poglądowego przedstawienia. Nie chodzi tu bowiem o pojęcie abstrakcyjne, lecz wywiedzione z empirii, ta zaś siłą rzeczy związana jest z postacią, którą ono oznacza i której niepodobna opisać inaczej, jak właśnie na gruncie jej specyficznej fenomenologii.

120 Niezależnie od uwarunkowanych czasem argumentów za i przeciw psychologia naukowa powinna ująć jako projekcje owe poglądy transcendentalne zrodzone z ducha ludzkiego wszystkich czasów — powinna je uznać za treści psychiczne przeniesione do przestrzeni metafizycznej i tam hipostazowane[12]. W historii spotykamy animę przede wszystkim w postaciach boskich syzygii[13], w męsko–żeńskich parach przeciwieństw. Sięgają one z jednej strony do mroków psychologii pierwotnej[14], z drugiej zaś spekulacji filozoficznych gnostycyzmu[15] i klasycznej filozofii chińskiej, gdzie ta para pojęć kosmogonicznych ujęta została jako *Yang* (męskie) oraz *Yin* (żeńskie)[16]. O tych syzygiach można z całym spokojem powiedzieć, że są one równie uniwersalne, jak występowanie mężczyzny i kobiety. Z faktu tego bez trudu wypływa

---

[10] Zob. Ambrosius Theodosius Macrobius: *Commentarium in Somnium Scipionis*. W: *Opera*. Hg. von F. Eyssenhardt. Leipzig 1893.

[11] Zob. Richard Wilhelm, Carl Gustav Jung: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. Część autorstwa Carla Gustava Junga w: *Gesammelte Werke*. T. 9/1; Chantepie de la Saussaye (ed.): *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Wyd. 4: Tübingen 1925. T. 1. S. 193 i nast.

[12] Pogląd ten odwołuje się do krytyki poznania Kanta i nie ma nic wspólnego z materializmem.

[13] „*Syzygos*" = „sparowany", „zjednoczony"; „*syzygia*" = „*coniugatio*".

[14] Zob. Joseph Winthuis: *Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und anderen Völkern. Lösungsversuch der ethnologischen Hauptprobleme auf Grund primitiven Denkens*. Leipzig 1928.

[15] Zob. Ireneusz z Lyonu: *Adversus haereses*.

[16] Zob. *I–cing. Księga przemian*. [Pełne wydanie. Przeł., komentarz: Richard Wilhelm. Przeł. Małgorzata Barankiewicz, Wojciech Jóźwiak, Krzysztof Ostas. Red. Wojciech Jóźwiak. Warszawa: Latawiec 1994 — przyp. tłum.]

[illegible] że motyw ten okiełznuje wyobraźnię w taki sposób, iż w każdym [illegible] czasie musi ona projektować stale to samo[17].

Projekcja, jak wiemy z doświadczenia lekarskiego, to proces nieświa- 121
domy i automatyczny, za sprawą którego podmiot przenosi treść nieświadomą na przedmiot — w ten sposób treść ta jawi się tak, jakby należała do tego przedmiotu. Projekcja ustaje w chwili, w której zostaje uświadomiona, to znaczy, gdy treść pojawia się jako należąca do podmiotu[18]. Politeistyczny [illegible] Starożytności zawdzięcza fakt pozbawienia bogów skuteczności w nie najmniejszym stopniu poglądowi Euhemera[19], głoszącego, że owe olimpijskie postacie to tylko odzwierciedlenia charakterów ludzkich. Łatwo [illegible] przedstawić, że para bogów to nikt inny, jak tylko wyidealizowana para rodziców czy jakaś inna para ludzi (na przykład kochanków) i że z jakiegoś względu para ta pojawia się na nieboskłonie. Hipoteza ta byłaby całkiem prawdziwa, gdyby projekcja nie była procesem nieświadomym, lecz czymś, co przebiega na mocy świadomego zamiaru. Tak w ogóle można założyć, że własni rodzice to najlepiej znane, czyli najbardziej świadome dla podmiotu indywidua ludzkie. Ale z tego względu nie mogą oni ulec projekcji, ta dotyczy bowiem treści nieświadomej podmiotowi, czyli pozornie nijak z nim nie związanej. A zatem obraz rodziców to akurat taki obraz, który w najmniejszym stopniu nadaje się do projekcji, ponieważ jest zbyt świadomy.

Tak naprawdę najczęściej projektowane są jednak, jak się wydaje, *imagi-* 122
nes rodzicielskie; fakt ten jest tak bardzo zrozumiały, że nieomal można by wysnuć z tego wniosek, iż projektowane są treści świadomości. Najwyraźniej widzimy to w tych przypadkach przeniesienia, gdy pacjent ma całkowitą jasność, iż projektuje na lekarza *imago* ojca (czy nawet matki), ba, gdy rozumie on w jak najszerszym sensie związane z tym fantazje kazirodcze, a mimo to nie jest wolny od wstecznego oddziaływania projekcji, od efektu przeniesienia, czyli zachowuje się w taki sposób, jak gdyby wcale nie rozumiał projekcji. Ale doświadczenie dowodzi, że nigdy nie jest tak, iż ktoś coś projektuje — pro-

---

[17] Pouczających przykładów dostarcza tzw. filozofia hermetyczno–alchemiczna XIV–XVII w. Wgląd w tę problematykę umożliwia dzieło Michaela Majera: *Symbola aureae mensae duodecim nationum*. Francofurti 1617.

[18] Zdarzają się jednak przypadki, że mimo pozornie dostatecznego wglądu wsteczne oddziaływanie projekcji na podmiot nie ustaje, nie dochodzi więc do oczekiwanego uwolnienia. W tym wypadku, jak często dane mi było się przekonać, z nośnikiem projekcji związane są jeszcze bardziej doniosłe treści nieświadome — to właśnie one podtrzymują skuteczność pozornie zrozumianej projekcji.

[19] Zob. Raymond de Block: *Euhémère, son livre et sa doctrine*. Mons 1876.

jekcje zawsze zachodzą i rozpoznawane są dopiero *post factum*. Należy zatem zakładać, iż poza fantazjami kazirodczymi z *imagines* rodzicielskimi związane są jeszcze treści nader emocjonalne, łaknące odpowiedniego uświadomienia. Najwyraźniej jeszcze trudniej je uświadomić niż fantazje kazirodcze, co do których zakłada się, że ulegają wyparciu za sprawą gwałtownego oporu, są przeto nieświadome. Jeśli założymy, iż pogląd ten jest prawidłowy, będziemy zmuszeni wysnuć wniosek, że poza fantazjami kazirodczymi istnieją treści wyparte przez jeszcze większy opór. Ponieważ jednak nie jest łatwo wyobrazić sobie coś bardziej odrażającego niż kazirodztwo, odczuwamy niejakie zakłopotanie, pragnąc udzielić odpowiedzi na to pytanie.

123 Jeśli dopuścimy do głosu doświadczenie praktyczne, powie nam ono, że poza fantazją kazirodczą istnieją też wyobrażenia religijne kojarzące *imagines* rodzicielskie. Nie muszę tu przytaczać dowodów historycznych, są one bowiem powszechnie znane. Ale jak przedstawia się sprawa z odrażającym charakterem skojarzeń religijnych?

124 Ktoś kiedyś zauważył, że kiedy siedzi przy stole w towarzystwie ludzi przeciętnych, to ryzykuje znacznie większą przykrość, gdy zacznie mówić o Bogu, niż gdyby zaczął opowiadać dość odważne dowcipy. W rzeczy samej, dla wielu ludzi znacznie łatwiej byłoby się przyznać do fantazji seksualnych niż wyznać, że ich lekarz to zbawiciel, ponieważ ten pierwszy przypadek jest z biologicznego punktu widzenia całkiem legalny, ten drugi zaś jest zdecydowanie patologiczny, a tego ludzie lękają się najbardziej. Ale mi się wydaje, że przesadzamy z doniosłością „oporu", można bowiem interesujące nas tutaj zjawiska równie dobrze wytłumaczyć brakiem fantazji i refleksji, co sprawia, że akt uświadomienia przychodzi pacjentowi z trudem. Być może dany człowiek nie ma żadnych oporów wobec pewnych wyobrażeń religijnych, tyle że trudno mu wpaść na pomysł, iż z całą powagą powinien traktować swego lekarza niczym Boga czy zbawiciela. Już sam rozum broni go przed takimi złudzeniami. Ale mniejsze wahania ma w stosunku do hipotezy, że lekarz wmawia sobie coś podobnego. Gdy jednak samemu jest się dogmatykiem, jak wiadomo łatwiej uważać innego za proroka czy założyciela religii.

125 Wyobrażenia religijne, jak dowodzi historia, to formacje obdarzone ogromną sugestywnością i emocjonalnością. Zaliczam do nich rzecz jasna wszelkiego rodzaju „*représentations collectives*": to, o czym mówi historia religii, a także wszelkiego rodzaju „–izmy", owe współczesne formy wyznań historycznych. Człowiek w dobrej wierze może wyznawać przekonanie, że nie posiada żadnych idei religijnych, nikt jednak nie może do tego stopnia wyrodzić się z ludzkości, by nie mieć żadnego z dominujących „*représentation col-*

Przeciwko naiwności takiego indywiduum świadczą jego materializm, ateizm, komunizm, socjalizm, liberalizm, intelektualizm, egzystencjalizm itd. Tak człowiek spoczywa na łonie jakiejś idei, takiej czy innej, jawnie lub ukradkiem, tak czy owak jest opętany przez jedną z nadrzędnych idei.

Psychologia wie, jak ściśle idee religijne związane są z *imagines* rodzi- 126
cielskimi. Historia przechowała przytlaczające świadectwa poświadczające tę tezę, pomijając już współczesne odkrycia medyczne, które wręcz nasuwają myśl, iż stosunek do rodziców to prawdziwe źródło idei religijnych tak w ogóle. Ta hipoteza zasadza się jednak na niedostatecznej znajomości rzeczy. Po pierwsze więc, nie można ot tak sobie przekładać współczesnej psychologii rodziny na stosunki pierwotne, na sytuację, gdy sprawy przedstawiały się całkiem inaczej; po drugie, należy się strzec przed pochopnym oddawaniem się fantazjom o ojcu pierwotnym i hordzie pierwotnej; po trzecie wreszcie i najważniejsze, należy jak najdokładniej znać fenomenologię przeżyć religijnych, która jest kwestią *sui generis*. Podejmowane dotychczas przez psychologię próby nie spełniają żadnego z tych trzech warunków.

Na podstawie doświadczenia psychologicznego mamy jedynie pozy- 127
tywną wiedzę o tym, że z *imagines* rodzicielskimi kojarzą się idee teistyczne i kojarzą się one (jak tego dowodzi materiał znany nam od naszych pacjentów) najczęściej nieświadomie. Jeśli nie można odwołać pewnych projekcji za pomocą wglądu, to oznacza to, że mamy wszelkie powody do myślenia o występowaniu treści emocjonalnych o naturze religijnej, niezależnie od racjonalistycznego oporu pacjenta.

O ile w ogóle cokolwiek wiemy o człowieku, wiemy niewątpliwie, że 128
zawsze i wszędzie znajduje się on pod wpływem dominujących wyobrażeń. Człowieka, który rzekomo nie znajduje się pod ich wpływem, tak czy owak należy podejrzewać o to, że pomylił formę wiary, której można by się po nim spodziewać, z innym, bardziej nieznanym wariantem. A zatem zamiast teizmowi hołduje on ateizmowi, na miejscu Dionizosa ulokował współczesnego Mitrę, zamiast w niebie szuka raju na ziemi.

Człowiek nie posiadający dominującego *représentation collective* byłby 129
zjawiskiem na wskroś nienormalnym. Coś podobnego pojawia się jedynie w fantazjach niewielu indywiduów, które łudzą się co do samych siebie. Tacy ludzie mylą się nie tylko co do istnienia idei religijnych, lecz także, i to szczególnie, mylą się co do ich intensywności. Archetyp wyobrażeń religijnych, jak każdy instynkt, ma specyficzną energię, której nie traci, nawet wówczas, gdy świadomość ją ignoruje. Jak z wielkim prawdopodobieństwem można założyć, że każdy człowiek posiada wszystkie przeciętne funkcje i cechy

ludzkie, tak również można się spodziewać występowania normalnych czynników religijnych względnie archetypów — oczekiwanie, o czym można się z równą łatwością przekonać, nie zawodzi. Jeśli człowiekowi uda się zdjąć z siebie łupinę wiary, to może on to uczynić tylko dlatego, że ma na podorędziu inną: „*Plus ça change, plus ça reste la même chose*"[20].

130 *Représentations collectives* posiadają siłę przysługującą czynnikom dominującym, nic więc dziwnego, że tłumione są z jak największym oporem. Kiedy się znajdą w stanie wyparcia, nie ukrywają się za jakimiś zjawiskami niepozornymi, lecz za owymi wyobrażeniami i postaciami, które z innych powodów są dla danego indywiduum problematyczne — zwiększają one i komplikują ich problematyczność. Na przykład wszystko, co w sposób infantylny chciałoby się przypisać rodzicom, za sprawą owej tajemnej domieszki wzmaga się, przybierając formy doprawdy fantastyczne, pozostaje zatem otwarte pytanie, ile z owej oslawionej fantazji kazirodczej należy traktować poważnie. Za *imagines* rodziców czy kochanków skrywają się treści obdarzone największym napięciem, treści, które nie mogą zostać przyjęte do świadomości, mogą zatem dać o sobie znać jedynie w formie projekcji. Fakt, że takie projekcje są tak naprawdę wydarzeniami, a nie zwykłymi mniemaniami racjonalnymi, poświadczony zostal przez dokumenty historyczne, które pokazują, że takie syzygie, całkiem przeciwnie do tradycjonalnej wiary, ulegają projekcji, i to w formie wizjonerskiej, przeżyciowej[21].

131 Jednym z najbardziej pouczających jest przypadek kanonizowanego niedawno Brata Klausa, szwajcarskiego mistyka żyjącego w XV wieku, wizjonera. Dysponujemy współczesnymi mu relacjami na temat jego wizji[22]. W wizjach przedstawiających jego inicjację w stan dziecięctwa bożego bóstwo pojawia się w dwoistej postaci: raz jako królewski *Ojciec*, raz jako królewska *Matka*. Przedstawienie to jest tak bardzo nieortodoksyjne, jak to tylko możliwe, ponieważ ówczesny Kościół mial już tysiącletnią tradycję wypierania

---

[20] „Im bardziej się zmienia, tym bardziej takie samo". [Przyp. wyd.]

[21] Oczywiście, nie można tu pominąć faktu, że istnieje zapewne calkiem duża liczba wizji odpowiadających ideom dogmatycznym, nie są to jednak spontaniczne, autonomiczne projekcje w ścisłym sensie tego slowa, lecz *wizualizacje treści świadomych*. Wizualizacje te wywoływane byly przez kontemplację, sugestię obcą i autosugestię. Sprzyjały temu przede wszystkim ćwiczenia duchowne oraz praktyki medytacyjne Wschodu. Przy dokładniejszym badaniu takich wizji należało też stwierdzić, która z nich byla właściwą wizją i w jakim stopniu została później opracowana w sensie dogmatycznym.

[22] Zob. Alban Stöckli: *Die Visionen des Seligen Bruder Klaus*; Fritz Blanke: *Bruder Klaus von Flüe. Seine innere Geschichte*.

Trójcy elementu kobiecego uchodzącego za heretycki. Brat Klaus był prostym wieśniakiem, analfabetą i z pewnością nie znał żadnej innej doktryny teologicznej, jak tylko tę zaaprobowaną przez Kościół; w żadnym wypadku nie można zakładać, że znał on gnostycką interpretację Ducha Świętego jako elementu kobiecego, jako macierzyńskiej Sophii[23]. Tak zwana wizja Trójcy Świętej, jaka stała się udziałem tego mistyka, to zarazem dobitny przykład intensywności projektowanej treści. Sytuacja psychologiczna Brata Klausa jako żywo sprzyjała takowej projekcji, ponieważ jego świadome wyobrażenie w tak niewielkim stopniu korespondowało z treścią nieświadomą, że pojawiła się ona w formie obcego przeżycia. Z faktu tego należy wysnuć wniosek, iż w żadnym wypadku nie chodzi tu o tradycjonalne wyobrażenie Boga, lecz, całkiem przeciwnie, o obraz „heretycki"[24], który dał o sobie znać w formie wizji, czyli interpretacji natury archetypowej — obraz ten obudził się bez żadnego pośrednictwa. To archetyp boskiej pary, syzygii.

Całkiem podobną sytuację spotkamy w wizjach *Pèlerinage de l'Âme* Guil- 132
laume'a de Digulleville[25]. Ujrzał on Boga w najwyższym niebie jako Króla siedzącego na promiennym, okrągłym tronie; obok niego siedziała Królowa Niebios — siedziała na tronie podobnym, lecz z brunatnego kryształu górskiego. Dla mnicha z zakonu cystersów — zakonu, jak wiadomo, charakteryzującego się szczególnym rygoryzmem dogmatycznym — wizja ta musiała być doprawdy heretycka, a zatem znowu mamy do czynienia ze spełnieniem warunku projekcji.

Sugestywny opis przeżyciowego charakteru wizji syzygii znajdziemy 133
w dziele Edwarda Maintlanda, które jest biografią Anny Kingsford. Maintland szczegółowo opisuje tu swoje przeżycie Boga polegające na wizji światła — podobnie jak przeżycie Brata Klausa. Mówi on: „Był to... Bóg jako Pan, który swą dwoistością dowodzi, iż Bóg jest substancją i siłą, miłością i wolą, kobietą i mężczyzną, matką i ojcem"[26].

---

[23] Osobliwą historię milosną najmlodszego Eonu znaleźć można u Ireneusza. Zob. Ireneusz z Lyonu: *Adversus haereses* I, 2, 2 i nast.

[24] Zob. Carl Gustav Jung: *Bruder Klaus*. [*Gesammelte Werke*. T. 11. *Brat Klaus*. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). S. 327 i nast. — przyp. tłum.]

[25] Napisał on trzy „pielgrzymki" w formie podobnej do *Boskiej komedii*, lecz niezależnie od Dantego — uczynił to w latach 1330–1350. Byl przeorem klasztoru cystersów w Châlis w Normandii. Zob. Joseph Delacotte: *Guillaume de Digulleville (poète normand): Trois romas–poèmes du XIV siècle. Les pèlerinages et la divine comédie*. Paris 1932.

[26] Edward Maitland: *Anna Kingsford. Her Life, Letters, Diary and Work*. London 1896. T. 1. S. 130. Wizja Maintlanda w formie i sensie odpowiada wizji Poimandresa (zob. Walter Scott (wyd.): *Hermetica* I, 1. S. 114 i nast.), w której światlo również określone jest jako „męsko–żeńskie". Nie wiem, czy Maintland znal *Poimandresa* — zapewne nie.

134 Niechaj tych kilka przykładów wystarczy gwoli scharakteryzowania przeżyciowego charakteru i niezależności od tradycji zjawiska projekcji. Z pewnością nie można tu nie wspomnieć hipotezy, iż w nieświadomości oczekuje jakaś treść naładowana emocjonalnie, która w pewnej chwili ulega projekcji. Treścią tą jest motyw syzygii, który wyraża fakt, że odpowiednikiem męskości jest kobiecość. Tak niesłychane rozpowszechnienie i emocjonalność tego motywu dowodzą, że chodzi tu o fakt fundamentalny, przeto ważny praktycznie, niezależnie od tego, czy konkretny psychoterapeuta czy psycholog rozumie, kiedy i w jaki sposób ów specyficzny czynnik psychiczny wpływa na jego pracę. Jak wiadomo, bakterie były niebezpieczne na długo przedtem, nim zostały odkryte.

135 Jak już wspomniałem, nasuwałoby się podejrzenie, iż w takich syzygiach kryją się *imagines* pary rodziców. Części kobiecej, a zatem matce, odpowiada anima. Ponieważ jednak z omówionych tu już względów uświadomienie sobie przedmiotu uniemożliwia projekcje, nie pozostaje nic innego, jak tylko założyć, iż rodzice to zarazem ludzie najlepiej nam znani, toteż istnieje ich nieświadome odzwierciedlenie, choć w stosunku do prawdziwych rodziców jest ono czymś zgoła niepodobnym, a nawet obcym, niewspółmiernym — tak jak człowiek jest niewspółmierny w stosunku do Boga. Można by sobie wyobrażać — i, jak wiadomo, przypuszczeniu temu dawano już wyraz — że to nieświadome odzwierciedlenie to nic innego, jak obraz ojca i matki nabyty w okresie wczesnego dzieciństwa, przewartościowany, po czym wyparty za sprawą dodanej do niego fantazji kazirodczej. Ujęcie to zakłada jednak, że obraz ów kiedyś był *świadomy*, gdyby bowiem nie był, nie mógłby ulec wyparciu. Poza tym należałoby tu również założyć, że moralny akt wyparcia sam musiał przebiegać w formie nieświadomej, gdyby bowiem miał miejsce w świadomości, zachowałoby się przynajmniej wspomnienie o wypierającej reakcji moralnej, a z jej charakteru z łatwością można by dedukować co do wypartego. Nie chciałbym jednak zatrzymywać się przy tych wątpliwościach, chciałbym raczej podkreślić fakt, że podług powszechnej opinii *imago* rodzicielska nie powstaje na przykład w okresie poprzedzającej dojrzewanie czy w jakiejś innej fazie lepiej czy gorzej rozwiniętej świadomości — powstaje ono raczej w początkowych stadiach świadomości, między pierwszym i czwartym rokiem życia, czyli w okresie, w którym świadomość nie dysponuje jeszcze właściwą ciągłością, zachowuje się przeto jak rozrzucone po oceanie wysepki. Niezbędne gwoli stworzenia ciągłości świadomości odniesienie do „ja" istnieje jedynie jako zjawisko cząstkowe, toteż większa część życia psychicznego przebiega w stanie, którego doprawdy nie sposób określić inaczej, jak tylko jako względnie nie-

świadomy. W każdym razie taki stan zrobiłby na człowieku dorosłym wrażenie tonu w jakiś sposób somnambulicznego, stanu onirycznego czy pomrocznego. Takie stany — o czym wiemy na podstawie obserwacji małych dzieci — znamionuje rojąca się od wszelkiego rodzaju fantazji apercepcja rzeczywistości. Obrazy fantazji przeważają wpływ bodźców zmysłowych i kształtują je w sensie *proceswalnego obrazu psychicznego*.

Uważam, że wielkim błędem byłoby zakładać, iż dusza noworodka to 136
tabula rasa w tym znaczeniu, iż jest ona czysta jak kartka. Jako że dziecko przychodzi na świat ze zróżnicowanym, predeterminowanym przez dziedziczność, przeto zindywidualizowanym mózgiem, nie wykazuje wobec przybywających z zewnątrz bodźców zmysłowych *jakichkolwiek* gotowości, lecz gotowości *specyficzne*, to zaś uwarunkowane jest specyficznymi (indywidualnymi) wyborem i ukształtowaniem. Gotowości te — i można tego dowieść — to dziedziczne instynkty i preformacje. Te ostatnie zasadzają się na ugruntowanych instynktowo, apriorycznych i formalnych warunkach apercepcji. Występowanie ich odciska się na świecie dziecka i śniącego antropomorficzną pieczęcią. Są to archetypy wskazujące drogę każdej aktywności wyobraźni, a w ten sposób rodzące w formacjach wyobraźni występujących w marzeniach sennych dzieci oraz rojeniach schizofreników zdumiewające paralele mitologiczne podobne do tych, jakie spotykamy również — choć w mniejszym stopniu — w snach ludzi zdrowych i neurotyków. Nie chodzi tu zatem o odziedziczone *wyobrażenia*, lecz o odziedziczone *możliwości* i wyobrażenia. Nie chodzi tu również o żadne zdobycze indywidualne, lecz o coś w gruncie rzeczy uniwersalnego — można się o tym przekonać na podstawie powszechnego występowania archetypów[27].

Jak archetypy występują w etnologii, tak również występują w każdym 137
indywiduum i w nim oddziaływają jak najsilniej, czyli w największym stopniu antropomorfizują rzeczywistość w sytuacji, gdy świadomość jest najbardziej zawężona lub najsłabsza, toteż wyobraźnia może zarosnąć fakty świata

---

[27] Zob. Henri Hubert, Marcel Mauss: *Mélanges d'histoire des religions. Préface*. S. 29. Autorzy ci określają te aprioryczne formy oglądu mianem „kategorii", zapewne w oparciu o Kanta: „*elles existent d'ordinaire plutôt sous la forme d'habitudes directrices de la conscience, elles–mêmes inconscientes*" [„istnieją one zazwyczaj raczej w formie przyzwyczajeń sterujących świadomością, które same są jednak nieświadome".] Autorzy ci zakładają, że prawzory przekazywane są przez język. Hipoteza ta jest wprawdzie w pojedynczych przypadkach właściwa, tak w ogóle jednak obala ją fakt, iż psychologia marzenia sennego oraz psychopatologia pozwoliły ujawnić całe mnóstwo archetypowych obrazów i związków, których człowiek nie mógł nabyć dzięki historycznemu używaniu języka.

zewnętrznego. Z warunkiem takim niewątpliwie mamy do czynienia w wypadku dziecka w pierwszych latach jego życia, wydaje mi się zatem bardziej prawdopodobne, że owa archetypowa forma boskiej pary zrazu zakrywa i asymiluje parę rodziców z krwi i kości, by w końcu, w miarę przyrostu świadomości, dziecko — nierzadko ku własnemu rozczarowaniu — zaczęło percypować prawdziwe postacie swych rodziców. Nikt lepiej niż psychoterapeuta nie wie, że proces mitologizacji rodziców często posuwa się aż do wieku dojrzałego i że przerwanie go wywołuje w danym indywiduum jak największe opory.

138 Przypominam sobie przypadek mężczyzny, który przedstawił mi się jako ofiara poważnego kompleksu matki i kastracji — kompleksu ciągle jeszcze nieprzezwyciężonego, mimo że człowiek ten poddał się „psychoanalizie". Bez żadnego przyczynku z mojej strony wykonał on kilka rysunków: przedstawiały one jego matkę, zrazu jako istotę nadludzką, później zaś jako żałosną, okaleczoną postać. Przede wszystkim uwagę zwracał fakt, że to matkę najwyraźniej poddano kastracji, ponieważ przed jej okrwawionymi genitaliami leżały odcięte narządy męskie. Rysunki te przedstawiały „*climax a maiori ad minus*"[28]: najpierw matka została przedstawiona jako boski hermafrodyta, ten został jednak za sprawą rozczarowującego, lecz nie dającego się zanegować doświadczenia rzeczywistości pozbawiony swej androgynicznej doskonałości i przemienił się w żałosną postać zwyczajnej starej kobiety. Najwyraźniej *imago* matki już od samego początku, czyli od pierwszych chwil dzieciństwa mojego pacjenta, zasymilowana przez archetypową ideę syzygii czy *coniunctio* tego, co męskie, i tego, co żeńskie, jawiła się zatem jako nadludzka[29]. Albowiem cecha ta zawsze jest związana z archetypem, jest to również przyczyna, dla której jawi się on świadomości jako coś obcego, a jeśli podmiot się z nim utożsami, często pociąga to za sobą skutki pustoszące dla świadomości — najczęściej chodzi tu o manię wielkości lub małości.

139 Rozczarowanie doprowadziło do kastracji hermafrodytycznej matki: na tym polegał tzw. kompleks kastracji mojego pacjenta, który spadł z Olimpu dzieciństwa i już nie był bohaterskim synem boskiej matki. Jego „lęk przed kastracją" był lękiem przed realnym życiem, które w żaden sposób nie odpowiadało jego dziecinnym oczekiwaniom, wszędzie bowiem i zawsze brakowało mu owego sensu mitologicznego, który niejasno przypominał sobie z najwcześniejszej młodości. Jego istnienie zostało — w najwłaściwszym sensie tego słowa — odarte z boskości. Oznaczało to dla niego, choć tego nie

[28] „Wstępowanie od tego, co większe, do tego, co mniejsze". [Przyp. wyd.]

[29] Adekwatnie do idei dwupłciowego człowieka pierwszego u Platona oraz istoty hermafrodytycznej tak w ogóle. Zob. Platon: *Uczta* XIV.

pojmował, poważną utratę nadziei życiowej i siły działania. Wydawał się on sobie „wykastrowany" — było to jednak zrozumiałe nieporozumienie neurotyczne, które mogło się stać teorią nerwicy.

Ponieważ każdy się obawia, że w miarę upływu życia może utracić związek z owym instynktowym, archetypowym etapem świadomości, już od dawna kultywowany jest zwyczaj, że noworodkowi dodaje się do jego cielesnych rodziców dwoje chrzestnych, czyli „*godfather*" i „*godmother*", jak nazywają się po angielsku, „*Götti*" i „*Gotte*" w dialekcie szwajcarskim. Osobom tym powinno leżeć na sercu przede wszystkim dobro duchowe noworodka. Tak naprawdę chrzestny i chrzestna to boska para, która pojawia się w chwili narodzin, sugerując motyw „dwakroć narodzenia"[30]. 140

Obraz animy, użyczający matce w oczach syna nadludzkiego blasku, z wolna zostaje zamazany przez codzienną rzeczywistość i popada w sferę nieświadomości, nie tracąc jednak przy tym swego pierwotnego napięcia i bogactwa instynktów. Jest on, by tak rzec, gotów do skoku i przy pierwszej lepszej 141

[30] „Podwójne narodziny" to motyw już od zawsze znany z mitologii heroicznej — bohater miałby pochodzić od rodzica boskiego i ludzkiego. Motyw ten odgrywa ważną rolę w mistemach i religiach jako motyw chrztu czy odrodzenia. Motyw ten skusił Freuda do popełnienia poważnej pomyłki w studium *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci* [*Gesammelte Werke*. T. 8. *Studienausgabe*. T. 10. *Leonarda da Vinci wspomnienie z dzieciństwa*. W: Sigmund Freud: *Sztuki plastyczne i literatura* (*Dzieła*. T. 10). S. 69–133 — przyp. tłum.] Nie zdając sobie sprawy, że Leonardo bynajmniej nie jako jedyny przedstawił Św. Annę Samotrzeć, Freud podjął próbę zredukowania postaci Anny i Maryi, czyli babki i matki, do postaci matki i macochy Leonarda — w ten sposób Freud chciał przystosować interpretację do swojej teorii. Czyżby jednak wszyscy malarze mieli macochy? Tym, co skłoniło Freuda do tak brutalnego postępowania z tym obrazem, była najwyraźniej fantazja dwojakiego pochodzenia — fantazja nasuwająca się w związku z biografią Leonarda. Wyobraźnia namalowała nad nieodpowiadającą jej rzeczywistością, iż św. Anna była babką, własny obraz, nie pozwoliła też Freudowi zbadać biografii innych artystów zajmujących się tym samym motywem. Pojawiające się w jego studium sformułowanie o „zahamowaniu religijnym" to coś, co można odnieść do teorii samego autora. Również tak akcentowana teoria kazirodcza zasadza się na archetypie, czyli na dobrze znanym i często pojawiającym się w micie heroicznym motywie kazirodztwa. Motyw ten logicznie pochodzi od pierwotnego hermafrodytyzmu, który — jak się wydaje — sięga do mitycznej prehistorii. Zawsze wtedy, gdy jakaś teoria psychologiczna postępuje nieco brutalnie, powstaje zasadne podejrzenie, że archetypowy obraz fantazji próbuje zniekształcić rzeczywistość — odpowiadałoby to owemu freudowskiemu „religijnemu zahamowaniu myślenia". Ale próba wyjaśnienia powstania archetypów za pomocą teorii kazirodczej byłaby równie wydajna, jak postępowanie polegające na czerpaniu wody z kotła i przelewaniu jej do stojącego obok naczynia połączonego z nim rurą. Nie można wyjaśniać jednego archetypu na podstawie drugiego, tzn. w ogóle nie sposób wyjaśnić, w jaki sposób powstał archetyp, nie dysponujemy bowiem żadnym punktem archimedejskim usytuowanym poza danymi tu warunkami apriorycznymi.

okazji ulega projekcji — czyni to wówczas, gdy jakaś istota płci żeńskiej przełamie codzienność. A wówczas dzieje się coś, co Goethe przeżył w związku z panią von Stein[31] — przeżycie to zostało powtórzone w postaci Mignon i Małgorzaty. W tym ostatnim wypadku Goethe, jak wiadomo, zdradził jeszcze całą kryjącą się za tym „metafizykę". W doświadczeniach życia erotycznego mężczyzny objawia się cała psychologia tego archetypu w formie bezgranicznej fascynacji, przecenienia, zaślepienia czy też w formie mizoginii z wszystkimi ich etapami i rodzajami, których nie sposób byłoby wyjaśnić na podstawie realnej natury konkretnego „obiektu", lecz tylko za sprawą przeniesienia kompleksu matki. Kompleks ten powstaje jednak na drodze jako takiej normalnej i zawsze występującej asymilacji matki z przedustawną, kobiecą częścią archetypu „męsko–żeńskiej" pary przeciwieństw, a także za sprawą nienormalnego odwleczenia w czasie chwili, w której dane indywiduum oderwie się od praobrazu matki. Ludzie właściwie nie znoszą całkowitej utraty archetypu, powstaje z tego bowiem monstrualne poczucie „nieukontentowania w kulturze", w której człowiek nie czuje się już jak w domu, brakuje tu bowiem „ojca" i „matki". Niestety, znamy aż nadto wielu ludzi, którzy bezmyślnie i nieustannie stawiają owo pytanie o prawdę, choć przecież chodzi tu o psychologiczną kwestię potrzeby. Stosowane zazwyczaj wyjaśnienie zdejmujące całą tę kwestię z porządku dziennego niczego tu nie wskóra.

142 W stanie projekcji anima zawsze ma formę kobiecą z pewnymi właściwościami. To twierdzenie empiryczne nie oznacza jednak bynajmniej, że *archetyp jako taki* przedstawia się w ten sposób; syzygia męsko–żeńska to tylko jedna z możliwych par przeciwieństw — para praktycznie najważniejsza, przeto występująca najczęściej. Ma ona wiele odniesień do innych par, które w stopniu wcale nie mniejszym jawią się jako pary różnic płciowych, przeto jedynie siłą można je podporządkować przeciwieństwu płciowemu. Odniesienia te w różnych stanach przejściowych spotkać możemy przede wszystkim w kundalini–jodze[32], w gnostycyzmie[33], a przede wszystkim w filozofii alchemicznej[34], pomijając spontaniczne formacje fantazji pojawiające się

---

[31] *„Warum gabst du uns die tiefe Blicke"*. Kwiecień 1776.

[32] Zob. Arthur Avalon (ed.): *The Serpent Power:.. Two works on Tantrik Yoga, translated from the Sanskrit*; [Zob. Carl Gustav Jung: *The Psychology of Kundalini Yoga. Notes of the Seminar Given in 1932. Psychologia kundalini–jogi. Według notatek z seminariów (1932).* (*Seminaria*. T. 2) — przyp. tłum.]; sir John George Woodroff: *Shakti and Shakta*. Madras 1920.

[33] Zob. Wolfgang Schultz: *Dokumente der Gnosis*. Jena 1910.

[34] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie. Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). [Przyp. tłum.]

u neurotyków i psychotyków. Jeśli starannie rozważymy wszystkie te dane, uznamy za prawdopodobne, że archetyp w stanie spoczynku, wówczas, gdy nie ulega projekcji, nie ma konkretnej formy, lecz jest tworem formalnie nieokreślonym, któremu jednak przypada w udziale możliwość przybrania formy za sprawą projekcji.

143 Stwierdzenie to, można by uznać, sprzeciwia się pojęciu „typu". Wydaje mi się, że tak właśnie jest, że jest to sprzeczność. W ujęciu empirycznym chodzi tu z pewnością o „typy", czyli o pewne formy, które z tego względu rozpoznawalne i rozróżnialne. Gdy tylko jednak typy te pozbawimy ich kazuistycznej fenomenologii, gdy podejmiemy próbę zbadania ich w ich relacjach do innych form archetypowych, ulegną one poszerzeniu, tworząc rozległe związki symboliczne, tak że w końcu dojdziemy do wniosku, iż podstawowe elementy psychiczne charakteryzują się mieniącą się, nieokreśloną wielopostaciowością, która po prostu przekracza ludzkie możliwości pojmowania. Empiria nie musi jednak zadowalać się teoretycznym „jak gdyby". Nie zajmuje on stanowiska gorszego niż fizyka atomowa, choć jej metoda nie jest metodą ilościową — to metoda opisu morfologicznego.

144 Anima to czynnik o najwyższej doniosłości w psychologii mężczyzny, przede wszystkim wtedy, gdy chodzi i emocje i afekty. Anima wzmacnia, przesadza, zafałszowuje i mitologizuje wszystkie stosunki emocjonalne do zawodu oraz indywiduów ludzkich obojga płci. Kryjące się za nimi rojenia utkane są właśnie przez nią. Jeśli anima jest ukonstelowana w większym stopniu, sprawia ona, że charakter mężczyzny staje się bardziej miękki, a on sam wydaje się człowiekiem drażliwym, kłótliwym, ulegającym humorom, próżnym i nieprzystosowanym. Taki mężczyzna znajduje się w stanie „dyskomfortu" i emocje te rozsiewa na swoje otoczenie. Zdarza się, że stosunek animy do konkretnej kobiety tłumaczy występowanie kompleksu symptomów.

145 Jak już zauważyłem, postać animy bynajmniej nie została pominięta przez literatów. Znamy wspaniałe opisy, które zarazem udzielają konkretnej informacji na temat kontekstu symbolicznego, w jakim z reguły pojawia się ten archetyp. W tym miejscu chciałbym wspomnieć przede wszystkim *She*, *The Return of She* oraz *Wisdom's Daughter* Ridera Haggarda, a także *L'Atlantide* Pierre'a Benoît. Ten ostatni w swoim czasie oskarżany był o splagiatowanie dzieła Haggarda, ponieważ analogie między ich powieściami są wręcz zaskakujące, wydaje się, że jednak oczyścił się z tych podejrzeń. *Prometheus und Epimetheus* Carla Spittelerea to dzieło, które także zawiera subtelne obserwacje, a jego powieść pt. *Imago* najwyborniej opisuje zjawisko projekcji.

146 Kwestia terapii to nie problem, który można załatwić kilkoma słowami. Nie zamierzałem go tutaj poruszać, chciałbym jednak pokrótce naszkicować moje stanowisko w tej sprawie: ludzie młodsi, znajdujący się jeszcze przed połową życia (która przypada na wiek tak z grubsza trzydziestu pięciu lat) mogą bez szkody znieść nawet pozornie całkowitą utratę animy. W każdym razie mężczyźnie powinno się udać być mężczyzną. Dorastający młodzieniec musi się uwolnić od fascynacji matką–animą. Zdarzają się jednak wyjątki — dotyczy to zwłaszcza artystów — gdy problem ów przedstawia się zgoła inaczej; wspomnieć tu również należy o homoseksualizmie, znamionującym się z reguły utożsamieniem się z animą. W związku ze stwierdzoną częstością występowania tego zjawiska ujmowanie go jako perwersji patologicznej wydaje się nader wątpliwe — na podstawie badań psychologicznych uważamy, że chodzi tu raczej o niepełne oderwanie się od archetypu hermafrodyty związane z wybitnym oporem przed utożsamieniem się z rolą jednej tylko płci, a zatem przed jednostronnością. Dyspozycji takiej nie należy w każdych warunkach oceniać jako negatywnej, jako że pozwala ona zachować typ pierwotnie ludzki, który w sytuacji dominowania jednostronnej płci w pewnym stopniu ulega zagubieniu.

147 Natomiast po przekroczeniu połowy życia permanentna utrata animy oznacza coraz większy spadek witalności, elastyczności i człowieczeństwa. Z reguły pojawia się tu stan przedwczesnego zakrzepnięcia, o ile nie zwapnienia; dany człowiek zaczyna żyć stereotypowo, jest w sposób fanatyczny jednostronny, krnąbrny, walczy o zasady, bywa też, że jest przeciwnie: pojawiają się rezygnacja, zmęczenie, niechlujstwo, nieodpowiedzialność i w końcu infantylne „*ramollissement*" ze skłonnością do alkoholu. Po przekroczeniu połowy życia należy zatem w miarę możliwości przywrócić związek z archetypową sferą przeżywania[35].

[35] W pracy *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* [Darmstadt: Reichl 1928. *Gesammelte Werke*. T. 7 — przyp. tłum.] przedstawiłem problematykę ważną dla terapii; zob. też: Carl Gustav Jung: *Psychologie der Übertragung*. [*Gesammelte Werke*. T. 16. *Psychologia przeniesienia*. W: Carl Gustav Jung: *Praktyka psychoterapii* (*Dzieła*. T. 7) — przyp. tłum.] Jeśli chodzi o mitologiczny aspekt animy, zob. Carl Gustav Jung, Karl Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind/Das göttliche Mädchen*. [Część autorstwa Junga w: *Gesammelte Werke*. T. 9/1 — przyp. tłum.]

IV.

PSYCHOLOGICZNE ASPEKTY ARCHETYPU MATKI

1. O archetypie matki

Pojęcie Wielkiej Matki pochodzi z historii religii i obejmuje najróżniejsze 148
formy typu bogini macierzyńskiej. Typ ten nie interesuje psychologii, ponieważ obraz „Wielkiej Matki" *w tej* formie pojawia się w doświadczeniu praktycznym jedynie rzadko, a i to tylko w szczególnych warunkach. Symbol ten jest oczywiście derywatem archetypu matki. Jeśli zatem odważymy się podjąć próbę zbadania z perspektywy psychologicznej tła obrazu Wielkiej Matki, siłą rzeczy podstawą takich dociekań będzie musiał być znacznie bardziej ogólny archetyp matki. Mimo że dzisiaj prawie nie sposób na tak szeroką skalę rozważać pojęcia archetypu, wydaje mi się, że w tym wypadku nie byłoby całkiem od rzeczy wygłoszenie kilku zasadniczych uwag.

W dawniejszych epokach — mimo rozbieżnych niekiedy mniemań 149
i skłonności do ulegania arystotelizmowi — bez trudu można było zrozumieć myśl Platona, że mimo wszelkich form przejawów idea jest przedustawna i nadrzędna. „Archetyp" to nic innego, jak tylko pojawiające się już w Starożytności pojęcie synonimiczne z „ideą" w ujęciu platońskim. Jeśli na przykład w *Corpus Hermeticum*, tekście, który miał powstać mniej więcej w III wieku, Boga określa się mianem „*tó archétypon phós*"[1], to tym samym daje się wyraz myśli, że jest on praobrazem przedustawnym i nadrzędnym wobec zjawiska wszelkiego „światła". Gdybym był filozofem, wówczas, zgodnie z moją hipotezą, kontynuowałbym argumentację Platona i powiedział: tam, gdzieś, w „miejscu ponadniebiańskim", istnieje praobraz Matki, przedustawny i nadrzędny względem wszelkiego zjawiska „macierzyństwa" (w najszerszym sensie tego słowa). Ponieważ jednak nie jestem filozofem, lecz empirykiem, nie mogę sobie pozwolić na to, by zakładać, że mój specyficzny temperament, czyli moje indywidualne nastawienie do problemów intelektualnych, to coś, co powszechnie obowiązuje. Na coś podobnego może

[1] Walter Scott (wyd.): *Hermetica* I, 1. S. 140: „światło archetypowe". [Przyp. wyd.]

sobie pozwolić jedynie ten filozof, który zakłada, że jego nastawienie i dyspozycja są powszechnie obowiązujące i który, o ile to tylko możliwe, nie uważa własnych wątpliwości za istotny warunek swej filozofii. Jako empiryk muszę stwierdzić, że istnieje temperament, dla *którego idee są bytami, a nie zwykłymi mianami*. Przypadkowo — chciałoby się rzec — żyjemy mniej więcej już od dwustu lat w epoce, w której niepopularne czy nawet niezrozumiałe stało się założenie, iż idee mogą być czymkolwiek innym niż mianami. Kto — o, jakże anachronicznie — myśli jeszcze po platońsku, ten ku własnemu rozczarowaniu musi się przekonać, że „niebiański", czyli metafizyczny byt idei to coś, co delegowane zostało do niekontrolowanej dziedziny wiary i przesądu; w ostateczności w geście współczucia pozwolono zajmować się tym poetom. Pogląd nominalistyczny w odwiecznym sporze o uniwersalia znowu „pokonał" pogląd realistyczny, a praobraz upłynnił się, stając się *flatus vocis*. Przemianie tej towarzyszyła — a nawet w dużej części wprowadziła ją — sytuacja poważnej dominacji empiryzmu, którego zalety aż nazbyt wyraźnie narzucają się rozumowi. Odtąd „idea" przestała być jakimś *a priori*, stała się czymś wtórnym i pochodnym. Wydaje się oczywiste, że nowszy nominalizm wysuwa pretensje do powszechnego obowiązywania, mimo że zasadza się na konkretnej, przeto ograniczonej przesłance temperamentowej. Brzmi ona: ważne jest to, co pochodzi z zewnątrz, jest zatem weryfikowalne. Przypadkiem idealnym jest potwierdzenie na drodze doświadczenia. Antyteza brzmi: ważne jest to, co pochodzi z wewnątrz i nie jest weryfikowalne. Beznadziejność tego punktu widzenia rzuca się w oczy. Zwrócona ku światu materialnemu grecka filozofia natury oraz umysłowość spod znaku Arystotelesa pozwoliły wprawdzie późno, lecz wyraźnie zatryumfować nad Platonem.

150 W zwycięstwie tym tkwił jednak zarodek przyszłej porażki. W ostatnim czasie mnożą się oznaki wskazujące na niejakie zmiany punktu widzenia. Znamienna jest pod tym względem kantowska teoria kategorii, która z jednej strony dławi w zarodku każdą próbę metafizyki w dawnym ujęciu, z drugiej zaś przygotowuje odrodzenie ducha platońskiego: jeśli nie może istnieć sięgająca poza możliwości ludzkie metafizyka, nie może też istnieć empiria, która nie byłaby już apriorycznie zamknięta w jakiejś strukturze poznania i ograniczona. W ciągu półtora wieku, jakie minęło od wydania *Krytyki czystego rozumu*, z wolna torował sobie drogę pogląd, iż myślenie, rozum, umysł itd. nie są zjawiskami istniejącymi same w sobie, wolnymi od jakichkolwiek uwarunkowań subiektywnych i służącymi jedynie wiecznym prawom logiki, lecz że są to funkcje psychiczne przyporządkowane i podporządkowane oso-

bowości. Pytanie nie brzmi już: Czy było to widziane, słyszane, dotknięte rękoma, zważone, policzone i uznane za logiczne? Pytanie brzmi następująco: *Kto* widzi, *kto* słyszy, *kto* myśli? Począwszy od „upodobnienia osobistego", zjawiska zachodzącego podczas obserwacji i mierzenia procesów atomowych, krytyka ta biegnie w kierunku stworzenia psychologii doświadczalnej, jakiej nigdy jeszcze nie widziano. Jesteśmy dziś przekonani, że we wszystkich dziedzinach wiedzy obowiązują pewne przesłanki psychologiczne decydujące o wyborze materii, metodzie opracowania, rodzaju wniosków oraz konstrukcji hipotez i teorii. Ba, wydaje się nam nawet, że osobowość Kanta stanowiła bynajmniej nie najmniej ważną przesłankę *Krytyki czystego rozumu*. Nie tylko filozofowie, lecz także nasze skłonności filozoficzne, nasze tak zwane najprawdziwsze prawdy na myśl o przesłance osobistej czują się zaniepokojone, o ile wręcz nie zagrożone. W ten sposób — wołamy — odbiera się nam wolność twórczą! W jaki sposób człowiek może pomyśleć, powiedzieć i uczynić to, czym on jest?

Zakładając, że nie mamy tu do czynienia z kolejną przesadą i że tym 151
samym nie popadamy we władzę nieograniczonego psychologizmu, stwierdzamy, że chodzi tu o — jak sądzę — krytykę, której nie sposób obejść. Ta krytyka stanowi istotę, genezę i metodę psychologii współczesnej: istnieje jakieś *a priori* wszelkich form aktywności ludzkiej, a jest nim przyrodzona, a tym samym przedświadoma i nieświadoma indywidualna struktura *psyché*. Ta *psyché* przedświadoma, a zatem na przykład *psyché* noworodka, w żadnym wypadku nie jest pustą nicością, którą należy we wszystko wyposażyć, zakładając, iż warunki będą temu sprzyjały — jest to niesłychanie skomplikowana i niesłychanie zdeterminowana indywidualnie przesłanka, która tylko dlatego jawi się nam jako czarna pustka, że nie możemy ujrzeć jej wprost. Zaledwie jednak pojawią się pierwsze widzialne psychiczne przejawy życia, trzeba by ślepego, by nie dostrzec ich indywidualnego charakteru, czyli specyficznej osobowości. Nie można tu zaiste założyć, iż wszystkie te szczegóły powstają dopiero w chwili, gdy się pojawiają. Jeśli na przykład chodzi o jakieś chorobliwe dyspozycje, które występują już u rodziców, zakładamy, że zostały one odziedziczone przez plazmę zarodkową. Nie myślimy o tym, by uznać epilepsję dziecka epileptycznej matki za cudowną mutację. Podobnie postępujemy w wypadku talentów, których dziedziczenie można prześledzić na przestrzeni pokoleń. W identyczny sposób wyjaśniamy ponowne pojawienie się zawiłych aktów instynktowych u zwierząt, które jeszcze nigdy nie widziały swych rodziców, a zatem nie mogły być przez nich „wychowane" do spełniania tych czynności.

152 Dzisiaj musimy wychodzić od hipotezy, że człowiek o tyle nie jest wyjątkiem pośród innych stworzeń, o ile w każdych warunkach, jak każde zwierzę, posiada preformowaną, właściwą dla gatunku *psyché*, która ponadto — czego dowodzi precyzyjna obserwacja — wykazuje jeszcze cechy warunków określonych dyspozycjami rodzinnymi. Nie mam powodu, by zakładać, że istnieją pewne formy aktywności ludzkiej (funkcje), które można by uznać za wyjątki od tej reguły. O tym, jak przedstawiają się dyspozycje czy gotowości umożliwiające zwierzęciu działanie instynktowe, nie można się tak po prostu przekonać. W równie niewielkim stopniu możliwe byłoby poznanie charakterystyki nieświadomych dyspozycji psychicznych, za sprawą których człowiek jest w stanie reagować po ludzku. Z pewnością chodzi tu o formy funkcji, które ja określiłem mianem „obrazów". „Obraz" nie tylko wyraża formę aktywności, jaka powinna być wykonana, lecz także wyraża on sytuację typową, w jakiej aktywność ta zostaje wywołana[2]. Obrazy te o tyle są „praobrazami", o ile są one po prostu specyficzne dla gatunku i, o ile w ogóle kiedykolwiek „powstały", chwila ich powstania zbiega się z chwilą powstania gatunku. To człowieczeństwo człowieka stanowi o specyficznie ludzkiej formie jego aktywności. Specyfika ta tkwi już w zarodku. Hipoteza, że nie jest ona dziedziczona, lecz że w każdym człowieku powstaje na nowo, byłaby równie nonsensowna, co prymitywne ujęcie, że słońce wschodzące o świcie to słońce inne od tego, które zaszło poprzedniego dnia wieczorem.

153 Ponieważ wszystko, co psychiczne, jest preformowane, można to również powiedzieć o poszczególnych funkcjach psychicznych, zwłaszcza tych, które bezpośrednio wynikają z nieświadomych gotowości. Należy do nich przede wszystkim *fantazja twórcza*. W produktach fantazji „praobrazy" ujawniają się, stają się widoczne — tutaj specyficzne zastosowanie znajduje pojęcie archetypu. Zauważenie tego faktu po raz pierwszy nie jest w żadnym wypadku moją zasługą — palma pierwszeństwa należy do Platona. Pierwszym uczonym, który zaakcentował istnienie pewnych uniwersalnych „praidei" w dziedzinie etnologii, był Adolf Bastian. Później o specyficznych „kategoriach" wyobraźni mówili dwaj uczeni ze szkoły Durkheima, Hubert i Mauss. Nieświadoma preformacja w formie „nieświadomego myślenia"

[2] Zob. Carl Gustav Jung: *Instinkt und Unbewusstes*. [W: Carl Gustav Jung: *Über die Energetik der Seele*. „Psychologische Abhandlungen". T. 2. Zürich: Rascher–Verlag 1928. Wyd. 2, poszerzone i popr. w: Carl Gustav Jung: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*. „Psychologische Abhandlungen". T. 2. Zürich: Rascher–Verlag 1948. *Gesammelte Werke*. T. 8 — przyp. tłum.]

rozpoznana zastała nie przez byle kogo, tylko przez Hermanna Usenera[3]. Jeśli i ja mam jakiś udział w tych odkryciach, to jest to dowód na to, że archetypy w żadnym wypadku nie są rozpowszechnione jedynie przez tradycję, język i migrację, lecz że mogą one powstać spontanicznie w każdym miejscu i czasie, i to w taki sposób, że nie wywrze na to wpływu żaden przekaz zewnętrzny.

Nie można lekceważyć nośności tego stwierdzenia, bo przecież oznacza 154
mało, ni mniej, ni więcej, jak tylko tyle, że istnieją nieświadome wprawdzie, lecz aktywne gotowości, formy czy nawet idee w sensie platońskim — istnieją one w każdej *psyché*, wpływając instynktowo i preformująco na jej myślenie, czucie i działanie.

Co i rusz spotykam się z nieporozumieniem polegającym na tym, że 155
archetypy to coś określonego pod względem treści, czyli coś w rodzaju nieświadomych „wyobrażeń". Trzeba tu zatem raz jeszcze podkreślić, że archetypy określone są nie treściowo, lecz tylko formalnie, a i to w bardzo ograniczony sposób. Treściowo określony jest praobraz — i można tego dowieść tylko wówczas, gdy jest on uświadomiony, toteż wypełniony materiałem świadomego doświadczenia. Ale jego formę, jak pisałem już gdzie indziej, porównać można jedynie do systemu osiowego kryształu, systemu, który na etapie ługu macierzystego preformuje proces powstawania kryształu, choć on sam nie ma istnienia materialnego w jakiś sposób preformowanego w ługu macierzystym. To ostatnie pojawia się dopiero na etapie łączenia się ze sobą jonów, a potem molekuł. Archetyp jako taki to pusty element formalny, to nic innego, jak tylko *facultas praeformandi*, apriorycznie dana możliwość formy wyobrażeniowej. Dziedziczone są nie wyobrażenia, lecz formy, które pod tym względem dokładnie odpowiadają także formalnie określonym instynktom. W równie niewielkim stopniu, w jakim można dowieść istnienia archetypu samego w sobie, można też dowieść instynktów, dopóki nie uaktywnią się one *in concreto*. Jeśli chodzi o konkretność formy, porównanie z procesem powstawania kryształu jest o tyle interesujące, że system osiowy określa jedynie strukturę stereometryczną, ale nie konkretny kształt indywidualnego kryształu. Ten ostatni może być duży lub mały, może się zmieniać za sprawą różnych form ukształtowania powierzchni czy przyrastania kryształów. Stały jest tu jedynie system osiowy w swych w zasadzie niezmiennych stosunkach geometrycznych. To samo można powiedzieć o archetypie: w zasadzie można go nazwać, ma on niezmienny rdzeń znaczeniowy, ale forma jego przejawu

[3] Zob. Hermann Usener: *Das Weihnachtsfest*. Bonn 1911.

nigdy nie jest konkretnie określona. A zatem na przykład to, w jaki sposób archetyp matki jawił się w różnych okresach historycznych, nie jest możliwe do wywiedzenia z niego samego — zależy to od innych czynników.

2. Archetyp Matki

156 Jak każdy archetyp, również archetyp matki ma niesłychanie wiele aspektów. Wymienię w tym miejscu jedynie formy najbardziej typowe: matka indywidualna, babka; macocha i teściowa, jakaś kobieta, z którą człowiek jest związany, mamka czy opiekunka do dzieci, przodkini; w wyższym, przenośnym sensie istota boska: a zwłaszcza Matka Boska, Dziewica (jako matka odmłodzona, na przykład Demeter i Kora), Sophia (która, jako macierzyńska kochanka, należy również do typu Kybele–Attis, czy jako córka–umiłowana, a zatem odmłodzona matka); celem jest tu pragnienie zbawienia (Raj, Królestwo Boże, Jeruzalem Niebieska); w szerszym sensie chodzi tu o Kościół, Akademię, Miasto, Kraj, Niebo, Ziemię, Las, Morze oraz stojące wody; materia, świat podziemny, księżyc, w węższym sensie jako miejsce narodzin czy płodzenia pole, ogród, skała, jaskinia, drzewo, źródło, głęboka studnia, chrzcielnica, kwiat jako naczynie (róża i lotos); jako krąg magiczny (mandala jako padma) czy jako typ *cornucopia*; w najwęższym sensie macica, każda forma wydrążona (na przykład gwint); joni; piec, garnek; krowa, królik, pomocne zwierzę tak w ogóle.

157 Wszystkie te symbole mogą mieć sens pozytywny, sprzyjający, lub negatywny, niekorzystny. Aspekt ambiwalentny uosabia bogini losu (Parki, Graje, Norny), aspekt niekorzystny uosabia wiedźma, smok (każde zwierzę pochłaniające i spowijające, na przykład wielka ryba czy wąż); grób, sarkofag, głębia wodna, śmierć, mara nocna, strach dziecięcy (typu Empuza, Lilit itd.).

158 Wyliczenie to nie wysuwa pretensji do kompletności, chodzi tu jedynie o zasugerowanie ważnych cech charakterystycznych archetypu matki. Jego właściwości sprowadzają się do tego, co „macierzyńskie": chodzi tu po prostu o magiczny autorytet kobiecości; mądrość oraz duchowość wykraczające poza możliwości rozumienia; dobro, opiekuńczość, wzrost i płodność czy życiodajność; miejsce przemiany magicznej, odrodzenia; pomocny instynkt czy impuls; tajemniczość, skrytość, ciemność, otchłań, świat umarłych, to, co pochłaniające, uwodzące i zatruwające, budzące lęk i nieuchronne. Cechy archetypu matki szczegółowo opisałem i udowodni-

łem w mojej pracy pt. *Symbole der Wandlung*[4]. Tę paradoksalność cech określiłem w tej pracy, pisząc o matce miłującej i przeraźliwej. Najbliższą nasuwającą się tu analogią historyczną byłaby niewątpliwie postać Maryi, która w alegoryce średniowiecznej przedstawiana była jako krzyż Chrystusa. W Indiach byłaby to równie paradoksalna Kali. W filozofii sankhji archetyp matki pojawia się w pojęciu Prakryti, której jako trzy zasadnicze właściwości przyporządkowane są trzy guny: dobro, namiętność i ciemność: sattwam, radźas i tamas[5]. To trzy ważne aspekty archetypu matki, czyli jej opiekuńcza i karmiąca dobroć, orgiastyczna emocjonalność oraz podziemna ciemność. Szczególna cecha przedstawiona w legendzie filozoficznej, a powiadająca, że Prakryti tańczy przed Puruszą, by przypomnieć mu o „różnicującym poznaniu", nie jest bezpośrednio związana z matką, lecz z archetypem animy, w psychologii męskiej zawsze mylonej z obrazem matki.

Mimo że występująca w materiale etnograficznym postać matki jest, by 159
tak rzec, uniwersalna, obraz ten w niemałym stopniu zmienia się w praktycznym doświadczeniu indywidualnym. Spoglądając na to, jesteśmy przede wszystkim pod wrażeniem pozornie nadrzędnego znaczenia matki indywidualnej. Postać ta w psychologii osobniczej tak bardzo dominuje, że ta ostatnia, jak wiadomo, nigdy, nawet teoretycznie, nie może wyjść w swych ujęciach poza ten obraz matki osobistej. Z góry uprzedzając, pragnę stwierdzić już tutaj, że moje ujęcie różni się zasadniczo od teorii psychoanalitycznej, ponieważ matce indywidualnej przypisuję jedynie ograniczone znaczenie, a zatem: to nie od matki osobistej pochodzą owe opisane w literaturze oddziaływania na *psyché* dziecięcą, chodzi tu bowiem raczej o projektowany na matkę archetyp, który daje jej tło mitologiczne, a tym samym autorytet, ba, numinalność[6]. Etiologiczne czy traumatyczne oddziaływania archetypu matki należy podzielić na dwie grupy: po pierwsze, na takie, które odpowiadają naprawdę występującym cechom charakteru

[4] Zob. Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie.* [*Gesammelte Werke*. T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii* (*Dzieła*. T. 3) — przyp. tłum.]

[5] Na tym polega znaczenie etymologiczne trzech gun. Zob. Adolf Weckerling: *Das Glück des Lebens*. Greifswald 1937. S. 21 i nast.; Richard Garbe: *Die Samkhya-Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus*. Wyd. 2. Leipzig 1917. S. 272 i nast.

[6] Psychologia amerykańska dostarcza tu wielkoformatowych przykładów. Specyficznym, choć pomyślanym jako pismo pedagogiczne paszkwilem, jest tutaj praca Philippa Wylie: *The Generation of Vipers*. New York–Toronto 1942.

czy nastawieniom matki osobniczej, po drugie zaś, na takie, które posiada ona jedynie pozornie, ponieważ chodzi tu o projekcje fantastycznej (czyli archetypowej) natury dziecka. Już Freud zrozumiał, że prawdziwa etiologia nerwic w żadnym wypadku, jak zrazu przypuszczano, nie jest zakorzeniona w skutkach traumatycznych, lecz w osobliwym procesie rozwoju fantazji dziecięcej. Nie sposób wręcz zanegować możliwości, że taki proces rozwoju może być sprowadzony do zaburzających wpływów ze strony matki. Z tego względu poszukuję przyczyny nerwic dziecięcych przede wszystkim u matki, ponieważ z doświadczenia wiem, że dziecko, po pierwsze, znacznie bardziej prawdopodobnie rozwija się normalnie, a nie neurotycznie i że, po drugie, w znacznie większej grupie przypadków, definitywnej przyczyny zaburzeń można dowieść u rodziców, a zwłaszcza u matki. Treści nienormalnych fantazji można jedynie częściowo odnosić do matki osobniczej, ponieważ często w sposób jawny i jednoznaczny zawierają one stwierdzenia, które znacznie wychodzą poza to, co można by przypisać realnej matce; dzieje się tak zwłaszcza wtedy, gdy chodzi o formacje wybitnie mitologiczne, z czym często mamy do czynienia w wypadku fobii dziecięcych, gdy matka jawi się jako zwierzę, wiedźma, upiór, pożeraczka ludzi, hermafrodyta itd. Ponieważ te fantazje nie zawsze mają w sposób jawny charakter mitologiczny, lecz mogą pochodzić również z bajek, zasłyszanych przypadkowo opowieści itp., w każdym wypadku wskazane byłoby staranne zbadanie. U dziecka coś podobnego ze względów praktycznych w znacznie mniejszym stopniu jest możliwe niż u człowieka dorosłego, który prawie z reguły przenosi takie fantazje na lekarza czy też, mówiąc bardziej precyzyjnie: odkrywa je w stanie projekcji.

160 A wówczas nie wystarczy, że człowiek je zrozumie i odrzuci jako śmieszne, w każdym razie strategia ta nie wystarczy na dłuższą metę, ponieważ archetypy stanowią niezbywalną składową każdej *psyché*, stanowią przeto ów „skarb w polu ciemnych wyobrażeń", o jakim mówi Kant; niezliczone motywy skarbu spotkać możemy w przejawach folkloru. Archetyp podług swej natury nie jest zaledwie irytującą przesłanką, znajduje się on tylko na niewłaściwym miejscu. Jako taki należy on do kręgu najwyższych wartości duszy ludzkiej, toteż zapełniał on Olimpy wszystkich religii. Odrzucanie go jako rzeczy bezwartościowej oznaczałoby potencjalną stratę. Chodzi tu raczej o to, by rozwiązać projekcje, by ich treści oddać temu, kto je utracił za sprawą spontanicznego ogołocenia.

3. Kompleks matki

Archetyp matki stanowi podstawę tak zwanego kompleksu matki. Jest kwe- 161
stią otwartą, czy taki kompleks w ogóle by powstał bez dowodliwego przy-
czynowego współudziału matki. Na podstawie własnego doświadczenia
wiadomo, że matka zawsze, czyli zwłaszcza w wypadku nerwic dziecięcych
i też takich, które etiologicznie niewątpliwie sięgają do wczesnego dzie-
ciństwa, aktywnie współdziałała przy wywołaniu zaburzenia. Ale w każdym
wypadku zaburzona zostaje sfera instynktu dziecka, tym samym zaś konste-
lują się archetypy, które pojawiają się między dzieckiem i matką jako element
obcy i często budzący lęk. Jeśli na przykład dzieci przesadnie zatroskanej
matki regularnie nawiedzają marzenia senne o niej, przedstawiające ją jako
bogini czy wiedźmę, to element taki zakłada przeżycie rozszczepienia
w duszy dziecięcej, a tym samym możliwość nerwicy.

A. Kompleks matki u syna

Skutki kompleksu matki przedstawiają się różnie, w zależności od tego, czy 162
chodzi o syna, czy o córkę. Typowe skutki w stosunku do syna to homosek-
sualizm i donżuanizm, niekiedy też impotencja[7]. W wypadku homoseksuali-
zmu czynnik heteroseksualny przylgnął w nieświadomej formie do matki,
w wypadku donżuanizmu mężczyzna nieświadomie poszukuje matki „w każ-
dej kobiecie". Oddziaływania kompleksu matki na syna przedstawia ideolo-
gia typu Kybele–Attis: autokastracja, obłęd, wczesna śmierć. U syna kompleks
matki nie występuje w formie czystej o tyle, o ile mamy tu do czynienia z nie-
tożsamością płci. Różnica ta stanowi przyczynę, dla której w każdym męskim
kompleksie matki obok archetypu matki pojawia się archetyp partnera seksual-
nego, czyli anima, która odgrywa w tym ważną rolę. Matka to pierwsza istota
kobieca, którą spotyka przyszły mężczyzna i która — głośno czy cicho, po
prubiańsku czy czule, świadomie czy nieświadomie — nie może nie odnosić
się do jego męskości; podobnie jak syn w coraz większym stopniu percypuje
kobiecość matki i — w każdym razie nieświadomie — odpowiada na nią języ-
kiem instynktów. A zatem w wypadku syna proste stosunki tożsamości czy
różnicującego oporu stale są krzyżowane przez czynniki erotycznego pociągu
czy odporu. W ten sposób cały ten obraz zostaje poważnie skomplikowany.

[7] Ale w tym wypadku ważną rolę odgrywa też kompleks ojca.

Nie chciałbym jednak twierdzić, że kompleks matki u syna należy traktować bardziej poważnie niż kompleks matki u córki. Dopiero zapoczątkowaliśmy badania tych złożonych zjawisk psychicznych, jesteśmy na etapie pracy pionierskiej. Porównania można przeprowadzać dopiero wtedy, gdy mamy do dyspozycji jakieś statystyki — o tych na razie jednak mówić niepodobna.

163 Jedynie w wypadku córki kompleks matki to przypadek czysty i nieskomplikowany. Chodzi tu z jednej strony o pochodzące od matki wzmocnienie instynktu kobiecego, z drugiej zaś o jego osłabienie prowadzące do wygaszenia. W pierwszym przypadku za sprawą przewagi świata instynktów człowiek przestaje uświadamiać sobie własną osobowość; w drugim wypadku dochodzi do wyprojektowania instynktów na matkę. Tymczasem zadowólmy się stwierdzeniem, że kompleks matki u córki albo nadmiernie sprzyja instynktowi kobiecemu, albo odpowiednio go hamuje, w wypadku syna zaś uraża on instynkt męski za sprawą jego nienaturalnej seksualizacji.

164 Ponieważ sformułowanie „kompleks matki" to pojęcie psychopatologii, zawsze jest ono związane z jakąś szkodą i cierpieniem. Jeśli jednak choć trochę uwolnimy go z tych patologicznych konotacji, jeśli nadamy mu szersze, ogólniejsze znaczenie, będziemy mogli wspomnieć o jego pozytywnych skutkach: a zatem u syna pojawia się obok lub zamiast homoseksualizmu na przykład zróżnicowanie erosa[8] (mniej więcej w tym kierunku zmierza *Uczta* Platona); może tu również pojawić się zjawisko rozwoju smaku i wyczucia estetycznego, którym element kobiecy nie czyni żadnej ujmy; dalej, można by tu mówić o talentach pedagogicznych, które za sprawą kobiecej empatii wzbijają się często na szczyty doskonałości; chodzi tu o ducha historycznego, konserwatywnego w najlepszym sensie tego słowa, o umiejętność najwierniejszego przechowywania wszystkich minionych wartości; to również zmysł koleżeństwa, zadzierzgujący zdumiewająco czułe więzi pomiędzy duszami męskimi, ba, zbawiający przyjaźń pomiędzy płciami od klątwy niemożności; wspomnijmy wreszcie o bogactwie uczucia religijnego, które sprawia, że pojęcie *ecclesia spiritualis* staje się rzeczywistością, w końcu zaś chłonność duchową, która jest uległym naczyniem objawienia.

165 Tym, czym donżuanizm jest w perspektywie negatywnej, w perspektywie pozytywnej może się przejawiać jako śmiała, bezwzględna męskość, ambicja zdążająca do najwyższych celów, gwałtowna niechęć do wszelkiej głupoty, znudzenia, niesprawiedliwości i lenistwa; gotowość do — niekiedy grani-

[8] Zob. Carl Gustav Jung: *Über die Psychologie des Unbewussten*. Zürich: Rascher–Verlag 1943. *Gesammelte Werke*. T. 7. Par. 16 i nast.

łączy z heroizmem — ofiary na rzecz tego, co uważa się za słuszne; uporczywość, nieugiętość i stałość woli; ciekawość, której nie odstraszy żadna zagadka świata; i wreszcie duch rewolucyjny, budujący bliźnim nowe domy, nadający nowe kształty światu.

Te wszystkie możliwości odzwierciedlają się w mitologemie, który już 166
wcześniej ująłem w wyliczeniu aspektów archetypu matki. Ponieważ omawiałem kompleks matki u syna w wielu wcześniejszych publikacjach, włączając w to komplikacje w postaci animy, chciałbym w trakcie tych wykładów traktujących o typie matki usunąć psychologię męską na plan dalszy.

B. KOMPLEKS MATKI U CÓRKI

A. Hipertrofia macierzyńskości

Dane mi już było zauważyć, że kompleks matki[9] u córki w pewnym sensie 167
przyczynia się do hipertrofii czy odpowiedniej atrofii kobiecości. Nadmiar kobiecości oznacza wzmocnienie wszystkich instynktów kobiecych, przede wszystkim instynktu macierzyńskiego. Obrazem negatywnego aspektu tego zjawiska jest kobieta, której jedynym celem jest rodzenie, mężczyzna zaś to najwyraźniej przedmiot marginalny; dla takiej kobiety mężczyzna jest zasadniczo narzędziem płodzenia, a jako obiekt, którym należy się opiekować, trafia on pośród dzieci, ubogich krewnych, koty, psy i meble. Także własna osobowość takiej kobiety jest dla niej czymś całkiem ubocznym; często jest ona mniej lub bardziej nieświadoma swej osobowości, ponieważ przeżywa ona swe życie w innych i poprzez innych, z którymi utożsamia się, bo przecież nie ma świadomości siebie. Najpierw jest w ciąży, potem wiąże się z dziećmi, albowiem bez dzieci nie ma dla niej żadnej racji bytu. Jak Demeter, wywalcza ona od bogów prawo własności do córki. Eros rozwija się u niej jedynie w aspekcie więzi macierzyńskiej, osobistej, lecz nieświadomej. Nieświadomy eros zawsze przejawia się jako potęga[10]; z tego względu kobieta reprezentująca

---

[9] Przedstawiam w tym rozdziale szereg typów kompleksu matki, nie oznacza to jednak, że formułuję w ten sposób doświadczenia terapeutyczne. „Typy" nie są jednostkowymi przypadkami — każdy człowiek wykształcony powinien zdawać sobie z tego sprawę. „Typ" nie jest też wymyślonym schematem, w który należy wtłoczyć wszystkie znane przypadki. „Typy" to konstrukcje idealne, to obrazy przedstawiające przeciętną doświadczenia — nigdy nie należy z tym utożsamiać jednostkowego przypadku. Ludzie, którzy czerpią doświadczenia z książek czy laboratoriów, nie są w stanie wyrobić sobie właściwego pojęcia psychologicznego doświadczenia lekarza.

[10] Stwierdzenie to ugruntowane jest na bogatym doświadczeniu, że tam, gdzie brakuje miłości, puste miejsce zajmuje moc.

taki typ, mimo że może być wzorem macierzyńskiej ofiarności, tak naprawdę nie jest w stanie złożyć prawdziwej ofiary — potrafi jedynie urzeczywistnić swój instynkt macierzyński, często zdobywając się na bezwzględną wolę mocy prowadzącą do destrukcji własnej osobowości oraz własnego życia dzieci. Im mniejszą świadomość własnej osobowości ma taka matka, tym większa i bardziej brutalna jest jej nieświadoma wola mocy. W wypadku tego typu wcale nierzadko zdarzają się sytuacje, w których to nie Demeter, lecz Baubo byłaby najbardziej adekwatnym symbolem. Umysł kultywowany jest nie dla niego samego, trwa on bowiem najczęściej w swej pierwotnej dyspozycji, pozostaje zatem pierwotnie naturalny, nie potrafi nawiązać jakichkolwiek związków, jest bezwzględny, choć potrafi zdobyć się na prawdy niekiedy tak głębokie, jak sama natura[11]. Lecz ona sama nic o tym nie wie, nie jest więc w stanie ocenić własnej błyskotliwości; z drugiej strony nie potrafi filozoficznie podziwiać swej głębi intelektualnej, bo przecież zaraz zapomina, co powiedziała.

B. Hipertrofia erosa

168 Kompleks wywołany przez taką matkę u córki wcale nie musi być znowu hipertrofią instynktu macierzyńskiego. Przeciwnie, instynkt ten występujący w danym wypadku u córki zostaje nawet wygaszony, a jako zastępstwo pojawia się nadmiernie zintensyfikowany eros, który prawie regularnie prowadzi do nieświadomego stosunku kazirodczego z ojcem[12]. Hipertroficzny eros prowadzi do nienormalnego zaakcentowania osobowości drugiego. Zazdrość w stosunku do matki oraz jej przezwyciężenie stają się motywami przewodnimi późniejszych przedsięwzięć, które często wydają się istnymi spustoszeniami. W takim wypadku indywiduum lubuje się bowiem w związkach marzycielskich i sensacyjnych ze względu na nie same, dana kobieta interesuje się mężczyznami żonatymi, mniej zaś dba o własne powodzenie, bardziej przejmuje się tym, czy mężczyźni są żonaci i czy nasuwa się możliwość zburzenia ich związków — na tym przecież polega główny cel tych manewrów. Jeśli cel ów zostanie osiągnięty, zainteresowanie ustaje ze względu na niedostateczny instynkt macierzyński; zwalnia się miejsce dla następnej ofiary[13]. Typ

[11] W trakcie moich seminariów angielskich używam tu terminu „*natural mind*".

[12] W tym wypadku inicjatywa pochodzi od córki. W innych wypadkach psychologia ojca (projekcja animy) prowadzi do związku kazirodczego z córką.

[13] Pod tym względem typ ów różni się od typu mu pokrewnego, kompleksu ojca u kobiety — tutaj, przeciwnie, pojawia się zjawisko „matkowania" ojcu, „wylęgiwania" ojca.

charakteryzuje się godną uwagi nieświadomością. Takie kobiety są wręcz [illegible] ślepotą na to, co same wyprawiają[14], na swe działanie niekorzystne [illegible] tylko dla ofiary, lecz także dla sprawcy. Nie muszę tu doprawdy podkreślać, że dla mężczyzn z ociężałym erosem kobieta tego typu to wyborna okazja dla projekcji animy.

C. Utożsamienie z matką

Jeśli w wypadku kobiecego kompleksu matki nie dochodzi do hipertrofii erosa, dochodzi do utożsamienia z matką i sparaliżowania kobiecej przedsiębiorczości. Dochodzi do projekcji własnej osobowości na matkę i dzieje się to za sprawą nieświadomości własnego świata instynktów, instynktu macierzyńskiego oraz erosa. Wszystko, co u tych kobiet przypomina macierzyństwo, związki osobiste oraz pretensje erotyczne, wywołuje uczucia podrzędności i zmusza do ucieczki — oczywiście, ucieczki do matki, która to wszystko, co córce wydaje się całkiem nieosiągalne, przeżywa w sposób jak najpełniejszy jako, by tak rzec, osobowość nadrzędna. Mimowolnie podziwiana przez córkę, odbiera jej możliwość przeżywania własnego życia, ponieważ we wszystkim ją uprzedza. Córka zadowala się bezinteresownym przywiązaniem do matki, starając się zarazem nieświadomie, by tak rzec, wbrew własnej woli, z wolna wywindować się na taki poziom, z którego będzie mogła tyranizować matkę, choć oczywiście czynić to będzie pod maską pełnej lojalności i oddania. Córka prowadzi życie [illegible], często jest w widoczny sposób wysysana przez matkę — przedłuża [illegible] tryb życia, nieustannie dbając o transfuzję krwi. Takie bezkrwiste dziewice nie są uodpornione na zaloty. Przeciwnie, mimo że robią wrażenie [illegible], istot całkiem obojętnych, a może właśnie dlatego, ich akcje na rynku [illegible] do wzięcia mają wysokie notowania. Kobiety te są przede wszystkim tak puste, że mężczyzna, widząc je, może projektować na nie dowolne treści; są one również tak bardzo nieświadome, że nieświadomość wystawia z nich niezliczenie wiele czułek, by nie powiedzieć: niewidzialne macki [illegible], i wysysa wszystkie męskie projekcje, a to mężczyznom podoba się nad miarę. Albowiem tak wielka nieokreśloność kobiety to utęskniony odpowiednik męskiej określoności i jednoznaczności, które można wcie-

[14] Nie oznacza to, że nie potrafią uświadomić sobie faktów — nie mają one jedynie świadomości ich znaczenia.

lić w życie jedynie w skromnym stopniu, a i to tylko wtedy, gdy wszystko, co wątpliwe, dwuznaczne, niepewne i niejasne mężczyzna może na drodze projekcji przesunąć na zachwycającą niewinność kobiecą[15]. Ze względu na swą charakterystyczną obojętność wewnętrzną, ze względu na poczucie podrzędności, które nieustannie zamaskowane jest obrazem urażonej niewinności, mężczyźnie przypada w udziale do odegrania jakże pochlebiająca mu rola osobnika wznioślejszego i współczującego, który niejako po rycersku musi znosić och, jakże znane, niedostatki natury kobiecej. (To, że w niemałym stopniu polegają one na jego projekcjach, jest przed nim szczęśliwie ukryte). Szczególnie pociągająca wydaje się notoryczna bezradność dziewczęcia. Jest ono do tego stopnia przyrostkiem własnej matki, że nawet nie wie, jak to się dzieje, gdy w polu widzenia pojawia się mężczyzna. Jest istotą tak bardzo potrzebującą pomocy, jest taka naiwna, że nawet najłagodniejszy owczarek staje się prawdziwym psem na kobiety i niczym rozbójnik kradnie drogiej matce jej umiłowaną córkę. Ta niesłychana szansa, że kiedyś i ona okaże się zdolną bestią, nie zdarza się na co dzień, toteż tkwi w niej niemała siła motywacyjna. A zatem Pluton porwał od niepocieszonej Demeter Persefonę, lecz, idąc za radą bogów, pozwolił jej spędzić lato u teściowej. (Życzliwy czytelnik niechaj łaskawie zauważy, że takie legendy nie powstają ot tak sobie!)

D. Obrona przed matką

170 Trzy opisane tu skrajne typy związane są ze sobą wieloma stopniami pośrednimi — chciałbym tu wspomnieć jedynie o najważniejszych. W wypadku typu środkowego chodzi w mniejszym stopniu o intensyfikację lub paraliż kobiecych instynktów, w większym zaś o przeważającą wszystko obronę przed przemożną matką. Przypadek ten to wzorcowy przykład tak zwanego negatywnego kompleksu matki. Motyw przewodni tego kompleksu można by ująć następująco: wszystko, byleby tylko nie być podobna do matki! Chodzi tu z jednej strony o fascynację, która jednak nigdy nie staje się utożsamieniem, z drugiej zaś o intensyfikację erosa, wyczerpującą się jednak w naznaczonym zazdrością oporze wobec matki. Córka wie wprawdzie wszystko, czego nie chce wiedzieć, najczęściej jednak nie ma klarownej wiedzy o tym, czym tak naprawdę

[15] Taka kobieta w cudowny wręcz sposób potrafi ulżyć mężowi — może to czynić dopóty dopóki on nie odkryje, *kogo* poślubił i z *kim* dzieli łoże małżeńskie — oczywiście, chodzi tu o teściową.

Jej los, jej instynkty w formie obronnej skoncentrowane są na matce, toteż
nie mogą zajmować się budowaniem jej własnego życia. Jeśli dojdzie do tego,
córka na przykład wyjdzie za mąż, będzie używała małżeństwa albo do
ucieczki przed matką, albo los narzuci jej mężczyznę, którego ważne cechy
charakterystyczne przypominać będą jej matkę. Wszystkie instynktowe pro-
cesy i konieczności spotykają nieoczekiwane problemy: albo seksualność nie
funkcjonuje, jak należy, albo dzieci są niepożądane, albo obowiązki macierzyń-
skie wydają się nieznośne, albo wymogi współżycia małżeńskiego znoszone są
niecierpliwością i irytacją. To wszystko w jakiś sposób nie należy do faktów
ch, ponieważ jako jego cel najwyższy jawi się tylko i wyłącznie permanentna
obrona przed potęgą matki w każdej możliwej formie. W takich przypadkach
można często we wszystkich szczegółach dostrzec cechy archetypu matki. Na
przykład *matka jako rodzina* czy klan wywołuje gwałtowne opory czy brak
zainteresowania w stosunku do wszystkiego, co dotyczy rodziny, wspólnoty,
pokrewieństwa, konwencji itd. Opór wobec matki jako macicy często pojawia
się w sytuacji kłopotów w miesiączkowaniu, trudności związanych z poczę-
ciem, odrazą przed ciążą, krwawieniami podczas ciąży, przedwczesnym poro-
dem, wyniotów ciążowych itp. *Matka jako materia* wywołuje niecierpliwość
w obcowaniu z przedmiotami, niezręczność w manipulowaniu narzędziami
i maszynami oraz błędy w ubiorze.

Z obrony przed matką wynika niekiedy spontaniczny rozwój rozumu, 171
używanego po to, by stworzyć sferę, w której nie ma już miejsca dla matki.
Rozwój ten wynika z własnych potrzeb, nie jest to w żadnym wypadku hołd
składany mężowi, któremu dana kobieta chciałaby zaimponować czy poka-
zać wzór przyjaźni intelektualnej. Rozwój ten ma służyć przełamaniu władzy
matki za pomocą krytyki intelektualnej i nadrzędnej wiedzy, może tu również
chodzić o chęć zapisania na koncie matki wszystkich bzdur, błędów logicz-
nych i niedostatków wykształcenia. Ramię w ramię z rozwojem rozumu idzie
też wysuwanie się na plan pierwszy cech męskich tak w ogóle.

C. Pozytywne aspekty kompleksu matki

a) Matka

Pozytywny aspekt pierwszego typu, czyli hipertrofia instynktu macierzyń- 172
skiego, to obraz matki sławiony we wszystkich czasach i językach. Cho-

dzi tu o miłość macierzyńską należącą do najbardziej wzruszających i niezapomnianych wspomnień wieku dorosłego — miłość, która jest tajemnym korzeniem wszelkiego stawania się, wszelkiej przemiany, wszelkich powrotów, która jest milczącą prapodstawą początku i końca. Najdoskonalej znana, a jednak obca — jak natura — miłośnie czuła i fatalnie okrutna: oto nabrzmiewająca rozkoszą, nigdy nie zmęczona dawczyni życia, matka boleści, ciemna, nigdy nie udzielająca odpowiedzi brama zatrzaskująca się za zmarłym. Matka to miłość macierzyńska, to *moje* przeżycie, *moja* tajemnica. Czyż można powiedzieć za dużo, czyż można powiedzieć rzeczy zbyt niesłuszne, niedostateczne, ba, zbyt zakłamane o owym człowieku, który nosił miano matki, która — chciałoby się rzec — przypadkowo była nosicielką owego przeżycia, które ją i mnie, i całą ludzkość, ba, wszelkie żywe stworzenie, wszystko, co staje się i ginie, zamyka w sobie, przeżycia życia, którego dziećmi jesteśmy? Zawsze wprawdzie to czyniono i zawsze będzie się to czynić, lecz człowiek mądry nie może zwalać owego faktu o niesłychanym znaczeniu, brzemiennego odpowiedzialnością i bezlikiem zadań, rozpiętego między piekłem i niebem, na owego słabego i omylnego, godnego miłości, względów, zrozumienia i przebaczenia człowieka, jakim była dla nas matka. Taki człowiek wie, że matka jest nosicielką owego wrodzonego każdemu z nas obrazu *mater natura* i *mater spiritualis*, całego zakresu życia, któremu jako dzieci zostaliśmy powierzeni i wydani. Człowiek ten nie może się wahać ani przez chwilę i rzucić się, by zbawić ludzką matkę od tego przerażającego obciążenia — ze względu na nią i ze względu na siebie. Albowiem to właśnie owo brzemię znaczenia przykuwa nas do matki, ją zaś przykuwa do dziecka — na fizyczną i psychiczną zagładę obojga. Nie można rozwiązać żadnego kompleksu matki w ten sposób, że jednostronnie zredukuje się ją do ludzkiej miary, że w pewnym sensie „wprowadzi się poprawki", bo wówczas pędzimy w stronę niebezpieczeństwa polegającego na tym, że rozszczepimy na atomy także przeżycie „matki", a tym samym zniszczymy wartość najwyższą i wyrzucimy ów złoty kluczyk powierzony nam w kolysce przez dobrą wróżkę. Toteż człowiek instynktowo zawsze przyznawał nowo narodkowi parę boskich oblubieńców, „*godfather*" i „*godmother*", aby — widziony nieświadomością czy krótkowzrocznym racjonalizmem — nigdy nie zapominał wyprojektować na rodziców cech boskich.

173 Archetyp to nie tyle problem naukowy, ile raczej bezpośrednia i palna kwestia higieny psychicznej. Nawet gdybyśmy nie mieli żadnego dowodu na istnienie archetypów, nawet gdyby wszyscy rozsądni ludzie byli przeko

nam, że coś podobnego nie istnieje, musielibyśmy je wymyślić, by nasze najwyższe, najbardziej naturalne wartości nie pogrążyły się w nieświadomości. Gdyby do tego doszło, znikłaby cała żywiołowa siła pierwotnych przeżyć, a na jej miejscu pojawiłoby się utrwalenie na *imago* macierzyńskiej; gdyby na krytyczny rozum i to przykroił do własnych potrzeb, bylibyśmy całkiem przykuci do ludzkiej *ratio* i od tej chwili skazani na wierzenie wyłącznie w to, co racjonalne. A chociaż z jednej strony można by to uznać za cnotę i korzyść, z drugiej oznaczałoby to ograniczenie i zubożenie, bo w ten sposób zbliżylibyśmy się do jałowych pustkowi doktrynerstwa i „oświecenia". Owa Déesse Raison rozsiewa wokół siebie złudną poświatę, która rozświetla jedynie to, co i tak już jest nam znane, kąpie jednak w mrokach to, co najpilniej należałoby poznać i uświadomić sobie. Im bardziej rozum roi sobie, że jest samodzielny, tym bardziej staje się on czystym intelektem, który na miejscu rzeczywistości usadawia dogmaty, a przede wszystkim dba o to, by nie znaleźli się tam ludzie, lecz tylko ich iluzoryczne wyobrażenia.

Świat archetypów musi być świadomy dla człowieka, niezależnie od tego, 174
czy on go pojmuje, czy nie, ponieważ jest on z nim związany korzeniami. Światopogląd czy forma ładu społecznego odcinające człowieka od tych praobrazów życia nie tylko nie są żadną formą kultury, lecz w coraz większym stopniu stają się więzieniem czy stajnią. Jeśli praobrazy w jakiejkolwiek formie pozostaną świadome, odpowiadająca im energia będzie mogła spływać ku człowiekowi. Jeśli jednak już się nie uda podtrzymać związku z nimi, wówczas energia wyrażająca się w tych obrazach, źródło fascynacji dziecięcym kompleksem rodziców, opadnie z powrotem w nieświadomość. W ten sposób otrzyma ona bodziec, który jako bez mała nieodparta *vis a tergo* udziela się każdemu poglądowi, każdej idei czy tendencji przez rozum przedstawianej jako kuszący cel. W ten sposób człowiek bez możliwości ratunku ulega swej świadomości i jej racjonalnym pojęciom tego, co słuszne i niesłuszne. Jestem daleki od deprecjonowania rozumu, owego daru bogów, najwznioślejszej ludzkiej zdolności. Ale rozum jako władca absolutny nie ma sensu, podobnie jak nie ma sensu światło w świecie, w którym nie przeciwstawia mu się ciemność. Mądra rada matki i jej niezłomne prawo naturalnego ograniczenia człowiek powinien brać pod uwagę, nigdy nie zapominając, że świat istnieje dlatego, iż przeciwieństwa utrzymują się w równowadze: racjonalność równoważona jest przez irracjonalność, a cel przez to, co się akurat wydarza.

Te, przyznaję, ogólnikowe uwagi były zaiste niezbędne, ponieważ 175
matka jest pierwszym światem dziecka i ostatnim światem człowieka doro-

słego. Wszyscy byliśmy kiedyś otuleni płaszczem Wielkiej Izydy jako jej dzieci. Teraz zaś pragniemy powrócić do naszych typów kobiecego kompleksu matki. U mężczyzny kompleks matki nigdy nie występuje w formie „czystej", czyli zawsze jest zmieszany z archetypem animy, a w rezultacie wypowiedzi mężczyzny na temat matki są najczęściej emocjonalne, czyli zabarwione przez „animę". Jedynie w wypadku kobiety istnieje możliwość zbadania efektów działania archetypu matki wolnych od takich domieszek, lecz perspektywa powodzenia pojawia się tu tylko wtedy, gdy nie rozwinął się kompensujący animus.

B. Hipertroficzny eros

176 Doszliśmy tym samym do drugiego typu kobiecego kompleksu matki, czyli do hipertrofii erosa. Przedstawiłem ten przypadek spotykany w dziedzinie psychopatologii w bardzo negatywnym świetle, lecz nawet ów tak niezbyt zachęcający typ ma aspekt pozytywny, którego nie powinno zabraknąć w społeczeństwie. Weźmy najgorszy skutek tego nastawienia, czyli wyzute z jakichkolwiek skrupułów dążenie do zniszczenia małżeństwa — zauważymy wówczas, że kryje się za tym sensowne i celowe zarządzenie natury. Typ ten, jak opisano, często powstaje z przeciwnego oddziaływania, z czysto naturalnej, instynktowej, przeto wszystko pochłaniającej matki. Ten typ matki jest anachronizmem, regresem w ponurą epokę matriarchatu, kiedy mężczyzna wiódł nędzny żywot zapładniacza i rolnika. Reaktywna hipertrofia erosa u córki nastawiona jest na mężczyznę, którego należy uwolnić od przewagi elementu macierzyńsko-kobiecego. Taka kobieta instynktowo pojawia się wszędzie tam, gdzie sprowokuje ją nieświadomość partnera małżeńskiego. Psuje ona tak niebezpieczną dla męskiej osobowości sytuację poszukiwania wygody, przez mężczyznę uważaną za wierność. Ta wygoda prowadzi do nieuświadamiania sobie własnej osobowości, jest też źródłem owych rzekomo idealnych związków, w których on jest „tatą", a ona „mamą" i niczym więcej i w których partnerzy tytułują się tak nawzajem. To błędna droga, która z łatwością może doprowadzić małżeństwo do upokarzającej sytuacji nieświadomej tożsamości partnerów.

177 Kobieta reprezentująca nasz typ kieruje gorący promień swego erosa na mężczyznę żyjącego w cieniu własnej matki, wywołując tym samym konflikt moralny. Ale bez niego nie można by uświadomić sobie własnej osobowości

„Dlaczego jednak" — ktoś zapyta — „człowiek ma wzbić się do wyższej świadomości *à tort et à travers*?". Pytanie to uznać należy za wyjątkowo celne, lecz odpowiedź jest nieco trudna. Zamiast udzielić prawdziwej odpowiedzi, mogę wyznać tu coś w rodzaju artykułu wiary: wydaje mi się, że za tysiące milionów lat w końcu ktoś już będzie wiedział, że ów cudowny świat z górami, morzami, lodami i księżycami, z Drogą Mleczną, mgławicami gwiazd stałych, roślinami i zwierzętami — a zatem, że ów świat *istnieje*. Kiedy byłem w Athi Plains w Afryce Wschodniej, gdy tak stałem na niewielkim wzgórzu, oglądając pasące się w absolutnej ciszy tysięczne stada dzikich zwierząt, czyniących to, co czyniły od niewyobrażalnej wieczności, miałem poczucie, że jestem pierwszym człowiekiem, pierwszą istotą, która wie, że to wszystko *jest*. Cały ten świat wokół mnie spowity był jeszcze w ciszę początku, jeszcze nie wiedział, że istnieje. I właśnie w tej chwili, ponieważ ja uświadomiłem go sobie, świat ów stał się rzeczywistością — bez tej chwili nigdy by nie zaistniał. Tego poszukuje natura i znajduje to w formie spełnionej w człowieku, i to zawsze w człowieku najbardziej świadomym. Każdy, najmniejszy nawet krok naprzód na drodze uświadomienia, stwarza świat.

Nie istnieje świadomość bez rozróżniania przeciwieństw. To ojcowska 178
zasada logosa, który rozwija się w trakcie nieskończonej walki ciepła pierwotnego i ciemności pierwotnych macierzyńskiego łona, czyli właśnie nieświadomości. Nie cofając się przed żadnym konfliktem, nie wahając się przed popełnieniem żadnego grzechu, boska ciekawość dąży do narodzin. Nieświadomość to grzech pierworodny, to po prostu zło — w każdym razie dla logosa. Jego światotwórczy czyn wyzwoleńczy polega jednak na matkobójstwie, duch zaś, który odważył się wstąpić na najwyższe wysokości i zstąpić w najgłębsze głębie, musi, jak stwierdził Synezjusz, znieść także wszystkie boskie kary, czyli przykucie do skały Kaukazu. Albowiem jedno nie może istnieć bez drugiego, ponieważ na początku stanowili jedno i będą nim na końcu. Świadomość może istnieć jedynie przy stałym uznawaniu i uwzględnianiu nieświadomości, ponieważ wszelkie życie musi przejść przez wiele śmierci.

Rozkiełznanie konfliktu to cnota lucyferyczna we właściwym sensie tego 179
słowa. Konflikt rozbudza ogień afektów i emocji i, jak każdy ogień, on również ma dwa aspekty: pali i jest źródłem światła. Emocja to z jednej strony ogień alchemiczny, którego ciepło sprawia, że wszystko się objawia, którego gorąco „*omnes superfluitates comburit*", „pali wszystko, co zbędne"; z drugiej strony emocja to owa chwila, w której żelazo pada na kamień, tworząc iskrę: emocja to bowiem główne źródło wszelkiego uświadomienia. Nie doj-

dzie do przemiany ciemności w światło i ociężałości w ruch, jeśli nie zaangażuje się w to emocja.

180 Kobieta, której los polega na tym, że ma wszystkiemu przeszkadzać, jest jedynie w przypadkach patologicznych istotą wyłącznie destruktywną. W normalnym wypadku, jako ta, która zaburza, sama jest ogarnięta zaburzeniem, jako ta, która przemienia, sama przechodzi proces przemiany, a blask rozpalanego przez nią ognia rozświetla i oświetla wszystkie ofiary jej knowań. To, co wydawało się nonsensownym zaburzeniem, staje się procesem oczyszczenia:

> By się do reszty już
> Rozwiał nicości kurz[16].

181 Jeśli taka kobieta pozostanie nieświadoma znaczenia swej funkcji, to będzie to oznaczać, że nie wie, iż jest

> tej siły cząstką drobną,
> Co zawsze złego chce i zawsze sprawia dobro[17].

W ten sposób ów miecz, który przynosi, stanie się narzędziem jej śmierci. Ale świadomość sprawia, że przemienia się w wybawicielkę i zbawicielkę.

C. Tylko córka

182 Reprezentantka trzeciego typu, czyli typu polegającego na utożsamieniu się z matką[18] przy paraliżu własnych instynktów, w żadnym wypadku nie musi być zawsze beznadziejnym zerem. W szerokim spektrum normalności istnieje bowiem, przeciwnie, możliwość polegająca na tym, że właśnie za sprawą intensywnej projekcji animy wypełnione zostanie próżne naczynie. To właśnie od tego zależy taka kobieta: bez mężczyzny nie może nawet w przybliżeniu dojść do siebie; musi zostać porządnie obrabowana przez matkę, ponadto zaś przez dłuższy czas musi odgrywać przypisaną sobie role, zdobywając się przy

[16] Johann Wolfgang [von] Goethe: *Faust*. Przel. Feliks Konopka. Cz. 2. A. 5: *Góry i przepaści*. W. 11855–11866. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1977. S. 466. [Przyp. tłum.]

[17] Johann Wolfgang [von] Goethe: *Faust*. Cz. 1. A. 1: *Pracownia Fausta*. W. 1342–1343. S. 77. [Przyp. tłum.]

[18] Wynikającym z projekcji instynktów.

tym na wielki wysiłek, aż w końcu poczuje przesyt. W ten sposób być może odkryje, kim jest. Takie kobiety mogą być pełnymi poświęcenia żonami swoich mężów, istotami istniejącymi tylko i wyłącznie dzięki utożsamieniu się z zawodem czy talentem, lecz tak w ogóle całkiem nieświadomymi. Ponieważ ona sama jest tylko maską, kobieta taka musi być w stanie odgrywać rolę towarzyską z niejaką naturalnością. Kobiety takie mogą też być w jakiś sposób utalentowane, lecz ich talenty tylko dlatego nie zostały w pełni rozwinięte, że ich własne osobowości były dla nich nieświadome. W tym wypadku talent projektowany jest na małżonka, który go nie posiada, a wówczas widzimy, jak nagle biota z gruntu niepozorna, ba, wręcz nieważka, niczym na latającym dywanie unoszona zostaje na najwyższe szczyty. *Cherchez la femme* — oto klucz do tajemnicy takiego sukcesu. Takie kobiety przypominają mi — przepraszam za prostactwo — wielkie, potężne suki, które rzucają się na widok pudelka całkiem po prostu dlatego, że jest on straszliwym samcem, nie dość tego — jest samcem, który nie gryzie.

I wreszcie *pustka* to wielka tajemnica kobiety. Dla mężczyzny jest ona 183
tym, co pierwotnie obce, wydrążone, otchłannie inne, *Yin*. Budząca współczucie żałosność tej pustki (mówię tu jako mężczyzna) jest niestety — chciałoby się prawie rzec — potężnym misterium niepojętości kobiety. Taka kobieta to po prostu los. Mężczyzna może sobie mówić wszystko na ten temat, może wydobywać wszelkie argumenty za i przeciw, może nie mówić nic albo może twierdzić i jedno, i drugie, a i tak w końcu całkiem nieracjonalnie uszczęśliwiony wpadnie w tę dziurę albo przegapi i zmarnuje ową jedyną szansę posiadania własnej męskości. Jednemu nie można odebrać jego głupiego szczęścia, drugiemu nie sposób wytłumaczyć jego nieszczęścia.

> Matki! Tak, matki! — jak to dziwnie brzmi[19].

Tym westchnieniem przypieczętowującym kapitulację mężczyzny stojącego na granicy Królestwa Matek, zwracamy się do czwartego typu.

D. Negatywny kompleks matki

Typ ten charakteryzuje się negatywnym kompleksem matki. Jako zjawisko 184
patologiczne jego przedstawicielką jest kobieta nieprzyjemna, wymagająca,

[19] Johann Wolfgang [von] Goethe: *Faust*. Cz. 2. A. 1: *Ciemna galeria*. W. 6233. S. 259. [Przekład.]

niezbyt zadowalająca towarzyszka mężczyzny, ba, wszelkie jej dążenia polegają na oporze wobec wszystkiego, co płynie z naturalnej prapodstawy. Lecz nigdzie nie napisano, że przybierające doświadczenie życiowe nie nauczy jej czegoś lepszego, tak że zrazu w dziedzinie osobistej i węższym sensie zrezygnuje ona ze zwalczania matki. A jednak nawet w najlepszym wypadku będzie ona wrogiem wszystkiego, co ciemne, niejasne i dwuznaczne, kultywować będzie wszystko, co pewne, jasne i racjonalne. Swe siostry prześcigać będzie w rzeczowości i chłodnym osądzie, dla mężczyzny stanie się przyjacielem, siostrą i opiniotwórczą doradczynią. Uzdalniają ją do tego przede wszystkim jej męskie aspiracje, umożliwiające jej ludzkie, wolne od wszelkiej domieszki erotyki zrozumienie indywidualności mężczyzny. Spośród wszystkich form kompleksu matki z pewnością ma ona najlepsze szanse na to, że w drugiej połowie życia uczyni ona ze swego małżeństwa związek rekordowy, lecz tylko wówczas, gdy tryumfalnie pokona piekło tylko–kobiecości, chaos macierzyńskiego łona, który (za sprawą negatywnego kompleksu) zagraża jej najbardziej. Jak wiadomo, kompleks w rzeczywistości przezwycięża się jedynie wówczas, gdy zostanie on do cna wyczerpany poprzez przeżycie go. Wszystkie przyczyny kompleksu, jakie staramy się od siebie odsunąć, tak czy owak będziemy musieli wypić z domieszką drożdży, jeśli mamy zamiar wyjść poza nie.

185 Taka kobieta podchodzi do świata, odwracając twarz, niczym żona Lota, spoglądająca na Sodomę i Gomorę. A tymczasem świat i życie przesuwają się przed nią niczym sen, niczym uciążliwe źródło złudzeń, rozczarowań i irytacji, które w zasadzie nie wynikają z niczego innego poza tym, że kobieta ta nie jest w stanie zmusić się do spojrzenia na nie. W ten sposób jej życie staje się dla niej tym, z czym najbardziej walczy, czyli tylko–macierzyństwem i tylko–kobiecością — dzieje się tak za sprawą jej czysto nieświadomie reaktywnego nastawienia do rzeczywistości. Odwrócenie twarzy otwiera jednak przed nią, by tak rzec, świat, po raz pierwszy przedstawiając go w blasku dojrzałej jasności, zdobny w barwy i wszystkie owe wzniosłe cudowności lat młodzieńczych, a czasem nawet lat dzieciństwa. Takie widzenie oznacza rozpoznanie i odkrycie prawdy, to zaś jest niezbędnym warunkiem świadomości. Część życia uległa zagubieniu, ale część została dla niej ocalona.

186 Kobieta zwalczająca ojca wprawdzie zawsze ma jeszcze możliwość życia popędowo–kobiecego, ponieważ odrzuca ona po prostu to, co jest jej obce. Gdy jednak taka kobieta zwalcza matkę, ryzykując narażenie na szkodę świat instynktów, może ona wznieść się do wyższej świadomości,

ponieważ w matce neguje ona także wszelką ciemność, popędowość, dwuznaczność i nieświadomość własnej istoty. Dzięki swej klarowności, rzetelności i męskości to właśnie ta kobieta jest typem często pojawiającym się na ważnych stanowiskach, gdzie błogosławiona skuteczność rozwija jej tak późno odkrytą kobiecość wiedzioną chłodnym umysłem. Ale nie tylko w tym, co zewnętrzne, potwierdza się owa rzadka kombinacja kobiecości i męskiego rozumu — potwierdza się ona także w królestwie intymności psychicznej. Może ona, jako duchowa przewodniczka i doradczyni mężczyzny, w ukryciu przed światem zewnętrznym odgrywać wpływową rolę niewidzialnego *spiritus rector*. Dzięki swym cechom taka kobieta wydaje się mężczyźnie znacznie bardziej przejrzysta niż wszelkie inne formy kompleksu matki, toteż często świat mężczyzn czyni z niej przedmiot projekcji pozytywnego kompleksu matki. Owo aż–nazbyt–kobiece przeraża pewien typ męskiego kompleksu matki — typ znamionujący się wielką subtelnością uczucia. Taka kobieta nie przeraża go jednak, ponieważ buduje ona dla męskiego ducha mosty, po których uczucie może bezpiecznie przepłynąć na drugi brzeg. Jej wyartykułowany rozum może natchnąć mężczyznę zaufaniem, które jest elementem nie do przecenienia, elementem częściej, niż się zakłada, brakującym w stosunkach męsko–kobiecych. Eros mężczyzny wiedzie nie tylko wzwyż, lecz także w dół, w ów niesamowity świat ciemności, tam, gdzie mieszkają Hekate i Kali, na widok których każdy uduchowiony mężczyzna czuje, jak ścina się w nim krew. Rozum takiej kobiety staje się wówczas dla niego gwiazdą w rozpaczliwych mrokach pozornie nieskończonych błędnych ścieżek.

4. Podsumowanie

Na podstawie wszystkiego, co zostało tu powiedziane, powinniśmy zrozumieć, że wypowiedzi mitologii oraz oddziaływania kompleksu matki — o ile tylko zostaną pozbawione swej kazuistycznej różnorodności — ostatecznie odnoszą się do nieświadomości. Bo i jakże inaczej człowiek wpadłby na pomysł, biorąc za porównanie dzień i noc, lato i zimową porę deszczową, by podzielić kosmos na jasny świat dnia oraz zapełniony bajecznymi istotami świat mroków, gdyby nie znalazł odpowiednich wzorów w samym sobie, w świadomości i w skutecznej, lecz niewidzialnej, czyli nie będącej przedmiotem wiedzy nieświadomości. Pierwotne ujęcie obiektu jedynie częściowo 187

wychodzi od obiektywnego stanu rzeczy — z drugiej strony i w większym stopniu jest ono funkcją faktów wewnątrzpsychicznych, odnoszących się do rzeczy jedynie za sprawą projekcji. Wynika to po prostu z tego, że człowiek pierwotny jeszcze nie wie, na czym polega asceza ducha, czyli krytyka poznania, toteż przeżywa on sprawy tego świata jako uniwersalnego zjawiska jedynie niejasno w ramach wypełniającego go strumienia fantazji, gdzie to, co subiektywne, i to, co obiektywne, nie zostało jeszcze odróżnione i gdzie jedno przenika drugie. „Wszystko, co zewnątrz, jest też i wewnątrz" — można by powtórzyć za Goethem[20]. Owo „wewnątrz", tak chętnie wywodzone przez nowoczesny racjonalizm od „zewnątrz", ma własną strukturę poprzedzającą jako *a priori* wszelkie świadome doświadczenie. Po prostu nie sposób sobie wyobrazić, w jaki sposób doświadczenie w najszerszym sensie tego słowa, psychika jako taka mogłaby powstać wyłącznie z tego, co zewnętrzne. *Psyché* należy do najwewnętrzniejszych kwestii tajemnicy życia, a jak wszelkie życie organiczne ma swe specyficzne strukturę i formę, tak również *psyché*. To, czy struktura psychiczna i jej elementy, czyli właśnie archetypy, w ogóle kiedykolwiek powstały, to kwestia metafizyki, a zatem pytanie, na które niepodobna udzielić odpowiedzi. Struktura to zawsze coś, co dane, czyli coś, co istniało już we wszystkich przypadkach — to warunek wstępny. Jest to *matka*, *forma* ujmująca wszystko przeżywane. W porównaniu z nią *ojciec* reprezentuje *dynamikę* archetypu, jest on bowiem jednym i drugim, formą i energią.

188 Nosicielką archetypu jest przede wszystkim osobista matka, ponieważ dziecko zrazu żyje w stanie wyłącznej *participation*, czyli nieświadomej tożsamości z matką. Matka to nie tylko fizyczny, lecz także psychiczny warunek wstępny istnienia psychicznego dziecka. W chwili przebudzenia się świadomości „ja" owa *participation* z wolna się rozpada, świadomość zaczyna zaś przystępować do swej opozycji, do nieświadomości, czyli własnego warunku wstępnego. Powstaje z tego odróżnienie „ja" od matki, której osobnicza osobliwość staje się coraz bardziej widoczna. W ten sposób z jej obrazu odpadają łuski wszystkich owych bajecznych i tajemniczych właściwości, przesuwając się na pierwszą lepszą możliwość, na przykład na babkę. Jako matka matki babka jest „większa" od matki, jest ona naprawdę „wielką matką". Nierzadko występuje ona w aurze mądrości oraz wiedźmowatości. Im bardziej bowiem archetyp oddala się od świadomości, tym bardziej klarowna staje się ta ostatnia, tym bardziej mitologiczne formy przybiera ten pierwszy. Przejście od

[20] Johann Wolfgang von Goethe: *Gott und Welt. Epirrhema*. [Przyp. wyd.]

matki do babki oznacza podniesienie rangi archetypu — wyraźnie to widać na przykładzie Bataków; ofiara dla zmarłego ojca jest skromna, to zwykły pokarm. Ale gdy syn sam ma syna, wówczas ojciec jest dziadkiem, a tym samym osobą bardziej znaczącą w zaświatach — w tym wypadku składane mu są obfite ofiary[21].

W miarę, jak pogłębia się dystans między tym, co świadome, i tym, co 189
nieświadome, babka za sprawą podniesienia rangi przekształca się w Wielką Matkę, przy czym często przeciwieństwa wewnętrzne tego obrazu rozpadają się. Z jednej strony powstaje zatem obraz życzliwej wróżki, z drugiej złej czarownicy, bogini dobrej i jasnej oraz ciemnej i niebezpiecznej. W zachodniej Starożytności, a zwłaszcza w kulturach Wschodu, przeciwieństwa te często się jednoczą w jednej i tej samej postaci, a świadomość wcale nie odczuwa tego paradoksu jako czynnik zaburzający. Jak legendy o bogach często są sprzeczne wewnętrznie, tak również sprzeczna wewnętrznie jest charakterystyka moralna tych postaci. W Starożytności zachodniej paradoksalność i moralna dwuznaczność postaci bogów już wcześnie dawały asumpt do ataków, wywołując adekwatną krytykę, która w końcu doprowadziła do deprecjacji całego towarzystwa olimpijskiego, z drugiej zaś zachęciła do interpretacji filozoficznych. Najwyraźniej wyraża się ten proces w chrześcijańskiej reformie żydowskiego pojęcia bóstwa; dwuznaczny pod względem moralnym Jahwe stał się w ten sposób bogiem wyłącznie dobrym, przeciwko niemu zaś sprzysiągł się diabeł, jednoczący w sobie wszelkie zło. Wydaje się, że silniejszy proces rozwoju uczucia człowieka Zachodu wymusił ową decyzję, mocą której bóstwo zostało podzielone pod względem moralnym. Na Wschodzie zaś nastawienie przeważająco intuicyjno–intelektualne — nastawienie nie przyznające prawa decyzji wartościom uczuciowym — sprawiło, że bogowie mogli zachować swą pierwotną paradoksalność moralną. A zatem Kali jest reprezentatywna dla Wschodu, tak jak Madonna jest reprezentatywna dla Zachodu. Ta ostatnia całkiem straciła cienia, który odpadł od niej i znalazł się w jaskini wulgaryzmów, gdzie wiedzie niepozorny żywot „bałki diabła". Dzięki procesowi rozwoju wartości uczuciowych blask świetlistej i dobrej bogini osiągnął takie natężenie, że nie sposób go zmierzyć, ciemności zaś, które miała przedstawiać postać diabła, ulokowały się w człowieku. Ta specyficzna ewolucja spowodowana została zasadniczo faktem, że chrześcijaństwo, przerażone manichejskim dualizmem, z całą mocą próbowało ocalić swój monoteistyczny charakter. Ponieważ jednak nie można

[21] Zob. J.G. Warneck: *Die Religion der Batak*. Leipzig 1909.

było zanegować rzeczywistości mroków i zła, nie pozostawało nic innego, jak tylko zwalić odpowiedzialność za to wszystko na człowieka. Ba, niewiele brakowało, a usunięto by postać diabła — w ten sposób owa postać metafizyczna, dawniej integralna część bóstwa, została przeniesiona na człowieka, który stał się właściwym nośnikiem *mysterium iniquitatis*: „*Omne bonum a Deo, omne malum ad homine*!". Proces ten w ostatnich czasach przeszedł piekielną odmianę, oto bowiem wilk w owczej skórze włóczy się po całym świecie, szepcząc wszystkim, że zło to nic innego, jak tylko niezrozumienie dobra i użyteczne narzędzie postępu. Ludzie wierzą, że w ten sposób ostatecznie położą kres światu ciemności, nie myśląc o tym, jak straszliwie zatruwa się w ten sposób duszę ludzką. Człowiek sam czyni z siebie diabła, ową połowę archetypu, którego nieodparta siła nawet niewierzącego Europejczyka skłania do zawołania w mniej czy bardziej stosownej chwili: „O, Boże!". O ile w ogóle można by zachować się inaczej, nigdy nie należy utożsamiać się z archetypem, albowiem skutki tego — jak dowodzą psychopatologia oraz pewne wydarzenia najnowszej historii — są przerażające.

190 Zachód pod względem psychicznym zszedł na psy tak bardzo, że musiał nawet zanegować samo ucieleśnienie nieokiełznanej i nie dającej się okiełznać człowiekowi siły psychicznej, czyli bóstwo, tak aby poza złem, które już połknął, zawładnąć jeszcze dobrem. Przeczytajcie choćby raz z uwagą i zmysłem krytycznym *Also sprach Zarathustra* Nietzschego, który z doprawdy rzadką konsekwencją i namiętnością człowieka prawdziwie religijnego przedstawił psychologię owego „nadczłowieka", którego Bóg jest martwy; owego człowieka, który załamuje się w zderzeniu z boskim paradoksem, ponieważ próbuje go wetknąć do ciasnej łupiny śmiertelnika. Goethe, ów wielki mędrzec, słusznie zauważył:

> Jakiż nikczemny lęk
> Zdjął nadczłowieka...[22]

Ale w ten sposób naraził się na dowodzące wyższości uśmieszki filistrów. Dokonana przez Goethego gloryfikacja matki, której wielkość obejmuje wzniosłość Królowej Niebios i Maria Aegyptiaca, oznacza najwyższą mądrość i jest nieomal kazaniem wielkopostnym dla każdego myślącego człowieka Zachodu. No, ale czegóż by sobie życzyć w epoce, w której nawet kompetentni przedstawiciele religii chrześcijańskiej publicznie przyznają

[22] Johann Wolfgang [von] Goethe: *Faust*. Cz. 1. *Noc*. W. 491–492. S. 51. [Przyp. tłum.]

[illegible] do tego, iż nie pojmują podstaw doświadczenia religijnego? Chciałbym [illegible] tym miejscu przytoczyć zdanie wyłowione z (napisanego przez protestanta) artykułu teologicznego: „Rozumiemy sami siebie — naturalistycznie czy idealistycznie — *jako jednolite istoty, a nie istoty tak specyficznie podzielone, że obce potęgi mogłyby ingerować w nasze życie wewnętrzne*[23] jak zakłada *Nowy Testament*"[24]. Autor ten najwyraźniej nie wie, że nauka po ponad pół wieku temu stwierdziła chwiejność i rozszczepialność świadomości i dowiodła tego w formie doświadczalnej. Nasze intencje świadome są, by tak rzec, stale w mniejszym czy większym stopniu zaburzane i krzyżowane przez nieświadome intruzje, których przyczyny są nam zrazu nieznane. Psyche daleko do bycia jednością, przeciwnie — to rozpadająca się mieszanina przeciwstawnych impulsów, zahamowań i afektów, a panujący w niej stan konfliktu jest dla wielu ludzi czymś tak trudnym do zniesienia, że nawet [illegible] się do zbawienia zachwalanego przez teologów. Zbawienia od czego? Przecież jasna od owego nader wątpliwego stanu psychicznego. Jedność świadomości czy tak zwanej osobowości w żadnym wypadku nie jest rzeczywistością — to co najwyżej dezyderat. Jeszcze całkiem dobrze pamiętam pewnego filozofa, który również roił sobie o owej jedności i zwrócił się do mnie z prośbą o konsultację z powodu nerwicy: człowiek ten opętany był myślą, że choruje na raka. Nie wiem, u ilu specjalistów już był, ile zdjęć rentgenowskich wykonał. Tak czy owak wszyscy zapewniali go, że nie ma żadnego raka. On sam powiedział do mnie: „Wiem, że nie mam raka, ale przecież mógłbym go mieć". Kto jest odpowiedzialny za owo urojenie? Przecież to nie ów człowiek to wymyślił — stworzyła to, narzuciła mu to jakaś *obca* mu siła. Nie widziałbym różnicy między tym stanem i stanem opętanego, o którym mówi *Nowy Testament*. Jest całkiem obojętne, czy wierzę w demona królestwa powietrza czy w jakiś czynnik nieświadomy, który płata mi diabelskie figle. Fakt, że człowiek w swej urojonej jednolitości opętany jest przez obce sobie potęgi, jest tak czy owak tym samym faktem. Teologia z pewnością postąpiłaby lepiej, gdyby w końcu kiedyś rozważyła owe fakty psychologiczne niż, narażając się na stuletnie opóźnienia w stylu, miałaby jeszcze raz „demitologizować" na modłę Oświecenia.

W niniejszym wykładzie podjąłem próbę przedstawienia przeglądu owych 191
zjawisk psychicznych, których istnienie można przypisać dominacji obrazu

[23] Podkreślenie moje.

[24] Cytat z artykułu Rudolfa Bultmanna w: Fritz Buri: *Theologie und Philosophie*. „Theologische Zeitschrift". T. 8/1952. S. 117.

matki. Choć nigdy go do tego nie odsyłałem, mój czytelnik z pewnością bez trudu — nawet w przebraniu psychologii osobniczej — zauważył, jakie cechy charakteryzują mitologiczną postać Wielkiej Matki. Kiedy pytamy nasze pacjentki znajdujące się pod szczególnym wpływem tego obrazu, co — pozytywnie czy negatywnie — kojarzy im się z obrazem „matki", otrzymujemy formacje symboliczne, które należy uznać za bezpośrednie analogie mitologicznego obrazu matki. Analogie te wprowadzają nas jednak w problematykę, której wyjaśnienie wymagałoby wielkiego wysiłku. Ja osobiście nie czuję się w stanie wygłaszać na ten temat jakichś konkretnych wypowiedzi. Jeśli mimo to podjąłem ryzyko wygłoszenia kilku uwag w tej kwestii, należy je traktować jako pobieżne i niezobowiązujące.

192 Przede wszystkim chciałbym zwrócić uwagę na ów osobliwy fakt, że obraz matki znajduje się na całkiem innej płaszczyźnie, jeśli ten, kto go wyraża, jest mężczyzną, a nie kobietą. Dla kobiety matka stanowi typ życia świadomego i poddanego prawom. Dla mężczyzny zaś matka jest typem obcego naprzeciw, które zostało mu dane do przeżycia — naprzeciw przepełnionego światem obrazów utajonej nieświadomości. Już choćby tylko z tego względu kompleks matki u mężczyzny przedstawia się zasadniczo inaczej niż u kobiety. Adekwatnie matka jest dla mężczyzny — i można powiedzieć to już z góry — kwestią wybitnie symboliczną, stąd też bierze się u mężczyzny skłonność do jej idealizowania. Idealizowanie to sekretny apotropeizm. Idealizuje się, gdy należy przegnać strach. Tym, co budzi strach, jest nieświadomość oraz jej magiczny wpływ[25].

193 Podczas gdy w wypadku mężczyzny matka *ipso facto* jest postacią symboliczną, w wypadku kobiety staje się ona symbolem dopiero na drodze pewnego procesu psychologicznego. Znamienne, że podług doświadczenia u mężczyzny tak w ogóle znacznie silniej występuje typ Uranii, podczas gdy u kobiety mamy do czynienia z przewagą typu chtonicznego, tak zwanej Matki Ziemi. W fazie, w której pojawia się archetyp, z reguły zachodzi mniej lub bardziej pełna tożsamość z praobrazem. Kobieta może bezpośrednio utożsamiać się z Matką Ziemią — w wypadku mężczyzny nie jest to możliwe (pomijając sytuacje psychotyczne). Jak przedstawia mitologia, jedną z cech specyficznych Wielkiej Matki jest częste występowanie w jednej parze ze swym męskim odpowiednikiem. Mężczyzna utożsamia się zatem z obda-

[25] Oczywiście także córka może idealizować matkę, muszą jednak powstać szczególne powody po temu, tymczasem w wypadku mężczyzny idealizacja zachodzi, by tak rzec, w obrębie normalności.

znanym przez Sophię synowskim kochankiem, z *puer aeternus* czy *Filius sapientiae*, mędrcem. Towarzyszem chtonicznej matki jest jednak jego przeciwieństwo, ityfalliczny Hermes (czy, jak w Egipcie, Bes) albo — w kategoriach hinduskich — lingam. Symbol ten ma w Indiach największą doniosłość duchową, Hermes zaś to jedna z najbardziej paradoksalnych postaci synkretyzmu hellenistycznego, z którego zrodziły się ruchy rozstrzygające o rozwoju duchowym Zachodu: Hermes to również bóg objawienia, a we wczesnośredniowiecznej filozofii natury to nikt inny, jak po prostu światotwórczy nous. Z pewnością najlepiej wyrażają te tajemnice niejasne słowa *Tabula smaragdina*: „*Omnes superius sicut inferius*"[26].

Rozważając te utożsamicnia, wstępujemy w dziedzinę syzygii, czyli 194
pary przeciwieństw, gdzie jedno jeszcze nigdy nie było oddzielone od drugiego, przeciwnego. To owa sfera przeżyć, które prowadzą bezpośrednio do doświadczenia indywiduacji, procesu stawania się człowieka sobą. Z literatury zachodniego Średniowiecza, a już z pewnością ze skarbnic mądrości Wschodu można by zaczerpnąć wiele symboli owego procesu, choć w tej kwestii słowa i pojęcia, a nawet idee, niewiele znaczą, a mogą się stać niebezpiecznymi bezdrożami. W tej doprawdy mrocznej dziedzinie doświadczenia, gdzie archetyp wychodzi nam naprzeciw, by tak rzec, bezpośrednio, także jego siła psychiczna objawia się w formie najbardziej dobitnej. Jeśli ta sfera w ogóle czymkolwiek jest, to z pewnością jest sferą czystego przeżywania, nie może przeto zostać ujęta przez żadną formułę, nie może jej antycypować żadna stworzona z góry teoria. Ale człowiek, który posiadł mądrość, bez wielkich wyjaśnień zrozumie, jakie napięcie wyraża Apulejusz w swej wspaniałej modlitwie *Regina Coeli*, kiedy *coelestis Venus* przydaje towarzystwo „*nocturnis ululatibus horrenda Proserpina*"[27]: oto przerażająca paradoksalność pierwotnego obrazu matki.

Kiedy w 1938 roku pisałem pierwszą wersję tego tekstu, jeszcze nie wie- 195
działem, że za dwanaście lat chrześcijańska forma archetypu matki wyniesiona zostanie na wyżyny prawdy dogmatycznej[28]. Chrześcijańska Regina Coeli porzuciła rzecz jasna wszystkie właściwości bogini olimpijskiej, zachowała

[26] „Wszystko, co w górze, jak to, co na dole". Julius Ferdinand Ruska: *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*. Heidelberg 1926. S. 2.

[27] „[czyś trójobliczną] Prozerpiną niesamowitymi krzykami nocnymi straszliwą, [napastliwymi cieniami władnącą stróżychą zawór podziemia]". Apulejusz: *Metamorfozy* 11, 2. S. 119. [Przyp. tłum.]

[28] Aluzja do ogłoszenia przez Piusa XII dogmatu o cielesnym wniebowzięciu Maryi w listopadzie 1950. [Przyp. tłum.]

jedynie cechy światła, dobra i wieczności, a nawet jej ludzkie ciało, które jako takie wydane jest na pastwę naturalnego rozkładu dotykającego wszystko, co składa się z grubej materii, przemieniło się w ciało eteryczne i niepodlegające rozkładowi. Mimo to bogata alegoryka Matki Boskiej zachowała kilka odniesień do jej pogańskich prefiguracji w postaci Izydy (czy Io) i Semele. Wzorcowi pod względem ikonograficznym są nie tylko Izyda i dziecię Horus — można to również powiedzieć o wniebowstąpieniu Semele, pierwotnie śmiertelnej matki Dionizosa — motyw ten poprzedza chrześcijański dogmat o Wniebowzięciu Błogosławionej Dziewicy. Także syn Semele jest bogiem umierającym i zmartwychwstającym i najmłodszym Olimpijczykiem. Wydaje się, że sama Semele jest dawną boginią ziemi, podobnie jak Dziewica Maryja jest ziemią, z której narodził się Chrystus. W tych warunkach psycholog staje rzecz jasna w obliczu pytania, co uczynić z pojawiającymi się w obrazie matki tak charakterystycznymi odniesieniami do ziemi, ciemności, otchłanności człowieka cielesnego z jego zwierzęcą naturą popędową, z jego namiętnościami i odwołaniami do „materii" tak w ogóle? Dogmat, o którym mowa, promulgowany został w czasie, gdy zdobycze przyrodoznawstwa i techniki, stowarzyszając się z poglądem racjonalistycznym i materialistycznym, zagroziły duchowym i psychicznym dobrom ludzkości możliwością brutalnego zniszczenia. Ludzkość z lękiem i odrazą przygotowuje się do popełnienia niesłychanej zbrodni. Może dojść do tego, że na przykład pojawi się konieczność użycia bomby wodorowej i że człowiek, w zasadny sposób broniąc własnego istnienia, posunie się do owego niewyobrażalnie potwornego postępku, uznając, że nie sposób tego uniknąć. Wyniesiona na niebiosa Matka Boska w sposób jak najbardziej radykalny sprzeciwia się zarysowanym tu możliwościom rozwoju; ba, jej *assumptio* to zamierzony z całą premedytacją wypad przeciwko materialistycznemu doktrynerstwu, oznaczającemu tak naprawdę bunt sił chtonicznych. Jak w swoim czasie w chwili pojawienia się Chrystusa diabeł uchodził za pierwotnego, żyjącego gdzieś w niebie Syna Bożego, tak teraz, odwrotnie, postać uranniczna została oderwana od swych pierwotnych korzeni chtonicznych i zajęła pozycję przeciwstawną rozkiełznanym tytanicznym potęgom ziemi i świata podziemnego. Jak Matka Boska oczyszczona została z wszelkich właściwości materialnych, tak materia została gruntownie odduchowiona — stało się to w czasie, gdy właśnie fizyka zaczęła się przedzierać w kierunku poznania praw może nie tyle nakazujących „zdematerializować" materię, co w każdym razie wiążących ją ze światem *psyché*. Dzisiaj już nie sposób pominąć tej problematyki. Jak potężny rozwój przyrodoznawstwa doprowadził zrazu do przedwczesnego zdetronizowania ducha oraz równie pochopnego ubóstwienia materii,

tak ten sam pęd do poznania dzisiaj przymierza się do przerzucenia pomostu nad ową monstrualną przepaścią rozwierającą się pomiędzy oboma światopoglądami. Psychologia skłania się do tego, by w dogmacie o Wniebowzięciu bardziej symbol w pewnym sensie uprzedzający zasugerowany tu proces rozwoju. Uważa, że związki z ziemią i materią są niezbywalnymi właściwościami archetypu matki. Jeśli uwarunkowana przez nie postać przedstawiona zostaje jako znajdująca się w niebie, czyli w królestwie ducha, tym samym zasugerowane zostaje zjednoczenie ziemi i nieba czy materii i ducha. Poznanie przyrodoznawcze pójdzie jednak odwrotną drogą; uzna ono, że sama materia jest ekwiwalentem ducha, przy czym obraz „ducha" pojawi się jako oczyszczony w całości czy w dużej części ze znanych dotychczas właściwości, podobnie jak owa ziemska substancja, której umożliwiono wstąpienie na niebiosa, odarta została ze swych specyficznych właściwości. A jednak proces ten utoruje drogę do zjednoczenia rozdzielonych zasad.

Konkretnie rzecz biorąc, *assumptio* oznacza całkowite przeciwieństwo 196
w stosunku do materializmu. Rozumiana w ten sposób, *assumptio* w żadnym wypadku nie łagodzi przeciwieństw — przeciwnie, prowadzi je do krańcowej formy.

Ale w ujęciu symbolicznym wniebowzięcie ciała oznacza uznanie mate- 197
rii, która jedynie dzięki przeważającej tendencji pneumatycznej ostatecznie utożsamiona została po prostu ze złem. Jako takie duch i materia są neutralne czy też raczej są „*utriusque capax*", czyli są zdolne przybrać obie właściwości przez człowieka określane mianem dobra i zła. Mimo że określenia te są nader względne, u ich podstaw legły realne przeciwieństwa należące do energetycznej struktury natury fizycznej i psychicznej, bez których nie ma dającego się stwierdzić istnienia. Nie ma afirmacji bez negacji. Mimo, a może właśnie dlatego, że mamy tu do czynienia ze skrajnym przeciwieństwem, jedno nie może istnieć bez drugiego. To trochę tak, jak ujmuje to klasyczna filozofia chińska: *Yang* (zasada jasna, ciepła, sucha i męska) zawiera w zarodku *Yin* (zasada ciemna, zimna, wilgotna i żeńska) — i *vice versa*. A zatem w materii tkwiłby zarodek ducha, w duchu można by odkryć zarodek materii. Znane już od dawna i potwierdzone doświadczalnie przez Josepha Banksa Rhine'a zjawiska „synchroniczne" wskazują podług wszelkiego prawdopodobieństwa w tym kierunku[29]. Niejakie „uduchowienie" mate-

[29] Zob. Carl Gustav Jung: *Die Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*. [W: Carl Gustav Jung, Wolfgang Pauli: *Naturerklärung und Psyche*. Studien aus dem C.G. Jung-Institut. Zürich: Rascher–Verlag 1952. *Gesammelte Werke*. T. 8 — przyp. tłum.]

rii kwestionuje absolutną niematerialność ducha, ponieważ należałoby mu wówczas przyznać cechę substancjalności. Dogmat kościelny, ogłoszony w czasie największego znanego nam z historii napięcia politycznego, to symptom kompensacyjny odpowiadający widocznemu w naukach przyrodniczych dążeniu do uzyskania jednolitego światoobrazu. W pewnym sensie oba te procesy uprzedzone zostały przez alchemię w formie hicrogamii przeciwieństw, tyle że tutaj pojawia się to w perspektywie symbolicznej. Symbol ma jednak tę wielką zaletę, że może ująć w jednym obrazie czynniki różnorodne, a nawet niewspółmierne. W chwili, gdy alchemia zaczęła zapadać się w mrokach przeszłości, symboliczna jedność ducha i materii uległa rozpadowi — w rezultacie człowiek współczesny czuje się obco w naturze pozbawionej duszy, jest wykorzeniony.

198 Alchemia widziała zjednoczenie przeciwieństw w symbolu drzewa — trudno się zatem dziwić, że nieświadomość współczesnego człowieka, który nie czuje się już zadomowiony w świecie, który nie potrafi ugruntować swego istnienia na nieistniejącej już przeszłości ani nie dającej jeszcze o sobie znać przyszłości, znowu sięga po symbol zakorzenionego w tym świecie i sięgającego aż do bieguna nieba Drzewa Kosmicznego, którym jest on sam. Historia symbolu tak w ogóle opisuje drzewo jako drogę i wzrost, dążenie do tego, co wieczne i niezmienne, co powstaje w wyniku zjednoczenia przeciwieństw, a za sprawą faktu, że było ono już od zawsze, umożliwia zjednoczenie. Wydaje się, że człowiek, który daremnie poszukuje swej egzystencji i czyni z tego filozofię, jedynie dzięki przeżyciu rzeczywistości symbolicznej może odnaleźć drogę wiodącą do owego świata, w którym nie jest intruzem.

V.

ODRODZENIE

UWAGA WSTĘPNA

Niniejsze wywody oddają zasadniczo treść dwóch wykładów, jakie wygłosiłem całkiem spontanicznie. Wykłady te były stenografowane, a tekst stenogramu mogłem wykorzystać podczas ich opracowania. Trzeba było jednak wykreślić pewne fragmenty — głównie dlatego, że wymagania stawiane przed tekstem drukowanym różnią się od wymogów, jakim musi sprostać swobodna mowa. Udało mi się natomiast w miarę możliwości zrealizować pierwotny zamiar przedstawienia podsumowania idei wyłożonych w wykładach na temat „odrodzenia"; starałem się również przedstawić tutaj najważniejsze aspekty mojej analizy *18 Sury* potraktowanej jako przykład misterium odrodzenia. Dodałem tu szereg odnośników do źródeł — być może czytelnik uzna te wskazówki za cenne. Zamieszczone tu podsumowanie nie ma oznaczać nic więcej, jak tylko jako próbę przeglądu pewnej dziedziny wiedzy, którą w ramach jednego wykładu można przedstawić jedynie skrajnie naskórkowo.

Pojęcie odrodzenia nie zawsze używane jest w jednolitym sensie. Ponieważ 199
pojęcie to występuje w wielu aspektach, podjąłem próbę zestawienia tu jego najistotniejszych znaczeń. Wyróżniam tu pięć różnych aspektów — liczbę tę można by zapewne mnożyć, gdybyśmy głębiej wniknęli w szczegóły; wydaje mi się jednak, że dokonując takiego wyboru, zwracam uwagę przynajmniej na to, co najważniejsze. Pierwsza część moich wywodów to krótkie przedstawienie różnych form odrodzenia, druga zaś to próba ujęcia jego różnych aspektów psychologicznych. [W trzeciej części na podstawie serii symboli przedstawiony zostanie proces przemiany.]

1. FORMY ODRODZENIA

A. *Metempsychoza.* Pojęcie odrodzenia, jak wynika z tego, co zostało tu 200
już powiedziane, jest wielowarstwowe. Jako pierwszy podkreślam aspekt metempsychozy, wędrówki dusz. W wypadku tego wyobrażenia chodzi o ideę życia, które pod względem chronologicznym ciągnie się przez wiele ciał czy też po prostu o pewne kontinuum życia przerywane przez różne reinkarnacje. Nawet w buddyzmie, który w sposób specyficzny zajmuje się tą doktryną — sam Budda przeżył bardzo długi cykl odrodzeń — w żadnym wypadku nie uchodzi za pewne, czy ciągłość osobowości zostaje zachowana, czy nie; innymi słowy, równie dobrze może tu chodzić jedynie o ciągłość karmy. Uczniowie jeszcze za życia Mistrza zadawali mu takie pytania, on nigdy jednak nie udzielił jednoznacznej odpowiedzi[1].

B. *Reinkarnacja.* Drugą formą jest reinkarnacja *eo ipso* zawierająca poję- 201
cie ciągłości indywidualnej. A zatem w tym wypadku osobowość ludzka przedstawiana jest jako ciągła czy możliwa do przywołania na pamięć, gdy

[1] Zob. *Samyutta–Nikaya* 16, 12.

więc człowiek inkarnuje się czy rodzi, jest, by tak rzec, w stanie przypomnieć sobie, że miał wcześniejsze żywoty, że były to jego żywoty, to znaczy, przeżywane one były przez tę samą formę „ja", jaka istnieje w życiu aktualnym. W wypadku reinkarnacji z reguły chodzi o odrodzenie w ciele człowieka.

202 C. *Zmartwychwstanie (resurrectio)*. Trzecią formą jest zmartwychwstanie, czyli przywrócenie egzystencji ludzkiej po śmierci. Pojawia się tu jednak pewien niuans: przemiana, transmutacja czy zmiana natury. Może ona być właściwa, co oznacza, że zmartwychwstałe ciało jest inne od tego, jakie istniało przed śmiercią; przemiana może być też niewłaściwa, ogólne warunki życia mogą się przedstawiać inaczej niż przedtem; człowiek może się znaleźć na innym miejscu czy w inaczej ukształtowanym ciele. Może to być ciało materialne, jak naucza hipoteza chrześcijańska mówiąca o przywróceniu tego samego ciała, co przed śmiercią. Na wyższym etapie proces ten nie jest już traktowany w sposób tak grubiańsko materialny, zakłada się zatem, że zmartwychwstanie umarłych polega na ustanowieniu *corpus glorificationis*, *subtle body*, na życiu w stanie niepodlegającym zniszczeniu.

203 D. *Odrodzenie (renovatio)*. Czwarta forma dotyczy odrodzenia *sensu strictiori* — odrodzenia w obrębie indywidualnego trwania życia. Niemieckiemu słowu „*die Wiedergeburt*" odpowiada angielskie „*rebirth*". Wydaje się, że nie istnieje odpowiedni termin francuski oddający specyficzne znaczenie „odrodzenia". Słowo to ma specyficzny posmak, roztacza wokół siebie aurę zawierającą idee „*renovatio*", odnowienia czy zgoła polepszenia za pomocą oddziaływania magicznego. Odrodzenie może być odnowieniem bez zmiany natury, a zatem osobowość poddana odnowieniu nie zmienia się w swej naturze, lecz tylko funkcje, części osobowości poddawane są uzdrowieniu, wspomnieniu czy ulepszeniu. W trakcie ceremonii odrodzeniowych leczone są również choroby ciała.

204 Inną formą jest właściwa przemiana, czyli całkowite odrodzenie indywiduum. Tutaj odnowienie związane jest z przemianą natury — przemianą, którą możemy określić mianem transmutacji. Chodzi tu o przemianę istoty śmiertelnej w istotę nieśmiertelną, cielesnej w duchową, ludzkiej w boską. Powszechnie znanym przykładem jest Przemienienie, Przejaśnienie czy Zachwycenie Chrystusa czy też pośmiertne przyjęcie Matki Boskiej z ciałem i duszą do nieba. Podobne wyobrażenia spotkamy w drugiej części *Fausta* — chodzi o przemianę Fausta w chłopca, a potem w Doktora Marianus.

E. *Udział w procesie przemiany*. I wreszcie piąta forma to odrodzenie 205
pośrednie. Tutaj przemiana nie zachodzi bezpośrednio w ten sposób, że to człowiek sam przechodzi przez śmierć i odrodzenie, przemiana odbywa się bowiem pośrednio na drodze udziału w procesie przemiany pomyślanego jako zachodzący poza indywiduum. A zatem chodzi tu o udział czy obecność podczas obrzędu przemiany. Może to być ceremonia — jak na przykład msza, w trakcie której dochodzi do przemiany substancji. Dzięki obecności w trakcie odprawiania obrzędu w indywiduum zaczyna oddziaływać łaska. O podobne przemiany bóstwa chodzi również podczas misteriów pogańskich, kiedy przeżywający je mista również staje się uczestnikiem daru łaski, jak to miało miejsce w wypadku misteriów eleuzyńskich. Przypominam wyznanie mysty eleuzyńskiego sławiącego oddziaływanie łaski w formie pewności własnej nieśmiertelności[2].

2. PSYCHOLOGIA ODRODZENIA

Odrodzenie nie jest procesem, który moglibyśmy w jakiś sposób obserwować. 206
Nie możemy go zmierzyć, zważyć czy sfotografować, nie podlega on naszym zmysłom. Mamy tu do czynienia z rzeczywistością czysto psychiczną, o której informacje przekazywane są w sposób pośredni. Mówi się o odrodzeniu, przyznaje do odrodzenia, jest się przepełniony odrodzeniem — oto wystarczająca

[2] Zob. *Hymn. Dem.* 478–482:

„Jak wypełniać ofiary i piękne odprawiać misteria,
Święte, których nie wolno naruszać ani badać,
Ani rozgłaszać, gdyż bojaźń przed bóstwem usta zamyka.
Szczęsnym jest z ludzi żyjących na ziemi ten, co je widział;
Kto zaś nieświadom obrzędów i w nich udziału nie bierze,
Tego po śmierci odmienny los czeka w zatęchłych podziemiach".

[W: *Hymny homeryckie*. Tekst, przekład, wstęp, oprac.: Włodzimierz Appel. Toruń: Algo 2001. S. 71–73 — przyp. tłum.]

A w epitafium eleuzyńskim czytamy:

„Doprawdy, piękną tajemnicę głoszą szczęśni bogowie!
Śmiertelnym nie jest śmierć klątwą, lecz błogosławieństwem!".

K.H.E. de Jong: *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*. Leiden 1909. S. 14.

nam rzeczywistość. Nie zajmujemy się tu kwestią: czy odrodzenie jest procesem w jakiś sposób namacalnym? Musimy zadowolić się rzeczywistością psychiczną. Muszę tu jednak zauważyć tytułem uzupełnienia, że nie chodzi tu o pospolitą opinię, iż „psychika" to albo nic, albo coś w najlepszym razie podobnego do gazu. Przeciwnie, uważam, że *psyché* to najpotężniejszy fakt w świecie człowieka. Ba, jest ona matką wszelkich faktów, z jakimi człowiek ma do czynienia, jest matką kultury i wycinającej ludzi w pień wojny. To wszystko jest zrazu psychiczne i niewidoczne. Dopóki jest to „czysto" psychiczne, nie jest wprawdzie percypowane przez zmysły, mimo to jest bezsprzecznie rzeczywiste. Fakt, że ludzie mówią o odrodzeniu i że pojęcie takowe w ogóle istnieje, oznacza bowiem, że istnieje także pewien stan psychiczny, określany tym mianem. O tym, w jaki sposób stan ów się przedstawia, możemy jedynie dedukować na podstawie opisujących go wypowiedzi, jeśli zatem chcemy się dowiedzieć, co historia określa tym mianem i czym jest odrodzenie, powinniśmy wziąć historię w krzyżowy ogień pytań.

207 „Odrodzenie" to wypowiedź należąca do pierwotnych wypowiedzi ludzkości tak w ogóle. Te wypowiedzi pierwotne zasadzają się na tym, co ja określam mianem „archetypu". Wszystkie wypowiedzi na temat spraw nadzmysłowych są w samej głębi określane przez archetyp, nic więc dziwnego, że u różnych ludów spotkać możemy zgodne opinie na ten temat. U podstaw tych wypowiedzi musiał lec jakiś proces psychiczny, z jakim konfrontuje się psychologia, poza wszelkimi hipotezami metafizycznymi i filozoficznymi dotyczącymi znaczenia takich wypowiedzi. Gwoli przejrzenia fenomenologii przeżyć przemiany należałoby bardziej precyzyjnie odizolować ten obszar. W gruncie rzeczy można wyróżnić dwie grupy przeżyć: po pierwsze, przeżycie transcendencji życia, po wtóre zaś, przeżycie własnej przemiany.

A. DOŚWIADCZENIE TRANSCENDENCJI ŻYCIA

208 A. *Przeżycia zapośredniczone przez akty sakralne.* Mówiąc o „transcendencji życia", mam na myśli owe wspomniane tu już wcześniej doświadczenia, przez jakie przechodzi mista biorący udział w akcie sakralnym — doświadczenia przedstawiające mu nieograniczone trwanie życia, czyli coś, co może zdobyć dzięki przemianie i odnowieniu. W dramacie misteryjnym transcendencja życia jest przeciwstawiana konkretnym formom zjawiskowym najczęściej za pomocą elementów procesu przemiany — śmierci i odrodzenia — boga czy

boskiego herosa. Mista jest zatem albo świadkiem danego wydarzenia, albo osobą współdziałającą czy owładniętą boskim dramatem, zdarza się również, że akt obrzędowy utożsamia go z bogiem. Decydujące w tym wypadku jest to, że obiektywna substancja, egzystencja czy forma życia ulega obrzędowej przemianie w trakcie zachodzącego jako taki procesu; mista jedynie za sprawą swej obecności czy udziału w tym wszystkim ulega wpływowi, sugestii, zostaje „uświęcony" czy poddany działaniu „łaski". Proces przemiany nie zachodzi w nim, lecz na zewnątrz niego, mimo że on sam może być w to wszystko zaangażowany. Mista, który obrzędowo współprzeżywa śmierć, poćwiartowanie i rozrzucenie szczątków Ozyrysa, a następnie jego zmartwychwstanie, poznaje w ten sposób trwałość i ciągłość życia, które jest w stanie przetrwać wszystkie przemiany form zjawiskowych i niczym feniks zawsze odradza się z popiołów. Z udziału w akcie obrzędowym powstaje wówczas — jako skutek tego — na przykład owa nadzieja na zmartwychwstanie tak specyficzna dla mistów biorących udział w misteriach eleuzyńskich.

Żywym przykładem dramatu misteryjnego przedstawiającego trwałość 209
i ciągłość życia jest msza święta. Kiedy obserwujemy publiczność podczas świętej akcji, możemy ujrzeć wszystkie stopnie — od obojętnej, zwykłej obecności do najgłębszego zaangażowania. Grupy mężczyzn zebrane w kościele w pobliżu wyjścia, ludzi oddających się wszelkiego rodzaju świeckim czynnościom, mechanicznie czyniących znaki krzyża i klękających na jedno kolano, mimo że tak naprawdę nie zwracają uwagi na to, co się dzieje przy ołtarzu, biorą jednak udział w akcie sakralnym, i to za sprawą samej obecności w przestrzeni wypełnionej łaską. Podczas mszy w akcie pozaświatowym i bezczasowym ofiarowany jest Chrystus, który zmartwychwstaje w substancjach poddawanych procesowi przemiany. Obrzędowa śmierć ofiarna nie jest powtórzeniem zdarzenia historycznego — to proces jednorazowy i jednokrotny, proces wieczny. Przeżycie mszy stanowi zatem uczestniczenie w przełamującej wszelkie ograniczenia czasu i przestrzeni transcendencji życia. To moment wieczności w czasie[3].

B *Przeżycie bezpośrednie.* To, co przedstawia dramat misteryjny, skutki, 210
jakie wywiera on w widzu, może się również pojawić bez udziału obrzędu

[3] Zob. Carl Gustav Jung: *Das Wandlungssymbol in der Messe.* [„Eranos–Jahrbuch 1940–1941". Zürich: Rhein–Verlag 1942. *Gesammelte Werke.* T. 11. *Symbol przemiany w mszy.* Przeł. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła.* T. 6). S. 209 i nast. — przyp. tłum.]

jako przeżycie spontaniczne, ekstatyczne czy wizjonerskie. Klasycznym przykładem tego rodzaju jest południowa wizja Nietzschego[4]. Jak wiadomo, Dionizos Zagreus, poćwiartowany i zmartwychwstały, zajął u niego miejsce misterium chrześcijańskiego („...objęty bogatą miłością winorośli i ukryty przed sobą..."). A zatem jego przeżycie jest dionizyjskie i naturalne; bóstwo jawi się w przebraniu antycznej natury, a momentem wieczności jest południowa godzina poświęcona Panu: „Czy czas uciekł? Nie upadnę? Nie upadłem — słuchaj! W studnię wieczności?". Nawet „złoty pierścień", „pierścień powrotu" jawi się mu tutaj, obiecując zmartwychwstanie życia[5]. Przeżycie to nawiedza go w taki sposób, jak gdyby uczestniczył w czynności misteryjnej.

211 Wiele przeżyć mistycznych ma podobny charakter — charakter przedstawienia, w które włączani są widzowie; nie oznacza to jednak automatycznej przemiany ich natury. Nawet najpiękniejsze, najbardziej sugestywne marzenia senne często nie mają trwałego czy zmieniającego wpływu na samego śniącego, mimo że może on być pod wrażeniem tego, co w nich ujrzał. Sam człowiek niekoniecznie jednak robi z tego problem. A wówczas taki proces pozostanie „na zewnątrz", jest niczym czynność obrzędowa przeprowadzana przez kogo innego. Te formy przeżyć, tak często mające charakter raczej estetyczny, należy starannie oddzielić od tych, które niewątpliwie oznaczają przemianę własnej natury.

B. PRZEMIANA SUBIEKTYWNA

212 Przemiany osobowości to zjawiska jako takie wcale nie występujące tak rzadko, ba, odgrywają one nawet znaczną rolę w psychopatologii. Chodzi tu jednak o przeżycia inne od omówionych powyżej przeżyć mistycznych, bardzo trudnych do ujęcia w kategoriach psychologicznych. Zjawiska, którym pragniemy się teraz przyjrzeć, należą do dziedziny dobrze znanej psychologii.

213 A. *Pomniejszenie osobowości*. Należy rozumieć przez to zmianę osobowości w sensie jej skurczenia się. Przykładem tego zjawiska może być to, co w psychologii ludów pierwotnych określa się mianem „utraty duszy". Chodzi tu o specyficzny stan interpretowany przez człowieka pierwotnego jako

[4] Zob. Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. S. 400 i nast.

[5] Zob. Ernst Horneffer: *Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft und deren bisherige Veröffentlichung*. Leipzig 1900.

chłopcie duszy. W ujęciu takiego indywiduum dusza odchodzi niczym pies, który ucieka w nocy. A wówczas *medicine–man* ma za zadanie zaprowadzić uciekinierkę z powrotem. Utrata ta często pojawia się nagle i przejawia się w znacznym zaburzeniu ogólnego samopoczucia. Zjawisko to związane jest z naturą świadomości pierwotnej, która nie jest tak spójna jak nasza świadomość. My dysponujemy siłą woli — człowiek pierwotny nie ma woli. Musi on wykonać zawiłe czynności, by w ogóle wziąć się w garść i być w stanie wykonać świadomą, upragnioną, a nie jedynie emocjonalną i instynktową czynność. Pod tym względem nasza świadomość jest pewniejsza i bardziej niezawodna; ale i człowiekowi cywilizowanemu może się zdarzyć coś, co tak w ogóle możliwe jest w wypadku człowieka pierwotnego, tyle że nie mówi on wówczas o „utracie duszy", lecz o „*abaissement du niveau mental*" — pojęcie to ukuł Pierre Janet i bardzo trafnie ujmuje ono to zjawisko[6]. Chodzi tu o spadek poziomu napięcia świadomości porównywalny ze spadkiem ciśnienia atmosferycznego mierzonego przez barometr — jest to zapowiedź złej pogody. Poziom opadł — subiektywnie jest to odczuwane jako ociężałość, niechęć, przygnębienie. Człowiek czuje, że stracił „ochotę", nie ma odwagi zmierzyć się z codziennymi obowiązkami. Czujemy się wówczas niczym z ołowiu, ponieważ nic nie chce się w nas poruszyć. Bierze się to stąd, iż dane indywiduum nie ma już energii, którą mogłoby dysponować. To jakże dobrze znane zjawisko odpowiada pierwotnemu stanowi utraty duszy. Stan braku chęci i paraliżu woli może posunąć się tak daleko, że osobowość, by tak rzec, zacznie się rozpadać i przestanie istnieć jedność świadomości; poszczególne części osobowości zaczynają się wówczas usamodzielniać, a tym samym umykają one kontroli świadomości. W takiej sytuacji na ciele człowieka pojawiają się na przykład miejsca pozbawione czucia, można tu również mówić o systematycznych amnezjach. Te ostatnie to histeryczne zjawiska „deficytu" — ten termin medyczny odpowiada pierwotnej „utracie duszy".

Zjawisko *abaissement du niveau mental* może być skutkiem znużenia 214
fizycznego i psychicznego, chorób somatycznych, gwałtownych afektów i szoków — to ostatnie ma szczególnie destruktywny wpływ na spójność osobowości. *Abaissement* zawsze zawęża całość osobowości, przyczynia się do spadku zaufania do samego siebie, pomniejsza chęć do działania i ograni-

---

[6] Zob. Pierre Janet: *Les Névroses*. S. 358.

[7] W tym kontekście należy wspomnieć o zjawisku opisanym przez hr. Keyserlinga jako [illegible] Zob. Hermann Graf von Keyserling: *Südamerikanische Meditationen*. 1932.

cza horyzont intelektualny za sprawą coraz większego egocentryzmu. Może to w końcu doprowadzić do powstania zasadniczo negatywnej osobowości, zafałszowującej osobowość pierwotną.

215 B. *Przemiana w sensie pomnożenia.* Osobowość na początku jedynie rzadko jest tym, czym ma się stać dopiero później, istnieje zatem, przynajmniej w pierwszej połowie życia, możliwość pomnożenia czy zmiany osobowości. Może do tego dojść za sprawą przyrostu z zewnątrz, i to w taki sposób, że nowe treści witalne zaczną płynąć z zewnątrz i ulegają asymilacji. W ten sposób udziałem człowieka może się stać znaczne powiększenie osobowości. Toteż chętnie zakłada się, że owo rozszerzenie może nadejść *jedynie* z zewnątrz — przekonanie to zasadza się na przesądzie, iż człowiek staje się osobowością, jeśli wciśnie w siebie możliwie jak najwięcej treści zewnętrznych. Ale im bardziej słuchamy się tej recepty, im silniejsze jest nasze przekonanie, że wszelki wzrost pochodzi z zewnątrz, tym bardziej ubożejemy wewnętrznie. Jeśli zatem ogarnie nas jakaś wspaniała idea zewnętrzna, powinniśmy rozumieć, że ogarnia nas ona tylko dlatego, że jest w nas coś, co wychodzi jej naprzeciw i co jej odpowiada. Posiadanie gotowości psychicznej oznacza bogactwo, a nie kolekcjonowanie łupów łowieckich. Wszystko, co przychodzi z zewnątrz, a także wszystko, co wynurza się z wewnątrz, tylko wówczas staje się własnością człowieka, gdy jest on dostatecznie rozwinięty wewnętrznie, by móc pomieścić owe treści zewnętrzne czy wewnętrzne. Właściwy przyrost osobowości polega zatem na uświadomieniu poszerzenia, które płynie ze źródeł wewnętrznych. Jeśli nie dysponujemy pewną przestrzenią psychiczną, nigdy nie będziemy w stanie odnieść się do wielkości naszego przedmiotu. Słusznie zatem powiada się, że człowiek dorasta, w miarę jak rośnie wielkość zadania, przed którym stoi. Ale człowiek musi mieć w sobie zdolność wzrostu, w przeciwnym bowiem razie nawet najcięższe zadanie nic mu nie da. Co najwyżej może się na nim rozbić.

216 Klasycznym przykładem takiego pomnożenia jest spotkanie Nietzschego z Zaratustrą — w ten sposób klasyczny aforysta stał się poetą tragicznym i prorokiem. Przykładem analogicznym może być przykład Pawła, który w drodze do Damaszku nagle ujrzał Chrystusa. Mimo że ów Pawłowy Chrystus nie mógłby się pojawić, gdyby przedtem nie było Jezusa jako postaci historycznej, wizja ta nie zrodziła się jednak z postaci historycznego Jezusa, lecz z nieświadomości Pawła.

217 W punkcie szczytowym życia, gdy pączek się otwiera i gdy z tego, co mniejsze, wyłania się to, co większe, „jedno staje się dwojgiem" i owa więk

[illegible] postać, którą przecież zawsze się bylo, która jednak była przez cały czas niewidzialna, staje przed dotychczasowym człowiekiem z siłą objawienia. Człowiek naprawdę i beznadziejnie mały zawsze będzie próbował ściągnąć swe objawienie większego w dziedzinę swej małości i nigdy nie zrozumie, że oto nadszedł dzień Sądu Ostatecznego nad jego małością. Ale człowiek wielki wewnętrznie wie, iż ów tak od dawna oczekiwany przyjaciel duszy, Nieśmiertelny, zstąpił w rzeczywistość, „wstąpiwszy do góry wziął do niewoli jeńców"[8] — zstąpi więc ten, którego zawsze w sobie nosił i więzil, teraz [illegible] sam został przezeń owładnięty, a jego życie zaczęło spływać w jego życie: oto chwila śmiertelnego niebezpieczeństwa! Nietzschego prorocza wizja linoskoczka[9] odsłania niebezpieczeństwo grożące w postawie „linoskoczka" w stosunku do czegoś, co Paweł określi najwznioślejszymi mianami, jakie znał.

Sam Chrystus jest najwznioślejszym symbolem ukrytego w człowieku śmiertelnym nieśmiertelnego[10]. Problem ten zazwyczaj przedstawiany jest w motywie dwojenia, na przykład w symbolu Dioskurów — jednego śmiertelnika, drugiego nieśmiertelnego. Analogią hinduską może być para przyjaciół: 218

Dwa ptaki, nierozłączni towarzysze,
Na tym samym drzewie przebywają,
Jeden z nich zjada słodkie owoce,
Drugi patrzy, nie spożywając niczego.

Na tym samym drzewie Purusza,
Zasmucony pogrążeniem się w niemocy i zbłąkanym umysłem;
Lecz gdy pozna tego innego, Pana, radosnego
I jego potęgę, wtedy wolny jest od smutku[11].

[8] IV, 8. Przeł. o. Augustyn Jankowski OSB. *Biblia Tysiąclecia*. [Przyp. tłum.]

[9] „Dusza twa zemrze prędzej jeszcze niż twoje ciało". [Friedrich Nietzsche: *To rzekł Zarathustra*, S. 20. — przyp. tłum.]

[10] Zob. Carl Gustav Jung: *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas* w: Carl Gustav Jung: *Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie*. Mit einem Beitrag von Dr. Riwkah Schärf. Zürich: Rascher–Verlag 1948. *Gesammelte Werke*. T. 11. *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy św.* Przeł. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). Par. 226 i nast. — przyp. tłum.]

[11] *Śwetaśwatara* IV.6–IV.7. W: *Upaniszady*. Przeł., wstęp: Marta Kudelska. Kraków: Oficyna Literacka 1998. S. 392–393. [Przyp. tłum.]

219 Interesującą analogią jest islamska legenda o spotkaniu Mojżesza i Chidra[12] — do kwestii tej powrócę tu jeszcze później. Oczywiście, można wyobrażać sobie przemianę osobowości w sensie jej pomnożenia nic tylko w formie doniosłych przeżyć. Znamy też kazuistykę całkiem trywialną z łatwością można ją wyekstrahować z historii choroby i procesu terapii. I wreszcie do kategorii tej należy każdy przypadek polegający na tym, że poznanie owego większego rozsadza nawet żelazną obręcz skuwającą serce[13].

220 C. *Wewnętrzna zmiana struktury*. W tym wypadku nie chodzi ani o pomnożenie, ani o zubożenie, lecz o strukturalną przemianę osobowości. Jako najważniejszą formę wymieniam tu *zjawisko opętania*, które polega na tym, że jakaś treść, myśl czy część osobowości z jakichś względów zdobywa władzę nad indywiduum. Treści opętańcze jawią się jako specyficzne przekonania, idiosynkrazje, ambitne plany itd. Z reguły nie poddają się żadnej korekcie. Trzeba być naprawdę dobrym przyjacielem opętanego, trzeba mieć w sobie gotowość zaakceptowania doprawdy wielu rzeczy, jeśli chce się podjąć próbę zaradzenia takiemu stanowi. Nie chciałbym przypisywać sobie zbyt wiele i wytyczać absolutnej granicy między opętaniem i paranoją. Opętanie można zdefiniować jako utożsamienie osobowości „ja" z jakimś kompleksem wyobrażeń[14].

221 Częstym przypadkiem jest utożsamienie się z *personą*, owym systemem przystosowawczym czy też ową manierą, za pomocą której obcujemy ze światem. A zatem prawie każdy zawód ma charakterystyczną dla siebie personę. Dzisiaj sprawy te można obserwować z łatwością, ponieważ osoby publiczne tak często są fotografowane, a zdjęcia pojawiają się w prasie. Świat wymusza pewien typ zachowania, a profesjonaliści wysilają się, by odpowiadać tym oczekiwaniom. Jedyne niebezpieczeństwo polega tu na tym, że człowiek utożsami się z personą, a zatem na przykład profesor ze swym podręcznikiem, a tenor ze swym głosem. I nieszczęście gotowe, bo wówczas dany człowiek

---

[12] Zob. *Koran* 18.

[13] Taki przypadek poszerzenia osobowości opisałem w mojej rozprawie doktorskiej: Carl Gustav Jung: *Zur Psychologie und Pathologie sog. okkulter Phänomene.* [Leipzig: Oswald Mutze 1902. *Gesammelte Werke*. T. 1. *O psychologii i patologii tzw. zjawisk tajemnych*. Przeł. Elżbieta Sadowska. Wstęp: Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Sen 1991 — przyp. tłum.]

[14] Jeśli chodzi o kościelne ujęcie opętania, zob. Joseph de Tonquédec: *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboliques. Précédé d'une lettre de S.E. le cardinal Verdier*. Paris 1938.

się wyłącznie swą biografią, nie może już w naturalny sposób wykonać najprostszej czynności. Albowiem w owej biografii jest napisane: „...a wówczas udał się tu i tam i powiedział to czy tamto". Szata Dejaniry przyrosła mu do skóry. Takiemu człowiekowi potrzebna jest rozpaczliwa decyzja na miarę Heraklesa, by zerwać z siebie tę koszulę Nessusa i wstąpić w pochłaniający ogień płomienia nieśmiertelności, by przemienić się w tego, kim tak naprawdę jest. Niepaką przesadą można by stwierdzić, że persona jest tym, czym człowiek tak naprawdę nie jest, lecz czym jest w mniemaniu innych ludzi[15]. W każdym razie wielka jest pokusa, by być tym, kim — jak się wydaje — człowiek jest, ponieważ persona często opłacana jest brzęcząca monetą.

Znamy również inne czynniki, które mogą opętać indywiduum. Szczególnie ważna jest wśród nich tak zwana funkcja *mniej wartościowa*. Nie jest to miejsce, by szczegółowo wnikać w tę problematykę[16], chciałbym zatem jedynie zauważyć, że funkcja mniej wartościowa praktycznie zbiega się z ciemnym aspektem osobowości ludzkiej. Ciemność przylegająca do każdej osobowości to wrota wiodące do nieświadomości, to brama do krainy cieni. Wyłaniają się z niej owe dwie półmroczne postacie, „cień" i „anima" 222

pojawiają się one w wizji sennej czy, niewidocznie, obejmują w posiadanie świadomość „ja". Człowiek opętany przez cienia zawsze stoi w pełnym świetle i zaczyna je pochłaniać. Jeśli to tylko możliwe, takie indywiduum wolałoby robić negatywne wrażenie na innych. Taki człowiek to pechowiec, ponieważ żyje on poniżej własnych możliwości i w najlepszym wypadku zdąża to, co do niego nie należy. A w sytuacji, gdy nie ma żadnego progu, o który można by się potknąć, człowiek buduje go, wmawiając sobie, że uczynił coś pożytecznego.

Opętanie wywołane przez animę czy animusa przedstawia natomiast całkiem inny obraz. Na pierwszym planie w trakcie procesu przemiany osobowości pojawiają się cechy płci przeciwnej — u mężczyzny żeńskie, u kobiety męskie. Obie te postacie w stanie opętania tracą cały swój urok i swe wartości, jakie posiadają jedynie w stanie odwrócenia się od świata (introwersji), a zatem wówczas, gdy stanowią one pomost do nieświadomości. Zwrócona 223

na zewnątrz anima jest chimeryczna, nieumiarkowana, humorzasta, nieopa-

---

[15] Czytelnik mógłby tu z korzyścią dla siebie przeczytać *Aphorismen zur Lebensweisheit* Arthura Schopenhauera (*Parerga und Paralipomena* 1).

[16] Ten doniosły problem bardziej szczegółowo poruszam w V rozdziale mojej pracy *Psychologische Typen*. [Zürich: Rascher–Verlag 1921. *Gesammelte Werke*. T. 6. *Typy psychologiczne* (Dzieła. T. 2). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2009 — przyp. tłum.]

nowana, emocjonalna, niekiedy demonicznie intuicyjna, bezwzględna, niepohamowana, kłamliwa, obłudna i mistyczna[17]; animus zaś jest uparty, zasadniczy, rozkazujący, pouczający, dąży do naprawiania świata, teoretyzuje, lubi zabawę w słówka, jest kłótliwy i żądny władzy[18]. Oboje charakteryzują się złym smakiem; anima otacza się podrzędnymi podmiotami, animus popada w podrzędne myślenie.

224 Następny przypadek strukturalnej zmiany osobowości dotyczy kilku rzadkich obserwacji, o których muszę się wypowiadać z jak największą rezerwą. Chodzi tu o stany opętania, wywołanego jednak przez coś, co zaiste najbardziej adekwatnie można by określić mianem „duszy przodka", i to *całkiem konkretnej* duszy przodka. Praktycznie rzecz biorąc, chodzi tu o przypadki spektakularnego utożsamienia się ze zmarłymi (te zjawiska utożsamienia pojawiają się rzecz jasna dopiero po śmierci „przodka"). Léon Daudet pierwotnie zwrócił mi uwagę na takie możliwości opisane w jego chaotycznej, lecz genialnej książce pt. *L'Hérédo*. Otóż zakłada on, że w strukturze osobowości występują składowe wywodzące się z życia przodków, które mogą całkiem nagle, przy spełnieniu pewnych warunków, dać o sobie znać w formie inwazji. W ten sposób dane indywiduum ni stąd, ni zowąd, obsadzone zostaje w roli przodka. Wiemy, że zjawisku temu wielkie znaczenie przypisują ludy pierwotne. Znamy więc nie tylko hipotezę, że duchy przodków reinkarnują się w postaci noworodków, znamy bowiem także zjawisko przeciwne — że dorosły człowiek próbuje wcielić się w dzieci, nadając im odpowiednie imiona. Ludzie pierwotni próbują również sami obrócić się — rytualnie — w przodków. W tym miejscu chciałbym przypomnieć o australijskich alczeringa[19], owych na poły zwierzęcych duszach przodków, których kultowe ożywienie ma jak największą doniosłość funkcjonalną dla życia plemienia. Owe wywodzące się

[17] Zob. trafny opis u Ulyssesa Aldrovandusa: *Dendrologiae naturalis scilicet arborum historiae libri*. Frankfurt 1671. S. 146. „Jawiła się zarazem jako bardzo miękka i bardzo twarda, a kiedy już niebawem od dwóch tysięcy lat pokazuje najbardziej nieprzyzwoite miny — niczym jaki Proteusz — z pewnością napełniła wywabioną z chaosu, czyli z agatońskiego pomieszania, miłość ongisiejszego obywatela Bolonii Luciusa Agatho Priscusa lękliwymi troskami i zgryzotami". Podobny opis w *Hypnerotomachia Poliphilii*. Zob. Linda Fierz-David: *Der Liebestraum des Poliphilo. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne*. S. 205 i nast.

[18] Zob. Emma Jung: *Ein Beitrag zum Problem des Animus*. [W: Carl Gustav Jung: *Wirklichkeit der Seele. Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie*. Zürich: Rascher Verlag 1934 — przyp. tłum.]

[19] Zob. Lucien Lévy–Bruhl: *La Mythologie primitive*.

z epoki kamienia idee były bardzo rozpowszechnione — można to zauważyć na podstawie wielu śladów widocznych gdzie indziej. Nie wydaje się zatem nieprawdopodobne, że takie pierwotne formy przeżywania powtarzają się także dzisiaj jako utożsamienia z duszami przodków — wydaje mi się nawet, że widziałem takie przypadki na własne oczy.

b. *Utożsamienie z grupą.* A teraz przejdziemy do omówienia innej formy 225
przeżycia przemiany, którą określam mianem utożsamienia się z grupą. Ściślej rzecz biorąc, chodzi tu o tożsamość indywiduum z jakąś liczbą ludzi, którzy jako grupa mają zbiorowe przeżycie przemiany. To specyficzna sytuacja psychologiczna i nie należy jej mylić z udziałem w obrzędzie przemiany, który wprawdzie odbywa się w obecności widzów, lecz w żadnym wypadku nie zasadza się na utożsamieniu się grupowym i wcale nie musi do takowego prowadzić. Co innego, gdy przeżywa się przemianę w grupie, co innego, gdy przeżywa się ją na sobie. W większych grupach ludzi związanych szczególnym stanem psychicznym dochodzi do przeżycia przemiany, które jedynie w dużym przybliżeniu można by porównać z przemianą indywidualną. Przeżycie grupowe zachodzi na głębszym poziomie świadomości niż przeżycie indywidualne. Faktem jest bowiem, że gdy zbiera się wielu ludzi i gdy jednoczą się oni we wspólnym stanie psychicznym, z grupy wylania się dusza zbiorowa znajdująca się poniżej poziomu indywiduum. Jeśli grupa jest bardzo duża, powstaje coś w rodzaju wspólnej duszy zwierzęcej. To stąd bierze się fakt, że morale wielkich organizacji zawsze jest wątpliwe, wydaje się jednak nieuniknione, że psychologia dużego nagromadzenia ludzi opada do poziomu psychologii tłumu[20]. Jeśli zatem, będąc członkiem grupy, mam coś, co nazywa się przeżyciem wspólnoty, to ma ono miejsce na względnie niskim poziomie świadomości: to właśnie dlatego owo przeżycie grupowe występuje znacznie częściej niż indywidualne przeżycie przemiany, pojawia się ono również ze znacznie większą łatwością, ponieważ zgromadzenie wielu indywiduów ma znacznie większą siłę sugestywną. Jednostka w masie łatwo pada ofiarą własnej podatności na sugestię. Wystarczy tylko, że coś się stanie — na przykład, pojawi się jakaś propozycja — a człowiek czuje, że dotyczy to także jego, nawet jeśli jest amoralny. W masie indywiduum nie odczuwa odpowiedzialności — nie odczuwa też strachu.

A zatem utożsamienie się z grupą to droga prosta i łatwa; ale przeżycie 226
grupowe nie sięga głębiej, nie wykracza poza ów poziom, na którym sam

[20] Zob. Gustav Le Bon: *Psychologia tłumu.*

człowiek się znajduje. Coś zmienia w człowieku, nie jest to jednak zmiana trwała, przeciwnie: człowiek stale na nowo pada ofiarą oszołomienia masowego, dzięki któremu utrwala swe przeżycie i może w nie wierzyć. Jeśli zaś człowiek nie jest już cząstką masy, staje się kimś innym, już nie potrafi odtworzyć owego wcześniejszego stanu. W masie panuje stan *participation mystique*, który nie jest niczym innym, jak tylko nieświadomym utożsamieniem. Na przykład idziemy do teatru; natychmiast czujemy, jak spojrzenia się krzyżują; każdy patrzy, jak wygląda ten drugi, wszyscy znajdują się w niewidzialnej sieci wzajemnego i nieświadomego związku. Jeśli stan ów ulegnie intensyfikacji, człowiek jest formalnie unoszony na fali utożsamienia. Może to być bardzo piękne poczucie — owca pośród dziesięciu tysięcy innych owiec. A jeśli zgoła wydaje mi się, że ta masa to wielka i cudowna jedność, jestem niczym bohater, uczestniczenie w grupie wywyższa mnie. A gdy po wszystkim wracam do siebie, odkrywam, że moje nazwisko brzmi tak a tak, że mieszkam przy takiej a takiej ulicy na trzecim piętrze i że cała ta historia była w gruncie rzeczy bardzo piękna; mam nadzieję, że jutro to się powtórzy, abym znowu mógł się czuć jak cały naród, co jest znacznie lepsze od stanu, w którym czuję się jak obywatel XY. To łatwiejsza, wygodniejsza droga wiodąca do podniesienia rangi osobowości, toteż człowiek zawsze tworzy grupy umożliwiające owe zbiorowe przeżycia przemiany często mające formę stanów podobnych do oszołomienia. Wsteczne utożsamienie z niższymi, bardziej pierwotnymi stanami świadomości zawsze związane jest z wywyższeniem poczucia życia — stad owo sprzyjające życiu oddziaływanie wstecznych utożsamień z na poły zwierzęcymi duszami przodków znane z epoki kamienia[21].

227 Ta nieunikniona regresja psychologiczna w kierunku grupy zostaje, w każdym razie częściowo, zniesiona przez obrzęd, czyli akt kultowy, który centrum aktywności grupowej czyni uroczyste przedstawienie sakralnych czynów i wydarzeń, uniemożliwiając tym samym masie popadnięcie w stan nieświadomej popędowości. Dzięki temu, że akt kultowy skupia na sobie zainteresowanie i uwagę indywiduum, pozwala mu mieć względnie indywidualne przeżycie nawet wtedy, gdy jest ono członkiem grupy, a tym samym pozwala na trwanie w stanie względnej świadomości. Jeśli jednak brak owego odniesienia do centrum, które za pomocą środków symbolicz-

[21] Alczeringa. Zob. obrzędy plemion australijskich: Zob. William Baldwin Spencer, Francis James Gillen: *The Northern Tribes of Central Australia*; Lucien Lévy–Bruhl: *La Mythologie primitive*.

nych wyraża treści nieświadome, wówczas to dusza masowa siłą rzeczy staje się owym fascynującym punktem ośrodkowym, wciągając jednostkę w strefę swego uroku. To właśnie dlatego wielkie rzesze zawsze są wylęgarniami epidemii psychicznych[22] — klasycznym przykładem mogą być wydarzenia na ziemi niemieckiej.

Przeciwko tej zasadniczo negatywnej ocenie psychologii tłumu wysu- 228
nięty zostanie zarzut, że przecież znane są nam doświadczenia pozytywne, na przykład pozytywny entuzjazm uskrzydlający indywiduum do szlachetnych czynów, czy też równie pozytywne uczucie solidarności międzyludzkiej. Owszem, nie należy negować istnienia takich faktów. Wspólnota może dać indywiduum odwagę, postawę i godność, które w stanie izolacji mogłoby z łatwością stracić, może obudzić w nim wspomnienie faktu, iż jest człowiekiem pośród ludzi. Nie przeszkadza to jednak, by dodane do tego zostało coś, czego jako jednostka człowiek nie posiada. Takie często niezasłużone dary oznaczają wprawdzie w danej chwili wielką łaskę, lecz w dłuższej perspektywie czai się tu niebezpieczeństwo, że dar stanie się stratą, ponieważ natura ludzka ma słabość polegającą na traktowaniu darów jako oczywistości, toteż w chwili potrzeby raczej wysuwa pretensje, by zostać obradowana, niż oczekuje od samej siebie jakiejś sprawności. Niestety, aż nazbyt często obserwujemy to w skłonności domagania się od państwa wszystkiego — tendencji tej nie towarzyszy refleksja, że przecież samo państwo składa się z indywiduów. Konsekwentne urzeczywistnianie tej tendencji prowadzi do komunizmu, w którym każde indywiduum zniewala ogół, ten zaś jest reprezentowany przez dyktatora, czyli właściciela niewolników. Wszystkie plemiona pierwotne posiadające komunistyczny ład społeczny mają też nad sobą wodza wyposażonego we władzę absolutną. Państwo komunistyczne to nic innego, jak tylko monarchia absolutna, w której nie ma poddanych — są tu tylko chłopi pańszczyźniani.

b. *Utożsamienie z herosem kulturowym*. Innym ważnym dla przeżycia prze- 229
miany utożsamieniem jest utożsamienie z bogiem czy herosem — utożsamienie zachodzące podczas aktu sakralnego. Wiele aktów kultowych zmierza do celu, jakim jest ustanowienie takiej tożsamości. Dobitny tego przykład znaj-

[22] Przypominam ową katastrofalną panikę, jaka miała miejsce po wyemitowaniu przez radio opowieści fantastycznej Herberta George'a Wellsa pt. *Wojna światów*; rzecz miała miejsce w Nowym Jorku tuż przed wybuchem ostatniej wojny światowej; niedawno z czymś podobnym mieliśmy do czynienia w Quito.

dziemy w *Metamorfozach* Apulejusza — mista, zwykły człowiek, staje się Heliosem, zostaje uwieńczony koroną z liści palmowych, na jego ramiona zostaje zarzucony płaszcz mistyczny, a tłum oddaje mu cześć. Sugestia wspólnoty sprowadza stan utożsamienia z bogiem. Udział wspólnoty może pojawiać się także wtedy, gdy to nie mista poddany zostanie apoteozie, lecz gdy opowiada się o akcie sakralnym — w wyniku tego w dłuższych okresach czasu w indywiduach z wolna zachodzą procesy przemian psychicznych. Kult Ozyrysa może być tego przykładem. Najpierw to faraon miał udział w bogu przemiany, albowiem to on jeden „miał Ozyrysa"; później przywilej ten stał się udziałem dygnitarzy królestwa, którzy również otrzymali Ozyrysa, i wreszcie chrześcijaństwo ukoronowało ten proces, twierdząc, że każdy człowiek ma duszę nieśmiertelną i bezpośrednio uczestniczy w bóstwie. W chrześcijaństwie proces ten by również kontynuowany o tyle, że zewnętrzny Bóg czy Chrystus z wolna stawał się wewnętrznym Chrystusem indywiduum i, mimo że obecny w wielu, zawsze był jednym i tym samym; mamy tu do czynienia z prawdą antycypowaną już w psychologii totemicznej: podczas uczty totemicznej zwierzę totemiczne zabijane było w wielu egzemplarzach, jego ciało spożywano, a jednak uważano, że to tylko jedno zwierzę zostało zabite i spożyte — podobnie jak istnieje tylko jedno Dziecię Jezus i tylko jeden Święty Mikołaj.

230 Za sprawą misteryjnego uczestniczenia losach Boga indywiduum pośrednio poddawane jest przemianie. W chrześcijaństwie zorganizowanym w kościoły przeżycie przemiany jest pośrednie, ponieważ zachodzi za sprawą uczestniczenia w działaniu czy opowiadaniu. To, co jest przedmiotem działania (*dromenon*) to jedna forma; opowiadanie, „Słowo" czy „Nowina" to druga. To pierwsze jest charakterystyczne dla dobrze wykształconego kultu katolickiego; to drugie, „przepowiadanie Słowa", jest charakterystyczne dla protestantyzmu.

231 F. *Procedury magiczne*. Następną formą przemiany jest stosowany w tym celu obrzęd. Zamiast sytuacji, w której człowiek poznaje przeżycie przemiany za sprawą uczestniczenia w niej, celowo sięga się po obrzęd, który ma ją sprowadzić. Obrzęd ten staje się swego rodzaju techniką, której poddaje się indywiduum. Na przykład: człowiek jest chory, toteż należy go „odnowić". Odnowienie ma się mu „wydarzyć"; aby do tego doszło, przeciąga się go przez dziurę wybitą w ścianie u wezgłowia łóżka i uważa, że oto narodził się na nowo: taki człowiek otrzymuje nowe imię, a tym samym nową duszę,

dlatego tenni demony już go nie rozpoznają; zdarza się również, że musi on przejść śmierć symboliczną, bywa i tak, że w zgoła groteskowy sposób przechodzi się go przez skórzaną krowę, która niejako go pożera i wydala od tyłu; znamy również zwyczaj, że człowiek przechodzi przez ablucję czy kąpiel duchową, a w ten sposób przemienia się w istotę półboską, w indywiduum mające całkiem inny charakter i inny los metafizyczny.

(c) *Przemiana techniczna.* Poza magicznym zastosowaniem obrzędu istnieją 232
również specjalne techniki, które oprócz odpowiadającej obrzędowi łaski uwzględniają także staranie misty zmierzające do osiągnięcia upragnionego celu. Chodzi tu o przeżycie przemiany sprowadzane za pomocą środków technicznych. W tym kontekście należy wspomnieć owe praktyki na Wschodzie znane jako joga, na Zachodzie jako *exercitia spiritualia*. W wypadku takich praktyk chodzi o pewną technikę ujętą w ramy mniej lub bardziej precyzyjnych przepisów — technikę dążącą do osiągnięcia pewnego skutku psychicznego czy też w każdym razie pracującą w celu osiągnięcia takiego skutku. Można to powiedzieć w wypadku wschodniej jogi oraz metod odpowiadających jej na Zachodzie[23]. Chodzi tu o techniki w jak najpełniejszym znaczeniu tego słowa, formy, w jakie zostały przepracowane pierwotnie naturalne procesy przemiany. W sytuacji, gdy dawniej, w czasach, kiedy nie istniały jeszcze żadne przesłanki historyczne, przemiany pojawiały się niejako naturalnie czy spontanicznie, teraz owe sekwencje zdarzeń używane są w formie techniki, która ma sprowadzić na indywiduum przemianę. To, w jaki sposób takie metody pojawiły się pierwotnie, chciałbym zilustrować w formie bajki:

Żył sobie kiedyś dziwaczny starzec. Mieszkał w jaskini, do której uciekł 233
przed wrzawą wywoływaną przez wieśniaków. Otaczała go aura czarownika, miał zatem uczniów, którzy mieli nadzieję, iż posiądą dzięki niemu arkana magiczne. Ale on sam nic podobnego nie myślał o sobie. Zawsze próbował jedynie się dowiedzieć, czym jest to coś, czego nie wie, co do czego miał jednak pewność, że zawsze się dzieje. Gdy zatem bardzo długo rozmyślał o tym, czego pomyśleć nie sposób, uznał, że nie wybrnie z fatalnego położenia inaczej, jak tylko w ten sposób, że weźmie czerwoną kredkę

[23] Zob. Carl Gustav Jung: *Zur Psychologie östlicher Meditation.* [„Mitteilungen der schweizerischen Gesellschaft der Freunde ostasiatischer Kultur" 1943. Z. 5. *Gesammelte Werke.* T. 11. *O psychologii wschodniej medytacji.* Przeł. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła.* T. 6). S. 567–584 — przyp. tłum.]

i zacznie wykonywać na ścianach swej jaskini wszelkiego rodzaju rysunki — miał nadzieję, że dzięki temu dowie się, jak może wyglądać owo coś, czego nie wiedział. Po wielu próbach wpadł na pomysł, że należy rysować koło. „Tak, słusznie" — poczuł — „w kręgu należy jeszcze narysować kwadrat". W ten sposób sprawa poszła znacznie lepiej. Uczniowie byli ciekawi, ale wiedzieli tylko tyle, że ze starcem coś się dzieje — chcieliby się dowiedzieć, co on właściwie robi. Zapytali więc go: „Co ty tam robisz w tej jaskini?". Ale on nie udzielił im odpowiedzi. Po czym odkryli rysunki na ścianach jaskini i powiedzieli: „To o to chodzi!" — i zaczęli powielać to, co narysował starzec. W ten sposób, nie zauważając tego, odwrócili cały ten proces: antycypując rezultat, mieli nadzieję, że wymuszą również zajście owego procesu, który doprowadził do jego powstania. Tak to się działo wówczas, tak to się dzieje również dzisiaj.

234 H. *Przemiana naturalna.* Już wskazywałem na fakt, że oprócz procesów przemiany o charakterze technicznym istnieją również przemiany naturalne. Te ostatnie stanowią podstawę wszelkiego rodzaju wyobrażeń odrodzenia. Sama natura żąda śmierci i odrodzenia. Dawny alchemik Demokryt powiedział: „Natura cieszy się naturą, natura obejmuje naturę, natura przezwycięża naturę"[24]. Istnieją naturalne procesy przemiany, które nam się przytrafiają niezależnie od tego, czy tego chcemy i czy zdajemy sobie z tego sprawę. Procesy te mają istotne skutki psychiczne, które mogą zachęcić skłonnego do refleksji człowieka do tego, by zaczął się zastanawiać nad tym, co mu się właściwie przydarzyło. Jak ów starzec z naszej bajki, tacy ludzie zaczną rysować mandale, wejdą do środka dającego ochronę okręgu i w chaosie i tarapatach dopadających ich w przez nich samych wybranym więzieniu, w którym — jak sobie roili — mieli znaleźć refugium, zostaną poddani przemianie w istoty podobne do bogów. Mandale to miejsca narodzin, to tak naprawdę zalążki, kwiaty lotosu, w których powstaje Budda. Jogin, siedząc w postawie lotosu, spogląda na siebie jako na postać przemienioną w nieśmiertelną istotę.

235 Te naturalne procesy przemiany zapowiadają się przede wszystkim w marzeniach sennych. Gdzie indziej omówiłem serie symboli sennych procesu indywiduacji[25]. Chodzi tu o sny odwołujące się tak w ogóle i specjalnie

[24] Marcellin Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs*. Paris 1887–1888. T. 2. 1, 3. S. 43. [Przyp. wyd.]

[25] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie. Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). [Przyp. tłum.]

do symboliki odrodzenia. W tym wypadku chodziło o długotrwały proces przemiany wewnętrznej prowadzący do przekształcenia się w inną istotę. Owa „inna istota" to inny w nas, to owa przyszła, rozleglejsza, większa osobowość, którą dane nam tu już było poznać jako wewnętrznego przyjaciela duszy. Z tego względu uważamy, że jest coś pocieszającego w fakcie, gdy — przedstawieni i uwiecznieni w akcie sakralnym — znajdujemy przyjaciela i towarzysza; można się tu odwołać do przykładu związku przyjacielskiego Mitry z bogiem solarnym, który dla uczonego umysłu stanowi tajemnicę, ponieważ zwykł był przyglądać się sprawom, nie zdobywając się na współodczuwanie. Gdyby jednak uwzględnił uczucie, odkryłby, że istnieje przyjaciel, którego — jak widzimy na reliefach — Sol zaprasza do swego rydwanu. To przedstawienie męskiej przyjaźni, zewnętrzny obraz pewnego faktu wewnętrznego: to nic innego, jak tylko przedstawienie odniesienia do wewnętrznego przyjaciela duszy, w którego natura chciałaby przemienić nas samych, w owego innego, którym też jesteśmy, do którego zaś nigdy nie będziemy mogli się w pełni zbliżyć. Człowiek to para Dioskurów, para, w której jeden jest śmiertelny, a drugi nieśmiertelny; ale obaj bracia zawsze są razem ze sobą, choć nigdy nie ustanowią pełnej jedności. Procesy przemiany chciałyby zbliżyć ich obu do siebie, lecz świadomość odczuwa przed tym opory, ponieważ ów drugi zawsze jawi się jako obcy i niesamowity, ponieważ nie potrafimy przyzwyczaić się do myśli, że nie jesteśmy panem we własnym domu. Zamiast tego wolelibyśmy być tylko tym, co stanowi nasze „ja" — i niczym innym. Ale oto musimy się zmierzyć z owym wewnętrznym przyjacielem czy wrogiem — to od nas zależy, czy będzie to przyjaciel, czy wróg.

Nie trzeba być człowiekiem chorym psychicznie, by usłyszeć jego głos — 236
przeciwnie, to coś najprostszego i najbardziej naturalnego. Można na przykład zadać sobie pytanie, na które on udzieli odpowiedzi. Rozumowanie posuwa się dalej niczym w zwyczajnej rozmowie. Można to określić mianem „dalszego kojarzenia", „solilokwium" czy „medytacji" w znaczeniu, jakie przypisywali temu dawni alchemicy, określający owego partnera rozmowy mianem „*aliquem alium internum*", pewnego innego, wewnętrznego[26]. Ta forma kolokwium z przyjacielem duszy znalazła się nawet w *Exercitia spiritualia* Ignacego Loyoli[27], atoli z ograniczeniem, że mówi tylko medytujący; kwestie

[26] Martinus Rulandus: *Lexicon alchemiae, sive Dictionarium alchemisticum*. Hasło: *Meditatio*.

[27] Zob. Jzquierdus: *Praxis Exercitorum spiritualium*. S. 10: „*Colloquim aliud non est, quam familiariter loqui cum Christo Domino*". [„Rozmowa to nic innego, jak poufny dialog z Chrystusem Panem" — przyp. wyd.]

rozmówcy wewnętrznego zostały jednak pominięte. Tak też zapewne należało uczynić, ponieważ to, co pochodzi wyłącznie od człowieka, uchodzi, jak przypuszczano, za podrzędne — tak też uważa się po dziś dzień. Przesąd ten dzisiaj nie ma już jednak charakteru moralno–metafizycznego, gorzej: dzisiaj jest to przesąd intelektualny. A zatem tłumaczy się „głos" jako idiotyczne skojarzenia, w pewnym sensie nonsensowne i bezcelowe, uważa się, że jest to coś, co biegnie przed siebie niczym wskazówki zepsutego zegarka, albo mówi się: „To wszystko to przecież moje myśli", choć przy dokładniejszym zbadaniu miało się okazać, że są to myśli, które samemu się odrzuca czy których na poziomie świadomości nigdy się nie pomyślało; jak gdyby wszystkie treści psychicznie objawiające się „ja" zawsze do niego należały! Ta pycha jest jednak ważnym czynnikiem w pożytecznym dziele podtrzymywania i dbałości o supremację świadomości, którą należy chronić przed rozpuszczeniem się w nieświadomości. Ale pycha ta żałośnie się załamuje, kiedy na przykład nieświadomość wpadnie na pomysł, by kilka nonsensownych myśli uczynić myślami natrętnymi czy gdy zechce wyprodukować inne symptomy psychogenne, za które człowiek w żadnym wypadku nie chciałby odpowiadać.

237 Nasza opinia na temat owego głosu wewnętrznego rozpięta jest między dwiema skrajnościami: albo uchodzi on za brednie, albo za Głos Boży. Nikomu nie przychodzi do głowy, że mógłby tu się pojawić jakiś interesujący człon pośredni. Ale ów inny jest na swój sposób równie jednostronny jak „ja". Z konfliktu wywołanego przez obu mogą się zrodzić prawda i sens, lecz tylko wówczas, gdy „ja" skłonne byłoby przyznać owemu drugiemu słuszne prawo posiadania własnej osobowości. Ten drugi ma osobowość *eo ipso*, podobnie jak mają ją głosy słyszane przez psychicznie chorych, lecz prawdziwa rozmowa możliwa jest tylko wówczas, gdy „ja" uzna istnienie partnera dialogu. Uznania tego nie należy nikomu narzucać, bo przecież w końcu nie każdy nadaje się do prowadzenia *exercitia spiritualia*. Rzecz jasna, rozmowa nie polega na tym, że ktoś wyłącznie zwraca się do kogoś — jak to czyni na przykład George Sand w swych rozmowach z przyjacielem duchowym[28]; na trzydziestu stronach przemawia tylko ona — daremnie oczekujemy, że być może usłyszymy jakiś drugi głos. Po kolokwium exercitiów pojawi się być może niema łaska, czyli coś, w co człowiek współczesny już nie wierzy. Ale jak przedstawiałaby się sprawa, gdyby zagadnięty przez nas Chrystus osobiście udzielił nam odpo

[28] Prawdopodobnie chodzi o: *Entretiens journaliers avec le très habile docteur Piffoël*. [Przyp. wyd.]

[illegible], i to w słowach grzesznego serca ludzkiego? Jakież potworne otchłanie [illegible] by się wówczas otwarły? Jakiegoż obłędu należałoby się wówczas [illegible]? Rozumiemy, że byłoby znaczenie lepiej, gdyby obrazy bóstwa pozo-[illegible] nietknięte, by świadomość „ja" nadal wierzyła w swą supremację, niż gdyby [illegible] nadal kojarzył. Rozumiemy, że ów przyjaciel wewnętrzny często jawi [illegible] jako wróg, a z tego względu jest on taki daleki, a jego głos taki cichy. „Kto [illegible] blisko mnie, blisko jest ognia"[29].

Być może coś podobnego pomyślał sobie ów dawny alchemik, gdy 238
[illegible]: „Wybierz sobie jako kamień tego, mocą którego królowie [illegible] są w swych koronach, lekarze leczą chorych, ten jest bowiem blisko [illegible]"[30]. Alchemicy projektowali proces wewnętrzny na formę zewnętrzną, [illegible] ów wewnętrzny przyjaciel jawił się im w postaci „kamienia", o któ-[illegible] *Tractatus aureus* powiada: „Zrozumcie, Synowie Mądrości, co woła do [illegible] Kamień: Chroń mnie, a ja chronić będę ciebie, daj Mi, co Moje, abym [illegible] pomógł"[31]. Scholiasta powiada o tym fragmencie: „Badacz prawdy sły-[illegible] Kamień i Filozofa, jakby mówili *jednymi* ustami"[32]. Filozofem, o któ-[illegible] mowa, jest Hermes, kamień jest zaś tożsamy z Merkuriuszem, czyli [illegible] Hermesem[33]. Od najdawniejszych czasów Hermes jest mysta-[illegible] i psychopompem alchemików, ich przyjacielem i doradcą[34], który [illegible] ich do celu Dzieła. Jest on „*tanquam preceptor intermedium inter lapidem et discipulum*"[35]. Ale innym ów przyjaciel jawi się w postaci Chry-[illegible] czy Chidra czy też dwóch guru: widzialnego i niewidzialnego. Może [illegible] on również pojawić w postaci jakiegoś przywódcy — społecznego czy

---

[29] *Ewim* 82. [Przyp. tłum.]

[30] Pseudo-Arystoteles. W: *Rosarium philosophorum*. 1550. *Col.* Q.

[31] „*Largiri mihi meum*" [„Chcesz mi dać to, co Moje"] — tak zazwyczaj się to tłuma-[illegible] tak mamy w 1 wydaniu z 1566 roku: *Ars chemica* pt. *Septem tractatus seu capitula Her-[illegible] Trismegisti, aurei*; a także w: *Theatrum chemicum*. 1613: 4. Zob. *Bibliotheca chemica [illegible]* 1. 1. S. 400 i nast. W *Rosarium philosophorum* (1550. Col. E IV) znajduje się inna [illegible] „*Largire mihi ius meum ut te adiuvem*" [„Daj mi prawo, abym ci pomógł"] — to jedna [illegible] dowolności interpretacyjnych Anonima, autora *Rosarium philosophorum*.

[32] *Bibliotheca chemica curiosa*. S. 430 b.

[33] Szczegółowe dowody w: Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie. Gesammelte [illegible]* T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 84 i nast. [Przyp. tłum.]

[34] Zob. piękna modlitwa Astrampsychosa: „*Elthé moi, kýrie Ermé*", gdzie pod koniec czy-[illegible] „Ja jestem Ty, Ty jesteś Ja". Zob. Richard Reitzenstein: *Poimandres. Studien zur grie-[illegible] ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig 1904. S. 21.

[35] Johannes Jacobus Mangetus: *Bibliotheca chemica curiosa*. T. 1. S. 400 i nast. „Niejako [illegible] nauczyciel pośredniczący pomiędzy Kamieniem i Uczniem".

osobistego. W tym wypadku kolokwium jest wybitnie jednostronne. Nie ma tu mowy o rozmowie wewnętrznej — ewentualne odpowiedzi przybierają postać działania owego innego, czyli jawią się jako zdarzenie zewnętrzne. Alchemikowi objawiało się ono jako przemiana substancji chemicznej. Jeśli zatem człowiek poszukiwał przemiany, odkrywał ją w substancji zewnętrznej, a na widok jej przemiany wołał: „To ja jestem przemianą". Niektórzy byli jednak tak rozgarnięci, by wiedzieć: „To moja przemiana, lecz nie osobista — to przemiana tego, co we mnie śmiertelne, w nieśmiertelne, które uwalnia się z owej śmiertelnej łupiny, którą jestem i budzi się do własnego życia, wstępuje na barkę słoneczną i — być może — weźmie mnie ze sobą"[36].

239 To bardzo dawna myśl. W Górnym Egipcie, w okolicy Asuanu, doszedłem do staroegipskiego grobu, który właśnie niedawno temu otwarto. Za drzwiami wejściowymi znajdował się koszyczek wypleciony z trzciny, a w nim leżały zmumifikowane zwłoki noworodka otulone w żałosne szmaty. Najwidoczniej żona jakiegoś robotnika tuż przed zamknięciem grobku szybko położyła swe dziecko, aby miało ono udział w zbawieniu, gdy barka Słońca ruszy w stronę nowego wschodu — miałoby się to stać właśnie dzięki temu, że zostało ono pochowane w świętym miejscu, w zasięgu łaski.

[36] Kamień i jego przemiana przedstawiane są jako zmartwychwstanie *homo philosophicus*, drugiego Adama (*Aurora consurgens: quae dicitur aurea hora*. W: *Artis auriferae*. T. 1. S. 185 i nast.), jako dusza ludzka (*Księga Kratesa* w: Marcellin Berthelot: *La Chimie au moyen âge*. 3 t. Paris 1893), jako istota podrzędna i nadrzędna wobec człowieka („*Hic lapis est subtus te, quantum ad obedientiam: supra te, quo ad dominum: ergo a te, quantum ad scientiam: circa te, quantum ad aequales*" [„Kamień ten jest pod Tobą, jakby do posłuszeństwa; jest on nad Tobą, jakby do panowania; jest on więc z ciebie, jakby do poznania; jest on wokół ciebie, niczym równy tobie" — przyp. wyd.] *Rosinus* [Zosimos] *ad Sarratantam episcopum*. W: *Artis auriferae, quam chemiam vocant*.... Basileae 1593. T. 1. S. 310), jako życie („*sanguis est anima, et anima est vita, et vita lapis noster est*" [„krew jest duszą, dusza jest życiem, a życie jest naszym Kamieniem" — przyp. wyd.] w: *Tractatus Aristeotelis*. W: *Artis auriferae, quam chemiam vocant*..... T. 1. S. 347). Podobnie w: Rachaidibi, Veradiani, Rhodiani, et Kanidis philosophorum Regis Persarum: *De materia philosophici lapidis acutissime calloquentium fragmentum*. W: *Artis auriferae, quam chemiam vocant*..... T. 1. S. 398, 401. A także jako *Maria virgo* (*De arte chimica*. W: *Artis auriferae, quam chemiam vocant*..... T. 1. S. 582). I wreszcie jawi się jako sam człowiek („*tu es eius minera... et de te extrahitur... et in te inseparabiliter manet*" [„Ty jesteś jego mineralem... z ciebie jest on ekstrahowany... i w tobie pozostanie nierozdzielny" — przyp. wyd.] *Rosinus* [Zosimos] *ad Sarratantam episcopum*. W: *Artis auriferae, quam chemiam vocant*.... T. 1. S. 311.

3. PRZYKŁAD CYKLU SYMBOLI ILUSTRUJĄCYCH PROCES PRZEMIANY

Jako przykład wybieram postać odgrywającą tak wielką rolę w mistyce 240
islamskiej, czyli postać Chidra, Zielonego. Postać ta pojawia się w *18 surze Koranu*, tam, gdzie mowa o misterium odrodzenia; sura ta nosi tytuł *Grota*. Grota to miejsce odrodzenia, to owa tajemnicza wydrążona przestrzeń, w którą zamyka się człowieka, by został on na nowo wysiedziany i odnowiony. *Koran* tak o tym mówi:

> I mógłbyś był widzieć, jak słońce, kiedy wschodziło,
> Odsuwało się od ich groty na prawo,
> A kiedy zachodziło, mijało ich z lewej strony,
> Oni zaś znajdowali się
> W jej przestronnym wnętrzu[37].

Owo „przestronne wnętrze" to centrum, w którym znajduje się klejnot czy miejsce zachodzi proces inkubacji, ofiary czy przemiany. Najpiękniejszy rozwój tej symboliki znaleźć można na fragmentach płyt na ołtarzu Mitry[38] oraz na alchemicznych przedstawieniach substancji przemiany[39], która zawsze jawi się między słońcem i księżycem. Przedstawienia Ukrzyżowanego także dość często spełniają wymogi tego typu. Tę samą dyspozycję symboliczną spotykamy także w wypadku ceremonii przemiany (czy uzdrowienia) Indian Navajo[40]. Takim miejsce centrum czy przemiany jest grota, w której siedmiu schroniło się, by zaznać odpoczynku, nie przeczuwając, iż to właśnie tutaj mają uzyskać sięgający względnej nieśmiertelności przyrost życia. Kiedy się przebudzą, okaże się, że spali trzysta dziewięć lat.

---

[37] *Koran* 18, 17. Przeł., komentarz: Józef Bielawski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1986. S. 350. [Przyp. tłum.]

[38] Zob. Franz Cumont: *Textes et monumentes figurés relatifs aux mystères de Mithra*. Bruxelles 1896–1899. S. II.

[39] Zob. wizja wieńcząca sen Zosimosa: „Trzymał on przedmiot, który dookoła był biały i promienial najdojrzalszym pięknem i który nosil miano: Słońce stało pośrodku nieba". Carl Gustav Jung: *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos*. „Eranos–Jahrbuch 1937". Zürich: Rhein–Verlag 1938. *Gesammelte Werke*. T. 13. S. 23.

[40] Zob. Washington Matthews: *The Mountain Chant*. „Fifth Annual Report of the U.S. Bureau of American Ethnology". Washington 1887. S. 379–467; James Stevenson: *Ceremonial of Hasjelti Dailjis*. „Eight Annual Report of the U.S. Bureau of American Ethnology". Washington 1891. S. 229–285.

241 Legenda ta ma następujący sens: jeśli komuś się zdarzy, że trafi do owej groty, czyli znajdzie się w przestrzeni, którą każdy w sobie nosi, czy też w owej ciemności, która rozciąga się za świadomością, ten zostanie zrazu wciągnięty w nieświadomy proces przemiany. Wstępując w nieświadomość, taki człowiek sprawia, że wiąże się z treściami nieświadomymi. Może powstać z tego brzemienna skutki zmiana jego osobowości w sensie pozytywnym lub negatywnym. Często tłumaczy się tę przemianę jako przedłużenie naturalnego życia czy jako oczekiwanie na nieśmiertelność. Z tym pierwszym mamy do czynienia u wielu alchemików, zwłaszcza u Paracelsusa (w traktacie *De vita longa*[41]); to drugie to przypadek znany z misteriów eleuzyńskich.

242 Fakt, że śpiących w grocie jest siedmiu, sugeruje ich świętość[42] i pokazuje, że to bogowie, którzy podczas snu przechodzą proces przemiany i dzięki

---

[41] Zasugerowaną w tym traktacie doktrynę tajemną przedstawiłem w: Carl Gustav Jung: *Paracelsus als geistige Erscheinung*. [W: Carl Gustav Jung: *Paracelsica. Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophratsus*. Zürich: Rascher–Verlag 1942. *Gesammelte Werke*. T. 13 — przyp. tłum.]

[42] Różne wersje legendy mówią już to o siedmiu, już to o ośmiu młodzieńcach. W *Koranie* ósmym jest pies. *Koran* wspomina jednak jeszcze inne wersje (w *Surze 18*):

„Będą mówić:
Było ich trzech,
A czwartym był ich pies.
I będą mówili:
Było ich pięciu, a szóstym z nich był ich pies
— starając się odgadnąć to, co skryte.
I będą mówić:
Było ich siedmiu,
A ósmy wśród nich pies".

[*Koran* 18, 22. S. 351–352 — przyp. tłum.] Pies najwyraźniej też jest w jakiś sposób z tym związany. Być może chodzi tu o charakterystyczną niepewność siedem : osiem (problem analogiczny do problemu trzy : cztery), podniesioną przeze mnie w: Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 200 i nast. — przyp. tłum.] W wypadku kwestii siedem : osiem pojawia się postać Mefistofelesa, który, jak wiadomo, rodzi się z psa, pudla. W wypadku problemu trzy : cztery diabeł czy kobiecość jawi się na wywyższonym poziomie *mater dei* (zob. moje wywody w: Carl Gustav Jung: *Psychologie und Religion*. [*Die Terry Lectures 1937, gehalten an der Yale University*. Zürich: Rascher–Verlag 1940. *Gesammelte Werke*. T. 11. *Psychologia a religia*. Przeł. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). Par. 124 i nast. — przyp. tłum.] Być może chodzi tu o niepewność podobną do egipskiej dziewiątki (*paut = company of the gods*. Zob. Sir Ernest Alfred Thompson Wallis Budge: *The Gods of the Egyptians*. London 1904. T. 1 S. 88). Legenda odwołuje się do prześladowania chrześcijan za czasów Decjusza, ok. 250, a rozgrywa się w Efezie, gdzie apostoł Jan „zasnął", a nie umarł. Siedmiu śpiących obudziło się za panowania cesarza Teodozjusza II (408–450), a zatem spali niecałe dwieście lat.

temu cieszyć się będą wieczną młodością[43]. Dzięki temu stwierdzeniu już z góry wiemy, że chodzi tu o opowieść misteryjną. Opisany tu los postaci mitycznych przykuwa słuchacza, ponieważ wyraża równoległe procesy przebiegające w jego nieświadomości i dzięki temu integruje je ze świadomością. Przywołanie i powtórzenie stanu pierwotnego oznacza tyle, iż życie odzyskało młodzieńczą świeżość.

Po historii o siedmiu śpiących mamy w *Koranie* pozornie nie związane 243
z tym refleksje moralne. Niespójność ta jest jednak tylko pozorna, ponieważ w rzeczywistości jest to materia budująca potrzebna tym, którzy nie mogą się odrodzić, którzy muszą się zadowolić działaniem moralnym, czyli wiernością prawu. Bardzo często zachowanie zgodne z przepisami uchodzi za namiastkę przemiany duchowej[44]. Po tej budującej refleksji mamy historię o Mojżeszu i Joszua Ben Nun:

Oto powiedział Mojżesz do swego młodzieńca:
„Nie ustanę, aż dojdę do zlewiska dwóch mórz,
Choćbym miał iść przez długie lata".
A kiedy doszli do zlewiska dwóch mórz,
Zapomnieli swojej ryby,
Która swobodnie odnalazła
Drogę w morzu.
Kiedy już odeszli dalej,
Powiedział Mojżesz do swojego młodzieńca:
„Przynieś naszą żywność,
Ponieważ jesteśmy utrudzeni
Tą podróżą".

---

[43] Siedmiu to siedmiu bogów planetarnych. Zob. Wilhelm Bousset: *Hauptprobleme der Gnosis*. Göttingen 1907. S. 23 i nast.

[44] Posłuszeństwo prawu z jednej strony i wolność „Dziecięcia Bożego" — a zatem człowieka odrodzonego — z drugiej to kwestia obszernie omawiana w *Listach* Pawlowych. Chodzi tu o dwie względnie różne klasy ludzi oddzielonych mniej lub bardziej rozwiniętą świadomością, a zatem o człowieka wyższego i niższego w jednym i tym samym indywiduum. *Sarkikos* wiecznie pozostaje poddany prawu, jedynie *pneumatikos* może się odrodzić do wolności. Temu stanowi rzeczy odpowiada pozornie nierozwiązywalny paradoks żądania absolutnego posłuszeństwa dla Kościoła oraz wysuwane przez Kościół twierdzenie, że daje ludziom wolność od prawa. A zatem legenda koraniczna przemawia do człowieka duchowego, obiecując odrodzenie temu, kto ma uszy do słuchania. Kto zaś, jak człowiek cielesny, nie ma ucha wewnętrznego, ten znajdzie przyjemność i bezpieczeństwo w ślepym podporządkowaniu się woli Allaha.

On powiedział:
„Czy nie zauważyłeś,
Że kiedy schroniliśmy się przy skale,
Zapomniałem o rybie;
Chyba tylko szatan mógł spowodować,
Że nie pamiętałem o niej
I nie przypomniałem sobie;
Ona znalazła drogę w morzu
Jakimś dziwnym sposobem".
Powiedział Mojżesz:
„To jest to, czego pragnęliśmy!".
I obydwaj zawrócili po swoich śladach.
I znaleźli pewnego sługę z Moich sług,
Któremu użyczyliśmy naszego miłosierdzia
I którego nauczyliśmy wiedzy
Pochodzącej od Nas.
Rzekł do niego Mojżesz:
„Czy mogę postępować za tobą,
Abyś mnie pouczył o drodze prawości,
Której ciebie nauczono?".
On powiedział:
„Ty nie potrafisz być przy mnie cierpliwy.
Jakże będziesz przy mnie cierpliwy
Wobec tego, czego nie znasz?".
Powiedział Mojżesz:
„Znajdziesz mnie, jeśli Bóg zechce, cierpliwym
I nie sprzeciwię się żadnemu twemu rozkazowi".
On powiedział:
„Jeśli będziesz postępował za mną,
to nie pytaj mnie o nic,
Dopóki ci o tym nie wspomnę".
I obydwaj wyruszyli w drogę.
A kiedy wsiedli na statek,
On przedziurawił go.
Powiedział Mojżesz:
„Czy to ty go przedziurawiłeś,
Aby zatopić ludzi znajdujących się na nim?

Uczyniłeś rzecz zdumiewającą!".
On powiedział:
„Czyż nie powiedziałem,
Że nie potrafisz być ze mną cierpliwy?.
Powiedział Mojżesz:
„Nie gań mnie za to, o czym zapomniałem,
I nie rób mi trudności z tego powodu!".
I znowu wyruszyli w drogę.
A kiedy spotkali pewnego chłopca,
On go zabił.
Powiedział Mojżesz:
„Czy zabiłeś człowieka,
Który nie był winien żadnego zabójstwa?
Popełniłeś rzecz niegodziwą!".
On rzekł:
„Czyż nie powiedziałem ci,
Że nie potrafisz być cierpliwym przy mnie?".
Rzekł Mojżesz:
„Jeśli odtąd cię jeszcze o coś zapytam,
To nie uważaj mnie już za swojego towarzysza;
Ale z góry się na to godzę!".
Następnie wyruszyli w drogę.
Aż kiedy przybyli do pewnego miasta,
Poprosili jego mieszkańców o jedzenie.
Lecz ci odmówili ugoszczenia ich.
Obydwaj zatem znaleźli mur,
Który groził zawaleniem się,
I sługa postawił go prosto.
Powiedział Mojżesz:
„Gdybyś chciał, to wziąłbyś za to zapłatę".
On powiedział:
„To oznacza, że musimy się rozdzielić.
Lecz ja wyjaśnię ci to,
Do czego ty nie miałeś cierpliwości.
Jeśli chodzi o statek,
To należał on do biednych ludzi,
Którzy pracowali na morzu.

Chciałem go uszkodzić,
Bo za nimi podążał król,
Który zabierał każdy statek siłą.
A co się tyczy tego chłopca,
To jego rodzice byli wierzącymi
I obawialiśmy się,
Że on narzuci im bunt i niewiarę;
Otóż chcieliśmy, aby ich Pan
Dał im na to miejsce lepszego od niego
I bardziej czystego,
I bliższego uczuciem miłosierdzia.
A co się tyczy muru,
To należał on do dwóch sierot
Żyjących w tym mieście.
Pod nim znajdował się skarb.
Ojciec ich chciał być człowiekiem pobożnym
I chciał twój Pan,
Aby po osiągnięciu dojrzałego wieku
Wydobyli swój skarb,
Jako dowód miłosierdzia od twego Pana.
Nie czyniłem ja tego z własnego nakazu.
Oto wyjaśnienie tego,
W czym nie potrafiłeś być cierpliwym"[45].

244 Opowieść ta to poszerzenie i bardziej dobitna wersja legendy o siedmiu śpiących, to również bardziej szczegółowe przedstawienie problematyki odrodzenia, która się tu pojawia. Mojżesz to człowiek poszukujący, znajdujący się w stanie „*quest*". W wędrówce tej towarzyszy mu jego „cień", „sługa", człowiek „niższy" (*pneumatikos* i *sarkikos* w *dwóch* indywiduach). Joszua to syn Nuna. To ostatnie to nazwa ryby[46] — wskazuje to na pochodzenie Joszui z głębi wody, z ciemności i świata cienia. Krytyczne miejsce to miejsce, gdzie spotykają się ze sobą dwa morza — miejsce to interpretuje się między innymi jako Cieśninę Sueską, jako miejsce, gdzie zbliżają się do siebie morze zachodnie i wschodnie. A zatem chodzi tu o miejsce środka, a sugestie na ten

[45] *Koran* 18, 60–82. S. 358–360. [Przyp. tłum.]

[46] Zob. Karl Vollers: *Chidhier*. „Archiv für Religionswissenschaft". T. 12. Leipzig 1909 S. 241.

temat już spotkaliśmy w uwerturze symbolicznej, której znaczenia człowiek i jego cień nie byli jednak w stanie zrozumieć. Zapomnieli bowiem o rybie, o owym niepozornym źródle pokarmu. Ryba wskazuje na Nuna, na ojca ciemna, na człowieka cielesnego pochodzącego z ciemności stwórcy. Ryba przebudziła się bowiem do życia i wyskoczyła z koszyka, by ruszyć w drogę do swej ojczyzny, do morza; oznacza to, że ojciec, przodek zwierzęcy i stwórca świata, oddziela się od człowieka świadomego — jest to równoznaczne utracie duszy instynktowej. Proces ten to owo jakże dobrze znane z psychopatologii niemal zjawisko rozszczepienia zawsze związane z jednostronnością nastawienia świadomości. Ponieważ jednak procesy neurotyczne to nic innego, jak tylko przesadne formy całkiem normalnych zjawisk, trudno się zdumiewać, że całkiem podobne sprawy pojawiają się również w spektrum normalności. I ludzi tu o znaną u ludzi pierwotnych „utratę duszy"— zjawisko opisane w rozdziale o pomniejszeniu osobowości; w języku naukowym chodziłoby tu o „*abaissement du niveau mental*". Mojżesz i jego sługa niebawem zauważą, co się stało.

Mojżesz, zmęczony i głodny, usiadł. Najwyraźniej odczuwał jakiś brak, który należałoby wyjaśnić przede wszystkim psychologicznie! Znużenie to jedna z regularnie pojawiających się symptomów takiej utraty energii (libido). Ale to zjawisko opisuje coś typowego: *nierozpoznanie witalnie ważnej chwili* — motyw ten w różnych formach spotkamy w wielu opowieściach mitycznych. Mojżesz rozumie, że nieświadomie znalazł źródło życia, lecz zagubił do niego drogę — można by to uznać za ważną intuicję. Ryba, którą chcieli spożyć, to treść nieświadomości ponownie ustanawiająca związek z początkiem. Mojżesz to odrodzony i przebudzony do nowego życia. Stało się to, jak powiadają komentarze, poprzez dotknięcie wody życia. Kiedy ryba wskoczyła do morza, znowu stała się treścią nieświadomości, a jej potomkowie wyróżniali się tym, że mieli tylko jedno oko i pół głowy[47]. 245

Także alchemia zna ową osobliwą rybę w morzu — „okrągłą rybę bez łuski i skóry"[48], przedstawiającą „okrągły element", zalążek „żywego kamienia" — *filius philosophorum*. Woda życia ma analogię w alchemicznej *aqua permanens*. Woda ta sławiona jest jako „*vivificans*", ma ponadto zdolność przetrzymania wszystkiego, co stałe, i koagulowania wszystkiego, co płynne. 246

[47] Zob. Karl Vollers: *Chidher*. S. 253.

[48] *Allegoriae super librum turbae*. W: *Artis auriferae*. T. 1. S. 141. [Zob. Carl Gustav Jung: *Beiträge zur Symbolik des Selbst. Gesammelte Werke*. T. 9/2. *Aion. Przyczynki do symboliki jaźni* (*Dzieła*. T. 1). Par. 195 i nast. — przyp. tłum.]

Komentarze do *Koranu* wspominają, że morze w miejscu, gdzie zniknęła w nim ryba, stało się stałym lądem, i że w ziemi można jeszcze rozpoznać zarysy ryby[49]. Na owej wyspie miałby w samym centrum siedzieć Chidr. Interpretacja mistyczna powiada, że siedzi on „na kazalnicy (tronie) ze światła posadowionym między morzem górnym i dolnym"[50]. Wydaje się, że jego objawienie znajduje się w tajemnym związku ze zniknięciem ryby — ba, wygląda to prawie tak, jak gdyby to on sam był ową rybą. Przypuszczeniu temu wychodzi naprzeciw fakt, że komentarze lokują w miejscu ciemności źródło życia[51]. Głębie morza są bowiem ciemne („*mare tenebrositatis*"!). Ciemność ma analogię w alchemicznym *nigredo*, które pojawia się po *coniunctio*, gdy kobiecość przyjęła w siebie męskość[52]. Z *nigredo* rodzi się „Kamień", symbol nieśmiertelnej Jaźni, a pierwszy moment jej zjawienia porównywany jest do „oka ryby"[53].

247 Także Chidr jest niewątpliwie symbolem Jaźni — jako taki kwalifikuje się za sprawą swych właściwości; miał się urodzić w grocie, a zatem w ciem

---

[49] Zob. Karl Vollers: *Chidher*. S. 244.

[50] Zob. Karl Vollers: *Chidher*. S. 260.

[51] Zob. Karl Vollers: *Chidher*. S. 258.

[52] Zob. mit z *Visio Arislei*, zwłaszcza w wersji przedstawionej w *Rosarium philosophorum* (W: *Artis auriferae*. T. 2. S. 246): utonięcie Słońca w studni Merkuriusza oraz zielony lew połykający Słońce (zob. *Rosarium philosophorum*. W: *Artis auriferae*. T. 2. S. 315, 316). Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie der Übertragung*. [*Gesammelte Werke*. T. 16. *Psychologia przeniesienia*. W: Carl Gustav Jung: *Praktyka psychoterapii* (*Dzieła*. T. 7). Par. 467 i nast. — przyp. tłum.]

[53] Biały kamień jawi się podczas procedury na skraju naczynia niczym „wschodnie kamienie szlachetne, niczym oczy ryby" („*tanquam oculi piscium*". Zob. Ioannaes Isaacus Hollandus: *Opera mineralia sive de lapide philosophico* (*Opera mineralia*). W: *Theatrum chemicum*. T. 1. S. 286; Davidus Lagneus: *Harmonia chemica*. W: *Theatrum chemicum*. T. 4. S. 870). Oczy pojawiają się pod koniec fazy *nigredo*, na początku fazy *albedo*. Analogią są tutaj *stellae* pojawiające się w ciemnej materii. Ideę tę wywodzi się z *Zach* IV, 10: „*Quis enim despexit dies parvos? Et laetabuntur, et vide sunt lapidem stanneum in manu Zorobabel. Septem isti, Oculi sunt Domini, qui discurrunt in universam terram*. [„Bo któż by lekceważył chwilę skromnego początku, skoro z radością patrzą na pion ołowiany w ręku Zorobabela. Siedem owych lamp to oczy Pana, które przypatrują się całej ziemi". Przeł. ks. Franciszek Myszka CM. *Biblia Tysiąclecia* — przyp. tłum.] Podobnie wypowiada się Eirenaeus Orandus we wprowadzeniu do traktatu Flamella o hieroglifach (*col*. A 5). To siedmioro oczu Boga widoczne na kamieniu węgielnym nowej Świątyni (zob. *Zach* III, 9). Siedmiu wskazuje na siedem gwiazd na bogów planetarnych przedstawianych przez alchemików w podziemnej grocie. Zob. Johann Daniel Mylius: *Philosophia reformata*. S. 167. To „śpiący w Hadesie" czy „skowani" (zob. Marcellin Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs*. 4, XX, 8. S. 181). To odnosi się nie do legendy o siedmiu śpiących.

mnie, charakteryzuje się „długim życiem", odnawia się niczym Eliasz. Jak Ozyrys jest ćwiartowany pod koniec dnia, i to przez Antychrysta, może jednak obudzić się do życia. To postać analogiczna do drugiego Adama — w ten sposób interpretuje się wskrzeszoną rybę[54]. To doradca, Paraklet, „Brat Duch". W każdym razie Mojżesz dostrzega w nim symbol wyższej świadomości, od której oczekuje pouczenia. I oto teraz mają miejsce owe niepojęte rytuły, przedstawiające, w jaki sposób świadomość „ja" odczuwa wyższy los Jaźni. Zdolny do przemiany mista może to odebrać jako pocieszającą opowieść, człowiek zaś posłuszny odbierze to jako napomnienie, by nie zrzędzić przeciwko niepojętej wszechwładzy Allaha. Chidr jest nie tylko symbolem wyższej mądrości, lecz także odpowiadającego jej działania — działania niepojętego dla ludzkiego rozumu.

Słuchacz takiej opowieści misteryjnej wczuwać się będzie w poszu- 248
kującego Mojżesza i zapominalskiego Joszuę, a historia ta pokaże mu, jak przebiega przynoszące nieśmiertelność odrodzenie. Znamienne, że to nie Mojżesz i nie Joszua jawią się tutaj jako przemienieni — przemianie ulega zapomniana ryba. W miejscu, w którym znika ryba, znajduje się miejsce narodzin Chidra. Z tego, co niepozorne i zapomniane, ba, z tego, co całkiem nieprawdopodobne rodzi się istota nieśmiertelna. To obiegowy motyw narodzin herosa, nie trzeba więc przedstawiać tu dowodów[55]. Ktoś, kto jest bie-

---

[54] Zob. Karl Vollers: *Chidher*. S. 254. Możliwe, że ujawnia się tutaj wpływ chrześcijańskich. Zob. posiłek z ryb celebrowany przez pierwszych chrześcijan oraz symbolika ryby tak ogólnie. Jeśli chodzi o to ostatnie, zob. Carl Gustav Jung: *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst* [*Gesammelte Werke*. T. 9/2. *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni* (*Dzieła*. T. 1). Par. 195 nast. — przyp. tłum.]

[55] Jeśli chodzi o dalsze przykłady, zob. Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. [*Gesammelte Werke*. T. 5. *Symbole przemiany. Analiza wstępu do schizofrenii* (*Dzieła*. T. 3). Cz. 2 — przyp. tłum.] Zamiast przywoływać wiele dowodów zaczerpniętych z literatury alchemicznej, zacytuję dawny wiersz:

„Hic lapis exilis extat,
Pretio quoque vilis,
Spernitur a stultis,
Amatur plus ab edoctis".
[„Ten kamień niepozorny,
Lichej też jest ceny.
Przez głupców wzgardzony,
Miłują go bardziej mędrcy".]

Rosarium philosophorum. W: *Artis auriferae*. T. 2. S. 210. „*Lapis exilis*" to być może nawiązanie do „*lapsit exilis*" — do Graala w ujęciu Wolframa von Eschenbach.

gły w *Biblii*, z pewnością przypomni sobie *Proroctwo Izajasza* LIII, 2 i nast., opisujące „Sługę Bożego", a także ewangeliczne opisy Bożego Narodzenia. Odżywczy charakter substancji przemiany czy też bóstwa przemiany to motyw, który można spotkać w wielu opowieściach kultowych: Chrystus jako chleb, Mondamin jako kukurydza, Dionizos jako wino itd. Symbole te pokrywają fakt, któremu najwyraźniej z perspektywy świadomości przypada w udziale jedynie znaczenie czegoś danego do przyswojenia sobie, czegoś, czego prawdziwa natura zostaje jednak przeoczona. Symbol ryby bezpośrednio to sugeruje: chodzi tu o „ożywiający" wpływ treści nieświadomych, które dzięki nieustannie płynącej energii podtrzymują aktywność życiową świadomości, ta bowiem nie produkuje przecież własnej energii. Tym, co jest zdolne do przemiany, jest ów niepozorny i prawie niewidoczny (= nieświadomy) korzeń świadomości, od którego płynie do niej wszelka energia. Ponieważ nieświadomość odczuwana jest jako element obcy, jako nie–„ja", nic ma nic dziwnego w fakcie, iż przedstawiona została jako obca postać. Z jednej strony jest ona wprawdzie tym, co najbardziej niepozorne, z drugiej jednak — o ile zawiera ową „okrągłą" Całkowitość brakującą świadomości w stanie *in potentia* — jest ona zarazem tym, co najważniejsze. „Krągłość" to naprawdę ów wielki skarb ukryty w jaskini nieświadomości[56]; jej personifikacją jest owa indywidualna istota stanowiąca wyższą jedność świadomego i nieświadomego. To postać porównywalna do Hiranjagarbhy, do Puruszy, Atmana, mistycznego Buddy. Z tego względu wybrałem na jej określenie miano „Jaźni", przez którą rozumiem Całkowitość psychiczną, a zarazem centrum; jedno i drugie nie jest zbieżne z „ja", lecz je obejmuje — niczym większe koło obejmuje mniejsze.

249 Pojawiające się w chwili przemiany przeczucie nieśmiertelności związane jest ze specyficzną naturą nieświadomości. Empirycznym dowodem na to są tak zwane zjawiska telepatyczne, negowane wprawdzie przez ludzi usposobionych zbyt sceptycznie, lecz tak naprawdę występujące częściej, niż się powszechnie zakłada[57]. Przeczucie nieśmiertelności zasadza się, jak sądzę, na osobliwym poczuciu *rozdęcia czasoprzestrzeni*. Wydaje mi się również, że misteryjne obrzędy deifikacji to projekcje tego zjawiska psychicznego.

---

[56] Zob. Carl Gustav Jung: *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos*. *Gesammelte Werke*. T. 13.

[57] Zob. Joseph Banks Rhine: *New Frontiers of the Mind*. Boston 1937. Znajduje się tu również przegląd wcześniejszych eksperymentów. Do dzisiaj nie przedstawiono żadnych dających się utrzymać zarzutów przeciwko tym rezultatom, toteż grozi im niebezpieczeństwo, że będą ignorowane.

Osobniczy charakter Jaźni w sposób szczególnie wyraźny dochodzi 250
do głosu w legendzie Chidra. To właśnie niekoraniczne opowieści o Chidrze w sposób szczególnie spektakularny zawierają ten element. Karl Vollers w swej wielokrotnie tu już cytowanej pracy podaje jakże wymowne dowody. Ja sam w trakcie pobytu w Kenii miałem headmana, wychowanego po sąsiedzku Somalijczyka, dla którego Chidr był postacią całkiem żywą; człowiek ten zapewniał mnie, że w każdej chwili mogę go spotkać, bo przecież i ja jestem *m'tu–ja–kitâ–bu*[58], czyli Człowiekiem Księgi (*Koranu*). Albowiem mój przewodnik w trakcie rozmowy przekonał się, że jestem lepszym znawcą *Koranu* niż on sam (co nie oznacza zbyt wiele), z tego względu uważał mnie za „*islamu*". Powiedział, że mógłbym spotkać Chidra w postaci jakiegoś człowieka na ulicy, że mógłby mi się pokazać nocą jako białe światło czy też ze śmiechem zerwał źdźbło trawy — także jako zieleniejąca trawa. On mi zdradził mi — otrzymał kiedyś pociechę i pomoc od Chidra: otóż po wojnie przez dłuższy czas nie mógł znaleźć pracy i cierpiał biedę. Lecz gdy pewnej nocy zasnął, przyśniło mu się, że widzi przy drzwiach jasne, białe światło — wiedział, że to Chidr. Szybko zerwał się z posłania (we śnie) i bojaźnią powitał go, szepcząc *Salem alejkum* (pokój z tobą) — wiedział, że teraz jego życzenie zostanie spełnione. I rzeczywiście, kilka dni później jakaś firma z Nairobi zaoferowała mu stanowisko przewodnika safari.

Przypadek ten pokazuje, że i w dzisiejszej religii ludowej Chidr uchodzi 251
za przyjaciela, doradcę, pocieszyciela oraz objawiającego nauczyciela człowieka. Jego pozycję dogmatyczną mój przewodnik określił mianem „*malekki kwanza–ya–mungu*" = „pierwszy Anioł Boży", a zatem ktoś w rodzaju Anioła Oblicza", prawdziwy *angelos*, posłaniec.

Ów przyjacielski charakter Chidra tłumaczy następną część *Sury 18*. 252
Podaję tekst *in extenso*:

I będą ciebie pytać o Zu'l–Karnajna.
Powiedz:
„Ja przytoczę wam o nim pewne wspomnienie".
Oto umocniliśmy go na ziemi
I daliśmy mu do każdej rzeczy jakąś drogę.
I poszedł on po pewnej drodze.
A kiedy dotarł do zachodu słońca,

---

[58] Kisuahili, *lingua franca* Afryki Wschodniej. Język ten zawiera wiele słów arabskich, jak podaje przywołany tu przykład: „*kitâb*" = „księga".

To zobaczył, że ono schodzi
Do jakiegoś błotnistego źródła;
A przy nim napotkał jakiś lud.
Powiedzieliśmy:
„O Zu'l–Karnajnie!
Albo ukarzesz ich,
Albo też postąpisz względem nich pięknie".
On powiedział:
„Tego, kto jest niesprawiedliwy, ukarzemy;
Potem zostanie on zwrócony swemu Panu,
Który go ukarze karą dotkliwą.
Natomiast ten, kto wierzy i czyni dobro,
Będzie miał jako zapłatę nagrodę najpiękniejszą
I my podamy mu nasz rozkaz do wykonania".
Następnie poszedł inną drogą.
Aż kiedy doszedł do zachodu słońca,
Spostrzegł, iż ono wschodzi nad ludem,
Nad którym nie rozpostarliśmy żadnej zasłony,
Która by go przed nim chroniła.
Tak było.
I objęliśmy wiedzą
Wszystko, co on posiadał.
Następnie znowu poszedł inną drogą.
Aż kiedy doszedł do miejsca
Znajdującego się między dwoma zaporami,
Znalazł za nim pewien lud,
Który zaledwie mógł pojąć jakąkolwiek mowę.
Oni powiedzieli:
„O Zu'l–Karnajnie!
Oto Gog i Magog sieją zgorszenie na ziemi!
Czy moglibyśmy przygotować dla ciebie daninę,
Abyś zbudował między nami i między nimi zaporę?".
On powiedział:
„To, w czym umocnił mnie mój Pan,
Jest lepsze;
Udzielcie mi więc wydatnej pomocy,
A ja zbuduję między wami a nimi tamę.

Przynieście mi sztaby żelaza!".
A kiedy wyrównywali przestrzeń między dwoma zboczami,
Powiedział:
„Dmuchajcie!".
A kiedy uczynił je jak ogień,
Powiedział:
„Przynieście mi roztopionej miedzi,
Abym wlał na to żelazo".
I nie mogli ani wedrzeć się na nią,
Ani też nie mogli przebić w niej dziury.
On powiedział:
„To jest miłosierdzie od mojego Pana!
A kiedy przyjdzie obietnica Pana,
To On uczyni ją pyłem.
Obietnica mojego Pana jest prawdą!".
I My pozwolimy tego Dnia,
Iż wzburzą się jedni przeciw drugim jak fale.
I zadmą w trąbę.
Wtedy My zbierzemy ich wszystkich razem.
I przedstawimy tego Dnia Gehennę
Dla niewiernych szeroko otwartą;
Dla tych, których oczy były przesłonięte
Od Mojego napomnienia
I którzy nie byli zdolni słyszeć[59].

Znowu spotykamy tu owe niespójności, których tak wiele w *Koranie*. 253
Bo jak wytłumaczyć owo nagłe przejście do Zu'l–Karnajna, Dwuroga, czyli do Aleksandra Wielkiego? Pomijając niesłychany anachronizm (chronologia u Mahometa tak w ogóle kuleje), tak naprawdę nie rozumiemy, dlaczego w tym miejscu pojawia się Aleksander? Trzeba jednak wiedzieć, że Chidr i Zu'l–Karnajn to para wielkich przyjaciół, których Karl Vollers dosłownie porównuje do Dioskurów. A zatem związek psychologiczny przedstawiałby się tu z grubsza tak: Mojżesz miał wstrząsające przeżycie Jaźni, które z przytłaczającą jasnością przedstawiło mu procesy nieświadome. I kiedy później przybył do swoich ludzi, do zaliczających się do niewiernych [illegible], i miał sobie wyjaśnić owo przeżycie, zapewne uczynił to w formie

[59] *Koran* 18, 83–101. S. 360–362. [Przyp. tłum.]

opowieści misteryjnej. A zatem, zamiast mówić o sobie, mówił o „Dwurogim". Bo przecież sam Mojżesz przedstawiany był z rogami, toteż podstawienie tu Zu'l–Karnajna wydaje się całkiem zrozumiałe. Miał więc opowiedzieć dzieje przyjaźni i pokazać, w jaki sposób Chidr pomógł jego przyjacielowi. Zu'l–Karnajn wędrował do zachodu słońca, a potem do wschodu, zakreślił przeto drogę procesu odnowienia słońca przez śmierć i ciemności do nowego wzejścia. W ten sposób znowu mamy tu sugestię, że to właśnie Chidr pomaga człowiekowi nie tylko w nieszczęściu fizycznym, lecz także w procesie odrodzenia[60]. *Koran*, mówiąc o tym samym, nie rozróżnia między Allahem, który mówi w formie *pluralis majestatis*, oraz Chidrem, nie ulega jednak wątpliwości, że we fragmencie tym mamy do czynienia z przedstawieniem ciągu dalszego opisywanych już wcześniej akcji pomocniczych, z czego wynika, w jakim stopniu Chidr jest udobitnieniem czy „inkarnacją" Allaha. Przyjaźń Chidra i Aleksandra odgrywa szczególną rolę w komentarzach — podobnie ważną rolę odgrywa stosunek do proroka Eliasza. Karl Vollers nie zawahał się przywołać tu gwoli porównania pary przyjaciół Gilgamesza i Enkidu[61].

254 Mojżesz ma zatem opisać swemu ludowi czyny pary przyjaciół w formie nieosobistej opowieści misteryjnej. W ujęciu psychologicznym oznaczałoby to, że „proces przemiany" przedstawia się jako przebiegający u innego człowieka czy też przez kogo innego odczuwany. Mimo że sam Mojżesz zajmuje w swym przeżyciu Chidra miejsce Zu'l–Karnajna, ma on w tej opowieści mówić o nim, a nie o sobie. Nie jest to doprawdy przypadek, ponieważ wielkie niebezpieczeństwo psychologiczne zawsze związane z procesem indywiduacji, stania się człowieka sobą, polega na utożsamieniu się świadomości „ja" z Jaźnią. Wszystkie kultury bardziej pierwotne czy starsze mają bardzo subtelne poczucie owych „*perils of the soul*", zawodności bogów oraz związanych z nimi niebezpieczeństw. Innymi słowy: kultury te nie straciły jeszcze instynktu psychicznego uwrażliwiającego je na prawie niewidoczne, a jednak ważne procesy tła — nie sposób tego powiedzieć o kulturach nowożytnych. Ostrzegająca, lecz niepojęta, nasuwa się nam zniekształcona przez inflację para przyjaciół w postaci Nietzschego i Zaratustry. A co mamy sądzić o Fauście i Mefistofelesie? Faustowska *hybris* to już pierwszy krok wiodący

[60] Ta sama myśl pojawia się w żydowskich opowieściach o Aleksandrze. Zob. Michah Joseph Bin Gorion: *Der Born Judas* III. Leipzig 1916–1923. S. 133 i nast.: legenda o „świętej grocie"; oraz s. 153: historia o „wodzie życia" pokrewna *Surze 18*.

[61] Zob. Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. [*Gesammelte Werke*. T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii* (*Dzieła*. T. 3). Par. 282 i nast. — przyp. tłum.]

w kierunku obłędu. Wydaje mi się, że w fakcie, iż niepozornym początkiem procesu przemiany w *Fauście* jest pies, a nie jakaś jadalna ryba, postacią zaś podlawaną temu procesowi jest diabeł, a nie mądry przyjaciel „wyposażony w naszą laskę i mądrość", znajduje się klucz do zrozumienia zagadkowej duszy germańskiej.

Pomijając pewne szczegóły tekstu, chciałbym jeszcze wspomnieć o budo- 255
wie muru przeciwko Gogowi i Magogowi. Motyw ten powtarza ostatni czyn bohatera w poprzednim akcie, czyli odbudowanie muru miejskiego. Tym razem mur oznacza poważną ochronę przed Gogiem i Magogiem. Fragment ten zapewne odnosi się do *Objawienia św. Jana* XX, 7 i nast.:

> A gdy się skończy tysiąc lat,
> Z więzienia swego szatan zostanie zwolniony.
> I wyjdzie, by omamić narody
> Z czterech narożników ziemi,
> Goga i Magoga,
> By ich zgromadzić na bój,
> A liczba ich jak piasek morski.
> Wyszli oni na powierzchnię ziemi
> I otoczyli obóz świętych i miasto umiłowane[62].

Zu'l-Karnajn przejmuje tu rolę Chidra i buduje niezniszczalny mur dla 256
swego ludu, który mieszka „między dwiema górami". Zapewne to znowu miejsce pośrednie, które należy chronić przed Gogiem i Magogiem, owymi nieokreślonymi i nieograniczonymi masami wrogości. Z psychologicznego punktu widzenia oznaczałoby to znowu Jaźń tronującą na miejscu środkowym i w *Objawieniu św. Jana* określoną mianem „miasta umiłowanego" (Jeruzalem w centrum ziemi). Jaźń to bohater, którego narodzinom grożą zawistne potęgi zbiorowe; przez wszystkich upragniony klejnot wywoła zawistne spory, w końcu zaś Bóg zostanie poćwiartowany przez złą i ciemną praopłęgę. Indywiduacja w swym znaczeniu psychologicznym to *opus contra naturam*, dzieło wywołujące *horror vacui* w warstwie przeżycia zbiorowego, aż nazbyt łatwo ulegające uderzeniom zbiorowych sił psychicznych. Misteryjna opowieść o pomocnej parze przyjaciół obiecuje ochronę temu[63], kto na drodze poszukiwania znajdzie ów klejnot. Ale pewnego dnia, podług

[62] Przeł. o. Augustyn Jankowski OSB. *Biblia Tysiąclecia*. [Przyp. tłum.]

[63] Podobnie jak Dioskurzy są wybawicielami z nędzy psychicznej.

woli Allaha, rozpadnie się także ów żelazny mur — stanie się to w dzień Końca Świata, czyli — psychologicznie — wówczas, gdy świadomość osobnicza wygaśnie w potopie ciemności, a zatem stanie się to w chwili *subiektywnego* końca świata. Chodzi tu o ową chwilę, gdy świadomość z powrotem pogrąży się w ciemności, z której pierwotnie się wyłoniła, tak jak wyspa Chidra, czyli o śmierć.

257 Opowieść misteryjna ciągnie się jednak w stronę eschatologii; owego dnia (Sądu Ostatecznego) światło powróci do światła wiecznego, ciemności powrócą do wiecznych ciemności, przeciwieństwa się rozdzielą, pojawi się stan trwania w bezczasie — w stanie przedstawiającym jednak najwyższe napięcie, a przeto nieprawdopodobnym — właśnie ze względu na absolutne rozdzielenie przeciwieństw — stanie początkowym. Stanie się tak w przeciwieństwie do ujęcia, które w chwili końca chciałoby widzieć moment *complexio oppositorum*.

258 Ową perspektywą wieczności, raju i piekła zamyka się cykl symboli pojawiających się w *Surze 18*. Mimo, wydawałoby się, niespójnego i często jedynie sugerującego charakteru tej opowieści mamy tu do czynienia z bez mała kompletnym przedstawieniem procesu przemiany psychicznej, którą dzisiaj, mając większą wiedzę psychologiczną, rozpoznajemy jako proces indywiduacji. Ze względu na wiek legendy oraz prymitywną dyspozycję duchową islamskiego proroka cały ten proces przebiega wyłącznie w dziedzinie poza świadomej, w formie opowieści misteryjnej o przyjacielu czy też parze przyjaciół oraz ich czynów. Z tego względu wszystko zostaje jak gdyby jedynie zasugerowane, brak tu kolejności logicznej, a jednak tak trafnie oddaje to ów ciemny archetyp przemiany, że namiętny eros religijny Araba znajduje w tym pełne ukontentowanie. Z tego względu postać Chidra odgrywa tak ważną rolę w mistyce islamskiej.

VI.

PSYCHOLOGIA ARCHETYPU DZIECKA

1. WPROWADZENIE

Autor[1] pracy na temat mitologii „dziecka" czy bóstwa dziecięcego poprosił mnie o skomentowanie przedmiotu swych badań z perspektywy psychologicznej. Z przyjemnością spełniam jego życzenie, mimo że przedsięwzięcie to, biorąc pod uwagę wielkie znaczenie mitologicznego motywu dziecka, wydaje mi się niemałym ryzykiem. Występowanie tego motywu w świecie grecko-rzymskim sam Kerényi poszerzył o badania analogii hinduskich, fińskich oraz innych, sugerując tym samym, że przedstawienie to można by rozciągnąć na jeszcze wiele innych dziedzin. Szczegółowy opis tego zjawiska w zasadzie nie przyniósłby żadnych decydujących rozstrzygnięć, z pewnością jednak mógłby on dać nieomal przytłaczające wrażenie uniwersalnego rozpowszechnienia i częstego występowania tego motywu. To, w jaki sposób do dzisiaj zazwyczaj traktuje się motywy mitologiczne występujące w różnych dziedzinach wiedzy — filologii, entomologii, historii kultury, religioznawstwie porównawczym — nie sprzyjało poznaniu ich uniwersalnego charakteru, a wysuwana za sprawą uniwersalności problematyka psychologiczna z łatwością mogła zostać zmarginalizowana za pomocą hipotez o migracji. A zatem nawet idee Adolfa Bastiana nie odniosły w swoim czasie wielkiego sukcesu. Wprawdzie już wówczas badacze dysponowali dostatecznie dużym materiałem empirycznym, by wysnuć z niego daleko idące wnioski psychologiczne, brakowało jednak niezbędnych przesłanek. A mimo że ówczesne refleksje psychologiczne wciągały w obszar swych badań proces mitotwórczy — dowodzi tego przykład Wilhelma Wundta (*Völkerpsychologie*) — nie były one jednak w stanie dowieść występowania identycznego procesu w *psyché* człowieka cywilizowanego jako żywej funkcji; podobnie w równie

259

[1] Karl Kerényi: *Das göttliche Kind/Das göttliche Mädchen.*

niewielkim stopniu mogły one zrozumieć motywy mitologiczne jako strukturalne elementy *psyché*. Wierna swej historii, w której psychologia była zrazu metafizyką, następnie nauką o funkcjach zmysłowych, wreszcie o świadomości i jej funkcjach, utożsamiła ona swój przedmiot ze świadomością i jej treściami, całkiem pomijając istnienie duszy nieświadomej. Mimo że różni filozofowie — Leibniz, Kant, Schelling — wyraźnie wskazywali na problem owego ciemnego aspektu, to jednak to właśnie lekarz poczuł konieczność, by na podstawie swego przyrodoznawczego i medycznego doświadczenia świata wskazać na *nieświadomość* jako ważną podstawę psychiczną. Lekarzem tym był Carl Gustav Carus, poprzednik Eduarda von Hartmanna. W ostatnim czasie to znowu psychologia medyczna zbliżyła się do problemu nieświadomości, i to bez przesłanki filozoficznej. Dzięki wielu badaniom szczegółowym stało się jasne, że psychopatologia nerwic oraz wielu psychoz nie może się obyć bez hipotezy owej ciemnej części duszy, czyli nieświadomości. To samo można powiedzieć o psychologii marzenia sennego, które jest prawdziwą *terra intermedia* pomiędzy psychologią normalną i patologiczną. We śnie oraz w produktach psychotycznych pojawiło się nieskończenie wiele związków, do których analogie można znaleźć jedynie w związkach idei mitologicznych (czy też, ewentualnie, pewnych wytworów poetyckich, które tak często charakteryzują się nieświadomymi zapożyczeniami od mitów). Gdyby podczas bardziej gruntownego badania okazało się, że w większości takich przypadków chodzi po prostu o zapomniane informacje, lekarz nigdy nie zdobywałby się na wysiłek tak rozległych badań analogii indywidualnych i zbiorowych. Lecz, w rzeczy samej, mitologemy typowe obserwuje się właśnie w wypadku indywiduów, które takimi informacjami nie dysponują, gdzie nawet pośrednie wywodzenie z być może znanych wyobrażeń religijnych czy figur języka potocznego uznać należy za wykluczone[2]. Rezultaty takie skłaniają do przyjęcia hipotezy, iż chodzi tu o narodziny „autochtoniczne", poza wszelką tradycją, a zatem o występowanie „mitotwórczych" elementów *psyché* nieświadomej[3].

---

[2] Zob. Carl Gustav Jung: *Die Struktur der Seele*. [Pt. *Die Erdbedingtheit der Seele*. W: *Mensch und Erde*. Hg. Hermann Keyserling. Darmstadt 1927. Przedruk w: „Europäische Revue". Nr 4. Popr., uzup. w: Carl Gustav Jung: *Seelenprobleme der Gegenwart*. Zürich: Rascher–Verlag 1931. *Gesammelte Werke*. T. 8 — przyp. tłum.]

[3] Freud (zob. Sigmund Freud: *Die Traumdeutung*. [Wien: Franz Deuticke 1900. *Gesammelte Werke*. T. 2–3. S. 185. *Studienausgabe*. T. 2. *Objaśnianie marzeń sennych* (*Dzieła*. T. 11. Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 1996 — przyp. tłum.]) paralelizuje pewne aspekty psychologii dziecka z mitem Edypa i zauważa, że ich „uniwersalna skuteczność" tu

W wypadku tych produktów nigdy (a w każdym razie rzadko) nie chodzi 260
[illegible] mity, lecz raczej o fragmenty mitów, które ze względu na ich [illegible] można określić mianami „motywów", „praobrazów" czy „archetypów" (tym ostatnim określeniem sam się posługuję). Archetyp dziecka [illegible] przykład. Dzisiaj z pewnością można wygłosić twierdzenie, że [illegible] występują w mitach i bajkach, w marzeniach sennych i produktach wyobraźni psychotycznej. Medium, w jakim się znajdują, jest wszakże [illegible] przypadku uporządkowane, jest to najczęściej zrozumiały związek znaczeń, w tym ostatnim zaś chodzi najczęściej o niezrozumiały, irracjonalny, delryczny cykl obrazów, co jednak nie oznacza, że brakuje im jakiegoś [illegible] związku znaczeniowego. W wypadku indywiduum archetypy [illegible] się jako mimowolne przejawy procesów nieświadomych, co do których [illegible] sensu można jedynie pośrednio dedukować; w wypadku mitu zaś [illegible] o tradycyjne formacje w wieku, którego najczęściej nie sposób ocenić. [illegible] one w prymitywny świat prehistoryczny, w którym panują przesłanki i uwarunkowania, jakie dziś jeszcze możemy obserwować u ludów pierwotnych. Na tym etapie mity są z reguły doktrynami plemiennymi przekazywanymi z pokolenia na pokolenie na drodze ponownego ich opowiadania. Pierwotny stan ducha różni się od stanu cywilizowanego zasadniczo tylko tym, że świadomość jest znacznie mniej rozwinięta, jeśli chodzi o jej rozległość i intensywność. Przede wszystkim zaś funkcje takie jak myślenie, wola [illegible] się jeszcze zróżnicowane, znajdują się na etapie przedświadomym, [illegible] przykład w wypadku myślenia przejawia się w tym, że nie może ono [illegible] jako proces świadomy — myśli *jawią się* człowiekowi. Człowiek pierwotny nie może twierdzić, że myśli — to „się myśli jemu". Spontaniczność aktu myślenia nie tkwi kauzalnie w jego świadomości, lecz w nieświadomości. Człowiek pierwotny nie jest zdolny do świadomego natężenia woli, przeciwnie musi się wprawić w „nastrój chcenia" — może to uczynić sam, może to uczynić dla niego ktoś inny: temu właśnie służą *rites d'entrée et de*

[illegible] można wytłumaczyć na podstawie równie infantylnej hipotezy. Właściwe opracowanie [illegible] mitologicznego podjęte zostało przez moich uczniów (Zob. Alphonse Maeder: *Essai d'interprétation de quelques rêves*; *Symbolik in den Legenden, Gebräuchen und Träumen*; [illegible] Riklin: *Über Gefängnispsychosen*; *Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen*; Karl [illegible] *Traum und Mythus. Eine Studie zur Völkerpsychologie*. Leipzig–Wien 1909). Po [illegible] jako reprezentant Szkoły Wiedeńskiej, kwestią tą zajął się Otto Rank: *Der Mythus von der Geburt des Helden*. Ja sam w *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie* [*Gesammelte Werke*. T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii* [illegible] T. 3). Par. 282 i nast. — przyp. tłum.] przedstawiłem nieco bardziej obszerną analizę [illegible] psychicznych i mitologicznych.

sortie. Jego świadomość zagrożona jest przemożnymi wpływami nieświadomości, toteż nieustannie obawia się on wpływów magicznych, które w każdej chwili mogą pokrzyżować jego zamiary — z tego względu czuje on, że otoczony jest przez nieznane siły, do których musi się w jakiś sposób przystosować. W wypadku chronicznych stanów pomroczności często nie sposób się przekonać, czy dany człowiek po prostu śnił, czy też to, o czym mówi, miało miejsce w rzeczywistości. Samodzielne przejawy nieświadomości i jej archetypów wykraczają poza świadomość, a mistyczny świat przodków, na przykład alczira czy bugari Australijczyków, to świat równy naturze materialnej, o ile nawet nie nadrzędny w stosunku do niej[4]. To nie świat w tej formie, w jakiej go znamy, przemawia z nieświadomości, lecz nieznany świat *psyche*, o którym wiemy, że jedynie częściowo odzwierciedla on świat naszej empirii i że, z drugiej strony, tworzy odpowiednią przesłankę psychologiczną. Archetyp nie wynika z faktów fizycznych, lecz raczej opisuje to, w jaki sposób dusza przeżywa fakt fizyczny, przy czym ona (dusza) często zachowuje się tak samowładnie, że neguje namacalną rzeczywistość i wysuwa twierdzenia, które są policzkiem dla rzeczywistości.

261 Pierwotna dyspozycja duchowa *nie wynajduje* mitów, lecz je *przeżywa*. Mity pierwotnie są objawieniami duszy przedświadomej, mimowolnymi wypowiedziami na temat nieświadomego procesu psychicznego i niczym innym, jak tylko alegoriami procesów fizycznych[5]. Takie alegorie byłyby czczą zabawą nienaukowego intelektu. Mity natomiast mają znaczenie witalne. One nie tylko przedstawiają życie — one są życiem psychicznym plemienia pierwotnego, które natychmiast rozpadnie się i zaginie, gdy tylko straci skarby mitów odziedziczone po swych przodkach — niczym człowiek, który utracił duszę. Mitologia plemienia to jego żywa religia, której utrata zawsze i wszędzie, także w wypadku człowieka cywilizowanego, stanowi istną katastrofę moralną. Religia to żywe odniesienie do procesów psychicznych, które nie zależą od świadomości, lecz przebiegają poza nią, w mrokach tła psychicznego. Wiele tych procesów nieświadomych jest wprawdzie bezpośrednio wywołanych przez świadomość, nigdy jednak nie powstają one ze świadomej dowolności. Inne, wydawałoby się, powstają spontanicznie, czyli nie mają rozpoznawalnych, dowodliwych w świadomości przyczyn.

---

[4] Fakt ten jest znany, a literatura przedmiotu większa, bym mógł w tym miejscu przytoczyć ją w całości.

[5] Zob. Carl Gustav Jung: *Die Struktur der Seele*. [*Gesammelte Werke*. T. 8. Par. 328 i nast. — przyp. tłum.]

Psychologia współczesna traktuje produkty fantazji nieświadomych jako 262
autoprezentacje procesów zachodzących w nieświadomości czy jako wypowiedzi *psyché* nieświadomej o samej sobie. Wyróżniamy dwie kategorie takich produktów. Po pierwsze: fantazje (włącznie z marzeniami sennymi) o charakterze osobniczym, niewątpliwie wywodzące się z tego, co dany człowiek przeżył, zapomniał czy wyparł — takie treści można bez reszty wytłumaczyć dzięki anamnezie indywidualnej. Po drugie: fantazje (włącznie z marzeniami sennymi) o charakterze nieosobniczym, których nie można jednak sprowadzić do przeżyć wywodzących się z prehistorii indywidualnej, a w rezultacie nie sposób ich uznać za nabytki indywidualne. Te obrazy wyobraźni mają niewątpliwie najbliższe analogie w formie typów mitologicznych, należy przeto założyć, że tak w ogóle odpowiadają one pewnym zbiorowym (nieosobniczym) elementom strukturalnym duszy ludzkiej i, niczym morfologiczne elementy ciała ludzkiego, są *dziedziczone*. Mimo że nie sposób odmówić racji hipotezom, podług których nabywane są one dzięki tradycji i migracji, to jednak, jak już stwierdziłem, znamy aż nadto wiele przypadków, których niepodobna wytłumaczyć na podstawie takiej genezy — wymagają one przyjęcia hipotezy powstawania „autochtonicznego". Przypadki te występują tak często, że nie sposób nie uznać istnienia jakiejś zbiorowej warstwy psychicznej, którą ja określiłem mianem *nieświadomości zbiorowej*.

Produkty tej drugiej kategorii są tak bardzo podobne do strukturalnych 263
typów mitów i bajek, że trzeba je uznać za pokrewne. Wydaje się zatem całkiem możliwe, iż oba typy — mitologiczne i indywidualne — powstały w całkiem podobnych warunkach. Jak już wspomniałem, te produkty fantazji drugiej kategorii (podobnie zresztą jak pierwszej) powstają w stanie obniżonej intensywności świadomości (w marzeniach sennych, deliriach, fantazjach na jawie, wizjach itd.). W takich stanach ustaje zahamowanie, które jest wynikiem skupienia świadomości i skierowane jest na treści nieświadome, a tym samym materiał wcześniej nieświadomy zaczyna płynąć niczym przez otwarte boczne drzwi w kierunku przestrzeni świadomości. Ten sposób powstawania to reguła ogólna[6].

Obniżona intensywność świadomości oraz niewystępowanie koncentra- 264
cji uwagi, *abaissement du niveau mental* (Pierre Janet) odpowiada dość

---

[6] Wyjątek stanowią pewne przypadki spontanicznych wizji, „*automatismes téléologiques*" (Flournoy) oraz procesy zachodzące podług zbadanej przeze mnie metody „aktywnej imaginacji". Zob. Carl Gustav Jung: *Zur Empirie des Individuationsprozesses*. [„Eranos–Jahrbuch 1934". Zürich: Rhein–Verlag 1934. *Gesammelte Werke*. T. 9/1. *Empiria procesu indywiduacji*. [tłum.] nast. niniejszego tomu — przyp. tłum.]

dokładnie stanowi świadomości pierwotnej, w której, jak przypuszczamy, tkwią korzenie procesu mitotwórczego, wydaje się zatem całkiem prawdopodobne, że i archetypy mitologiczne objawiają się w całkiem podobny sposób jak zachodzące do dzisiaj, indywidualne manifestacje struktur archetypowych.

265 Zasada metodologiczna, podług której traktować należy produkty nieświadomości, brzmi, jak następuje: treści archetypowe objawiają procesy przebiegające w nieświadomości zbiorowej, toteż nie odnoszą się one do niczego świadomego czy też do niczego, co kiedyś było przedmiotem świadomości, lecz zasadniczo do treści nieświadomych. Ostatecznie więc nie sposób podać, do czego one się odwołują. Każda interpretacja pozostaje siłą rzeczy jakimś „jak gdyby". Najwewnętrzniejszy rdzeń znaczenia można wprawdzie opisać, nie sposób go jednak zanalizować. Ale już sam opis oznacza ważny postęp na drodze do poznania przedświadomej struktury *psyché*, która istniała, zanim pojawiła się jedność osoby (a nie jest to nawet wśród dzisiejszych ludów pierwotnych takie pewne), ba, kiedy świadomość wcale nie istniała. Ten stan przedświadomy możemy obserwować w okresie wczesnego dzieciństwa — to właśnie marzenia senne z tego okresu nierzadko przedstawiają interesujące treści archetypowe[7].

266 Jeśli zatem postępować będziemy podług podanej tu zasady, znikną kwestia, czy dany mit odnosi się do słońca czy księżyca, ojca czy matki, seksualności, wody czy ognia — stwierdzimy wówczas, że chodzi tu jedynie o opis i przybliżoną charakterystykę nieświadomego *rdzenia sensu*. Sens owego rdzenia nigdy nie był świadomy i nigdy taki nie będzie. Był on i jest interpretowany, przy czym każda interpretacja w jakiś sposób zbliżająca się do utajonego sensu (czy — z punktu widzenia intelektu naukowego — nonsensu, co na jedno wychodzi) od zawsze nie tylko wysuwała pretensje do absolutnej prawdziwości i bezwzględnego obowiązywania, lecz także do bojaźni i czci religijnej. Archetypy były i są potęgami życia psychicznego, pragnącymi, by potraktować je poważnie i w najosobliwszy sposób dbającymi o to, by mieć przysługujące sobie znaczenie. Zawsze były one siłami chroniącymi i zbawczymi, a skutkiem ich naruszenia były

[7] Sugestywny materiał znaleźć można w nie opublikowanych stenogramach z seminarium odbytego w Federalnej Wyższej Szkole Politechnicznej w Zurychu w latach 1936–1939 [Stenogramy te zostały już opublikowane. Zob. Carl Gustav Jung: *Kinderträume. Marzenia senne dzieci*. Według notatek z seminariów 1936/1937–1940/1941 opracowali Lorenz Jung i Maria Meyer–Grass (*Seminaria*. T. 3). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2003 — przyp. tłum.]

jak to dobrze znane z psychologii ludów pierwotnych „*perils of the*
Albowiem archetypy są również czynnikami niezawodnie wywołu-
ne zaburzenia neurotyczne, a nawet psychotyczne, gdyż zachowują się
dokładnie tak samo, jak zaniedbywane czy poniewierane narządy ciała
ogólnie znane systemy funkcji.

Niezależnie od tego, co mówi treść archetypowa, zawsze jest to przede 267
tym porównanie. Jeśli mówi o słońcu i utożsamia go ze lwem, kró-
strzeżonym przez smoka złotym skarbem, z siłą życia czy zdrowia
to przecież nie jest to ani jedno, ani drugie, lecz jakieś nieznane
które w mniej lub bardziej trafny sposób wyrażone zostało w formie
porównania, co jednak — i dla intelektu jest to powód wiecznej iryta-
pozostaje nieznajome i nieokreślone. Intelekt naukowy zawsze daje się
względu unosić zapędom oświeceniowym i ma nadzieję, że ostatecz-
poradzi sobie z tymi zjawami. Niezależnie od tego, czy dążenia takowe
uznać za euhemeryzm, apologetykę chrześcijańską, tendencje oświe-
we w węższym sensie czy pozytywizm, zawsze kryje się za tym zdumie-
nowa forma mitu, który podług prastarego świętego wzoru podawał
ostateczne znaczenie. Tak naprawdę człowiek w majestacie prawa nigdy
się całkowicie od podłoża archetypowego, o ile nie będzie skłonny zaryzy-
swe życie, podobnie jak nie można pozbyć się narządów własnego ciała,
wykonując samobójstwa. Jeśli zatem nie zamierzamy negować czy w jakiś
sposób unieszkodliwić archetypów, każdy kolejny etap w kulturowym proce-
ukierunkowania się świadomości mierzy się z zadaniem znalezienia nowej
odpowiadającej sobie interpretacji, by powiązać drzemiące w nas jeszcze
z przeszłości z naszym aktualnym istnieniem, które — wydawałoby się
zwykle nieczęką. Jeśli to się nie stanie, będziemy mieli do czynienia z wyko-
nową, nie orientującą się już na przeszłość świadomością, która rozpaczli-
będzie wszystkim sugestiom, co oznacza, że praktycznie podatna
na wszelkiego rodzaju epidemie psychiczne. W chwili utraty przeszło-
nowego czynnika „niepozornego", zdeprecjonowanego i nie nadającego
do waloryzacji, utracony zostaje również zbawca, albowiem zbawca
jest owym niepozornym albo rodzi się z tego. Zbawca powstaje w „pro-
mamy kształtu bogów" (Ziegler), zawsze objawia się on, by tak rzec,
jako ten, który zapowiada nadejście nowego pokolenia, jako pierworodny,
nieoczekiwanie daje o sobie znać w miejscu najmniej prawdopo-
narodziny z kamienia czy drzewa, narodziny z bruzdy czy wody
w dwuznacznej formie (kciuk, karzeł, dziecko, zwierzę itd.).

268 Ten archetyp „boskiego dziecka" występuje jak świat długi i szeroki; jest on jak najściślej związany z wszystkimi innymi mitologicznymi aspektami motywu dziecka. Nawet nie trzeba tu wskazywać na ciągle jeszcze żywy motyw „Dziecięcia Jezus", który w legendzie o św. Krzysztofie zdradza także ów typowy aspekt „mniejszego niż małe, większego niż wielkie". W folklorze motyw dziecka jawi się w postaci karła i dwunastu — chodzi tu o symbole utajonych potęg natury. Do tej dziedziny należy również późnoklasyczna postać anthropariona, żelaznego człowieczka[8], który aż do późnego Średniowiecza ożywiał kopalnie rud[9], z drugiej zaś strony chodzi tu o metale alchemiczne[10], przede wszystkim zaś o odrodzonego w doskonałej formie Merkuriusza (przedstawianego jako *hermaphroditus*, *filius sapientiae* czy *infans noster*[11]). Dzięki religijnej interpretacji „dziecka" zachowało się do naszych czasów kilka świadectw pochodzących ze Średniowiecza, dowodzących zaś, że „dziecko" to nie tylko postać tradycyjna, lecz także spontanicznie przeżywana wizja (tak zwana „inwazja nieświadomości"). Chciałbym tu wspomnieć wizję „nagiego chłopca" u Mistrza Eckharta oraz sen Brata Eustachiusza[12]. Interesujące relacje na temat takich spontanicznych przeżyć spotkać można również w angielskich opowieściach o nawiedzonych domach — chodzi tu o wizję „*Radiant Boy*" widzianego rzekomo w miejscu, gdzie znajdują się rzymskie ruiny[13]. Postać ta uchodziła za zapowiedź nieszczęścia. Wydaje się nieomal, iż chodzi tu o *puer aeternus*, który za sprawą „zmiany kształtu" stał się postacią negatywną, a zatem podzielił los bogów starożytnych i germańskich, którzy wszyscy, co do jednego, stali się postaciami zapowiadającymi nieszczęście. Mistyczny charakter tego przeżycia potwierdza *Faust* Goethego, część 2, gdzie sam Faust przemienia się w chłopca i przyjęty zostaje do chóru błogosławionych — to „stadium larwalne" pojawiającej się później postaci Doktora Marianus[14].

---

[8] Zob. Marcellin Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs* 3, XXXV. S. 201.

[9] Zob. Gregor Agricola: *De animantibus subterraneis*. Basel 1549; Athanasius Kircher: *Mundus subterraneus, in XII libros digestus*. Amsterdam 1678. VIII, 4.

[10] Zob. Johann Daniel Mylius: *Philosophia reformata*.

[11] Zob. *Allegoria super librum turbae*. W: *Artis auriferae*. T. 1. S. 161.

[12] Zob. *Texte aus der deutschen Mystik des 14. und 15. Jahrhunderts*. Hg. von Adolf Spamer. Jena 1912. S. 143 i nast., s. 150 i nast.

[13] Zob. John Ingram: *The Haunted Homes and Family Tradition of Great Britain*. London 1897. S. 43 i nast.

[14] Znamy autorytet alchemiczny imieniem Morienes, Morienus czy Marianus. Zob. *De compositione alchemiae*. W: *Bibliotheca chemica curiosa seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus* (*Bibliotheca chemica curiosa*). Ed. Johannes Jacobus Manget

W osobliwej historii pt. *Das Reich ohne Raum* Bruno Goetza również 269
pojawia się postać *puer aeternus* imieniem Fo (czyli Budda) w towarzystwie
chóru „nieprawych" chłopców o negatywnym znaczeniu (nie sposób lepiej
wyjaśnić współczesnych wydarzeń). Chciałbym tylko wspomnieć o tym
przypadku, by zwrócić uwagę na wieczną witalność tego archetypu.

W dziedzinie psychopatologii motyw dziecka pojawia się wcale nie tak 270
rzadko. Często kobiety chore psychicznie roją sobie, że mają dziecko —
zwykle interpretuje się to w duchu chrześcijańskim. Pojawiają się również
homunkulusy — mamy z tym do czynienia w słynnym przypadku Schrebera[15], gdzie występują zastępami i dręczą chorego. Najwyraźniej i najsensowniej motyw dziecka pojawia się w terapii nerwic podczas analizy nieświadomego procesu dojrzewania osobowości, który określiłem mianem *procesu indywiduacji*[16]. Chodzi tu o procesy nieświadome, które z wolna w formie mniej lub bardziej ukształtowanych fantazji bezpośrednio przechodzą do świadomości, uświadamiane są w formie marzeń sennych czy wreszcie dzięki metodzie aktywnej imaginacji[17]. Materiały te zawierają wiele motywów archetypowych, a wśród nich często pojawia się motyw dziecka, nierzadko ukształtowany w oparciu o wzór chrześcijański, częściej jednak ewoluujący z etapów bynajmniej niechrześcijańskich, czyli z fazy zwierząt świata podziemnego, jak krokodyle, smoki, węże czy małpy. Dziecko częściej pojawia się w kielichach kwiatów, wyłania się z jaja czy z centrum mandali. W marzeniach sennych często pojawia się jako syn czy córka, chłopiec, młodzieniec, dziewica niekiedy egzotycznego pochodzenia, jako Chińczyk, Hindus, o ciemnej barwie skóry, czy też raczej jako istota kosmiczna widniejąca gdzieś wśród gwiazd czy uwieńczona gwiazdami, jako królewicz czy dziecię wiedźmy wyposażone w atrybuty demoniczne. Jako specyficzny

---

[15] Zob. Coloniae Allobrogum 1702. T. 1. S. 509 i nast. W związku z wybitnie alchemicznym charakterem *Fausta* cz. 2 związek taki nie byłby niczym dziwnym.

[16] Zob. Daniel Paul Schreber: *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken. Nebst Nachträgen und Anhang.*

[16] Przedstawienie ogólne w: Carl Gustav Jung: *Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation* „Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete". T. 11/1939. Z. 5. *Gesammelte Werke.* T. 9/1. *Świadomość, nieświadomość i indywiduacja.* S. 285 i nast. niniejszego tomu — przyp. tłum.] Fenomenologia specjalna w: Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie.* [*Gesammelte Werke.* T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła.* T. 4). Cz. 2 — przyp. tłum.] Zob. też: Carl Gustav Jung: *Zur Empirie des Individuationsprozesses.* [*Gesammelte Werke.* T. 9/1. *Empiria procesu indywiduacji.* S. 303 i nast. niniejszego tomu — przyp. tłum.]

[17] Zob. Carl Gustav Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* [*Gesammelte Werke.* T. 7 — przyp. tłum.]

przypadek motywu „trudnej do zdobycia kosztowności"[18] motyw dziecka jest wyjątkowo podatny na przemiany i przybiera wszelkie możliwe formy, a zatem jawi się jako kamień szlachetny, perła, kwiat, naczynie, złote jajo, czwórca, złota kula itd. Okazuje się, że wymieniać go można prawie bez ograniczeń na takie i podobne obrazy.

2. PSYCHOLOGIA ARCHETYPU DZIECKA

A. Archetyp jako stan miniony

271 Jeśli chodzi o psychologię interesującego nas tutaj motywu, muszę zauważyć, że każda wypowiedź wybiegająca poza samą fenomenologię archetypu siłą rzeczy pada ofiarą zarysowanej tu wyżej krytyki. Ani przez chwilę nie można oddawać się złudzeniu, że archetyp będzie można ostatecznie wyjaśnić i załatwić. Nawet najlepsza próba wyjaśnienia to nic innego, jak tylko mniej lub bardziej udany przekład na inny język obrazowy (bo przecież język to nic innego, jak tylko obraz!). W najlepszym wypadku człowiek *śni* zatem mit dalej, nadając mu współczesną formę. Niezależnie zaś od tego, jaką interpretację, jakie wyjaśnienie wypichci, czyni to własnej duszy, z tego zaś powstają odpowiednie skutki dla jego dobrego samopoczucia. Archetyp jest bowiem — i nigdy nie należy o tym zapominać — narządem psychicznym, który posiada każdy. Złe wyjaśnienie oznacza zatem odpowiednio złe nastawienie do tego narządu, a w ten sposób zostaje on uszkodzony. Ten, który cierpi, jest marnym interpretatorem. „Wyjaśnienie" powinno mieć zatem zawsze taką formę, by zachowany został funkcjonalny sens archetypu, a zatem, by zapewniony został dostateczny i sensowny związek świadomości z archetypem. Archetyp jest bowiem częścią struktury psychicznej, jest zatem witalnie niezbędną składową gospodarstwa psychicznego. Archetyp reprezentuje czy personifikuje pewne instynktowe fakty pierwotnej, ciemnej *psyché*, właściwe, lecz niewidoczne korzenie świadomości. To, jak zasadnicze znaczenie ma zachowanie związku z tymi korzeniami, pokazuje nam fakt, jak bardzo umysł pierwotny zajmuje się pewnymi czynnikami „magicznymi", które nie są niczym innym, jak tylko właśnie tym, co określamy mianem archetypów.

---

[18] Zob. Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie.* [*Gesammelte Werke.* T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii* (*Dzieła.* T. 3). Indeks — przyp. tłum.]

Ta pierwotna forma *religio* także dzisiaj stanowi jeszcze skuteczną esencję wszelkiego życia religijnego i zawsze nią pozostanie, niezależnie od tego, jak przedstawiać się będzie jego forma w przyszłości.

Nie ma żadnego „racjonalnego" zastępstwa dla archetypu, tak jak nie ist- 272
nieją zastępstwa móżdżku czy nerek. Można badać narządy ciała pod względem anatomicznym, histologicznym czy z punktu widzenia historii ewolucji — odpowiadałby temu opis fenomenologii archetypowej oraz jej historyczno–porównawcze przedstawienie. Sens narządu ciała wynika jednak tylko i jedynie z odpowiedzi na pytanie postawione w perspektywie teleologicznej, pojawia się zatem kwestia: jaki jest biologiczny cel archetypu? Jak fizjologia udziela odpowiedzi na to pytanie w odniesieniu do ciała, tak psychologia powinna udzielić odpowiedzi w odniesieniu do archetypu.

Wygłaszając stwierdzenia w rodzaju tego, że motyw dziecka stanowi 273
przeżytek pamięci o własnym dzieciństwie, jedynie wymijamy pytanie. Jeśli natomiast — wprowadzając lekkie zmiany do tego stwierdzenia — powiemy, iż motyw dziecka to obraz pewnych spraw z własnego dzieciństwa, spraw, o których zapomnieliśmy, wówczas będziemy bliżsi prawdy. Ponieważ jednak w wypadku archetypu zawsze chodzi o całą ludzkość, a nie o obraz indywidualny, zapewne ujęlibyśmy to lepiej: *motyw dziecka reprezentuje przedświadomy aspekt dziecięcy duszy zbiorowej*[19].

Nie byłoby błędem wyobrażenie sobie tej wypowiedzi jako przede 274
wszystkim historycznych w analogii do pewnych doświadczeń psychologicznych, przedstawiających, że pewne fragmenty indywidualnego życia mogą się autonomizować i personifikować, w miarę jak człowiek zaczyna na siebie spoglądać i, na przykład, widzi siebie jako dziecko. Takie doświad-

[19] Zapewne nie będzie zbędna uwaga, że przesąd laików każe im stale mniemać, iż motyw dziecka należy utożsamiać z konkretnym doświadczeniem „dziecka", tak jakby to realne dziecko było przyczynową przesłanką istnienia motywu dziecka. W rzeczywistości psychologicznej empiryczne wyobrażenie „dziecko" to jednak tylko środek ekspresji (a i to nie jedyny!) na wyrażenie niepojętego tak dokładniej faktu psychicznego. Z tego względu mitologiczne wyobrażenie dziecka w żadnym wypadku nie jest kopią dziecka „empirycznego", lecz jako takim rozpoznawalnym symbolem: chodzi tu o boskie, cudowne, czyli właśnie nie ludzkie dziecko, spłodzone, zrodzone i wychowane w całkiem szczególnych warunkach. Jego czyny są równie cudowne lub monstrualne, co jego natura czy cechy fizyczne. Tylko i jedynie mocą tych cech nieempirycznych w ogóle pojawia się konieczność mówienia o motywie dziecka. Ponadto „dziecko" mitologiczne może pojawiać się w różnych postaciach: jako bóg, olbrzym, maluch, zwierzę itd. — w żadnym wypadku nie wskazuje to na przyczynowość racjonalną czy konkretnie ludzką. To samo dotyczy archetypów „ojca" i „matki" — na poziomie mitologicznym są to również irracjonalne symbole.

czenia wizjonerskie — niezależnie od tego, czy zachodzą we śnie, czy na jawie — związane są z warunkiem, by przedtem pojawiła się dysocjacja na stan aktualny i miniony. Takie dysocjacje mają miejsce ze względu na pewne niewspółmierności, na przykład stan aktualny znalazł się w sprzeczności ze stanem dzieciństwa. Być może ktoś chciał go siłą oddzielić od jego pierwotnego charakteru na korzyść dowolnej, odpowiadającej ambicjom persony[20]. W ten sposób człowiek staje się sztuczny, wyzbywa się własnego dzieciństwa i traci korzenie. To najkorzystniejsza okazja do równie gwałtownej konfrontacji z pierwotną prawdą.

275 W obliczu faktu, że aż dotychczas ludzkość nie przestała wypowiadać się na temat Boskiego Dziecka, być może wolno nam rozciągnąć indywidualną analogię na życie całego rodzaju ludzkiego i dojść do wniosku, iż również rodzaj ludzki co i rusz popada w sprzeczność ze swym stanem dziecięcym, owym stanem pierwotnym, nieświadomym i instynktowym i że niebezpieczeństwo takiej sprzeczności umożliwia wizję „dziecka". Praktyka religijna, czyli ponowne opowiadanie i obrzędowe powtarzanie aktu mitycznego, ma zatem cel polegający na tym, by co i rusz przedstawiać świadomości obraz dziecka oraz wszystko, co z tym związane — czyni się to po to, by nie został zerwany związek z pierwotnym warunkiem.

B. Funkcja archetypu

276 Motyw dziecka przedstawia nie tylko to, co było i już dawno temu minęło, lecz także coś aktualnego, a zatem jest to nie tylko jakiś przeżytek, lecz także współcześnie funkcjonujący system, który ma w sensowny sposób kompensować czy korygować nieuniknione jednostronności i ekstrawagancje świadomości. Istota świadomości polega na koncentracji na względnie niewielu treściach, które powinny zostać w taki sposób zintensyfikowane, by osiągnęły możliwie pełną klarowność. Nieuniknionym skutkiem i przesłanką istnienia świadomości jest wykluczanie innych, także w danej chwili zdolnych do uświadomienia treści. Owo wykluczanie siłą rzeczy prowadzi do pewnej jednostronności treści świadomych. Ponieważ zaś zróżnicowanej świadomości człowieka cywilizowanego dzięki dynamice woli dane zostało sku-

[20] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologische Typen*. [*Gesammelte Werke*. T. 6. *Typy psychologiczne* (*Dzieła*. T. 2). Definicje: *Dusza* — przyp. tłum.]; Carl Gustav Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* [*Gesammelte Werke*. T. 7. 1, 3 — przyp. tłum.]

tecznie narzędzie praktycznego urzeczywistniania jego treści, w miarę, jak formuje się wola, pojawia się coraz większe niebezpieczeństwo popadnięcia w jednostronność i pobłądzenia w sferze wyjętej spod praw i wykorzenionej. Na tym polega z jednej strony możliwość wolności ludzkiej, z drugiej jednak jest to źródło nieskończonych wykroczeń przeciwko instynktowi. Człowiek pierwotny charakteryzuje się zatem — ze względu na to, że żyje w pobliżu instynktów, jak zwierzę — lękiem przed nowością i przywiązaniem do tradycji. Podług naszego smaku jest on w przykry sposób uwsteczniony, bo przecież my sławimy postęp. Ale nasza postępowość, choć z jednej strony umożliwia całe mnóstwo jak najpiękniejszych spełnień życzeń, z drugiej przyczynia się do gromadzenia równie gigantycznej winy prometejskiej, która od czasu do czasu domaga się spłaty w postaci przeżywania katastrof losowych. Jak długo ludzkość śniła o fruwaniu — i proszę, kiedy posiadła tę sztukę, wykorzystała ją do urządzania ataków lotniczych! Dzisiaj wyśmiewa się powszechnie chrześcijańską nadzieję życia wiecznego, popadając w chiliazmy setki razy mniej rozsądne od idei owych radosnych zaświatów! Zróżnicowanej świadomości zawsze grozi wykorzenienie, toteż potrzebuje kompensacji za sprawą ciągle jeszcze istniejącego stanu dzieciństwa.

Symptomatyka kompensacji z punktu widzenia postępowości określana 277
jest w mało pochlebny sposób. Ponieważ, powierzchownie rzecz biorąc, chodzi tu o efekt retardacji, mówi się o inercji, wstecznictwie, sceptycyzmie, narzekaniu, konserwatyzmie, lękliwości, małostkowości itd. O ile jednak ludzkość ma w dużym stopniu zdolność pozbywania się własnych podstaw, może bezkrytycznie dać się porwać niebezpiecznym jednostronnościom i pobiec prostą drogą do katastrofy. Ów wsteczny ideał zawsze jest prymitywny, naturalny (w pozytywnym i negatywnym znaczeniu tego słowa) oraz „moralny", ponieważ dochowuje wiary prawom przekazanym na drodze tradycji. Ideał postępowy zawsze jest abstrakcyjny, nienaturalny i o tyle „niemoralny", o ile wymaga odwrócenia się od tradycji. Wymuszony przez wolę postęp zawsze jest *skurczem*. Regresywność jest wprawdzie bliska naturalności, zawsze jednak grozi jej przykre przebudzenie. W dawniejszym ujęciu żywa była świadomość, że postęp możliwy jest jedynie „*Deo concedente*", dowodząc tym samym, iż miało ono świadomość przeciwieństw i że powtarzało prastare *rites d'entrée et de sortie* na wyższym poziomie. Im bardziej jednak różnicuje się świadomość, tym większe jest niebezpieczeństwo oderwania jej od korzeni. Pełne oderwanie pojawia się wówczas, gdy zapomina się o „*Deo concedente*". Znamy zasadę psychologiczną, iż odszczepiona od świadomości część psychiki jest tylko pozornie nieaktywna, bo tak naprawdę

stan ten prowadzi do opętania osobowości, a w ten sposób jej teleologia zostaje zafałszowana w taki sposób, jaki odpowiada owej odszczepionej części. Jeśli zatem dziecięcy stan duszy zbiorowej zostanie wyparty aż do całkowitego wykluczenia, wówczas treść nieświadoma może zawładnąć świadomą teleologią i zahamować proces urzeczywistniania celów świadomości, które mogą zostać zafałszowane czy zgoła zniszczone. Zdolny do przeżycia postęp pojawia się jedynie dzięki kooperacji obojga.

C. Przyszłościowy charakter archetypu

278 Ważnym aspektem motywu dziecka jest jego przyszłościowy charakter. Dziecko to potencjalna przyszłość. Toteż pojawienie się motywu dziecka w psychologii indywiduum z reguły wskazuje na procesy, jakie rozegrają się w przyszłości, nawet jeśli na pierwszy rzut oka chodzi tu o kształtowanie retrospektywne. Życie to przecież przebieg, to płynięcie ku przyszłości, a nie regresywny zator. Trudno więc uznać za zdumiewający fakt, że mityczni zbawiciele tak często sami jawią się w postaci boskich dzieci. Odpowiada to dokładnie doświadczeniom psychologii indywidualnej, które dowodzą, że „dziecko" przygotowuje przyszłą przemianę osobowości. W procesie indywiduacji antycypuje ono ową postać, która zrodzi się z syntezy elementów osobowości świadomej i nieświadomej. Chodzi tu zatem o symbol jednoczący przeciwieństwa[21], o pośrednika, zbawcę, czyli tego, który przywraca całość i zdrowie. To właśnie ze względu na to znaczenie motyw dziecka zdolny jest także do wspomnianych tu już wcześniej różnorodnych przemian formy: wyrażany jest zatem na przykład przez krągłość, koło czy kulę, przez czwórcę jako inną formę Całkowitości[22]. Tę transcendującą świadomość Całkowitość określiłem mianem Jaźni[23]. Celem procesu indywiduacji jest syn-

---

[21] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologische Typen*. [*Gesammelte Werke*. T. 6. *Typy psychologiczne* (*Dzieła*. T. 2). Par. 315 i nast. — przyp. tłum.]

[22] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Cz. 2 — przyp. tłum.]; Carl Gustav Jung: *Psychologie und Religion*. [*Gesammelte Werke*. T. 11. *Psychologia a religia*. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). Par. 108 i nast. — przyp. tłum.]

[23] Zob. Carl Gustav Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* [*Gesammelte Werke*. T. 7. Par. 398 i nast. — przyp. tłum.]; Carl Gustav Jung: *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst*. [*Gesammelte Werke*. T. 9/2. *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni* (*Dzieła*. T. 1). Rozdz. 4 — przyp. tłum.]

tego łożu. Jeśli spojrzymy na sprawę z innej perspektywy, nasunie się, by zamiast o „syntezie" mówić o „entelechii". Możemy podać empiryczną przyczynę, dla której termin ten byłby w tym wypadku bardziej odpowiedni: symbole Całkowitości pojawiają się bowiem często na początku procesu indywidualnej, ba, można je obserwować we wczesnodziecięcych, pierwszych marzeniach sennych. Obserwacja ta przemawia za hipotezą o apriorycznym wysterowaniu potencjału Całkowitości[24] i dlatego nasuwa pojęcie entelechii. Ponieważ jednak, na poziomie empirycznym, proces indywiduacji przebiega jak synteza, wydaje się, że to, co już istnieje, paradoksalnie nie zostało jeszcze spojone w całość. To właśnie ze względu na ten aspekt można tu stosowne pojęcie „syntezy".

D. Jedność i wielość motywu dziecka

W związku z tak różnorodną fenomenologią motywu „dziecka", należy roz- 279
dzielić jedność i wielość danych form przejawu. Jeśli na przykład chodzi o wiele homunkulusów, karłów, chłopców itd., postaci w żaden sposób nie scharakteryzowanych indywidualnie, pojawia się prawdopodobieństwo rozszczepienia. Takie formy występują zwłaszcza w wypadku schizofrenii, której istota sprowadza się do fragmentaryzacji osobowości. A wówczas motyw wielu dzieci przedstawia produkt rozkładu osobowości. Jeśli jednak owa wielość pojawi się u osobnika normalnego, wówczas chodzi tu o przedstawienie jeszcze niedokonanej syntezy osobowości. Osobowość (czy też „Jaźń") znajduje się wówczas na etapie wielości, co oznacza, że niewątpliwie istnieje jakieś „ja", ale jego Całkowitość możliwa jest do przeżycia jeszcze nie w ramach własnej osobowości, lecz we wspólnocie z rodziną, plemieniem czy narodem; znajduje się ona jeszcze w stanie nieświadomego utożsamienia z wielością grupy. Kościół czyni zadość owemu tak powszechnemu stanowi, głosząc naukę o *corpus mysticum*, którego członkami są indywidua.

Jeśli jednak motyw dziecka pojawi się w formie jedności, chodzi tu o nie- 280
świadomą, a tym samym dokonaną tymczasowo syntezę osobowości, która praktycznie — jak wszystko, co nieświadome — nie oznacza nic więcej, jak tylko możliwość.

---

[24] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 328 i nast. — przyp. tłum.]

Przedstawia się to w tej formie, która nie odpowiada ani „Tak", ani „Nie", toteż jest odrzucana przez jedno i drugie. Świadomość nigdy bowiem nie potrafi wyjść poza przeciwieństwa, nie dostrzega zatem symbolu jednoczącego. Ponieważ jednak rozwiązanie konfliktu za pomocą zjednoczenia przeciwieństw jest sprawą o witalnym znaczeniu, upragnioną przez świadomość, narzuca się również przeczucie, że będzie to brzemienne sensem. Powstaje z tego numinalność „dziecka". Znacząca, lecz nieznana treść zawsze fascynuje świadomość. Nowym kształtem jest powstająca Całkowitość; znajduje się ona w drodze do pełni, a w każdym razie o tyle, o ile pod względem „pełni" przekracza świadomość rozdartą przeciwieństwami, toteż jest bardziej kompletna. Z tego względu wszystkim „symbolom jednoczącym" przypada w udziale znaczenie zbawcze.

286 Z sytuacji tej powstaję „dziecko" jako treść symboliczna, wyraźnie oderwana od tła (matki), niekiedy izolowana, niekiedy wciągająca matkę w niebezpieczne położenie, z drugiej zaś strony zagrożona przez *horror vacui* nieświadomości gotowej połknąć wszystkie swe płody, albowiem wydaje je ona na świat tylko dla zabawy, a destrukcja jest niezbędnym elementem tej gry. Nic w świecie nie pomaga nowemu noworodkowi, jest on jednak najcenniejszym, najbardziej brzemiennym przyszłością wytworem samej natury, ta bowiem ostatecznie oznacza wznioślejsze samourzeczywistnienie. Z tego względu natura, sam świat instynktowy, „przygarnia" owo dziecię, które karmią czy chronią zwierzęta.

287 „Dziecko" oznacza coś, co dorasta do samodzielności, nie jest to jednak możliwe bez oderwania się od początków: opuszczenie stanowi przeto niezbędny warunek, nie jest jedynie zjawiskiem towarzyszącym. Konflikt nie zostanie przezwyciężony w ten sposób, że świadomość na dobre utknie w stanie przeciwieństw; to właśnie z tego względu potrzebny jest symbol, który pokaże jej konieczność oderwania się od początku. Ponieważ symbol „dziecka" fascynuje i wzrusza świadomość, w świadomość spływa zbawczy skutek, dopełniając dzieła oderwania od sytuacji konfliktowej, do jakiej świadomość nie dorosła. Symbol to antycypacja dopiero powstającej świadomości. Dopóki nie zostanie ona ustanowiona, „dziecko" pozostaje projekcją mitologiczną wymagającą kultowego powtarzania i obrzędowego odnawiania. Dziecię Jezus na przykład dopóty będzie taką koniecznością kultową, dopóki większość ludzi nie będzie w stanie pojąć psychologicznego znaczenia zdania: „Jeśli nie staniecie się jako dzieci..."[29]. Ponieważ chodzi tu o procesy i przejścia bardzo trudne i niebez-

[29] *Mt* XVIIt, 3. Przeł. o. Walenty Prokulski TJ. *Biblia Tysiąclecia.* [Przyp. tłum.]

pierwotne, trudno się dziwić, że takie postacie trwają niekiedy przez setki czy tysiące lat. Wszystko, co człowiek — w sensie pozytywnym czy negatywnym — powinien, a czego nie jest w stanie uczynić, żyje jako postać mitologiczna i antycypacja stanów przyszłych, trwając obok jego świadomości; żyje to w formie projekcji religijnej lub — i to jest bardziej niebezpieczne — jako treści nieświadome, które kiedyś spontanicznie zaczną się projektować na niespójne przedmioty, na przykład na teorie „higieniczne" czy inne „metody uzdrowicielskie". To wszystko to racjonalistyczna namiastka mitologii, która za sprawą swej nienaturalności bardziej przeszkadza człowiekowi, niż mu pomaga.

Ta beznadziejna sytuacja konfliktowa, z której „dziecko" wyłania się jako 28
irracjonalne *tertium*, to oczywiście formuła odpowiadająca tylko psychologicznej, czyli nowożytnej fazie rozwoju. Nie sposób zastosować jej do życia psychicznego ludzi pierwotnych, i to już choćby tylko dlatego, że zakres świadomości człowieka pierwotnego — zakres podobny do zakresu dziecka — nie obejmuje jeszcze całego świata możliwości psychicznych. Współczesny konflikt moralny na poziomie naturalnym człowieka pierwotnego stanowi jeszcze obiektywną sytuację niebezpieczeństwa związaną z zagrożeniem życia. Toteż całkiem niemało postaci dzieci przedstawianych jest jako herosi kulturowi i utożsamianych z pomocniczymi czynnikami kulturowymi, na przykład z ogniem[30], metalem, pszenicą, kukurydzą itd. — jako ci, którzy oświecają, czyli pomnażają świadomość, zwyciężają ciemności, czyli panujący wcześniej stan nieświadomy. Wyższa świadomość jako wiedza wybiegająca poza aktualne położenie świadomości jest równoznaczna z izolacją ze świata. Samotność wyraża opozycję pomiędzy nosicielem czy symbolem swej wyższej świadomości i jego środowiskiem. Ten, kto pokonał mroki, wywodzi się z zamierzchłej przeszłości, co oznacza (wraz z innymi opowieściami), że w swoim czasie istniała również nędza psychiczna, czyli stan niewiedzy. Z tego źródła wywodzi się niewątpliwie ów odczuwany przez współczesnych prymitywów „nieracjonalny" lęk przez ciemnością. Kiedy byłem na Mt. Elgon, znalazłem taką formę religii, która odpowiadała panteistycznemu optymizmowi. Ale owo pogodne przekonanie od godziny szóstej po południu do godziny szóstej rano przestawało obowiązywać — zastępował je lęk, albowiem nocą panuje demon ciemności Ayik, „sprawca lęku". Za dnia nie można było spotkać w tej okolicy wielkich węży, za to nocą czyhały one na wszystkich drogach. Nocą w ogóle budziła się cała mitologia.

---

[30] Nawet Chrystus ma naturę ognistą: „Kto jest blisko mnie, blisko jest ognia". [*EwTm* 82. W *Apokryfy Nowego Testamentu*. T. 1. S. 131 — przyp. tłum.] Podobnie Duch Święty.

B. Nieprzezwyciężalność dziecka

289 Spektakularny paradoks rzucający się w oczy we wszystkich mitach o dzieciach polega na tym, że „dziecko" z jednej strony wydane jest na pastwę potężnych wrogów i nieustannie zagrożone jest zagładą, z drugiej zaś dysponuje ono siłami znacznie przekraczającymi ludzką przeciętną. Stwierdzenie to jest ściśle związane z faktem psychologicznym, iż „dziecko" z jednej strony jest „niepozorne", czyli niepoznane, że traktowane jest jako „to tylko dziecko", z drugiej zaś uchodzi za istotę boską. Z perspektywy świadomości chodzi tu najwyraźniej o nieznaczącą treść, której nie przypisuje się charakteru zbawczego czy wybawiającego. Świadomość tkwi w konflikcie, a zwalczające się wówczas siły sprawiają wrażenie potęg tak wielkich, że pojawiająca się w stanie wyizolowania treść „dziecko" jest nieproporcjonalnie mała w stosunku do czynników świadomości, łatwo ją pominąć, a wówczas znowu popadnie w nieświadomość. Należałoby zatem przynajmniej obawiać się tego w sytuacji, gdy sprawy będą przebiegały odpowiednio do oczekiwań świadomości. Ale mit podkreśla, że tak właśnie nie jest, że dziecku przypada w udziale wyższa siła i że w sposób całkiem nieoczekiwany, mimo wszystkich zagrożeń, potrafi ono dopiąć swego. „Dziecko" jawi się jako płód nieświadomości wyłaniający się z jej łona, spłodzony z podstawy natury ludzkiej czy też, lepiej, żywej natury tak w ogóle. Jest ono uosobieniem potęg witalnych spoza ograniczonego zakresu świadomości, dróg i możliwości, o których świadomość w całej swej jednostronności nic nie wie, Całkowitości obejmującej głębie natury. „Dziecko" przedstawia najsilniejszy, najkonieczniejszy pęd natury — pęd do urzeczywistnienia samego siebie. To wyposażona we wszystkie naturalne siły instynktowe *niemożność zachowywania się inaczej*, podczas gdy świadomość stale próbuje form rzekomo alternatywnych. Pęd i przymus do samourzeczywistnienia to prawo natury, ma zatem siłę nieprzezwyciężoną, nawet jeśli na początku swego oddziaływania wydaje się niepozorne i nieprawdopodobne. Siła ta przejawia się w cudownych czynach bohaterskiego dziecięcia, w tzw. *athla* („pracach") postaci podobnej do niewolnika (typu Heraklesa). Wprawdzie heros wyrasta z dziecięcej niemocy, zajmuje jednak niepozorną pozycję. Postać niewolnika z reguły prowadzi do właściwej epifanii półboskiego herosa. Osobliwe, lecz właśnie w alchemii mamy całkiem podobny cykl motywów — pojawiają się one jako synonimy lapisa. Jako substancja przemiany jawi się on jako „*servus rubeus*" czy „*fugitivus*", w końcu zaś w stanie prawdziwej apoteozy zdobywa on godność „*filius*

[illegible]" czy „*deus terreneus*", „światłości nad światłości", potęgi zawierającej wszystkie siły tego, co wyższe, i tego, co niższe. Staje się on „*corpus glorificatum*", zdobywa wieczną niezniszczalność, toteż uchodzi za panaceum („zbawca")[31]! Wielkość i nieprzezwyciężalność związane są z hinduską [illegible] nad istotą atmana, któremu odpowiada sformułowanie „mniejszy [illegible] mały i większy niż wielki". Jaźń jako zjawisko indywidualne jest „mniejsza niż mała", lecz jako ekwiwalent świata jest „większa niż wielka"[32]. Jaźń jest biegun przeciwny, jako absolutnie inny świat, to *conditio sine qua non* [illegible] świata oraz świadomości przedmiotu i podmiotu. To innobyt psychiczny, w ogóle warunek świadomości. Tożsamość nie umożliwia bowiem powstania świadomości, umożliwia to jedynie rozdzielenie, oderwanie oraz [illegible] przeciwstawienie się — tylko w ten sposób mogą powstać świadomość i poznanie. Introspekcja indyjska już dawno temu poznała ten psychologiczny stan rzeczy, toteż utożsamiła podmiot poznania z podmiotem istnienia tak w ogóle. Podług przeważnie introwertycznego nastawienia myślenia Wschodu przedmiot stracił nawet atrybut rzeczywistości absolutnej i często stawał się zwykłym pozorem. Grecko–zachodnie nastawienie umysłowe nie mogło się uwolnić od przekonania o absolutnym istnieniu świata, działo się to jednak kosztem kosmicznego znaczenia Jaźni. Jeszcze dzisiaj człowiekowi Zachodu przychodzi z trudem zrozumienie psychologicznej konieczności transcendentnego podmiotu poznania jako bieguna przeciwnego uniwersum empirycznemu, mimo że hipoteza o istnieniu przeciwstawnej światu Jaźni — w każdym razie jako *punktu odzwierciedlenia* — jest niezbędna pod względem logicznym. Niezależnie od odrzucającego czy jedynie warunkowo akceptującego nastawienia tej czy innej filozofii w *psyché* nieświadomej [illegible] jednak tendencja kompensacyjna dążąca do ustanawiania symbolu Jaźni w jego znaczeniu kosmicznym. Starania te pojawiły się w archetypowych formach mitu heroicznego, co, by tak rzec, bez trudu można obserwować w każdym procesie indywiduacji.

Fenomenologia narodzin „dziecka" zawsze wskazuje wstecz na psycho- 290
logiczny stan pierwotny, na stan niepoznawania, a zatem stan ciemności czy

---

[31] „Mały i niepozorny kamień", „czerwony czy ulotny niewolnik"; „syn mądrości"; „bóg [illegible]", „ciało przechwalebnione". Materiał ten przedstawiam w: Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). [illegible] przyp. tłum.] Merkuriusz jako sługa pojawia się w porównaniu Eirenaeusa Philalethesa *Erklärung der Hermetisch poetischen Werke Herrn Georgii Riplaei*. Hamburg 1741. [illegible] nast.

[32] Zob. *Kata–upaniszada*.

mroków, nieróżnicowania podmiotu i przedmiotu, nieświadomej tożsamości człowieka i świata. Z takiego stanu nieróżnicowania wyłania się złote jajo, którym jest człowiek i świat, a jednak, tak naprawdę, nie jest nim żadne z dwojga, lecz jakieś irracjonalne trzecie. Świtającej zaledwie świadomości człowieka pierwotnego wydaje się, że owo jajo wyłoniło się z łona wielkiego świata, toteż chodzi tu o wydarzenie kosmiczne i obiektywne, zewnętrzne. Ale świadomość zróżnicowana pojmuje już, że owo jajo to nic innego, jak tylko symbol zrodzony z *psyché* czy — jeszcze gorzej — że jest to dowolna spekulacja, a zatem nic innego, jak tylko jakiś fantazmat, któremu nie przysługuje walor „realności". Dzisiejsza psychologia medyczna w związku z „fantazmatem" zachowuje się jednak inaczej, zdaje sobie bowiem sprawę, jakie pustoszące skutki psychiczne, jakie poważne zaburzenia somatyczne mogą pochodzić od owych „zwykłych" fantazji. „Fantazje" to naturalne przejawy życia nieświadomości. Ponieważ jednak ta ostatnia jest duszą wszystkich autonomicznych kompleksów funkcji ciała, „fantazje", jakie rodzi, mają znaczenie etiologiczne, którego w żadnym wypadku nie wolno bagatelizować. Z psychopatologii procesu indywiduacji wiemy, że proces symbolotwórczy często związany jest z psychogennymi zaburzeniami somatycznymi, które w danym wypadku możemy odczuwać jako „rzeczywiste". Fantazje w dziedzinie medycyny to sprawy *realne*, z którymi psychoterapeuta powinien poważnie się liczyć. Psychoterapeuta nie może zatem odebrać wszelkiego uzasadnienia owym prymitywnym fantazmatom, które zawartość swą projektują na świat zewnętrzny właśnie ze względu na jej realność. Bo przecież i ciało ludzkie uczynione jest z materii świata — to na ekranie takiej materii objawiają się fantazje; ba, nie sposób przeżyć bez nich świata. Gdyby fantazje te nie miały materii, byłyby niczym siatka krystaliczna w ługu macierzystym — siatka, w której nie zaczął się jeszcze proces krystalizacji.

291 Symbole Jaźni powstają w głębi ciała i wyrażają jego materialność w równym stopniu, w jakim wyrażają strukturę percypującej świadomości. Symbol to żywe ciało, to *corpus et anima*; z tego względu „dziecko" to trafna formuła symboliczna. Wyjątkowość *psyché* nigdy nie jest wprawdzie wielkością możliwą do urzeczywistnienia w całości, zawsze jednak można ją urzeczywistnić w przybliżeniu — jest to zarazem niezbędna podstawa wszelkiej świadomości. Głębsze warstwy *psyché*, w miarę, jak się w nie zagłębiamy, jak zstępujemy w coraz większe mroki, tracą cechę wyjątkowości indywidualnej. Im niżej schodzimy, to znaczy, im bardziej zbliżamy się do autonomicznych systemów funkcji, tym bardziej mają one charakter zbiorowy, by

wreszcie stać się uniwersalne i zarazem rozpuścić się w materialności ciała, czyli w substancjach chemicznych. Węgiel w ciele to węgiel tak w ogóle. A zatem „najniżej" *psyché* jest „światem" tak w ogóle. W tym sensie jako żywo mogę przyznać rację Karlowi Kerényi'emu, kiedy powiada, że w symbolu mówi *sam świat*. Im bardziej archaiczny, im „głębszy", czyli im bardziej fizjologiczny jest symbol, tym bardziej jest on zbiorowy i uniwersalny, a zatem „materialny"; im bardziej jest on abstrakcyjny, zróżnicowany i specyficzny, tym bardziej zbliża się do natury wyjątkowości i jednorazowości świadomej, tym bardziej więc pozbywa się swej uniwersalności. Jeśli symbol znajduje się wyłącznie w świecie świadomości, grozi mu niebezpieczeństwo, że stanie się on zwykłą alegorią, która nigdy nie przekracza ram świadomego ujęcia, a wówczas wydany jest on na pastwę wszelkiego rodzaju racjonalistycznych wyjaśnień.

C. Hermafrodytyzm dziecka

Interesujące, że być może większość bóstw kosmogonicznych to istoty her- 292
mafrodytyczne. Hermafrodytyzm nie oznacza nic innego, jak tylko zjednoczenie największych, najbardziej spektakularnych przeciwieństw. Zjednoczenie to odwołuje się do pierwotnej dyspozycji duchowej, w której brzasku różnice i przeciwieństwa albo były jeszcze trochę rozdzielone, albo w ogóle były zatarte. W miarę, jak mroki rozświetlało światło świadomości, przeciwieństwa pojawiały się jednak coraz bardziej wyraźnie, okazywały się coraz trudniejsze do pogodzenia. Gdyby zatem hermafrodytyzm był tylko produktem pierwotnego niezróżnicowania, trzeba by się spodziewać, że w miarę rozwoju kultury niebawem zostanie on wytępiony. Ale w żadnym wypadku tak się nie stało; przeciwnie, na wyższych i najwyższych stopniach procesu rozwoju kultury fantazja co i rusz zajmowała się tym wyobrażeniem — możemy się o tym przekonać, spoglądając na późnogrecką i synkretyczną filozofię gnostycyzmu. W średniowiecznej filozofii natury hermafrodytyczny rebis odgrywa ważną rolę, a i całkiem ostatnio w mistyce katolickiej usłyszeliśmy o androgynii Chrystusa[33].

Nie może tu już chodzić o jeszcze–występowanie pierwotnego fanta- 293
zmatu, o pierwotną kontaminację przeciwieństw. Pierwotne wyobrażenie,

[33] Zob. Georg Koepgen: *Die Gnosis des Christentums*. Salzburg 1939. S. 315 i nast.

o czym możemy się przekonać na podstawie dzieł średniowiecznych[34], stało się *symbolem konstruktywnego zjednoczenia przeciwieństw*, prawdziwym „symbolem jednoczącym". Symbol w swym funkcjonalnym znaczeniu nie odsyła już wstecz, lecz naprzód, w kierunku celu, który nie został jeszcze zdobyty. Nie dbając o własną monstrualność, hermafrodyta z wolna staje się postacią przezwyciężającego konflikt zbawiciela — notabene, znaczenie to symbol ten już miał na względnie wczesnym etapie rozwoju kultury. To owo witalne znaczenie tłumaczy, dlaczego obraz hermafrodyty nie wygasł w praczasie, lecz — przeciwnie — w miarę, jak pogłębiała się zawartość symboliczna, mógł się ostać przez tysiąclecia. Fakt, że wyobrażenie tak archaiczne wzbiło się na takie wyżyny znaczenia, wskazuje nie tylko na witalność idei archetypowych tak w ogóle, lecz przedstawia również słuszność twierdzenia, że archetyp, jednocząc przeciwieństwa, pośredniczy pomiędzy nieświadomymi podstawami i świadomością. Archetyp przerzuca pomost między zagrożoną wykorzenieniem świadomością współczesną i naturalną, nieświadomie-instynktową Całkowitością praczasu. Dzięki temu pośredniczeniu jednorazowość, wyjątkowość i jednostronność indywidualnej świadomości aktualnej jest coraz bardziej przyłączana do uwarunkowań naturalnych i plemiennych. Postęp i rozwój to ideały, których zanegować niepodobna, tracą one jednak sens, gdy człowiek w nowym stanie staje się zaledwie fragmentem samego siebie, pozostawiając w cieniu nieświadomości, prymitywizmu czy barbarzyństwa wszystko, co jest procesem tła, co istotne. Oderwana od swego podłoża świadomość, niezdolna spełnić znaczenia nowego stanu, aż nazbyt łatwo powraca wówczas w sytuację jeszcze gorszą od tej, od której nowinka ta miała ją uwolnić — *exempla sunt odiosa*! Po raz pierwszy uświadomił sobie ten problem Friedrich Schiller, lecz ani jego współcześni, ani potomkowie, nie byli w stanie wysnuć z tego jakichś wniosków. Zamiast tego bardziej niż kiedykolwiek ludzie chcą po prostu wychowywać dzieci. Żywię podejrzenie, że ów *furor paedagogicus* to bardzo upragniona droga uboczna, która ma ominąć poruszony przez Schillera problem rdzeniowy, czyli kwestię *wychowania wychowawcy*. Dzieci wychowywane są przez to, czym dorosły *jest*, a nie przez to, o czym on ględzi. Tak powszechna wiara w słowa to istna choroba duszy, albowiem takie przesady zawsze coraz bardziej odrywają człowieka od jego podstaw, prowadząc do beznadziejnego utożsamienia osobowości z wyznawanym sloganem. Tymczasem wszystko, co postęp

[34] Lapis jako mediator i medium. Zob. *Tractatus aureus cum scholiis*. W: Johannes Jacobus Mangetus: *Bibliotheca chemica curiosa*. T. 1. S. 408 b; . S. 641.i

przezwyciężył i wyprzedził, coraz głębiej opada w nieświadomość, z tego zaś rodzi się ostatecznie stan utożsamienia z masą — stan ten staje się rzeczywistością w miejscu upragnionego postępu.

Owa dwupłciowa istota pierwotna w trakcie procesu rozwoju kultury stała 294
się symbolem jedności osobowości. Jaźni, w którym konflikt przeciwieństw dobiega kresu. Istota pierwotna stała się w ten sposób odległym *celem* procesu samourzeczywistnienia istoty ludzkiej, ponieważ od początku była projekcją nieświadomej Całkowitości. Całkowitość ludzka polega bowiem na zjednoczeniu osobowości świadomej i nieświadomej. Jak każde indywiduum powstaje z genów męskich i żeńskich, a płeć ustalana jest w zależności od tego, które geny przeważą, tak również w *psyché* świadomość w wypadku mężczyzny oznakowana jest męsko, a nieświadomość żeńsko. W wypadku kobiety sprawa przedstawia się odwrotnie. Tworząc teorię animy, jedynie ponownie odkryłem i sformułowałem ten fakt[35].

Idea *coniunctio* tego, co męskie, i tego, co żeńskie — idea, która wyro- 295
sła na gruncie filozofii hermetycznej, stając się, by tak rzec, pojęciem technicznym — jako *mysterium iniquitatis* pojawia się w gnostycyzmie, prawdopodobnie nie bez wpływów starotestamentowej idei „boskich godów", o których możemy przeczytać u Ozeasza[36]. Wskazują na to nie tylko pewne zwyczaje przekazane przez tradycję[37], lecz także cytat z *Ewangelii* w *2 Liście Klemensa*: „Wejdziecie, jeśli macie zwyczaj czynić dwa jednością, i stronę wewnętrzną czynić tak, jak stronę zewnętrzna, a stronę zewnętrzną tak, jak wewnętrzną, stronę górą jak stronę dolną, i jeśli macie zwyczaj czynić to, co męskie i żeńskie jednością"[38]. Logion ten u Klemensa Aleksandryjskiego wprowadzony jest słowami: „gdy podepczecie stopami zasłonę wstydliwości..."[39]. Odnosi się to zarówno do ciała, ponieważ Klemens, jak Kasjan (od którego przejął on ten cytat), a także Pseudo–Klemens interpretują te słowa w sposób duchowy, w przeciwieństwie do gnostyków, którzy, jak się wydaje, traktowali *coniunctio* nieco zbyt dosłownie. A przy tym — przez praktykę

---

[35] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologische Typen*. [*Gesammelte Werke*. T. 6. *Typy psychologiczne* (*Dzieła*. T. 2). Par. 296 i nast. — przyp. tłum.]

[36] Zob. *Oz* 1, 2 i nast.

[37] Zob. Leonhardt Fendt: *Gnostische Mysterien*. München 1922.

[38] *EwTm* 22. W: *Apokryfy Nowego Testamentu*. T. 1. S. 126. [Przyp. tłum.]

[39] Klemens Aleksandryjski: *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* III, 13, 92. [Przeł., wstęp, komentarz, indeksy: Janina Niemirska–Pliszczyńska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX–Akademia Teologii Katolickiej 1994. T. 1. S. 283 — przyp. tłum.]

wypróżniania i inne restrykcje — dbali o to, by biologiczny sens ich działania nie przeważył biologicznego znaczenia obrzędu. Podczas gdy w mistyce kościelnej praobraz hierogamii wysublimował się, wznosząc się na najwyższe wyżyny i tylko niekiedy, na przykład u Mechtyldy z Magdeburga[40], zbliżył się, w każdym razie na poziomie emocjonalnym, do sfery fizycznej, wszędzie pozostał jednak żywy i był przedmiotem szczególnej uwagi. Symboliczne rysunki Opicinusa de Canistris[41] dają interesujący pod tym względem wgląd w to, w jaki sposób praobraz ten w stanie patologicznym instrumentalnie służył zjednoczeniu przeciwieństw. W tak żywej w Średniowieczu filozofii hermetycznej natomiast *coniunctio* całkiem przebiegała w dziedzinie *physis*, w abstrakcyjnej teorii *coniugium Solis et Lunae*, która mimo to dawała wyobraźni plastycznej spory asumpt do antropomorfizacji.

296 W tym stanie rzeczy wydaje się aż nazbyt zrozumiałe, że we współczesnej psychologii nieświadomości znowu pojawia się ten praobraz w formie opozycji męskie–żeńskie, czyli męskiej świadomości i kobiecej nieświadomości. Dzięki psychologicznemu uświadomieniu obraz ten uległ jednak niemałej komplikacji. Podczas gdy dawna nauka prawie wyłącznie stanowiła dziedzinę, na którą można było projektować jedynie nieświadomość mężczyzny, nowa psychologia musiała również uznać istnienie autonomicznej *psyché* żeńskiej. Ale w tym wypadku sprawa przedstawia się na odwrót: kobieca świadomość oponuje uosobionej jako męska nieświadomości, której nie sposób już określić mianem animy, lecz raczej animusa. Z odkryciem tym skomplikował się również problem *coniunctio*.

297 Pierwotnie życie tego archetypu przebiegało przecież bez reszty w dziedzinie magii płodności, toteż przez dłuższy czas było jedynie zjawiskiem biologicznym, a jego wyłącznym celem było zapładnianie. Ale już we wczesnej Starożytności symboliczne znaczenie tego aktu, wydaje się, uległo wzmocnieniu. A zatem na przykład całkiem fizyczne urzeczywistnianie hierogamii jako aktu kultowego stało się nie tylko misterium, lecz nawet zwykłą hipotezą[42]. Jak już widzieliśmy, także gnostycyzm starał się, jak mógł, byleby

---

[40] Zob. Mechtylda z Magdeburga: *Liber gratiae spiritualis*. W: *Das fliessende Licht der Gottheit der Mechtild von Magdeburg*. Ins Neudeutsche übertragen und erläutert von Mela Escherich. Berlin 1909.

[41] Zob. Richard Salomon: *Opicinus de Canistris. Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts*. 2 t. London 1936.

[42] Zob. np. oskarżenia biskupa Asteriusza (zob. Paul François Foucart: *Les Mystères d'Eleusis*. Paris 1914. Rozdz. XX). Według relacji Hipolita hierofant, nadużywając cykuty, czynił się impotentem. Podobne znaczenie miały autokastracje kapłanów Wielkiej Matki.

[illegible] podporządkować fizjologię metafizyce. Kościół całkiem wyrugował [illegible] ze sfery fizyczności, a w filozofii natury stała się ona czystą „teorią". Proces ten oznacza powolną przemianę archetypu w proces psychiczny, który teoretycznie można by uznać za kombinację procesów świadomych i nieświadomych[43]. Ale praktycznie nie jest to wcale takie proste, ponieważ u [illegible] żeńska nieświadomość mężczyzny projektowana jest na kobiecego partnera, a męska nieświadomość kobiety projektowana jest na mężczyznę. Na [illegible] tej problematyki to jednak specyficzna kwestia psychologiczna problematyka ta nie jest związana z mitologią hermafrodyty.

D. Dziecko jako istota początkowa i końcowa

Faust został przyjęty po śmierci do „chóru zbawionych chłopców". Nie wiem, 298
[illegible] Goethe w związku z tym osobliwym wyobrażeniem odnosił się do antycznych grobów, których postacie umieszczano na grobach. Nie byłoby to niemożliwe. Postać cucculatusa wskazuje na zakwefionego, czyli niewidzialnego, na [illegible] zmarłego — teraz w dziecięcych korowodach nowego życia jawi się [illegible] ponownie otoczony postaciami delfinów i bóstw morskich. Morze to ulubiony symbol nieświadomości, matki wszelkiego życia. Jak dziecko w danych warunkach (na przykład w przypadku Hermesa i Daktyli) jest jak najściślej związane z fallusem jako symbolem stwórcy, jawi się on również w fallusie [illegible] jako symbolu odnowionego płodzenia.

„Dziecko" jest więc również „*renatus in novam infantiam*". A zatem jest to 299
istota nie tylko początkowa, lecz także końcowa. Istota początkowa istniała przed człowiekiem, istota końcowa istnieć będzie po nim. W ujęciu psychologicznym oznaczałoby to, że „dziecko" symbolizuje przedświadomą i poświadomą istotę człowieka. Jego istota przedświadoma to nieświadomy stan najwcześniejszego dzieciństwa; jego istota poświadoma to antycypacja *per analogiam*, antycypacja wybiegająca poza śmierć. W wyobrażeniu tym wyraża się ogół całkowitości psychicznej, która przecież nigdy nie sprowadza się do świadomości, lecz ogarnia również nieokreślone i niedające się określić treści nieświadome. Całkowitość jest zatem, empirycznie rzecz biorąc, nieokreśloną rozciągłością, jest starsza i młodsza od świadomości, ogarnia czas i przestrzeń. W wypadku tego stwierdzenia nie chodzi o spekulację, lecz o bezpośrednie doświadczenie

[43] Jeśli chodzi o konfrontację z nieświadomością, zob. Carl Gustav Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* [*Gesammelte Werke*. T. 7 — przyp. tłum.]

psychiczne. Proces rozwoju świadomości nie tylko zawsze zachodzi w towarzystwie procesów nieświadomych — one mu przewodzą, wspierają go, dbają o jego ciągłość. Życie psychiczne było w dziecku, zanim pojawiła się w nim świadomość. Nawet dorośli jeszcze mówią i czynią rzeczy, które uświadamiają sobie dopiero później — o ile w ogóle je sobie uświadamiają — i poznają ich znaczenie. Jeśli jednak coś zostało powiedziane, jeśli coś zostało uczynione, to stało się to tak, jak gdyby zostało to powiedziane czy uczynione z pełną świadomością. Nasze marzenia senne nieustannie mówią nam rzeczy wychodzące poza naszą świadomość (i dlatego można z nich korzystać w terapii nerwic). Mamy przeczucia i percepcje pochodzące z nieznanych źródeł. Lęki, humory, zamiary, nadzieje opadają nas nawet wówczas, gdy nie potrafimy podać przyczyny. Te konkretne doświadczenia stanowią podstawę owego poczucia, iż znamy się niedostatecznie, oraz przykrego przypuszczenia, że człowiek jest dla siebie samego źródłem niespodzianek.

300 Człowiek pierwotny nie jest dla siebie zagadką. Pytanie o człowieka to ostatnia kwestia, jaką człowiek ma do wygłoszenia. Ale człowiek pierwotny ma tyle treści psychicznych poza świadomością, że doświadczenie tego, co psychiczne, co zaś znajduje się poza nim, jest mu znane znacznie lepiej niż nam. Chroniona przez siły psychiczne, unoszona, zagrożona i oszukiwana świadomość to pierwotne doświadczenie ludzkości. Doświadczenie to wyprojektowało się na archetyp dziecka wyrażający Całkowitość człowieka. Dziecko jest porzucone i wydane na pastwę, jest zarazem istotą potężną i boską, niepozornym, wątpliwym początkiem i tryumfalnym końcem. „Wieczne Dziecko" w człowieku to nieopisane doświadczenie, to nieprzystosowanie, to wada i boska prerogatywa, to imponderabilium stanowiące ostateczną wartość i brak wartości.

4. PODSUMOWANIE

301 Świadom jestem, że komentarz psychologiczny do archetypu dziecka pozostanie szkicem, jeśli nie zostanie uzupełniony o szczegółową dokumentację. Ponieważ jednak chodzi tu o psychologiczną *terra nova*, przede wszystkim zależało mi na wytyczeniu zakresu problematyki narzucanej nam przez ten archetyp i na przynajmniej ogólnym opisaniu jej różnych aspektów. Ostre rozgraniczenia i precyzyjne pojęcia to coś, czego nie sposób spodziewać się w tej dziedzinie, ponieważ płynne przenikanie się treści to cecha charaktery-

stwa ich archetypów. A zatem w konkretnej sytuacji można je opisać tylko tak [illegible] ich żywy sens wynika raczej z ogółu przedstawienia niż z poszczególnych sformułowań. Każda próba bardziej precyzyjnego ujęcia natychmiast [illegible] się karze w ten sposób, że wygasa świetlistość niepojętego rdzenia znaczenia. Żaden archetyp nie da się sprowadzić do prostej formuły. Archetyp to [illegible] czynnik, którego nigdy nie sposób wypełnić ani wypróżnić, istnieje on tylko potencjalnie, a gdy przyjmie formy materialne, to już nie będzie tym, czym był. Archetyp trwa przez tysiąclecia i zawsze domaga się nowej interpretacji. Archetypy to niewzruszone elementy nieświadomości, które zawsze zmieniają swe kształty.

Byłoby przedsięwzięciem bez mała beznadziejnym, gdybyśmy próbowali 302
wyrwać archetyp z żywej pajęczyny znaczeń duszy, mimo jednak, że są w nią wplecione, archetypy tworzą jednostki dające się ująć intuicyjnie. Psychologia jako jeden z wielu przejawów życia duszy pracuje za pomocą wyobrażeń i pojęć wywodzących się ze struktur archetypowych, a wobec tego produkujących nieco abstrakcyjne mity. Psychologia tłumaczy więc archaiczny język mitu na współczesny, jako taki jeszcze nie poznany mitologem tworzący element mitu „nauki". Ta „beznadziejna" aktywność to żywy i przeżywany mit, mit zaspokajający temperament człowieka, ba, nawet zbawczy, jeśli był on oderwany od duszy za sprawą neurotycznego rozszczepienia.

Archetyp „dziecka" spotykamy w świecie empirycznym w trakcie spon- 303
tanicznych czy wywołanych terapeutycznie procesów indywiduacji. Pierwsza forma „dziecka" jest najczęściej całkiem nieświadoma. W tym wypadku mamy do czynienia z utożsamieniem się pacjenta z jego osobistym infantylizmem. Następnie (pod wpływem terapii) pojawia się szybciej lub wolniej zjawisko odrywania i obiektywizowania „dziecka", a zatem likwidacja utożsamienia zachodząca pod wpływem (niekiedy popieranej środkami technicznymi) intensyfikacji formacji fantastycznych, przy czym w coraz większym stopniu objawiają się cechy archaiczne, czyli mitologiczne. Dalszy przebieg procesu przemiany odpowiada ewolucji mitu heroicznego. Z reguły nie występuje tu motyw wspaniałych czynów, natomiast tym większą rolę odgrywają motywy mitycznych zagrożeń. W stadium tym najczęściej znowu się pojawia utożsamienie się z różnych względów atrakcyjną rolą bohatera. Utożsamienie to jest często szczególnie uporczywe i wątpliwe, jeśli chodzi o wymogi zachowania równowagi psychicznej. Jeśli uda się zlikwidować utożsamienie, wówczas postać bohatera, przy redukcji świadomości do ludzkich rozmiarów, z wolna staje się symbolem Jaźni.

304 W rzeczywistości praktycznej chodzi, rzecz jasna, nie o samą wiedzę na temat takich procesów, lecz o przeżywanie procesów przemiany. Początkowy stan osobistego infantylizmu przedstawia obraz porzuconego, czyli niezrozumianego i niesprawiedliwie potraktowanego dziecka, które wysuwa nadmierne pretensje. Epifania herosa (drugie utożsamienie) przejawia się w formie adekwatnej inflacji: nieproporcjonalnie wielka pretensja staje się przekonaniem, iż jest się kimś wyjątkowym; zdarza się, że niemożliwość zrealizowania pretensji dowodzi człowiekowi jego podrzędności, to zaś sprzyja możliwości odgrywania roli heroicznego cierpiętnika (inflacja negatywna). Mimo swej opozycyjności obie te formy są tożsame, ponieważ świadomej manii wielkości odpowiada nieświadoma, kompensująca podrzędność, a świadomej podrzędności odpowiada nieświadoma mania wielkości (jedno nigdy nie występuje bez drugiego). Jeśli rafa drugiego utożsamienia zostanie szczęśliwie ominięta, wówczas proces świadomy może się gładko oderwać od procesu nieświadomego i poddać się obiektywizacji. Wynika z tego możliwość konfrontacji z nieświadomością, a tym samym syntezy świadomych i nieświadomych elementów poznania i działania, z tego zaś powstanie możliwość przesunięcie centrum osobowości z „ja" do Jaźni[44].

305 W tych ramach psychologicznych można zamknąć motywy porzucenia, nieprzezwyciężalności, hermafrodytyzmu, istoty początkowej i końcowej, jako różnicowalne kategorie przeżywania i poznawania.

[44] Carl Gustav Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* [*Gesammelte Werke*. T. 7 — przyp. tłum.]

VII.

O PSYCHOLOGICZNYM ASPEKCIE POSTACI KORY

Postać Demeter i Kory w jej troistym aspekcie dziewczęcia, matki i Hekate 306
to nie tylko nic nieznanego psychologii nieświadomości, przeciwnie — to problem praktyczny. „Kora" ma odpowiednik psychologiczny w owych typach, które z jednej strony określiłem jako *Jaźń* czy osobowość nadrzędną, z drugiej zaś jako *animę*. Gwoli wyjaśnienia tych postaci, co do których nie możemy zakładać, że są znane, muszę tu najpierw wygłosić kilka bardziej ogólnych uwag.

Psycholog musi zmagać się z identycznymi trudnościami, co mitolog, 307
gdy przedłożone zostanie mu prośba o dokładną definicję czy treściwe, jednoznaczne informacje. Plastyczny, wyraźny i jednoznaczny jest tylko sam obraz w tej formie, w jakiej jawi się on w swym zwyczajowym kontraście. W tej formie wyraża on wszystko, co zawiera. Gdy tylko jednak podejmiemy próbę wyabstrahowania „właściwej istoty" obrazu, natychmiast robi się on niewyraźny i wreszcie rozwiewa się jak mgła. Gwoli zrozumienia jego żywej funkcji, należy pozostawić go jako żywą istotę w jej złożoności, nie wolno podejmować prób badania go podług zasad przyrodoznawczych, tak jakbyśmy mieli przeprowadzić sekcję jego zwłok, czy historycznych, tak jakbyśmy chcieli poddać analizie archeologicznej jego szczątki. Nie oznacza to jednak, że odmawiamy tym metodom uzasadnienia w sytuacji, gdy ich zastosowanie jest sensowne.

W związku z tak niesłychaną złożonością zjawisk psychicznych, nie- 308
wątpliwie to właśnie perspektywa czysto fenomenologiczna na dłuższą metę jest jedynie możliwa i obiecująca. „Skąd" się biorą rzeczy, „czym" one są — oto pytania, które właśnie w dziedzinie psychologii prowokują niewczesne próby interpretacji. Takie spekulacje zasadzają się znacznie bardziej na nieświadomych przesłankach światopoglądowych niż na naturze samych zjawisk. Dziedzina wywołanych procesami nieświadomymi zjawisk psychicznych jest tak bogata i różnorodna, że wolałbym opisywać to, co odkryłem i zauważyłem, oraz — o ile to możliwe — klasyfikować, czyli podporządkowywać pewnym typom. Na tym polega metodyka przy-

rodoznawcza, stosowana zawsze wtedy, gdy chodzi o materiał różnorodny i jeszcze niesklasyfikowany. Można mieć wątpliwości co do przydatności czy celowości stosowanych kategorii czy typów porządkowych, nie można jednak wątpić w słuszność samej metody.

309 Ponieważ już od dziesięcioleci obserwuję i badam produkty nieświadomości w najszerszym sensie tego słowa, czyli marzenia senne, fantazje, wizje i rojenia, nie mogłem nie dostrzec tu pewnych prawidłowości, czyli *typów*. A zatem istnieją typy *sytuacji* oraz *postaci*, które często występują co i rusz na nowo i zachowują się adekwatnie do przypisywanego im znaczenia. Z tego względu używam też pojęcia *motywu*, by określić te powtórzenia. A zatem istnieją nie tylko typowe marzenia senne, lecz także typowe motywy oniryczne. Mogą one, jak już stwierdziłem, przybierać postać sytuacji czy osób. Wśród tych ostatnich zdarzają się postacie ludzkie, które można podporządkować typom: najważniejsze to — jak zaproponowałem[1] — cień, starzec, dziecko (włącznie z młodzieńczym herosem), matka („matka pierwotna" oraz „Matka Ziemia") jako osobowość nadrzędna („demoniczna", ponieważ nadrzędna) oraz odpowiadająca jej postać przeciwna, czyli dziewczyna, a także anima u mężczyzny i animus u kobiety.

310 Wspomniane tu typy nie wyczerpują rzecz jasna wszystkich regularności statystycznych. Interesująca nas tutaj postać Kory należy — stwierdzić to możemy, gdy obserwujemy jej występowanie w wypadku mężczyzny — do typu „animy"; jeśli pojawia się ona u kobiety, należy do typu „nadrzędnej osobowości". To ważna cecha specyficzna postaci psychicznych, polegająca na tym, że występują one w formie zdwojonej czy w każdym razie są zdolne do tego; tak czy owak są one dwubiegunowe i wahają się między znaczeniem pozytywnym i negatywnym. A zatem osobowość „nadrzędna" może się pojawiać w formie wypaczonej, zlekceważonej, jak na przykład Mefistofeles, który jako osobowość jest właściwie znacznie bardziej pozytywny niż pusty, bezmyślny poszukiwacz Faust; inną postacią negatywną jest Paluch czy głupek w bajkach. Odpowiadająca Korze u kobiety postać to z reguły postać podwójna, czyli matka i dziewczyna; oznacza to, że objawia się ona

[1] O ile wiem, nie wysunięto żadnych innych propozycji. Krytyka zadowoliła się zapewnieniem, że takie archetypy wcale nie istnieją. Z pewnością nie istnieją, tak samo jak nie można mówić o klasyfikacji roślin w naturze! Ale czy z tego względu ktoś zaprzeczyłby występowaniu naturalnych rodzin roślin? A może zanegowałby występowaniu i stałemu powtarzaniu się pewnych podobieństw morfologicznych i funkcjonalnych? W wypadku typowych form nieświadomości chodzi o coś zasadniczo podobnego — są to formy czy biologiczne normy aktywności psychicznej *a priori*.

już to tak, już to inaczej. Z tego względu wysnułbym wniosek, że w trakcie procesu kształtowania się mitu Demeter–Kory wpływy żeńskie tak bardzo przeważyły wpływy męskie, że tym ostatnim nie przypadło w udziale właściwie żadne znaczenie. Rola mężczyzny w micie Demeter ogranicza się do roli porywacza czy gwałciciela.

W obserwacji praktycznej u kobiety postać Kory pojawia się jako nie- 311
znajoma dziewczyna, nierzadko jako ktoś w rodzaju Małgorzaty, matki bez męża[2]; często występującym tu niuansem jest postać tancerki wyposażonej niekiedy w klasyczne atrybuty: pojawia się ona wówczas jak korybantka, menada czy nimfa. Wcale nierzadko występującą odmianą jest nimfa, która nadmiar tkwiącej w niej natury zdradza w formie rybiego ogona. Często Kora oraz postać matki w ogóle ześlizgują się w królestwo zwierząt, którego najbardziej ulubionym przedstawicielem jest kot, wąż czy niedźwiedź, albo czarne monstrum świata podziemnego — krokodyl, salamandra czy jakiś inny gad[3]. Bezradność młodej dziewczyny sprawia, że może ona paść ofiarą wszelkiego rodzaju niebezpieczeństw, na przykład może zostać pochłonięta przez potwora czy zostać zabita niczym zwierzę ofiarne. Często to w trakcie krwawych, okrutnych, a nawet obscenicznych orgii składa się w ofierze niewinne dziecię. Niekiedy chodzi tu o prawdziwą nekyję, o zstąpienie do Hadesu i o poszukiwanie „trudnej do zdobycia kosztowności", związane z rytualnymi orgiami seksualnymi czy ofiarami z krwi miesięcznej składanymi Lunie. Interesujące, że tortury i czynności obsceniczne wykonywane są przez „Matkę Ziemię". Mamy tu do czynienia z piciem krwi i kąpielami w krwi[4], a także z ukrzyżowaniami.

---

[2] Ujęcie personalistyczne tłumaczy takie sny jako „spełnienia życzeń". Interpretacja taka wielu wydaje się jedynie możliwa. Sny tego rodzaju zdarzają się jednak w najróżniejszych okolicznościach życiowych, nawet w takich, w których teoria życzeniowa byłaby aktem gwałtu i samowoli. Badanie motywów w dziedzinie marzeń sennych wydaje mi się zatem taktyką bardziej ostrożną i celową.

[3] Podwójna wizja salamandry, o której mówi Benvenuto Cellini w swej biografii, odpowiada projekcji animy wywołanej muzyką wykonywaną przez ojca. [Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie. Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 404 — przyp. tłum.]

[4] Jedna z moich pacjentek, której głównym problemem był negatywny kompleks matki, rozwinęła cykl fantazji na temat pierwotnej postaci matki, Indianki, która udzielała jej pouczeń na temat natury kobiety. W naukach tych znajduje się interesujący fragment na temat krwi: „Życie kobiety bliskie jest krwi. Przypomina sobie o tym co miesiąc, a narodziny to sprawa krwawa, to destrukcja i stworzenie. Kobieta może rodzić, lecz nowe życie nie jest jej tworem. W gruncie rzeczy zdaje sobie z tego sprawę i cieszy się z laski, jaka stała się jej udziałem. Kobieta jest małą matką, nie jest Wielką Matką, ale jej mały obraz podobny jest do dużego.

312 Postacie odpowiadające Demeter i Hekate to nadrzędne postacie macierzyńskie od typu Piety do typu Baubo. Kompensująca konwencjonalna niegroźność nieświadomość kobiety okazuje się właśnie w tej ostatniej kwestii bardzo pomysłowa. Przypominam o kilku przypadkach, gdy Demeter pojawiła się we własnej postaci, w formie spontanicznie zrodzonej przez nieświadomość. Pamiętam przypadek, gdy pojawiła się jako odziana w najczystszą biel dziewicza bogini, ale na ramieniu trzymała czarną małpę. „Matka Ziemia" zawsze jest podziemna, a niekiedy ma odniesienia do Księżyca — albo za sprawą wspomnianych tu już ofiar z krwi, albo za sprawą ofiar z dzieci, albo w ten sposób, że zdobi ją sierp księżycowy[5]. Na wyobrażeniach plastycznych „Matka" przedstawiana jest jako postać ciemna, czarna czy czerwona (to jej podstawowe barwy), z prymitywno–zwierzęcym wyrazem twarzy; postać ta nierzadko przypomina ideał neolityczny Wenus z Brassempouy, Wenus z Willendorfu czy Śpiącej z Hal Saflieni. Tu i ówdzie jest to postać wielopierśna — rozmieszczenie piersi odpowiada ich rozmieszczeniu u maciory. „Matka Ziemia" odgrywa znaczną rolę w nieświadomości kobiety, ponieważ wszystkie jej objawienia charakteryzowane są jako „potężne". Fakt ten wskazuje na to, że w takich wypadkach czynnik „Matka Ziemia" jest niezwykle słaby, toteż wymaga wzmocnienia.

313 Przyznaję, że w tym stanie rzeczy trudno zrozumieć, dlaczego takie postacie miałyby zostać zaliczone do typu „nadrzędnej" osobowości. W rozprawie naukowej należy jednak abstrahować od przesłanek moralnych czy estetycznych i dopuszczać do głosu tylko fakty. Dziewczynę bardzo często charakteryzuje się jako niezwykłą istotę ludzką: to istota niewiadomego czy osobliwego pochodzenia, ktoś, kto wygląda dziwacznie albo wyprawia dziwne

---

Jeśli to zrozumie, pobłogosławiona zostanie przez naturę, ponieważ naprawdę jej uległa, może przeto mieć udział w strawie Wielkiej Matki".

[5] Często Księżyc jedynie się przy tym pojawia, jak na przykład w fantazji o matce chtonicznej w postaci „kobiety–pszczoły" (zob. Josephine D. Bacon: *In the Border Country*. New York 1919. S. 14 i nast.): ścieżka prowadziła do chatki tej samej barwy, co cztery wysokie drzewa, które ją otaczały. Drzwi były szeroko otwarte, a w środku, na niskim siedzeniu, siedziała stara kobieta w długim płaszczu i spojrzała na nią przyjaźnie. Chatę wypełniało brzęczenie pszczół. W kącie znajdowało się głębokie, zimne źródło, w którym odbijały się „biały Księżyc i małe gwiazdy". Widziała w nim cały firmament. Stara kobieta napomniała ją, by przypomniała sobie o obowiązkach życia. W jodze tantrycznej drzemiąca Siakti „brzęczy niczym rój zakochanych pszczół" (*Śatćakranirupana* 10–11). Zob. niżej [par. 352] tancerka, która rozpuszcza się w roju pszczół. Pszczoły są również — jako alegoria — związane z Maryją, jak powiada tekst prefacji przy poświęceniu paschału. Zob. Louis Duchesne: *Origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*. Paris 1925. S. 265 i nast.

rzeczy — należy wysnuć z tego wniosek co do specyficznej, mitycznej natury dziewczęcia. Podobnie, i to w sposób jeszcze bardziej spektakularny, „Matka Ziemia" jest — w sensie antycznym — istotą boską. Notabene, jako Matka Ziemia wcale nie zawsze jawi się ona w postaci Baubo, lecz także na przykład jako Królowa Wenus w *Poliphilu*[6]; tak czy owak zawsze jest to postać brzemienna przeznaczeniem. Często nieestetyczne formy „Matki Ziemi" odpowiadają przesądowi współczesnej nieświadomości kobiecej, który w Starożytności nie istniał. Podziemna natura tak ściśle związanej z Demeter Hekate oraz los Persefony wskazują na ciemny aspekt duszy ludzkiej, choć nie w takim zakresie, w jakim mamy z tym do czynienia w wypadku materiału współczesnego.

„Nadrzędna osobowość" to człowiek całkowity, taki, jaki jest, a nie 314
taki, jakim on się sobie wydaje. Do Całkowitości należy również dusza nieświadoma, która ma swoje wymogi i konieczności — podobnie, jak ma je świadomość. Nie chciałbym interpretować nieświadomości personalistycznie i na przykład wysuwać twierdzenia, że obrazy fantazji takie, jak opisane wyżej, są „spełnieniami życzeń", tyle że wypartymi. Obrazy te nigdy nie były uświadomione jako takie, nie mogły więc być wypierane. Nieświadomość rozumiem raczej jako *psyché* nieosobniczą wspólną wszystkim ludziom, mimo że przejawia się ona w formie świadomości osobniczej. Jeśli każdy oddycha, to przecież oddech nie jest zjawiskiem wyjaśnialnym osobniczo. Obrazy mityczne należą do struktury nieświadomości i są własnością nieosobniczą, przez którą ludzie są w większości bardziej opętani niż byliby wówczas, gdyby je posiadali. Takie obrazy jak opisane tu wyżej w pewnych warunkach są bowiem przyczynami odpowiednich zaburzeń i symptomów, przy czym zadanie terapii medycznej polegałoby na stwierdzeniu, czy i w jaki sposób, a także w jak dużej mierze impulsy te można by zintegrować ze świadomą osobowością, czy też zostały one wywiedzione z potencjalności i wtórnie sprowadzone w aktualność za sprawą niedostatecznej orientacji świadomości.

„Nadrzędną osobowość" określam zazwyczaj mianem Jaźni, ściśle odróż- 315
niając ją od „ja", które — jak wiadomo — ma zakres zbieżny z zakresem świadomości, oraz *całej osobowości*, w której oprócz części świadomej znajduje się również część nieświadoma. „Ja" ma się zatem do Jaźni niczym część do cało-

[6] Zob. Francesco Colonna: *Hypnerotomachia Poliphilii*. Zob. Linda Fierz–David: *Der Liebestraum des Poliphilo. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne*. [Przyp. wyd.]

ści. O tyle też Jaźń jest nadrzędna. Jaźń odczuwana jest na poziomie empirycznym nie jako podmiot, lecz jako przedmiot, a to za sprawą swej komponenty nieświadomej, która jedynie pośrednio, czyli na drodze projekcji, może dotrzeć do świadomości. Za sprawą komponenty nieświadomej Jaźń tak bardzo oddala się od świadomości, że wyrażają to jedynie częściowo postacie antropomorficzne; pojawia się ona również w formie symboli rzeczowych, abstrakcyjnych. Postaciami ludzkimi są postacie ojca i syna, matki i córki, króla i królowej, boga i bogini. Symbolami teriomorficznymi są smok, wąż, słoń, lew, niedźwiedź czy jakieś inne potężne zwierzęta; mogą się tu również pojawiać, przeciwnie, małe zwierzątka: pająk, rak, motyl, żuk, robaki itd. Symbolami roślinnymi są z reguły kwiaty (lotos i róża!), które stanowią moment przejścia do formacji geometrycznych, takich jak koło, kula, kwadrat, czwórca, zegar, firmament itd.[7] Nieokreślony zasięg części nieświadomej sprawia, iż nie sposób w pełni ująć i opisać osobowości ludzkiej. W rezultacie nieświadomość uzupełnia obraz za pomocą żywych postaci sięgających od zwierzęcia po bóstwo, jako nieludzkich skrajności; dodając do pierwiastka zwierzęcego pierwiastek roślinny i nieorganiczno–abstrakcyjny, sprawiają, iż obraz staje się obrazem mikrokosmosu. Uzupełnienia te bardzo często spotykamy także w antropomorficznych obrazach boga jako tak zwane atrybuty bóstwa.

316 Demeter i Kora, matka i córka, uzupełniają świadomość kobiecą, kierując ją wzwyż i w dół. Dodają do niej to, co starsze, i to, co młodsze, to, co silniejsze, i to, co słabsze, rozszerzając tym samym ograniczoną i uwikłaną w czasoprzestrzeni świadomość indywidualną, sprawiając, iż pojawia się ona jako przeczucie większej, bardziej obszernej osobowości, mającej udział w wieczności. Zaiste, nie sposób zakładać, że mit czy misterium zostały świadomie wymyślone w jakimś celu — wydawałoby się raczej, że stanowią one mimowolną formę ekspresji nieświadomego *a priori* psychicznego. Przedustawna względem świadomości *psyché* (na przykład u dziecka) z jednej strony ma udział w duszy macierzyńskiej, z drugiej zaś przechodzi ona w *psyché* córki. Można by zatem powiedzieć, że każda matka zawiera w sobie swą córkę, a każda córka zawiera w sobie swą matkę; każda kobieta sięga dalej — wstecz w kierunku swej matki, naprzód w kierunku swej córki. Z tego uczestniczenia i mieszania powstaje owa niepewność w stosunku do czynnika czasu: jako matka kobieta żyła już wcześniej, lecz jako córka może żyć dopiero później. Za sprawą świadomego przeżycia tych powiązań powstaje poczucie rozciąga-

[7] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Cz. 2 — przyp. tłum.]

ma się życia na pokolenia: pierwszy krok do bezpośredniego doświadczenia i pewności uwolnienia od czasu, co oznacza poczucie *nieśmiertelności*. Życie jednostkowe zostaje wywyższone w kierunku typu, ba, archetypu losu kobiecego tak w ogóle. Tym samym zachodzi *apokatástasis* życia przodków, która za sprawą pomostu, jakim jest aktualne życie indywiduum ludzkiego — przedłużają się w kierunku przyszłych pokoleń. Dzięki takiemu doświadczeniu indywiduum zostaje sensownie wpisane w życie pokoleń, a w ten sposób strumieniowi życia, które ma płynąć przez indywiduum, uprzątnięte zostają z drogi wszystkie zbędne przeszkody. Ale również indywiduum zostaje wybawione ze swego ujednostkowienia i oddane z powrotem swej Całkowitości. Wszelkie kultowe zajmowanie się archetypami ostatecznie zmierza do tego celu i ma na względzie ten rezultat.

Psycholog bez trudu zrozumie, jakie katartyczne, a zarazem odnawiające 317
skutki muszą przechodzić z kultu Demeter na *psyché* kobiecą i jakie manko higieny psychicznej jest charakterystyczne dla naszej kultury, która już nie zna takich zbawczych przeżyć, jakimi były emocje wywoływane przez misteria eleuzyńskie.

Zdaję sobie sprawę, że nie tylko laik w psychologii, lecz również czło- 318
wiek, który zawodowo uprawia tę dziedzinę, psychiatra, a nawet psychoterapeuta, nie dysponuje znajomością materiału archetypowego swych pacjentów, jeśli nie badał on specjalnie tego aspektu fenomenologii nieświadomości. To właśnie w wypadku obserwacji psychiatrycznej i psychoterapeutycznej wcale nierzadko zdarzają się sytuacje wyróżniające się obfitą produkcją symboliki archetypowej[8]. Ponieważ jednak obserwującemu lekarzowi brakuje niezbędnej wiedzy historycznej, nie jest on w stanie dostrzec paralelizmu swych obserwacji i odkryć dziejów ducha i historii kultury. I, odwrotnie, znawca mitologii i religioznawca porównawczy z reguły nie jest psychiatrą, a w rezultacie nie wie, że jego mitologemy jawią się jeszcze świeże i żywe — na przykład w marzeniach sennych i wizjach, w skrytości najintymniejszych przeżyć wewnętrznych, których człowiek w żadnym wypadku nie chciałby wydać na pastwę skalpela naukowego. Materiał archetypowy jest zatem wielką niewiadomą i trzeba specjalnych studiów oraz przygotowań, by w ogóle móc go zbierać.

---

[8] Wskazuję tu na rozprawę doktorską mego ucznia Jana Nelkena: *Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*. Mit einem Vorwort von C.G. Jung. Zürich: Rascher-Verlag 1949, a także na przeprowadzoną przeze mnie analizę serii fantazji: Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. [*Gesammelte Werke*. T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii* (*Dzieła*. T. 3) — przyp. tłum.]

319 Nie byłoby, jak sądzę, zbędne, gdybym podał tu kilka przykładów zaczerpniętych z mojego doświadczenia kazuistycznego, przedstawiających występowanie obrazów archetypowych w marzeniu sennym czy w fantazji. Zawsze spotykałem się u mojej publiczności z trudnością polegająca na tym, że wszyscy traktują takie egzemplifikacje na podstawie „kilku przykładów" jak sprawę najprostszą na świecie. Lecz tak naprawdę to prawie niemożliwe, by za pomocą kilku słów czy obrazów wyrwanych z kontekstu cokolwiek zademonstrować. Byłoby to możliwe jedynie w obecności prawdziwego znawcy przedmiotu. Żadnemu człowiekowi nie przyszłoby do głowy, co wiąże Perseusza z głową Gorgony, gdyby przedtem nie poznał on odpowiedniego mitu. Podobnie przedstawia się sprawa z indywidualnymi obrazami: wymagają one kontekstu, którym jest nie tylko mit, lecz anamneza indywidualna. Takie konteksty często charakteryzują się nieskończoną rozciągłością. Każda w miarę kompletna seria obrazów wymagałaby opatrzenia jej komentarzem w postaci, powiedzmy, dwustustronicowej książki. Moja analiza fantazji miss Miller może dać niejakie pojęcie, na czym to polega[9]. Toteż jedynie z ogromnym wahaniem podejmuję próbę przedstawienia przykładów kazuistycznych. Wykorzystywany przeze mnie materiał pochodzi częściowo od osób normalnych, częściowo od osób lekko neurotycznych. Są to na poły marzenia senne, na poły wizje czy sny wplecione w wizje. W wypadku owych „wizji" nie chodzi o halucynacje czy stany ekstatyczne, lecz o spontaniczne obrazy fantazji czy o tak zwaną *aktywną imaginację*. Jest to opracowana przeze mnie metoda introspekcji, czyli obserwacji przepływu obrazów wewnętrznych; człowiek skupia się na jakimś sugestywnym, lecz niezrozumiałym obrazie sennym czy na spontanicznym wrażeniu wzrokowym i obserwuje, jakie zmiany w nim zachodzą. Oczywiście, należy tu wyłączyć zmysł krytyki i obserwować to, co się widzi, z absolutnym obiektywizmem, a obserwacje notować. Wydaje się oczywiste, że zarzuty, iż chodzi tu o coś „dowolnego" czy „wymyślonego" można usunąć na margines, ponieważ biorą się one z lękliwości świadomości „ja", które nie znosi żadnego innego władcy we własnym domu; czy też, innymi słowy, chodzi tu o zahamowanie, jakiemu świadomość poddaje nieświadomość.

320 W tych warunkach mamy do czynienia z długimi i często bardzo dramatycznymi seriami fantazji. Zaleta tej metody polega na tym, że pozwala ona

[9] Zob. Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. [*Gesammelte Werke*. T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii* (*Dzieła*. T. 3) — przyp. tłum.] Licząca dziewięćset trzydzieści dziewięć stron książka H.G. Baynes pt. *The Mythology of the Soul* stara się uczynić zadość materiałowi zebranemu od dwóch osobników.

wydobyć na światło dzienne bogate zasoby treści nieświadomych. W tym samym celu można się też posłużyć metodą rysowania, malowania czy modelowania. Serie wizualne, jeśli staną się dramatyczne, z łatwością przechodzą w dziedzinę słuchu i mowy, a w ten sposób powstają dialogi itp. Metoda ta w wypadku indywiduów nieco patologicznych, zwłaszcza w wypadku nierzadko utajonych schizofreników, w danej sytuacji może być trochę niebezpieczna, wymaga zatem kontroli lekarskiej. Cóż, zasadza się ona przecież na zamierzonym osłabieniu świadomości i wpływie ograniczającym czy tłumiącym świadomość. Cel tej metody jest oczywiście przede wszystkim terapeutyczny; po wtóre, metoda ta dostarcza również bogatego materiału empirycznego. To właśnie z takiego materiału zaczerpnąłem kilka przykładów. Różnią się one od tego, co można by zobaczyć w marzeniu sennym, lepszą formą, która polega na tym, że nie są to treści wyśnione, lecz percypowane przez świadomość na jawie. Przykłady te pochodzą od kobiety w średnim wieku.

a. Przypadek X.[10]

1. (Spontaniczne wrażenie wzrokowe): ujrzałam dużego białego ptaka z roz- 321
łożonymi skrzydłami. Opuścił się on na ubraną w błękitną suknię postać kobiecą, która siedziała niczym posąg antyczny. Ptak usiadł jej na ręce. Ona trzymała w dłoni kłos pszenicy. On wziął go w dzióbek i znowu wzbił się do nieba.

Pani X. namalowała przedstawiający to obraz: na białym siedzisku z mar- 322
muru siedzi ubrana w błękitną suknię, charakteryzująca się archaiczną prostotą postać „Matki" (macierzyństwo podkreślone zostało przez wydatne piersi).

2. Byk podnosi dziecko z ziemi i zanosi je do antycznej statui kobiety. Poja- 323
wia się naga młoda dziewczyna z wieńcem z kwiatów na głowie — jedzie na białym byku. Bierze ona dziecko i ciska je w powietrze niczym piłkę, po czym łapie je z powrotem. Biały byk unosi oboje do świątyni. Tam dziewczyna składa dziecię na ziemi itd. (dochodzi do wtajemniczenia).

W obrazie tym dziewczyna pojawia się w formie znanej nam z przed- 324
stawień Europy (odwołuje się do swej wiedzy szkolnej). Nagość i kwietne

[10] Fragmenty te uporządkowane zostały chronologicznie.

wieńce wskazują na stan rozprzężenia dionizyjskiego. Podrzucanie dziecka to motyw tajemnego obrzędu, który zawsze dotyczy „ofiary składanej z dziecka" (zob. oskarżenia o mordy rytualne, jakie poganie wysuwali przeciwko chrześcijanom, a chrześcijanie przeciwko gnostykom i żydom; dalej fenickie ofiary z dzieci, plotki na temat czarnych mszy itd., a także średniowieczna *jeu de paume*)[11].

325 3. Ujrzałam złotą świnię na piedestale. Na poły zwierzęce istoty tańczyły wokół niej w kręgu. Pospieszyliśmy się, by wygrzebać w ziemi głęboką dziurę. Weszłam do środka i stwierdziłam, że jest tam woda. Nagle pojawił się mężczyzna w złotym pojeździe. Wskoczył do dziury, gdzie (jakby tańcząc), kołysał się tam i z powrotem.... Ja również kołysałam się w rytm razem z nim. Po czym nagle wyskoczył z dziury, zgwałcił mnie i uczynił mnie brzemienną.

326 X. utożsamia się z młodą dziewczyną, która często pojawia się także jako młodzieniec. Ten młodzieniec to postać animusa ucieleśniającego męski pierwiastek w kobiecie. Młodzieniec i dziewczyna tworzą syzygię czy *coniunctio* symbolizujące istotę Całkowitości (jak u platońskiego hermafrodyty, który później w filozofii alchemicznej stał się symbolem skończonej całkowitości). X. tańczy najwyraźniej razem z nim, stąd owo „pośpieszyliśmy się". Zwraca uwagę paralelizm z motywami akcentowanymi przez Kerényi'ego.

327 4. Ujrzałam pięknego młodzieńca ze złotymi cymbałami — tańczył i podskakiwał w atmosferze radości i swobody... W końcu upadł na ziemię i ukrył twarz w kwiatach. Następnie opadł na łono prastarej matki. Po upływie pewnego czasu podniósł się i wskoczył do wody, gdzie nurkował niczym delfin... ujrzałam, że jego włosy są złociste. Teraz skakaliśmy oboje, ręka w rękę. W ten sposób doszliśmy do sztolni. Próbując przeskoczyć sztolnię, młodzieniec upadł w głębię. X., samotna, dochodzi do rzeki, gdzie czeka na nią koń morski ze złotą łodzią.

328 To X. jest w tej scenie młodzieńcem, toteż on później znika, ustępując miejsca jej samej jako samotnej bohaterce opowieści. Jest ona tutaj dziec-

[11] Zob. par. 460 niniejszego tomu. Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 182 — przyp. tłum.]

kiem matki, delfinem, zagubionym w sztolni młodzieńcem oraz, najwyraźniej, oblubienicą oczekującą Posejdona. Te specyficzne krzyżowania i przesunięcia motywów widoczne w tych indywidualnych materiałach przedstawiają się z grubsza tak samo, jak w opowieściach mitologicznych. Młodzieniec w łonie matki wydawał się X. postacią tak sugestywną, że namalowała ten obraz. To ta sama postać, co na il. 1, tyle że tutaj to nie kłos pszeniczny, lecz ciało całkiem wyczerpanego młodzieńca spoczywa na łonie monstrualnej wielkiej matki.

5. A teraz ma miejsce ofiara z owcy — zwierzęciem ofiarnym ludzie bawią 32
się jak piłką. Uczestnicy tego aktu mażą się krwią, po czym kąpią się w pulsującej krwi. X. przemienia się w ten sposób w roślinę.

6. Po czym X. przybywa do wężowej nory — otaczają ją węże. 33

7. Pod morzem w wężowej norze spoczywa boska kobieta (na obrazie przed- 33
stawiona została jako postać znacznie większa od innych). Ma ona krwawoczerwone, osłaniające jedynie dolną połowę ciała szaty. Ma ciemną skórę, pełne karminowe wargi, wydaje się, że tkwi w niej wielka siła fizyczna. Całuje X., która najwyraźniej odgrywa rolę młodego dziewczęcia, i przekazuje ją jako prezent wielu obecnym tu mężczyznom.

Ta chtoniczna bogini to typowa „Matka Ziemia", w tej formie, w jakiej 33
pojawia się ona w wielu współczesnych fantazjach.

8. Kiedy X. znowu wyszła z głębi na światło dnia, doznała czegoś w rodzaju 33
oświecenia: białe płomienie igrają wokół jej głowy, gdy idzie przez kołyszące się pszeniczne łany.

Obraz ten kończy epizod z matką. Mimo że nawet w najmniejszym stop- 33
niu nie powtarza się w nim jakiś znany nam mit, motywy oraz związki motywów układają się tu w sposób znany nam z mitologii. Obrazy te pojawiły się całkiem spontanicznie, w żadnym wypadku nie zasadzają się one na jakiejś wiedzy świadomej. Metodę aktywnej imaginacji stosowałem przez dłuższy czas na sobie, a dzięki temu dane mi było obserwować wiele symboli i związków symbolicznych, których występowanie w tekstach mogłem wykazać dopiero po upływie wielu lat — przedtem były mi one nieznane. To samo

można powiedzieć o marzeniach sennych. Na przykład mnie kilka lat temu nawiedził następujący sen:

> Długo i mozolnie wspinam się na górę. Kiedy, jak sądzę, znalazłem się na szczycie, odkrywam, że stoję na skraju płaskowyżu. Dopiero gdzieś w dali podnosi się grzbiet góry. Właśnie zapadła noc, widzę, jak po ciemnym zboczu spływa mieniący się metalicznym światłem potok. Dwie drogi wiodą w górę: jedna w lewo, druga w prawo, wijąc się jak serpentyny. Na górze po prawej stronie stoi hotel. Niżej potok płynie w lewo, a nad nim prowadzi most.

335 Niedługo potem znalazłem w niejasnym traktacie alchemicznym następującą „alegorię": w swej *Speculativa philosophia*[12] frankfurcki lekarz Gerardus Dorneus, który żył w II połowie XVI wieku, opisał *Mundi peregrinatio, quam erroris via apellamus* z jednej oraz *Via veritatis* z drugiej strony. O pierwszej drodze tak powiedział:

> ...humanum genus, cui Deo resistere iam inna tum est, non desistit media quaerere, qui bus proprio conatu laqueos evadat quos sibimet posuit, ab eo non petens auxilium, a quo solo dependent omnis misericordiae minus. Hinc factum est, ut in sinistram viae partem officinam sibi maximam extruxerint... hic domui praeeset industria... Quod postquam adepti fuerint, ab industria recedentes in secundam mundi regionem tendunt: per infirmitatis pontem facientes transitum... At quia bonus Deus retrahere vellet, infirmitates in ipsos dominami permittit, tum rursus ut prius remedium <industria!> a se quaerentes, ad xendochium etami a sinistris constructum et permaximum confluunt, cui medicina praeest. Ibi pharmacopolarum, chirurgorum et physicorum ingens est copia etc.
>
> Rodzaj ludzki, dla którego cechą przyrodzoną jest sprzeciwianie się Bogu, nie przestanie poszukiwać środków, by dzięki własnemu wysiłkowi uniknąć pętli, którą sam sobie założyl, i nie prosi o pomoc, od której zależy każdy dar miłosierdzia. Stało się zatem, że po lewej stronie drogi urządzili ogromny warsztat. W domu tym pilnie się pracuje. A kiedy zostało to tak urządzone, ludzie odwrócili się od pilnej pracy i zaczęli dążyć do drugiego zakątka świata, używając jako przejścia mostu niedostatku. Ponieważ jednak Bóg w swej dobroci chcial ich zawrócić, sprawił, że zapanowały

[12] W: *Theatrum chemicum*. T. 1. S. 286 i nast.

nad nimi ich słabości; ponieważ zaś jak wcześniej poszukiwali panaceum w sobie, ruszyli do olbrzymiego hospicjum zbudowanego również po lewej stronie, gdzie medycyna przewodzi. Jest tam wielka liczba aptekarzy, chirurgów i lekarzy.

O drodze mądrości, która jest drogą „prawą", powiada autor: 336

...pervenietis ad Sophiae castra, qui bus excepti, longe vehementiori quam antea cibo reficiemini.

Dotrzecie do pola Mądrości i, tam przyjęci, wzmocnieni będziecie znacznie skuteczniejszym pokarmem niż przedtem.

Tu również jest strumień:

Viventis aquae fluvium, tam ad mirando eluentem artificio de montis... apicen. (Sophiae... de cuius etami fonte scaturiunt aquae).

Strumień wody żywej płynie dzięki temu, że został sztucznie spiętrzony, ze szczytu góry. Mądrość, z której źródła wody tryskają.

Ważna różnica w stosunku do mojego snu polega na tym, że — abstrahując 337
od odwrotnego położenia hotelu — strumień mądrości znajduje się po prawej stronie, a nie — jak w moim śnie — w centrum obrazu.

W związku z moim marzeniem sennym nie chodzi najwyraźniej o jakiś 338
znany „mit", lecz o związek wyobrażeń, który z łatwością można by uznać za „indywidualny", czyli wyjątkowy. Ale bardziej gruntowna analiza bez trudu by wykazała, że chodzi tu o obraz archetypowy, który można było odtworzyć w dowolnym stuleciu i miejscu. Muszę jednak wyznać, że archetypowa natura tego obrazu onirycznego stała się dla mnie jasnym faktem dopiero wtedy, gdy przeczytałem Dorneusa. Takie wydarzenia oraz do nich podobne na różne sposoby obserwowałem nie tylko u siebie, lecz i u moich pacjentów. Jak pokazuje ten przykład, potrzeba tu jednak szczególnej uwagi, jeśli takie analogie mają zostać zauważone.

Antyczny obraz matki nie wyczerpuje się w postaci Demeter, wyraża 339
się bowiem również także w parze Kybele–Artemida. Następny przypadek wskazuje w tym kierunku.

b. Przypadek Y.

340 SEN: Wędruję po wysokich górach, droga jest samotna, dzika i trudna. Nagle z nieba zstępuje kobieta, by mi towarzyszyć i pomagać. Jest bardzo jasna, ma jasne włosy i błyszczące oczy. Ale od czasu do czasu znika. Kiedy przez kilka chwil szedłem sam, zauważyłem, że zostawiłem gdzieś laskę — muszę się cofnąć, by ją zabrać. Muszę zatem przejść obok potwornego monstrum, olbrzymiego niedźwiedzia. Już kiedy przechodziłem tamtędy po raz pierwszy, musiałem go minąć, ale wówczas ochraniała mnie niebiańska kobieta. Teraz, właśnie gdy przechodzę obok zwierzęcia, gdy chce ono się do mnie zbliżyć, kobieta znowu pojawia się u mego boku, a niedźwiedź na jej widok uspokaja się i pozwala nam przejść. Po czym niebiańska kobieta znowu znika.

341 Chodzi tu o boginię macierzyńską i pomocną, o bóstwo w jakiś sposób związane z niedźwiedziami, a zatem o swego rodzaju Dianę czy gallorzymską Dea Artio. Niebiańska niewiasta to pozytywny, niedźwiedź to negatywny aspekt „nadrzędnej osobowości", uzupełniającej świadomego człowieka ku górze, w stronę pierwiastka niebiańskiego, oraz w dół, w stronę pierwiastka zwierzęcego.

342 SEN: Przez bramę wchodzimy do podobnego do wieży pomieszczenia, po czym wchodzimy na długie schody. Na najwyższym stopniu czytam inskrypcję, coś w rodzaju „*Vis ut sis*". Schody kończą się w świątyni leżącej na wierzchołku zalesionej góry i tak w ogóle niedostępnej. To sanktuarium Ursanny, bogini niedźwiedzi i Matki Boskiej jednocześnie. Świątynia zbudowana jest z czerwonego kamienia. Składane są w niej krwawe ofiary. Wokół ołtarza stoją zwierzęta. Aby wejść do środka świątyni, trzeba samemu przemienić się w zwierzę, i to w zwierzę leśne. Świątynia ma formę krzyża równoramiennego z okrągłym pomieszczeniem pośrodku — nie jest ono zadaszone, tak że widać niebo i konstelacje Wielkiej i Małej Niedźwiedzicy. Na ulokowanym centralnie ołtarzu stoi szala w formie półksiężyca — coś z niej dymi, wzbijają jakieś opary. Jest tu również olbrzymi obraz bogini, lecz nie widać go zbyt wyraźnie. Przemienieni w zwierzęta modlący się ludzie — do których i ja należę — muszą własnymi stopami dotykać stóp bóstwa, a wówczas ono daje im znak czy wygłasza wyrocznię w rodzaju „*Vis ut sis*".

We śnie tym wyraźnie pojawia się niedźwiedzia bogini, mimo że jej wize- 343
runek nie jest wyraźnie widoczny. Stosunek do Jaźni, do nadrzędnej osobowości, przedstawia nie tylko wyrocznia powiadająca „*Vis ut sis*", lecz także czwórca i rotunda w centrum świątyni. Stosunek do gwiazd od zawsze symbolizuje samą „wieczność". Dusza pochodzi „z gwiazd" i do nich powraca. Stosunek „Ursanny" do Księżyca zasugerowany został przez czarę w kształcie sierpa księżycowego.

Bogini księżycowa pojawia się również w marzeniach sennych dzieci: 344
dziewczyna, która wyrastała w szczególnie ciężkich warunkach psychicznych, wiele razy śniła ten sam sen — działo się to między siódmym i dziesiątym rokiem jej życia. „Na dole w przystani przy wodzie czeka na nią niewiasta księżycowa, by zabrać ją na wyspę". Niestety, nigdy nie mogła sobie przypomnieć, co się tam stało, było jednak bardzo pięknie, toteż często modliła się, by sen ów się powtórzył. Mimo że, jak widać, obie śniące nie są jedną i tą samą osobą, motyw wyspy pojawia się również w poprzednim śnie jako „niedostępny szczyt górski".

Po upływie trzydziestu lat śniąca o niewieście księżycowej miała taką oto 345
dramatyczną fantazję:

> Wspinam się po stromej, ciemnej górze. Na samym szczycie znajduje się 346
> zamek, nad którym dominuje kopuła. Weszłam do środka i, skręcając w lewo, ruszyłam po kręconych schodach w górę. Na górze (w pomieszczeniu pod kopułą) znalazłam się w obecności kobiety noszącej na głowie biżuterię wykonaną jak gdyby z krowich rogów. Natychmiast rozpoznałam ją jako księżycową niewiastę z moich dziecięcych marzeń sennych. Na rozkaz księżycowej niewiasty spojrzałam w prawo i ujrzałam oślepiająco jasne słońce na drugiej stronie przepaści. Nad przepaścią przerzucony był wąski, przeźroczysty most, na który weszłam, mając świadomość, że w żadnym wypadku nie powinnam spoglądać w dół. Ogarnął mnie niesamowity lęk, zaczęłam się wahać. Zwęszyłam zdradę, mimo to poszłam przed siebie i znalazłam się przed słońcem. Słońce powiedziało do mnie: „Jeśli potrafisz się zbliżyć dziewięć razy, nie ulegając spaleniu, wszystko będzie dobrze". Ale ja bałam się coraz bardziej, w końcu spojrzałam w dół, ujrzałam czarną mackę jak gdyby ośmiornicy, wysuwającą się spod słońca i poszukującą mnie, by mnie schwytać. Przerażona rzuciłam się w otchłań. Ale zamiast się rozbić, znalazłam się w ramionach Matki Ziemi. Kiedy chciałam spojrzeć jej w twarz, przekształciła się w glinę, a wówczas okazało się, że leżę na ziemi.

347 Interesujące, jak bardzo fantazja ta zgadza się z początkiem naszego snu. Niewiasta księżycowa z góry jest wyraźnie różna od Matki Ziemi z dołu. Skłania ona śniącą do pozornie nie wolnej od niebezpieczeństw przygody ze słońcem, które przyjmuje ją w macierzyńskie ramiona, chroniąc ją. Toteż śniąca — jako narażona — odgrywa, zdaje się, rolę Kory.

348 Wróćmy do naszej serii marzeń sennych:

349 Y. Widzi we śnie dwa obrazy namalowane przez nordyckiego malarza Hermanna Christiana Lunda.

> A. Jeden przedstawia nordycką chłopską izbę. Spacerują tu dziewczęta w kolorowych strojach, chodzą ramię w ramię (czyli w szeregu). Ta, która znajduje się w samym środku, jest niższa od innych, ma poza tym garb i odwraca głowę nieco do tyłu. To wszystko oraz osobliwe spojrzenie sprawia, że wygląda jak wiedźma.
> B. Drugi obraz przedstawia smoka wyciągającego szyję taki sposób, że przykrywa cały obraz — przede wszystkim zaś trzyma ją nad dziewczyną, która znajduje się w jego władzy i nie może się ruszyć, gdy tylko bowiem wykona ruch, rusza się także smok, który może powiększać i pomniejszać swe ciało wedle upodobania. Kiedy dziewczyna chce odejść, smok po prostu wyciąga szyję, sięga po nią i znowu ją chwyta. Dziwne, ale dziewczyna nie ma twarzy, w każdym razie nie widzę, by miała.

350 Chodzi tu o malarza wymyślonego przez sen. Animus często jawi się jako malarz czy jako aparat projekcyjny, jest operatorem kinowym czy właścicielem galerii obrazów — odnosi się to do animusa jako funkcji pośredniczącej między świadomością i nieświadomością: nieświadomość zawiera bowiem obrazy, które stają się widoczne za pośrednictwem animusa: albo jako obrazy fantazji, albo, nieświadomie, jako życie przeżyte i uczynione. Z projekcji animusa powstają fantastyczne związki miłości czy nienawiści do „bohaterów" czy „demonów". W sposób szczególny ofiarami takich związków padają tenorzy, artyści, gwiazdy filmowe, wielcy sportowcy itd. Dziewczyna na pierwszym obrazie scharakteryzowana została jako „demoniczna", z garbem i złym spojrzeniem, które rzucała „przez ramię" (to właśnie z tego względu ludzie pierwotni noszą amulety na złe spojrzenie na szyi, ponieważ na plecach, których sami nie widzą, znajduje się miejsce łatwe do zranienia).

351 Na drugim obrazie „dziewczyna" przedstawiona została jako niewinna ofiara potwora. Jak na pierwszym obrazie istnieje stosunek tożsamości mię-

dzy niebiańską niewiastą i niedźwiedziem, tak na drugim chodzi o tożsamość dziewicy i smoka, co w życiu praktycznym często jest czymś więcej niż tylko kiepskim dowcipem. Tutaj również chodzi o poszerzenie świadomej osobowości, czyli z jednej strony o bezradność ofiary, z drugiej zaś o niebezpieczeństwo złego spojrzenia garbuski oraz o potęgę smoka.

CZĘŚCIOWO SEN, CZĘŚCIOWO IMAGINACJA WZROKOWA: jakiś 352
czarownik pokazuje indyjskiemu księciu swe sztuczki. Spod zwoju materiału wywabia piękną młodą dziewczynę. To tancerka, która albo może przekształcić się w rzeczywistą osobę, albo w każdym razie przykuć otoczenie całkowitą iluzją. Podczas tańca wraz z orkiestrą przekształca się w rój brzęczących pszczół, następnie przemienia się w leoparda, strumień wody tryskającej z fontanny, morskiego polipa, który obłapił młodego poławiacza pereł. Między jedną przemianą i drugą w dramatycznych chwilach przybiera znowu ludzką postać. Jawi się jako oślica niosąca dwa kosze cudownych owoców, po czym staje się wielobarwnym pawiem. Książę wychodzi z siebie, jest taki zachwycony — przywołuje ją do siebie. Ale ona tańczy, teraz naga, zdziera sobie nawet skórę z ciała, w końcu tańczy jako nagi szkielet. Ma on zostać pochowany, lecz nocą z grobu wyrasta lilia. Z jej kielicha powstaje biała kobieta, która powoli znika w niebie.

Fragment ten opisuje metamorfozę iluzjonistki (jako zdolność typowo 353
kobiecą) — przemiany prowadzą aż do całkowitego przemienienia osobowości. Fantazja ta nie została wymyślona jako coś w rodzaju alegorii: częściowo składa się ze snu, częściowo ze spontanicznych obrazów fantazji.

SEN: Jestem w kościele z szarego piaskowca. Apsyda jest nieco podnie- 354
siona. Tam (w pobliżu *Sanctissimum*) powieszona jest na kamiennym krzyżu w oknie dziewczyna w czerwonej sukni (samobójstwo?).

Jak poprzednio dziecko czy owca odgrywały role ofiar, tak tutaj chodzi 355
o ofiarę z dziewczyny, która została powieszona na „krzyżu–drzewie". Chodzi tu również o śmierć tancerki — te dziewczęce postacie zawsze pisane są śmierci, albowiem ich wyłączna dominacja nad *psyché* kobiecą uniemożliwia proces indywiduacji, czyli proces dojrzewania osobowości. Dziewczyna odpowiada bowiem animie mężczyzny i posługuje się nią gwoli osiągnięcia swego celu naturalnego — iluzja odgrywa tu możliwie jak największą rolę.

Dopóki jednak kobieta zadowala się rolą *femme à homme*, nie ma ona indywidualności kobiecej — jest pusta, tylko się mieni, jest pojemnym naczyniem na męskie projekcje. Kobieta jako osobowość to jednak całkiem inna sprawa: tutaj iluzje na nic się nie przydadzą. Gdy zatem na porządku dziennym staje kwestia osobowości — z reguły jest to przykra sprawa drugiej połowy życia — wówczas dziecinna forma Jaźni musi upaść.

356 Muszę tu jeszcze docenić postać Kory, animy, pojawiającą się u mężczyzny. Ponieważ Całkowitość mężczyzny, o ile nie jest on konstytutywnie homoseksualny, może być tylko męską osobowością, kobieca postać animy u mężczyzny nie może zostać podporządkowana typowi nadrzędnej osobowości — wymaga to różnej od tego waloryzacji i pozycjonowania. Anima pojawia się w wytworach aktywności nieświadomej także jako dziewczyna i matka, toteż interpretacja personalistyczna pociąga za sobą redukcję do matki osobniczej czy odpowiadającej jej osoby. W wypadku tej operacji cały sens tej postaci ulega rzecz jasna zagubieniu, jak zwykle się zresztą dzieje w interpretacjach reduktywnych, czy to w dziedzinie psychologii nieświadomości, czy to w mitologii. Wszystkie tak liczne próby interpretowania w mitologii bogów i herosów jako postaci solarnych, lunarnych, astralnych czy meteorologicznych, nie wnoszą wiele do ich zrozumienia; przeciwnie, przesuwają one sens na niewłaściwe tory. Jeśli zatem w marzeniach sennych i innych formacjach fantazji pojawia się postać nieznajomej, której znaczenie waha się między skrajnościami bogini–dziwka, należałoby pozostawić tę postać w całej jej autonomii i nie redukować jej samowolnie do czegoś, co znane. Jeśli nieświadomość przedstawia się jako „nieznane", nie należy siłą usuwać tego atrybutu, byleby tylko uzyskać „racjonalną" interpretację. Anima to postać dwubiegunowa — jak „osobowość nadrzędna" — toteż może się jawić już to jako pozytywna, już to jako negatywna; może być stara lub młoda, może być matką lub córką, dobrą wróżką lub wiedźmą, świętą lub dziwką. Poza ową ambiwalencją anima ma również „tajemne" odniesienia do „sekretów", w ogóle do świata ciemności, jest zatem często zabarwiona religijnie. Kiedy pojawia się choć trochę wyraźnie, zawsze ma osobliwy stosunek do *czasu*: najczęściej jest ona prawie lub całkiem nieśmiertelna, ponieważ znajduje się poza czasem. Pisarze, którzy próbowali przedstawić literackie opisy tej postaci, nie zaniedbywali przedstawienia owego osobliwego stosunku animy do czasu. Chciałbym tu wymienić klasyczne opisy u Ridera Haggarda — *She*, *The Return of She* — u Pierre'a Benoît — *L'Atlantide* — oraz w sposób całkiem specjalny powieść młodego autora amerykańskiego, Sloane, *To Walk the Night*. We wszystkich

tych opisach anima znajduje się poza znanym nam czasem, jest przeto albo prastara, albo jest istotą należącą do innego porządku.

Ponieważ typy nieświadomości wyrażają u nas postacie mniej lub bar- 357
dziej zabarwione religijnie, popadają one w nieświadomość, a tym samym na drodze projekcji nieświadomej jawią się jako mniej lub bardziej odpowiednie osobowości ludzkie. Chłopcu jawi się w postaci matki pewna forma animy, nadając jej powab władzy i nadrzędności czy też otaczając ją aurą demoniczną, o ile to możliwe, jeszcze bardziej fascynującą. Za sprawą ambiwalencji projekcja może mieć jednak również charakter całkiem negatywny. Niemała część lęku, jaki płeć żeńska budzi u mężczyzn, zasadza się na projekcji obrazu animy. Mężczyzna infantylny z reguły ma macierzyńską postać animy; mężczyzna dorosły ma młodszą postać animy. „Zbyt stary" kompensuje sobie młodą dziewczyną — niekiedy nawet dzieckiem.

c. Przypadek Z.

Także postać animy ma związki ze zwierzętami symbolizującymi jej właści- 358
wości. Może się ona jawić jako wąż, tygrys czy ptak. A oto seria marzeń sennych zawierająca takie metamorfozy[13]:

1. Biały ptak siada na stole. Nagle przemienia się w siedmioletnie dziewczę 359
o jasnych włosach, które znowu nagle staje się ptakiem. Ptak mówi ludzkim głosem.

2. W podziemnym domu, tak naprawdę w świecie podziemnym, miesz- 360
kają prastary mag i prorok z „córką", która jednak nie jest jego prawdziwą córką. Jest ona tancerką, osobą bardzo swobodną, lecz oślepioną i poszukującą uzdrowienia.

3. Samotny dom w lesie, mieszka w nim stary mędrzec. Nagle pojawia 361
się jego córka, coś w rodzaju upiora, i skarży się, że ludzie traktują ją jedynie jako fantazje.

4. Na fasadzie kościoła stoi gotycka postać Madonny, jest jednak żywa 362
— to „nieznana, lecz znana kobieta". W ramionach zamiast dziecka trzyma coś w rodzaju płomienia, węża czy smoka.

5. W ciemnej kaplicy klęczy ubrana na czarno „hrabina". Jej suknia 363
wysadzana jest kosztownymi perlami. Ma rude wlosy i jest niesamowita. Otaczają ją duchy zmarłych.

[13] Podaję te sny we fragmentach odnoszących się do animy.

364 6. Wąż rodzaju żeńskiego zachowuje się czule i insynuująco, mówi ludzkim głosem. Tylko „przypadkowo" ma ona postać węża.

365 7. Ptak mówi tym samym głosem, okazuje się jednak pomocny, ponieważ próbuje uratować śniącego z niebezpiecznej sytuacji.

366 8. Nieznajoma siedzi, jak śniący, na szczycie wieży kościelnej i spogląda na niego niesamowicie, wzrokiem przebiegając przepaść.

367 9. Nieznajoma pojawia się nagle jako stara sprzątaczka w jakimś podziemnym zakładzie przy minus piętnastu stopniach.

368 10. Razem z chrzestną matką opuszcza dom jako „*petite bourgeoise*"; na jej miejscu nagle pojawia się jak żywa, ubrana w błękitną suknię, bogini podobna do Ateny.

369 11. Pojawia się w kościele na miejscu ołtarza, który zniknął, także jak żywa, lecz z zasłonięta twarzą.

370 W wypadku wszystkich tych marzeń sennych[14] chodzi o nieznaną istotę, o kobietę, której cechy nie wskazują na żadną ze znanych śniącemu kobiet. Nieznajoma została przez sam sen scharakteryzowana jako taka — dowodzi ona, że ma taką osobliwą naturę, za sprawą zdolności do przemiany, a także paradoksalnej ambiwalencji. Mieni się ona wszelkimi niuansami, sięga od samych głębi do samych szczytów.

371 Sen 1 charakteryzuje animę jako elficką, czyli tylko względnie ludzką istotę naturalną. Równie dobrze może ona być ptakiem, czyli należeć do całej natury i zniknąć ze świata ludzi (czyli ze świadomości, a zatem ukryć się w nieświadomości).

372 Sen 2 charakteryzuje nieznajomą jako postać mityczną z zaświatów (czyli nieświadomości). Jest to *soror* czy *filia mystica* jakiegoś hierofanta czy „filozofa", a zatem najwyraźniej analogia owych syzygii mistycznych, jakie już znamy w postaciach Szymona Maga i Heleny, Zosimosa i Teozebei, Komariosa i Kleopatry itd. Do naszej postaci sennej najlepiej pasowałaby Helena. Doskonale przedstawienie psychologii animy w postaci kobiety znaleźć można w *Helen of Troy* Erskine'a.

373 Marzenie senne 3 przedstawia identyczny temat, lecz na poziomie raczej bajkowym. Tutaj anima scharakteryzowana została jako istota widmowa.

374 Sen 4 przenosi animę w pobliże Matki Boskiej. Syn nawiązuje jednak do mistycznej spekulacji na temat zbawczego węża i ognistej natury Zbawiciela.

---

[14] W niniejszych wywodach nie chodzi o „interpretację" snów, lecz o podsumowanie form przejawu animy.

We śnie 5 anima na poziomie powieściowym jest kobietą „wytworną", 375
fascynującą, związaną jednak z gwiazdami.

W snach 6 i 7 pojawiają się teriomorficzne wersje tej postaci. Śniący bez 376
trudu przekonuje się o ich tożsamości na podstawie głosu oraz treści tego, co
zostało powiedziane. Anima „przypadkowo" przybrała postać węża, tak jak
w marzeniu sennym 1 z wielką łatwością przekształciła się z postaci ludzkiej
w ptasią. Jako wąż jawi się w roli negatywnej, jako ptak — w pozytywnej.

Sen 8 przedstawia konfrontację śniącego z animą. Dochodzi do niej 377
wysoko nad ziemią (czyli nad ludzką rzeczywistością). Najwyraźniej chodzi
tu o niebezpieczną fascynację wywołaną przez animę.

Sen 9 oznacza głęboki upadek animy, która znalazła się w pozycji „bar- 378
dzo podrzędnej"; również resztki fascynacji się rozwiały, pozostał jedynie
ludzki żal.

Sen 10 przedstawia paradoksalną dwoistą naturę animy — z jednej strony 379
najbardziej banalną przeciętność, z drugiej bóstwo olimpijskie.

Sen 11 przenosi animę znowu do kościoła chrześcijańskiego, lecz nie jako 380
ikonę, jako sam ołtarz. Ołtarz to miejsce ofiary, a zarazem pojemnik służący
do przechowywania zamkniętych w nim relikwii.

Gwoli wyjaśnienia zasugerowanych tu odniesień postaci animy, należa- 381
łoby podjąć specjalne i obszerne studium — nie byłoby ono tu na miejscu,
ponieważ, jak już wspomniałem, anima jedynie pośrednio nadaje się do inter-
pretacji postaci Kory. Przedstawiłem tu te serie marzeń sennych jedynie po
to, by dać czytelnikowi wyobrażenie, jaki materiał empiryczny legł u pod-
staw idei animy[15]. Na podstawie takich serii marzeń sennych można stworzyć
przeciętny obraz owego czynnika, który odgrywa tak ważną rolę w *psyché*
męskiej, a którego naiwny przesąd zawsze utożsamia z pewnymi kobietami,
by wmawiać im później wszelkiego rodzaju złudzenia, w jakie tak bogaty
jest męski eros.

Nie ulega wątpliwości, że anima mężczyzny w kulcie Demeter znala- 382
zła asumpt do projekcji. Przeznaczona światu podziemnemu Kora, matka
o dwóch obliczach, oraz ich odniesienie do aspektów antropomorficznych
nasuwały animie dostatecznie wiele możliwości zaprezentowania się jako
mieniąca się znaczeniami, dwuznaczna w kulcie eleuzyńskim, przeżywa-
nia się w nim i wypełnianiu misty swą zaświatową naturą w taki sposób, że

[15] Zob. Carl Gustav Jung: *Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes*. [*Gesammelte Werke*. T. 9/1. *O archetypie ze szczególnym uwzględnieniem pojęcia animy*. S. 65 i nast. niniejszego tomu — przyp. tłum.]

odnosił on z tego trwałą korzyść. Przeżycie animy zawsze są dla mężczyzny czymś, co ma trwałe i doniosłe znaczenie.

383 Mit Demeter–Kory jest zbyt kobiecy, by mógł się on zrodzić z projekcji animy. Mimo że anima może się przeżywać w Demeter–Korze, ona sama jest istotą całkiem innego rodzaju. Jest ona w sensie najwznioślejszym *femme à homme*, podczas gdy Demeter–Kora przedstawia mężczyźnie obcą i wykluczającą sferę przeżywania matki i córki. Psychologia kultu Demeter w rzeczy samej ma wszelkie cechy matriarchalnego ładu społecznego, w którym mężczyzna jest czynnikiem wprawdzie niezbędnym, lecz tak w ogóle zaburzającym.

VIII.

FENOMENOLOGIA DUCHA W BAJKACH

PRZEDMOWA

Do niezłomnych reguł gry przyrodoznawstwa należy i ta, by zakładać, że 384
przedmiot jego badań jest znany o tyle tylko, o ile można o nim wygłosić uwagi obowiązujące z punktu widzenia nauki. W tym sensie obowiązujące jest tylko to, czego można dowieść na podstawie faktów. Przedmiotem badania jest zjawisko naturalne. W psychologii do najważniejszych takich zjawisk należy *wypowiedź*, a zwłaszcza jej forma i treść, przy czym temu drugiemu aspektowi przypada w udziale niewątpliwie większe znaczenie w związku z uznaniem istoty *psyché*. Zadanie, jakie zawsze staje przed nami jako pierwsze, polega na opisaniu i uporządkowaniu faktów, następnie możemy przystąpić do dokładniejszego badania na okoliczność prawidlowości ich zachowania w stanie żywym. Pytanie o substancję przedmiotu obserwacji jest możliwe w przyrodoznawstwie tylko wówczas, gdy istnieje jakiś punkt archimedejski na zewnątrz. W wypadku *psyché* taki zewnętrzny punkt archimedejski nie istnieje, bo przecież tylko *psyché* może obserwować *psyché*. W rezultacie poznanie substancji psychicznej jest niemożliwe, w każdym razie, biorąc pod uwagę nasze współczesne środki. W żadnym wypadku nie jest jednak wykluczone, że fizyka atomowa przyszłości nie dostarczy nam takiego punktu archimedesowego. Tymczasem jednak nawet najsubtelniejsze dedukcje nie pozwolą nam stwierdzić tego, co można wyrazić w stwierdzeniu: *tak zachowuje się psyché*. Ale od pytania o substancję uczciwy badacz będzie musial odstąpić — z uprzejmości czy lęku. Wydaje mi się, że nie byłoby zbędne, gdybym poinformował mojego czytelnika o tyleż koniecznym, co dobrowolnym samoograniczeniu psychologii, tak aby był on w stanie zrozumieć bynajmniej nie zawsze rozumianą fenomenologiczną perspektywę psychologii współczesnej. Perspektywa ta nie wyklucza występowania wiary, przekonania i przeżyć pewności, i to wszelkiego rodzaju, nie neguje też, że mogą to być czynniki obowiązujące. Ale nie-

zależnie od tego, jak wielkie może być ich znaczenie dla życia indywidualnego i zbiorowego, psychologii brakuje wszelkich środków, by mogła dowieść ich obowiązywania w sensie naukowym. O niezdolność tę można oskarżać naukę, lecz przecież nie sprawimy w ten sposób, że będzie ona w stanie przeskoczyć przez własną głowę.

A. O słowie „duch"

385 Niemieckie słowo „*der Geist*" ma tak rozległy obszar zastosowania, że uprzytomnienie sobie, co to wszystko znaczy, związane jest z niejakim wysiłkiem. Mianem tym określa się zasadę przeciwną materii. Rozumie się przez to substancję czy egzystencję niematerialną, która na poziomie najwyższym, najbardziej uniwersalnym zwana jest „Bogiem". Tę substancję niematerialną wyobrażamy sobie również jako nośnik zjawiska psychiki czy nawet życia. W przeciwieństwie do tego ujęcia znajduje się opozycja duch–natura. Tutaj pojęcie ducha ograniczone zostało do tego, co nadprzyrodzone czy co przeciwne naturze i straciło substancjalne odniesienie do duszy i życia. Podobne ograniczenie oznacza również ujęcie Spinozy, że duch jest atrybutem jednej substancji. Jeszcze dalej posuwa się hylozoizm rozumiejący ducha jako właściwość materii.

386 Powszechnie ujmuje się ducha jako wyższą, duszę zaś jako niższą zasadę działania; i odwrotnie, dla pewnych alchemików duch jest „*ligamentum anima et corporis*"[1], przy czym wyobraża się go najwyraźniej jako *spiritus vegetativus* (późniejszy duch życia czy systemu nerwowego). Równie powszechne jest ujęcie, że duch i dusza to zasadniczo jedno i to samo i że oddzielić je można od siebie jedynie siłą woli. U Wilhelma Wundta duch uchodzi za „byt wewnętrzny, jeśli nie trzeba tu uwzględniać żadnego związku z bytem zewnętrznym". Inni chętnie ograniczyliby ducha do pewnych zdolności, funkcji czy właściwości psychicznych, jak na przykład zdolność myślenia i rozumowania przeciwstawiona bardziej „psychicznej" *emocji*. W tym wypadku duch oznacza ogół zjawisk racjonalnego myślenia czy intelektu, włącznie z wolą, pamięcią, fantazją, siłą formotwórczą oraz dążenia powodowane motywami moralnymi. Inne znaczenie ducha to „inwencja", przez co rozumie się zróżnicowane, bogate w skojarzenia, błyskotliwe, dowcipne i zaskakujące funkcjonowanie rozumu. Dalej, duch oznacza nastawienie czy

[1] „Więzią spajającą duszę i ciało". [Przyp. wyd.]

zasadę, na przykład można „wychowywać w duchu Pestałozziego", można też mniemać, że „duch Weimaru to nieprzemijalne dziedzictwo niemieckie". Specjalnym przypadkiem jest duch czasu — chodzi tu o zasadę i motyw pewnych ujęć, opinii i czynów zbiorowych. Istnieje również tak zwany duch obiektywny — chodzi tu o ogół ludzkich wytworów kulturowych, a zwłaszcza intelektualnych i religijnych.

Duch rozumiany jako nastawienie ma, jak pokazuje uzus językowy, bez- 387
sprzeczne skłonności do uosabiania się: duch Pestalozziego może być także w sensie konkretystycznym jego duchem, to znaczy jego *imago* czy upiorem, tak jak duchy Weimaru mogą być indywidualnymi duchami Goethego i Schillera, albowiem „duch" to także jeszcze „mara", czyli dusza zmarłego. „Chłodny powiew ducha" wskazuje z jednej strony na pierwotne pokrewieństwo *psyché* z *psychorós* — jedno i drugie oznacza „zimny" — z drugiej zaś na pierwotne znaczenie *pneúma*, która nie jest niczym innym, jak tylko „poruszającym się powietrzem", podobnie jak „anima" i „animus" związane są z „*ánemos*" („wiatr"). Niemieckie słowo „*der Geist*" z pewnością bardziej jest związane ze zjawiskiem spieniania się, buzowania, toteż nie sposób tu odrzucić pokrewieństwa z jednej strony z „*Gischt*", „*Gäscht*", „*gheest*", z drugiej zaś z emocjonalnym „*aghast*". Emocja już przecież od praczasów ujmowana jest jako stan opętania, toteż jeszcze dzisiaj powiada się — na przykład o człowieku skorym do wybuchów gniewu — że jest on opętany przez diabła czy złego ducha czy też że takowy w nim tkwi[2]. Jak duchy i dusze umarłych w dawnym ujęciu stworzone są z materii subtelnej podobnej do tchnienia powietrza czy dymu, tak również u alchemików spiritus to esencja *subtile*, *volatile*, esencja aktywna i ożywiająca — jako taką rozumiano na przykład alkohol oraz wszystkie substancje arkanum. Na tym poziomie duch to duch wina, salmiaku, mrówek itd.

Te kilkadziesiąt znaczeń i niuansów znaczeniowych z jednej strony 388
znacznie utrudnia psychologowi pojęciowe odgraniczenie jego przedmiotu, z drugiej jednak ułatwia mu zadanie opisania go, ponieważ owe tak wiele aspektów przedstawia bardzo plastyczny obraz samego zjawiska. Chodzi tu o kompleks funkcjonalny, który pierwotnie, na poziomie prymitywnym, odczuwany był jako niewidzialna, podobna do tchnienia obecność — *a pre-*

[2] Zob. Carl Gustav Jung: *Geist und Leben*. [„Form und Sinn". T. 2/1926. Z. 2. *Gesammelte Werke*. T. 8. Par. 601. *Duch i życie*. W: Carl Gustav Jung: *Rebis, czyli kamień filozofów*. Wybór, przeł., wstęp: Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1989. S. 217 i nast. — przyp. tłum.]

sence. William James plastycznie opisał to zjawisko pierwotne w *Doświadczeniu religijnym*. Aż nadto dobrze znanym przykładem jest także wiatr, jaki pojawił się w Wieczerniku w cudzie Pięćdziesiątnicy. Dla doświadczenia pierwotnego owo uosobienie niewidzialnej obecności jest czymś bezpośrednio pokrewnym zjawie czy demonowi. Dusze czy duchy zmarłych to to samo, co psychiczna aktywność człowieka żywego — oni ją kontynuują. Tym samym mamy do czynienia z ujęciem, podług którego *psyché* jest duchem. Jeśli więc w indywiduum wydarza się coś psychicznego, coś, co odczuwa ono jako należące do siebie, to chodzi tu o jego ducha. Jeśli jednak wydarza się w nim coś psychicznego, co wydaje mu się obce, to być może spowodował to jakiś inny duch, być może jest to wynik stanu opętania. Duch w tym pierwszym wypadku odpowiada nastawieniu subiektywnemu, w tym drugim opinii publicznej, duchowi czasu czy pierwotnej, jeszcze nieludzkiej dyspozycji antropoidalnej, którą określa się również mianem nieświadomości.

389 Zgodnie z pierwotną naturą wiatru duch jest zawsze czynnikiem aktywnym, uskrzydlonym i ruchomym, istotą ożywiającą, pobudzającą, drażniącą, zaogniającą, inspirującą. Duch, by wyrazić to w formie nowoczesnej, to czynnik dynamiczny, toteż tworzy on klasyczne przeciwieństwo w stosunku do materii, czyli jej statyczności, ociężałości i nieożywienia. Ostatecznie chodzi tu o przeciwieństwo życie–śmierć. Późniejsze zróżnicowanie tego przeciwieństwa prowadzi do właściwie osobliwego przeciwstawienia ducha i natury. Jako że duch jest zasadniczo ożywiony i ożywiający, nie można odczuwać natury jako nieożywionej czy martwej. Musi tu więc chodzić o (chrześcijańską) hipotezę ducha, którego życie w porównaniu z życiem natury tak bardzo góruje nad tym ostatnim, że ma się ona do niego niczym śmierć.

390 Ta specyficzna ewolucja poglądów na temat ducha zasadza się na poznaniu, że niewidzialna obecność ducha jest zjawiskiem psychicznym, czyli jest *własnym duchem*, i że polega ono nie tylko na wrzeniu życia, lecz że składa się z formacji treściowych. Wśród tych pierwszych szczególnie wyraźnie pojawiają się owe odzwierciedlenia i wzory wypełniające wewnętrzne pole widzenia, wśród ostatnich zaś znajdują się myślenie i rozum porządkujące świat obrazów. A zatem jakiś arcyduch usadowił się nad pierwotnym, naturalnym duchem życia i nawet mu się przeciwstawił jako czemuś, co można uznać za nazbyt naturalne. Ten arcyduch stał się nadprzyrodzoną, nadświatową kosmiczną zasadą ładu i jako takiemu nadano mu miano „Boga" czy w każdym razie stał się on atrybutem Jednej Substancji (jak u Spinozy) czy też osobą bóstwa (jak w chrześcijaństwie).

Odpowiedni proces ewolucji ducha w odwrotnym, hylozoistycznym 391
kierunku, a zatem *a maior ad minus*, miał miejsce pod znakiem antychrześcijaństwa, czyli na gruncie materializmu. Przesłanką do tego regresu była dochodząca aż do całkowitej pewności tożsamość ducha oraz funkcji psychicznych, których zależność od mózgu i procesu przemiany materii stawała się coraz bardziej wyraźna. Należałoby owej „Jednej Substancji" nadać jeszcze jedno miano i nazwać ją „materią", by stworzyć takie pojęcie ducha, które jest bezwzględnie zależne od odżywiania i środowiska, a którego najwyższą formą jest intelekt czy rozum. W ten sposób obecność pierwotnie podobna do tchnienia znalazła się całkiem w dziedzinie fizjologii człowieka, a taki Klages mógł tym samym wysunąć oskarżenie przeciwko „duchowi jako opozycjoniście duszy". W to ostatnie pojęcie wycofała się pierwotna spontaniczność ducha, gdy spadł on na poziom niewolnego atrybutu materii. Gdzieś przecież musiała się zachować owa tak charakterystyczna dla ducha cecha *deus ex machina* — jeśli nie u niego, to przynajmniej w jego pierwotnym synonimie, duszy, owej mieniącej się wszystkimi barwami[3], podobnej do motyla istocie utworzonej na podobieństwo tchnienia (*anima, psyché*).

Mimo że materialistyczne ujęcie ducha nie wszędzie zostało przyjęte, to 392
jednak pojęcie to zawisło poza sferą religijną, w przestrzeni zjawisk świadomości. Duch jako „duch subiektywny" stał się po prostu określeniem zjawiska endopsychicznego, podczas gdy „duch obiektywny" nie oznacza na przykład ducha powszechnego czy bóstwa, lecz ogół intelektualnych dóbr kultury, nasze instytucje ludzkie oraz treść naszych bibliotek. Duch w jak największym zakresie stracił swą pierwotną istotę, autonomię i spontaniczność z jednym jedynym wyjątkiem sfery religijnej, gdzie przynajmniej w zasadzie zachował swój pierwotny charakter.

W podsumowaniu tym opisuję byt przedstawiający się jako zjawisko bez- 392a
pośrednio psychiczne w przeciwieństwie do innych psychizmów, których istnienie w naiwnym oglądzie zasadza się przyczynowo na oddziaływaniach fizycznych. Stosunek istoty duchowej do warunków fizycznych nie jest zrozumiały na zasadzie oczywistości, nie wiadomo, dlaczego zjawisku duchowemu przypisuje się cechę niematerialności, i to w stopniu jeszcze większym od tego, z jakim mamy do czynienia w wypadku zjawiska w węższym sensie

[3] Dusza, „*die Seele*", pragermańskie „*saiwalô*", być może spokrewniona jest z „*aiólos*" („mieniący się barwami", „ruchliwy", „zmienny"). Słowo to ma również znaczenie „przebiegły", „mylący" — w ten sposób alchemiczna definicja animy jako Merkuriusza uzyskiwałaby niejakie prawdopodobieństwo.

psychicznego. Temu ostatniemu przypisuje się nie tylko niejaką zależność od *physis*, lecz także atrybut pewnej materialności — dowodzą tego idea *subtle body* oraz chińska w wiara w istnienie duszy *gui*. Biorąc pod uwagę ścisły związek pewnych zjawisk jeszcze psychicznych z odpowiadającymi im zjawiskami materialnymi, nie sposób przypuszczać, by element psychiczny musiał być całkiem niematerialny. W przeciwieństwie do tego *consensus omnium* obstaje przy niematerialności ducha, przy czym nie wszyscy przyznają mu własną substancjalność. Niełatwo jednak zrozumieć, dlaczego jedynie hipotetyczna materia, która dzisiaj przedstawia się całkiem inaczej niż jeszcze trzydzieści lat temu, miałaby być realna, duchowi zaś cecha ta nie mogłaby przysługiwać. Mimo że pojęcie niematerialności jako takie w żadnym wypadku nie wyklucza realności, to jednak pogląd laika zawsze wiąże ze sobą rzeczywistość i materialność. Duch i materia są niewątpliwie formami jako takiego transcendentalnego bytu. Na przykład tantrycy z równie wielką słusznością powiadają, że materia to nic innego, jak tylko określoność myśli boga. Jedyna bezpośrednia rzeczywistość to psychiczna rzeczywistość treści świadomości, którym przypisuje się genezę duchową lub materialną i w ten sposób niejako się je etykietuje.

393 Istocie duchowej przysługuje, po pierwsze, spontaniczna zasada ruchu i aktywności, po drugie, właściwość swobodnego tworzenia obrazu poza sferą postrzegania zmysłowego, po trzecie zaś możliwość autonomicznego i suwerennego manipulowania tymi obrazami. Istota ta znajduje się naprzeciwko człowieka pierwotnego, lecz w miarę, jak przebiega proces rozwoju, coraz bardziej przesuwa się w sferę ludzkiej świadomości i staje się funkcją podporządkowaną tej pierwszej, a tym samym pozornie traci pierwotną cechę autonomii. Tę ostatnią zachowuje jeszcze w poglądach najbardziej konserwatywnych, czyli w przekonaniach religijnych. Zstąpienie ducha w sferę ludzkiej świadomości wyraża się w micie o boskim nousie, który trafił do więzienia *physis*. Ten rozciągający się na tysiąclecia proces to niewątpliwie nieodwracalna konieczność, w stosunku do której religie znajdują się na przegranym stanowisku, mimo to religie chcą wierzyć w możliwość powstrzymania tego procesu. Nie jest jednak ich zadaniem zapobieganie nieuniknionemu biegowi rzeczy, lecz — przeciwnie — takie jego kształtowanie, by mógł on przebiegać, nie wyrządzając fatalnych szkód duszy. Religie powinny zatem co i rusz przypominać o pochodzeniu i pierwotnym charakterze ducha, tak aby człowiek nigdy nie zapominał, co takiego wciąga on w swą sferę i czym wypełnia swą świadomość. Przecież to nie sam człowiek

stworzył ducha — to duch sprawia, że człowiek tworzy; duch daje człowiekowi impuls, szczęśliwe skojarzenie, wytrwałość, zachwyt i natchnienie. Ale duch tak głęboko wnika w istotę ludzką, że człowiekowi grozi jak najpoważniejsza pokusa uwierzenia, że to on jest stwórcą ducha i że to on go posiada. W rzeczywistości jednak pierwotne zjawisko, jakim jest duch, bierze człowieka w swe posiadanie, i to dokładnie tak, jak świat fizyczny jest wprawdzie pozornie powolnym obiektem ludzkich zamiarów, lecz tak naprawdę rozbija wolność człowieka na tysiące strzępów i staje się obsesyjną *idée-force*. Duch prozi naiwnemu człowiekowi inflacją — nasza epoka dostarczyła najbardziej porażających przykładów na poparcie tej tezy. Niebezpieczeństwo to rośnie tym bardziej, im bardziej uwagę przykuwa obiekt zewnętrzny, im bardziej zaś człowiek zapomina, że w parze ze zróżnicowaniem naszych stosunków do natury powinno iść różnicowanie naszego stosunku do ducha, by stworzyć niezbędną równowagę. Jeśli obiektowi zewnętrznemu nie przeciwstawia się obiekt wewnętrzny, dochodzi do powstania niepohamowanego materializmu powiązanego z obłędnym wywyższaniem samego siebie czy wygaszeniem autonomicznej osobowości, co tak czy owak stanowi ideał totalitarnego państwa masowego.

Jak już zauważyłem, ogólne współczesne pojęcie ducha słabo koreguje z ujęciem chrześcijańskim, o ile ujmuje ono ducha jako *summum bonum*, jako Boga samego. Istnieje jednak również pojęcie złego ducha, cóż 394
nawet ono nie pokrywa współczesnego pojęcia ducha, jako że ten ostatni wcale nie musi być zły; duch powinien być raczej obojętny czy neutralny pod względem moralnym. Jeśli *Pismo* powiada: „Bóg jest duchem"[4], to brzmi to niczym definicja substancji czy kwalifikacja. Atoli podług wszelkiego prawdopodobieństwa diabłu przypada w udziale identyczna osobliwość, jest on zatem również substancją duchową, mimo że złą i zepsutą. Pierwotna tożsamość substancji wyraża się jeszcze w idei upadku aniołów, a także w starotestamentowym wyobrażeniu bliskiego pokrewieństwa Jahwe i Szatana. Późne skutki tego pierwotnego związku przejawiają się w prośbie zawartej w *Modlitwie Pańskiej*: „I nie wódź nas na pokuszenie" — a przecież kuszenie człowieka to tak naprawdę funkcja *kusiciela*, czyli samego diabła.

Tym samym dochodzimy do pytania, którego jeszcze nie postawiliśmy 395
w trakcie naszych refleksji. Przywołaliśmy przecież jedynie ujęcia zaczerpnięte z historii kultury oraz potoczne mniemania zrodzone przez ludzką świadomość i jej poglądy, by wyrobić sobie obraz psychicznych form przejawu

[4] J IV, 24. [Przyp. tłum.]

czynnika „ducha", nie uwzględniliśmy jednak, że duch za sprawą swej pierwotnej, niewątpliwej także z psychologicznego punktu widzenia autonomii[5] jest jako żywo w stanie objawiać się samemu.

B. Samoobjawianie się ducha w marzeniach sennych

396 Psychiczny fenomen ducha bezpośrednio wskazuje na to, że jest on zjawiskiem natury archetypowej, co oznacza, że zjawisko określane mianem ducha zasadza się na istnieniu autonomicznego praobrazu, który w formie przedświadomej występuje powszechnie w dyspozycji *psyché* ludzkiej. Jak we wszystkich podobnych przypadkach, spotkałem się z tym problemem u moich pacjentów, badając ich marzenia senne. Najpierw uwagę zwrócił fakt, że pewien typ kompleksu ojca ma, by tak rzec, charakter „duchowy", to znaczy, że od obrazu ojca pochodzą wypowiedzi, działania, tendencje, impulsy, mniemania itd., którym doprawdy nie sposób odmówić atrybutu „duchowości". U mężczyzn pozytywny kompleks ojca nierzadko sprzyja postawie wiary w autorytet, wybitnej uległości wobec wszystkich duchowych dogmatów i wartości, u kobiet zaś ożywionym aspiracjom i zainteresowaniom duchowych. W marzeniach sennych to właśnie od postaci ojca pochodzą stanowcze przekonania, zakazy, on też udziela rad. Niewidzialność tego źródła często podkreśla fakt, że ogranicza się ono do autorytatywnego głosu ogłaszającego ostateczne wyroki[6]. Z tego względu czynnik „ducha" najczęściej symbolizuje postać starego mężczyzny. Niekiedy jest to też „duch" właściwy, czyli duch zmarłego. Rzadziej odgrywają tę rolę postacie groteskowe, skrzaty, mówiące czy mądre zwierzęta. Formy karle spotkać można — w każdym razie według mojego doświadczenia — najczęściej u kobiet, wydaje mi się zatem logiczne, że Barlach w *Der Tote Tag* w taki sposób przypisuje matce gnomowatą postać Kuprobrodego, w jaki Bes przyporządkowany jest bogini matce w Karnaku. Duch może się pojawiać u obojga płci także pod postacią chłopca czy młodzieńca. W wypadku kobiet postać ta odpowiada tak zwanemu „pozytywnemu" animusowi sugerującemu

[5] Nawet jeśli jesteśmy zdania, że samoobjawienie ducha, na przykład zjawisko duchów, to tylko halucynacja, to przecież jest ona spontanicznym (nie poddanym naszej samowoli) zjawiskiem psychicznym. W każdym wypadku jest to kompleks autonomiczny i stwierdzenie to wystarczy dla naszych celów.

[6] Odpowiedni przypadek w: Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 52 i nast. — przyp. tłum.]

możliwość jakiegoś świadomego przedsięwzięcia duchowego. U mężczyzn postać ta nie jest taka jednoznaczna. Może być ona pozytywna i mieć znaczenie „wyższej" osobowości, Jaźni czy *filius regius*, jak ujmują to alchemicy[7]. Może być jednak również negatywny, a wówczas oznacza on negatywnego cienia[8]. W obu wypadkach chłopiec przedstawia pewnego ducha[9]. Starzec i chłopiec to postacie związane ze sobą. Para ta odgrywa też poważną rolę w alchemii jako symbol Merkuriusza.

Nigdy nie sposób stwierdzić ze stuprocentową pewnością, że postacie 397
ducha pojawiające się w marzeniach sennych są pozytywne z moralnego punktu widzenia. Często nie dość, że wykazują wszelkie oznaki dwuznaczności, to jeszcze są złośliwe. Muszę jednak podkreślić, iż ów wielki plan, podług którego skonstruowane jest nieświadome życie duszy, tak bardzo umyka naszemu rozumieniu, że nigdy nie będziemy mogli się dowiedzieć, jakie zło jest niezbędne, by na zasadzie enancjodromii sprowadzić dobro, i jakie dobro skusi do zła. Owo „*Probate spiritus*"[10] zalecane przez Jana nawet przy najlepszej woli nie może być niczym innym, jak tylko ostrożnym i cierpliwym czekaniem na to, co się w końcu wydarzy.

Postać Starego Mędrca może się pojawiać tak plastycznie nie tylko 398
w marzeniach sennych, lecz także w wizjach medytacyjnych (czy w „aktywnej imaginacji"), że — jak to się niekiedy dzieje w Indiach — przejmuje ona rolę guru[11]. „Stary Mędrzec" jawi się w marzeniach sennych jako mag, lekarz, kapłan, nauczyciel, profesor, dziadek czy jakaś inna postać posiadająca autorytet. Archetyp ducha w postaci człowieka, gnoma czy zwierzęcia pojawia się w takiej sytuacji, w której potrzebne by były wgląd, zrozumienie, dobra rada, decyzja, plan, lecz człowiek, dysponując takimi środkami, jakie ma, nie może się na to zdobyć. Archetyp kompensuje ten stan braku duchowego, rodząc treści wypełniające lukę. Wybornym przykładem jest marze-

---

[7] W tym kontekście należy wspomnieć wizję „nagiego chłopca" u Mistrza Eckharta. [Zob. par. 268 niniejszego tomu — przyp. wyd.]

[8] Przypominam o „chłopcu" w powieści Bruno Goetza pt. *Das Reich ohne Raum*.

[9] Zob. „Boskie Dziecko". [Zob. par. 267 i nast. niniejszego tomu — przyp. wyd.]

[10] *1 J* 4, 1. *Biblia Tysiąclecia*. [Przyp. tłum.]

[11] Stąd tak wiele cudownych opowieści o riszich i mahatmach. Pewien wykształcony Hindus, z którym rozmawiałem na temat istoty guru, na pytanie, kto był jego guru, odpowiedział: „Był nim Siankaraczarja" (VIII–IX w.). Gdy ja ze zdumieniem zauważyłem: „Ależ to ten znany komentator", on odparł: „Tak, oczywiście, ten sam, był to jednak jego duch" mojc zaniepokojenie człowieka Zachodu nie przeszkadzało mu nawet w najmniejszym stopniu.

nie senne o czarnym i białym magu, które miało skompensować problemy duchowe nękające młodego studenta teologii. Człowiek ów śnił, że

> Stoi w obliczu wzniosłego kapłana znanego jako „biały mag", mimo że był ubrany w czarne szaty. Mag zakończył dłuższą przemowę, wypowiadając słowa: „I do tego potrzebujemy pomocy czarnego maga". Nagle otworzyły się drzwi — wszedł przez nie drugi starszy mężczyzna, „czarny mag" ubrany w białe szaty. On również był piękny i wzniosły. Czarny mag chciał najwyraźniej odezwać się do białego maga, ale wahał się to uczynić w obecności śniącego. A wówczas biały mag odezwał się, wskazując na śniącego: „Mów, on jest niewinny". Czarny mag zaczął wtedy opowiadać osobliwą historię o tym, jak kiedyś znalazł zagubione klucze do Raju i nie wiedział, w jaki sposób ich użyć. Powiedział, że przybył do białego maga, by uzyskać wyjaśnienie tajemnicy owych kluczy. Opowiedział mu, że król krainy, w której żyje, szuka grobu odpowiedniego dla siebie. Przypadkowo jego poddany odkopał sarkofag skrywający doczesne szczątki dziewicy. Król otworzył sarkofag, wyrzucił kości i kazał pusty sarkofag ponownie zakopać, by zachować go na przyszłość dla siebie. Ale gdy tylko kości trafiły na światło dzienne, przekształciły się w istotę, do której ongiś należały — w dziewicę — i w czarnego konia, który uciekł na pustynię. Czarny mag udał się za nim, ścigał go przez pustynię i dalej, w końcu zaś po wielu przygodach i trudnościach znalazł zagubione klucze do Raju. W ten sposób historia się skończyła, ale i sen dobiegł końca[12].

399 Ale kompensacja nie zaszła tu w taki sposób, że śniącemu podano to, co wydawało mu się godne pożądania — został on skonfrontowany z problemem zasugerowanym przeze mnie już wcześniej i zawsze zbliżającym nasze życie do nas samych, czyli do niepewności oceny moralnej, do przyprawiającej o zmieszanie współgry dobra i zła, do nierozerwalnego związku winy, cierpienia i zbawienia. Taka droga do pierwotnego doświadczenia religijnego jest właściwa, lecz jak wielu może ją rozpoznać? Prowadzi na nią cichy głos, głos dobiegający z oddali. Głos ten przemawia dwuznacznie, jest wątpliwy i niejasny, wskazuje na niebezpieczeństwo i ryzyko: to niepewna ścieżka, którą można iść jedynie w postawie posłuszeństwa woli bożej, bez pewności i sankcji.

[12] Zob. par. 71 niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

C. Duch w bajkach

Chciałbym przedłożyć czytelnikowi więcej współczesnego materiału sen- 400
nego, obawiam się jednak, że indywidualistyczny charakter tych snów stawiałby zbyt wielkie wymogi przedstawieniu, domagając się przyznania na prezentację miejsca, którego tu nie mamy. Toteż wolelibyśmy zwrócić się do folkloru, dziedziny wolnej od konfrontacji i zawirowań kazuistyki indywidualnej i gdzie możemy obserwować warianty, w jakich występuje motyw ducha, bez konieczności uwzględniania mniej lub bardziej indywidualnych uwarunkowań. W mitach i bajkach — a także w marzeniach sennych — dusza wypowiada się o samej sobie, a archetypy objawiają się w swej naturalnej współgrze:

> Ciągłych kształtowań i przekształceń sprawa,
> Odwiecznej myśli odwieczna zabawa[13].

Częstotliwość, z jaką w marzeniach sennych pojawia się typ ducha jako starzec, 401
odpowiada mniej więcej temu, jak często objawia się on w ten sposób w bajkach[14]. Stary człowiek jawi się zawsze wtedy, gdy bohater znajduje się w sytuacji rozpaczliwej i bez wyjścia i gdy może go z niej wybawić tylko gruntowne przemyślenie lub szczęśliwe skojarzenie, a zatem albo funkcja duchowa, albo automatyzm endopsychiczny. Ponieważ jednak ze względów natury zewnętrznej i wewnętrznej bohater nie może tego dokonać, wówczas, kompensując brak, niezbędne zrozumienie pojawia się w formie myśli uosobionej, czyli właśnie w postaci śpieszącego z radą i pomocą starca. W bajce estońskiej[15] na przykład opowiada się, w jaki sposób źle traktowany sierota, któremu uciekła z pastwiska krowa, ze strachu przed karą nie chciał wracać do domu i pobiegł przed siebie, licząc na ślepy los. Tym samym znalazł się ona w sytuacji rozpaczliwej, bez wyjścia. Wyczerpany zapadł w głęboki sen. Kiedy się obudził

> Wydało mu się, że ma w ustach coś płynnego — ujrzał stojącego przed sobą niskiego, starego mężczyznę z długą siwą brodą, który chciał właśnie przy-

[13] Johann Wolfgang [von] Goethe: *Faust*. Cz. 2. A. 1: *Ciemna galeria*. W. 6302–6303. S. 261. [Przyp. tłum.]

[14] Materiał, z jakiego tu korzystam, zawdzięczam uprzejmości pani dr Marie–Louise von Franz.

[15] *O tym, w jaki sposób sierota niespodziewanie znalazł szczęście*. W: *Finnische und Estnische Volksmärchen*. Nr 68.

kryć naczynie na mleko. „Daj mi jeszcze pić!" — poprosił chłopiec. „Na dzisiaj masz dość" — odparł starzec — „gdybym przypadkiem nie przechodził tędy, na pewno byłby to twój ostatni sen, bo gdy cię znalazłem, byłeś już na pół żywy". Potem starzec zapytał chłopca, kim jest i gdzie zmierza. Chłopiec opowiedział mu wszystko, co przeżył, dokąd mógł sięgnąć pamięcią, aż do razów, jakie zebrał wczorajszego wieczora. „Moje drogie dziecko!" — rzekł starzec. „Nie powiodło ci się ani lepiej, ani gorzej niż tylu innym, których opiekunowie i pocieszyciele spoczęli w trumnach pod ziemią. Do domu wrócić już nie możesz. Skoro stamtąd uciekłeś, musisz szukać szczęścia w świecie. Ponieważ jednak nie mam ani domu, ani gospodarstwa, ani żony, ani dzieci, i ja nie mogę się tobą zaopiekować, chcę ci jednak dać za darmo dobrą radę".

402 Dotychczas starzec mówił to, co chłopiec, bohater opowiadania, bez trudu mógłby sobie sam pomyśleć. Kiedy pod presją afektu po prostu poszedł sobie, gdzie go oczy poniosą, powinien przynajmniej zastanowić, skąd będzie brał pożywienie. Trzeba by też w takiej chwili przemyśleć swoją sytuację, a wówczas przypomniałby sobie całą biografię, aż do ostatnich dni, jak to się zwykle dzieje. W wypadku takiej anamnezy chodzi o celowy proces zmierzający do tego, by w chwili krytycznej, wymagającej odwołania się do wszystkich sil duchowych i fizycznych, skoncentrować całą osobowość oraz jej stan posiadania i za pomocą zjednoczonych w ten sposób sił uderzyć w bramę przyszłości. Nikt nie udzieli sierocie pomocy w tym przedsięwzięciu, będzie on zdany wyłącznie na siebie. Nie będzie też mógł już zawrócić z raz obranej drogi. Zrozumienie tego nada jego działaniu niezbędną stanowczość. Starzec, skłaniając go do uświadomienia sobie tego, zwalnia go z wysiłku myślenia. Ba, sam ów starzec jest uosobieniem owej celowej refleksji i koncentracji sił moralnych i fizycznych spontanicznie zachodzących tam, gdzie myślenie świadome jeszcze czy już nie jest możliwe, w pozaświadomej przestrzeni psychicznej. Koncentracja i napięcie sił psychicznych charakteryzują się czymś, co zawsze robi wrażenie magii: doprowadza to do rozwoju nieoczekiwanej siły przebicia, często wielokrotnie przerastającej świadome akty woli. Można to eksperymentalnie obserwować zwłaszcza w sztucznie wywołanym stanie koncentracji, w hipnozie; podczas prowadzonych przeze mnie wykładów zazwyczaj mówię o pewnej histeryczce, kobiecie dość anemicznej, która w głębokiej hipnozie kładła się w taki sposób, że potylicą opierała się o jedno krzesło, a stopami o drugie — leżała tak niczym deska mniej więcej przez

minutę. Jej puls z wolna się podnosił do 90. Obecny wśród studentów atletyczny narciarz daremnie próbował powtórzyć ten eksperyment, odwołując się do świadomej siły woli. Doprowadzając puls do 120, niebawem załamywał się.

Gdy mądry starzec pomógł chłopcu się pozbierać, mógł mu udzielić 403
dobrej rady — oznaczało to, że sytuacja nie była już tak bardzo beznadziejna. Poradził zatem sierocie, by spokojnie ruszył dalej przed siebie, by wędrował zawsze na wschód, a w ten sposób po upływie siedmiu lat dojdzie do wielkiej góry oznaczającej dla niego szczęście. Wielkość i wyniosłość góry oznaczają wzrost osobowości[16]. Ze skoncentrowanych sił wyrasta pewność, a tym samym najlepsza gwarancja sukcesu[17]. W ten sposób niczego mu nie zabraknie. „Weź mój worek na chleb i flaszeczkę" — rzekł starzec — „a codziennie znajdziesz tam tyle jedzenia i napoju, ile ci tylko potrzeba". Dał mu również liść łopianu, który, gdy chłopiec miał się przeprawiać przez wody, powinien się przemienić w łódź.

Starzec często zadaje w bajkach pytania o osobę, przyczynę, pochodzenie 404
i cel[18], a tym samym inicjuje proces autorefleksji oraz skupiania sił moralnych, jeszcze częściej zaś użycza niezbędnej magii[19], czyli nieoczekiwanej,

---

[16] Góra przedstawia cel wędrówki i wspinaczki, toteż — w perspektywie psychologicznej — często oznacza Jaźń. *Yijing* w następujący sposób opisuje cel: „Król wprowadza go na górę Zachodnią". *I–cing. Księga przemian* [*17: Suei. Pójście śladem*. S. 87 — przyp. tłum.] U Honoriusza z Augustodunum (*Speculum de mysteriis ecclesiae. PL* 172. S. 345) czytamy: „*Montes patriarchae et prophetae sunt*" [„Góry to patriarchowie i prorocy".] Ryszard od Św. Wiktora powiada zaś: „*Vis videre Christum transfiguratum? Ascende in montem istum, disce cognoscere te ipsum*". [„Chcesz ujrzeć Chrystusa przemienionego? Wejdź na tę górę, poznaj samego siebie" — przyp. wyd.] *Benjamin minor. PL* 146. Col. 53–56.

[17] Pod tym względem szczególną uwagę należałoby zwrócić na fenomenologię jogi.

[18] Mamy wiele przykładów na potwierdzenie tej tezy: hiszpańskie i portugalskie bajki ludowe [nr 34: *Der weisse Papagei*; nr 45: *Königin Rose und der kleine Thomas*]; *Russische Volksmärchen*. Jena 1914 [nr 26: *Das Mädchen ohne Hände*]; *Märchen aus dem Balkan*. Jena 1915 [nr 15: *Der Hirt und drei Samovilen*]; *Märchen aus Iran*. Jena 1939 [*Das Geheimnis des Bades Badgerd*]; *Nordische Volksmärchen*. Jena 1915. T. 1. [Szwecja. Nr 11: *Der Werwolf*]. S. 231.

[19] Dziewczęciu poszukującemu brata daje kłębek nici, który, tocząc się, doprowadza je do niego (*Finnische und Estnische Volksmärchen*. Nr 83: *Die kämpfenden Brüder*. S. 280). Poszukującemu Królestwa Niebieskiego księciu podaje czółno, które płynie samo z siebie (*Deutsche Märchen seit Grimm*. Jena 1912. S. 381 i nast.). Innym darem jest flet, którego gra sprawia, że wszyscy ruszają w tan (*Märchen aus dem Balkan. Die zwölf Brocken*. S. 173), albo wskazująca drogę kula i laska czyniąca niewidzialnym (*Nordische Volksmärchen*. Nr 18: *Die Prinzessin mit den zwölf Paar Goldschuhen*. S. 97), albo cudowny pies (*Nordische Volksmärchen*. Nr 20: *Die drei Hunde*), albo księga z tajemną mądrością (*Chinesische Volksmärchen*. Jena 1913. Nr 86: *Dschang Liang*. S. 248).

nieprawdopodobnej siły pozwalającej odnosić sukcesy, przedstawiającej specyfikę zjednoczonej osobowości w dobrem i złem. Ale również niezbędna wydaje się interwencja starca, czyli spontaniczna obiektywizacja archetypu, ponieważ sama świadoma wola nie jest w stanie zjednoczyć osobowości w tej mierze, by mogła ona zdobyć ową siłę potrzebną do odniesienia sukcesu. Jeśli o to chodzi, nie tylko w bajkach, lecz także w realnym życiu tak w ogóle konieczna jest obiektywna ingerencja archetypu, który za pomocą łańcucha wewnętrznych procesów konfrontacji i uświadomienia ukoi postawę czysto afektywnego reagowania. Procesy te sprawiają, że z całą jasnością jawią się odpowiedzi na pytania „Kto?", „Gdzie?", „Jak?", „Po co?", umożliwiając rozpoznanie aktualnej sytuacji oraz celu. Sprowadzone tym samym oświecenie, rozwikłanie kłębka losu często ma w sobie jakąś magię, czynnik bynajmniej nieobcy psychoterapeucie.

405 Widoczna u starca skłonność do wywoływania refleksji przejawia się również w formie żądania, by najpierw „przespać się z problemem". Wymóg ten kieruje pod adresem dziewczęcia poszukującego zaginionych braci: „Połóż się. Ranek jest mądrzejszy od wieczoru"[20]. Przenika on również niejasne położenie bohatera, który znalazł się w opresji, czy w każdym razie potrafi on zebrać informacje, które mogą mu pomóc. W tym celu chętnie odwołuje się do pomocy zwierząt, a zwłaszcza ptaków. Księciu poszukującemu drogi do Królestwa Niebieskiego pustelnik powiada: „Mieszkam tu już trzysta lat, nikt jednak nie pytał mnie o Królestwo Niebieskie; nie potrafię ci powiedzieć, ale tam, z boku, na innym piętrze domu, mieszkają wszelkiego rodzaju ptaki — one ci powiedzą"[21]. Starzec wie, jakie drogi wiodą do celu, i pokazuje ją bohaterowi[22]. Przestrzega przed czyhającymi niebezpieczeństwami i daje środki skutecznego zmierzenia się z nimi. Poucza na przykład chłopca, który chce przynieść Srebrną Wodę, że jej źródło strzeżone jest przez lwa, który ma iluzoryczną właściwość spania z otwartymi oczami, gdy jednak oczy ma zamknięte, czuwa[23]; starzec radzi chłopcu, który chce się udać konno do magicznego źródła, by przywieźć napój uzdrawiający dla króla, aby zaczerpnął wody tylko podczas jazdy kłusem, ponieważ czyhają

[20] Zob. *Finnische und Estnische Volksmärchen*. Nr 83: *Die kämpfenden Brüder*. S. 280.

[21] *Deutsche Märchen seit Grimm*: *Die eisernen Stiefel*. S. 382. W bajce bałkańskiej (15: *Der Hirt und die drei Samovilen*) starzec jest „carem wszystkich ptaków". Tam zna odpowiedź sroka. Zob. tajemniczy „władca gołębnika" w noweli Gustava Meyrinka *Der weisse Dominikaner*.

[22] Zob. *Märchen aus Iran*: *Das Geheimnis des Bades Badgerd*. S. 152.

[23] Zob. *Spanische Märchen*. Nr 34: *Der weisse Papagei*. S. 158.

tam wiedźmy rzucające lasso na wszystkich, którzy przybywają do źródła[24]. Każe on rozpalić ogień księżniczce poszukującej przemienionego w wilkołaka umiłowanego, i zawiesić nad ogniskiem kociołek ze smołą. Po czym ma wrzucić do wrzącej smoły swój ulubiony kwiat, białą lilię, a kiedy pojawi się wilkołak, ma wylać mu na głowę zawartość kociołka — w ten sposób najukochańszy zostanie odczarowany[25]. Niekiedy starzec charakteryzuje się osądem krytycznym, jak na przykład w owej kaukaskiej bajce o najmłodszym bracie, który chciał wznieść dla ojca idealny kościół, by odziedziczyć królestwo. Budował zatem kościół i nikt nie mógł znaleźć w nim błędu, pewnego razu pojawił się jednak starzec, który westchnął: „Jakiż piękny kościół zbudowali! Szkoda tylko, że fundamenty są trochę krzywe!". Książę kazał zburzyć kościół i zbudował nowy. Lecz i tym razem starzec odkrył błąd — rzecz powtarzała się trzy razy[26].

A zatem starzec przedstawia z jednej strony wiedzę, poznanie, refleksję, 406
mądrość, intuicję, z drugiej zaś także cechy moralne, jak na przykład życzliwość i gotowość do świadczenia pomocy — w ten sposób zaiste dostatecznie objawia się „duchowość". Ponieważ archetyp to autonomiczna treść nieświadoma, bajka, która tak w ogóle konkretyzuje archetyp, może przedstawiać starca w marzeniu sennym, i to w taki sposób, w jaki pojawia się on na przykład współczesnych snach. W pewnej bajce bałkańskiej starzec objawia się znajdującemu się w opresji młodzieńcowi we śnie i daje mu dobrą radę, za pomocą której może on wywiązać się z narzuconych sobie, niemożebnych zadań[27]. Jego stosunek do nieświadomości staje się widoczny za sprawą określania go mianem „Króla Leśnego" w pewnej bajce rosyjskiej[28]. Kiedy zmęczony wieśniak usiadł na pniu, wypełzł z niego mały staruszek: „Był cały pomarszczony, a długa zielona broda zwisała mu aż do kolan". „Kim jesteś?" zapytał wieśniak. „Jestem Och, król lasu" — usłyszał w odpowiedzi. Chłop oddał mu na służbę swego hultajskiego syna. „I król lasu zabrał go do swego innego świata pod ziemią i zaprowadził do zielonej chaty... Wszystko tu było zielone: ściany i ławy, żona Ocha i dzieci... i rusałki, które u niego służyły, były zielone jak ruta". Nawet strawa była zielona. Król lasu przedstawiony tu został jako *numen* roślinności i drzew, który z jednej strony panuje

[24] Zob. *Spanische Märchen*. Nr 41: *Königin Rose oder der kleine Thomas*. S. 199.
[25] Zob. *Nordische Volksmärchen*. T. 1. Nr 11: *Der Werwolf*. S. 231 i nast.
[26] Zob. *Kaukasische Märchen*: *Der Sprosser und die Nachtigall*. S. 35 i nast.
[27] Zob. *Märchen aus dem Balkan*. Nr 49: *Die Lubi und die Schöne der Erde*. S. 217.
[28] Zob. *Russische Märchen*. Nr 6: *Och*. S. 30 i nast.

w lesie, z drugiej zaś — poprzez nimfy — ma związek z królestwem akwatycznym, co wyraźnie wskazuje na jego przynależność do nieświadomości, ta bowiem często się wyraża w obrazach lasu i wody.

407 Przynależność starca do nieświadomości przejawia się również w fakcie, że jest on karłem. W bajce o księżniczce szukającej ukochanego czytamy: „Nadeszła noc i zapadły ciemności, gwiazdy wzeszły i zaszły, a księżniczka ciągle jeszcze siedziała w tym samym miejscu i płakała. Kiedy tak siedziała pogrążona w myślach, usłyszała jakiś głos, który ją pozdrowił: Dobry wieczór, piękne dziewczę! Czemu tak siedzisz samotne i smutne? Zerwała się, zmieszana, i trudno jej się dziwić. Lecz gdy się obejrzała, zauważyła, że stoi przed nią maleńki staruszek o skromnym wyglądzie. Staruszek skinął jej głową". W pewnej bajce szwajcarskiej syn wieśniaczy, który chce zanieść córze królewskiej kosz pełen jabłek, spotyka „*es chlis Manndle, das froglene, was er do e dem Chratte häig?*" [„Lodowego człowieka, który zapytał go, co ma w koszu".] W innym miejscu „*Mandle*" zostało zastąpione przez „*isigs Chlaidle an*"[29]. Przez „*isig*" należy niewątpliwie rozumieć „żelazny" — to bardziej prawdopodobne, niż gdybyśmy przyjęli, że chodzi o „lodowy". W tym ostatnim przypadku musielibyśmy mieć wersję: „*es Chlaidli vo Is*". Znamy wprawdzie „lodowe ludzki", znamy też „ludziki żelazne"; w pewnym współczesnym marzeniu sennym spotkałem nawet czarnego ludzika z żelaza, który pojawi się w chwili ważnego zwrotu życiowego, jak na przykład w bajce o głupim Jasiu, który zamierza poślubić księżniczkę.

408 We współczesnej serii wizji, w której wielokrotnie pojawiał się typ Starego Mędrca, miał on raz normalny wzrost, kiedy pojawił się na dnie krateru otoczonego przez wysokie ściany skalne, innym razem był to człowiek niepozornej postaci i znajdował się na szczycie góry otoczonej niskim kamiennym ogrodzeniem. Ten sam motyw spotykamy również w bajce Goethego o księżniczce karłów mieszkającej w szkatułce[30]. W tym kontekście wspomnieć też należy o anthroparionie, o ołowianym człowieczku z wizji Zosimosa[31], a także o zamieszkujących kopalnie gnomach, o biegłych w rzemiośle starożytnych daktylach, o alchemicznym homunkulusach, o krasnoludkach, o szkockich *brownies* itd. O tym, jak „realne" są to wyobrażenia, mogłem się przekonać

[29] Mowa o bajce pt. *Der Vogel Greif*. W: *Kinder– und Hausmärchen*. Gesammelt durch die Brüder Grimm. Jena 1912. T. 2. S. 29 i nast. W tekście roi się od błędów fonetycznych.

[30] Zob. Johann Wolfgang von Goethe: *Die neue Melusine*.

[31] Zob. Carl Gustav Jung: *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos*. [*Gesammelte Werke*. T. 13 — przyp. tłum.]

związku z poważnym wypadkiem w górach: po katastrofie dwaj uczestnicy pełnym świetle dziennym mieli zbiorową wizję człowieczka w kapucy, który zszedł z niedostępnych złomów lodowca i przeszedł go na skos — u jednego obserwatorów wywołało to dosłownie panikę. Często spotykałem motywy robiące na mnie wrażenie, iż nieświadomość jest światem rzeczy nieskończenie małych. W sposób racjonalistyczny można by to wywodzić z mrocznego przeczucia, że w wypadku takich wizji mamy do czynienia z jakimś czynnikiem parapsychicznym, wysnuwając wniosek, iż to coś musiało być przecież małe, by znaleźć sobie miejsce w głowie. Nie jestem przyjacielem takich „racjonalnych" domniemań, a mimo to nie chciałbym twierdzić, iż one wszystkie trafiają kulą w płot. Bardziej prawdopodobne wydaje mi się, że owa skłonność do pomniejszania z jednej i powiększania (olbrzymy!) z drugiej strony związana jest z osobliwą niepewnością pojęcia czasu i przestrzeni w nieświadomości[32]. Ludzkie poczucie miary, czyli nasze racjonalne pojęcie o tym, co duże i małe, to antropomorfizm od początku do końca — przestał on obowiązywać nie tylko w dziedzinie zjawisk fizycznych, lecz także w tych obszarach nieświadomości, które leżą poza zasięgiem tego, co specyficznie ludzkie. Atman jest „mniejszy niż małe" i „większy niż wielkie", ma wielkość kciuka, a jednak pokrywa świat na wysokość dwóch szerokości dłoni[33]. A o Kabirach powiada Goethe:

Choć mdły ich wzrost,
Potężne wprost[34].

A zatem archetyp mędrca jest wprawdzie śmiesznie niewielki, prawie nieuważalny, jest on jednak wielką siłą fatalną, o czym można się przekonać, gdy naprawdę wniknie się w samą istotę rzeczy. Archetypy mają tę specyfikę razem ze światem atomów, który właśnie za dni naszych naocznie dowodzi, że im głębiej eksperyment badacza wnika w świat tego, co najmniejsze, tym bardziej destruktywne potencjały energii tam spotyka. Że z najmniejszego wynikają największe skutki — stało się to oczywiste nie tylko w dziedzinie fizyki, lecz także w psychologii. Jakże często w krytycznych momentach życia od pozornej nicości zależy wszystko!

---

[32] W bajce syberyjskiej (nr 13: *Der in Stein verwandelte Mann*. S. 62) starzec pojawia się jako biała, sięgająca do nieba postać.

[33] Zob. par. 289 niniejszego tomu. [Przyp. wyd.]

[34] Johann Wolfgang [von] Goethe: *Faust*. Cz. 2. A. 2: *Skaliste zatoki*. W. 8187–8188. S. 327. [Przyp. tłum.]

409 W pewnych bajkach pierwotnych oświecająca natura naszego archetypu wyraża się w ten sposób, że starzec utożsamiany jest ze słońcem. Przynosi on pochodnię niezbędną do upieczenia dyni. A kiedy się naje, zabiera ogień ze sobą, toteż ludzie muszą go mu ukraść[35]. W bajce północnoamerykańskiej starzec jest szamanem, który posiada ogień[36]. Duch ma aspekt ognisty — wynika to z języka *Starego Testamentu* i z opowieści o cudzie Zielonych Świątek.

410 Poza sprytem, mądrością i poznaniem starzec, jak już wspomniano, wykazuje się także posiadaniem cech moralnych, ba, więcej: poddaje on próbie zdolności moralne ludzi i od jej wyniku uzależnia, czym ich obdaruje. Szczególnie dobitnym przykładem jest tu estońska bajka[37] o córce przybranej i rodzonej. Pierwsza jest sierotą wyróżniającą się posłuszeństwem i zamiłowaniem do porządku. Historia zaczyna się od tego, że do studni wpadła jej kądziel. Sierota wskakuje na nią, lecz nie tonie — nagle znajduje się w magicznej krainie i wyrusza na poszukiwanie kądzieli, spotykając kolejno krowę, barana i jabłoń, których życzenia spełnia. Wreszcie przybywa do łaźni — siedzi tu brudny starzec i prosi, żeby go umyła. Nawiązuje się między nimi następujący dialog: „Piękne dziewczę! Piękne dziewczę! Wykąp mnie, jestem taki brudny!". A na to sierota: „A czym mam napalić w piecu?". „Nazbieraj drewnianych palików i gnoju wron — tym napal". Dziewczyna zbiera jednak chrust, po czym pyta: „Skąd mam wziąć wody na kąpiel?". A na to strzec: „Pod suszarnią stoi biała klacz. Niech nasika do cebrzyka!". Dziewczyna bierze jednak czystą wodę. „Gdzie znajdę rózgę?". „Odetnij białej klaczy ogon i zrób z niego rózgę!". Ale dziewczyna robi rózgę z brzozowych witek. „Skąd mam wziąć mydło?". „Weź kamień i wyszoruj mnie nim!". Dziewczyna przynosi jednak mydło ze wsi i myje nim starca. Ten w nagrodę daje jej szkatułkę pełną złota i drogich kamieni.

411 Rodzoną córkę naturalnie ogarnia zawiść, wrzuca więc kądziel do studni, lecz od razu ją tam znajduje. Mimo to wyrusza w drogę i robi źle wszystko, co pasierbica robiła dobrze. Spotyka ją też odpowiednia nagroda. Ze względu na to, że motyw ten występuje często, podawanie kolejnych przykładów uważam za zbędne.

---

[35] Zob. *Indianmärchen aus Südamerika*. Jena 1920: *Das Ende der Welt und der Feuerdiebstahl*. S. 285.

[36] Zob. *Indianmärchen aus Nordamerika*. Jena 1924: *Geschichten von Mänäbusch: der Feuerdiebstahl*. S. 74.

[37] Nr 53: *Der Lohn der Stieftochter und der Haustochter*. S. 192 i nast.

W związku z postacią nadrzędnego i pomocnego starca nasuwałoby się, 412
by w jakiś sposób powiązać go z bóstwem. W niemieckiej bajce o *Żołnierzach i czarnej księżniczce*[38] czytamy, w jaki sposób przeklęta księżniczka wychodzi co noc z żelaznej trumny, porywa i pożera żołnierza, który strzeże jej grobu. Gdy kolej przyszła na następnego żołnierza, ten postanowił uciec. Gdy wieczór zapadł, uciekł i biegł przez góry i pola, aż znalazł się na pięknej łące. Tu nagle zjawił się przed nim mały człowiek z długą siwą brodą. Był to Pan Bóg, który nie mógł już znieść zła, jakie diabeł wyrządzał co noc. „Dokąd idziesz? — odezwał się siwobrody. Czy mogę iść z tobą? A ponieważ staruszek wyglądał dobrodusznie, żołnierz wyznał mu, że uciekł i powiedział, dlaczego to uczynił". Jak zwykle, nadchodzi chwila udzielenia dobrej rady. W opowiadaniu tym starzec ukazany został jako sam Bóg z identyczną naiwnością, z jaką alchemik angielski sir John Ripley starego króla nazywa „*antiquus dierum*"[39] (Odwieczny Dni).

Jak wszystkie archetypy mają charakter pozytywny, korzystny, aspekt jasny, 413
wskazujący wzwyż, tak mają również aspekt wskazujący w dół, na poły negatywny i niekorzystny, na poły czysto chtoniczny, lecz tak w ogóle neutralny. Archetyp ducha nie jest wyjątkiem pod tym względem. Już jego karla postać oznacza ograniczające deminutiwum, podobnie jak pojawiająca się na zasadzie impestii naturalność *numen* wegetacji pochodzącego ze świata podziemnego. W jednej z bajek bałkańskich starzec występuje jako pokrzywdzony: „wiły" — coś w rodzaju skrzydlatych stworów — wykłuły mu oko, a zadaniem bohatera jest przywrócić mu wzrok. Starzec postradał więc częściowo zdolność widzenia, czyli intuicji i oświecenia, na rzecz demonicznego świata ciemności; świat ten wyrządził mu krzywdę — pod tym względem jego los przypomina los Ozyrysa, który stracił oko na widok czarnej świni, czyli Seta, czy los Wotana, który ofiarował jedno oko źródłu Mimira. Znamienne, że starzec z naszej bajki jedzie na koźle, wskazując tym samym, że i on ma ciemny aspekt. W bajce syberyjskiej starzec ma tylko jedną nogę, jedną rękę i jedno oko; żelazna laska ożywia zmarłego. W toku opowieści dowiadujemy się, że na skutek pomyłki on sam zostaje zabity przez wielokrotnie wskrzeszonego, który tym samym traci całe swe szczęście. Bajka ta nosi tytuł: *Starzec o jednej stronie*. I w rzeczy samej, jego tak wiele braków oznacza, że w pewnym sensie ma on tylko jedną połowę, druga jest zaś niewidzialna, w opowieści pojawia się jako morderca, który próbuje pozbawić życia bohatera opowieści. W końcu temu ostatniemu udaje

[38] Zob. *Kinder– und Hausmärchen*. S. 189 i nast.

[39] Zob. *Dn* VII, 9; VII, 22. Zob. *Cantilena Riplaei*.

się zabić swego wielokrotnego mordercę, lecz w ferworze walki zabija także „starca o jednej stronie" — wskazuje to na tożsamość obu zabitych. Pojawia się zatem możliwość, iż starzec jest postacią paradoksalną, ożywiającym i zabijającym — *ad utrumque peritus* („biegły w jednym i drugim"), jak powiada się o Hermesie[40].

414 W takiej sytuacji ze względów heurystycznych oraz innych należałoby zalecać, by zawsze wtedy, gdy starzec pojawia się jako „skromny" i „dobroduszny", starannie oświetlić otoczenie. We wspomnianej tu jako pierwsza serbskiej bajce o chłopcu najemniku, który zgubił krowę, kiełkuje zatem podejrzenie, iż pojawiający się w porę u jego boku pomocny starzec sam sprytnie ukrył krowę, by dać swemu podopiecznemu dobry motyw do wędrówki. Całkiem możliwe, że — jak dowodzi codzienne doświadczenie — owa nadrzędna, lecz podprogowa wiedza o losie sama inscenizuje irytujący incydent, aby głupca, jakim jest świadomość „ja", zagnać w kozi róg, a tym samym sprowadzić go na właściwą drogę, której on sam w swej głupocie nigdy by nie znalazł. Gdyby nasz sierota przeczuwał, że to starzec sprzątnął mu krowę, wydałby się on raczej złośliwym trollem czy diabłem. Starzec w rzeczy samej ma *negatywny* aspekt, podobnie jak szaman pierwotny, który jest z jednej strony uzdrawiającym pomocnikiem, z drugiej zaś budzącym przerażenie trucicielem, podobnie jak słowo *phármakon* oznacza lekarstwo i truciznę i podobnie jak trucizna w rzeczywistości może być jednym i drugim.

415 A zatem starzec ma charakter dwuznaczny, elficki, jak nader pouczająca pod tym względem postać Merlina, który — mimo że w pewnych formach przejawiania się uchodzić może za samo dobro — w innych formach występuje w aspekcie zła. W tym ostatnim wypadku jest on złym czarownikiem, który z egoizmu pragnie czynić zło dla zła. W syberyjskiej bajce[41] starzec jest złym duchem, „który na głowie miał dwa jeziora, a w nich pływające dwie kaczki". Starzec ów odżywiał się mięsem ludzkim. Opowieść głosi, w jaki sposób bohater i jego ludzie chcieli się udać na festyn do sąsiedzkiej wioski — psy zostawili w domu. Te — w myśl przysłowia: „Myszy tańcują, gdy kot pójdzie z domu" — także postanowiły urządzić święto. W punkcie kulminacyjnym zabawy wszystkie rzuciły się na zapasy prowiantu. Kiedy do domu

---

[40] Zob. Prudencjusz: *Contra Symmachum*; Karl Rahner: *Die seelenheilende Blume. Moly und Mandragora in antiker und christlicher Symbolik*. W: „Eranos–Jahrbuch XII". Zürich: Rhein–Verlag 1945. S. 117–239. S. 132.

[41] Nr 36: *Die Hunde des Schöpfers*.

wnosili ludzie, wygnali psy, te zaś uciekły precz. „Stwórca przemówił wówczas do Ememquta, bohatera opowieści: Idź z żoną na poszukiwanie psów!". Ememquta zaskoczyła jednak straszna śnieżyca, toteż postanowił schronić się w chacie, która — jak się okazało — należała do złego ducha. Teraz pojawia się znany motyw oszukanego diabła. „Stwórcą" nazywa się ojciec Ememquta. Natomiast ojciec Stwórcy miał na imię „Stworzony przez Siebie" — ponieważ sam siebie stworzył. Mimo że w całej bajce nie ma mowy o tym, że starzec z dwoma jeziorami na głowie zwabił bohatera i jego żonę, by zaspokoić głód, możemy przypuszczać, że jakiś szczególny duch opętał psy i sprawił, że na wzór ludzi postanowiły urządzić sobie zabawę, aby potem, wbrew swej naturze, uciec z domu, zmuszając Ememquta do poszukiwań; i że Ememquta, idąc w śnieżycy, wpadł w ręce złego starca. Jako doradca współdziała w tym wszystkim Stwórca, syn Stworzonego przez Siebie — oczywiście, komplikuje to cały problem. Jego rozwiązanie zostawmy raczej syberyjskim teologom.

W bajce bałkańskiej starzec daje bezdzietnej carycy magiczne jabłko, 416
a dzięki temu staje się ona brzemienna i rodzi syna; starzec zastrzegł sobie, że będzie jego chrzestnym ojcem. Okazuje się, że chłopiec wyrasta na zawadiakę, bije dzieci, a pasterzom zabija zwierzęta. Przez dziesięć lat nie otrzymuje on imienia. W końcu pojawia się starzec, wbija mu nóż w nogę i nadaje mu imię „Nożowego Księcia". Chłopiec pragnie wyruszyć w świat — po długim wahaniu ojciec udziela mu na to zgodę. Nóż, który tkwi w jego nodze, decyduje o jego życiu: jeśli wyjmie go ktoś inny, chłopiec umrze; jeśli uczyni to on sam, będzie żył. W końcu nóż przynosi mu pecha: stara wiedźma wyciąga go z nogi, gdy chłopiec śpi. „Nożowy książę" umiera, lecz przyjaciele, których tymczasem zdobył, przywracają go do życia[42]. W bajce tej starzec odgrywa wprawdzie pomocną rolę, daje jednak również niebezpieczne życie, które mogło się źle skończyć. Zło przejawia się już wcześnie i wyraźnie w gwałtownym charakterze chłopca.

W innej bajce, także bałkańskiej, spotykamy wariant wspomnianego 417
tu już motywu; król szuka swojej siostry, którą uprowadził jakiś obcy. Na wędrówce dociera do chaty staruszki, która ostrzega go przed kontynuacją poszukiwań. Drzewo obwieszone owocami, zawsze usuwające się przed ręką, wywabia go z chaty. Kiedy wreszcie się zatrzymuje, z korony drzewa schodzi na ziemię starzec. Zaprasza on króla w gościnę i prowadzi do zamku,

[42] Zob. *Märchen aus dem Balkan.* Nr 9: *Die Taten des Zarensohnes und seiner beiden Gefährten.* S. 34 i nast.

gdzie siostra króla mieszka jako żona starca. Powiada ona bratu, że jej mąż jest złym duchem, który go zabije. Po upływie trzech dni król rzeczywiście znika. Teraz jego młodszy brat wyrusza na poszukiwanie i zabija złego ducha, który przybrał postać smoka. Dzięki temu czar zostaje zdjęty z pięknego młodzieńca, który poślubia siostrę króla. Starzec, który zrazu jawi się jako *numen* drzewa, jest wyraźnie związany z siostrą. Jest on mordercą. W dygresji oskarża się go o to, że zaczarował całe miasto, sprawiając, że stało się ono „żelazne", czyli nieruchome, sztywne, zamknięte[43]. Więzi on również siostrę króla i nie pozwala jej powrócić do krewnych. W ten sposób przedstawione zostało opętanie siostry przez animusa. Dotychczas ujmując się starca jako animusa siostry, ale to, w jaki sposób król zostaje wciągnięty w to opętanie, a także poszukiwania siostry, nasuwa myśl, że ma ona dla brata znaczenie animy. Określający los archetyp wziął więc najpierw w posiadanie animę króla, czyli odebrał królowi archetyp życia, którego uosobieniem jest właśnie anima, a tym samym zmusił go do poszukiwania utraconego uroku życia, owego „trudnego do zdobycia klejnotu", przemienił go w mitycznego herosa, czyli w wyższą osobowość będącą wyrazem jego Jaźni. Starzec działa tu jako żywo niczym łobuz, trzeba go zneutralizować siłą, by potem mógł się pojawić jako oblubieniec siostry–animy, a tak naprawdę jako oblubieniec duszy świętujący sakralne kazirodztwo rozumiane jako symbol zjednoczenia opozycji oraz tożsamości. Owa tak często spotykana, śmiała enancjodromia oznacza nie tylko odmłodzenie i przemianę starca, każe nam bowiem również przeczuwać istnienie tajemnego związku wewnętrznego zła i dobra — i *vice versa*.

418 W opowieści tej widzimy zatem archetyp starca w postaci złoczyńcy wpisany w przemiany i perypetie procesu indywiduacji, który — sugeruje się na zasadzie aluzji — sięga aż do hierogamii. We wspomnianej tu wcześniej bajce rosyjskiej o królu leśnym starzec okazuje się — odwrotnie — najpierw pomocny i dobroczynny, nie chce jednak wypuścić chłopca–najemnika, toteż głównymi wydarzeniami opowieści są jego podejmowane na różne sposoby próby wyrwania się ze szponów czarodzieja. Miejsce poszukiwań zajmuje ucieczka, która, jak sądzę, ma te same zalety, co odważne poszukiwanie przygody, albowiem ostatecznie bohater poślubia córę królewską, czarodziej zaś musi się zadowolić odgrywaniem roli okpionego diabła.

---

[43] Zob. *Märchen aus dem Balkan*. Nr 35: *Der Schwiegersohn aus der Fremde*. S. 177 i nast.

D. Teriomorficzna symbolika ducha w bajkach

Opis naszego archetypu nie byłby kompletny, gdybyśmy nie wspomnieli 419
o jeszcze jednej, specyficznej formie jego przejawu, czyli formie zwierzęcej. Forma ta tak całkiem ogólnie związana jest z teriomorfizmem bogów i demonów i ma identyczne znaczenie psychologiczne. Postać zwierzęca sugeruje bowiem, że interesujące nas w danym momencie treści i funkcje znajdują się jeszcze w obszarze pozaludzkim, czyli w zaświatach ludzkiej świadomości, które z jednej strony mają one udział w pierwiastku demoniczno–nadludzkim, z drugiej zaś w pierwiastku zwierzęco–podludzkim. Należy tu jeszcze uwzględnić fakt, że podział ten obowiązuje jedynie w sferze świadomości, gdzie odpowiada on koniecznemu warunkowi myślenia. Logika powiada: „*tertium non datur*", co oznacza, że nie potrafimy wyobrazić sobie przeciwieństw w jedności. Zlikwidowanie istniejącej mimo to antynomii może, ujmując to w innych słowach, uchodzić za postulat. Ale dla nieświadomości sprawa w żadnym wypadku nie przedstawia się w taki sposób, ponieważ treści nieświadome wszystkie razem i każda z osobna są paradoksalne czy antynomiczne w samych sobie — kategorii bytu nie wyłączając. Jeśli ktoś, nie znając psychologii nieświadomości, pragnie sobie wyrobić opinię o tym stanie rzeczy, należy mu zalecać przestudiowanie mistyków chrześcijańskich i filozofii indyjskiej — to właśnie tutaj znaleźć można najdobitniejsze dowody oddziaływania tej antynomiczności nieświadomości.

Mimo że starzec w świetle naszych dotychczasowych refleksji najczę- 420
ściej wygląda i zachowuje się jak człowiek, to jednak jego magiczne zdolności włącznie z jego przewagą duchową wskazują na pierwiastek pozaludzki, nadludzki czy podludzki w tym, co dobre i złe. Jego aspekt zwierzęcy ani dla prymitywa, ani dla nieświadomości nie oznacza deprecjacji, ponieważ pod pewnym względem zwierzę jest nadrzędne wobec człowieka. Zwierzę nie zaczęło jeszcze błądzić w świadomości, a owej siły, z której żyje, jeszcze nie przeciwstawia samowładnemu „ja", lecz wypełnia wolę, która w nim rządzi, w sposób prawie doskonały. Gdyby zwierzę było istotą świadomą, byłoby pobożniejsze od człowieka. Legenda o upadku w grzech zawiera głęboką naukę, stanowi przecież formę wyrazu owego ciemnego poczucia, że wyemancypowanie się świadomości „ja" jest aktem lucyferycznym. Dzieje ludzkiego świata już od samego początku polegają na konfrontacji poczucia niższości z zapędami *hýbris*. Mądrość poszukuje w tym drogi środka, pokutując za owo śmiałe przedsięwzięcie przykrym pokrewieństwem z demonem

i zwierzęciem, toteż cierpi z powodu wywołanej w ten sposób niejasności moralnej.

421 W bajkach często spotykamy motyw *pomocnych zwierząt*. Zachowują się one po ludzku, mówią ludzkim językiem, dowodzą sprytu i mądrości czasami znacznie przekraczających ludzkie. W tym wypadku z całą zasadnością można stwierdzić, że archetyp ducha wyrażony został w postaci zwierzęcej. W bajce niemieckiej[44] słyszymy, że młodzieniec poszukujący zagubionej księżniczki spotyka wilka, który odzywa się do niego tak oto: „Nie obawiaj się! Powiedz, dokąd prowadzi cię droga?". Młodzieniec opowiada mu swoje dzieje, po czym wilk przekazuje mu magiczny dar, czyli kilka swoich włosów, za pomocą których w każdej chwili może wezwać pomocy. Intermezzo to przebiega dokładnie w taki sposób, jak przebiegają spotkania z pomocnym starcem. W tej samej opowieści pojawia się także inny, czyli negatywny aspekt archetypu. Gwoli uplastycznienia, chciałbym we fragmentach zacytować te bajkę:

422 Kiedy chłopiec pilnował w lesie świń, odkrył wielkie drzewo, którego gałęzie ginęły w chmurach. „Jak by to było" — pomyślał chłopiec — „gdybym z jego wierzchołka mógł patrzeć na świat?". Zaczął więc wspinać się na drzewo, wspinał się cały dzień, nie mógł jednak dotrzeć do samej korony. Nadszedł wieczór, chłopiec musiał przenocować na konarze. Nazajutrz podjął wspinaczkę, koło południa dotarł do korony drzewa. Ale dopiero pod wieczór trafił do wioski zbudowanej wśród gałęzi. Mieszkali tam wieśniacy, którzy ugościli go i przenocowali. Następnego dnia chłopiec podjął dalszą wspinaczkę. Przed południem dotarł do zamku zamieszkanego przez dziewicę. Dowiedział się od niej, że nie może wspinać się dalej. Dziewica była królewną więzioną przez złego czarownika. Chłopiec został u księżniczki na zamku. Wolno mu było wchodzić do wszystkich komnat — poza jedną. Ale jego ciekawość była silniejsza. Otworzył więc zakazaną komnatę i znalazł w niej kruka przybitego do ściany trzema gwoździami. Jeden gwóźdź przebijał szyję kruka, dwa inne — jego skrzydła. Kruk poskarżył się na pragnienie, chłopiec zaś, powodowany litością, przyniósł mu wody. Za każdym łykiem wypijanym przez kruka wypadał z jego ciała jeden gwóźdź — kiedy wypił trzeci łyk, był wolny i wyfrunął przez okno. Kiedy księżniczka o tym usłyszała, wpadła w przerażenie: „To był diabeł, który rzucił na mnie urok! Już niedługo przyjdzie po mnie!". I rzeczywiście, pewnego pięknego ranka znikła bez śladu.

---

[44] Zob. *Die Prinzessin auf dem Baum*. W: *Kinder– und Hausmärchen*. S. 1 i nast.

Chłopiec ruszył teraz na poszukiwanie zaginionej i, jak już stwierdziliśmy, 423
spotkał wilka. W ten sam sposób spotkał też niedźwiedzia i lwa, od których również otrzymał magiczne włosy. Poza tym lew mu zdradził, że księżniczka więziona jest w pobliżu domku myśliwskiego. Chłopiec znalazł domek i księżniczkę, dowiedział się jednak, że ucieczka jest niemożliwa, ponieważ myśliwy ma trójnogiego siwka, który wie wszystko i niechybnie ostrzeże swego pana. Mimo to chłopiec spróbował ucieczki — nadaremnie. Myśliwy dopędził go i schwytał, puścił jednak wolno, ponieważ chłopiec uratował mu życie, gdy był krukiem. Sam razem z księżniczką odjechał do domu. Chłopiec, korzystając z tego, że myśliwy udał się do lasu, zakradł się do jego domku i zaczął namawiać księżniczkę, by wyciągnęła ze swego prześladowcy sekret, w jaki sposób zdobył swego mądrego siwka. W nocy księżniczka zaczęła wypytywać o to myśliwego, a chłopiec, ukryty pod łóżkiem, dowiedział się, że jaką godzinę drogi od domu mieszka pewna czarownica, która hoduje magiczne konie. Kto potrafi przez trzy dni upilnować zwierząt, ten w nagrodę może sobie wybrać wierzchowca. Przed laty czarownica dawała jeszcze dwanaście jagniąt, które rzucało się na pożarcie dwunastu wilkom mieszkającym w lesie otaczającym jej zagrodę. Ale myśliwemu nie dała jagniąt. Wilki go goniły, a mimo że udało mu się uciec, w chwili, gdy przekraczał granicę, urwały siwkowi jedną nogę. To dlatego koń ma tylko trzy nogi.

Jak najszybciej młodzieniec znalazł wiedźmę i najął się u niej do pracy, 424
lecz pod warunkiem, że otrzyma nie tylko konia, którego sam sobie wybierze, ale i dwanaście jagniąt. Czarownica przystała na warunek, nakazała jednak źrebakom, by mu pouciekały. Aby uśpić chłopca, podała mu gorzałkę. Chłopiec wypił gorzałkę, zasnął, a nie pilnowane źrebaki rozbiegły się. Pierwszego dnia dogonił je z pomocą wilka, drugiego z pomocą niedźwiedzia, a trzeciego z pomocą lwa. Teraz mógł już sobie wybrać nagrodę, na którą zasłużył. Córeczka czarownicy zdradziła mu, który wierzchowiec należy do jej matki. Miałby to być rzecz jasna najlepszy koń, także siwek. Chłopiec zażądał więc tego konia. Gdy tylko jednak wyszedł ze stajni, czarownica przebiła siwkowi cztery kopyta i wyssała mu szpik z kości. Ze szpiku upiekła kołacz, który dała chłopcu na drogę. Koń był śmiertelnie znużony, chłopiec dał mu jednak kołacz, a dzięki temu siwek odzyskał dawne siły. Cisnąwszy dwunastu wilkom dwanaście jagniąt na pożarcie, cali i zdrowi opuścili las. Teraz chłopiec zabrał księżniczkę i razem ruszyli w dalszą drogę. Trójnogi siwek znowu przywołał myśliwego, który ruszył za nim w pogoń i szybko ich dogonił, ponieważ czworonogi siwek nie chciał galopować. Na widok

nadjeżdżającego myśliwego czteronogi siwek zawołał do trójnogiego: „Siostrzyczko, zrzuć go z grzbietu!". Czarownik spadł na ziemię i został stratowany przez oba konie. Chłopiec posadził księżniczkę na trójnogiego siwka i tak wjechali do królestwa jej ojca, wzięli ślub i wyprawili wesele. Czworonogi siwek poprosił chłopca, by obciął głowy obu koniom, w przeciwnym bowiem razie będą mu przynosić pecha. Kiedy chłopiec spełnił jego prośbę, konie przemieniły się we wspaniałego księcia i cudowną księżniczkę, którzy po pewnym czasie wyruszyli do własnego królestwa. Przed laty myśliwy zaklął ich w konie.

425 Abstrahując od teriomorficznej symboliki ducha w tej akurat opowieści, szczególnie interesujący wydaje się fakt, że jeździec przedstawia funkcje wiedzy i intuicji. Powiada się w ten sposób, że duch może być również przedmiotem posiadania. Trójnogi siwek to własność demonicznego myśliwego, ale czteronogi należy zrazu do czarownicy. Duch jest tutaj na poły funkcją, którą można zamieniać niczym rzecz (koń), na poły zaś jest autonomicznym podmiotem (czarownik jako właściciel konia). Chłopiec, zdobywając czteronogiego siwka, uwalnia ducha czy myślenie spod szczególnej formy panowania nieświadomości, czarownica oznacza tu — jak gdzie indziej — *mater natura* czy pierwotny, „matriarchalny" stan nieświadomości; w ten sposób zasugerowana została dyspozycja psychiczna, w której nieświadomości oponuje jedynie słaba i niesamodzielna świadomość. Czteronogi siwek okazuje się istotą nadrzędną wobec siwka trójnogiego, może mu bowiem rozkazywać, Ponieważ czwórca jest symbolem Całkowitości, a Całkowitość odgrywa niemałą rolę w świecie obrazów nieświadomości[45], tryumf czteronogiego nad trójnogim nie jest niczym nieoczekiwanym. Cóż jednak miałaby oznaczać owa opozycja trzy–cztery, co oznacza trójca w stosunku do Całkowitości? W alchemii problem ten, znany jako *aksjomat Maryi*, towarzyszył filozofii przez ponad tysiąc lat, by wreszcie pojawić się w *Fauście* (scena z Kabirami). Literacko najstarsze ujęcie tej problematyki znajduje się w początkowych słowach *Timajosa*[46], o których Goethe przypomina. U alchemików wyraź-

[45] Jeśli chodzi o czwórcę, muszę odesłać czytelnika do mych wcześniejszych prac, a przede wszystkim do: Carl Gustav Jung: *Psychologie und Religion.* [*Gesammelte Werke.* T. 11. *Psychologia a religia.* W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła.* T. 6) — przyp. tłum.]; Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie. Gesammelte Werke.* T. 12. [*Psychologia a alchemia* (*Dzieła.* T. 4) — przyp. tłum.]

[46] Najstarsze znane mi przedstawienie tego problemu pojawia się w formie czterech synów Horusa: trzej przedstawiani są niekiedy z głowami zwierzęcymi, jeden ma ludzką głowę. Chro-

nie widzimy, w jaki sposób trójca boska odpowiada trójcy niższej, chtonicznej (podobnie trójgłowemu diabłu u Dantego). Trójca chtoniczna sprowadza się do zasady, która za sprawą swej symboliki zdradza pokrewieństwo ze złem, mimo że w żadnym wypadku nie jest takie pewne, iż nie wyraża ona samego zła i tylko zła. Wszystko wskazywałoby raczej na to, że zło czy też jego potocznie używany symbol należy do rodziny tych postaci, które opisują ciemności, noc, to, co dolne, chtoniczne. To, co dolne, ma się w tej symbolice do tego, co górne, jako odpowiednik[47] w przeciwieństwie, co oznacza, że jak to, co górne, ujmowane jest jako trójca. Trzy jako liczba męska przypisane jest tu logicznie złemu łowcy, którego (w perspektywie alchemicznej) można by rozumieć jako dolną trójcę, cztery zaś, jako liczba żeńska, przypisana jest staruszc. Oba konie to mówiące i wiedzące magiczne zwierzęta, są one zatem symbolami nieświadomego ducha, który w jednym wypadku podporządkowany jest złemu czarownikowi, w drugim — czarownicy.

A zatem pomiędzy trójcą i czwórcą istnieje przede wszystkim przeciwień- 426
stwo opisane w formule męskie–żeńskie; czwórca jest także symbolem Całkowitości — nie da się tego powiedzieć o trójcy. Ta ostatnia — jak dowodzi alchemia — oznacza opozycyjność, ponieważ jedna trójca zawsze zakłada pojawienie się drugiej trójcy, tak jak to, co górne, zakłada to, co dolne, jasne zakłada ciemne, dobro zakłada zło. Przeciwieństwo w perspektywie energetycznej to potencjał, gdzie zaś istnieje potencjał, istnieje też możliwość pojawienia się procesu energetycznego, albowiem napięcie przeciwieństw dąży do wyrównania. Jeśli wyobrazimy sobie czwórcę jako kwadrat podzielony linią ukośną na dwie połowy, otrzymamy dwa trójkąty, których wierzchołki obrócone są w przeciwne kierunki. Można by zatem metaforycznie stwierdzić: jeśli podzielimy Całkowitość symbolizowaną przez czwórcę na dwie identyczne połowy, powstaną dwie przeciwnie ukierunkowane trójce. Jak to proste rozumowanie wywodzi trójcę z czwórcy, tak myśliwy tłumaczy uwięzionej księżniczce, w jaki sposób jego siwek stał się zwierzęciem trójnogim, mimo że przedtem miał cztery nogi — dwanaście wilków pozbawiło go kończyny. A zatem siwek jest trójnogi z powodu nieszczęśliwego wypadku, który miał miejsce w chwili, gdy koń zamierzał właśnie opuścić królestwo ciemnej matki. Wyrażone w języku psychologicznym oznaczałoby to, że gdy objawia

---

mologicznie dołącza do tego *Wizja Ezechiela* mówiąca o czterech postaciach powracających później jako atrybuty ewangelistów. Jak wiadomo, trzy mają głowy zwierząt, jeden ma głowę ludzką (anioł).

[47] Podług maksymy *Tabula Smaragdina*: „*Quod est inferius, est sicut quo est superius*".

się nieświadoma Całkowitość, to znaczy, gdy opuszcza stan nieświadomości i przechodzi w sferę świadomą, jedno z czworga pozostaje tam, gdzie było, powstrzymywane przez *horror vacui* nieświadomości. Powstaje w ten sposób trójca, która — o czym wiemy nie z bajki, lecz z historii symbolu — odpowiada trójcy sobie przeciwnej[48], co oznacza, że powstaje tu konflikt. Tu również można by zapytać za Sokratesem: „...jeden, dwóch, trzech. A czwarty z towarzystwa, kochany Timaju, gdzie? Z tych, co to wczoraj byli na przyjęciu, a dzisiaj przyjęcie urządzają?"[49]. Pozostał w królestwie ciemnej matki, powstrzymywany przez wilczą chciwość nieświadomości, która niczego nie chce wypuścić ze swego kręgu magicznego — chyba że zostanie to okupione odpowiednią ofiarą.

427 Myśliwy względnie stary czarownik i czarownica w magicznym świecie nieświadomości odpowiadają negatywnym *imagines* rodzicielskim. Myśliwy pojawia się w tej opowieści zrazu w postaci czarnego kruka. Porwał on i uwięził księżniczkę, która określa go mianem „diabła". Osobliwe, to on sam znajduje się w *jednej* zakazanej komnacie zamku, przybity do ściany trzema gwoździami — tak jakby został *ukrzyżowany*. Kruk jest uwięziony, jak każdy strażnik więzienny, sam został zaklęty, jak każdy, kto rzuca klątwy. Więzienie obojga to magiczny zamek w konarach olbrzymiego drzewa — niewątpliwie Drzewa Kosmicznego. Księżniczka należy do świetlistego świata wyższego w pobliżu słońca. Z faktu, że została uwięziona na czubku Drzewa Kosmicznego, należy wysnuć wniosek, że jest ona kimś w rodzaju *anima mundi*, która znalazła się w mocy ciemności. Wydaje się, że zdobycz w postaci księżniczki nie wyszła na dobre mocom ciemności, ponieważ porywacz, który wszystkiego dokonał, został ukrzyżowany, i to za pomocą trzech gwoździ. Ukrzyżowanie oznacza najwyraźniej stan bolesnego związania i zawieszenia, jest to kara wymierzana szalonym śmiałkom, którzy na podobieństwo Prometeusza ważyli się na wypad w sferę zasady przeciwnej. Uczynił to również kruk tożsamy z myśliwym, albowiem ze świetlistego świata wyższego ukradł on

---

[48] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie. Gesammelte Werke*. T. 12. [*Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 539 — przyp. tłum.] Bardziej szczegółowo w: Carl Gustav Jung: *Der Geist Mercurius*. [W: Carl Gustav Jung: *Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie*. Mit einem Beitrag von Dr. Riwkah Schärf. „Psychologische Abhandlungen". T. 6. Zürich: Rascher–Verlag 1948. *Gesammelte Werke*. T. 13. *Duch Merkuriusz*. W: Carl Gustav Jung: *Rebis, czyli kamień filozofów*. S. 289 i nast. — przyp. tłum.]

[49] Platon: *Timajos*. [Przeł., wstęp, objaśnienia, ilustr.: Władysław Witwicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1960. S. 11 — przyp. tłum.] Ten niejasny fragment przypisywano „przekorze" Platona.

drogocenną duszę — w ten sposób został za karę przybity do ściany w owym wyższym czy nadprzyrodzonym świecie. Nie sposób zaprzeczyć, iż chodzi tu o odzwierciedlenie praobrazu chrześcijańskiego — ale odzwierciedlenie *a rebours*. Zbawiciel, który uwolnił ludzką duszę spod władzy pana tego świata, został pojmany i przybity do krzyża tam, niżej, w świecie podksiężycowym, tak jak złodziejski kruk został za karę za swój postępek przybity do ściany w niebiańskich konarach Drzewa Kosmicznego. Charakterystycznym dla naszej bajki narzędziem czarodziejskim jest trójca gwoździ. Bajka nie mówi, komu kruk się przeciwstawił, wszystko wskazuje jednak na to, że chodzi tu o klątwę wypowiedzianą w imieniu Trójjednego.

Bohaterski młodzieniec, który wspina się na Drzewo Kosmiczne 428
i dostaje się do magicznego zamku, gdzie ma uwolnić księżniczkę, może wchodzić do wszystkich komnat poza jedną — nie wolno mu wchodzić do tej, gdzie znajduje się kruk[50]. Jak pierwsi rodzice nie powinni byli spożywać z Drzewa Rajskiego, tak również nasz młodzieniec nie powinien był otwierać drzwi do tej jednej jedynej komnaty — oczywiście, to właśnie ze względu na ów zakaz tak bardzo chciał do niej wejść. Nic nie jest tak bardzo kuszące jak zakaz — to, by tak rzec, najlepszy sposób na to, by skłonić człowieka do nieposłuszeństwa. Najwyraźniej działa tu jakiś *tajemny zamiar uwolnienia nie tyle księżniczki, co raczej kruka*. Kruk, widząc młodzieńca, zaczyna biadolić i skarżyć się na pragnienie[51], młodzieniec zaś, poruszony cnotą współczucia, nie poi go hizopem i octem, lecz orzeźwiającą wodą — zaraz potem wypadają trzy gwoździe i kruk odlatuje przez

---

[50] W baśniach Grimmów (*Kinder– und Hausmärchen*. T. 1. Nr 55: *Marienkind*) w zakazanej komnacie znajduje się „Trójjedność" — już sam ten fakt wydaje mi się godny uwagi.

[51] Już Aelian (zob. *De natura animalium libri XVII*. I, 47) powiada, że Apollo skazał kruki na pragnienie, ponieważ posłany po wodę kruk nie wracał zbyt długo. W folklorze niemieckim można usłyszeć, że kruk musi cierpieć pragnienie w czerwcu czy sierpniu — przyczyną tego miałby być fakt, iż on jeden nie był zasmucony śmiercią Chrystusa albo że kiedy został posłany przez Noego, nie powrócił. Zob. Franz Panzer: „Zeitschrift für deutsche Mythologie" T. 2. S. 171; Reinhold Köhler: *Kleinere Schriften zur Märchenforschung*. Weimar 1898. T. 1. S. 3. Jeśli chodzi o kruka jako alegorię zła, zob. wyczerpujące przedstawienie w: Karl Rahner: *Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie*. „Eranos–Jahrbuch 1945". Zürich: Rhein Verlag 1946. Z drugiej strony kruk jest ptakiem bliskim Apollinowi jako jego święte zwierzę; także w *Biblii* pojawia się on w pozytywnym aspekcie (zob. *Ps CXLVII*, 9: „On daje pokarm bydlu, pisklętom kruka to, o co wołają". [Przeł. Benedyktyni Tynieccy. *Biblia Tysiąclecia* — przyp. tłum.]; *Hi* XLVIII, 41: „Kto żeru dostarcza krukowi, gdy młode do Boga wołają..." [Przeł. ks. Władysław Borowski CRL. *Biblia Tysiąclecia* — przyp. tłum.] Podobnie w *Łk* XII, 24. Jako prawdziwe „duchy służebne" kruki pojawiają się w *1 Krl* XVII, 5, gdzie codziennie przynoszą pokarm Eliaszowi.

otwarte okno. W ten sposób zły duch odzyskał wolność, przemienił się w myśliwego, po raz drugi porwał księżniczkę i tym razem uwięził ją na ziemi w swej chacie myśliwskiej. Tajemny zamiar został częściowo odsłonięty: księżniczkę należało zabrać ze świata wyższego do świata ludzi — najwyraźniej nie byłoby to możliwe bez pomocy złego ducha, nie dałoby się tego uczynić bez współudziału ludzkiego nieposłuszeństwa.

429 Ponieważ jednak także w świecie ludzi łowca dusz jest panem księżniczki, bohater musi podjąć ponowną interwencję; jak już wiemy, chytrością zdobywa od czarownicy czwórnogiego siwka, łamiąc tym samym trynitarną potęgę czarownika. To właśnie trójca więzi króla w magicznym kręgu, to ona jest potęgą zła. W ten sposób mamy dwie trójce wskazujące w przeciwne kierunki.

430 W całkiem innej dziedzinie, czyli w sferze doświadczenia psychologicznego, wiemy, że trzy z czterech funkcji świadomości uległy procesowi różnicowania, co oznacza, że stały się one świadome; jedna jest związana z glebą macierzystą, czyli z nieświadomością, i określana jest mianem „niższej" czy „mniej wartościowej". Stanowi ona piętę Achillesa nawet najbardziej bohaterskiej świadomości. No bo gdzieś, w jakimś miejscu, siła słabnie, mądrość głupieje, dobro się psuje itd.; prawdziwe byłoby również stwierdzenie odwrotne. W naszej bajce trójca jawi się jako okaleczona czwórca. Gdyby do trzech nóg można było dodać czwartą, powstałaby Całkowitość. Tak też powiada enigmatyczny *Aksjomat Maryi*: „Z trojga staje się jedno <jako> czwarte" („*ek toú trítou tó tétarton*")[52], co niewątpliwie oznacza: jeśli z trojga narodzi się czwarte, to powstanie tym samym jedność. To jedno, zagubione, znajdujące się w posiadaniu wilków Wielkiej Matki, to wprawdzie tylko jedna czwarta, ale to właśnie ono czyni z trojga ową Całkowitość, która znosi podział i konflikt.

431 Jak to się jednak dzieje, że jedna czwarta — jak powiada symbolika — także jest trójcą? Tutaj symbolika bajki nas zawodzi, jesteśmy zmuszeni uciec się po pomoc do faktów psychologicznych. Wcześniej stwierdziłem, że trzy funkcje mogą być zróżnicowane i że tylko jedna pozostaje w magicznym kręgu nieświadomości. Stwierdzenie to należy jeszcze sprecyzować. Jak powiada doświadczenie, proces różnicowania udaje się tak w przybliżeniu tylko w wypadku *jednej* funkcji, toteż określana jest ona mianem funkcji wyższej czy głównej, i to właśnie ona wraz z ekstrawersją i introwersją stanowi o typie nastawienia świadomości. Funkcja ta może liczyć na pomoc

[52] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie. Gesammelte Werke*. T. 12. [*Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4) — przyp. tłum.] Indeks osób. Hasło: *Maryja Prorokini*.

jednej czy dwóch innych funkcji mniej lub bardziej zróżnicowanych — funkcji pomocniczych, które jednak prawie nigdy nie osiągają tego samego stopnia zróżnicowania, czyli nie mają możliwości swobodnego, zgodnego z wolą zastosowania. Charakteryzują się one natomiast większą spontanicznością niż funkcja główna, która jest w znacznej mierze niezawodna i powolna naszym zamiarom. Czwarta funkcja, funkcja niższa, jest niedostępna naszej woli. Jawi się ona już to jako kobold, wywołując zaburzenia i okazując krnąbrność, już to jako *deus ex machina*, zawsze jednak pojawia się i znika *sua sponte*. Z przedstawienia tego wynika, że nawet funkcje zróżnicowane tylko częściowo uwolniły się od zakorzenienia w nieświadomości, częściowo jednak tkwią one nadal w glebie nieświadomej, toteż pozwalają nieświadomości powodować sobą w swych działaniach. Trzem funkcjom zróżnicowanym, oddanym do dyspozycji „ja", odpowiadają trzy komponenty nieświadome, które jeszcze nie oderwały się od nieświadomości[53]. I jak trzem funkcjom świadomym czy zróżnicowanym przeciwstawia się funkcja czwarta jako mniej lub bardziej przykry czynnik zaburzający, tak również funkcja wyższa jest dla nieświadomości, jak się wydaje, największym wrogiem. Nie można tu nie wspomnieć o pewnej subtelności: jak diabeł chętnie się stroi w szaty Anioła Światłości, tak funkcja niższa w tajemny i podstępny sposób najbardziej wpływa na funkcję główną, ta zaś najbardziej tłumi tę pierwszą[54].

Te, niestety, zbyt abstrakcyjne wywody są potrzebne, by w jakimś stopniu 432
rozjaśnić pełne podstępów i aluzji konteksty naszej — jak to się mawia: „dziecinnie prostej" — bajki. Dwie przeciwstawne trójce — jedna, która powstrzymuje zło, i druga, która przedstawia jego siłę — odpowiadają, by tak rzec, precyzyjnie co do milimetra funkcjonalnej strukturze naszej *psyché* świadomej i nieświadomej. Bajka jako spontaniczny, naiwny, nierefleksyjny produkt *psyché* z pewnością nie może wyrażać nic innego, jak tylko to, czym jest dusza, toteż nie tylko nasza bajka przedstawia strukturalne stosunki psychiczne — to samo można powiedzieć o niezliczenie wielu innych bajkach[55].

---

[53] W bajce norweskiej [Nr 24: *Die drei Prinzessinen im Weissland*] przedstawionym jako trzy domagające się uwolnienia księżniczki po szyje tkwiące w ziemi.

[54] Jeśli chodzi o teorię funkcji, zob. Carl Gustav Jung: *Psychologische Typen*. [*Gesammelte Werke*. T. 6. *Typy psychologiczne* (*Dzieła*. T. 2) — przyp. tłum.]

[55] Dla laika w tej dziedzinie chciałbym tu dodać, że teoria struktury *psyché* nie została wywiedziona z bajek czy mitów, lecz z doświadczeń i obserwacji wszczynanych w trakcie badań z zakresu psychologii medycznej i że dopiero wtórnie zostały one potwierdzone za pomocą komparatystycznego badania symboli w dziedzinach, które zrazu były odległe od medycyny.

433 Nasza bajka z rzadko spotykaną dobitnością wskazuje z jednej strony na całą paradoksalność archetypu ducha, z drugiej wprawiająca w konfuzję współgra antynomii wskazuje na wielki cel, jakim jest wyższe uświadomienie. Młody świniopas, który, wydobywając się ze zwierzęcych głębi, wspina się na olbrzymie Drzewo Kosmiczne i tam, całkiem na górze, w świetlistym świecie wyższym, odkrywa swą dziewiczą animę, wysoko urodzoną księżniczkę, symbolizuje wstępowanie świadomości z obszarów bliskich świadomości zwierzęcej na ową otwierającą tak wiele perspektyw wyżynę, która w szczególnie odpowiedni sposób przedstawia powiększenie horyzontu świadomości[56]. Jeśli męska świadomość już raz wzbiła się na te wyżyny, wyjdzie jej naprzeciw jej żeński odpowiednik, anima[57], personifikacja nieświadomości. Spotkanie to pokazuje, jak bardzo niewłaściwe jest określanie nieświadomości mianem „podświadomości" — przecież nie dość, że nieświadomość wcale nie znajduje się pod świadomością, to jeszcze jest ona powyżej niej, bo przecież nasz bohater musi się do niej wspinać. Ta „wyższa" nieświadomość nie jest jednak w żadnym wypadku „świadomością wyższą" w tym znaczeniu, że ten, kto ją zdobył — jak nasz bohater — znajduje się teraz równie wysoko nad „podświadomością", jak nad powierzchnią ziemi. Przeciwnie, dokonuje on nieprzyjemnego odkrycia, że jego wzniosła i świetlista anima, Księżniczka Dusza, jest tam, na górze, zaczarowana i jest równie niewolna jak ptak w złotej klatce. Może się on wprawdzie chwalić, że wspiął się nad niziny zwierzęcej tępoty, lecz jego dusza znajduje się we władzy złego ducha, ponurej, podziemnej *imago* ojcowskiej w postaci kruka, owej znanej teriomorficznej postaci diabła. Bo na cóż przydać mu się mogą wyżyny i poszerzone horyzonty, jeśli jego umiłowana dusza marnieje w więzieniu? Ba, ona nawet igra ze światem podziemnym i najwyraźniej chce młodzieńcowi przeszkodzić w odkryciu tajemnicy swego uwięzienia, ponieważ zabrania mu wchodzić do jednej komnaty, tajemnie jednak to właśnie za sprawą tego zakazu zachęca go do tego. Wydaje się, że nieświadomość ma dwoje rąk — jedna zachowuje się zawsze odwrotnie niż druga. Księżniczka chciałaby — i nie chciała — zostać uwolniona. Ale zły duch zwabił ją w pułapkę: chciał porwać piękną duszę ze świetlistego świata wyższego — mógł to uczynić jako istota uskrzydlona, nie liczył się jednak z możliwością, iż w ten sposób

[56] Chodzi tu o typową enancjodromię: w ten sposób nie można wspiąć się jeszcze wyżej, trzeba też uświadomić obie inny aspekt własnej istoty, aby zaś tego dokonać, trzeba zstąpić.

[57] Na widok wielkiego drzewa młodzieniec zadaje pytanie: „Jak to by było, gdyby z jego wierzchołka popatrzeć na świat?".

on sam zostanie zamknięty w magicznym kręgu w owym wyższym świecie. Jest on wprawdzie ponurym duchem, odczuwa jednak tęsknotę za światłem. Na tym polega jego tajemne usprawiedliwienie, podobnie jak klątwa oznacza karę za ową szaloną śmiałość. Dopóki zły duch przebywa w świecie wyższym, księżniczka nie może zstąpić niżej, na ziemię, a bohater znikł w raju. Ale teraz to on popełnia grzech nieposłuszeństwa, umożliwia w ten sposób ucieczkę porywaczowi i przyczynia się do następnego porwania księżniczki, a zatem powoduje całą serię negatywnych skutków. W rezultacie księżniczka zstępuje na ziemię, a diaboliczny kruk pojawia się w ludzkiej postaci myśliwego. W ten sposób świetlista, nadświatowa anima oraz zasada zła znajdują się w pobliżu człowieka, co oznacza, że oboje zostają przełożeni na ludzkie deminutiwum i są dostępni dla człowieka. Trójnogi, wszechwiedzący koń myśliwego to symbol jego prawdziwej potęgi. Odpowiada on nieświadomym fragmentom funkcji zróżnicowanych[58] Myśl jest jednak uosobieniem funkcji niższej, ujawniającej się również w postaci bohatera jako jego ciekawość i przedsiębiorczość. Dalej widzimy, jak jeszcze bardziej upodabnia się on do myśliwego: jak ten pierwszy bierze sobie wierzchowca od czarownicy, tak i nasz bohater zdobywa w ten sposób konia, lecz w przeciwieństwie do niego myśliwy zapomniał wziąć w tym samym czasie dwanaście jagniąt, by nakarmić nimi dwanaście wilków, toteż te pozbawiają siwka jednej nogi. Zapomniał złożyć trybut potęgom chtonicznym, ponieważ nie był on nikim innym, jak tylko porywaczem. Ale to właśnie dzięki jego zaniechaniu nasz bohater dowiaduje się, że nieświadomość wydaje swe płody jedynie w zamian za złożoną sobie ofiarę[59]. Liczba *dwanaście* jest w tym kontekście niewątpliwie symbolem czasu z ubocznym znaczeniem dwunastu prac (*athla*)[60] wilków, które należy wykonać dla nieświadomości, zanim będzie można się od niej uwolnić[61]. Myśliwy to pierwsza, nieudana próba herosa polegająca na tym,

[58] Wszechwiedza nieświadomych fragmentów funkcji to oczywiście przesada. Bo tak naprawdę dysponują one — czy też raczej, ujmując sprawę lepiej, ulegają wpływowi — podprogowych percepcji i wspomnień oraz instynktowych, archetypowych treści nieświadomości. To właśnie one przekazują aktywnościom nieświadomym informacje zaskakująco celne.

[59] Myśliwy zapłacił rachunek, choć nie otrzymał poczęstunku — z sytuacją taką mamy do czynienia najczęściej. Rzadko czy prawie nigdy nie myślimy o kosztach działania ducha.

[60] Zob. Mit Heraklesa.

[61] Alchemicy podkreślają długotrwałość Dzieła i mówią o „*longissima via*", „*diuturnitas immensae meditationis*" [„bardzo długiej drodze", „długotrwałości niesłychanej medytacji" przyp. wyd.] Liczba dwanaście jest być może związana z rokiem kościelnym, w trakcie którego przebiega zbawcze dzieło Chrystusa. Ofiara z baranka to motyw zapewne wywodzący się z tego samego źródła.

by za pomocą rabunków i gwałtów znaleźć się w posiadaniu duszy. Zdobywanie duszy to tak naprawdę dzieło wymagające cierpliwości, ofiarniczości i oddania. Bohater, zdobywając czteronogiego konia, zajmuje bez reszty miejsce myśliwego, a dzięki temu zdobywa księżniczkę. Czwórca jawi się w naszej opowieści jako większa potęga, integruje ona bowiem w swej całkowitości także ów fragment, którego brakowało, by całkowitość była Całkowitością.

434 Archetyp ducha został przedstawiony w tej bajce — notabene, bynajmniej nieprymitywnej — w formie teriomorficznej, jako system trzech funkcji podporządkowanych pewnej jedności, złemu duchowi, tak jak nieznana nam instancja za pomocą trójcy wyobrażonej w formie trzech gwoździ ukrzyżowała kruka. Nadrzędna w obu wypadkach jedność odpowiada w pierwszym wypadku funkcji niższej, która jest nieświadomym antagonistą funkcji głównej, a zatem myśliwemu; w drugim wypadku odpowiada ona funkcji głównej, czyli bohaterowi. Młodzieniec i myśliwy w końcu upodabniają się do siebie w taki sposób, że funkcja myśliwego przechodzi w funkcję bohatera. Ba, sam bohater już od początku tkwi w myśliwym i skłania go do tego, by odwołując się do wszystkich danych mu do dyspozycji niemoralnych środków porwał on duszę i, niejako wbrew własnej woli, z wolna przekazywał ją bohaterowi. Na powierzchni panuje dzika walka między oboma, w tle zaś jeden dba o interesy drugiego. Rozwikłanie tego węzła zachodzi w chwili, w której bohaterowi udaje się podbić czwórcę, czyli, psychologicznie, przyjąć do trynitarnego systemu funkcję niższą. W ten sposób konflikt zostaje zakończony za jednym zamachem, a postać myśliwego rozwiewa się w nicość. Po tym tryumfie bohater sadza księżniczkę na trójnogiego siwka i razem z nią udaje się do królestwa jej ojca. Teraz to ona prowadzi i uosabia ów region ducha, który przedtem służył złemu myśliwemu. Anima jest i pozostaje przedstawicielką tego fragmentu nieświadomości, którego nigdy, przenigdy nie będzie można przyjąć w dostępną człowiekowi sferę Całkowitości.

E. Dodatek

435 Dopiero poza zakończeniu pracy nad rękopisem pewna zaprzyjaźniona osoba zwróciła mi uwagę na rosyjski wariant naszej bajki pt. *Maria Morewna*[62]. Bohaterem tej opowieści nie jest jednak świniopas, lecz carewicz Iwan. Jeśli

[62] *Córa Morza*. [Zob. *Russian Fairy Tales*. S. 553 i nast. — przyp. wyd.]

chodzi o trzy pomocne zwierzęta, mamy tu interesujące wyjaśnienie: stanowią one odpowiedniki trzech sióstr Iwana i ich mężów, którymi są tak naprawdę ptaki. Trzy siostry to triada funkcji nieświadomych związanych w królestwie zwierząt czy ducha. Ludzie–ptaki to ktoś w rodzaju aniołów, to istoty podkreślające pomocniczość funkcji nieświadomych. W naszej opowieści ingerują one w owym rozstrzygającym momencie, gdy bohater (inaczej niż w wariancie niemieckim) dostaje się we władzę złego ducha, zostaje przez niego zabity i poćwiartowany (typowy los bogoczłowieka!)[63]. Zły duch to starzec często przedstawiany jako nagi — nazywa się on Kostiej Biezsmiertnoj (Kościej[64] Nieśmiertelny). Odpowiednia wiedźma pojawia się w postaci znanej Baby Jagi. Trzy pomocne zwierzęta pojawiające się w wariancie niemieckim tutaj pojawiają się w formie motywu podwojonego, raz jako ptaki–ludzie, raz jako lew, obcy ptak i pszczoły. Zamiast księżniczki mamy tu Marię Morewną, wielkiego wodza (Maryja, królowa niebios, w hymnie prawosławnym sławiona jest jako „wielki wódz"!), która w swym zamku w zakazanej komnacie skuła złego ducha dwunastoma łańcuchami. Gdy Iwan uśmierza pragnienie starca, ten porywa królową. Magicznie wierzchowce nie przemieniają się pod koniec w ludzi. Bajka rosyjska ma charakter zdecydowanie bardziej prymitywny.

F. Apendyks

Niniejsze wywody nie wysuwają pretensji do uwagi wszystkich, ponieważ 436
zasadniczo mają charakter techniczny. Chciałem usunąć je z nowego wydania tej książki, później jednak zdecydowałem inaczej i przeniosłem je do apendyksu. Czytelnicy nie zainteresowani w jakiś specjalny sposób psychologią mogą spokojnie pominąć ten rozdział. A zatem w uwagach tych poruszyłem pozornie dziwaczny problem trójnogości i czwórnogości magicznych wierzchowców, w taki sposób przedstawiając swe refleksje, że widoczna staje się metoda, z której tu korzystam. To rozumowanie psychologiczne zasadza się z jednej strony na irracjonalnych treściach samej materii, czyli bajki, mitu, marzenia sennego, z drugiej zaś na uświadomieniu „utajonych", racjonalnych związków treści. Że takie związki w ogóle istnieją, to zrazu założenie

[63] Starzec wkłada poćwiartowane zwłoki do beczki, którą rzuca w morze — przypomina to los Ozyrysa (głowa i fallus!).

[64] Od *kost'* = kość i *pakost'*, *kapost'* = odrażający, brudny.

hipotetyczne, jak na przykład przypuszczenie, iż marzenia senne mają sens. Nie możemy z góry twierdzić, że hipoteza ta jest prawdziwa. Wynikających z niej korzyści można dowieść na podstawie jej zastosowania. A zatem należy zrazu odczekać, czy metodyczne zastosowanie na podstawie materiału irracjonalnego umożliwi jego racjonalną interpretację. Zastosowanie zaś polega na tym, że materiał ten staje się tak dobitny, jak gdyby tkwił w nim jakiś sensowny związek wewnętrzny. Gwoli dowiedzenia tego do większości treści powinniśmy zastosować pewną amplifikację, czyli doprowadzić do udobitnienia, generalizacji czy przybliżenia do mniej lub bardziej ogólnego pojęcia, adekwatnie do reguły interpretacji Cardana. A zatem na przykład fakt, że jeden wierzchowiec ma trzy nogi, jeśli ma zostać zrozumiany, powinien zostać odseparowany od konia oraz przybliżony do właściwej sobie zasady, czyli trójcy. Wspomniana w bajce czwórnożność pojawia się na wywyższonym poziomie ogólnego pojęcia i występuje także w odniesieniu do trójcy — wynika z tego zagadka *Timajosa*, czyli problem trzech i czterech. Triady i tetrady stanowią struktury archetypowe odgrywające ważną rolę w symbolice uniwersalnej; są one również ważne w badaniu mitów i marzeń sennych. Podniesienie treści irracjonalnej (trój– i czwórnożności) na poziom pojęcia ogólnego pozwala objawić się uniwersalnemu znaczeniu motywu i daje refleksyjnemu umysłowi odwagę poważnego rozważenia argumentu. Zadanie to związane jest z wieloma refleksjami i wnioskami natury technicznej, których poznania nie chciałbym odmawiać czytelnikowi zainteresowanemu psychologią, a już zwłaszcza fachowcowi, są one bowiem typowe na zasadzie pracy rozumienia koniecznej do analizy symboli tak w ogóle i do zrozumienia produktów nieświadomości. Jedynie w ten sposób można wyekstrahować sens związków nieświadomych z nich samych, w przeciwieństwie do owych interpretacji dedukcyjnych wynikających z przyjętej tak z góry teorii, jak na przykład interpretacji astro– i meteoromitologicznych oraz — *last not least* — seksualnych.

437 Konie z trzema i czterema nogami stanowią w rzeczy samej poważną tajemnicę godną bardziej szczegółowej analizy. Trzy i cztery przypominają nie tylko ów dylemat teorii funkcji psychologicznych, lecz również aksjomat Maryi Prorokini odgrywający tak ważną rolę w alchemii. A zatem warto byłoby się zająć bardziej szczegółowo kwestią znaczenia obu cudownych koni.

438 Przede wszystkim wydaje mi się godne uwagi, że trójnogi siwek księżniczki z jednej strony uchodzi za wierzchowca, z drugiej zaś jest klaczą, a zarazem zaczarowaną księżniczką. Trójca wiąże się tu całkiem niedwu-

mocznie z kobiecością, podczas gdy w dominującym religijnym poglądzie świadomości ma ona charakter wybitnie męski, całkiem już abstrahując od tego, że trzy jako liczba nieparzysta tak czy owak jest męska. Można by zatem przetłumaczyć trójcę wprost jako „męskość", jeszcze bardziej sugestywnie pojawiająca się w staroegipskiej trojjedności boga, Kamutefa[65] i faraona.

Trójnożność jako cecha zwierzęcia oznacza nieświadomie tkwiącą 439
w kobiecości męskość. W wypadku kobiety z krwi i kości odpowiadałby jej animus, który — jak magiczny koń — przedstawia „ducha". U animy natomiast trójca nie koincyduje z chrześcijańskim wyobrażeniem trójcy, lecz z „dolnym trójkątem", z niższą triadą funkcji stanowiącą tak zwanego „cienia". Podrzędna połowa osobowości jest najczęściej i w dużej części nieświadoma, nie jest ona całą nieświadomością, lecz tylko jej osobniczym wycinkiem. Anima zaś, o ile jest ona różna od cienia, stanowi uosobienie nieświadomości zbiorowej. Jeśli przypisana jest jej trójca jako wierzchowiec, to oznacza to, że „ujeżdża" ona cienia, czyli zachowuje się niczym klacz[66]. W tym wypadku opętuje ona cienia. Jeśli jednak jest ona koniem, straciła ona dominującą pozycję jako personifikacja nieświadomości zbiorowej i jako zwierzę jest ona ujeżdżana przez księżniczkę A., czyli znajduje się pod jej władzą. Jako księżniczka B. jest zaś — jak słusznie powiada bajka — zaklęta w trójnogiego konia. Tę nieco zawiłą kwestię można rozwikłać w następujący sposób:

1. Księżniczka A. jest animą[67] bohatera. Ujeżdża ona, czyli opętuje trójno- 440
giego, cienia, czyli podrzędną triadę funkcji swego późniejszego oblubieńca. Gdybyśmy ujęli to nieco prościej, powiedzielibyśmy, że wchłonęła niższą połowę osobowości bohatera. Jak to się często zdarza, dopadła go w jego słabym punkcie, albowiem tam, gdzie człowiek jest słaby, potrzebuje wsparcia i uzupełnienia. Tam, gdzie mężczyzna ma słabe miejsce, znajduje się właściwe i sensowne miejsce dla kobiety — w taki sposób należałoby ująć tę sytuację, jeśli traktuje się bohatera i księżniczkę A. jako dwie zwykłe osoby.

---

[65] „Kamutef" to „byk swojej matki". Zob. Helmuth Jacobsohn: *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*. Glückstadt 1939.

[66] Zob. Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Gesammelte Werke*. T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii* (*Dzieła*. T. 3). Par. 370 i nast., 658 i nast. — przyp. tłum.]

[67] Tego, że nie jest zwykłą dziewczyną, lecz osobą z rodu królewskiego i dopiero w drugiej kolejności występuje jako *electa* złego ducha, nie dowodzi jej natura ludzka, lecz mitologiczna. Muszę zakładać, że czytelnik zna pojęcie animy.

Ponieważ jednak mamy do czynienia z cudowną opowieścią rozgrywającą się głównie w świecie magii, interpretacja przedstawiająca księżniczkę A. jako animę bohatera jest niewątpliwie bardziej właściwa. W tym wypadku bohater, spotykając się z animą, został wyrwany ze świata świeckiego — jak Merlin po spotkaniu z wróżką; oznacza to, że jako zwykły człowiek został on uwięziony w cudownym śnie, widząc świat jakby przez mgłę.

441 2. Ale teraz sytuacja poważnie się komplikuje za sprawą całkiem nieoczekiwanego faktu, że trójnogi jest klaczą, czyli odpowiednikiem księżniczki A. Jest on księżniczką B., odpowiadającą w swej końskiej postaci cieniowi księżniczki A (a zatem jej niższej triadzie funkcji). Księżniczka B. różni się jednak od księżniczki A. w ten sposób, że nie ujeżdża ona, jak tamta, konia, lecz że jest w nim zawarta czy też jest w niego zaklęta, a tym samym znajduje się pod władzą męskiej trójcy. Jest ona więc opętana przez cienia.

442 3. Pojawia się teraz pytanie: czyj cień ją opętał? Nie może to być cień bohatera, ten bowiem został już zawładnięty przez jego (bohatera) animę. Bajka udziela nam odpowiedzi, twierdząc, że to myśliwy czy czarownik ją zaklął. Dane nam było się przekonać, że myśliwy jest w jakiś sposób związany z bohaterem, ponieważ ten ostatni z wolna zajmuje jego miejsce. Można by zatem wpaść na przypuszczenie, że myśliwy w gruncie rzeczy to cień bohatera. Ujęciu temu sprzeciwia się jednak fakt, że myśliwy reprezentuje znaczną siłę rozciągającą się nie tylko na animę bohatera, lecz znacznie dalej, czyli na królewską parę złożoną z brata i siostry, o których istnieniu bohater i jego anima nie mają pojęcia i którzy w samej bajce pojawiają się całkiem niespodziewanie. Owa siła, sięgająca dalej niż krąg magiczny zakreślony przez indywiduum, ma charakter ponadosobniczy, nie można jej utożsamiać z cieniem, jako że ujmujemy i definiujemy go jako ciemną połowę osobowości indywiduum. Jako czynnik ponadosobniczy *numen* myśliwego jest ową dominantą nieświadomości zbiorowej, która za sprawą swej charakterystyki — myśliwy, czarownik, kruk, magiczny koń, ukrzyżowanie czy zawieszenie w konarach Drzewa Kosmicznego[68] — dotyczy w szczególności

68

„Wiem, że wisiałem na wiatrem owianym drzewie
Przez dziewięć nocy,
Oszczepem zraniony, Odinowi ofiarowany
Sam sobie samemu.
Na tym drzewie, o którym nikt nie wie,
Z jakich wyrasta korzeni".

duszy germańskiej. Z tego względu odzwierciedlenie poglądu chrześcijańskiego w morzu nieświadomości konsekwentnie przybiera cechy Wotana[69]. W postaci myśliwego natykamy się na *imago dei*, obraz boga, albowiem Wotan jest także bogiem wiatru i ducha, toteż Rzymianie trafnie interpretowali go jako Merkurego.

443 Książę i jego siostra, księżniczka B., zostali zawładnięci przez pogańskiego boga i przemienieni w konie, czyli zepchnięci w sferę zwierzęcą, odpowiadającą nieświadomości. We właściwej sobie postaci ludzkiej należą oni do królestwa świadomości zbiorowej. Kim jednak oni są?

444 Dla woli udzielenia odpowiedzi na to pytanie, powinniśmy jako punkt wyjścia przyjąć fakt, że obie te postacie stanowią niewątpliwe odpowiedniki bohatera i księżniczki A. Oboje są z nią związani także w ten sposób, że służą jej jako wierzchowce, a zatem jawią się jako ich dolne, zwierzęce połowy. Zwierzę w swej nieomal całkowitej nieświadomości już od zawsze jest symbolem owej sfery psychicznej w człowieku, która ukryta jest w mrokach cielesnego życia zwierzęcego. Bohater jedzie na rumaku oznaczonym parzystą (żeńską) liczbą cztery; księżniczka A. jedzie na klaczy, która ma tylko trzy nogi (a zatem liczba męska). Za sprawą tych liczb staje się jasne, że w chwili przemiany w zwierzęta zaszła też pewna zmiana w charakterze płciowym tych postaci: rumak ma atrybut żeński, klacz — męski. Psychologia potwierdza te rezultaty; w miarę bowiem, jak mężczyzna zostaje przytłoczony przez (zbiorową) nieświadomość, w formie bardziej niepohamowanej pojawia się nie tylko jego sfera popędowa, lecz także pewna cecha kobieca, którą zaproponowałem określać mianem „animy". Jeśli zaś to kobieta znajdzie się pod dominacją nieświadomości, bardziej dobitnie pojawia się ciemniejszy aspekt jej natury kobiecej związany z cechami wybitnie męskimi, zbiorczo ujmowanymi pod pojęciem „animusa"[70].

Edda poetycka. „Pieśni Najwyższego" 137. Przel. Apolonia Załuska–Strömberg. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Ossolineum 1986. S. 46. [Przyp. tłum.]

[69] Zob. opisane przez Nietzschego przeżycie Boga w *Skardze Ariadny*:

„...jedynie twą zwierzyną jestem,
Najokrutniejszy myśliwcze!
Twym najdumniejszym więźniem,
Rozbójniku zza chmur...".

Friedrich Nietzsche: *Dichtungen: Dionysos–Dithyramben*. W: Friedrich Nietzsche: *Werke*. 1 8. S. 423.

[70] Zob. Emma Jung: *Ein Beitrag zum Problem des Animus*.

5 5. Nasza bajka powiada jednak, że zwierzęca forma pary składającej się z brata i siostry jest niewłaściwa i że powstała ona na skutek oddziaływania pogańskiego boga myśliwego. Gdyby byli oni zwierzętami i niczym więcej, niewątpliwie moglibyśmy zadowolić się przytoczoną wyżej interpretacją, pominęlibyśmy jednak wówczas niczym nieuzasadnionym milczeniem osobliwą aluzję o zmianie w charakterze płciowym. Siwek nie jest zwykłym koniem, to magiczne zwierzę wyposażone w cechy nadprzyrodzone. Postać ludzka, z której za sprawą magii powstało zwierzę, musi więc również mieć charakter nadprzyrodzoności. Jeśli jednak właściwa jest nasza hipoteza, że zwierzęca forma obojga odpowiada podludzkiej składowej bohatera i księżniczki, wówczas okazuje się, że ludzka forma jest tożsama jej nadludzkiej składowej. Nadludzki charakter świniopasa objawia się w tym, że staje się on bohaterem, czyli kimś w rodzaju półboga, nie zostaje przy świniach, lecz wspina się na szczyt Drzewa Kosmicznego, gdzie niczym Wotan staje się więźniem. Równie dobrze mógłby się nie upodabniać do myśliwego, gdyby — jak dane nam było się przekonać — nie był w jakiś sposób do niego podobny. W identyczny sposób więzienie księżniczki A. na szczycie Drzewa Kosmicznego oznacza coś w rodzaju stanu wybranego, a jako że dzieli ona z myśliwym łoże, jest ona — jak powiada bajka — boską oblubienicą.

46 Nadzwyczajne, graniczące ze światem nadprzyrodzonym siły bohatera oraz stan jego wybraństwa sprawiają, że dwoje zgoła zwykłych ludzi dzieli los nadludzki. W sferze świeckiej świniopas staje się zatem królem, a księżniczka otrzymuje przyrzeczonego sobie męża. Ponieważ jednak dla bajki nie istnieje tylko świat świecki, lecz również magiczny, relacja o tym, co się stało z ludźmi, nie pokrywa wszystkiego. A zatem bajka nie zaniedbała zasugerować także tego, co dzieje się w świecie magicznym. Tutaj również książę i księżniczka znaleźli się we władzy złego ducha, lecz ten ostatni także znalazł się w paskudnym położeniu, nie mógł się bowiem uwolnić bez pomocy z zewnątrz. W ten sposób ludzkie losy przeżywane przez młodzieńca i księżniczkę A. zostały sparalelizowane na poziomie świata magicznego. Ponieważ jednak myśliwy jako pogański obraz boga góruje nad światem herosów i boskich umiłowanych, paralelizm ten wybiega poza sferę czysto magiczną i sięga sfery boskiej i duchowej, w której zły duch, diabeł czy w każdym razie *jakiś* diabeł pada ofiarą klątwy rzuconej przez zasadę przeciwną, równie potężną, a może jeszcze potężniejszą. Owo najwyższe napięcie przeciwieństw, które inicjuje cały dramat, to najwyraźniej konflikt między trójcą

wyższą i niższą czy też — by ująć to w kategoriach światopoglądowych — między chrześcijańskim Bogiem z jednej i diabłem, który przybrał cechy Wotana[71], z drugiej strony.

6. Wydaje się, że powinniśmy wyjść od tej najwyższej instancji, jeśli 447
chcemy właściwie zrozumieć bajkę, ponieważ pierwsza przyczyna dramatu tkwi w — poprzedzającym wszystko inne — wykroczeniu złego ducha. Następną konsekwencją jest jego ukrzyżowanie. W swym bolesnym położeniu potrzebuje on obcej pomocy, która — jeśli nie przybędzie z góry — może zostać wezwana jedynie z dołu. Świniopas charakteryzuje się tyleż szaloną, co chłopięcą przedsiębiorczością i ciekawością, chce wdrapać się na szczyt Drzewa Kosmicznego. Gdyby spadł i połamał sobie wszystkie kości, ludzie z pewnością by powiedzieli: cóż to za zły duch podszepnął mu ten szalony pomysł wdrapywania się na takie wielkie drzewo! I w rzeczy samej, ludzie ci nie byliby pozbawieni racji, tego właśnie niezbędnie potrzebował zły duch. Uwięzienie księżniczki A. było wykroczeniem w świecie świeckim, a zaklęcie półboskiej, jak możemy przypuszczać, pary składającej się z brata i siostry było takim samym wykroczeniem, ale w świecie magicznym. Wprawdzie nie wiemy tego, jest jednak całkiem możliwe, że ów gwałt chronologicznie wyprzedzał zaklęcie księżniczki A. W każdym razie oba wypadki dowodzą ingerencji złego ducha w świat magiczny i świecki.

Nie jest pozbawiony głębszego sensu fakt, że wybawiciel i zbawca jest 448
akurat świniopasem — jak syn marnotrawny. Przybywa on z warstw najniższych i dzieli tę cechę z osobliwym wyobrażeniem soteriologicznym alchemików. Jego czyn wybawicielski polega na zbawieniu złego ducha z wymierzonej mu boskiej kary. To właśnie od tego czynu, jako pierwszego etapu *lysis*, rozwiązuje się cała perypetia dramatu.

7. Morał z tej historii jest w rzeczy samej osobliwy. Finał satysfakcjo- 449
nuje o tyle, o ile pasterz i księżniczka A. święcą gody i stają się parą królewską. Książę i księżniczka B. także święcą gody, lecz podług archaicznej prerogatywy królewskiej są to gody kazirodcze — mogłoby to budzić niejaką odrazę, trzeba to jednak potraktować jako specyficzny zwyczaj panujący w kręgu półbogów[72]. Cóż jednak dzieje się ze złym duchem,

---

[71] Zob. Martin Ninck: *Wotan und germanischer Schicksalsglaube*. Jena 1935. S. 142 i nast.

[72] Stwierdzenie, iż chodzi tu o parę składającą się z brata i siostry, to hipoteza zasadzająca się na fakcie, że rumak zwraca się do klaczy *per* „siostrzyczko". Może to być z jednej strony zwykła forma, z drugiej jednak „siostrzyczka" to przecież siostra, niezależnie od tego, czy właściwa czy niewłaściwa. Poza tym kazirodztwo odgrywa ważną rolę w mitologii i alchemii.

którego uwolnienie od sprawiedliwej kary zainicjowało cały dramat? Zły myśliwy zostaje stratowany przez rumaka, zapewne jednak nie wyrządza mu to trwałej szkody. Znika pozornie bez śladu — ale tylko pozornie, bo mimo wszystko zostawia on za sobą ślady, czyli ciężko okupione szczęście w świecie świeckim i magicznym. Czwórca przedstawiona przez pasterza i księżniczkę A. z jednej oraz księcia i księżniczkę B. z drugiej strony zjednoczyła się przynajmniej w połowie i mocno się związała: teraz stoją naprzeciw siebie dwie pary małżeńskie, które postępują względem siebie wprawdzie równolegle, lecz tak w ogóle działają oddzielnie, ponieważ jedna należy do świata świeckiego, druga zaś do świata magicznego. Mimo tej niewątpliwej izolacji istnieją między nimi, o czym dane nam było się przekonać, tajemne związki psychologiczne, pozwalające nam jedną parę wywodzić od drugiej.

450 Ujmując sprawę w duchu tej bajki, która zaczyna swój dramat na najwyższym poziomie, trzeba by było stwierdzić, że świat półbogów poprzedza świat świecki i że niejako tworzy go sam z siebie, tak jak on sam musiał wyłonić się ze świata bogów. Ujęci w ten sposób, pasterz i księżniczka A. nie mieliby innego znaczenia, jak tylko ziemskich odzwierciedleń księcia i księżniczki B., ci zaś byliby potomkami boskich praobrazów. Nie zapominajmy, że z myśliwym związana jest hodująca konie czarownica jako jego kobiecy odpowiednik, jako ktoś w rodzaju starej Epony (celtyckiej bogini koni). Niestety, bajka nie mówi, w jaki sposób doszło do zaczarowania w konie, ale to, że uczestniczyła w tym czarownica, wynika z faktu, iż oba siwki pochodzą z jej stajni, są zatem niejako jej wytworami. Myśliwy i czarownica tworzą parę, która jest odzwierciedleniem boskiej pary rodziców w nocno–chtonicznej części świata magicznego. Tę boską parę bez trudu można dostrzec w ośrodkowym wyobrażeniu chrześcijańskim *sponsus et sponsa*, Chrystusa i oblubienicy Kościoła.

451 Gdybyśmy mieli zinterpretować tę bajkę personalistycznie, próba ta rozbiłaby się o fakt, iż archetypy nie są dowolnymi wymysłami, lecz autonomicznymi elementami *psyché* nieświadomej i istniały, zanim pojawiły się jakiekolwiek wymysły. Stanowią one niezmienną strukturę świata psychicznego, która za sprawą swego determinującego oddziaływania na świadomość dowodzi, iż jest „rzeczywista". Jest ważną rzeczywistością psychiczną fakt, iż parze ludzi[73] odpowiada w nieświadomości inna para, przy czym ta ostatnia jest tylko pozornie odzwierciedleniem tej pierwszej. Ta królewska para

[73] Jeśli anima zostanie zastąpiona przez postać ludzką.

jest tak naprawdę zawsze i wszędzie jakimś *a priori*, toteż para ludzka oznacza indywidualną, czasoprzestrzenną konkretyzację wiecznego praobrazu, w każdym razie w swej strukturze duchowej odciskającej się na kontinuum biologicznym.

452 Można by zatem niewątpliwie stwierdzić, że świniopas przedstawia właśnie owego człowieka zwierzęcego, do którego gdzieś w świecie wyższym dołączyła partnerka. Dzięki swemu królewskiemu urodzeniu dowodzi ona, że jest związana z istniejącą *a priori* parą półboską. W tej perspektywie przedstawia ona wszystko, czym jeszcze może stać się człowiek, jeśli tylko wdrapie się dostatecznie wysoko na Drzewo Kosmiczne[74]. Albowiem w miarę, jak młody pasterz zaczyna panować nad swą wysoko urodzoną, żeńską połową, zbliża się on również do półboskiej pary i wznosi się w sferę królewską, czyli uniwersalną. W owym *intermezzo* znajdującym się w *Chymische Hochzeit* Christiana Rosencreutza spotykamy identyczny motyw: Syn Królewski musi najpierw uwolnić swą królewską oblubienicę spod władzy Murzyna, któremu oddała się dobrowolnie jako konkubina. Murzyn to oczywiście alchemiczne *nigredo*, w którym spoczywa substancja *arcanum*; idea ta to jeszcze jedna analogia naszego mitologemu, czyli — ujmując sprawę psychologicznie — kolejny wariant tego archetypu.

453 Jak alchemia, również nasza bajka opisuje owe procesy nieświadome kompensujące chrześcijańskie położenie świadomości. Opisuje ona oddziaływanie ducha, który tka dalej idee chrześcijańskie, wyprowadzając je poza wytyczone przez Kościół granice, by znaleźć odpowiedź na pytania, na które nie mogły znaleźć odpowiedzi ani Średniowiecze, ani Nowożytność. Nietrudno zauważyć, że w obrazie drugiej pary królewskiej mamy odpowiednik kościelnego wyobrażenia Oblubieńca i Oblubienicy, a w obrazie myśliwego i czarownicy mamy zniekształcenie chrześcijańskiej idei idące w kierunku jeszcze istniejącego, nieświadomego wotanizmu. Ponieważ chodzi tu o bajkę niemiecką, sprawa wydaje się szczególnie interesująca, jako że ten sam wotanizm, psychologicznie rzecz biorąc, stanął u kolebki narodowego socjalizmu[75], który z całą dobitnością pokazał, na czym polega

---

[74] Wielkie drzewo odpowiada alchemicznemu *arbor philosophica*. Spotkanie człowieka ziemskiego ze zstępującą z korony animą w postaci Meluzyny przedstawione zostało na przykład na *Ripley Scroll*. Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. *Gesammelte Werke*. T. 12. [*Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Il. 257 — przyp. tłum.]

[75] Zob. Carl Gustav Jung: *Wotan*. [*Gesammelte Werke*. T. 10. *Wotan*. W: Carl Gustav Jung: *Przełom cywilizacji* (*Dzieła*. T. 10) — przyp. tłum.] Carl Gustav Jung: *Nach der Katastrophe*. [„Neue Schweizer Rundschau". Neue Folge. T. 13/2. Zürich 1945. S. 67–88. Przedruk w: Carl

zniekształcenie polegające na równaniu w dół. Z drugiej zaś strony bajka pokazuje, że osiągnięcie Całkowitości w sensie calkowania człowieka możliwe jest jedynie dzięki włączeniu w ten proces ciemnego ducha, ba, że ten ostatni stanowi nawct *causa instrumentalis* zbawczej indywiduacji. W całkowitym odwróceniu tego celu rozwoju duchowego, do którego dąży nie tylko natura, lecz także doktryna chrześcijańska, narodowy socjalizm zburzył autonomię moralną człowieka i zaprowadził odrażający totalitaryzm państwa. Bajka pokazuje, co należy czynić, jeśli chce się pokonać potęgę ciemnego ducha: należy zastosować przeciwko niemu jego własne metody; nie będzie się to mogło zdarzyć, jeśli ów magiczny świat podziemny ponurego myśliwego pozostanie nieświadomy, a najlepsi przedstawiciele narodu, zamiast poważnie potraktować duszę ludzką, będą głosić doktryny i dogmaty wiary.

G. Zakończenie

454 Kiedy rozpatrujemy ducha w jego formie archetypowej, tak jak przedstawia się on w bajkach i marzeniach sennych, powstaje obraz osobliwie różny od świadomej idei ducha mającej tak wiele znaczeń. Duch jest pierwotnie duchem w postaci ludzkiej lub zwierzęcej, jest on dajmonionem wychodzącym człowiekowi naprzeciw. Materiał, jakim dysponujemy, pozwala nam jednak już wykryć ślady poszerzenia świadomości, które stopniowo zaczyna obejmować ów pierwotnie nieświadomy region i które zamienia owe dajmonia częściowo w akty samowoli. Człowiek podbija nie tylko naturę, lecz i ducha, nie zdając sobie sprawy z tego, co czyni. Oświeconemu umysłowi wydaje się czymś w rodzaju usprawiedliwienia, kiedy dochodzi do wniosku, że to, co uważał on za duchy, jest duchem ludzkim, a w końcu jego własnym. Wszystko, co nadludzkie w dobrem i złem, co zaś dawniejsze epoki przypisywały demonom, zostaje jako przesada zredukowane do „rozsądnej" miary, wobec czego wszystko wydaje się być w jak najlepszym porządku. Ale czy zgodne przekonania przeszłości były naprawdę i na pewno li tylko przesadą? Jeśli nią nie były, to integracja ducha ludzkiego nie oznacza bynajmniej jego demonizacji, albowiem nadludzkie siły duchowe ongiś ukryte w naturze zostały przejęte przez istotę ludzką i dały

---

Gustav Jung: *Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Zürich 1946. *Po katastrofie*. Przeł. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Przełom cywilizacji* (*Dzieła*. T. 10) — przyp. tłum.]

jej moc, która granice człowieczeństwa niebezpiecznie przesunęła w sferę nieokreśloności. Oświeconemu racjonaliście muszę zadać pytanie: czy rozsądna redukcja doprowadziła do dobroczynnego panowania materii i ducha? Mój oponent z dumą wskaże na postępy fizyki i medycyny, na wyzwolenie ducha ze średniowiecznej ciemnoty, a jeśli jest ortodoksyjnym chrześcijaninem — również na wyzwolenie od lęku przed demonami. Pytamy go jednak dalej: Do czego doprowadziły wszystkie inne osiągnięcia kultury? Straszliwa odpowiedź leży jak na dłoni: człowiek nie został zbawiony od żadnego lęku, świat skrywa ponury koszmar. Rozum dotychczas żałośnie zawodził, a w przyprawiającym o dreszcze postępie spełnia się właśnie to, czego chcieliśmy uniknąć. Człowiek osiągnął rzeczy niesłychanie pożyteczne, lecz okupił to ceną, jaką było rozwarcie otchłani świata — gdzie człowiek teraz się zatrzyma, o ile w ogóle może się jeszcze zatrzymać? Po ostatniej wojnie ludzkość miała nadzieje na rządy rozumu — nadzieje te pojawiają się teraz ponownie. Ale już fascynują nas możliwości rozszczepienia uranu, obiecujące nowy wiek złoty — to najlepsza gwarancja, że okrucieństwo spustoszenia urośnie w nieskończoność. Kimże jest ten, kto to wszystko czyni? To tak zwany niewinny, utalentowany, wynalazczy i rozsądny duch ludzki, niestety, nieświadom tkwiącej w nim demoniczności. Ba, duch ów czyni wszystko, by nie musieć ujrzeć własnego oblicza, każdy zaś w miarę sił pomaga mu w tym. Byleby tylko żadnej psychologii, bo taki wybryk mógłby doprowadzić do samopoznania! Już lepiej wojny, za które winę ponoszą zawsze ci inni; nikt nie widzi, że cały świat jest opętany, czyniąc to, przed czym uciekamy i czego się obawiamy.

Prawdę mówiąc, wydaje mi się, że dawniejsze epoki wcale nie przesadzały, że duch nie pozbył się aspektu demonizmu, a ludzie za sprawą swego rozwoju naukowego i technicznego w coraz większy sposób narażali się na niebezpieczeństwo opętania. Archetyp ducha scharakteryzowany został jako zdolny do złych i dobrych oddziaływań, ale to od wolnego, czyli świadomego rozstrzygnięcia człowieka zależy to, czy dobro nie obróci się w satanizm. Największym grzechem człowieka jest niewiedza, lecz z największym nabożeństwem hołdują jej nawet ci, którzy powinni służyć ludziom jako nauczyciele i wzory. Kiedy wreszcie nadejdzie czas, w którym nie będzie się po barbarzyńsku zakładało, czym jest człowiek, lecz z całą powagą będzie szukało się środków wyegzorcyzmowania go, wyrwania go ze stanu opętania i ignorancji, czyniąc z tego najważniejsze zadanie kultury? Czy nie można w końcu pojąć, że wszystkie te zewnętrzne zmiany i ulepszenia nie dotyczą wewnętrz- 455

nej natury czlowieka i że ostatecznie wszystko zależy od tego, czy człowiek, który opanował naukę i technikę, jest poczytalny? Chrześcijaństwo z pewnością otwarło nam drogę, nie wniknęło jednak dostatecznie głęboko pod powierzchnię — dowodzą tego fakty. Jakiej rozpaczy jeszcze będzie trzeba, by tak otworzyć oczy odpowiedzialnym przywódcom ludzkości, żeby przynajmniej oni sami byli w stanie odmówić pokusie?

IX.

PSYCHOLOGIA POSTACI TRICKSTERA

Niełatwo mi w ograniczonych ramach posłowia wypowiedzieć się na temat 456
postaci trickstera w mitologii indiańskiej[1]. Atoli już od zawsze, odkąd przed wielu laty przeczytałem klasyczną książkę Adolfa F. Bandeliera pt. *The Delight Makers*, narzucała mi się w związku z tym europejska analogia karnawału w Kościele średniowiecznym z jego odwróceniem hierarchii — zjawisko to ma ciąg dalszy w karnawale studenckim. Coś z owej opozycyjności tkwi także w określaniu diabła mianem „*simia dei*" [małpy Boga] i w ogóle w jego charakterystyce w folklorze jako „oszukanego" i „głupiego"; osobliwe zjednoczenie typowych motywów trickstera spotkać można w alchemicznej postaci Merkuriusza, czyli w jego skłonności do chytrych, na poły zabawnych, na poły złośliwych (trucizna!) sztuczek, jego zdolności do przemian, jego zwierzęco–boskiej natury podwójnej, poddawaniu go wszelkiego rodzaju torturom i — *last not least* — w jego podobieństwie do postaci zbawiciela. Za sprawą tych właściwości Merkuriusz jawi się niczym przebudzone *daemonium* prehistoryczne, sięgając nawet do postaci Hermesa. Cechy upodabniające Merkuriusza do trickstera nie są tak całkiem niezwiązane z pewnymi postaciami występującymi w folklorze, doskonale poświadczonymi w bajkach: są to postacie „głupca", „głupiego Jasia" czy „błazna", bohaterów jako żywo negatywnych, lecz dzięki swej głupocie zdobywających to, czego innym nie udaje się zdobyć za sprawą najlepszych dokonań. W bajce Grimmów[2] „duch Merkuriusz" daje się wystrychnąć na dudka młodemu wieśniakowi i musi się wykupić, dając mu drogocenny dar sztuki leczniczej.

Ponieważ wszystkie postacie mityczne odpowiadają przeżyciom 457
wewnętrznym i pierwotnie zrodziły się z nich, nie wydaje się zdumiewające, że i w dziedzinie doświadczeń parapsychologicznych występują zjawiska wykazujące cechy trickstera. Chodzi tu o zjawiska „duchów stukających",

---

[1] W wydaniu cyklu mitów indiańskich pt. *Der Göttliche Schelm* Rhein Verlag pozwolił sobie bez konsultacji z Jungiem zamienić słowo „*der Trickster*" na „*der Schelm*". Ingerencja ta tak rozgniewała autora, że zażądał usunięcia zmian. [Przyp. wyd.]

[2] *Der Geist im Glas*. Nr 167.

zjawiska rozpowszechnione w czasie i przestrzeni, pojawiające się w sąsiedztwie dzieci przed okresem dojrzewania. Żartobliwe i złośliwe sztuczki tego ducha są równie dobrze znane, jak jego niski poziom inteligencji czy notoryczna głupota wydawanych przezeń „komunikatów". Wydaje się, że również zdolność przemiany stanowi jego cechę charakterystyczną, ponieważ wiele relacji przypisuje mu formę zwierzęcą. Ponieważ on sam niekiedy opisuje się jako dusza cierpiąca w piekle, wydaje się, że nie brakuje tu również motywu subiektywnej udręki. Fakt, że jest to postać uniwersalna, koincyduje, by tak rzec z szamanizmem, z którym jak wiadomo związana jest cała fenomenologia spirytystyczna. W samym charakterze szamana i *medicine man* tkwi coś z trickstera, bo i oni wycinają złośliwe sztuczki ludziom, po czym muszą się liczyć z zemstą poszkodowanych. Z tego względu zawód ten bywa groźny dla życia. Abstrahując od tego, stwierdzamy, że już same techniki szamanistyczne mogą wyrządzić *medicine man* poważną szkodę, o ile wręcz nie narazić go na udręki. W każdym razie „*the making of a medicine man*" w wielu miejscach związane jest z taką udręką psychiczną i fizyczną, że, jak się wydaje, może to spowodować trwałe szkody psychiczne. W przeciwieństwie do tego „upodabnianie się do zbawiciela" polega najwyraźniej na tym, że zraniony uzdrawia zranionego, a cierpiący likwiduje cierpienie — tak oto potwierdzona zostaje prawda mityczna.

458 Te cechy mitologiczne sięgają aż do najwyższych sfer procesu religijnego rozwoju ducha. Jeśli na przykład dokładniej zbadamy demoniczne cechy starotestamentowego Jahwe, znajdziemy wśród nich wcale niemało nieprzewidywalności, bezsensownej żądzy zniszczenia, typowego dla trickstera upodobania w wyrządzaniu sobie samemu cierpienia, dostrzeżemy tu również ślady procesu jakże powolnego upodabniania się do zbawiciela z równoczesnym uczłowieczaniem. To właśnie owo odwrócenie w kierunku sensowności pokazuje kompensacyjny stosunek postaci trickstera do *sacrum*; już we wczesnym Średniowieczu doprowadziło to do powstania osobliwych zwyczajów kościelnych przywołujących na myśl antyczne Saturnalia. Obrzędy te celebrowano tańcem i śpiewem najczęściej w dniach po Bożym Narodzeniu, a zatem w okresie noworocznym. Mam tu na myśli zrazu całkiem niewinne, urządzane w kościołach *tripudia* (tańce) księży, niższego kleru, dzieci i subdiakonów. Wybierano wówczas w święto Niewiniątek, *dies innocentium*[3], *episcopus puerorum* (dziecięcego biskupa) i ubierano go w szaty pontyfikalne. Przy wtórze potwornego hałasu składał on oficjalną wizytę w pałacu arcy-

[3] 28 grudnia.

biskupim, udzielając z okna błogosławieństwa pasterskiego. To samo miało miejsce w związku z *tripudium hypodiaconorum* oraz innych stopni duchownych. Pod koniec XII wieku ten pierwszy obyczaj wyrodził się, przybierając formę prawdziwego święta głupców (*festum stultorum*). Już w roku 1198 słyszymy, że w paryskiej Notre–Dame w święto Obrzezania Pańskiego „dopuszczono się tak wielu czynów nieumiarkowanych i haniebnych, że owo święte miejsce zostało zbezczeszczone nie tylko brudnymi słowami, lecz także przelewem krwi". Daremnie papież Innocenty III występował przeciwko „szyderczym żartom ich <kleryków> głupoty" i „bezwstydnemu wystawianiu ich spektaklu". Jeszcze trzysta lat później (12 marca 1444 roku) paryski fakultet teologiczny wystosował pismo do wszystkich biskupów francuskich przeciwko urządzaniu owych świąt, w trakcie których „nawet księża i klerycy wybierają sobie arcybiskupa, biskupa czy papieża <!> i określają go mianem papieża szaleńców (*fatuorum papam*)". „Podczas odprawiania służby bożej zamaskowani, w groteskowych maskach, przebrani za kobiety, lwy czy aktorów odprawiają swe tany, śpiewają na chórze nieprzyzwoite pieśni, spożywają rozłożone na jednym końcu ołtarza, tuż obok odprawiającego mszę kapłana, tłuste potrawy, tamże grają w kości, okadzają obecnych cuchnącym dymem ze skóry starych butów, biegają w podskokach po kościele" itd.[4]

Nie wydaje się zdumiewające, że ten istny sabat czarownic był niesły- 459
chanie popularny, toteż Kościół musiał się zdobyć na niemały wysiłek, by
z wolna uwolnić się od tego antycznego dziedzictwa[5].

Nawet księża w niektórych miejscach obstawali przy „*Libertas Decem- 460
brica*", jak nazywano ową wolność szaleńców, mimo że (a może ponieważ) to właśnie wówczas można było przywrócić wcześniejszy stan świadomości, czyli stan pogańskiej i barbarzyńskiej dzikości, swobody i nieodpowiedzialności[6]. Na początku XVI wieku ceremonie te, podtrzymujące jeszcze

---

[4] Zob. Charles du Cange: *Glossarium scriptores mediae ad et infimae Latinitatis*. 6 t. Paris 1733–1736. Hasło: *Kalendae*. S. 481. Tutaj również znajduje się uwaga, że francuskie określenie „*soudiacres*" dosłownie oznacza „*saturi diaconi*" lub „*diacres saouls*".

[5] Wydaje się, że bezpośrednia geneza tych zwyczajów tkwi w święcie „*Cervula*" czy „*Cervulus*", przypadającym w czasie kalend styczniowych i obchodzonym jako coś w rodzaju Nowego Roku. Ludzie obdarowywali się wówczas „*strenae*" („*étrennes*", prezentami noworocznymi), przebierali się za zwierzęta i stare kobiety, tańczyli przy wtórze krzyków i braw po ulicach. Śpiewano wówczas „*cantationes sacrilegae*". Zob. Charles du Cange: *Glossarium scriptores mediae ad et infimae Latinitatis*. Hasło: *Cervula*. To wszystko miało miejsce w bezpośrednim sąsiedztwie rzymskiej bazyliki Św. Piotra.

[6] Z „*festum fatuorum*" w wielu miejscach związana była — do dzisiaj niewyjaśniona — gra w piłkę kleryków, której przewodził biskup lub arcybiskup: „*ut etami sese ad lusum pilae*

w formie pierwotnej ducha trickstera, wymarły, jak się wydaje. A w każdym razie różne dekrety soborowe z lat 1581–1585 zakazywały urządzania *festum puerorum* oraz wyboru *episcopus puerorum*.

461 I wreszcie w tym kontekście powinniśmy też wspomnieć o obchodzonym głównie na ziemi francuskiej „*festum asinorum*". Mimo że święto to miało być niewinnym wspomnieniem Ucieczki do Egiptu, obchodzono je w dość osobliwy sposób i mogło to dać asumpt do wszelkiego rodzaju nieporozumień. W Beauvais do kościoła wchodziła procesja Osła[7]. Następnie odprawiano *missa solemnis*; części mszy (*Introitus*, *Kyrie*, *Gloria*) należało odśpiewać, rżąc (jak osioł, „*Hac modulatione Hinham concludebantur*"). „Pod koniec mszy kapłan zamiast *Ite missa est* trzy razy rżał (*ter Hinhannabit*), lud zaś, zamiast odśpiewać *Deo gratias*, trzy razy śpiewał *y–a* (*Hinham*)" — czytamy w pochodzącym z XI wieku rękopiśmiennym kodeksie.

462 Charles du Cange cytuje hymn związany z tym świętem:

Orientis partibus,
Adventavit Asinus,
Pulcher et fortissimus,
Sarcinis aptissimus.

Ze wschodnich krain
Przybył Osioł,
Piękny i najsilniejszy
Tragarz ciężarów.

Po takiej zwrotce następował śpiewany po francusku refren:

Hez, Sire Asnes, car chantez,
Belle bouche rechignez,
Vous aurez du foin assez
Et de l'avoine à plantez.

---

demittant" [„żeby i oni mogli się oddać grze w piłkę"]. Piła czy pelota to piłka podrzucana nawzajem do siebie przez uczestników gry. Zob. Charles du Cange: *Glossarium scriptores mediae ad et infimae Latinitatis*. Hasła: *Kalendae*, *Pelota*.

[7] „*Puella, quae cum asino a parte Evangelii prope altarem collocabatur*" [„Dziewczę, które razem z osłem ustawiało się po stronie Ewangelii w pobliżu ołtarza".] Charles du Cange: *Glossarium scriptores mediae ad et infimae Latinitatis*. Hasło: *Festum Asinorum*

Panie Ośle, śpiewajcie!
Odrzucacie pyszne kąski?
Siana mieć będziecie w bród,
W obfitości owsa.

Hymn ten ma dziesięć zwrotek, ostatnia zaś brzmi:

Amen, dicas, Asine (hinc genuflectebatur)
Jam satur de gramine,
Amen, amen itera,
Aspernare vetera <?>.

Powiedz Amen, Ośle (tutaj się przyklęka)
Teraz masz już dość trawy,
Powtórz Amen, Amen,
Wzgardź tym, co stare[8].

Charles du Cange powiada: im bardziej śmieszny wydawał się ten obrzęd, 463
„z tym większym zapałem go sprawowano" („*eo religiosiori cultu observanta fuerint*"). Na osła nakładano w wielu miejscach haftowaną złotem kapę, trzymaną za rogi przez „wielebnych kanoników" („*praeciopuis canonicis*"); „inni obecni musieli się ubrać należycie odświętnie, jak w Dzień Bożego Narodzenia". Ponieważ pojawiały się skłonności do symbolicznego powiązania osła z Chrystusem, i to tym bardziej, że Bóg żydowski w wulgarnym ujęciu uchodził za osła, przesąd ten zaś rozciągnięto także na Chrystusa — dowodzi tego graffiti w cesarskiej szkole kadetów na Palatynie, tak zwany Szydercy Ukrzyżowany, a fakt ten potwierdza Tertulian[9] — bardzo bliskie było tu niebezpieczeństwo teriomorfizmu. Nawet biskupi nie mogli wiele zdziałać przeciwko kultywowaniu tych zwyczajów, w końcu trzeba je było usunąć, odwołując się do „*auctoritas supremi senatus*". Nasuwająca tyle wątpliwości bliskość bluźnierstwa potwierdzona została przez późną interpretację Nietzschego[10], z całą premedytacją opisującego „Święto Osła".

---

[8] Zamiast „*vetera*" być może „*caetera*"?

[9] Zob. Tertulian: *Apologeticus adversus gentes pro Christianis* 16. *PL* 1. [Zob. il. 83 w: Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Gesammelte Werke*. T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii* (*Dzieła*. T. 3) – przyp. tłum.]

[10] Zob. Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*. S. 452 i nast.

464 Te średniowieczne zwyczaje *ad oculos* przedstawiają rolę postaci trickstera, a kiedy znikły one z kościołów, pojawiły się na świeckiej scenie komedii włoskiej jako owe typy komiczne, które — często charakteryzowane jako ityfalliczne — w gargantuicznym stylu bawiły doprawdy niezbyt pruderyjną publiczność. Rylec Jacquesa Callota zachował dla potomności imiona tych postaci: Pulcynelle, Cucorognas, Chico Sgarras — i jak tam jeszcze się one nie nazywały[11].

465 W żartobliwych opowieściach, w karnawałowej przesadzie, w obrzędach soteriologicznych i magicznych, w lękach i oświeceniach religijnych toczy swój widmowy żywot fantazmat trickstera w już to niezrozumiałych, już to podobnych do cienia postaciach, przewijając się przez mitologię wszystkich miejsc i czasów[12]; najwyraźniej mamy tu do czynienia z „psychologemem", czyli z wiekową archetypową strukturą psychiczną. Bo przecież w swych najdobitniejszych formach stanowi ona *wierne odzwierciedlenie pod każdym względem niezróżnicowanej świadomości ludzkiej*, odpowiadającej *psyché*, która jeszcze prawie nie podniosła się z poziomu zwierzęcego. W perspektywie przyczynowej i historycznej nie sposób zaprzeczyć, że tak właśnie przedstawia się ta geneza postaci trickstera. Jak wszędzie w biologii, również w psychologii nie można nie dostrzegać ani lekceważyć pytania o „Dlaczego?" danego zjawiska, mimo że z reguły nie dowiadujemy się w ten sposób niczego na temat sensu funkcjonalnego. Z tego względu biologia nigdy nie może wyrzec się pytania o „Po co?", bo przecież jedynie odpowiedź na nie objawi sens tego zjawiska. Nawet w patologii, w dziedzinie, w której chodzi o zwykłe, bynajmniej nie charakteryzujące się jakimś sensem uszkodzenia, refleksja wyłącznie przyczynowa może się okazać niedostateczna, istnieje bowiem niemało zjawisk patologicznych, które odsłaniają swój sens jedynie na pytanie „Po co?". Jeśli jednak chodzi o normalne przejawy życia, pytanie o „Dlaczego?" ma bezsprzeczne pierwszeństwo.

466 A zatem fakt, że świadomość prymitywna czy barbarzyńska przedstawia samej sobie własny obraz na znacznie wcześniejszym etapie rozwoju, kontynuuje nieprzerwanie tę aktywność przez stulecia czy tysiąclecia i zasadniczym jej właściwościom pozwala mieszać się ze zróżnicowanymi, ba,

---

[11] Odnoszę się do serii „*balli di Sfessania*". Imię to miałoby się odnosić do etruskiego miasta Fescennia znanego ze swych dość ryzykownie brzmiących pieśni. Stąd „*Fescennina licentia*" u Horacego, przy czym *Fescenninus = phallikós*.

[12] Zob. A. MacGlashan. Artykuł pt. *Daily Paper Pantheon*. „The Lancet". S. 238. Autor wskazuje tu na postacie *comic strips* z angielskich dzienników, charakteryzujące się archetypowymi analogiami.

najwznioślejszymi wytworami ducha, można przyczynowo wyjaśnić w ten sposób, że cechy archaiczne z reguły wydają się tym bardziej konserwatywne i uporczywe, im są starsze. Nie można tak po prostu pozbyć się obrazu pamięciowego tego, jak było, toteż wlecze się on za nami niczym nonsensowny przyrostek.

Ale na takie wyjaśnienie, tak proste, że mogłoby ono uczynić zadość 46
nawet racjonalistycznym pretensjom naszej epoki, nie zgodziliby się Winnebago, najbliżsi nam właściciele cyklu o tricksterze. Dla nich mit w żadnym wypadku nie jest przeżytkiem, ponieważ jest zbyt zabawny i jest z pewnością przedmiotem niepodzielnej przyjemności. Dla nich mit „funkcjonuje", o ile oni sami nie zostali zepsuci przez cywilizację. Nie znają powodu, dla którego mieliby się zastanawiać nad sensem i celem wypowiedzi mitycznych, podobnie jak naiwnemu Europejczykowi drzewko świąteczne wydaje się czymś zgoła nieproblematycznym. Atoli dla obserwatora nastawionego refleksyjnie zarówno trickster, jak drzewko świąteczne, są przedmiotami dostatecznie problematycznymi, by skłaniać do rozważań. Oczywiście, to przede wszystkim od dyspozycji psychicznej obserwatora zależy, co myśli on sobie na temat tych przedmiotów. W związku z brutalnym prymitywizmem cyklu o tricksterze nie wydawałoby się nieoczekiwane, gdyby ktoś zadowolił się dostrzeżeniem w tym micie po prostu odzwierciedlenia wcześniejszego, bardziej elementarnego poziomu świadomości — wydaje się, że sama postać trickstera dowodzi tego dość wyraźnie[13].

A należałoby tutaj jedynie odpowiedzieć na pytanie, czy w dziedzinie 46
psychologii doświadczalnej w ogóle występują takie uosobione odzwierciedlenia. I w rzeczy samej, występują, doświadczenia te stanowią zaś nawet najwcześniejsze obserwacje psychopatologiczne, czyli zjawiska rozszczepienia osobowości (*double personnalité*). Rozszczepienia te mają tę specyfikę, iż nie ulega im byle jaka osobowość, ale ta, która znajduje się w komplementarnym czy kompensacyjnym stosunku do osobowości „ja". Jest ona uosobieniem cech charakteru, czasem lepszych, czasem gorszych od tych, jakie wykazuje osobowość „ja". Uosobienie zbiorowe — jakim jest postać trickstera — wynika ze zsumowania się indywidualnych przypadków i trak-

[13] Wydaje się, że wcześniejsze etapy świadomości pozostawiły widoczne ślady. Na przykład ćakry systemu tantryckiego tak w ogóle odpowiadają wcześniejszym lokalizacjom świadomości: anahata — okolicy piersi, manipura — okolicy brzucha, swadhiśthana — okolicy pęcherza, wiśuddha — współczesnej świadomości językowej i gardłu. Zob. Arthur Avalon: *The Serpent Power*. [Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologia kundalini-jogi. Według notatek z seminariów (1932)*. (*Seminaria*. T. 2) — przyp. tłum.]

towana jest przez indywiduum jako znana — nie mielibyśmy z tym do czynienia, gdyby nie chodziło tu o jakieś indywidualne płody.

469 Gdyby zatem mit był jedynie zwykłym przeżytkiem historycznym, musielibyśmy zadać sobie pytanie, dlaczego już dawno temu nie zniknął on na śmietniku przeszłości, dlaczego aż do dzisiaj dowodzi swej wpływowej aktualności na samych wyżynach cywilizacji, i to także wówczas, gdy to nie za sprawą swej głupoty i groteskowej śmieszności odgrywa on rolę „*delightmakers*". Stanowi on w wielu kulturach dowodnie stare łożysko, którym ciągle jeszcze płynie woda. Najlepiej widzimy to wówczas, gdy motyw trickstera występuje nie tylko w formie mitycznej, lecz gdy jawi się on tyleż naiwnie, co autentycznie u niezdającego sobie z tego sprawy człowieka cywilizowanego, i to zawsze wtedy, gdy jest on narażony na sprawy przypadkowe, na okoliczności, które — wydawałoby się — złośliwie i z premedytacją kładą się w poprzek jego woli i działaniom. A wówczas człowiek ów chętnie mówi o „koboldach" i „złośliwości przedmiotów martwych" — można się o tym przekonać, spoglądając na bohatera powieści Friedricha Theodora Fischera pt. *Auch Einer*, której lektura należała kiedyś do kanonu niemieckiego wykształcenia. Trickster jest tu reprezentowany przez obecne w nieświadomości tendencje przeciwne, w indywidualnym przypadku zaś przez coś w rodzaju drugiej osobowości o charakterze chłopięcym, podrzędnym, bynajmniej niepodobnej do owych osobowości zgłaszających się w kółkach spirytystycznych czy przyczyniających się do powstania owych zjawisk okresu wczesnego dzieciństwa charakterystycznych dla „duchów stukających". Wydaje mi się, że miałem rację, określając ową nigdy nie zapominającą dać o sobie znać komponentę charakteru mianem *cienia*[14]. Na naszym poziomie kulturowym cecha ta uchodzi za indywidualny pech („*gaffe*", „*slip*") i przypisywana jest świadomej osobowości jako brak. Nie mamy już świadomości, że na przykład w zwyczajach karnawałowych znajdują się jeszcze resztki zbiorowego cienia, dowodzące, iż cień indywidualny jest, by tak rzec, potomkiem numinalnej postaci zbiorowej, która pod wpływem cywilizacji zaczęła się rozkładać i zachowała się do dzisiaj w folklorze jako trudno rozpoznawalne resztki. Ale jej podstawowy człon uległ procesowi personifikacji i stał się przedmiotem odpowiedzialności subiektywnej.

---

[14] Identyczne pojęcie spotkać można już u Ojca Kościoła Ireneusza, który mówi o „*umbra*". Zob. Ireneusz z Lyonu: *Contra omnes haereses libri quinque* I, 11, 1. Ed. by J.E. Grabe. London 1702.

Cykl, o którym mówi Paul Radin, zachował pierwotną mityczną postać 470
cienia, odsyłając tym samym do znacznie wcześniejszego etapu procesu rozwoju świadomości, jeszcze sprzed powstania mitu, kiedy Indianin znajdował się jeszcze w stanie podobnych mroków ducha. Dopiero wówczas, gdy jego świadomość wzniosła się na wyższy poziom, mógł on oderwać od siebie ów stan jako inny i poddać procesowi obiektywizacji, czyli uczynić przedmiotem wypowiedzi. Dopóki był podobny do trickstera, najwyraźniej nie mogło dojść do takiego przeciwstawienia. Było to możliwe dopiero wtedy, gdy dzięki osiągnięciu nowego, wyższego poziomu świadomości można było pozwolić sobie na spojrzenie wstecz na ów niższy, podrzędniejszy stan. A wówczas nie sposób było nie dopuścić do powstania sytuacji, w której do owej retrospektywy nie domieszała się niemała doza szyderstwa i lekceważenia, mącąc i tak niezbyt optymistyczny obraz wspomnieniowy przeszłości. Zjawisko to z pewnością wielokrotnie powtarzało się w dziejach ducha. Suwerenne lekceważenie, z jakim nowsze epoki spoglądają na smak i rozumienie dawniejszych wieków, to przykład klasyczny. Nawet w *Nowym Testamencie* znajdziemy do tego aluzję — mowa o *Dziejach Apostolskich* XVII, 30, gdzie czytamy, że Bóg spogląda niejako z góry (*hyperidón, despiciens*) na „*chrónoi tes agnoías*", czasy nieświadomości.

Postawa ta jest osobliwie przeciwna pojawiającej się jeszcze częściej 471
i jeszcze bardziej sugestywnej postawie idealizowania przeszłości, chwalonej nie jako „stare dobre czasy", lecz sławionej jako złoty wiek, ba, jako raj, i to wcale nie przez ignorantów i przesądnych, lecz przez — zaiste, można to powiedzieć — miliony ludzi zarażonych epidemią teozofii ciągle jeszcze wierzących w ongisiejsze istnienie i rozkwit kultury atlantydzkiej.

Kto należy do kręgu kulturowego poszukującego stanu doskonałego 47
gdzieś w odległej przeszłości, ten musi poczuć się osobliwie poruszony postacią trickstera, antycypującą postać zbawiciela i, jak on, boga, człowieka i zwierzęcia w jednej osobie. Jest to istota podludzka i nadludzka, istota bosko–zwierzęca, której stałą i najbardziej sugestywną cechą jest cecha nieświadomości. To właśnie ze względu na nią został on opuszczony przez swych (ludzkich) towarzyszy — miałaby to być aluzja do porzucenia tego etapu rozwoju świadomości. Trickster jest nieświadom samego siebie, i to do tego stopnia, że nie stanowi on jedności, toteż jego lewica nie wie, co czyni jego prawica. Ba, trickster dokonał sztuki polegającej na odseparowaniu od siebie własnego anusa, któremu powierzył specjalne zadanie. Ba, jego płeć jest nawet fakultatywna, i to mimo jego fallicznych właściwości: może się

on przemienić w kobietę i rodzić dzieci. Z jego penisa wyrastają pożyteczne rośliny. Fakt ten wskazuje na jego naturę pierwotnie stwórczą: świat rodzi się z ciała bóstwa.

473 Pod innymi względami jest on jednak głupszy od zwierząt i popełnia jedną niezręczność za drugą. Mimo że właściwie nie jest złośliwy, to jednak za sprawą swej nieświadomości i nierelatywności popełnia odrażające czyny. Na fakt, że został uwięziony w zwierzęcej nieświadomości, wskazuje, jak się wydaje, motyw zamknięcia go w czaszce łosia oraz przezwyciężenie tego stanu, polegające na tym, że — odwrotnie — w swym odbycie zamyka on głowę sokoła. Wprawdzie później wpada on w stan wcześniejszy, a zatem znajduje się pod lodem, następnym zaś razem zostaje okpiony przez zwierzęta, w końcu udaje mu się przechytrzyć kojota, a dzięki temu przypomina sobie o swej naturze zbawcy. Trickster to „kosmiczna" istota pierwotna bosko–zwierzęca, z jednej strony przewyższająca człowieka za sprawą swych nadludzkich właściwości, z drugiej zaś podrzędna w stosunku do ludzi ze względu na nierozum i ignorancję. Nie dorasta on nawet do zwierząt, a to ze względu na to, iż w osobliwy sposób jest pozbawiony poczucia instynktu i jest wybitnie niezręczny. Defekty te charakteryzują jego naturę ludzką, która jest gorzej przystosowana do warunków środowiskowych niż natura zwierzęca, ma za to wszelkie widoki na znacznie lepszy rozwój świadomości, a zatem charakteryzuje się lepszą zdolnością do nauki, odpowiednio zaakcentowaną nawet przez mit.

474 Wielokrotne powtarzanie mitu oznacza *terapeutyczną anamnezę* treści, które ze zrazu niezrozumiałych powodów nie powinny na dłuższy czas zaginąć. Gdyby treści te nie były niczym innym, jak tylko jeszcze istniejącymi resztkami dawniejszego stanu podrzędnego, byłoby zrozumiałe, że uwaga została od nich wycofana, a ich ponowne pojawienie się odczuwane jest jako uciążliwe. Ale, jak widać, sytuacja nie przedstawia się w żadnym wypadku w ten sposób — trickster przez dłuższy czas był źródłem przyjemności, i to aż do epoki, gdy pojawiła się cywilizacja; można go jeszcze rozpoznać w postaciach karnawałowych Pulcynelli i Głupiego Piotrusia. To ważny motyw, dla którego mógł on jeszcze funkcjonować. Nie jest to jednak motyw jedyny, a zwłaszcza nie tłumaczy to, dlaczego to odzwierciedlenie bardzo prymitywnego stanu świadomości ukształtowane zostało w ten sposób, że przybrało postać osoby mitologicznej. Same resztki wcześniejszego, teraz obumierającego stanu zwykły były w coraz większym stopniu tracić energię, w przeciwnym bowiem razie by nie zniknęły. W żadnym

wypadku nie można by jednak oczekiwać, że niejako z własnej siły skondensują się, przybierając postać mistyczną, bohatera cyklu legend, gdyby nie otrzymały energii z zewnątrz, w tym wypadku wprost od znajdującej się na wyższym etapie rozwoju świadomości czy od źródeł nieświadomych, lecz niewyczerpanych. Jeśli — a jest to możliwe i dozwolone — sparalelizujemy tę kwestię z adekwatnym zdarzeniem indywidualnym — sugestywna, przeciwstawna postać cienia opozycyjna względem świadomości osobniczej — to dana postać mityczna nie pojawia się dlatego, że jeszcze istnieje, ale dlatego, że zasadza się ona na pewnej sile, której występowanie można wyjaśnić jedynie na podstawie aktualnej sytuacji, na przykład, ponieważ cień jest tak bardzo niemiły świadomości „ja", że musi być wyparty w nieświadomość. Wyjaśnienie to nie pasuje w naszym wypadku tak do końca, ponieważ trickster symbolizuje najwyraźniej właśnie zanikający etap rozwoju świadomości, któremu coraz bardziej brakuje siły niezbędnej do tego, by móc się samemu kształtować i uwidaczniać. Ponadto zaś wyparcie uniemożliwiałoby proces zanikania, ponieważ właśnie to, co wyparte, ma najlepsze szanse na to, by zostało zachowane, bo jak wiadomo nic, co znajduje się w nieświadomości, nie podlega korekcie. Ponadto historia trickstera nie jest w stosunku do świadomości indiańskiej niekompatybilna, nie jest też dla niej niczym niesympatycznym, przeciwnie — jest to przyjemna opowieść, w żadnym wypadku nie dająca powodu do wyparcia. Wydaje się zatem, że mit jest popierany i kultywowany przez świadomość. I tak też niewątpliwie przedstawia się sprawa, ponieważ jest to najlepsza i najskuteczniejsza metoda zachowania postaci cienia na powierzchni świadomości i poddania jej w ten sposób świadomej krytyce. Mimo że krytyka ta zrazu nie ma w żadnym wypadku charakteru takowej, polega raczej na ocenie pozytywnej, to jednak można się spodziewać, że w miarę, jak proces rozwoju świadomości będzie się posuwał naprzód, bardziej surowe aspekty mitu z wolna zaczną zanikać[15], i to nawet wtedy, gdyby nie istniało niebezpieczeństwo, że znikną one błyskawicznie na skutek zderzenia z cywilizacją białego człowieka. Nieraz już przecież widzieliśmy, jak pewne pierwotnie okrutne czy obsceniczne cechy jakiegoś obyczaju w miarę upływu czasu rozwadniają się, stając się zwykłymi aluzjami.

[15] Już średniowieczni papieże zabraniali urządzania karnawałów w kościołach. Pławienie „Ueli" w Bazylei w drugiej połowie stycznia zostało zakazane przez policję, o ile dobrze sobie przypominam, w latach sześćdziesiątych XIX wieku, ponieważ ofiara zmarła na skutek zapalenia płuc.

475 Wydaje się, że ów proces strojenia w szaty niewinności trwał — jak dowodzi historia tego motywu — bardzo długo, tak że nawet już na zaawansowanych etapach procesu rozwoju kultury można się jeszcze natknąć na jego ślady. Tę długowieczność można by też wyjaśniać jeszcze istniejącą siłą i witalnością stanu świadomości opisywanego przez mit oraz wywołanymi w ten sposób partycypacją i fascynacją świadomości. Abstrahując od tego, że hipotezy czysto przyczynowe są tak w ogóle niezbyt satysfakcjonujące w dziedzinie biologii, w naszym wypadku należy w dużym stopniu uwzględnić fakt, iż wyższy stan świadomości przykrył stan niższy i że ten drugi, na co już zwracaliśmy uwagę, znajduje się w odwrocie. Dodać do tego należy, że postać trickstera została ponownie przypomniana zasadniczo dlatego, że budzi on zainteresowanie świadomości; dane nam było się przekonać, że było to związane z nieuniknioną konsekwencją w postaci powolnego cywilizowania, czyli asymilowania owej prymitywnej postaci, której jako pierwotnemu *daemonium* przysługiwała cecha niejakiej autonomii, czyli zdolność wywoływania stanów opętania.

476 Z tego względu uzupełnienie perspektywy przyczynowej przez perspektywę celową umożliwiło bardziej sensowne interpretacje nie tylko w psychologii medycznej w wypadku indywidualnych fantazji, lecz także, i to w szczególnym stopniu, w wypadku fantazji o charakterze zbiorowym, czyli mitów i bajek.

477 Jak przedstawia Paul Radin, proces rozwoju cywilizacji zaczyna się już w samym cyklu o tricksterze, a w ten sposób wyraźnie pokazane zostało przezwyciężenie stanu pierwotnego. W każdym razie odpadają od tej postaci oznaki przynajmniej najgłębszej nieświadomości; miast działać brutalnie, okrutnie, głupio i nonsensownie, pod koniec cyklu trickster zaczyna robić rzeczy pożyteczne i sensowne. W ten sposób zdradza się już w obrębie samego mitu deprecjonowanie wcześniejszej nieświadomości. Można by tu jednak zapytać, co się teraz dzieje z negatywnymi cechami trickstera. Naiwny obserwator z pewnością założy, że kiedy znikną aspekty negatywne, to rzeczywiście przestaną one istnieć. Doświadczenie poucza, że bynajmniej tak nie jest. To, co naprawdę tu się teraz dzieje, polega na tym, że świadomość może uwolnić się od fascynacji złem i już nie musi jej przeżywać na zasadzie konieczności, ale ciemność i zło nie rozwiewają się jak dym, lecz na skutek utraty energii wycofują się w nieświadomość, gdzie trwają, dopóki w świadomości wszystko dobrze się dzieje. Gdy jednak świadomość zostanie wstrząśnięta na skutek sytuacji krytycznych i wątpliwych, okazuje się,

że cień bynajmniej nie rozwiał się w powietrzu, lecz że jedynie czeka na wygodną okazję, by pojawić się jako projekcja — przynajmniej u sąsiada. Jeśli sztuczka ta mu się uda, między jednym i drugim znowu pojawia się ów prymitywny, ciemny świat, w którym znowu może się zdarzyć to wszystko — nawet na najwyższym poziomie cywilizacji — czego symbolem jest postać trickstera. W potocznym języku trafnie i dosadnie mówi się tutaj o „małpim teatrze", na którego scenie dzieje się na opak i głupio wszystko, co tylko daje do tego najmniejszy nawet pretekst, i tylko wyjątkowo czy w ostatniej chwili wydarza się coś inteligentnego. Najlepszych przykładów sytuacji tego rodzaju dostarcza polityka.

Tak zwany człowiek cywilizowany zapomniał o tricksterze. Przypomina 47
go sobie jedynie niewłaściwie i metaforycznie, gdy — zirytowany czynnościami pomyłkowymi — mówi o sztuczkach diabelskich itp. Człowiek ów nie przeczuwa, że jego ukrytemu i pozornie niewinnemu cieniowi przypadają w udziale właściwości tak niebezpieczne, że nawet do głowy by mu to nie przyszło. Gdy tylko ludzie zaczną gromadzić się, tworząc masy, w których indywiduum zanika, cień ów zostaje zmobilizowany i — jak dowodzi historia — uosobiony czy wcielony.

Nieszczęsny pogląd, iż dusza ludzka wypełniona jest wyłącznie treściami 47
pochodzącymi z zewnątrz, bo przecież człowiek rodzi się jako *tabula rasa*, popiera błędne mniemanie, że w normalnej sytuacji człowiek jest istotą całkiem w porządku. Człowiek spodziewa się, że to państwo go zbawi, a jeśli jest nieudacznikiem, odpowiedzialność składa na społeczeństwo. Mniema on, że poznałby sens istnienia, gdy mógł żyć za darmo czy gdyby każdy miał samochód. Takie i podobne naiwności pojawiają się w miejscu cienia, który stał się postacią nieświadomą, i podtrzymują jego nieświadomość. Pod wpływem takich przesądów indywiduum czuje się całkiem zależne od swego otoczenia i traci zdolność introspekcji. W ten sposób etyka indywidualna zostaje wyparta przez wiedzę o tym, co dozwolone, zakazane lub nakazane. Jak można na przykład oczekiwać od żołnierza, że podda on refleksji etycznej rozkaz, który przychodzi do niego z góry? Przecież on nawet nie wie, że jest istotą zdolną do spontanicznych poruszeń moralnych, i to nawet wówczas, gdy nikt go nie obserwuje.

Z tej perspektywy powinno być zrozumiałe, dlaczego mit trickstera był 4
konserwowany i rozwijany: jak wiele innych mitów miał on bowiem oddziaływanie psychoterapeutyczne, przedstawiał bardziej rozwiniętemu indywiduum jego niski poziom intelektualny i moralny, tak aby nikt nie zapo-

ıl, jak sprawy przedstawiały się wczoraj. Bo wprawdzie roimy sobie, oś, czego nie pojmujemy, nie może mieć na nas zbawczego oddziały- ia – bynajmniej nie zawsze tak jest. Człowiek jedynie rzadko pojmuje ą głową, a już z pewnością nie pojmuje głową człowiek pierwotny. Mit prawą swej numinalności ma bezpośrednie oddziaływanie na nieświa- ość, niezależnie od tego, czy jest rozumiany na poziomie świadomo- Fakt, że powtarzanie mitu to zwyczaj, który nie został już dawno temu ucony, tlumaczy, jak sądzę, jego celowość. Ale w wyjaśnieniu tym tkwią ne trudności, ponieważ są tu u dzieła dwie przeciwstawne tendencje; dnej strony tendencja, by uwolnić się z wcześniejszego stanu, z dru- zaś tendencja, by o nim nie zapomnieć[16]. Wydaje się, że i Paul Radin rzegł tę trudność, pisze on bowiem: „Z perspektywy psychologicznej na by twierdzić, iż dzieje kultury ludzkiej w dużym stopniu stanowią ejmowaną przez człowieka próbę zapomnienia o jego przemianie ze rzęcia w istotę ludzką"[17]. A kilka stron dalej stwierdza: „To uporczywe awianie zapomnienia nie jest bynajmniej przypadkiem"[18]. Nie jest rów- przypadkiem, że trzeba dać wyraz tej opozycji, jeśli chce się scharakte- wać paradoksalny stosunek do mitu. U nas nawet najbardziej oświecone cko zaczęłoby stroić choinkę, nie mając zielonego pojęcia o tym, cóż acza ten zwyczaj, i w każdej chwili byłoby gotowe stłamsić w zarodku kolwiek próbę wytłumaczenia tego. Ze zdumieniem obserwujemy, jak zo rozpowszechniły się u nas — w mieście i na wsi — przesądy; gdy- ny jednak poprosili jakiegoś człowieka na słówko i głośno i wyraźnie li mu pytanie: „Wierzysz w duchy? Wierzysz w czary? Wierzysz w sku- ność magii?", człowiek ten z oburzeniem by zaprzeczył. Stawiam sto do ego, że człowiek ów nigdy o tym nie słyszał i że to wszystko uważa za ens, w skrytości ducha jednak głęboko w to wierzy niczym mieszkaniec gli. Atoli opinia publiczna wie na ten temat bardzo niewiele, wszyscy owiem przekonani, że takie przesądy zostały już dawno temu wyko- ione w naszym oświeconym społeczeństwie i że powszechnie przyjęło achowywać w taki sposób, jak gdyby nikt o tym nigdy nic nie słyszał, erze w to nie wspominając.

„Nie zapominać" jest równoznaczne z „zachować w świadomości". Jeśli wróg znika ego pola widzenia, wówczas być może jest gdzieś za moimi plecami, a to stwarza sytu- ardziej niebezpieczną.

Paul Radin: *Gott und Mensch in der primitiven Welt*. Zürich: Rhein Verlag 1953. S. 11.

Paul Radin: *Gott und Mensch in der primitiven Welt*. S. 13.

Ale nic tu nie przeminęło — nawet podpisywany krwią pakt z diabłem. 481
Powierzchownie rzecz biorąc, można by uznać, że wszystko uległo zapomnieniu, w środku jednak nic nie zginęło. Zachowujemy się niczym ów murzyn z południowego zbocza Mt. Elgon, z którym przeszliśmy kawałek drogi w buszu. Doszliśmy do miejsca, gdzie ścieżka się rozwidlała — jedna odnoga prowadziła do całkiem nowej, bardzo ładnej (jako dom) pułapki na duchy wzniesionej w pobliżu jaskini, w której człowiek ów mieszkał razem z rodziną. Spytałem go, czy to on zbudował tę chatę. Zaprzeczył, zdradzając wszelkie oznaki podniecenia, twierdząc, że to dzieci robią takie „zabawki" (w Afryce Zachodniej zwane *jom jom*"). Po czym kopniakiem rozwalił całą budowlę.

Dokładnie na tym polega reakcja, jaką możemy obserwować także u nas. 482
Zewnętrznie jesteśmy ludźmi cywilizowanymi, ale wewnątrz każdego z nas kwi prymityw. Jest w człowieku coś, co w żadnym wypadku nie zamierza zdradzić swych początków, jest też i coś, co chciałoby być pod każdym względem ponad to. Przeciwieństwo to uświadomiłem sobie pewnego razu w nader drastyczny sposób: obserwowałem odczarowywanie stajni — obrzęd przeprowadzany przez znachora (*medicin man*). Stajnia usytuowana była wprost na linii kolejowej Gottharda — w trakcie przeprowadzania tej ceremonii magicznej minęło nas kilka ekspresów międzynarodowych, których pasażerowie z pewnością nie mieli pojęcia o tym, że kilka metrów od nich odprawiany jest obrzęd pierwotny.

Przeciwieństwo, jakie stanowią oba położenia świadomości, to nic 483
innego, jak tylko forma wyrazu wewnętrznie opozycyjnej struktury *psyché*, która jako system energetyczny zdana jest na napięcie powstające dzięki istnieniu przeciwnych biegunów. Z tego względu nie istnieją, by tak rzec, żadne uniwersalne twierdzenia psychologiczne, których nie można by odwrócić, i tak byłyby prawdziwe. Nie powinniśmy zapominać, że w trakcie każdej dysputy psychologicznej to nie my mówimy o *psyché*, lecz że siłą rzeczy to ona mówi o samej sobie. Nic nie pomoże wiara w to, że za pomocą „umysłu" możemy postawić się nad *psyché*, nawet gdyby umysł twierdził, że jest od niej niezależny. No bo i w jaki sposób mógłby on tego dowieść? Jeśli chcemy, możemy twierdzić, że jedna wypowiedź pochodzi od *psyché*, ma charakter psychiczny czy tylko psychiczny, druga zaś wzięła się z umysłu, toteż jest nadrzędna względem treści psychicznej, byłyby to jednak zwykłe twierdzenia zasadzające się na postulatach wiary.

Faktem w tej pierwotnie antycznej, trójdzielnej hierarchii treści psychicz- 484
nych (hyliczne, psychiczne, pneumatyczne) jest wewnętrznie opozycyjna

struktura *psyché*, która jest bezpośrednim przedmiotem doświadczenia. Jedność natury psychicznej znajduje się po środku, tak jak żywa natura wodospadu jawi się w formie dynamicznego związku tego, co w górze, i tego, co w dole. Żywe oddziaływanie mitu pojawia się tam, gdzie wyższa świadomość ciesząca się wolnością i niezależnością skonfrontowana zostaje z autonomią postaci mitologicznej i tymczasem nie może się nią nie fascynować, musi więc złożyć trybut wywołanemu przez nią przemożnemu wrażeniu. Postać mityczna oddziaływa, ponieważ w sekretny sposób ma ona udział w *psyché* samego obserwatora, ba, jawi się jako jej odzwierciedlenie, lecz nie jest rozpoznawana jako taka. Jest ona odszczepiona od świadomości subiektywnej i zachowuje się jako osobowość autonomiczna. Trickster jest *zbiorową postacią cienia*, sumą wszystkich indywidualnych, podrzędnych cech charakteru. Ponieważ cień osobniczy jest tą składową osobowości, której nigdy nie brakuje, co i rusz powstaje z tego postać zbiorowa, nie zawsze jednak jest to postać mitologiczna — ostatnimi czasy za sprawą coraz silniejszego wypierania i zaniedbywania pierwotnych mitologemów pojawia się ona jako odpowiednie projekcje na inne grupy społeczne i narody.

485 Jeśli zatem sparalelizujemy trickstera i cienia osobniczego, pojawi się pytanie, czy ów zwrot w kierunku sensowności w tej formie, w jakiej dodany on został do tego mitu, można zaobserwować także w wypadku cienia subiektywnego i osobniczego. Ponieważ jest on postacią często goszcząca w fenomenologii marzeń sennych i dobrze zdefiniowaną, na pytanie to możemy udzielić odpowiedzi twierdzącej: cień, mimo że *per definitionem* jest postacią negatywną, często wykazuje pozytywne cechy czy związki wskazujące na inaczej ukształtowane tło. To tak, jak gdyby ukrywał się on pod jakąś podrzędną osłoną. Doświadczenie potwierdza tę hipotezę; to, co skrywane, z reguły składa się z postaci o charakterze coraz bardziej numinalnym. Tym, co skrywa się za cieniem[19], jest najczęściej anima, której przysługuje znaczna siła fascynacji i zawładnięcia. Owa często zbyt młodzieńcza postać skrywa nader wpływowy typ „starca" (mędrca, maga, króla itd.). Szereg ten można by jeszcze rozwijać, nie miałoby to jednak większego sensu, ponieważ psychologicznie rzecz biorąc można zrozumieć tylko to, co samemu się prze-

[19] Posługując się metaforą „ukrywania" próbuję przedstawić fakt, że w miarę, jak cień jest rozpoznawany i integrowany, pojawia się problem związku, czyli anima. Zrozumiałe, że konfrontacja z cieniem wpływa jak najtrwalej na związki „ja" z faktami wewnętrznymi i zewnętrznymi, ponieważ integracja cienia prowadzi do zmiany osobowości. Zob. Carl Gustav Jung: *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst.* [*Gesammelte Werke*. T. 9/2. *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni* (*Dzieła*. T. 1). Par. 13 i nast. — przyp. tłum.]

Tylko Pojęcia naszej psychologii kompleksowej we wszystkich ważnych aspektach nie są ujęciami intelektualnymi, lecz określeniami pewnych dziedzin doświadczenia, które wprawdzie można opisać, które jednak dla kogoś, kto sam tego nie przeżył, są martwe i nijakie. Doświadczenie powiada mi, że najczęściej bez większych trudności można sobie wyobrazić, co oznacza pojęcie „cienia", nawet jeśli chciałoby się zastąpić ten termin poglądowy jakimś brzmiącym „naukowo" słówkiem łacińskim czy greckim, natomiast zrozumienie pojęcia animy nastręcza poważnych kłopotów. Wprawdzie samo zjawisko akceptuje się bez trudu, zwłaszcza wtedy, gdy występuje ono w literaturze pięknej czy gdy pojawia się w postaci gwiazdy filmowej, ale w żadnym wypadku nie sposób jej zrozumieć, jeśli człowiek miałby sobie uświadomić to, jaką rolę odgrywa ona w jego życiu, albowiem przedstawia ona to wszystko, z czym mężczyzna nigdy nie będzie w stanie się uporać, co zatem tkwi w stanie permanentnie emocjonalnym, którego lepiej nie tykać. Stopień nieświadomości, z jakim podchodzimy do tego pojęcia, jest, mówiąc względnie, zdumiewający. A zatem uświadomienie mężczyźnie obawiającego się tkwiącej w nim kobiecości, co oznacza pojęcie „animy", wydaje się zatem prawie niemożliwe.

Trudno się dziwić, że sprawa przedstawia się w ten sposób, ponieważ 486
nawet najbardziej podstawowy wgląd w cienia nastręcza współczesnemu Europejczykowi niekiedy jak największych kłopotów. Ponieważ jednak cień stanowi postać najbliższą świadomości i najmniej wybuchową, jest on również tym aspektem osobowości, który w trakcie analizy nieświadomości pojawia się jako pierwszy. Na poły groźny, na poły uśmiechnięty, staje on na początku drogi indywiduacji i zadaje podejrzanie łatwe pytanie sfinksowe czy też domaga się niesamowitej odpowiedzi na *quaestio crocodillina*[20].

Jeśli pod koniec mitu o tricksterze pojawia się zbawiciel, to oznacza to 487
pociechę lub nadzieję, że zaradzono nieszczęściu czy że świadomie je zrozumiano. Jedynie z zagubienia w rozpaczliwym stanie braku zbawienia może narodzić się tęsknota za zbawicielem, czyli rozpoznanie i nieunikniona interpretacja cienia przyczyni się do powstania sytuacji takiego ucisku, że tylko nadprzyrodzony zbawiciel będzie mógł rozwikłać to zapętlenie losu. W indywidualnym przypadku można zdobyć odpowiedź, w jaki sposób rozwiązać

[20] Krokodyl porwał dziecko matce. Na skierowaną przez nią prośbę, by zechciał oddać zdobycz, krokodyl odparł, że owszem, ale przedtem niech ona spełni jego życzenie i udzieli prawdziwej odpowiedzi na pytanie: „Oddam ci dziecko?". Bo jeśli tak, to nie będzie to prawda i on dziecka nie odda; jeśli nie, to znowu nie będzie to prawda — tak czy owak matka straci dziecko.

lem, jaki rzuca cień na poziom animy, czyli na związek. W przypadku arakterze zbiorowo–historycznym i indywidualnym chodzi tu o rozwój domości, która z wolna uwalnia się z więzienia *agnosía*, czyli niewie-, totcż zbawiciel jest światłonością.

ak w formie zbiorowej, mitologicznej, tak również w cieniu indywidual- tkwi zarodek enancjodromii, odwrotu.

Zob. Erich Neumann: *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Zürich: Rascher–Verlag

X.

ŚWIADOMOŚĆ, NIEŚWIADOMOŚĆ, INDYWIDUACJA

Stosunek świadomości do nieświadomości z jednej i procedur indywiduacji 489
z drugiej strony to problemy, które, by tak rzec, regularnie pojawiają się na późniejszych etapach terapii analitycznej. Przez „analityczną" rozumiem taką metodę, która rozprawia się z faktem istnienia nieświadomości. Dla metody opartej o sugestię problematyka ta nie istnieje. Jeśli chodzi o indywiduację, z pewnością kilka słów wyjaśnienia nie będzie zbędne.

Używam pojęcia „indywiduacji" w znaczeniu procesu, w wyniku którego 490
powstaje „indywiduum" psychologiczne, czyli wyodrębniona, niepodzielna jedność[1], całość. Znamy ogólną hipotezę, że *świadomość* jest tożsama z całością indywiduum psychologicznego. Ale suma owych doświadczeń, które można wyjaśnić jedynie za pomocą hipotezy o istnieniu nieświadomych procesów psychicznych, sprawia, że musimy wątpić, czy „ja" i jego treści naprawdę są tożsame z „całością". Jeśli procesy nieświadome w ogóle istnieją, to z pewnością należą one do całkowitości indywiduum, choć nie są one fragmentami świadomego „ja". Gdyby były one częścią „ja", musiałyby one być świadome, ponieważ wszystko, co ma bezpośredni związek z „ja", jest świadome. Świadomość należy wręcz utożsamić ze stosunkiem pomiędzy „ja" i treściami psychicznymi. Tak zwane zjawiska nieświadome mają tak słabe związki z „ja", że często nie wahamy się przed negowaniem ich istnienia. Mimo to pojawiają się one w obrębie granic wyznaczanych przez zachowanie człowieka. Uważny obserwator może je dostrzec bez trudu, podczas gdy sam obserwowany jest nieświadom nawet faktu, że odsłania on swe najtajniejsze myśli czy nawet sprawy, o których świadomie sam by nie pomyślał. Przesądem byłoby jednak zakładać, że coś, o czym nigdy się nie pomyślało, nie występuje w świecie *psyché*. Mamy całe mnóstwo dowodów na to, że świadomości daleko do sytuacji, w której obejmowałaby ona całość *psyché*. Wiele spraw dzieje się na poły świadomie, wiele zaś dzieje się nawet całkiem nieświadomie. Wnikliwe badanie zjawisk osobowości podwójnych czy

[1] Fizyka współczesna (de Broglie) używa tu pojęcia „nieciągłości".

wielorakich na przykład pozwoliło zdobyć obszerny materiał sugestywnych obserwacji (w tym miejscu odsyłam do dzieł Pierre'a Janeta, Théodore'a Flournoy, Mortona Prince oraz innych).

491 W każdym razie psychologia medyczna ma głębokie wrażenie, że doniosłe są zjawiska, które są przyczynami wszelkiego rodzaju objawów psychicznych i fizjologicznych. W tych warunkach założenie, że istnieje „ja" wyrażające Całkowitość psychiczną, stało się nie do utrzymania. Przeciwnie, okazało się, że całość ta musi koniecznie obejmować ów nieokreślony obszar procesów psychicznych oraz dziedzinę świadomości i że „ja" może być jedynie centrum świadomości.

492 Oczywiście, pojawi się pytanie, czy nieświadomość również ma jakieś centrum. Nie odważyłbym się zakładać, że istnieje w nieświadomości jakaś dominująca zasada analogiczna do „ja". I w rzeczy samej, wszystko dowodzi, że sprawa przedstawia się odwrotnie. Gdyby takie centrum istniało, moglibyśmy się spodziewać, że regularnie będą się pojawiały jakieś oznaki jego istnienia. Przypadki podwójnej osobowości występowałyby wówczas często, nie uchodziłyby za rzadkie osobliwości. Forma przejawu zjawisk nieświadomych najczęściej jest bardzo chaotyczna i niesystematyczna. Na przykład marzenia senne nie wykazują się ani jakimś jawnym ładem, ani systematyczną tendencją, a powinny się tym charakteryzować, gdyby u ich podstaw legła świadomość osobnicza. Filozofowie Carl Gustav Carus i Eduard von Hartmann traktowali nieświadomość jako zasadę metafizyczną, jako coś w rodzaju ducha uniwersalnego, nie wykazującego ani śladu osobowości czy świadomości „ja"; podobnie Arthur Schopenhauer uważał, że „wola" wyzuta jest z „ja". Psychologowie współcześni także traktują nieświadomość jako funkcję pozbawioną „ja" pod progiem świadomości. W przeciwieństwie do filozofów skłonni są wywodzić funkcje podprogowe ze świadomości. Pierre Janet mówi o niejakiej słabości świadomości, niezdolnej utrwalać ogółu procesów psychicznych. Sigmund Freud zaś hołdował idei, że istnieją czynniki świadome tłumiące pewne tendencje. Wiele przemawia na korzyść obu teorii, znamy bowiem wiele przypadków, kiedy słabość świadomości naprawdę jest przyczyną zanikania treści czy kiedy treści nieprzyjemne ulegają wyparciu. Wydaje się oczywiste, że staranni obserwatorzy, jakimi byli Janet i Freud, nie mogliby przedstawić teorii wywodzących nieświadomość głównie ze źródeł świadomych, gdyby w przejawach *psyché* nieświadomej odkryli ślady jakiejś niezależnej osobowości czy autonomicznej woli.

493 Jeśli prawdą jest twierdzenie, że nieświadomość nie składa się z żadnych innych treści, jak tylko te, którym przypadkowo zabrakło możliwości

uświadomienia, które jednak pod każdym innym względem nie różnią się od materiału świadomego, można by wówczas mniej lub bardziej utożsamiać „ja" z całością *psyché*. Ale sytuacja nie przedstawia się bynajmniej tak prosto. Obie teorie zasadzają się głównie na doświadczeniach z nerwicami. Żaden z obu autorów nie dysponował specyficznym doświadczeniem psychotycznym. Gdyby takowe posiadali, z pewnością byliby pod wrażeniem faktu, że w nieświadomości występują treści całkiem różne od treści świadomości, w rzeczy samej tak obce, że nikt — ani pacjent, ani lekarz — nie jest w stanie ich zrozumieć. Chory zostaje pochłonięty przez strumień myśli obcych mu, obcych też indywiduum normalnemu. Z tego względu określamy takiego człowieka mianem „wariata" — nie możemy pojąć jego idei. Coś tego rozumiemy tylko wtedy, gdy posiadamy niezbędne po temu przesłanki. Atoli przesłanki te są równie dalekie naszej świadomości, jak dalekie były one umysłowi pacjenta w czasie poprzedzającym jego obłęd. Gdyby tak nie było, człowiek ów nigdy by nie zapadł na chorobę psychiczną.

Nie istnieje doprawdy żadna znana nam bezpośrednio dziedzina, z której 494
moglibyśmy wywieść pewne chorobliwe wyobrażenia. Nie chodzi tu w żadnym wypadku o treści mniej lub bardziej normalne, niejako przypadkowo pozbawione cechy świadomości — przeciwnie, chodzi tu o wytwory przede wszystkim obce. Różnią się one pod każdym względem od materiału neurotycznego, o którym nie można powiedzieć, że jest on całkiem obcy. Materiał nerwicy jest tak po ludzku zrozumiały; materiał psychozy nie jest[2].

Ten specyficzny materiał psychotyczny dlatego nie może być wywodzony 495
ze świadomości, gdyż w tej ostatniej nie występują przesłanki, za pomocą których można by wytłumaczyć obcość tych wyobrażeń. Treści neurotyczne można zintegrować, nie wyrządzając jakiejś wielkiej szkody „ja"; idei psychotycznych nie można w ten sposób zintegrować. Pozostają one nietykalne, mniej lub bardziej porastając świadomość „ja". Przejawiają one wybitną skłonność do ściągania do swego systemu „ja".

Takie przypadki dowodzą, że w pewnych warunkach nieświadomość jest 496
w stanie przejąć rolę „ja". Konsekwencje tej wymiany to obłęd i konfuzja, albowiem nieświadomość nie jest drugą osobowością charakteryzującą się zorganizowanym i scentralizowanym funkcjonowaniem, lecz jest — prawdopodob-

---

[2] Mam tu rzecz jasna na myśli jedynie pewne przypadki schizofrenii, jak na przykład słynny przypadek Daniela Paula Schrebera (*Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken. Nebst Nachträgen und einem Anhang*) czy przypadek opublikowany przez Jana Nelkena (*Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*).

nie — zdecentralizowaną sumą procesów psychicznych. Nic jednak, co tworzy umysł ludzki, nie bierze się tak absolutnie spoza dziedziny psychiki. Nie należy zakładać, że w pewnych głowach znajdują się elementy, które w innych głowach nie występują. Nie możemy również zakładać, że nieświadomość ma zdolność autonomizowania się jedynie w wypadku pewnych ludzi, a zwłaszcza takich, którzy predysponowani są do zapadnięcia na chorobę psychiczną. Wydaje się znacznie bardziej prawdopodobne, że tendencja do autonomii jest mniej lub bardziej ogólną cechą nieświadomości. Zaburzenie psychiczne jest w pewnym sensie jedynie spektakularnym przykładem czegoś utajonego, lecz powszechnie występującego. Tendencja do autonomii zdradza się przede wszystkim w formie stanów afektowych, także normalnych. Człowiek, który znalazł się w stanie silnego afektu, mówi czy czyni rzeczy wykraczające poza normalną miarę. Nie trzeba tu wiele: często wystarczą miłość i nienawiść, radość i smutek, by doprowadzić do wymiany „ja" i nieświadomości. Nawet bardzo dziwne idee mogą wówczas zawładnąć ludźmi skądinąd zdrowymi. Grupy, społeczności, a nawet całe narody mogą zostać w ten sposób zawładnięte, że pojawią się wśród nich epidemie psychiczne.

497 Autonomia nieświadomości zaczyna się tam, gdzie powstają emocje. Emocje to instynktowe, mimowolne reakcje zaburzające racjonalny ład świadomości gwałtownymi wybuchami. Afekty nie są „stwarzane" przez wolę — afekty się dzieją. W afekcie nierzadko pojawiaja się nawet bezpośrednio zaangażowanemu indywiduum obce cechy charakteru, mimowolnie pojawiają się treści dotychczas utajone. Im gwałtowniejszy afekt, tym bliższy patologii, czyli owemu stanowi, w którym świadomość „ja" zostaje zmarginalizowana przez treści autonomiczne i przedtem często nieświadome. Dopóki nieświadomość znajduje się w stanie podobnym do snu, wydaje się, że w tym utajonym obszarze nie istnieją w ogóle żadne treści, toteż jesteśmy ciągle zaskakiwani, że z rzekomej nicości nagle wyłania się coś, co przedtem było nieznane. Po czym przybywa psycholog i mówi, że stało się tak, ponieważ musiało się to stać z tych czy innych względów. Ale któż mógłby to wyprorokować?

498 Mówimy, że nieświadomość to nic, lecz tak naprawdę jest to *rzeczywistość in potentia*: myśl, którą myślimy, uczynek, jaki spełniamy, a nawet los, na który będziemy jutro narzekać — to wszystko w formie nieświadomej istnieje już dzisiaj. Nieznane pokrywające afekt istniało od zawsze i wcześniej czy później przedstawiłoby się świadomości. Powinniśmy zatem zawsze liczyć się z występowaniem czegoś, co jeszcze nie zostało odkryte. Mogą

to być, jak stwierdzono, nieznane nam jeszcze cechy charakteru, mogą to być jednak również możliwości przyszłego rozwoju pojawiające się na przykład w formie wybuchu afektu, który również gruntownie zmienia sytuację. Nieświadomość ma Janusowe oblicze: jej treści z jednej strony odsyłają do przedświadomego, prehistorycznego świata instynktów, z drugiej zaś antycypują potencjalnie przyszłość, czyniąc to właśnie na podstawie instynktowego przygotowania czynników decydujących o losie. Pełne poznanie tej od początku tkwiącej w indywiduum nieświadomej struktury podstawowej mogłoby pozwolić w znacznym stopniu przepowiadać losy.

Jako że tendencje nieświadome — czy to w formie obrazów retrospektywnych, czy to w formie wybiegających w przyszłość antycypacji — pojawiają się w marzeniach sennych, we wszystkich minionych tysiącleciach traktowano je w o wiele mniejszym stopniu jako regresje historyczne, a znacznie bardziej jako antycypacje przyszłości — działo się tak z niejakim uzasadnieniem. Wszystko bowiem, co się staje, dzieje się na podstawie tego, co było i co ciągle jeszcze — świadomie lub nieświadomie — istnieje w postaci śladów pamięciowych. Ponieważ żaden człowiek nie rodzi się jako z gruntu nowy wymysł, lecz zawsze powtarza ostatnią fazę ewolucji, nieświadomie, w formie danej apriorycznej, tkwi w nim cała struktura psychiczna, jaka z wolna rozwijała się w szeregu jego przodków w sensie progresji czy regresji. Fakt ten sprawia, że nieświadomość jawi się w tak charakterystycznym aspekcie „historycznym", zarazem zaś jest on *conditio sine qua non* pewnego kształtowania przyszłości. Z tego względu często tak trudno rozstrzygnąć, czy pewien autonomiczny przejaw nieświadomości należy tłumaczyć zasadniczo jako *efekt* (a zatem historycznie), czy jako *cel* (a tym samym finalnie i antycypująco). Świadomość myśli z reguły w ten sposób, że nie uwzględnia uwarunkowań w postaci żywotów przodków oraz nie wkalkulowuje wpływu tego apriorycznego czynnika kształtowanie losu. Podczas gdy my myślimy w kategoriach lat, nieświadomość myśli i żyje w tysiącleciach. Jeśli więc stanie się coś, co my uważamy za niesłychane *novum*, to jest to najczęściej bardzo stara historia. Ciągle jeszcze, jak dzieci, zapominamy to, co działo się wczoraj, ciągle jeszcze żyjemy w cudownie nowym świecie, w którym człowiek wydaje się samemu sobie zdumiewająco „nowy" czy „nowoczesny". Taki stan to niedwuznaczny dowód na to, jak młoda jest ludzka świadomość, która jeszcze nie zdaje sobie sprawy z własnych przesłanek.

Człowiek „normalny" bardziej niż chory psychicznie przekonuje mnie o autonomii nieświadomości. Teoria psychiatryczna może zapobiegać praw-

dziwym czy domniemanym organicznym zaburzeniom mózgu, a w ten sposób osłabiać twierdzenie o doniosłości *psyché* nieświadomej. Ale takiego poglądu nie sposób zastosować w sytuacji, w której chodzi o normalnego człowieka. To, co widzimy w świecie normalnym, to nie żadne „widmowe przeżytki aktywności ongiś świadomych", lecz przejawy jeszcze występującego i co i rusz się pojawiającego żywego *a priori* psychicznego. Gdyby tak nie było, słusznie moglibyśmy być zdumieni. Ale to akurat ci, którzy w najmniejszym stopniu są skłonni uznać autonomię nieświadomości, są najbardziej zaskoczeni. Nasza świadomość — za sprawą faktu, że jest tak młoda, tak bardzo podatna na zranienia — przejawia zrozumiałą skłonność do lekceważenia nieświadomości, niczym ów młodzieniec, który nie może być pod zbyt wielkim wrażeniem majestatu swych rodziców, jeśli ma zamiar samodzielnie poradzić sobie z jakąś sprawą. Nasza świadomość pod względem historycznym i w aspekcie indywidualnym wyłoniła się z ciemności i zmierzchu pierwotnej nieświadomości. Procesy i funkcje psychiczne istniały na długo przedtem, nim pojawiła się świadomość „ja". „Myślenie" istniało, zanim człowiek powiedział: „Jestem świadom, że myślę".

501 Pierwotne „niebezpieczeństwa duszy" polegają zasadniczo na możliwości uszkodzenia świadomości. Fascynacja, zaczarowanie, utrata duszy, opętanie itp. to najwyraźniej zjawiska rozszczepienia i tłumienia świadomości przez treści nieświadome. Nawet człowiek cywilizowany nie jest jeszcze wolny od mroków praczasów. Matką świadomości jest nieświadomość. Gdy istnieje matka, musi też być i ojciec. Wydaje się, że w tym wypadku ojciec jest jednak nieznany. Świadomość, owa młodociana istota, może nawet zanegować ojca, nie może jednak zaprzeczyć, że ma matkę. Byłoby to zbyt nienaturalne: bo przecież na przykładzie każdego dziecka można się przekonać, jak powoli, z jakimi wahaniami świadomość „ja" rozwija się z fragmentarycznej świadomości jednostkowych chwil i jak owe wysepki z wolna wynurzają się z całkowitych mroków samej instynktowości.

502 Świadomość pochodzi z *psyché* nieświadomej, która jest od niej starsza i która funkcjonuje razem ze świadomością lub wbrew niej. Mimo że znamy wiele przypadków, w których treści świadome stają się na powrót nieświadome (na przykład za sprawą wyparcia), nieświadomości jako całości daleko do tego, by mogła uchodzić za resztkę świadomości (czyżby funkcje psychiczne zwierząt były przeżytkami świadomości?).

503 Jak już wspomniałem, niewielka jest nadzieja na znalezienie w nieświadomości ładu tożsamego ze świadomością „ja". Ba, wcale nie wydaje się,

iż jesteśmy na drodze prowadzącej do odkrycia nieświadomej osobowości „ja", czegoś w rodzaju „odpowiedzi" pitagorejskiej. A jednak nie sposób nie dostrzec faktu, że jak świadomość zaświtała w mrokach nieświadomości, tak również centrum „ja" wynurzyło się z ciemnych głębi, w których w jakiś sposób było zawarte w stanie istnienia *in potentia*. Tak samo, jak ludzka matka może urodzić jedynie ludzkie dziecko, którego najwewnętrzniejsza natura tkwiła w niej w stanie jego potencjalnego istnienia, my jesteśmy nicomal zmuszeni wierzyć, iż nieświadomość nie może być wyłącznie chaotycznym nagromadzeniem instynktów i obrazów. Musi istnieć coś, co to spaja, co nadaje całości jakąś formę wyrazu. Ale centrum tego nie może być „ja", ponieważ jest ono zanurzone w świadomość i ponieważ zwraca się ono przeciwko nieświadomości, wykluczając ją w miarę możliwości. A może sprawa przedstawia się w ten sposób, że nieświadomość straciła swe centrum za sprawą narodzenia „ja"? Gdyby tak było, wówczas należałoby oczekiwać, że „ja" znacznie przewyższa nieświadomość, jeśli chodzi o wpływy i znaczenie. W tym wypadku nieświadomość musiałaby skromnie dreptać śladami świadomości. To właśnie tego tak bardzo pragniemy.

Niestety, fakty dowodzą, że sprawa przedstawia się dokładnie odwrotnie: 504
świadomość aż nazbyt łatwo ulega wpływom nieświadomym, te zaś aż nadto często są bardziej autentyczne, mądrzejsze niż świadome myślenie. Zdarza się również, że motywy nieświadome często zdobywają przewagę nad decyzjami świadomymi, i to właśnie wtedy, gdy chodzi o zasadnicze kwestie życia. Los indywidualny nawet w znacznym stopniu zależy od czynników nieświadomych. Precyzyjna analiza pokazuje, jak bardzo decyzje świadome zależą od bezbłędnego funkcjonowania pamięci. Ale pamięć często cierpi z powodu zaburzających ingerencji treści nieświadomych, ponadto z reguły dzieje się to automatyczne. Zazwyczaj potrzebuje fragmentów skojarzeń, często jednak posługuje się nimi w sposób tak nadzwyczajny, że konieczne jest ponowne szczegółowe sprawdzenie całego procesu reprodukcji, jeśli chcemy się dowiedzieć, w jaki sposób pewne wspomnienia potrafiły znaleźć drogę do świadomości. Nierzadko nie sposób znaleźć tych fragmentów. W takim wypadku nie sposób ot tak sobie odrzucić hipotezy o autonomicznej aktywności *psyché* nieświadomej. Innym przykładem jest intuicja, zasadzająca się głównie na nader złożonych procesach nieświadomych. Ze względu na tę specyficzną cechę zdefiniowałem intuicję jako „percepcję nieświadomą".

Normalnie współpraca nieświadomości i świadomości przebiega bez 50
zakłóceń i zaburzeń, toteż nawet nie zauważamy istnienia nieświadomości.

Jeśli jednak indywiduum czy grupa społeczna za bardzo odbiegną od podłoża instynktowego, wówczas siły nieświadome uderzają z pełnym impetem. Nieświadomość współpracuje mądrze i celowo, i nawet wtedy, gdy zachowuje się odwrotnie niż świadomość, jej ekspresja przedstawia się w inteligentny sposób kompensacyjnie, tak jakby chciała podjąć próbę przywrócenia utraconej równowagi.

506 Istnieją marzenia senne i wizje charakteryzujące się taką nadrzędnością, że niektórzy ludzie wzdragają się uznać, iż ich źródłem jest *psyché* nieświadoma. Ludzie ci woleliby zakładać, że zjawiska tego rodzaju pochodzą od jakowejś „nadświadomości". Różnicują oni nieświadomość fizjologiczną czy instynktową oraz sferę czy warstwę świadomości znajdującą się „powyżej" niej, zwaną „nadświadomością". W rzeczy samej *psyché* ta, przez filozofię indyjską zwaną „wyższą" świadomością, odpowiada temu, co Zachód określa mianem „nieświadomości". Znamy jednak wiele obserwacji przemawiających nieomal na rzecz istnienia świadomości w nieświadomości — chodzi tu o pewne sny, wizje i doświadczenia mistyczne. Jeśli jednak zakładamy, że w nieświadomości istnieje świadomość, natychmiast stajemy w obliczu faktu, iż nie może istnieć żadna świadomość, jeśli nie istnieje podmiot, czyli „ja", z którym związane są pewne treści. Nie znamy żadnej innej świadomości, nie umiemy wyobrazić sobie świadomości bez „ja". Nie może istnieć świadomość w sytuacji, w której nikt nie jest w stanie stwierdzić: „Jestem świadom siebie".

507 Nie dostrzegam żadnej zasługi w spekulowaniu o sprawach, których i tak nie możemy wiedzieć, powstrzymuję się zatem od twierdzeń przekraczających granice nauki. Nigdy nie udało mi się odkryć w nieświadomości czegoś w rodzaju osobowości, którą można by porównać z „ja". Mimo że owo drugie „ja" jest nie do odkrycia (wyjątkami są tu rzadkie przypadki osobowości dwojakiej), przejawy nieświadomości zdradzają przynajmniej *ślady osobowości*. Prostym przykładem takiego zjawiska może być marzenie senne, w którym myśli senne przedstawia szereg osób realnych czy imaginarnych. W wypadku prawie wszystkich ważnych rozszczepień przejawy nieświadomości przybierają wyraźny charakter osobowości. Ale staranna analiza zachowania oraz treści psychicznych takich uosobień dowodzi ich fragmentaryczności. Wydaje się, że przedstawiają one kompleksy odszczepione od jakiejś większej całości, toteż są one wszystkim innym, tylko nie indywidualnym centrum nieświadomości.

508 Co i rusz jestem pod wrażeniem osobniczego charakteru odszczepionych fragmentów, często zatem zadawałem sobie pytanie, czy nie byłaby

nasuwa hipoteza, że jeśli takie fragmenty mają osobowość, to owa całość, od której zostały oderwane, powinna mieć prawo do jeszcze bardziej uzasadnionej pretensji do tego, by uchodzić za osobowość. Wniosek ten wydaje się logiczny, ponieważ nie chodzi tu o to, czy fragmenty te są duże czy małe. A wobec tego dlaczego całość nie mogłaby mieć osobowości? *Osobowość nie zakłada w sposób konieczny świadomości. Osobowość może przecież spać czy śnić.*

Ogólny aspekt przejawów nieświadomych jest zasadniczo chaotyczny 509
i irracjonalny, mimo że zdradzają one symptomy inteligencji i celowości. Nieświadomość tworzy marzenia senne, fantazje, wizje, emocje, groteskowe idee itp. To dokładnie to, czego można by oczekiwać od śniącego człowieka. Wydaje się, że chodzi tu o osobowość, która nigdy nie znajdowała się w stanie czuwania i która nigdy nie uświadomiła sobie przeżywanego życia i własnej ciągłości. Pojawia się tu pytanie, czy hipoteza o istnieniu takiej śpiącej i utajonej osobowości jest w ogóle możliwa. Może być i tak, że wszystko, co przypomina osobowość, co zaś możemy znaleźć w nieświadomości, zawarte jest we wspomnianych tu wcześniej uosobieniach. Ponieważ jest to całkiem możliwe, wszelkie moje przypuszczenia byłyby bezcelowe, chyba że pojawiłyby się jakieś dowody na istnienie osobowości znacznie mniej fragmentarycznych, czyli pełniejszych, choć również utajonych.

Jestem przekonany, że takie dowody istnieją. Niestety, ów materiał 510
dowodowy należy do sfery tak wielkich subtelności analizy psychologicznej, że niełatwo w sposób prosty i przekonujący wyrobić sobie pojęcie na ten temat.

Chciałbym zacząć od lapidarnego stwierdzenia: w nieświadomości każ- 511
dego mężczyzny ukryta jest osobowość kobieca, a w nieświadomości każdej kobiety ukryta jest osobowość męska.

Jest dobrze znanym faktem, że płeć zdeterminowana jest przewagą 512
genów męskich lub żeńskich. Ale mniejszość genów przeciwnopłciowych nie przepada. Mężczyzna ma zatem aspekt charakterystycznie kobiecy, czyli on sam ma nieświadomą formę żeńską — jest to fakt, którego on sam tak w ogóle w najmniejszym nawet stopniu sobie nie uświadamia. Zakładam, iż wszyscy wiedzą, że postać tę określiłem mianem animy. Gwoli niepowtarzania tego, co i tak znane, chciałbym odesłać do literatury przedmiotu[3]. Postać

[3] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologische Typen.* [*Gesammelte Werke.* T. 6. *Typy psychologiczne* (*Dzieła.* T. 2). Definicje: *Dusza* — przyp. tłum.]; Carl Gustav Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* [*Gesammelte Werke.* T. 7. 2, 2 — przyp. tłum.]; Carl

ta często pojawia się w marzeniach sennych, w których *in vivo* można obserwować wszystkie te atrybuty, na które zwracałem uwagę we wcześniejszych publikacjach.

513 Inną, wcale nie mniej ważną i dobrze określoną postacią jest postać cienia, który tak samo jak anima pojawia się albo w projekcjach na odpowiednie osoby, albo w formie uosobień w marzeniach sennych. Cień zbiega się z nieświadomością „osobniczą" (odpowiadającą freudowskiemu pojęciu nieświadomości). Jak anima, również ta postać często przedstawiana była przez literatów — przypominam tu o związku Faust–Mefistofeles oraz o *Eliksirach diabelskich* Hoffmanna, by wymienić dwa typowe opisy. Postać cienia uosabia wszystko, czego podmiot nie uznaje, co zaś stale na nowo — pośrednio lub bezpośrednio — mu się narzuca, a zatem na przykład podrzędne cechy charakteru oraz inne skłonności, których indywiduum nie jest w stanie zaakceptować. Tutaj również muszę odesłać czytelników do literatury przedmiotu[4].

514 Fakt, że nieświadomość nawet w marzeniach sennych uosabia pewne afektowo akcentowane treści, to przyczyna, dla której moja terminologia, przeznaczona do praktycznego użytku, przejęła te uosobienia i dała im wyraz w nazewnictwie.

515 Poza obiema wymienionymi tu postaciami istnieją też inne, pojawiające się nie tak często i nie tak spektakularne, ukształtowane poetycko i mitologicznie. Podam tu na przykład postać herosa[5] i „Starego Mędrca"[6], by znowu wymienić najbardziej znane.

516 Wszystkie te postacie pojawiają się całkiem autonomicznie w świadomości, gdy chodzi o stany patologiczne. Jeśli chodzi o animę, chciałbym

---

Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Cz. 2 — przyp. tłum.]; Carl Gustav Jung: *Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes*. [*Gesammelte Werke*. T. 9/1. *O archetypie ze szczególnym uwzględnieniem pojęcia animy*. S. 65 i nast. niniejszego tomu — przyp. tłum.]

[4] Zob. Toni Wolff: *Einführung in die Grundlagen der komplexen Psychologie*. W: *Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie. Festschrift zum 60. Geburtstag von Carl Gustav Jung*. Berlin 1935. S. 36 i nast.; Carl Gustav Jung: *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*. [„Eranos–Jahrbuch 1934". Zürich: Rhein–Verlag 1935. *Gesammelte Werke*. T. 9/1. *Archetypy nieświadomości zbiorowej*. Przeł. Robert Reszke. S. 9 i nast. niniejszego tomu — przyp. tłum.]; Carl Gustav Jung: *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst*. [*Gesammelte Werke*. T. 9/2. *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni* (*Dzieła*. T. 1). Rozdz. 1 — przyp. tłum.]

[5] Zob. Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. [*Gesammelte Werke*. T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii* (*Dzieła*. T. 3) — przyp. tłum.]

[6] Zob. Carl Gustav Jung: *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen*. [*Gesammelte Werke*. T. 9/1. *Fenomenologia ducha w bajce*. S. 217 i nast. niniejszego tomu — przyp. tłum.]

przede wszystkim zwrócić uwagę na przypadek opisany przez Jana Nelkena. Interesujące, że postacie te wykazują spektakularne związki z opisami poetyckimi, religijnymi czy mitologicznymi, mimo że związki te nie są realne. Oznacza to, że są to spontaniczne formacje analogiczne. Przypadek tego rodzaju doprowadził nawet do oskarżenia o plagiat: pisarz francuski Pierre Benoît dał opis animy oraz jej klasycznego mitu w swej *L'Atlantide*, powieści, która jest dokładną paralelą *She* Ridera Haggarda. Proces zakończył się bez rezultatu — okazało się, że Benoît nie znał *She*. (W tym wypadku mogłoby w końcu chodzić również o złudzenie kryptomnezyjne, a hipotezę tę można wykluczyć jedynie z wielką trudnością). Wybitnie „historyczny" aspekt animy, jej kondensowanie się z siostrą, matką, żoną i córką oraz z należącym do tego kontekstu motywem kazirodztwa znaleźć można u Goethego („W czasach dawno już minionych byłaś mi siostrą czy żoną"[8]), a także w postaci animy pojawiającej się jako *regina* czy *femina* w alchemii. U angielskiego alchemika Eirenaeusa Philalethesa, który pisał około 1645 roku, znajduje się uwaga, że „królowa" była „siostrą, matką czy żoną" króla (komentarz do *Duodecim portae* sir George'a Ripley'a, tekst opublikowany po niemiecku w 1741 roku, zapewne znany Goethemu). Tę samą ideę, w formie bardzo ozdobnej, spotkamy również u pacjenta Nelkena oraz w całym szeregu przypadków, które dane było mi obserwować — z pewnością można tu było wykluczyć wpływy literackie. A tak w ogóle kompleks animy jest najstarszym dobrem alchemii łacińskiej[9].

Jeśli starannie zbadamy osobowości archetypowe oraz ich zachowanie 517
na podstawie marzeń sennych, fantazji oraz idei obłędnych pacjentów[10], będziemy mieli głębokie wrażenie rozległości oraz bezpośredniości związku z wyobrażeniami mitologicznymi, a zatem czegoś, co w wypadku laika już dawno temu zanikło. Stanowią one coś w rodzaju osobliwych istot, które chciałoby się wyposażyć w świadomość „ja"; wydaje się prawie, że są do tego zdolne. Atoli idea ta nie znajduje żadnego potwierdzenia w faktach.

---

[7] Zob. Jan Nelken: *Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*.

[8] Johann Wolfgang von Goethe: *Warum gabst du uns die tiefen Blicke* (do Charlotty von Stein).

[9] Zob. słynna *Visio Arislei* (*Artis auriferae*. T. 2. S. 246 i nast.), dostępna też w przekładzie na niemiecki. Zob. Julius Ruska: *Die Vision des Arisleus*. W: *Historische Studien und Skizzen zu Natur– und Heilwissenschaft. Festgabe Georg Sticker... zum siebzigsten Geburtstage*. Hrsg. von Karl Sudhoff.

[10] Przykład takiej metody w: Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Cz. 2 — przyp. tłum.]

Nic w ich zachowaniu nie przemawia na rzecz świadomości „ja" w takiej formie, w jakiej ją znamy. Przeciwnie, przedstawiają one każdą cechę charakterystyczną osobowości fragmentarycznych, są zatem jak maski, upiory, nie znają problemów, nie zastanawiają się nad sobą, nie znają konfliktów ni wątpliwości, nie znają cierpienia; są zapewne jak bogowie, którzy nie mają żadnej filozofii, na przykład jak bogowie braministyczni z *Samyutta–Nikaya*, których błędne poglądy musiał poprawiać Budda. Ale w przeciwieństwie do innych treści pozostają na zawsze ciałami obcymi w świecie świadomości, są zatem intruzami, ponieważ przesycają atmosferę poczuciem niesamowitych przeczuć czy też lękiem przed zaburzeniem psychicznym.

518 Jeśli zbadamy ich treści, czyli materiał fantazji stanowiący ich fenomenologię, znajdziemy niezliczenie wiele związków archaicznych i „historycznych", czyli obrazów archetypowych[11]. Ten specyficzny fakt pozwala nam wysnuć wnioski co do „lokalizacji" animusa i animy w obrębie struktury psychicznej: żyją oni i funkcjonują najwyraźniej w głębszych warstwach nieświadomości, czyli w owej głębi filogenetycznej, którą określiłem mianem nieświadomości zbiorowej. Lokalizacja ta niemało tłumaczy z ich obcości: w efemeryczną świadomość przynoszą nieznane życie psychiczne, należące do odleglej przeszłości. To duch naszych, nieznanych nam, przodków, to ich sposób myślenia i czucia, przeżywania życia i świata, bogów i człowieka. Fakt istnienia tych warstw archaicznych jest zapewne korzeniem wiary w reinkarnację oraz wspomnień o „wcześniejszych istnieniach". Jak ciało jest czymś w rodzaju muzeum swej historii filogenetycznej, tak również *psyché*. Nie mamy żadnego powodu, by zakładać, że szczególna struktura *psyché* jako jedyna w świecie nie ma historii swych indywidualnych przejawów. Nawet naszej świadomości nie można odmówić historii ogarniającej około pięć tysięcy lat. Tylko świadomość „ja" zawsze zaczyna na nowo i zbyt wcześnie przestaje istnieć. Ale *psyché* nieświadoma jest nie tylko nieskończenie wiekowa, ma ona również możliwość wrastania w równie odległą przyszłość. Formuje ona *species humana* i stanowi jej część, tak samo jak ciało, które — jako indywidualne — jest przemijalne, lecz w aspekcie zbiorowym ma nieskończenie wiele lat.

---

[11] Zob. Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. [*Gesammelte Werke*. T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii* (*Dzieła*. T. 3) — przyp. tłum.] W pracy tej opisałem przypadek młodej kobiety z „historią heroiczną", czyli fantazję o animusie, która pozwoliła zebrać bogate żniwo w postaci materiału mitologicznego. Rider Haggard, Pierre Benoît i Johann Wolfgang von Goethe (*Faust*) podkreślali historyczny charakter animy.

Anima i animus żyją w świecie całkiem innym od świata zewnętrznego, 519
w świecie, w którym puls czasu bije nieskończenie powoli, gdzie narodziny i śmierć indywiduów liczą się niewiele. Nic dziwnego, że ich natura jest tak obca, że wnikanie ich w świadomość często jest równoznaczne z psychozą. Anima i animus na przykład niewątpliwie należą do owego materiału, który wyłania się na światło dzienne w schizofrenii.

To, co powiedziałem o nieświadomości zbiorowej, daje mniej lub bardziej 520
wyłaniające pojęcie tego, co rozumiem przez ten termin. Jeśli wrócimy teraz do problemu indywiduacji, staniemy w obliczu trochę niezwykłego zadania: *psyche* składa się z dwóch niekongruentnych całości, które razem mają utworzyć jakąś całość. Skłonni jesteśmy myśleć, że świadomość „ja" jest w stanie zasymilować nieświadomość, czy też w każdym razie mamy nadzieję, że takie rozwiązanie jest możliwe. Ale w jaki sposób można zasymilować coś nieznanego? Nawet jeśli możemy stworzyć sobie dość kompletny obraz animy oraz innych postaci, to nie oznacza to, że zgłębiliśmy głębie nieświadomości. Mamy nadzieję, że uda nam się opanować nieświadomość, lecz mistrzowie opanowania, jogini, zdobywają stan pełni w samadhi, w stanie ekstazy, który o ile wiemy — odpowiada stanowi nieświadomości. Nie chodzi tu o to, że naszą nieświadomość nazywają oni „świadomością uniwersalną"; faktem jest, że w ich wypadku nieświadomość pochłonęła świadomość „ja". Nie uprzytamniają sobie, że „świadomość uniwersalna" to *contradictio in adjecto*, bo przecież wykluczanie, wybieranie, rozróżnianie stanowi korzeń i istotę tego wszystkiego, co może wysuwać pretensje do miana „świadomości". „Świadomość uniwersalna" jest zaś, logicznie rzecz biorąc, tożsama z nieświadomością. Prawdą jest jednak, że precyzyjne zastosowanie metod *Kanonu Palijskiego* czy *Jogasutr* wprowadza znaczne poszerzenie świadomości, ale jej treści, w miarę, jak ona sama ulega poszerzeniu, tracą tak w ogóle klarowność. W końcu świadomość staje się uniwersalna, lecz pomroczna; nieskończona ilość rzeczy spływa wówczas w niewyraźną całość, co graniczy z całkowitą tożsamością danych subiektywnych i obiektywnych. To wszystko jest bardzo piękne, w żadnym wypadku nie należy jednak tego polecać dla regionów położonych dalej na północ niż Zwrotnik Raka.

Oto powód, dla którego musimy poszukać innego rozwiązania. Wierzymy 521
w świadomość „ja" oraz w to, co nazywamy rzeczywistością. Rzeczywistości klimatu północnego są w jakiś sposób tak przekonujące, że z pewnością czujemy się lepiej, jeśli o tym nie zapominamy. Zajmowanie się rzeczywistością wydaje się nam sensowne, toteż europejska świadomość „ja" skłonna jest

połykać nieświadomość, gdyby zaś okazało się, że nie jest to możliwe, próbuje się przynajmniej ją stłumić. Jeśli jednak ktoś rozumie cokolwiek z nieświadomości, wie, że połknąć jej nie sposób, wie również, że nie da się jej tak po prostu stłumić, ponieważ dowiedzieliśmy się, iż nieświadomość to życie, które zwróci się przeciwko nam, jeśli zostanie stłumione — mamy z tym do czynienia w wypadku nerwic.

522 Świadomość i nieświadomość nie stworzą całości, jeśli jedno będzie tłumione czy zaburzane przez drugie. Jeśli już muszą one ze sobą walczyć, to niechby to była walka uczciwa, a obie strony, oba aspekty życia, niechby miały te same prawa. Świadomość powinna bronić rozumu oraz jego możliwości samoobrony, a chaotyczne życie nieświadomości również powinno mieć możliwość podążania za własną naturą, w każdym razie na tyle, na ile człowiek jest w stanie to znieść. Oznacza to otwartą walkę oraz otwartą współpracę w jednym. Tak najwyraźniej powinno wyglądać życie ludzkie. To pradawna gra młota i kowadła. Położone między nimi i cierpiące żelazo ma się stać niezniszczalną całością, „indywiduum".

523 Mniej więcej to właśnie określam mianem „procesu indywiduacji". Jak już wskazuje sam ów termin, chodzi tu o proces czy ewolucję wynikające z konfliktu pomiędzy oboma podstawowymi faktami psychicznymi. Problematykę tego konfliktu przedstawiłem, przynajmniej w podstawowych zarysach, w mojej pracy pt. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*. Całkiem szczególny rozdział stanowi jednak symbolika procesu nader doniosłego, jeśli chodzi o poznanie dalszego przebiegu tej konfrontacji świadomości i nieświadomości, i to pod względem praktycznym i teoretycznym. Prowadzone przeze mnie w ostatnich latach badania poświęcone były zasadniczo tej problematyce. Ku memu wielkiemu zaskoczeniu okazało się, że proces symbolotwórczy jest jak najściślej związany z wyobrażeniami alchemicznymi, a zwłaszcza z wyobrażeniem „symbolu jednoczącego"[12] — to właśnie z tego wynikają najważniejsze analogie. Oczywiście, chodzi tu o procesy niemające znaczenia dla początkowych stadiów terapii psychicznej, bardziej poważne zaś przypadki, jak na przykład uporczywe przeniesienia, rodzą te symbole. Poznanie ich ma dla terapii takich przypadków znaczenie, którego nie należy lekceważyć, całkiem szczególnie wówczas, gdy chodzi o pacjentów wykształconych.

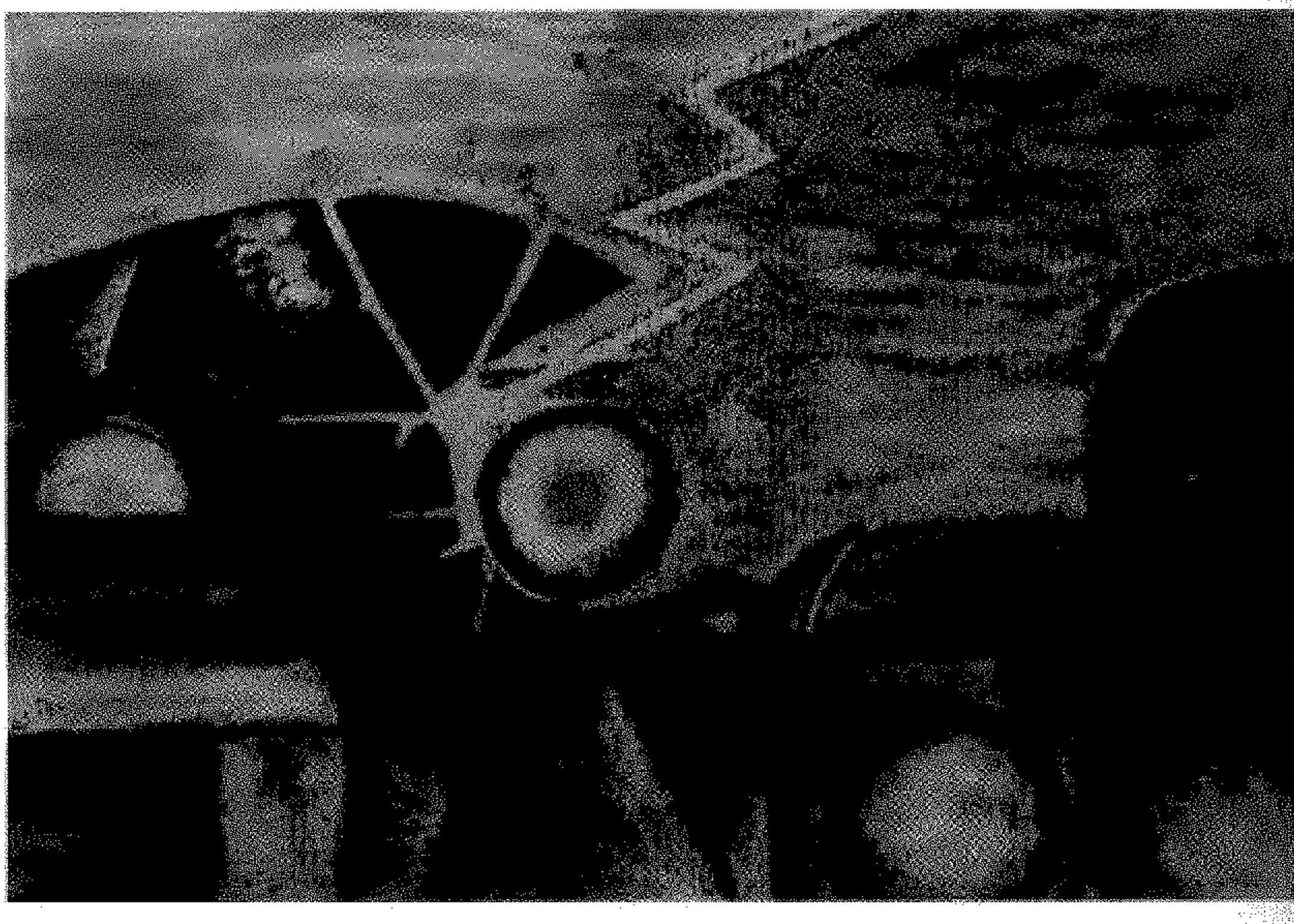
524 Nie mogę podać recepty, w jaki sposób doprowadzić do zharmonizowania danych świadomych i nieświadomych. Chodzi tu o irracjonalny proces

[12] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologische Typen*. [*Gesammelte Werke*. T. 6. *Typy psychologiczne* (*Dzieła*. T. 2). Definicje: *Symbol*. Par. 349 i nast. — przyp. tłum.]

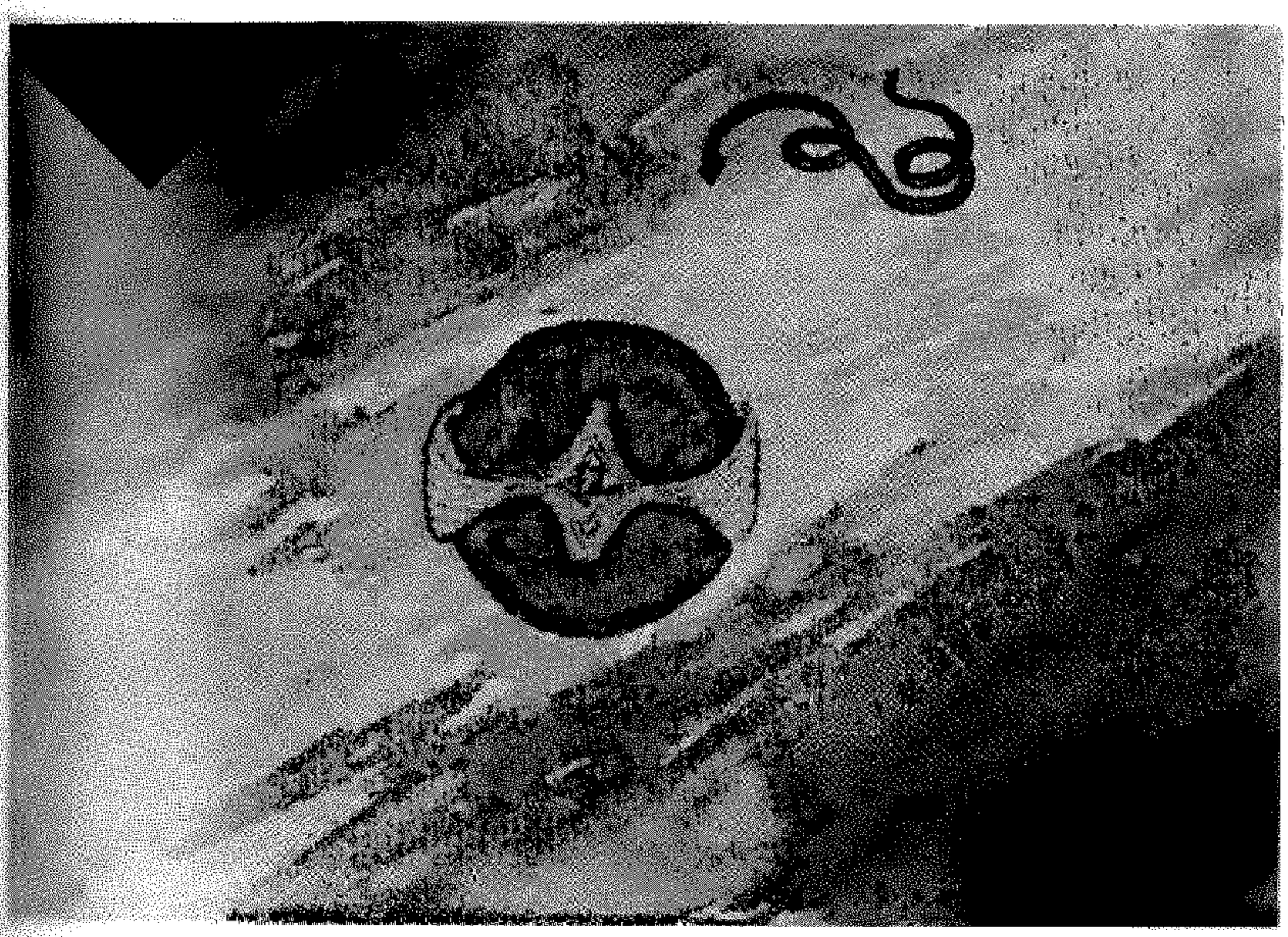
ycia wyrażający się w formie pewnych symboli. Zadanie lekarza może tu polegać na tym, by pomocnie stać u boku tego procesu. W tym wypadku niezbędna byłaby znajomość symboli, albowiem w nich dokonuje się proces zjednoczenia treści świadomych i nieświadomych. Z takiego zjednoczenia powstają nowe sytuacje czy położenia świadomości, toteż zjednoczenie przeciwieństw określiłem mianem „funkcji transcendentnej"[13]. Na owym procesie przeformowania osobowości w Całkowitość polega niewątpliwie cel psychoterapii, która wysuwa pretensje do tego, by nie być zwykłym leczeniem symptomów.

[13] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologische Typen*. [*Gesammelte Werke*. T. 6. *Typy psychologiczne* (*Dzieła*. T. 2). Definicje: *Funkcja transcendentna* — przyp. tłum.]

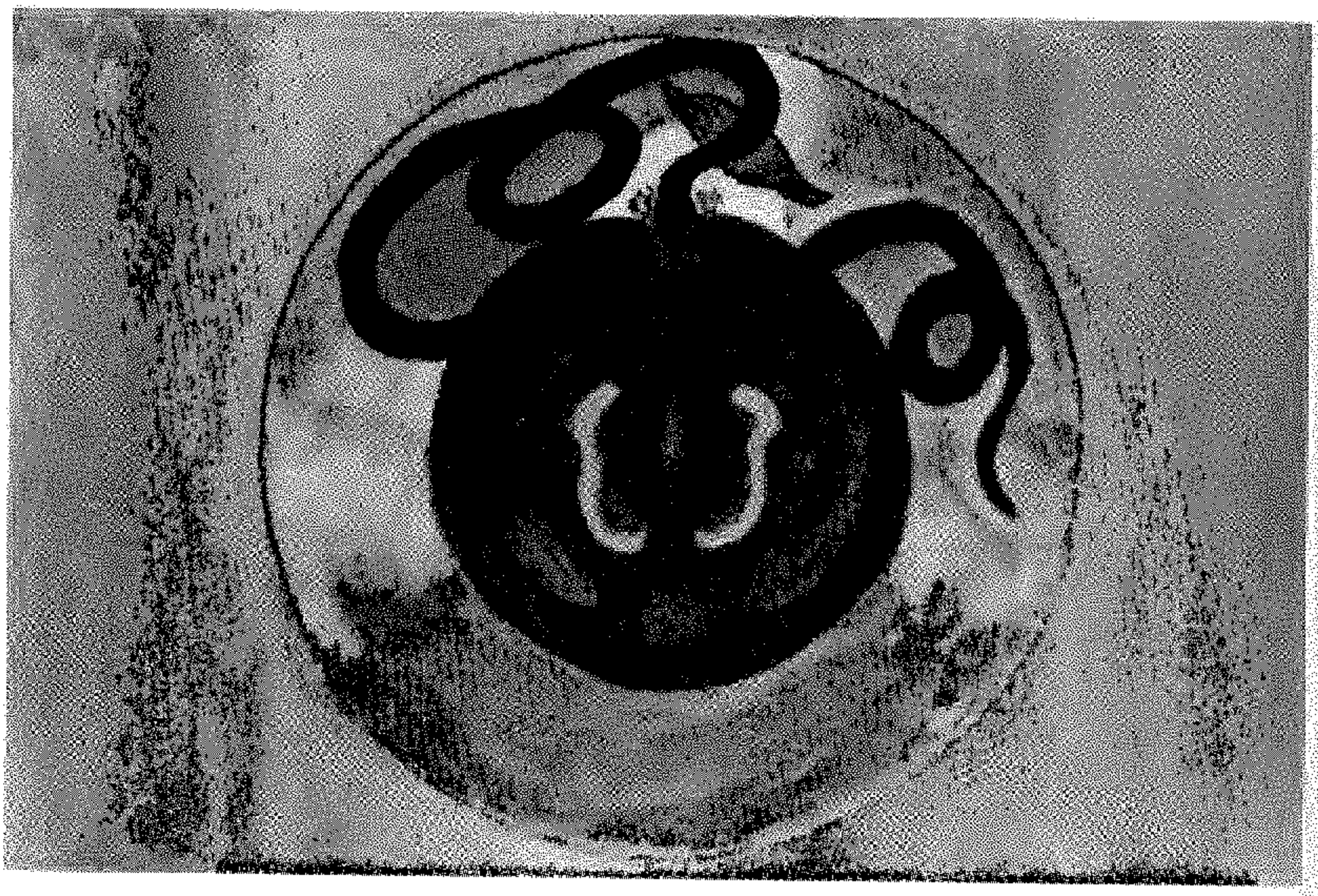
Il. 1



Il. 2

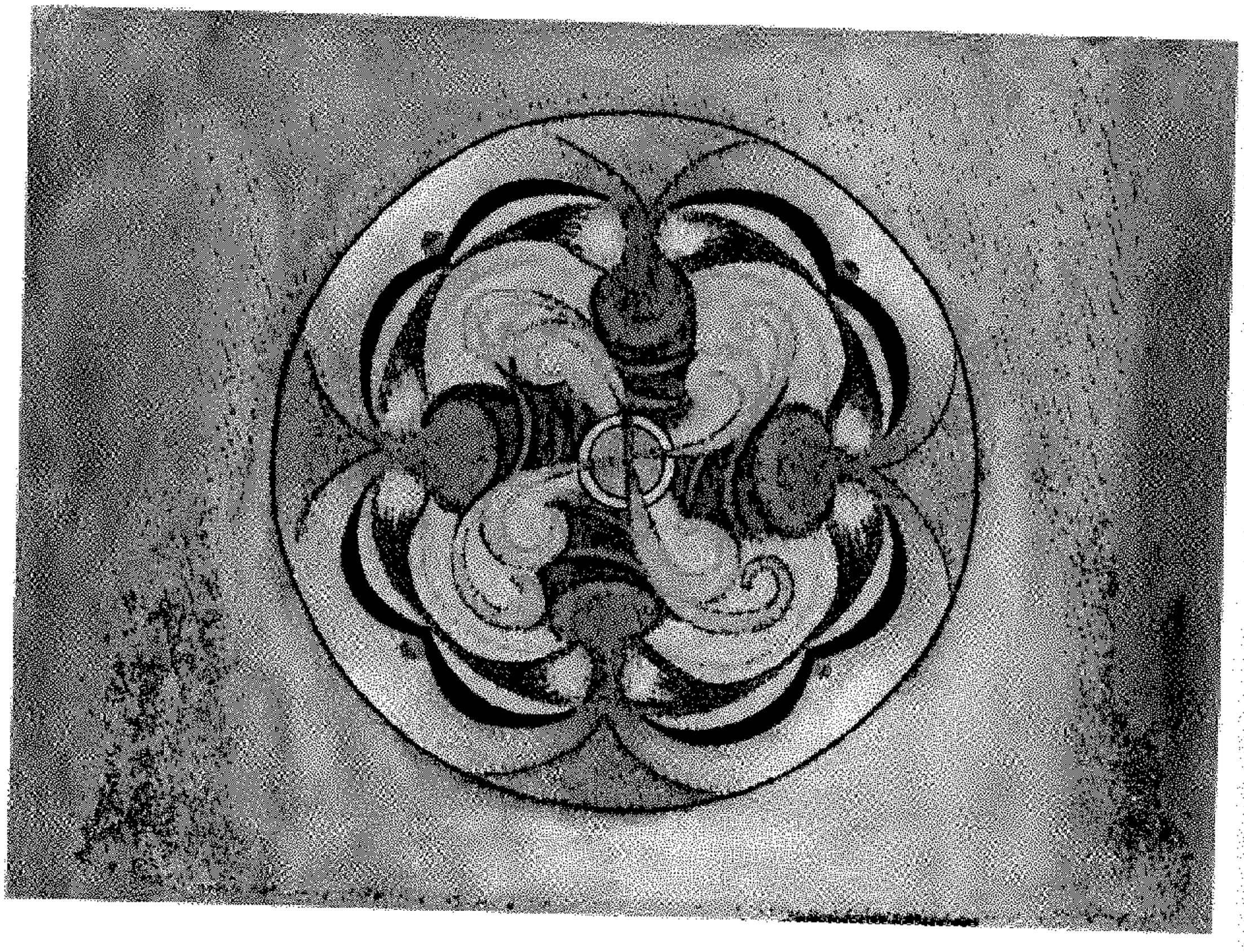


Il. 3

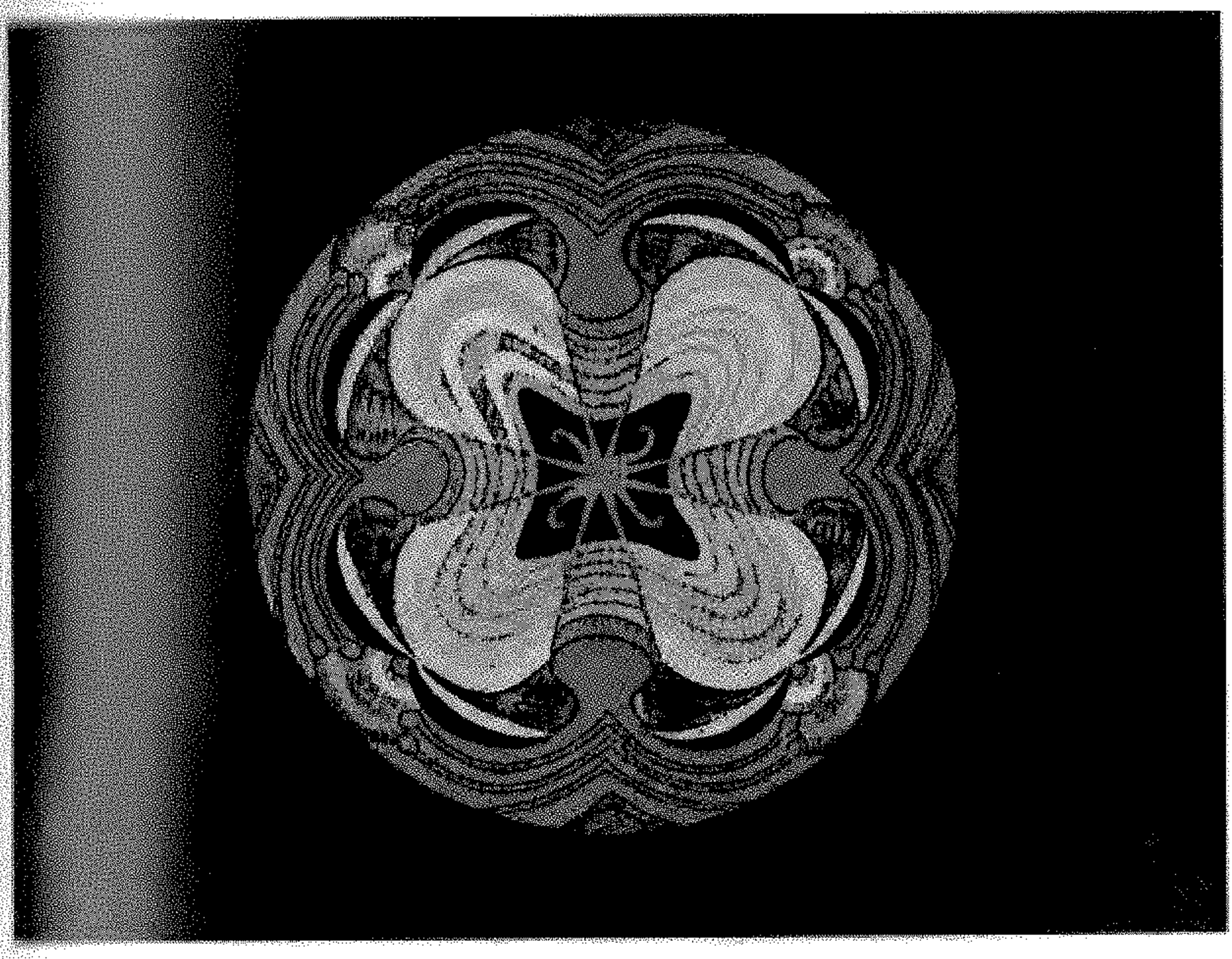


Il. 4

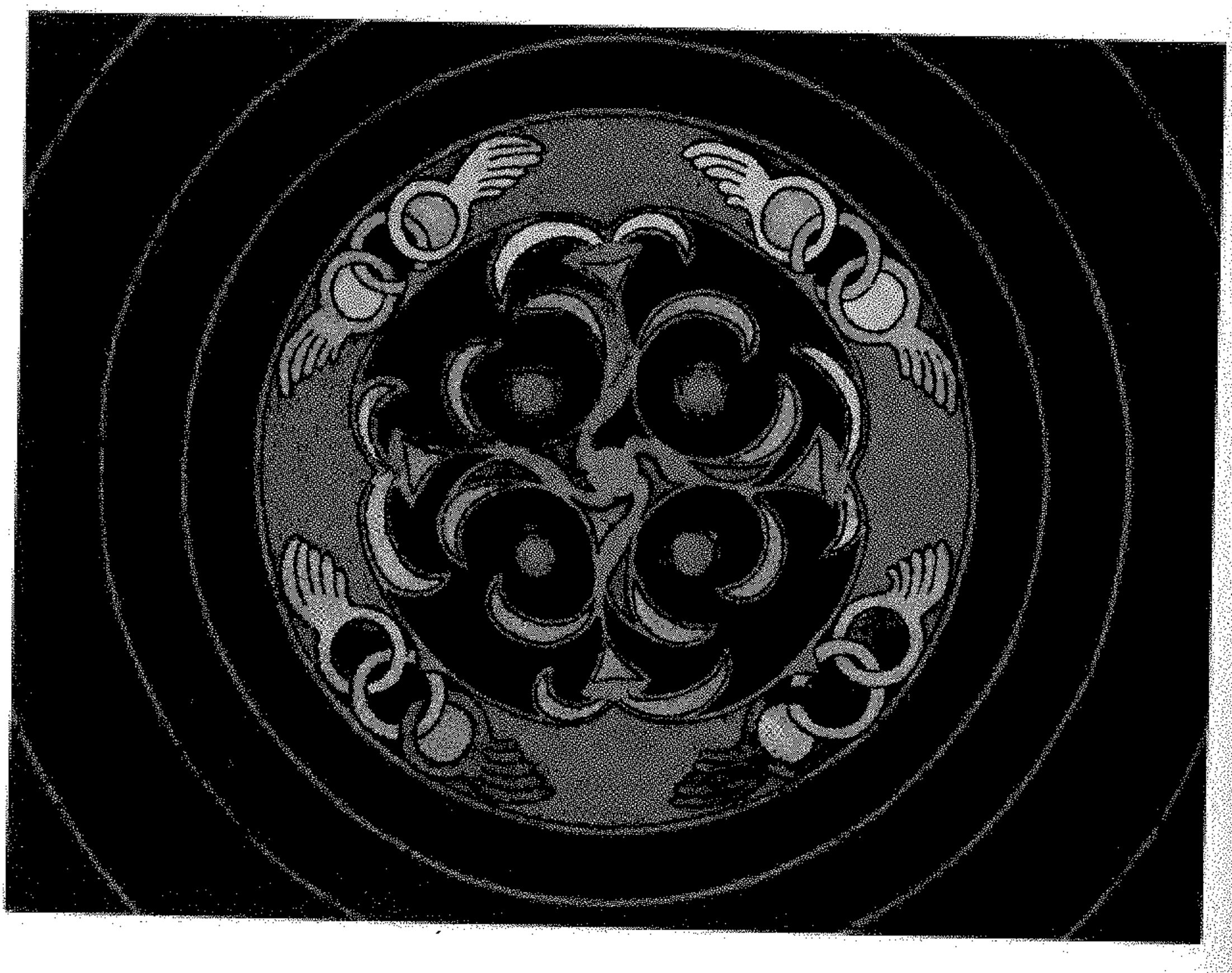
Il. 5



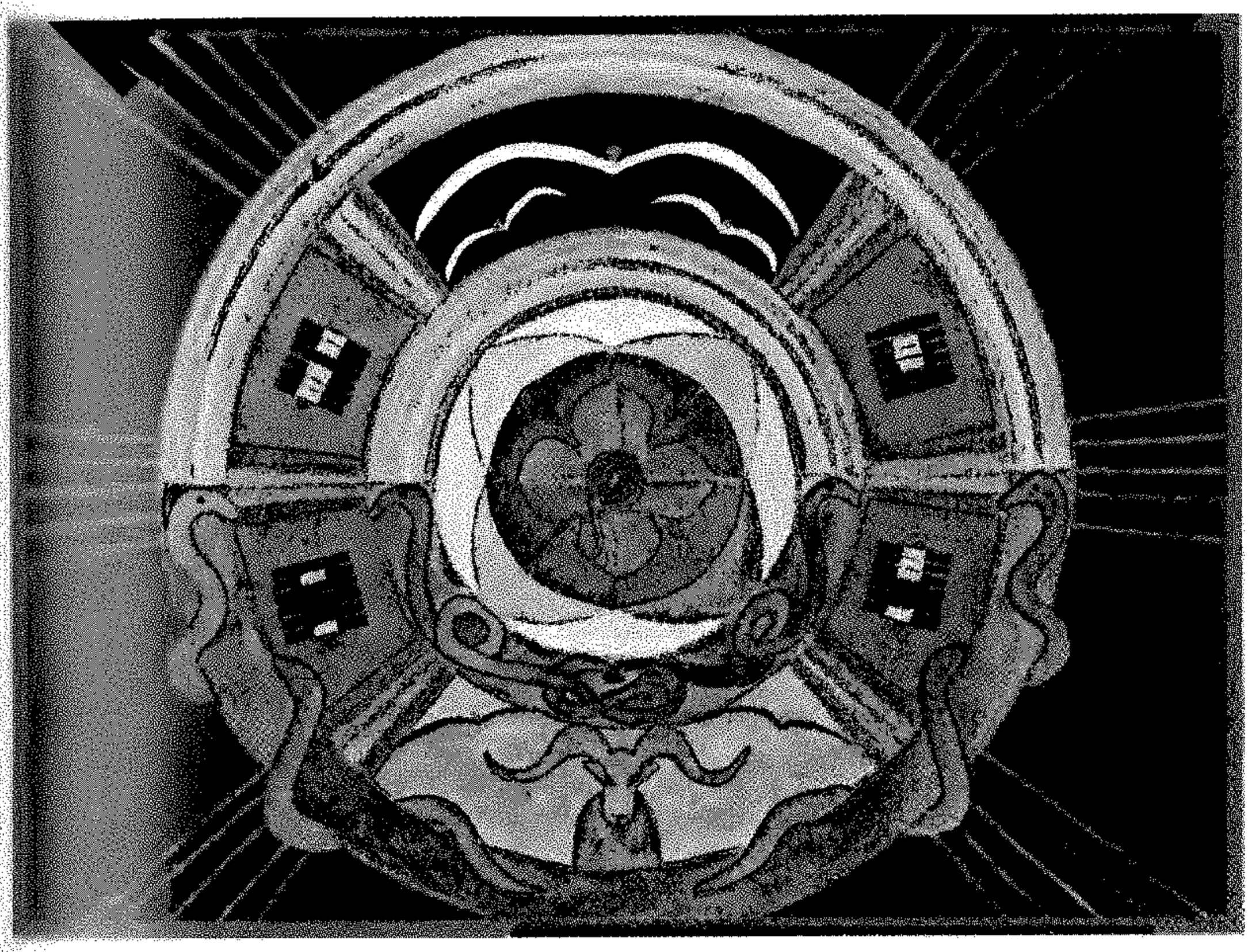
Il. 6



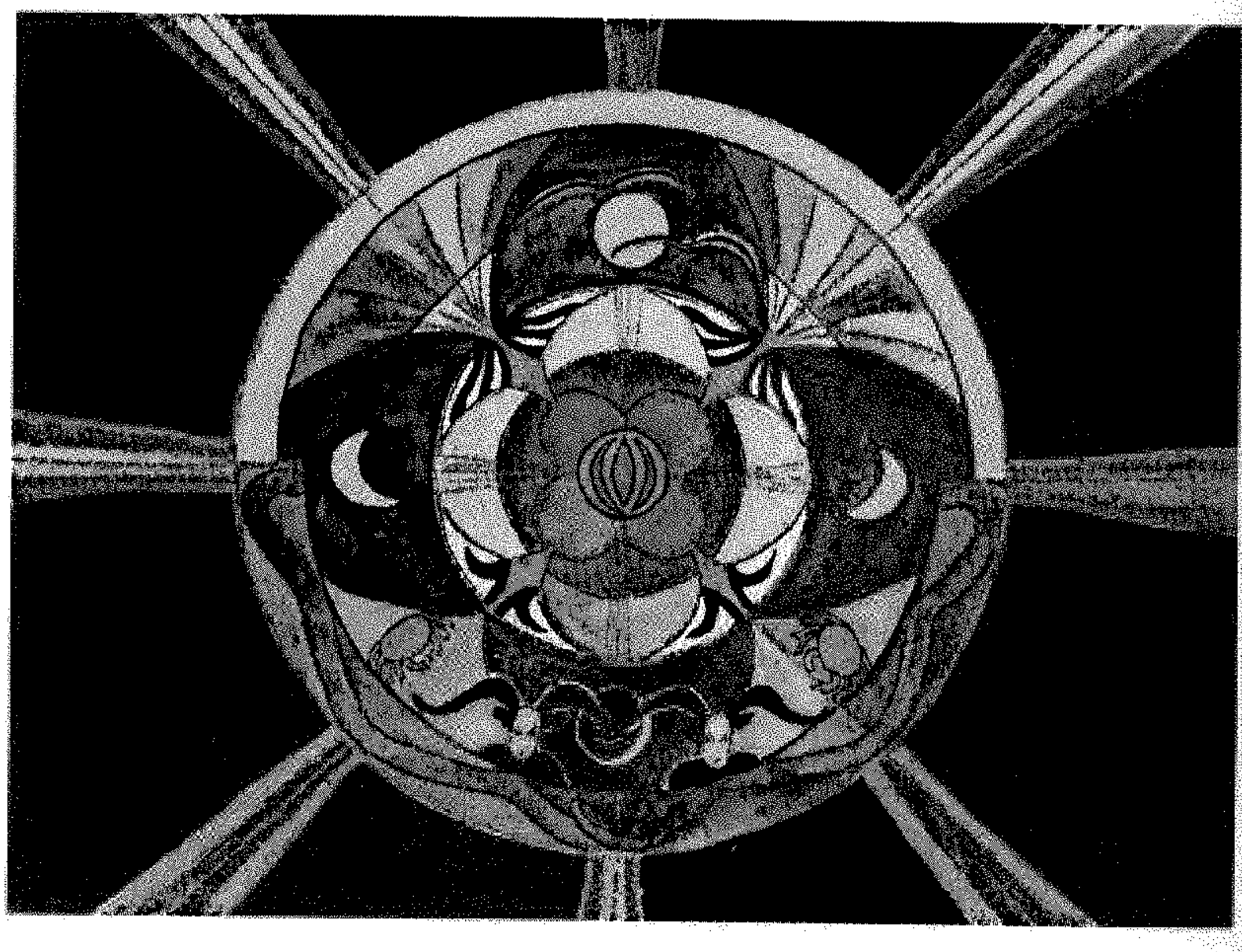
Il. 7



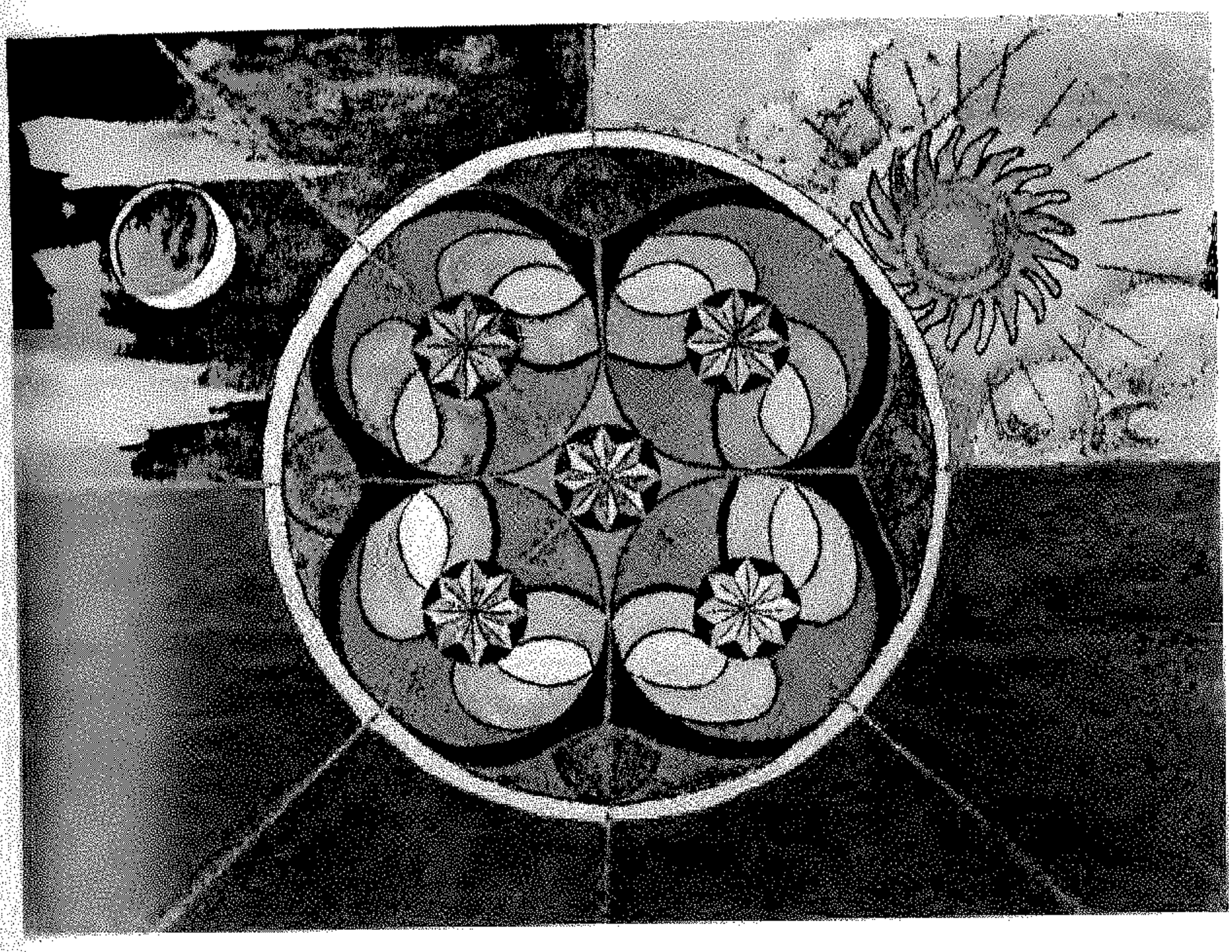
Il. 8



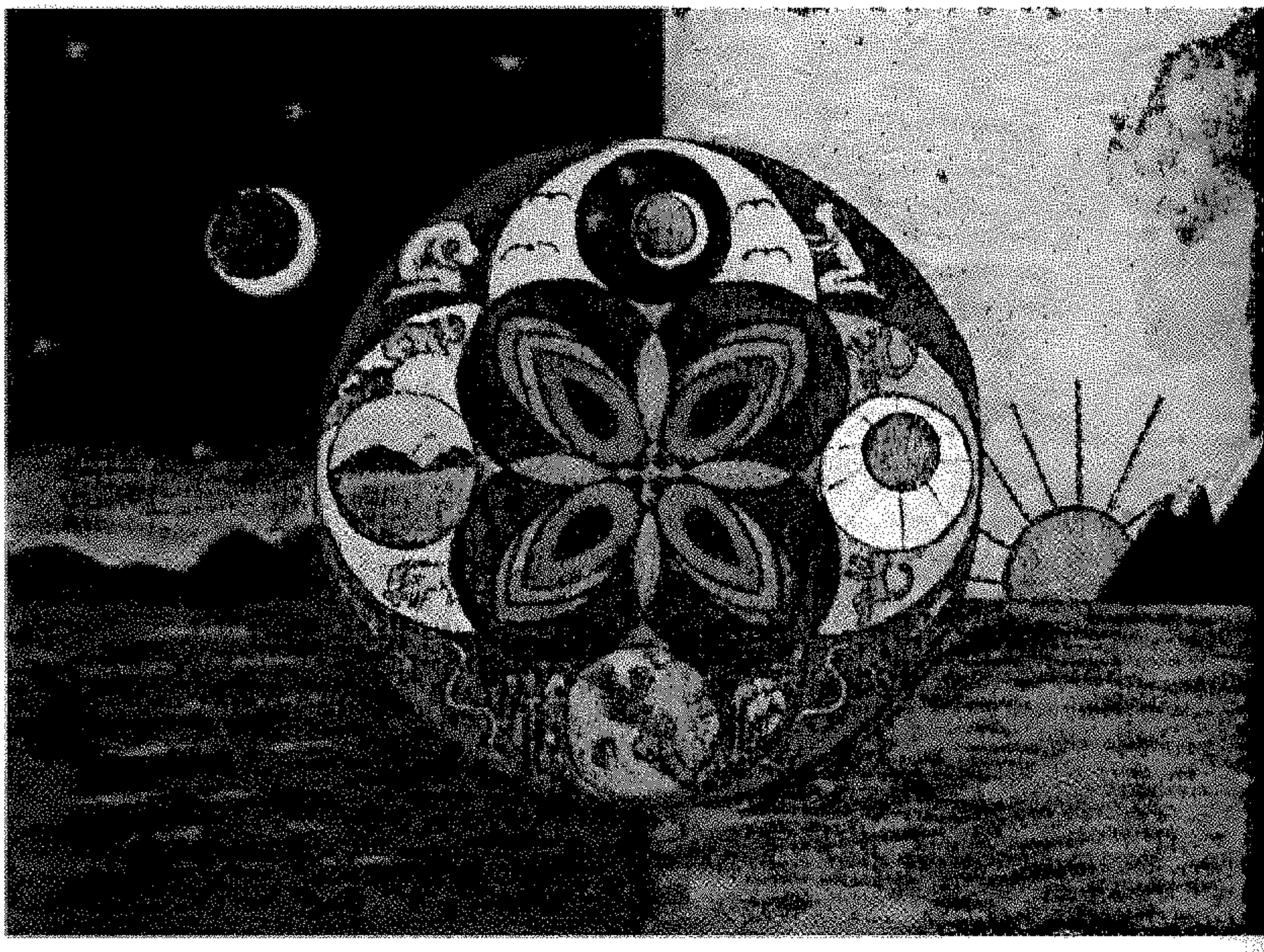
Il. 9



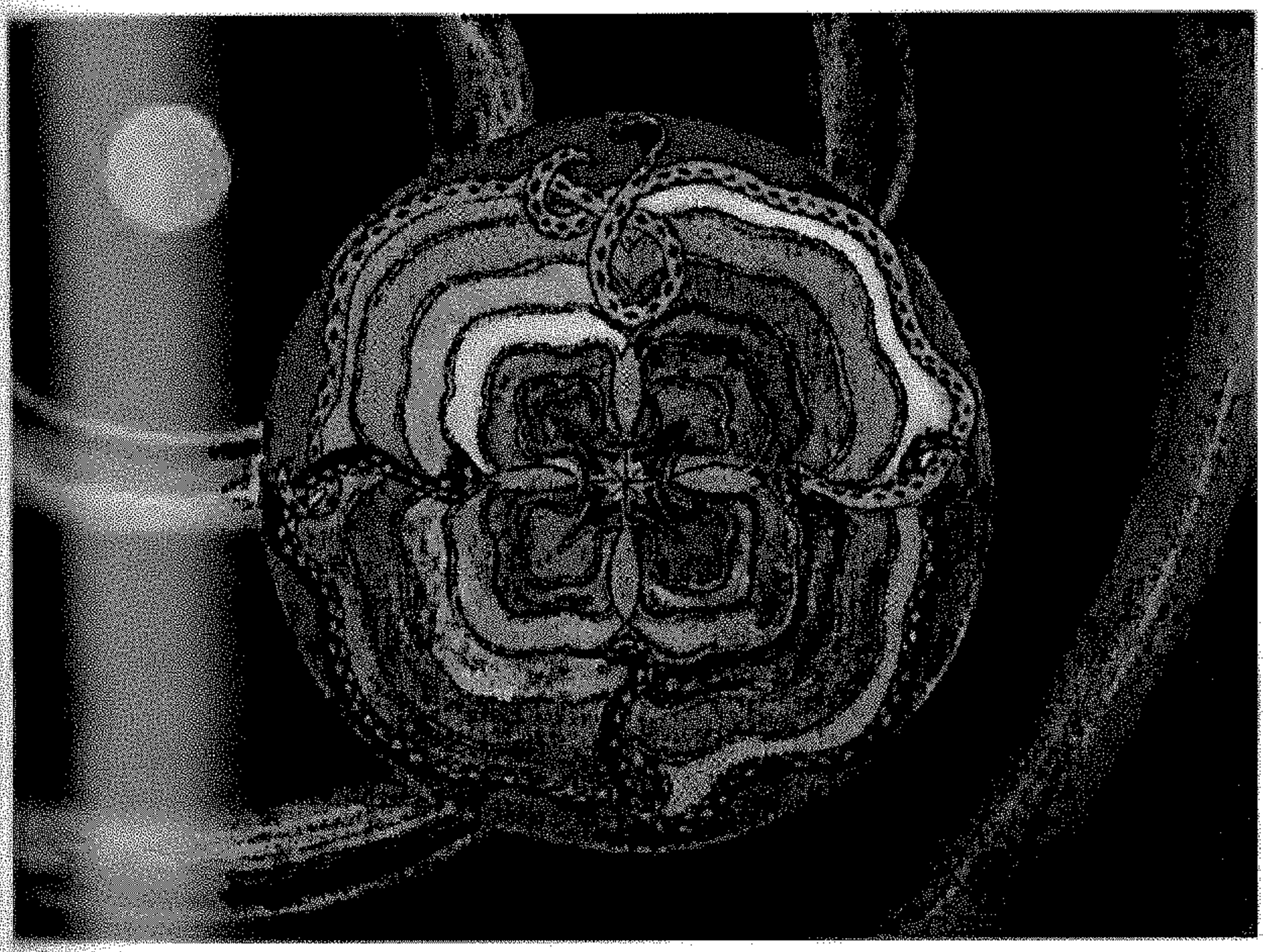
Il. 10



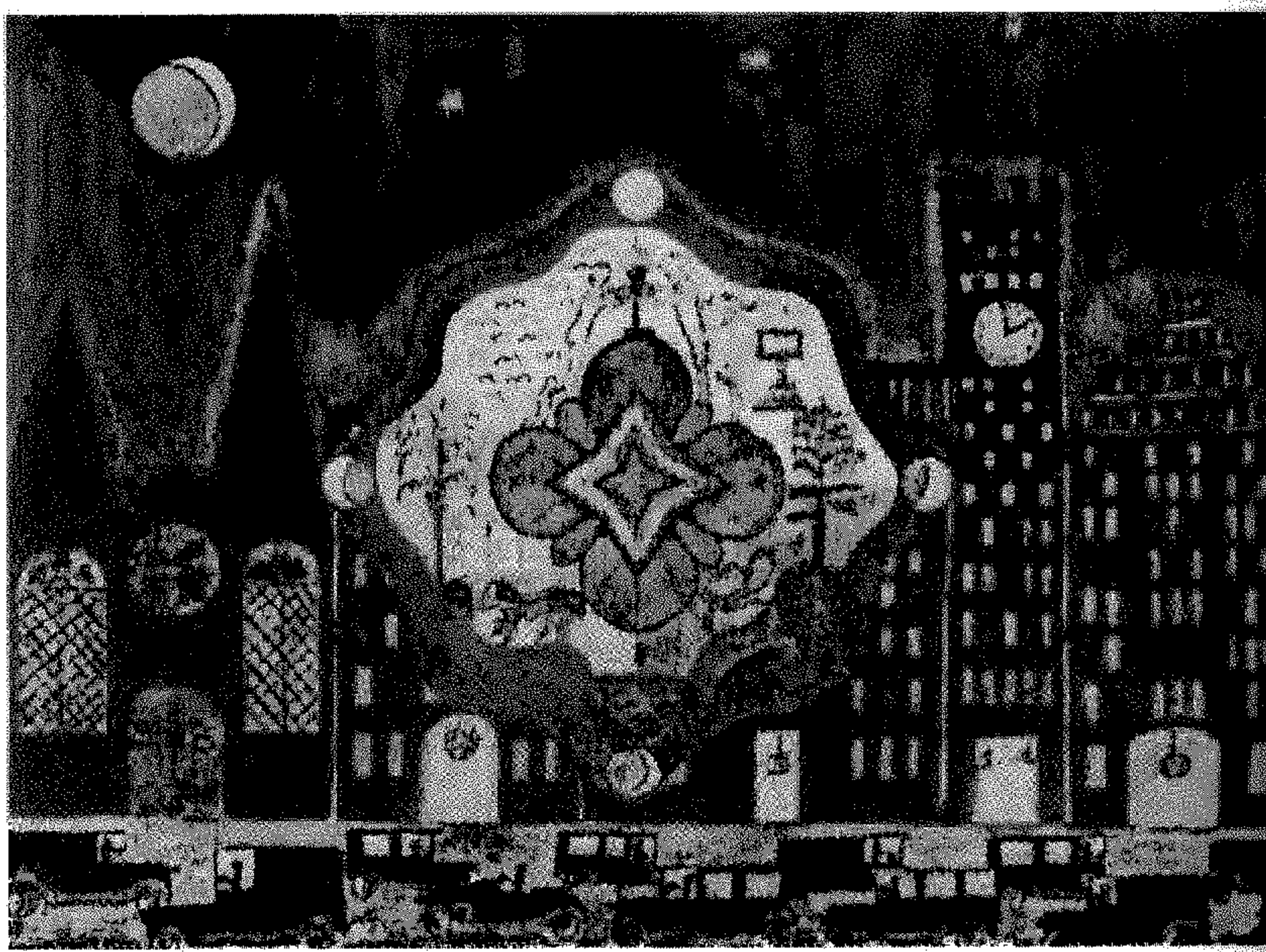
Il. 11



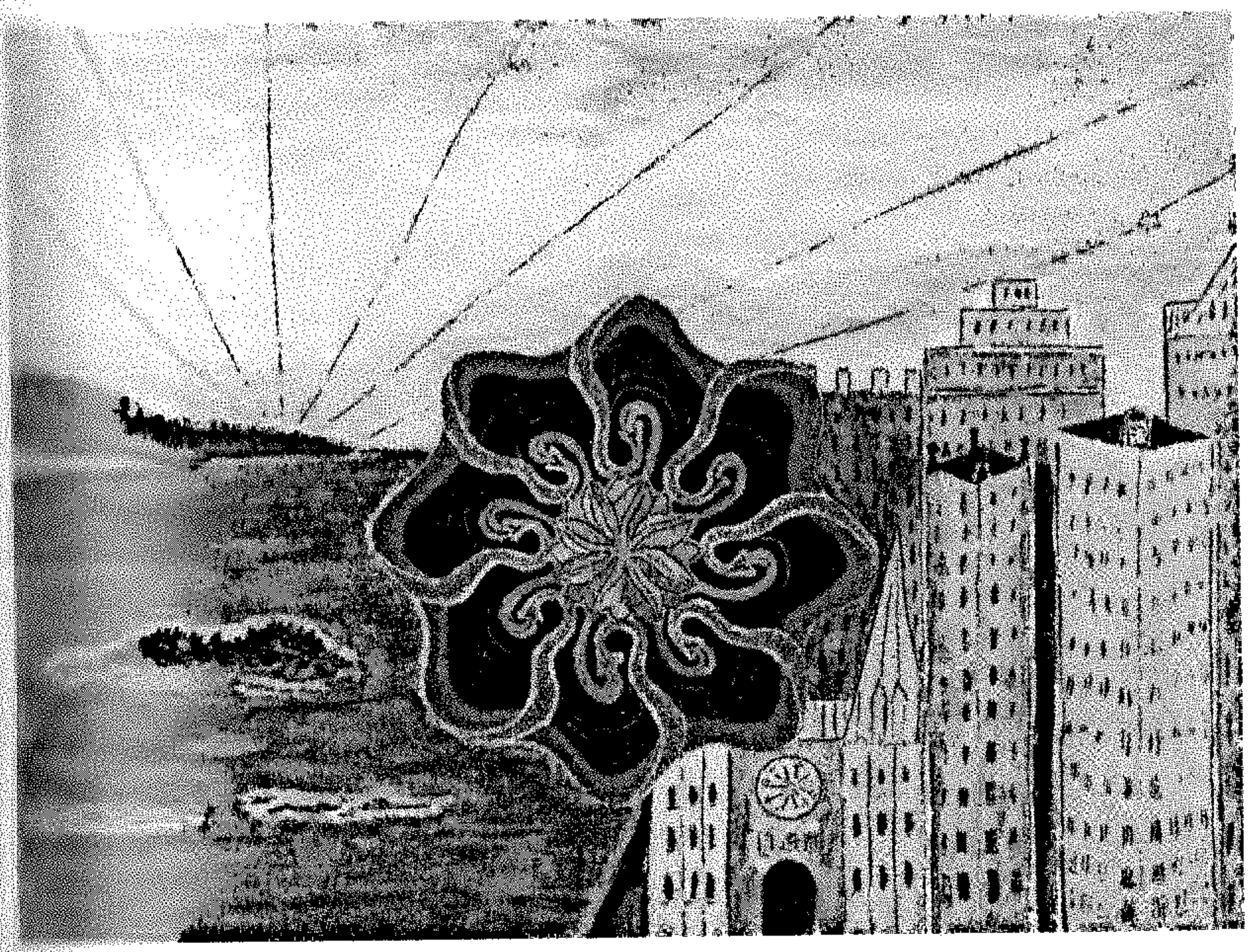
Il. 12



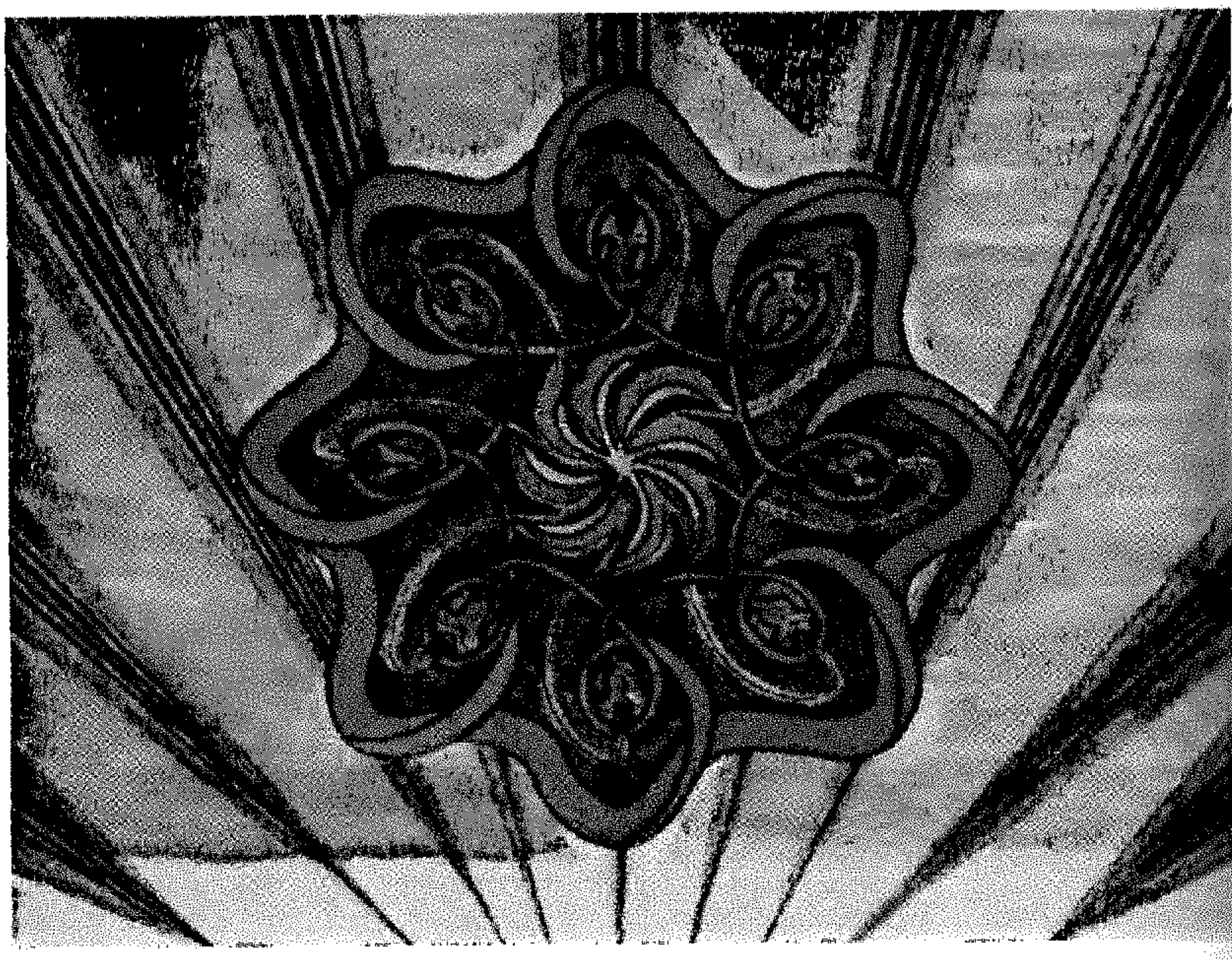
Il. 13



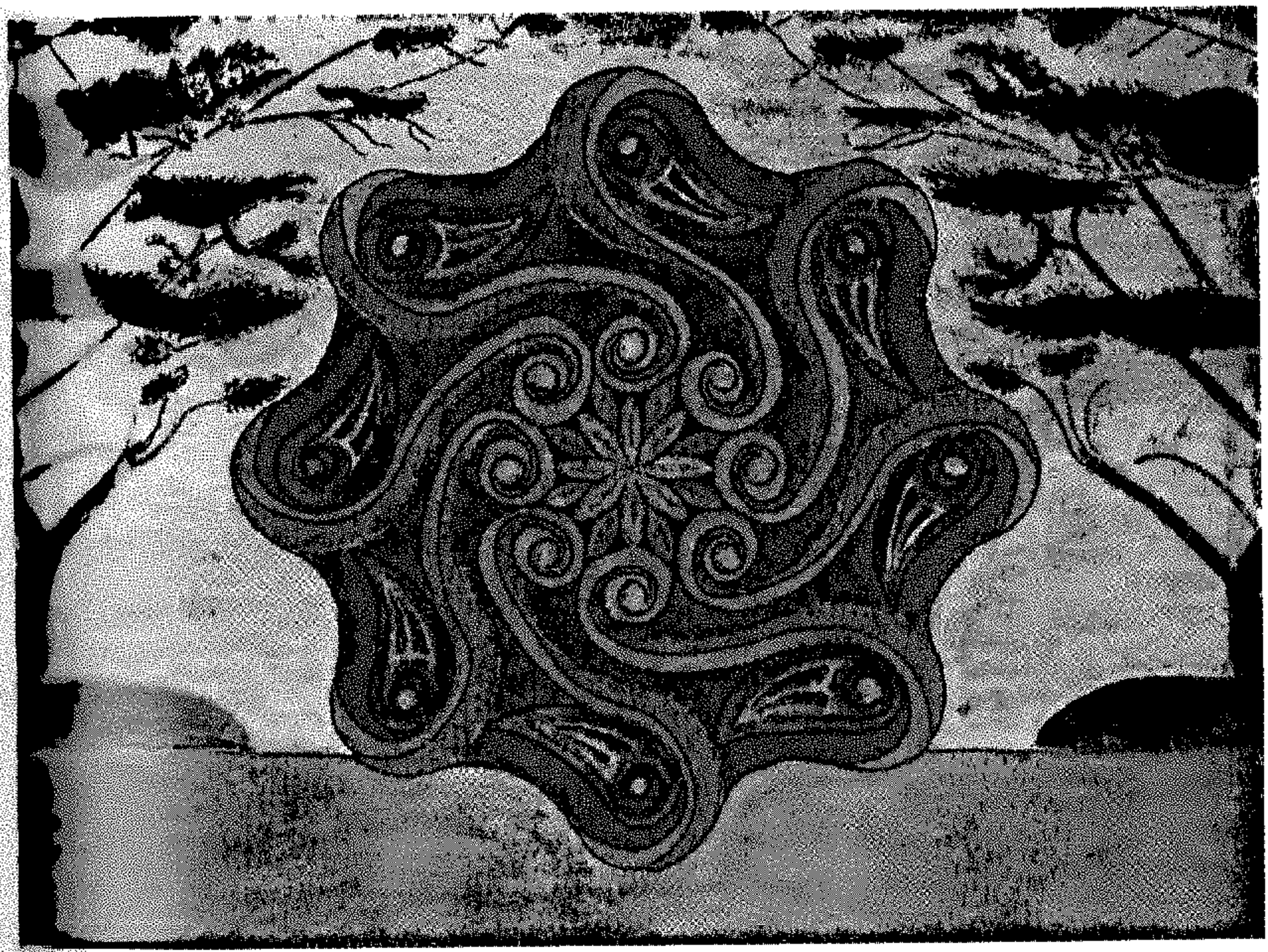
Il. 14



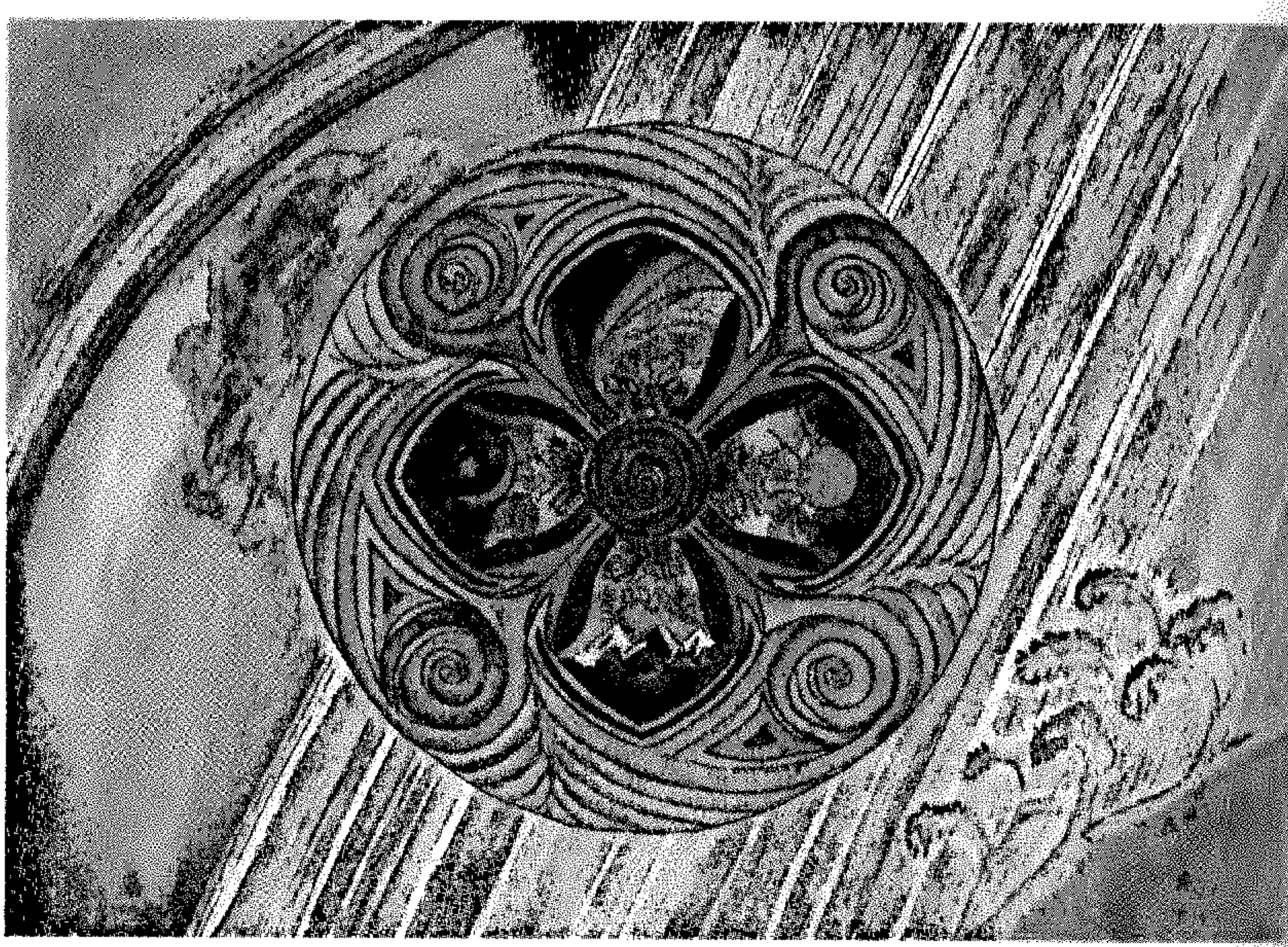
Il. 15



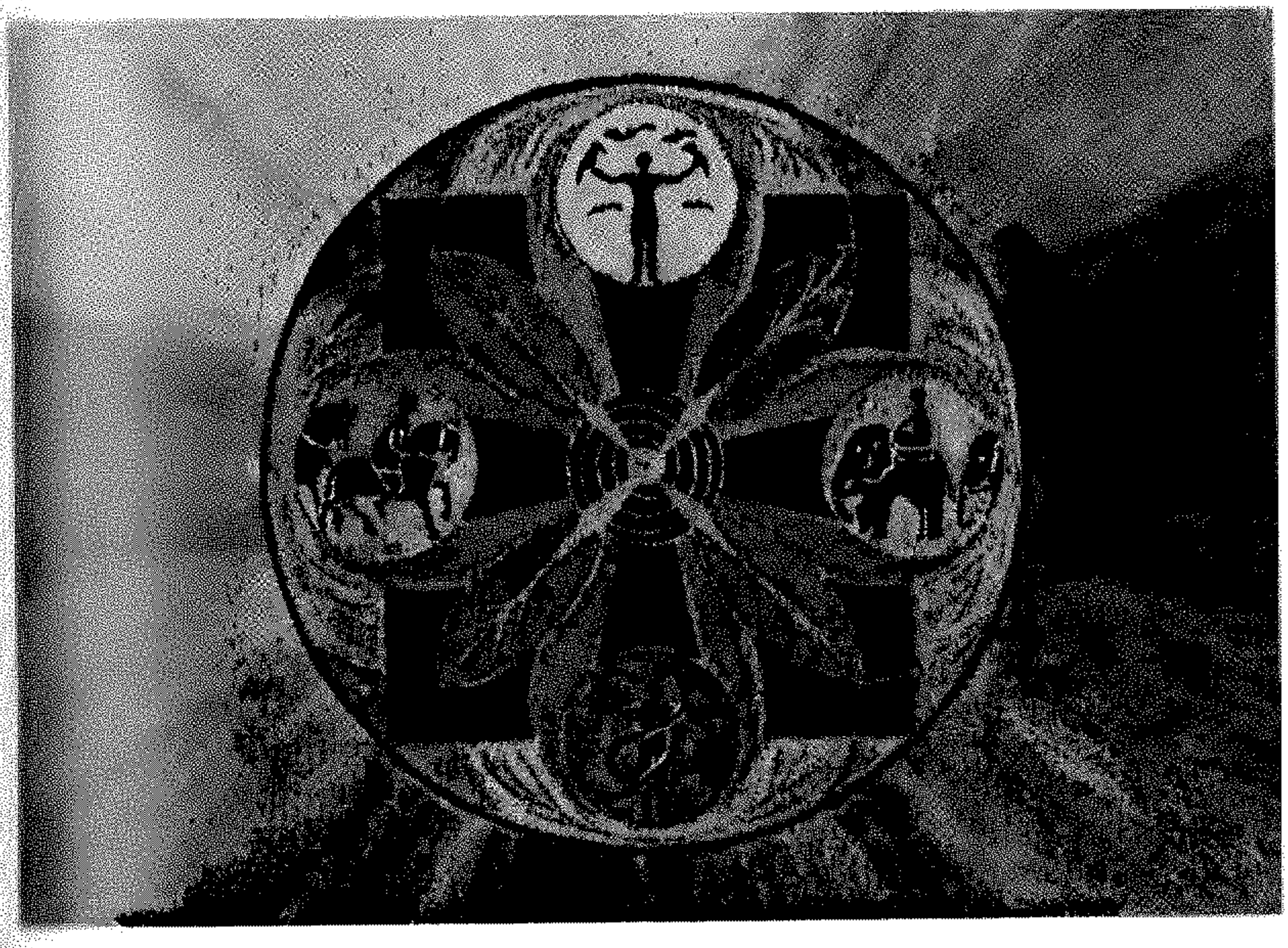
Il. 16



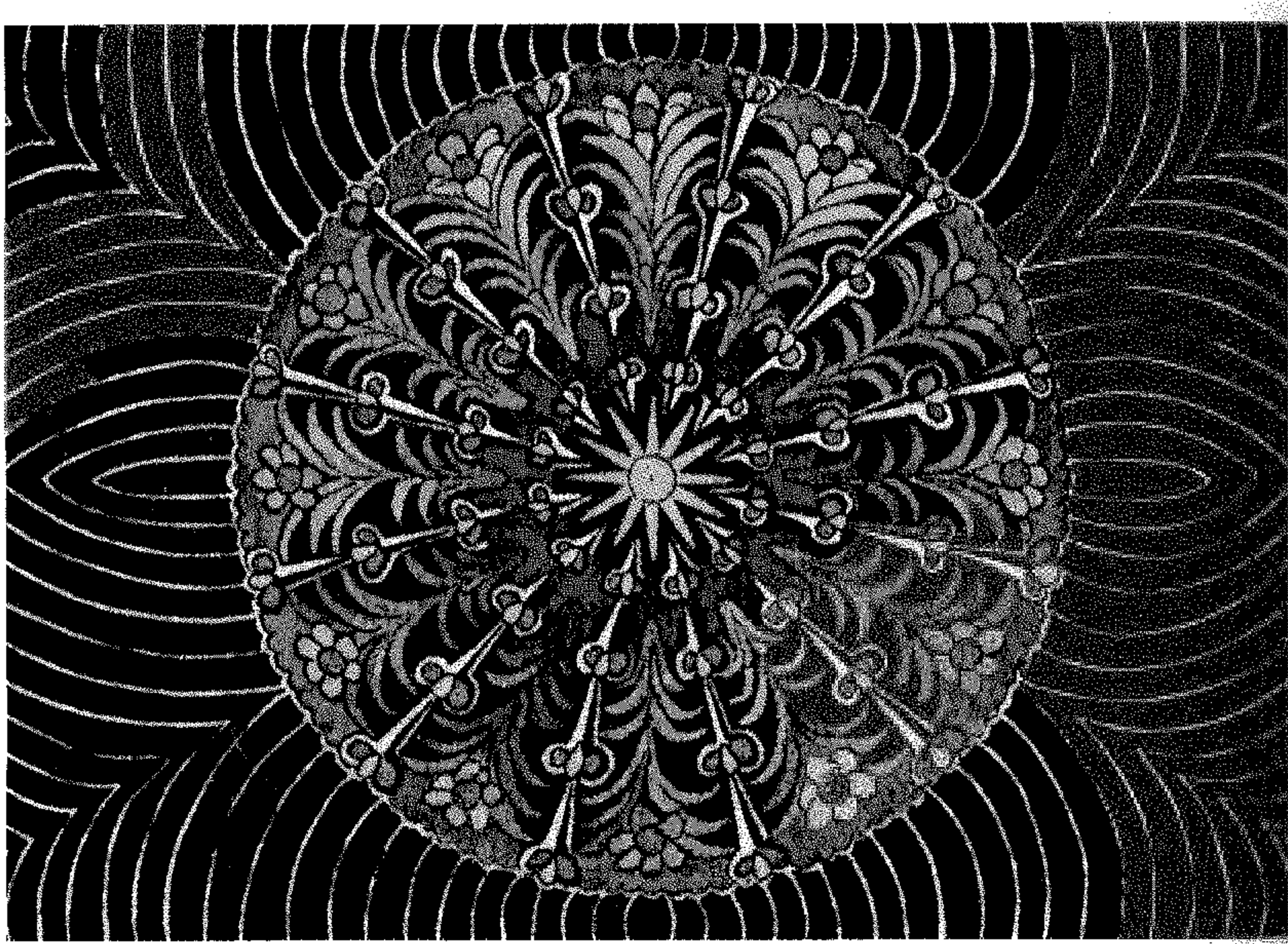
Il. 17



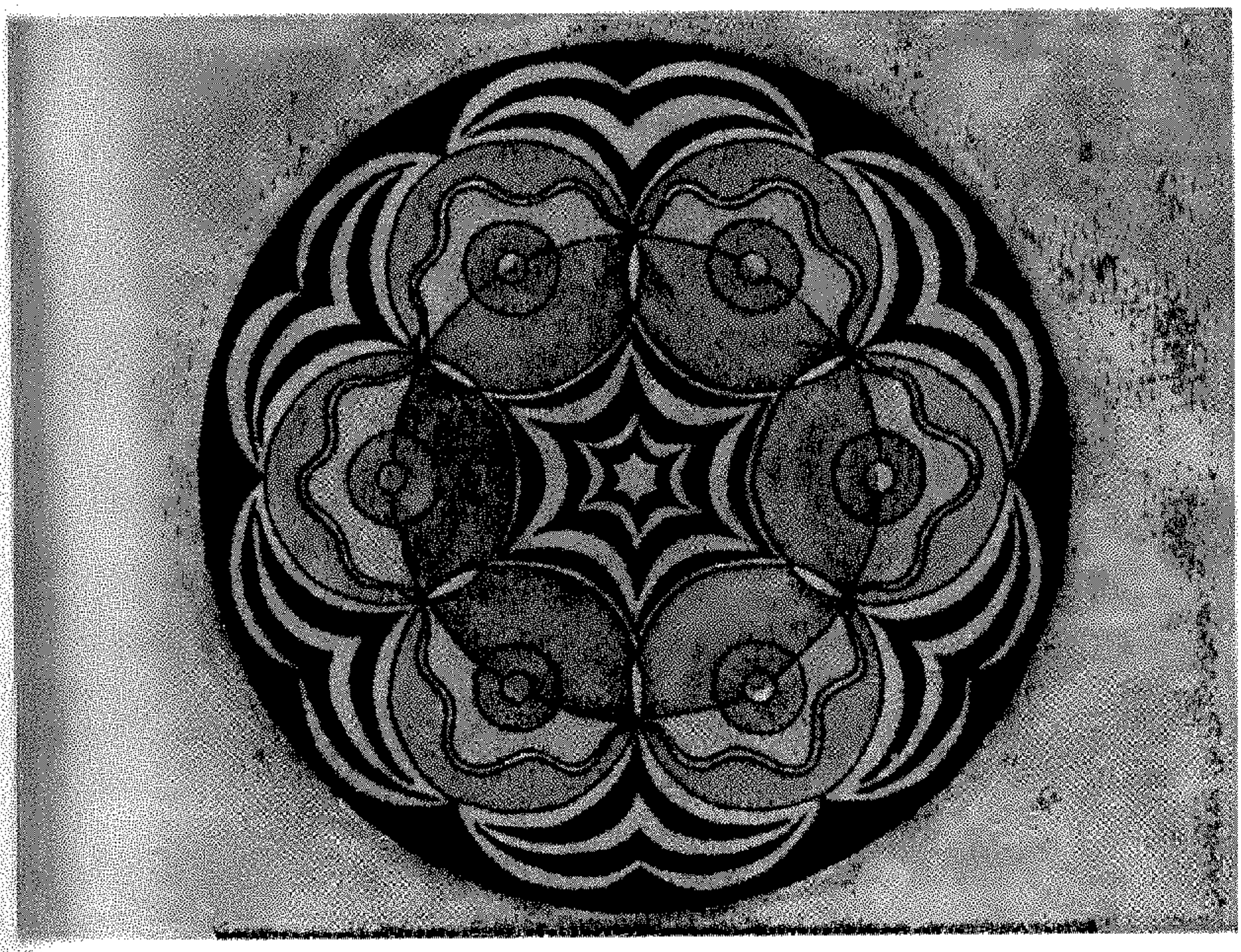
Il. 18



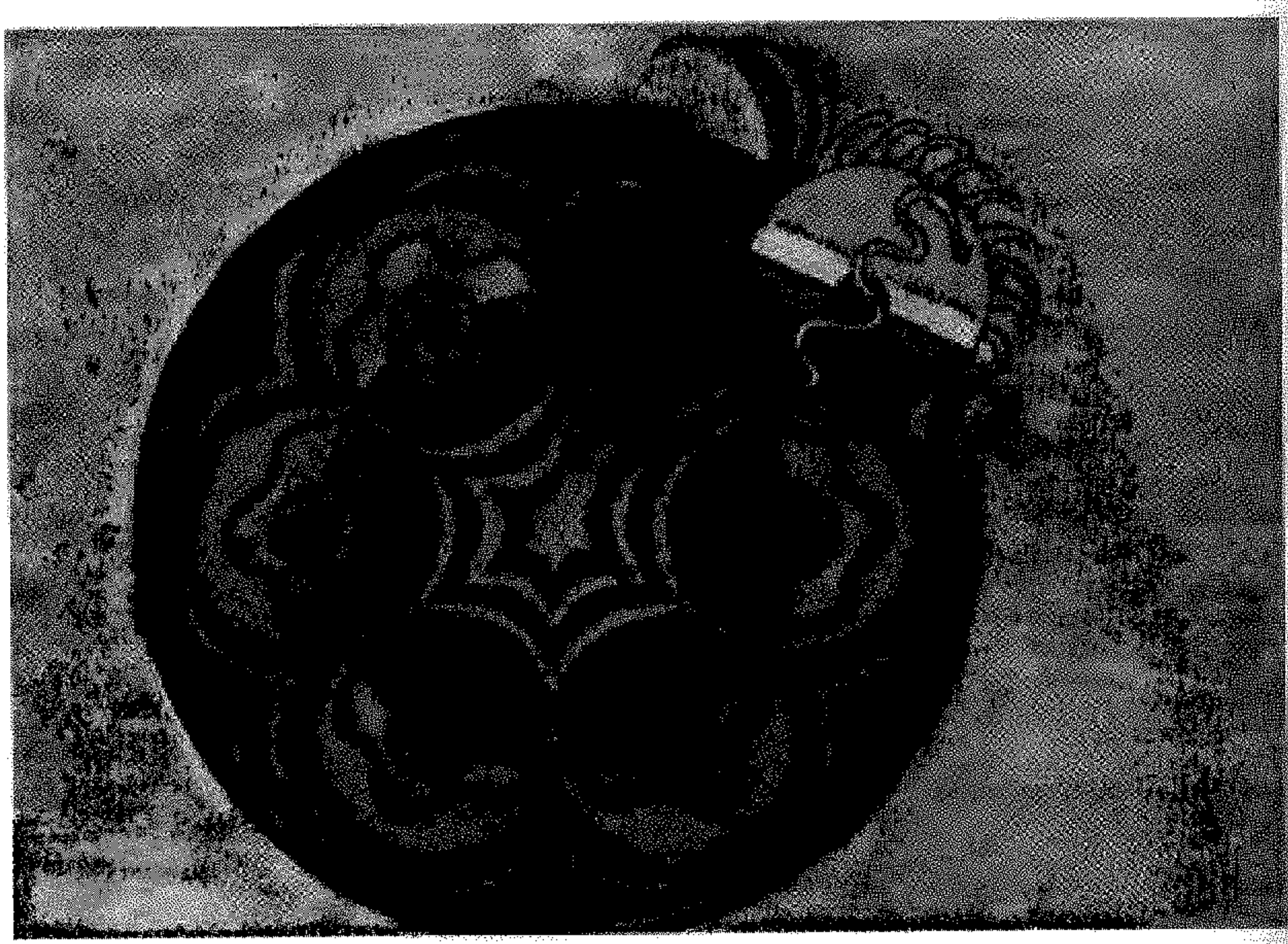
Il. 19



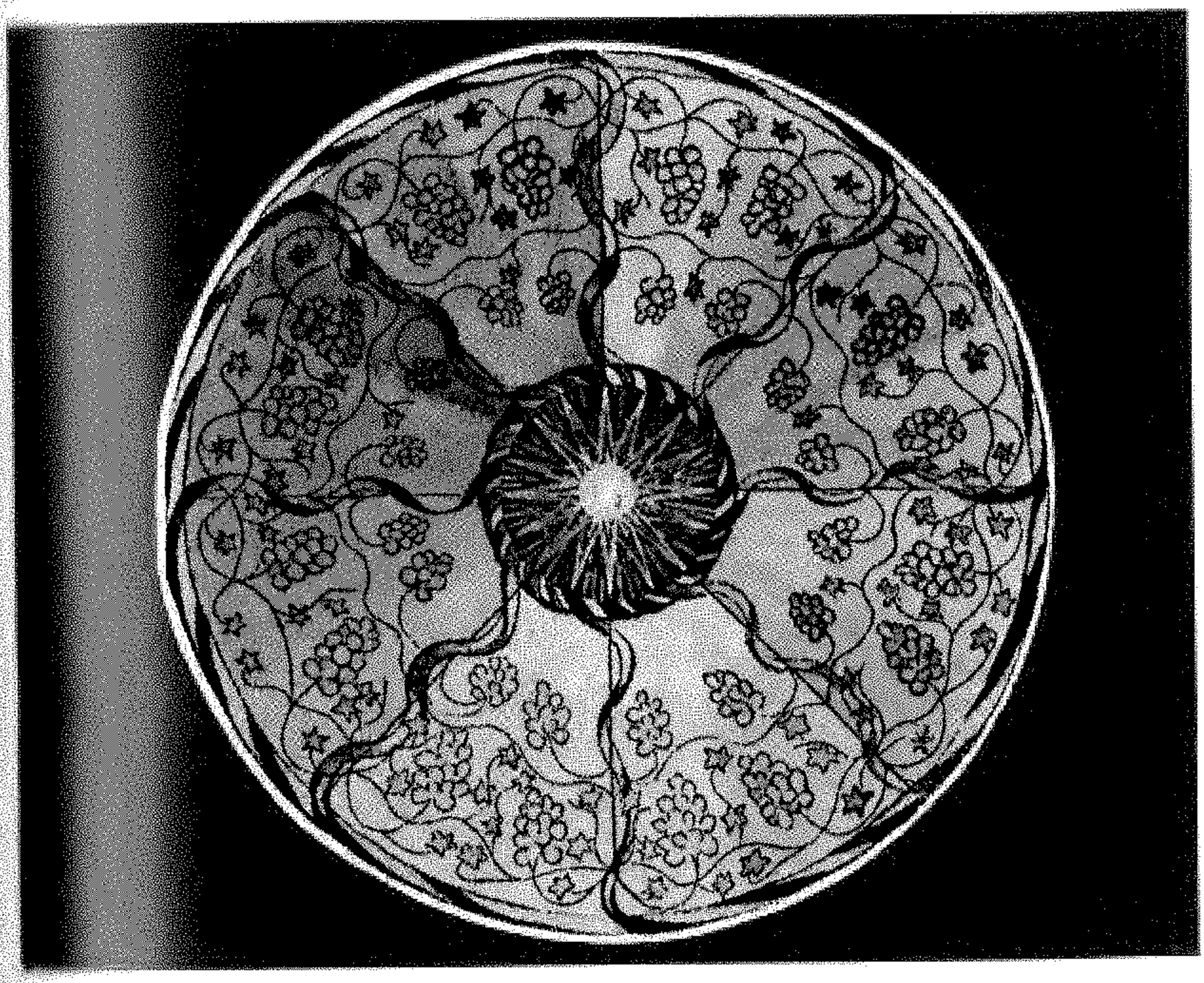
Il. 20



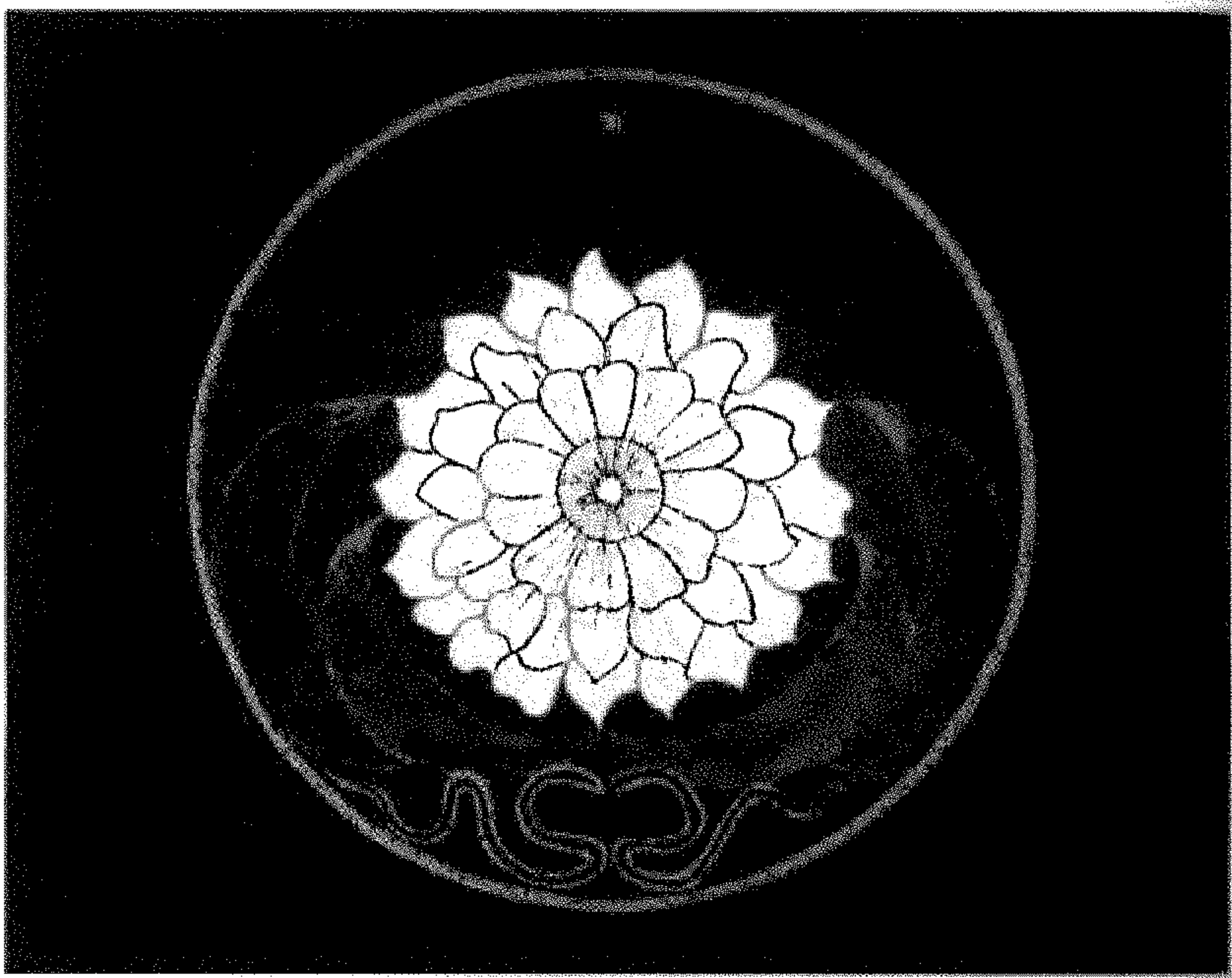
Il. 21



Il. 22



Il. 23



Il. 24

XI.

EMPIRIA PROCESU INDYWIDUACJI

Tao jest czymś, co jest całkiem nieuchwytne
i nieokreślone.
Chociaż jest nieokreślone i nieuchwytne, zawarte
są w nim wyobrażenia.
Chociaż jest nieuchwytne i nieokreślone, zawarte
są w nim rzeczy.
Chociaż jest nieprzeniknione i wypełnione
ciemnością, zawarte jest w nim nasienie.
Nasienie to jest najwyższą prawdą i zawiera
w sobie to, co się musi stać (to jest przeznaczenie).
Dlatego od czasów najdawniejszych aż do dnia
dzisiejszego nazwa jego (to jest Tao) nie ginie. Służy
ona jako określenie wspólnego praźródła
wszystkich rzeczy.
A skąd ja wiem o istnieniu wspólnego praźródła
wszystkich rzeczy?
Właśnie dzięki temu.

Laozi: *Daodejing* 21. Przeł. Tadeusz Żbikowski

W latach dwudziestych poznałem w Ameryce pewną damę legitymującą się wykształceniem akademickim — nazwijmy ją panią X. — która już od dziewięciu lat zajmowała się psychologią. Przeczytała wszystkie nowsze prace z tej dziedziny. W roku 1928 w wieku pięćdziesięciu pięciu lat przybyła do Europy, by kontynuować studia pod moim kierownictwem. Jako córka człowieka, który był w jej kraju ważną postacią, miała różnorodne zainteresowania, była dobrze wykształcona i charakteryzowała się żywą umysłowością. Była niezamężna, żyła jednak z nieświadomym ekwiwalentem męskiego partnera, z animusem, personifikacją wszystkiego, co męskie w kobiecie, w owym charakterystycznym związku, który tak często można obserwować u kobiet cieszących się wykształceniem akademickim[1]. Jak to się często zdarza, proces ten zasadzał się na pozytywnym kompleksie ojca, co oznacza, że kobieta ta była „*fille à papa*", i odpowiednio nie miała dobrych stosunków z matką. Jej animus nie był tego rodzaju, że zmuszał ją do wyznawania jednego i tylko jednego przekonania — przed tym chroniły ją naturalna inteligencja oraz znaczna gotowość dopuszczania do głosu poglądów innych ludzi. Ta w związku z obecnością animusa bynajmniej nie oczywista, pozytywna cecha wraz z innymi trudnymi doświadczeniami życiowymi umożliwiła jej zrozumienie faktu, że doszła do pewnej granicy, że znalazła się w stanie zastoju, to zaś w pewien sposób pilnie przedkładało jej konieczność rozejrzenia się za drogami, które zaprowadziłyby ją dalej. To właśnie kazało jej podjąć podróż do Europy. Do motywów tych dołączył — bynajmniej nieprzypadkowo — jeszcze jeden motyw. Kobieta ta po kądzieli pochodziła ze Skandynawii. Ponieważ, jak już wspomniałem, jej stosunki z matką pozostawiały wiele do życzenia i ona sama wyraźnie zdawała sobie z tego sprawę, z wolna ukształtowało się w niej poczucie, że odpowiedni aspekt jej natury byłby zdolny do innej formy rozwoju, gdyby dał jej do tego impet jej stosunek do matki. Kiedy postanowiła wyjechać do Europy, uświadomiła sobie, że

[1] Zob. s. 361 niniejszego tomu: komentarz do il. 10 w związku z horoskopem.

wraca do własnych początków, a tym samym do owego fragmentu dzieciństwa, kiedy była jeszcze związana z matką — miała zamiar go ożywić. Zanim przybyła do Zurychu, pojechała do Danii, do kraju swej matki. Zainteresował ją tam głównie krajobraz; nieoczekiwanie zachciało się jej malować, głównie motywy pejzażowe. Dotychczas nie dostrzegała u siebie żadnych skłonności estetycznych, nie miała talentu rysowniczego czy malarskiego. Podjęła próby malowania akwarelami, a skromne pejzaże, jakie w ten sposób powstały, napełniły ją osobliwym poczuciem satysfakcji. Malowanie — opowiadała mi — jak gdyby tchnęło w nią nowe życie. Przybywszy do Zurychu, kontynuowała eksperymenty malarskie, a w dniu, w którym po raz pierwszy złożyła mi wizytę, znowu zaczęła malować — tym razem z pamięci — pewien motyw krajobrazowy. Kiedy zajęta była tą pracą, nagle narzuciła się jej fantazja: *ujrzała, jak dolną połową ciała tkwi w ziemi, czyli w bloku skalnym. Okolica była plażą, na której leżało wiele bloków skalnych. Gdzieś w tle widać było morze. Czuła się uwięziona i bezradna. Nagle ujrzała mnie w przebraniu średniowiecznego maga. Wezwała o pomoc, podszedłem, magiczną laską dotknąłem skały. Kamień natychmiast się skruszył, ona wyszła ze skały w pełnej postaci.* Zamiast motywu krajobrazu namalowała ten obraz i przyniosła mi go następnego dnia.

Il. 1

526 Jak to się zwykle dzieje u osób początkujących czy pozbawionych talentu, malarstwo zrazu było dla niej źródłem niemałych trudności. W takich warunkach nieświadomości jest łatwo przemycić swe leżące gdzieś w tle świadomości obrazy. Zdarzało się zatem, że owe wielkie bloki skalne nie chciały pojawić się na papierze w swej prawdziwej postaci, lecz że przybierały zgoła nieoczekiwane formy, wyglądały bowiem częściowo jak przecięte jaja gotowane na twardo z żółtkiem pośrodku. Inne przypominały piramidy z ostrymi wierzchołkami. To właśnie w takim kamieniu utkwiła. Jej rozwiane do tyłu włosy oraz ruchoma powierzchnia morza sugerują, że wiał wówczas silny wiatr.

527 Obraz przedstawia stan jej uwięzienia, nie przedstawia jednak jeszcze aktu jej wyzwolenia. A zatem to właśnie tam, w kraju swej matki, została uwięziona w ziemi. W perspektywie psychologicznej stan ten oznacza rzecz jasna uwięzienie w nieświadomości. Niedostateczny związek z matką zostawił w niej coś ciemnego, coś, co domagało się rozwoju. Ulegając magii kraju swej matki, próbując dać temu wyraz w formie malowania, w sposób oczy-

wisły daje znać, że połowa ciała tkwi jeszcze w Matce Ziemi, czyli że na poły utożsamia się jeszcze z matką, z owym regionem ciała, który zawiera tajemnicę matki, której ona sama nigdy nie zwietrzyła.

528 Ponieważ pani X. całkiem sama z siebie odkryła używaną przeze mnie już od dawna metodę *aktywnej imaginacji*, mogłem w procesie rozwiązywania jej problemów nawiązać do owej kwestii, którą sugerował obraz: jest uwięziona w nieświadomości i oczekuje ode mnie, jako maga, magicznej pomocy. Ponieważ za sprawą swej wiedzy psychologicznej była całkiem na bieżąco z możliwością różnych interpretacji, nie trzeba było nawet porozumiewawczego mrugnięcia oka, by zaakcentować *sous-entendu* zbawczej różdżki magicznej. Symbolika seksualna, która dla tak wielu naiwnych umysłów jest kwestią o pierwszorzędnym znaczeniu, dla tej kobiety nie była żadnym odkryciem — ona już wiedziała, że w jej wypadku taka interpretacja, choć mogła być ona trafna pod innym względem, nie ma żadnego znaczenia. Ba, nie chciała nawet wiedzieć, w jaki sposób możliwe byłoby jakiekolwiek wyzwolenie — chciała natomiast wiedzieć, jak, w jaki sposób mogłoby do niego dojść w jej przypadku. Cóż, miałem o tym równie skromne pojęcie, co ona. Wiem tylko, że takie rozwiązania mogą się pojawić na drodze, której nie sposób przewidzieć, i że mają one charakter indywidualny. Nie można sztucznie wymyślić dróg czy środków, nie można tu niczego przewidzieć, albowiem taka wiedza jest wyłącznie zbiorowa, zasadza się na przeciętnym doświadczeniu, toteż w konkretnym przypadku okazuje się całkiem niedostateczna, ba, niewłaściwa. Jeśli weźmiemy pod uwagę jej wiek, powinniśmy już z góry zrezygnować z poszukiwania jakichś przedświadomych rozwiązań i raczenia publiczności ogólnikowymi prawdami, o których pacjent wie równie dobrze, jak lekarz. Długie doświadczenie nauczyło mnie, że w takich wypadkach najlepiej byłoby się wyrzec przedwiedzy czy besserwisserstwa i oddać pierwszeństwo nieświadomości. Życie instynktowe już przecież nieskończenie wiele razy bez trudu przesuwało się obok problematyki tego wieku, toteż możemy z pewnością zakładać, że owe procesy przemiany, które umożliwiają to przejście, już od dawna przygotowane tkwią w nieświadomości i tylko czekają, kiedy zostaną zainicjowane.

529 Na podstawie dotychczasowego przebiegu tego przypadku widzieliśmy już, w jaki sposób nieświadomość wykorzystała brak talentu rysowniczego pacjentki i przedstawiła własne aluzje. Nie ominąłbym bowiem faktu, że bloki skalne pod ręką tej kobiety zamieniły się w jajka, zarodki życia, którym przypada w udziale duże znaczenie symboliczne. Jajko to nie tylko

symbol kosmogoniczny, lecz także „filozoficzny". Jako pierwsze znamy Jajo orfickie, początek świata; jako drugie znamy *ovum philosophicum* średniowiecznej filozofii natury, czyli naczynie, z którego pod koniec *opus alchymicum* wyłania się homunkulus, anthropos, człowiek wewnętrzny i zupełny, w alchemii chińskiej znany jako Chen–jen (dosłownie: człowiek zupełny)[2].

530 A zatem już choćby na podstawie tej sugestii mogłem rozumieć, jakie rozwiązanie przewidziała nieświadomość: rozwiązaniem tym był proces indywiduacji, jest on bowiem procesem przemiany rozwiązującym więź człowieka z nieświadomością. To rozwiązanie definitywne, w stosunku do którego wszystkie inne zachowują się jako tymczasowe i prowizoryczne. Zrozumienie tego — informację zaś na ten temat zachowałem zrazu dla siebie — kazało mi zachować ostrożność, poradziłem zatem pani X., by nie utkwiła na etapie wyobrażania sobie aktu wyzwolenia, lecz by raczej podjęła próbę plastycznego przedstawienia tego. Nie mogłem sobie wyobrażać, w jaki sposób miałaby wypaść taka próba — i dobrze, w przeciwnym bowiem razie, próbując pomagać pacjentce, mógłbym ją pchnąć na błędną drogę. Pani X., biorąc pod uwagę swe umiejętności plastyczne, uznała, że zadanie to będzie raczej trudne, toteż poradziłem jej, by poprzestała na tym, co możliwe i odwołała się do swej wyobraźni, próbując w ten sposób obejść trudności techniczne. Celem tej rady było zainwestowanie w obraz możliwie jak najwięcej wyobraźni, albowiem w ten sposób nieświadomość ma najlepsze szanse na objawienie swych treści. Poradziłem jej również, by nie wzdragała się przed używaniem jaskrawych barw, z doświadczenia bowiem wiedziałem, że intensywne kolory pociągają nieświadomość. Po czym powstał nowy obraz.

Il. 2

531 Znowu widzimy bloki skalne, formy ostre i okrągłe; nie są to już jednak jajka, lecz doskonałe krągłości, a na wierzchołkach jasne światło. Jedna z tych okrągłych formacji tym się charakteryzuje, że z jej otoczenia błyska złota błyskawica. Nie ma tu już maga ani laski magicznej. Osobiste odniesienie do mnie zniknęło. Obraz przedstawia nieosobniczy proces naturalny.

---

[2] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 138, 306 — przyp. tłum.]; Lu–Ch'iang Wu, Tenney L. Davis: *An ancient Chinese Treatise on Alchemy entitled Ts'an T'ung Ch'i*. „Isis". T. 18. Brügge 1932. S. 210–289.

W czasie, gdy pani X. pracowała nad tym obrazem, czyniła wszelkiego 532
rodzaju odkrycia. Przede wszystkim nie zdawała sobie sprawy, jaki obraz
namaluje. Próbowała znowu wyobrazić sobie sytuację wyjściową — świad-
ma o tym kamienista plaża i morze. Ale jaja przemieniły się w abstrakcyjne
kule czy koła, a magiczne dotknięcie stało się błyskawicą przeszywającą jej
stan nieświadomy. Dzięki tej zmianie pacjentka ponownie odkryła histo-
ryczny synonim „jaja filozoficznego", czyli „*rotundum*", krągłość, pier-
wotną formę anthroposa (albo „*stoicheion stroggýlon*", „element okrągły",
jak nazywa go Zosimos). Pogląd ten od niepamiętnych czasów związany
jest z ideą anthroposa[3]. Podług dawnej tradycji także dusza ma kształty sfe-
ryczne. Jak powiada mnich Cäsarius von Heisterbach, jest ona „nie tylko
podobna do kuli Księżyca, lecz z wszystkich stron opatrzona jest oczami"
(„*omni parte oculata*"). Do tego motywu polioftalmii jeszcze tu wró-
cimy. Relacja mnicha całkiem prawdopodobnie odnosi się do pewnych zja-
wisk parapsychologicznych, do „kul świetlnych" czy do kulistych świetli-
stości, które w osobliwej zgodności w najodleglejszych częściach świata
uchodzą za „dusze"[4].

Sprowadzająca wyzwolenie błyskawica stanowi symbol używany w tym 533
samym celu przez Paracelsusa i alchemików[5]. Gdzieś w tle pojawia się roz-
dzielająca skałę laska Mojżesza, która z jednej strony sprawiła, że że skały
popłynęły strumienie wody żywej, z drugiej zaś zamieniała się w węża[6]. Bły-
skawica oznacza nagłą, nieoczekiwaną i przytłaczającą zmianę stanu[7].

---

[3] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 109 — przyp. tłum.]

[4] Cäsar von Heisterbach: *Dialogus miraculorum* IV, XXXV; 1, XXXII. Hg. von Joseph Strange. Köln–Bonn–Bruxelles 1851: „*Animam suam fuisse tanquam vas vitreum et sphaericum, oculatam retro et ante*" [„Jego dusza była niczym szklane, kuliste naczynie, z tyłu i z przodu zaopatrzone w oczy" — przyp. wyd.] Zestawienie podbnych relacji w: Ernesto Bozzano: *Populi primitivi e manifestazioni supernormali*. Verona 1941. Przekład niemiecki: S. 209 i nast.

[5] Zob. Carl Gustav Jung: *Paracelsus als geistige Erscheinung*. [*Gesammelte Werke*. T. 13. Par. 190 — przyp. tłum.] Tym, kto wzywa duszę, jest Hermes Kyllenios. Kaduceusz odpowiada fallusowi. Zob. Hipolit: *Refutatio omnium haeresium* (*Elenchos*) 5, 7, 30. Hg. von Paul Wendland. Leipzig 1916. S. 87.

[6] To samo zestawienie w: Hipolit: *Elenchos* 5, 16, 8. S. 113. Wąż = *dýnamis* Mojżesza.

[7] „*Mentis sive animi lapsus in alterum mundum*" [„Przewodzenie ducha czy duszy w inny świat" — przyp. wyd.] Martinis Rulandus: *Lexicon alchemiae, sive Dictionarium alchemistarum*. W *Chymische Hochzeit* Rosenkreutza błyskawica powoduje ożywienie pary królewskiej. W syryjskiej *Apokalipsie Barucha* Mesjasz pojawia się jako błyskawica (zob. Paul Riessler (Hg.): *Jüdisches Schriftum ausserhalb der Bibel*. Augsburg 1928. S. 101). Czytamy zatem

534 W „duchu błyskawicy" istnieje „wielkie, wszechpotężne życie" — powiada Jacob Boehme[8]. „Albowiem tak uderza się w ostrość kamienia, tak ostrzy się gorzki oścień natury i tak człowiek zostaje do żywego rozgniewany, ponieważ natura *w ostrości zostaje rozsadzona i wolność objawia się jak błyskawica*"[9]. Błyskawica to „*narodziny światła*"[10]. Ma ona moc przemiany. Boehme powiada: „Albowiem w ten sposób mogłem we własnym ciele pojąć błyskawicę, którą znam dobrze i poznaję taką, jaka ona jest, tak chciałem ciało me w ten sposób przemienić (z błyskawicy pochodzi światło majestatu) i nie być już podobnym do ciała zwierzęcego, lecz do Anioła Bożego"[11]. Gdzie indziej zaś mówi: „To tak, jak gdyby błyskawica życia wzeszła w samym środku boskiej siły, ponieważ wszystkie duchy boże otrzymują swe życie i radują się"[12]. O „duchu źródła" Merkuriuszu mówi, że „początek jego w ogniu–błyskawicy". Merkuriusz to „duch zwierzęcy", który z ciała Lucyfera „ukąsił salniter[13] niczym wąż ognisty ze swej nory", jak „ognisty piorun wprowadził w naturę Boga czy jak gniewny wąż, który wścieka się i szaleje, jak gdyby chciał rozdzielić naturę"[14]. Z „najwewnętrzniejszych *narodzin duszy*" ciało zwierzęce „widzi jedynie przebłysk"[15]. „Tryumfalne boskie narodziny" trwają „w nas, ludziach, dopóty, dopóki trwa błyskawica;

---

u Hipolita (*Elenchos* VIII, 10, 5. S. 230), że według doketystów Monogenes, jako że eony nie mogły znieść blasku pleromy, wycofał się w siebie „niczym największa błyskawica w najmniejsze ciało" czy niczym „światło dzienne pod powieki". I w tej postaci wszedł on w świat przez Maryję (Hipolit: *Elenchos* 10, 6. S. 230). Podobnie u Laktancjusza (*Divinae institutiones* VII, 19, 644): „*In orbe toto lumen descendentis dei tamquam fulgur*" w oparciu o *Łk* XVII, 24: „*...sicut fulgur coruscans... ita erit Filius hominis in die sua*" [„Bo jak błyskawica, gdy zabłyśnie... tak będzie z Synem Człowieczym w dniu Jego". Przeł. o. Walenty Prokulski TJ. *Biblia Tysiąclecia* — przyp. tłum.] Podobnie w *Zach* IX, 14: „*Et Dominus deus... exibit ut fulgur iaculum eius*" [„Pan zjawi się nad nimi, jak błyskawice wzlecą Jego strzały". Przeł. ks. Franciszek Myszka CM. *Biblia Tysiąclecia* — przyp. tłum.]

[8] Jakob Boehme: *Viertzig Fraget von der Seelen Vrstand, Essentz, Wesen, Natur und Eigenschaft, was się von Ewigkeit in Ewigkeit sey* I, 91.

[9] Jakob Boehme: *Vom dreifachen Leben des Menschen* II, 24.

[10] Zob. Jakob Boehme: *Aurora, Morgenröte im Aufgang, das ist...* 1656. W: *Des gottseligen, hocherleuchteten Jacobi Boehmi Teutonici Philosophi alle Theosophische Schriften*. Amsterdam 1682. 10, 13. S. 133.

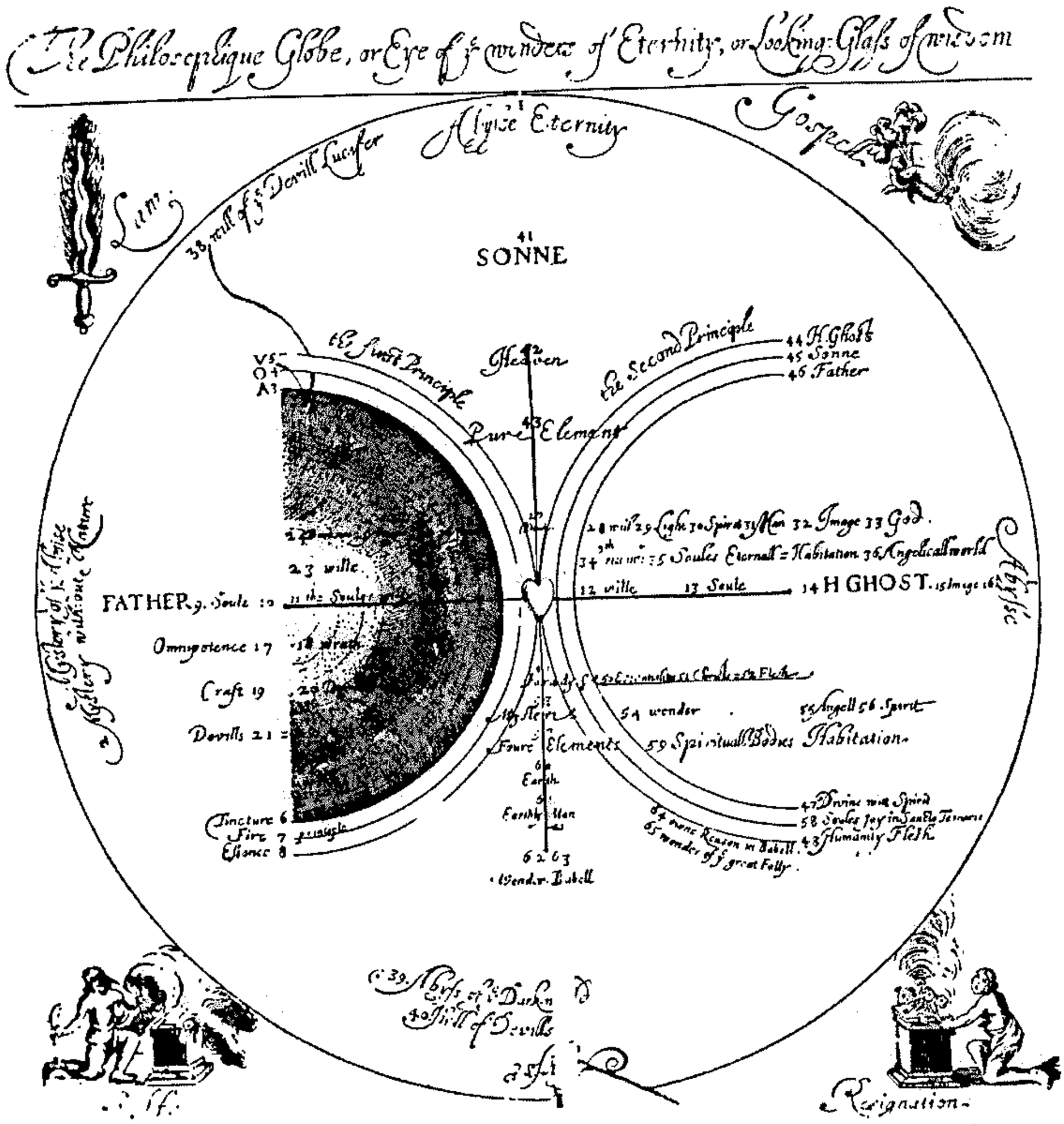
[11] Jakob Boehme: *Aurora, Morgenröte im Aufgang, das ist...* 10, 24. S. 135.

[12] Jakob Boehme: *Aurora, Morgenröte im Aufgang, das ist...* 12, 39. S. 159.

[13] *Sal nitri* = azot, jak sól *prima materia*. Jakob Boehme: *Drey Principia* 1, 9.

[14] Jakob Boehme: *Aurora, Morgenröte im Aufgang, das ist...* 15, 65. S. 206. Błyskawica nie jest tu w żadnym wypadku objawieniem boskiej woli, lecz zmianą stanu natury satanicznej. Błyskawica to również forma przejawu diabła (zob. *Łk* X, 18).

[15] Jakob Boehme: *Aurora, Morgenröte im Aufgang, das ist...* 19, 18. S. 240.



Il. 1. Mandala z *Viertzig Fragen von der Seele* Jakoba Boehmego (1620). Ilustracja z wydania angielskiego z roku 1647. Czwórca składa się z Ojca (*auctor rerum*), Ducha Świętego, Syna i Ziemi czy też Człowieka Ziemskiego. Charakterystyczne, że oba półkola odwrócone są do siebie wypukłymi połowami, zamiast się zamykać.

dlatego poznanie nasze jest fragmentaryczne; w Bogu zaś błyskawica trwa niezmiennie i wiecznie"[16] (zob. il. 1. tabl. 3).

W tym kontekście chciałbym od razu wspomnieć, że Jakob Boehme 535
powiązał z błyskawicą czwórcę, motyw odgrywający ważną rolę na reprodukowanych tu ilustracjach: jeśli bowiem błyskawica zostanie pojmana i udoskonalona w czterech jakościach czy czterech duchach[17], wówczas „błyskawica czy światło tkwi *w centrum jako serce*"[18]. Jeśli to samo światło, które znajduje się w centrum, świeci w czterech duchach, wówczas siły owych czterech duchów wzrastają w świetle i stają się żywe i miłują światło, to znaczy pojmują je w siebie i stają się *ciężarne*[19]. „Błyskawica czy laska[20] albo inne ukryte w siłach — to pozostanie w centrum; i jest tym *syn*... I jest to prawdziwy Duch Święty, którego my, chrześcijanie, czcimy i do którego się modlimy jako do trzeciej osoby Bóstwa"[21]. A gdzie indziej powiada: „Kiedy błyskawica ognia dotrze w substancję ciemną[22], strach powstaje wielki, zimny ogień opada przerażenie, niejako umiera, omdlewa, pogrąża się poniżej siebie... ale błyskawica... w swym wzejściu, czyni znak ✠, obejmujący wszystkie właściwości; gdyż tu powstaje duch w esencji[23], a przedstawia się to tak: ♁. Jeśli masz rozum, nie możesz już pytać, to wieczność i czas: Bóg w miłości i gniewie, do tego niebo i piekło. Niższa część ☵ jest zatem pierwszą zasadą, a wieczna natura w gniewie jako królestwo ciemności mieszka sama w sobie, część zaś wyższa (🜁 z tą postacią) to salniter[24], część górna

[16] Jakob Boehme: *Aurora, Morgenröte im Aufgang, das ist...* 11, 5. S. 143.

[17] Cztery jakości pokrywają się u Boehmego na poły z czterema żywiołami, na poły z czterema cechami (suche, wilgotne, cieple, zimne) oraz z czterema smakami (ostre, gorzkie, słodkie, kwaśne), a także z czterema barwami.

[18] Serce stanowi centrum mandali w: Jakob Boehme: *Viertzig Fraget von der Seelen Verstand, Essentz, Wesen, Natur und Eigenschaft, was się von Ewigkeit in Ewigkeit sey*. Zob. il. 1. tabl. 3.

[19] Zob. Jakob Boehme: *Aurora, Morgenröte im Aufgang, das ist...* 11, 16. S. 145.

[20] „Laska" może oznaczać tu drzewo czy krzyż (*stauros* = słup), adekwatnie: łodyga kwiatu, pień drzewa, drzewo krzyża, może się to również odnosi do laski (spacerowej, batuty). W tym drugim przypadku mogłoby chodzić o różdżkę magiczną, która na następnych obrazach zaczyna się zielenić w postaci drzewa. Zob. niżej.

[21] Jakob Boehme: *Aurora, Morgenröte im Aufgang, das ist...* 11, 21. S. 145.

[22] Niższa ciemność odpowiada światu żywiołowemu, kwaternarnemu. Zob. cztery achuramim, o których mówi komentarz do il. 7.

[23] Przyczyną tego jest fakt, że błyskawica wschodzi z czwórcy żywiołów i jakości, a tym samym dzielona jest na cztery.

[24] „*Sal petrae*" to substancja arkanum synonimiczna z „*Sal Saturni*" i „*Sal Tartari mundi minoris*" (zob. Heinrich Khunrath: *Von hylealischen, das ist, pri–materialischen catholischen oder allgemeinen natürlichen Chaos*. Magdeburg 1597. S. 263). Tartarus w alchemii jest dwuznaczny:

nad kołem to Królestwo Chwały, która w światłości królestwa radości[25] w woli swobodnej rozkoszy w samej sobie wyłania się z ognia w blasku światła i w sile wolności; i takoż woda duchowa[26]... jest cielesnością swobodnej rozkoszy... w której blask ognia i światła stanowi tynkturę, jako zielenienie i wzrost i objawienie barw ognia i światła"[27].

536 Z premedytacją zatrzymałem się dłużej przy wywodach Boehmego na temat błyskawicy, ponieważ są one bardzo ważne, jeśli chodzi o zrozumienie psychologii naszych obrazów, choć antycypują pewne kwestie, które pojawią się dopiero później. Muszę zatem prosić czytelników, by w trakcie lektury późniejszych komentarzy zechcieli sobie przypomnieć poglądy Boehmego. Sprawy najważniejsze podkreśliłem w ten sposób, że oddałem je kursywą. Na podstawie przytoczonych tu cytatów łatwo można zrozumieć, co oznacza dla Boehmego błyskawica i jaką rolę odgrywa w naszym przypadku. Szczególnie ostatni cytat zasługuje na uwagę: antycypuje on zasadnicze motywy, pojawiające się na następnych obrazach mojej pacjentki, czyli krzyż czy czwórcę, a także podzieloną mandalę, której dolna połowa może oznaczać piekło, a górna świetliste królestwo salintra. U Boehmego dolna połowa oznacza „wieczne mroki sięgające aż do ognia"[28], górna zaś, salnitryczna, odpo-

---

z jednej strony oznacza kamień winny, z drugiej zaś dolną połowę alembika oraz substancję arkanum (zob. Abraham Eleazar (Abraham le Juif): *Uraltes chymisches Werk*. Wyd. 2. Leipzig 1760. T. 2. S. 91, 32). W „*cavitates terrae*" (= Tartarus) rosną metale. Według Khunratha sól to „*centrum terrae physicum*". Według Abrahama Eleazara „niebo i Tartar mędrców" przemienia metale w merkuriusza. Saturn to ponury *maleficus*. (Identyczna symbolika w ofertorium mszy za zmarłych: „*libera animas omnium fidelium defunctorum de poenis inferni et de profundu lacu: libera eas de ore leonis* <atrybut Jaldabaotha = Saturna>, *ne absorbet eas tartarus, ne cadant in obscurum*" [„zachowaj dusze wszystkich wiernych zmarłych od kar piekielnych i lwiej paszczęki, niech ich nie pochłonie piekło, niech nie wpadają w ciemności" — przyp. tłum.] Saturn jest sprawcą ciemności (zob. Jakob Boehme: *Vom dreifachen Leben des Menschen* 9, 73) i stanowi aspekt salnitra (zob. Jakob Boehme: *De signatura rerum. Das ist: von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen* 14, 41. W: *Des gottseligen, hocherleuchteten Jacobi Boehmi Teutonici Philosophi alle Theosophische Schriften*. T. 3. S. 185). Salniter to „wyschnięcie" czy stan stały i cielesny siedmiu źródlanych duchów Boga zawartych w siódmym z nich, w Merkuriuszu, „Słowie Bożym" (zob. Jakob Boehme: *Aurora, Morgenröte im Aufgang, das ist...* 11, 47; 15, 38; Jakob Boehme: *De signatura rerum* 4, 32. S. 35). Jest on, jak tamten, matką i przyczyną wszystkich metali i soli (Jakob Boehme: *De signatura rerum* 14, 41. S. 185; 3, 19. S. 21). Jest on „*corpus subtile*", ziemią rajską i niepokalanym stanem ciała sprzed upadku, a zatem jest ucieleśnieniem *prima materia*.

[25] Królestwa radości Boga.

[26] Odnosi się do „wyższych wód" (*Rdz* I, 7).

[27] Jakob Boehme: *De signatura rerum* 14, 28. S. 182.

[28] Zob. Jakob Boehme: *Tabulae principiorum*. W: *De signatura rerum. Das ist: von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*. W: *Des gottseligen, hocherleuchteten Jacobi Boehmi Teutonici Philosophi alle Theosophische Schriften*. T. 3. S. 271.

wiada trzeciej zasadzie, „widzialnemu światu elementarnemu... który jest emanacją pierwszego i drugiego *principium*"[29]. Wreszcie krzyż odpowiada drugiej zasadzie, „Królestwu Chwały", objawiającemu się przez „magiczny ogień", czyli przez błyskawicę, którą Boehme określa mianem „Objawicnia Boskiej Ruchliwości"[30]. „Blask ognia" pochodzi z „jedności Boga" i objawia jego wolę. Mandala przedstawia więc „królestwo natury", które „samo w sobie jest wielkim, wiecznym mrokiem". „Królestwo Boże" zaś czy też „Królestwo Chwały"[31] (czyli Krzyż) to światłość, o której czytamy w *Ewangelii według św. Jana* I, 5:

> A światłość w ciemności świeci
> I ciemność jej nie ogarnęła[32].

Życie, które „odszczepia się od wiecznego światła i przechodzi w przedmiot jako jestestwo właściwości", jest „tylko fantazją i głupotą, jakimi jest diabeł i jakimi są dusze potępione, jak to widać w czwartej liczbie"[33]. „Ogniem wiecznej natury" nazywa bowiem Boehme czwartą postać, rozumiejąc przez to „duchowy ogień życia powstający z wiecznotrwałej koniunkcji... twardości <czyli utrwalonego, suchego salnitru> i ruchu" (czyli boskiej woli)[34]. Całkiem adekwatnie do *Ewangelii według św. Jana* I, 5 czwórca błyskawicy, Krzyż, należy do Królestwa Chwały, natura zaś, czyli świat widzialny i mroczna otchłań, pozostają w tym przedstawieniu Boehmego nietknięte przez czworakie światło, tkwią zatem w ciemności.

Gwoli zupełności przedstawienia należałoby tu wspomnieć, że znak ♁ 537
to znak cynobru (*cinnabris*), najważniejszej rudy rtęci (HgS)[35]. Zbieżność obu tych symboli w związku ze znaczeniem, jakie Boehme przypisuje Merkuriuszowi, w żadnym wypadku nie jest przypadkowa. Ruland ma pewne

[29] Jakob Boehme: *Tabulae principiorum*. S. 5.

[30] Jakob Boehme: *Tabulae principiorum*. S. 279, 42.

[31] Jakob Boehme: *Tabulae principiorum*. S. 280, 45.

[32] Przeł. ks. Jan Drozd SDS. *Biblia Tysiąclecia*. [Przyp. tłum.]

[33] Jakob Boehme: *Tabulae principiorum*. S. 280, 45.

[34] Jakob Boehme: *Tabulae principiorum*. S. 279, 41.

[35] Oficjalnie *hydrargum sulphuratum rubrum*. Inna wersja tego znaku to ♁. Zob. F. Lüdy: *Alchemistische und chemische Zeichen*. Stuttgart 1928; Gustav Wilhelm Gessmann: *Die Geheimsymbole der Alchymie, Arzneikunde und Astrologie des Mittelalters. Eine Zusammenstellung der von den Mystikern und Alchemisten gebrauchten geheimen Zeitschrift, nebst einem kurzgefassten geheimwissenschaftlichen Lexikon*. Berlin 1922.

trudności z poinformowaniem, co rozumie przez „*cinnabris*"[36]. Pewne jest tylko, że już w alchemii greckiej istniał *kinnábaris tón philosóphon* (cynober filozofów) przedstawiający *rubedo* substancji przemiany. Czytamy więc u Zosimosa: „Po procesie, który to poprzedza, ujrzysz złoto zabarwione czerwono i ogniście jak krew. Jest to cynober filozofów i człowiek miedziany (*chalkánthropos*), który stał się złotem"[37]. Cynober uchodzi za tożsamy ze smokiem uroborem[38]. Już u Pliniusza cynober występuje jako „*sanguis draconis*", krew smocza — określenie to zachowało się przez całe Średniowiecze[39]. Ze względu na swą czerwień często utożsamia się on z filozoficzną siarką. Szczególną trudnością był tu fakt, że czerwone jak wino kryształki cynobru zaliczano do *ánthrakes*, do węgli, do których należały wszystkie zabarwione czerwonawo i czerwono kamienie, jak na przykład rubiny, granaty, ametysty — świeciły bowiem jak rozżarzone węgle[40]. Za węgle wygaszone uchodziły zaś *lithánthrakes*, węgle kamienne. Związki te tłumaczą podobieństwo znaków alchemicznych złota, antymonu i granatu. Złoto ♁, obok Merkuriusza najważniejsza substancja „filozoficzna", miała wspólny znak z *regulus antimonii*[41], który akurat podczas dwóch dziesięcioleci przed napisaniem traktatu *De signatura rerum* (1622) — z niego pochodzi nasz cytat — cieszył się szczególną sławą jako nowa substancja przemiany[42] i panaceum[43]. Mniej więcej w pierwszym dziesięciole-

---

[36] „*Maximum est dubium apud Medicos quid sit Cinnabris, quia nomen hoc Cinnabris multi est diversis tribuitur rebus ab auctoribus*". [„Lekarze mają poważne wątpliwości, czym jest *cinnabris*, ponieważ miano to używane jest przez autorów na określenie wielu różnych spraw" — przyp. wyd.] Martinus Rulandus: *Lexicon alchemiae, sive Dictionarium alchemisticum*. Hasło: *Cinnabris*. S. 149.

[37] Marcellin Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs* III, XXIX, 24. S. 198–204.

[38] Zob. Marcellin Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs* I, V, 1. S. 22–21. Jeśli chodzi o symbolikę związaną z okręgiem (urobor), należy tu zauważyć, że smok ma troje uszu i cztery stopy (aksjomat Maryi!). Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 209 — przyp. tłum.]

[39] Zob. Pliniusz: *Naturalis historiae libri* XXXIII, VII.

[40] Medycznie „*anthrax*" = „*carbunculus*" = „wysypka".

[41] Antymon oznacza również ♁. Jako regulus oznaczano substancję uzyskiwaną za pomocą redukcji metalu uzyskiwanego ze związku.

[42] Michael Maier powiada: „*Verum philosophorum antimonium in mari profundo, ut regius ille filius demersum delitescit*" [„Prawdziwy antymon filozofów niczym ów syn królewski leży ukryty na dnie morza" — przyp. wyd.] Michael Majer: *Symbola aureae mensae duodecim nationum*. S. 380.

[43] Sławiony jako „*Hercules morbicida*" [„Herakles niszczący choroby" — przyp. wyd.] Zob. Michael Majer: *Symbola aureae mensae duodecim nationum*. S. 380.

u XVII wieku opublikowane zostało bowiem pierwsze wydanie (1611?) *Triumphwagen Antimonii* Basiliusa Valentinusa[44] — dzieło to cieszyło się dużą popularnością. ♁ to znak granatu. Znak ⊖ oznacza sól. Krzyż z małym kołem ⊕ oznacza miedź (od Kypris = Wenus ♀). *Spiritus tartari* (czy *tartarisatus*) oznaczany jest jako ♀̣. *Sal tartari* (kamień winny) ma znak ⊖♀̣[45], osadza się na dnie naczynia, czyli, w języku alchemicznym, w świecie podziemnym, w Tartarze[46].

W żadnym wypadku nie chciałbym tu podejmować próby interpretacji 538
symboli Boehmego, chciałbym jedynie podkreślić, że w przeciwieństwie do tego w naszym cyklu obrazów błyskawica uderza w ciemności i w „twardość", że z ciemnej *massa confusa* wyłania się *rotundum*, zapalając w niej światło. Ciemny kamień niewątpliwie oznacza tu czerń, czyli nieświadomość, podczas gdy morze i niebo oraz górna połowa ludzkiej postaci wskazują na królestwo świadomości. Zaiste, wolno nam założyć, że także symbol Boehmego odwołuje się do podobnej sytuacji. W naszym wypadku błyskawica powoduje oderwanie się od skały kolistej formacji, a zatem coś w rodzaju wyzwolenia. Ale jak błyskawica zastąpiła czarownika, tak pacjentka zastąpiona została przez kulę. Nieświadomość przedstawiła jej w ten sposób skojarzenia pokazujące, że bez przyczynku ze strony świadomości można dalej wyobrażać sobie sytuację wyjściową, a tym samym istotnie ją zmienić. I znowu to brak umiejętności spowodował, że pojawił się tu taki rezultat. Zanim bowiem nasza pacjentka znalazła takie rozwiązanie, podejmowała dwie próby przedstawienia aktu wyzwolenia za pomocą postaci ludzkich, lecz w żadnym wypadku to się jej nie udało. Przeoczyła fakt, że już sytuacja wyjściowa, uwięzienie w kamieniu, była irracjonalna i symboliczna, nie można jej zatem było rozwiązać w sposób racjonalny. A powinno to się stać na drodze procesu równie irracjonalnego. Poradziłem tej kobiecie, żeby — jeśli nie będzie w stanie zrealizować swego zamiaru polegającego na namalowaniu ludzkich postaci — zaczęła malować jakieś hieroglify. A wówczas ona stwierdziła, że nagle przyszło jej do głowy, iż kula to odpowiedni „symbol" indywiduum ludzkiego. Fakt, że było to skojarzenie, dowodzi, iż to nie świadomość wymyśliła sobie tę typizację, lecz że był to raczej pomysł nieświadomości, albowiem myśl „wpada" do głowy *sua*

[44] O księdze (po raz pierwszy?) wspomina Michael Maier. *Symbola aureae mensae duodecim nationum*. S. 380.

[45] Także ⊞, czysta czwórca.

[46] *Tártaros* jak *bórboros*, *bárbaros* ujmowane jest także onomatopeicznie, czyli jako słowo wyrażające grozę. *Tárganon* to ocet, skwaśniale wino. Słowo wywodzone od *tarásso*, mieszać, zamieszać, przerazić (*táragma* = niepokój, zmieszanie) i *tárbos*, strach.

sponte. Należy tu podkreślić fakt, że pacjentka tylko siebie wyobraziła sobie jako kulę — mnie nie, ja zostałem przedstawiony przez błyskawicę, czyli czysto funkcjonalnie, co oznaczało, że potraktowała mnie jedynie jako przyczynę „sprawczą". Jako czarownik objawiłem się jej trafnie w roli Hermesa Kylleniosa, o którym *Odyseja* powiada:

> Hermejas, bóg Killeny, przypadł rączym lotem
> Zwoływać dusze gachów. Miał on lśniącą złotem
> W ręku laskę: niech dotknie nią śmiertelnych ludzi,
> Kogo chce, snem umorzy albo ze snu zbudzi[47].

Hermes to *psychón aítos*, „sprawca dusz"[48]; jest on również kierownikiem snów (*egétor oneíron*)[49]. Jeśli chodzi o niniejsze obrazy, szczególnie ważne jest to, że Hermesowi przypisana została czwórka. Marcjanus Capella powiada: „*Numerus quadratus ipsi Cyllenio deputatur, quo quadratus deus solus habeatur*"[50].

539 To, w jakiej formie pojawił się ten obraz, niekoniecznie podobało się świadomości. Ale pani X. szczęśliwie podczas malowania odkryła, że biorą w tym udział dwa czynniki, czyli, podług jej własnych słów, rozum i oczy. Rozum zawsze w ten sposób chciał uformować obraz, jak powinien się on jego zdaniem przedstawiać; oczy zaś trzymały się wizji i w końcu wymuszały, że obraz w miarę możliwości odpowiadał rzeczywistości, a nie racjonalnemu oczekiwaniu. Jej rozum — powiedziała — w zasadzie zamierzał przedstawić scenę, która rozegrała się za dnia, gdy blask słoneczny roztopił kulę, oko wolało jednak scenę nocną, „roztrzaskującą, groźną błyskawicę". Wgląd ten pomógł jej uznać faktyczny rezultat swych usiłowań plastycznych, a tym samym zaakceptować, że chodzi tu o proces obiektywny i nieosobniczy, a nie o jakiś osobisty związek.

540 Personalistycznemu ujęciu procesu psychicznego, na przykład teorii freudowskiej, nie byłoby łatwo dostrzec w tym rezultacie cokolwiek innego, jak tylko wymyślne wyparcie. Jeśli jednak miałoby tu być cokolwiek wyparte,

---

[47] Homer: *Odyseja* XXIV, 1–4. Przeł. Lucjan Siemieński. Skolacjonował z oryg., oprac., komentarz, aneks: Zygmunt Kubiak. W: *Dzieła*. T. 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1990. S. 360. [Przyp. tłum.]

[48] Zob. Hipolit: *Elenchos* 5, 7, 30. S. 86.

[49] Zob. Karl Kerényi: *Hermes der Seelenführer. Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung*. „Eranos–Jahrbuch 1942". Zürich: Rhein–Verlag 1943. S. 29.

[50] Karl Kerényi: *Hermes der Seelenführer. Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung*. S. 30.

to z pewnością nie możemy czynić za to odpowiedzialną świadomości, ta bowiem bezwzględnie wołałaby jakąś treść osobniczą jako znacznie bardziej interesującą. Toteż wyparciem musi manewrować sama nieświadomość. Pomyślmy tylko, co to znaczy: popęd, najpierwotniejsza siła nieświadomości, za sprawą *arrangement* tejże nieświadomości zostaje stłumiony czy zawrócony! W rzeczy samej, jałowym przedsięwzięciem byłoby ględzenie w takim wypadku o wyparciu, bo przecież nieświadomość zmierza prosto do swego celu wcale nie polegającego wyłącznie na tym, by doprowadzić do sparowania dwojga indywiduów tego samego gatunku, lecz na tym, by indywiduum stało się Całkowitością. W tym celu Całkowitość — czyli krągłość podnoszona jest jako ucieleśnienie osobowości, „ja" zaś zostaje zredukowane do ułamka sekundy, czasu trwania błyskawicy.

Jeśli chodzi o błyskawicę, pacjentce skojarzyło się z tym to, że przedstawia 541
ona intuicję; przypuszczenie to o tyle nie jest nonsensowne, że intuicja pojawia się często „jak błyskawica". Ponadto zaś mieliśmy dostateczne motywy, by przypuszczać, że pani X. jest przedstawicielką typu doznaniowego, w każdym razie ona sama uważała się za takową. Funkcją „mniej wartościową" czy niższą byłaby w tym wypadku intuicja i jako takiej przypadałoby jej w udziale znaczenie funkcji „wybawiającej" czy „zbawczej". Doświadczenie powiada, że taka funkcja zawsze jest funkcją kompensującą, komplementującą, równoważącą funkcję główną[51]. Moja specyfika psychiczna sprawia, że w tym związku jawię się jako odpowiedni nośnik projekcji. Funkcja mniej wartościowa to taka funkcja, z której na poziomie świadomości najmniej się korzysta. Tu właśnie tkwi przyczyna jej niezróżnicowania, lecz także świeżości i niezużycia. Funkcja ta nie jest dana do dyspozycji świadomości, a nawet po dłuższym jej wykorzystywaniu jedynie rzadko traci autonomię i spontaniczność. Najczęściej odgrywa rolę *deus ex machina*. Zależy nie od „ja", lecz od Jaźni, toteż uderza w świadomość nieoczekiwanie, niekiedy wywołując skutki pustoszące, niczym błyskawica. Odsuwa ona na bok „ja", czyniąc miejsce dla owego nadrzędnego czynnika, czyli dla Całkowitości człowieka składającej się ze świadomości i nieświadomości, toteż sięgającej nie wiadomo jak daleko poza „ja". Owa Jaźń już zawsze istniała[52], lecz spoczy-

[51] Parami funkcji są myślenie–czucie, doznawanie–intuicja. Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologische Typen*. [*Gesammelte Werke*. T. 6. *Typy psychologiczne* (*Dzieła*. T. 2). Definicje przyp. tłum.]

[52] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 329 — przyp. tłum.] Dowodzę tu apriorycznego występowania symbolu mandali.

wała we śnie jak obraz zaklęty w kamieniu (Nietzsche)[53]. To w rzeczy samej tajemnica kamienia, *lapis philosophorum*, jako że przedstawia on *materia prima*. W kamieniu drzemie Duch Merkuriusz, „Koło Księżyca", „Okrągły i Czworokątny"[54], homunkulus (*anthropárion*), kciuk, a zarazem anthropos[55], w alchemii symbolizujący słynny *lapis philosophorum*[56].

542 Moja pacjentka rzecz jasna nie zdawała sobie sprawy z tych idei i wniosków, ja również wiedziałem wówczas tylko tyle, że w kole można dostrzec tak zwaną mandalę[57], w perspektywie psychologicznej wyrażającą Jaźń. W tych warunkach należało więc całkiem wykluczyć niezamierzoną infekcję ideami alchemicznymi. Obrazy te w ich zasadniczych częściach należy więc uznać za wytwory nieświadomości; w ich częściach niezasadnicznych (motywy krajobrazu) pochodzą one z treści nieświadomych.

543 Mimo że kula ze swym świecącym na czerwono centrum i złocistą błyskawicą odgrywa główną rolę, nie można przeoczyć faktu, że na rysunku zaznaczono jeszcze wiele jajek czy kuli. Jeśli kula oznacza samą pacjentkę, interpretację tę powinniśmy siłą rzeczy rozciągnąć także na inne kule, które powinny przedstawiać innych ludzi, prawdopodobnie jej bliskich. Na obu rysunkach są to wyraźnie dwie inne kule. Muszę tu zatem wspomnieć, że pani X. miała dwie przyjaciółki, z którymi łączyły ją zainteresowania intelektualne oraz wieloletnia przyjaźń. A zatem wszystkie trzy jako wspólnota losu zakorzenione były w tej samej „ziemi", czyli w nieświadomości zbiorowej, która dla wszystkich jest jedna i ta sama. To zapewne z tego względu ten drugi obraz ma charakter czegoś wyraźnie zamierzonego przez nieświadomość, zwróconego przeciwko świadomości, nocnego. Trzeba tu również wspomnieć, że spiczaste piramidy z pierwszego obrazu powracają na drugim. Na tym drugim obrazie spiczaste czubki zostały nawet pozłocone przez błyskawice — sprawia to, że zwracają one uwagę. Zinterpretowałbym to jako „wysuwanie się naprzód", a zatem jako na przykład takie treści nieświado-

---

[53] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 406 — przyp. tłum.]

[54] Zob. *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. 2 t. Hg. und übersetzt von Karl Preisendanz u.a. Berlin 1928–1931. T. 2. S. 139.

[55] Zob. Carl Gustav Jung: *Der Geist Mercurius*. [*Gesammelte Werke*. T. 13. Par. 267 i nast. *Duch Merkuriusz* — przyp. tłum.]

[56] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Rozdz. III, 5 — przyp. tłum.]

[57] Zob. Richard Wilhelm, Carl Gustav Jung: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. Część autorstwa Carla Gustava Junga w: *Gesammelte Werke*. T. 9/1.

ności, które pną się wzwyż, dążą do światła świadomości — wydaje się, że mamy z tym do czynienia w wypadku wielu treści pochodzących z nieświadomości zbiorowej[58]. W przeciwieństwie do pierwszego obrazu kolory są tu żywsze, pojawiają się czerwień i złoto. To ulubiony symbol *lapis philosophorum* jako *aurum philosophicum*, *aurum potabile* czy *aurum vitreum*[59].

Podkreślałem już, że w owym czasie w żadnym wypadku nie byłem w sta- 544
nie zdradzić pani X. którejś z tej idei, a to z tego prostego powodu, że ja sam ich nie znałem. Czuję się zobowiązany do przypomnienia o tym, ponieważ na trzecim obrazie pojawia się motyw niedwuznacznie wskazujący na alchemię, motyw, który był dla mnie nawet asumptem do gruntownego zajęcia się klasycznymi dziełami dawnych adeptów.

II. 3

Obraz, który pojawił się równie spontanicznie jak dwa wcześniejsze, 545
wyróżnia się przede wszystkim jasnymi kolorami. W zachmurzonej przestrzeni unosi się swobodnie ciemnobłękitna kula z winnoczerwoną obwódką. Przez środek do zewnątrz wije się srebrzysta, pofalowana taśma, która — jak wyjaśniła mi pacjentka — utrzymuje w równowadze kulę za pomocą „tych samych i przeciwnych sił". Na prawo z góry szybuje pozwijany złoty wąż głową celujący w kulę — to najwyraźniej rozwinięcie motywu złotej błyskawicy z il. 2. Pacjentka namalowała węża już później — uczyniła to w związku z pewnymi „przemyśleniami". Całość to „*a planet in the making*"[60]. W środku srebrnej wstęgi widzimy cyfrę 12. Wstęga przedstawiona została jako coś, co znajduje się w szybkim ruchu wibracyjnym — stąd motyw fali. To jakby wibrujący pas podtrzymujący kulę w stanie szybowania. Pani X. porównuje to do pierścienia Saturna, lecz — inaczej niż ów pierścień składający się z satelitów w stanie rozpadu — jest on raczej początkiem księżyców, które powstaną w przyszłości, takich, które ma Jowisz. Czarne linie na srebrnej wstędze autorka określiła jako „linie sił" sugerujące ruch wstęgi. Jak gdyby pytając, wygłosiłem tu uwagę: „A zatem chodzi tu o wibrowanie wstęgi utrzymującej kulę w stanie szybowania?". „Oczywiście" — odparła „to oscylacje Merkuriusza, posłańca bogów. Srebro to żywe srebro (*mer-*

[58] Wprawdzie dużo i z niejaką słusznością mówi się o oporze, jaki nieświadomość stawia procesowi uświadomienia, trzeba tu jednak podkreślić, że nieświadomość charakteryzuje się niejakim spadkiem w kierunku świadomości, co oznacza pęd do uświadomienia.

[59] Złoto filozoficzne i pitne (zob. *Ap* XI, 21).

[60] „Planeta w rozwoju".

cury!). I zaraz potem dodała: „Merkuriusz, czyli Hermes, to nous, duch czy rozum, to zaś jest animus skrywający prawdziwą osobowość"[61]. Tymczasem pragniemy pozostawić tę dodaną już później uwagę samej sobie i zająć się dalszym kontekstem, który — w przeciwieństwie do kontekstu wcześniejszych obrazów — tutaj jest szczególnie treściwy.

546 Kiedy pan X. malowala ten obraz, czuła, że w wizję tę wmieszały się dwa wcześniejsze marzenia senne — oba były „wielkimi snami" jej życia. Atrybut „wielki" znała z moich opowieści o życiu onirycznym afrykańskich prymitywów — pojęcie to stało się czymś w rodzaju „*colloquial term*" na określenie snów archetypowych, jak wiadomo charakteryzujących się cechą numinalności. W tym znaczeniu używała go śniąca. Kobieta ta już wiele lat temu poddała się poważnej operacji. W stanie narkozy nawiedziła ją następująca wizja: *ujrzała szarą kulę ziemską. Srebrna wstęga krążyla wokól Równika kuli, tworząc naprzemienne, adekwatnie do faz rotacji, strefy kondensacji i rozcieńczenia. W miejscach kondensacji pojawiały się cyfry 1–3; wyraźna byla jednak tendencja do ruchu w kierunku 12.* Liczby te oznaczać miały „punkty węzłowe" czy „wielkie osobowości" odgrywające poważną rolę w procesie rozwoju historycznego. „Liczba 12 oznaczała najważniejszy (leżący jeszcze w przyszłości) punkt węzłowy czy Wielkiego Człowieka, ponieważ był to punkt kulminacyjny czy miejsce przełomu procesu rozwoju" (własne słowa pacjentki).

547 Inny sen, jaki się tu wmieszał, nawiedził ją rok przedtem na zasadzie antycypacji: *Ujrzała na niebie zlotego węża. Domagal się on ofiary — mial nią być znajdujący się w wielkiej rzeszy ludu młody czlowiek, który przysluchiwal się temu żądaniu z wyrazem smutku na twarzy.* Po upływie niedługiego czasu sen ów się powtórzył: *Wąż wybrał sobie tym razem samą śniącą. Zebrany lud spoglądal na nią ze współczuciem, ona zaś „z dumą" pogodzila się ze swym losem.*

548 Kobieta ta urodziła się tuż po północy, i to tak niedługo, że nie wiadomo było, czy przyszła na świat 28 czy 29 dnia miesiąca. Jej ojciec zwykł był żartować z tego powodu: najwyraźniej wyprzedza swą epokę, ponieważ urodziła się zaraz na początku nowego dnia, i to tak bardzo, że uważano, iż stało się to „w dwunastej godzinie". Liczba 12 oznaczała dla niej, jak sama stwierdziła, punkt kulminacyjny życia, który właśnie teraz osiągnęła. Czuła, że jest to

[61] Pani X. odnosi się do moich wywodów znanych jej z wydania anglojęzycznego tej pracy. Zob. Carl Gustav Jung: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* [*Gesammelte Werke*. T. 7 — przyp. tłum.]

dla niej „wyzwolenie". I rzeczywiście: chodzi tu o godzinę urodzin, lecz nie pacjentki — jej *Jaźni*. Na różnicę tę trzeba zwracać uwagę.

Przedstawiony tu kontekst do trzeciego obrazu wymaga komentarza. 549
Przede wszystkim należy podkreślić, że pacjentka uważała, iż moment powstania tego obrazu stanowi „punkt kulminacyjny" jej życia i mianem tym go określała. Ponadto w obrazie tym skondensowały się dwa „wielkie siły", to zaś jeszcze tylko podnosi doniosłość tego obrazu. Wyłaniająca się ze skały kula na drugim obrazie — teraz w pogodnej atmosferze — wzniosła się do nieba. Nocne ciemności ziemi znikły. Pomnożenie światła wskazuje na uświadomienie: wyzwolenie stało się faktem zintegrowanym ze świadomością. Analizantka zrozumiała, że szybująca kula przedstawia prawdziwą osobowość („*true personality*"). Tymczasem jednak jest jeszcze niejasne, jak przedstawia się stosunek „ja" do „prawdziwej osobowości". Wybrany przez tę kobietę termin w osobliwy sposób koincyduje z chińskim Chen–jen, z „prawdziwym" czy „zupełnym" człowiekiem, ten jest zaś jak najściślej spokrewniony z alchemicznym *homo quadratus*[62]. Jak już podkreślaliśmy w analizie drugiego obrazu, alchemiczne *rotundum* jest tożsame z Merkuriuszem, „okrągłym i czworokątnym"[63]. Tutaj *in concreto* objawia się osobliwy stosunek do Merkuriusza, a to za sprawą przedstawienia jego rotacji, która — jak widać — pojawia się na obrazie w sposób autonomiczny, a nie na zasadzie skojarzenia z wcześniejszą znajomością pism Boehmego[64].

Przedstawiany w formie *opus* proces indywiduacji uchodził wśród alche- 550
mików za analogię procesu powstawania świata, samo zaś *opus* uchodziło za boskie dzieło stworzenia. „Człowiek" traktowany był bowiem jako mikrokosmos, jako doskonały odpowiednik świata w skali mikro. W naszym wypadku

[62] Pojawiająca się jako symbol lapisa w centrum alchemicznej mandali „*quadrata figura*", której centrum stanowi Merkuriusz, określana jest jako „pośrednik, mediator, ustanawiający pokój pomiędzy nieprzyjaciołmi". Zob. *Hermetis Trismegisti tractatus aureus de lapidis physici secreto*. W: *Theatrum chemicum*. T. 4. S. 691.

[63] Na przykład w inwokacji do Hermesa. Zob. *Papyri Graecae Magicae. Die griechischen Zauberpapyri*. T. 2. S. 139; Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 172, il. 214 — przyp. tłum.] powtórzenie formuły „*quadrangulus secretum sapientum*" z: *Hermetis Trismegisti tractatus aureus de lapidis physici secreto*. W: *Bibliotheca chemica curiosa*. T. 1. S. 408b; Carl Gustav Jung: *Der Geist Mercurius*. [*Gesammelte Werke*. T. 13. Par. 273 i nast. *Duch Merkuriusz* — przyp. tłum.]

[64] Innej genezy „Merkurego" nie mogłem stwierdzić mimo starań. Oczywiście, niewykluczona jest kryptomnezja. W związku z określonością wyobrażenia oraz zdumiewającą koincydencją jego występowania (zob. Boehme!), skłaniam się do ostatniej hipotezy, która nie eliminuje archetypu, lecz go zakłada.

także przekonujemy się, co w człowieku odpowiada kosmosowi i jaki proces powstawania porównywany jest z powstawaniem świata oraz kształtowaniem się okrągłych ciał niebieskich: *to narodziny Jaźni*, przy czym ta ostatnia jawi się jako mikrokosmos[65]. Albowiem to nie empiryczny czlowiek stanowi *correspondentia* świata — jak wyobrażano sobie w Średniowieczu — lecz raczej nieopisywalna całość człowieka psychicznego czy duchowego, którego również nie można opisać, ponieważ składa się on ze świadomości oraz nieokreślonego obwodu nieświadomości[66]. Określanie tego jako mikrokosmos pozwala rozpoznać, że istnieje powszechne przeczucie (widoczne także u naszej analizantki), iż „cały człowiek jest jak świat, jest anthroposem. Ta kosmiczna analogia pojawiła się już wcześniej we śnie narkotycznym, który także przedstawial problem osobowości: punkty węzłowe wibracji to wielkie osobowości historyczne". Już w roku 1916 obserwowałem podobny, także ilustrowany proces indywiduacji przebiegający u kobiety. Tu również chodziło o powstanie świata, przedstawione w następujący sposób (il. 2):

551 Z nierozpoznawalnego początku spadają trzy oddzielne krople rozkładające się na cztery linie[67] czy dwie pary linii. Są one ruchome, oznaczają cztery zrazu oddzielne drogi, następnie jednoczą się na jakiś czas w punkcic węzłowym, a w ten sposób przedstawiają system rotacji. Punkty węzłowc oznaczają „wielkie osobistości i założycieli religii". Chodzi tu najwyraźnicj o identyczne wyobrażenie, które można określić mianem archetypowego o tyle, o ile tak w ogóle są nim uniwersalne idee takie jak okresy świata, krytyczne przejścia, bogowie i półbogowie uosabiający eony. Nieświadomość produkuje swe obrazy rzecz jasna nie na podstawie świadomych przemyśleń, lecz dzięki powszechnie występującej dyspozycji ludzkiego systemu do stwarzania takich formacji jak okresy świata znane w parsyzmie, jugi i awatary znane w hinduizmie czy miesiące platońskie w astrologii z ich bogami w kształcie byków i baranów oraz „wielką" Rybą[68] eonu chrześcijańskiego.

552 Fakt, że punkty węzłowe na obrazie naszej pacjentki oznaczają czy zawierają liczby, to fragment nieświadomej mistyki numerologicznej, którą

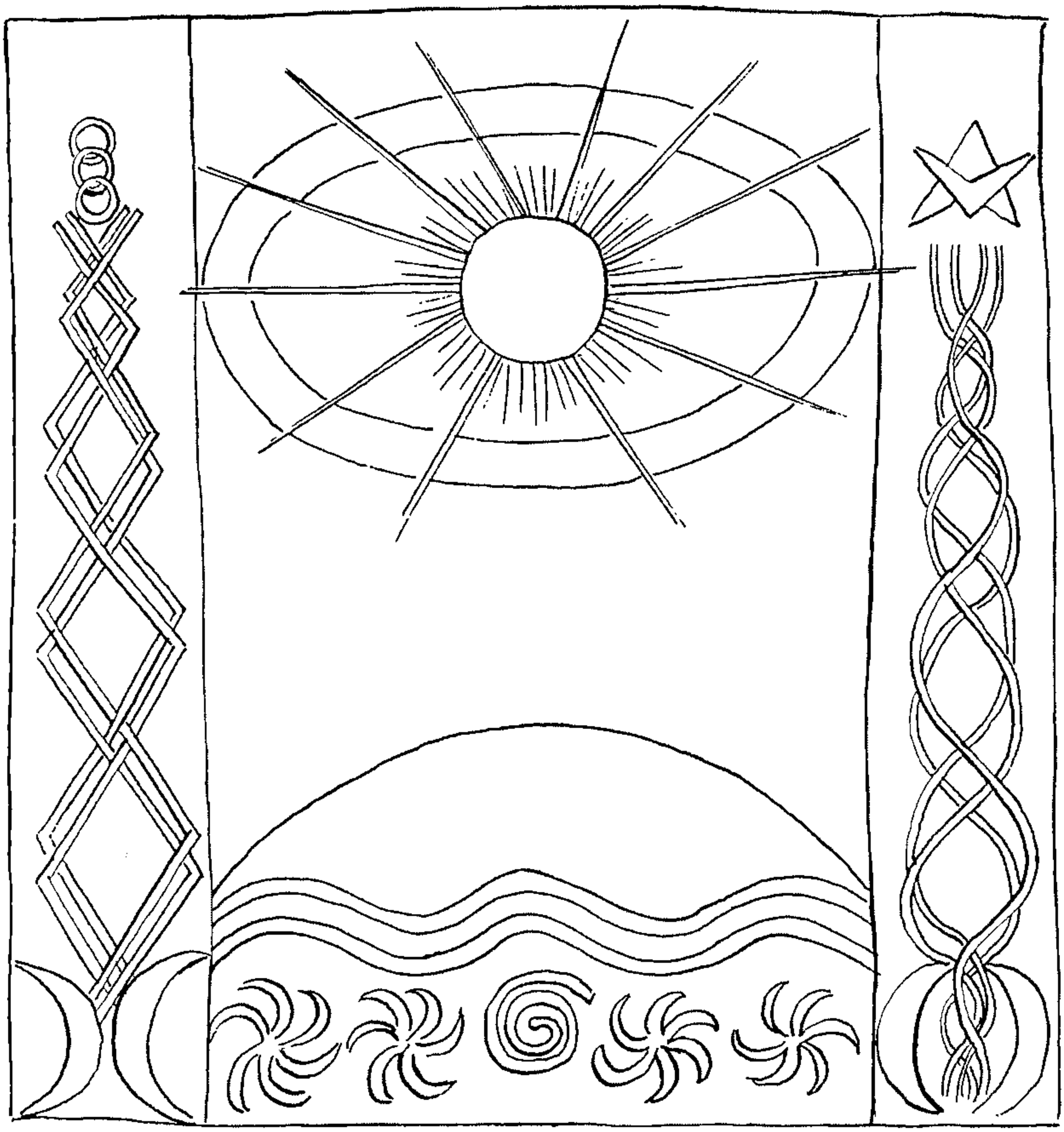
---

[65] Zob. „najwewnętrzniejsze narodziny duszy" u Boehmego.

[66] Ten *homo interior* czy *altus* to Merkuriusz, a w każdym razie zrodził się on z Merkuriusza. Zob. Carl Gustav Jung: *Der Geist Mercurius*. [*Gesammelte Werke*. T. 13. Par. 284 i nast. *Duch Merkuriusz* — przyp. tłum.]

[67] Linie wykazują klasyczne eztery barwy.

[68] „Olbrzymia" ryba z inskrypcji Aberkiosa (ok. 200). [Zob. Carl Gustav Jung: *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst. Gesammelte Werke*. T. 9/2. *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni* (*Dzieła*. T. 1). Par. 127 — przyp. tłum.]



Il. 2. Szkic na podstawie obrazu z roku 1916. Na górze słońce otoczone tęczową aureolą, z lewej strony zstępujący, z prawej wstępujacy proces przemiany. Aureola podzielona na dwanaście części (Zodiak!).

nie zawsze łatwo rozwikłać. O ile to rozumiem, w tej fenomenologii arytmetycznej istnieją dwa poziomy: jeden, pierwszy, sięga do 3, drugi, późniejszy, sięga do 12. A zatem wymienia się tu w sposób całkiem wyraźny dwie liczby: 3 i 12. 12 to wielokrotność 3. Przypuszczam, że znowu natknęliśmy się tutaj na aksjomat Maryi, czyli na ów osobliwy dylemat trzech i czworga[69], o którym wielokrotnie już pisałem[70], ponieważ odgrywa on wielką rolę w alchemii. Odważyłbym się wysunąć w tym miejscu hipotezę, że chodzi tu o tetramerię (jak w alchemii greckiej), czyli o trójdzielny proces przemiany[71], analogiczny do dwunastu znaków Zodiaku i jego czwórdzielności. Liczba 12, jak się nierzadko zdarza, miałaby tu znaczenie nie li tylko indywidualne (jak w tym wypadku jako liczba określająca urodziny), lecz także uwarunkowane czasem, ponieważ obecny eon Ryb zbliża się do krytycznej chwili końca i zarazem przedstawia dwunasty dom Zodiaku. W tym miejscu trzeba przypomnieć sobie analogiczne wyobrażenia gnostyckie, na przykład znane z gnozy Justyna: Ojciec (Elohim) spłodził z Edem, na poły kobietą, na poły wężem, dwanaście ojcowskich aniołów, ona zaś poza tymi dwunastoma urodziła mu dwanaście aniołów macierzyńskich, które — w perspektywie psychologicznej — miały być cieniami tych pierwszych. Anioły macierzyńskie dzielą się na cztery kategorie (*mére*), każda po trzy, odpowiadające czterem rzekom rajskim. Anioły poruszają się jak gdyby tańcząc w kręgu (*én chóro kyklikó*)[72]. Te pozornie odległe sprawy z pewnością można hipotetycznie powiązać ze sobą, ponieważ wyłaniają się z jednego korzenia, czyli z nieświadomości zbiorowej.

Merkuriusz stanowi w naszym wypadku opasującą cały świat wstęgę 553
zazwyczaj przedstawianą w postaci węża[73]. Merkuriusz to *serpens* czy *draco*

---

[69] Zob. Leo Frobenius: *Schicksalskunde*. Weimar 1938. S. 119 i nast. Atoli interpretacje autora wydają mi się pod niejednym względem wątpliwe.

[70] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 204 — przyp. tłum.]; Carl Gustav Jung: *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen*. [*Gesammelte Werke*. T. 9/1. *Fenomenologia ducha w bajce*. Par. 425, 430 niniejszego tomu — przyp. tłum.]

[71] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Indeks. Hasło: *Vierteilung* — przyp. tłum.]

[72] Zob. Hipolit: *Elenchos* V, 26, 1 i nast. S. 126.

[73] Zob. relacja o wielobarwnej i wielokształtnej kuli w: *Codex Vaticanus* 190. W: Franz Cumont: *Textes et monumentes figurés relatifs aux mystères de Mithra*. T. 1. S. 35. Czytamy: „Wszechmądry Bóg uformował olbrzymiego smoka, bardzo długiego, bardzo szerokiego i bardzo głębokiego, którego ciemna głowa, tak zwany wzbijający <scl. węzły księżycowe> zwrócona jest w stronę wschodu słońca, a ogon, tak zwany zstępujący, zwrócony jest w kie-

w alchemii (*serpens mercurialis*). Osobliwe, ale symbol ten znajduje się w niejakim oddaleniu od kuli i celuje w nią, jak gdyby chciał jej zagrozić. Kula, jak czytamy, podtrzymywana jest w stanie unoszenia się w powietrzu przez identyczne, lecz przeciwne siły przedstawione przez rtęć lub z rtęcią związane. Podług dawnego ujęcia Merkuriusz jest *duplex*, czyli jest sam w sobie przeciwieństwem[74]. Merkuriusz czy Hermes to czarownik i bóg czarowników. Jako Hermes Trismegistos jest on praojcem alchemii. Jego laska magiczna, kaduceusz, to laska, wokół której owijają się dwa węże. Ten sam atrybut charakteryzuje również Asklepiosa, boga lekarzy[75]. Archetyp takich wyobrażeń został przez pacjentkę wyprojektowany na mnie, jeszcze zanim podjęliśmy analizę.

554 Praobraz, który legł u podstaw wyobrażenia kuli otoczonej przez pas rtęci, to niewątpliwie orfickie Jajo kosmiczne otoczone przez węża[76]. W naszym wypadku merkurialny symbol węża został jednak zastąpiony przez coś w rodzaju wyobrażenia pseudofizycznego, czyli przez pole wibrujących cząsteczek rtęci. Robi to wrażenie intelektualistycznego zamaskowania prawdziwego stanu faktycznego, że mianowicie Jaźń, czy też jej symbol, otoczona jest przez *serpens mercurialis*. Jak z grubsza słusznie zauważa nasza pacjentka, w ten sposób zamaskowana została „prawdziwa osobowość". Przypominałoby to spowitą przez węża rajskiego Ewę. Gwoli uniknięcia tego aspektu Merkuriusz dobrowolnie i podług sprawdzonego od dawna wzoru rozszczepił się na dwie różne formy, na *mercurius crudus* czy *vulgi* (surowy czy pospo-

---

runku zachodu... A wówczas wszechmądry Demiurg na mocy swego najwyższego rozkazu wprawił w ruch owego wielkiego smoka razem z ozdobnym wieńcem, czyli dwunastoma znakami Zodiaku, które ten nosi na grzbiecie". Zob. Robert Eisler: *Weltmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*. München 1910. S. 389. Autor ten wiąże węża zodiakalnego z Lewiatanem. Smok jako symbol roku w: *Mytographus Vaticanus III*. W: *Classicorum auctorum e Vaticanis codicibus editorum VI*. Ed. Angelo Mai. Roma 1832. T. 3. S. 162. Podobny związek w: Horus Apollo: *Selecta hieroglyphica, sive sacra notae Aegyptiorum, et insculptae imagines*. Roma 1597. T. 2. S. 9: „*Insuper ut serpens quotannis pelle ac senio simul exuitur: sic et annum spatium, quod mundi circumactu producitur, immutatione facta renovatur, ac veluti reiuvenescit*" („Jak wąż co roku pozbywa się swej skóry i swego wieku, tak odnawia się i odmladza, by tak rzec, doroczny przebieg stworzony przez obrót kosmosu, przemieniając się").

[74] Zob. Carl Gustav Jung: *Der Geist Mercurius*. [*Gesammelte Werke*. T. 13. Par. 267 i nast. *Duch Merkuriusz* — przyp. tłum.]

[75] Zob. Carl Alfred Meier: *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*. Zürich: Rascher–Verlag 1949.

[76] Wisznu znany jest jako *damodara*, „przepasany liną wokół ciała". Nie jestem pewien, czy symbol ten należy tu uwzględnić; wspominam o tym jedynie gwoli kompletności przedstawienia.

lity) oraz *Mercurius philosophorum* (*spiritus mercurialis* czy duch Merkuriusz, Hermes–Nous), który jako złota błyskawica czy wąż Nousa tymczasem nieaktywnie unosi się w powietrzu. W rotacji wstęgi merkurialnej możemy zapewne dostrzec coś w rodzaju drżącego pobudzenia, które jak zawieszenie wyraża pełne napięcia oczekiwanie: „Wiszenie i lęknienie w zawieszonym strachu"[77]. Rtęć oznacza dla alchemika konkretne, materialne objawienie się *Spiritii Mercurii*, jak przedstawia wspomniana tu wcześniej mandala w scholiach do *Tractatus aureus*: punktem środkowym jest Merkuriusz, toteż kwadrat symbolizuje podzielonego na cztery (żywioły) Merkuriusza. Jest on *anima mundi*, najwewnętrzniejszą duszą, która jednak otacza świat, podobnie jak atman w przedstawieniu *Upaniszadów*. Jak rtęć stanowi materializację Merkurego, tak złoto jest materializacją słońca[78].

Fakt, któremu nie sposób dość się nadziwić, polega na tym, że alchemia we 555
wszystkich epokach i miejscach wiązała wyobrażenie swego lapisa czy swej *minera* (minerał) z ideą *homo altus* czy *homo maximus*, czyli z ideą anthroposa[79]. Zdumiewać się należy także z powodu faktu, że wyobrażenie wyłomonego ze skały, ciemnoczerwonego kamienia ma symbolizować ideę tak abstrakcyjną jak psychologiczna Całkowitość człowieka. Ziemia, a zwłaszcza ciężki, zimny kamień, to ucieleśnienie materialności; to samo można powiedzieć o metalicznej rtęci, która — jak twierdzi pacjentka — oznacza animusa (= *mens*, *nous*). Oczekiwalibyśmy tu raczej, że Jaźń i animus pojawią się jako symbole pneumatyczne, a zatem obrazy tchnienia powietrza i wiatru. Dawna formuła *líthos oú líthos* (*lapis non lapis*, kamień nie–kamień) wyraża ten dylemat: chodzi tu o *complexio oppositorum*, analogicznie do natury światła, które w pewnych warunkach zachowuje się korpuskularnie, w innych jako czysta fala, a zatem jako takie jest jednym i drugim. Podobne przypuszczenia musimy odnosić do owych trudnych do wyjaśnienia, paradoksalnych wypowiedzi nieświadomości. Takie wypowiedzi nie są przecież wymysłami świadomości, lecz spontanicznymi przejawami *psyché*, której świadomość nie kontroluje i która najwyraźniej cieszy się pełną swobodą wyrażania poglądów w żaden sposób nie uwzględniających intencji świadomości. Dwojakość Merkuriusza, jego z jednej strony natura metaliczna, z drugiej pneumatyczna, to motyw równole-

[77] Johann Wolfgang von Goethe: *Egmont* 3.

[78] Zob. Michael Majer: *De circulo physico, quadrato, hoc est auro....* (*De circulo physico*). Oppenheim 1616. Rozdz. 1. S. 11 i nast.

[79] Którym w alchemii średniowiecznej był Chrystus. Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4) 3, 5 — przyp. tłum.]

gły do symboliki nader uduchowionej idei anthroposa, który także jawi się jako ciało, ba, jako metal (*aurum*!). Spoglądając na takie przejawy, zaiste nie sposób nie wysnuć innego wniosku, jak tylko taki, że nieświadomość ma skłonność do traktowania ducha i materii nie jako zwykłych ekwiwalentów, lecz jako rzeczywistości tożsamych; czyni to w jaskrawym przeciwieństwie do intelektualistycznych jednostronności świadomości, która raz chce uduchowić materię, innym razem chce zmaterializować ducha. Fakt, że lapis, czyli w naszym wypadku unosząca się w powietrzu kula, ma podwójne znaczenie, wynika stąd, że scharakteryzowany on został przez dwa kolory symboliczne: czerwień oznacza krew i afektywność, czyli reakcję fizjologiczną wiążącą ducha i ciało, błękit zaś oznacza proces intelektualny (*mens* czy *noûs*). Dwojakość ta przywodzi na myśl alchemiczny dualizm w postaci *corpus et spiritus* związanych przez trzeci element, czyli przez animę jako „*ligamentum corporis et spiritus*". „Głęboki błękit" zmieszany z zielenią oznacza dla Boehmego „wolność", czyli wewnętrzne królestwo boże odrodzonej duszy. Czerwień prowadzi do regionu ognia i do „otchłani" tworzącej peryferie mandali Boehmego.

Il. 4

556 Niniejszy obraz przedstawia znaczącą zmianę: kula wyraźnie podzieliła się na łupinę i rdzeń. Łupina przybrała kolor mięsa. Pierwotnie nieco mglawicowy czerwony rdzeń z drugiego obrazu teraz przedstawia zróżnicowane wnętrze mające wybitnie charakter trójcy. Należące zrazu do wstęgi merkurialnej „linie sił" teraz przeciągają cały rdzeń; sugeruje to, że pobudzenie znajduje się nie tylko na zewnątrz, lecz że ogarnęło już samo wnętrze. „W ten sposób zaczęła się niesłychana aktywność wewnętrzna" — powiada analizantka. Formacja trynitarna to niewątpliwie wystylizowany na roślinę narząd kobiecy w akcie zapłodnienia: spermatozoon przebija osłonę rdzenia. Jego rolę odgrywa *serpens mercurialis*: wąż jest czarny, ciemny, chtoniczny, to Hermes *katachthónios* i *ityphallikos* (podziemny i ityfalliczny); wąż ma jednak złote skrzydła Merkurego, posiada zatem jego pneumatyczną naturę. Adekwatnie również alchemicy przedstawiali swego dwojakiego Merkuriusza jako *serpens alatus* (węża uskrzydlonego) i *sine alis* (węża bez skrzydeł); ten pierwszy był żeński, ten drugi — męski.

557 Wąż z naszego obrazu przedstawia zatem, mówiąc dokładniej, nie tyle spermatozoon, co raczej fallusa. Leone Ebreo[80] w swych *Dialoghi d'amore*

[80] Dzieło lekarza i filozofa Leone Ebreo (1460–1520) cieszyło się w XVI wieku ogromną popularnością, wywierając znaczny wpływ na współczesnych i potomnych. To kontynuacja

nazywa planetę Merkurego niebiańskim *membrum virile*, czyli uznaje go za makrokosmos przedstawiony jako „największy człowiek"[81]. Wydaje się bowiem, że spermatozoon odpowiada złotej substancji, którą wąż wstrzykuje do wpochwionej ektodermy rdzenia[82]. Dwa srebrzyste płatki (?) przedstawiają zapewne przyjmujące naczynie, puchar księżycowy, w którym ma począć zalążek słońca (złoto)[83]. Pod kwieciem znajduje się fioletowe koło, w pewnym sensie kolba owocu, a barwa ta sugeruje, że jest ona „zjednoczoną naturą dwojaczą", czyli duchem (czerwony i błękitny)[84].

Ponieważ wąż powstał z błyskawicy czy też jest jej formą, chciałbym 558
w tym miejscu wspomnieć o przypadku równoległym, gdy błyskawica pełni funkcję oświecającą, ożywiającą, zapładniającą, przemieniającą czy też uzdrawiającą — jak w naszym wypadku wąż. Na dodanej tu ilustracji (il. 3) przedstawione zostały dwie fazy: pierwsza, czarna kula, oznaczająca stan najgłębszej depresji; druga, błyskawica uderzająca w kulę. Język używa identycznej metafory: mówi się, że coś człowieka uderzyło czy że do czegoś się zapalił. Różnica polega tu wyłącznie na tym, że pacjentowi często najpierw przypomina się obraz, a dopiero później ów wgląd, który nakazałby mu stwierdzić: „To mnie uderzyło".

Jeśli chodzi o kontekst czwartego obrazu, pani X. podkreśliła, że wstęga 559
merkurialna (il. 3) zrazu najbardziej jej w tym przeszkadzała. Czuła, że srebrzysta substancja powinna znaleźć się „wewnątrz", przy czym czarne linie (il. 3) zostałyby wówczas tam, gdzie były, tworząc czarnego węża — teraz to one otaczałyby kulę[85]. Pacjentka czuła, że czarny wąż jest zrazu „okrop-

---

[80] Imię wyznaczonej przez lekarza i alchemika Marsila Ficino (1433–1499) w jego komentarzu do *Uczty* Platona. Właściwe imię autora: Don Judah Abrabanel z Lizbony.

[81] Odwołuję się do angielskiego przekładu *Dialoghi* opublikowanego pt. *The Philosophy of Love* przez Friedeberga–Seeleya i Jean H. Barnes w roku 1937. Powyższa informacja — zob. S. 92, 94. Źródła tego poglądu szukać należy w kabalistycznej interpretacji Jezod (zob. *Kabbala denudata*).

[82] Ten pseudobiologiczny sposób ujęcia odpowiada wykształceniu przyrodniczemu pacjentki.

[83] Również to wyobrażenie jest alchemiczne: *synodos Lunae cum Sole*, czyli *hierosgamos* lub *coniunctio*. Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie der Übertragung*. [*Gesammelte Werke*. T. 16. *Psychologia przeniesienia*. W: Carl Gustav Jung: *Praktyka psychoterapii* (*Dzieła*. T. 16) — przyp. tłum.]

[84] Carl Gustav Jung: *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*. [Pt. *Der Inhalt der Psychologie*. *Gesammelte Werke*. T. 8. Par. 498 — przyp. tłum.]

[85] W tym miejscu trzeba by pomyśleć o spinającym kulę ziemską Oceanie i o ukrytym w nim wężu, czyli Lewiatanie, „*draco in mari*", na podstawie tradycji egipskiej mówiącej o Tyfonie oraz przypisanemu mu morzu, którym jest diabeł. „*Diabolis maria undique cir-*

nym niebezpieczeństwem", czymś, co grozi „integralności kuli". Tam, gdzie wąż przebił osłonę rdzenia, powstał ogień (emocje). Jej świadomość ujęła ten wzbijający płomień jako reakcję odparcia ze strony kuli, a w rezultacie próbowała przedstawić ten atak jako odparty. Próba ta nie spodobała się jej „oku"; mimo to przyniosła mi szkic ołówkiem przedstawiający tę scenę. Najwyraźniej znajdowała się w dylemacie: nie mogła zaakceptować węża, ponieważ jego seksualne znaczenie znała aż nadto dobrze, i to bez mojej pomocy. Powiedziałem jej: „Chodzi tu o znany proces, spokojnie może go pani zaakceptować"[86]. Pokazałem jej pochodzący z mojej kolekcji podobny rysunek, ale autorstwa mężczyzny — przedstawiał on również unoszącą się w powietrzu kulę, w którą *z dołu* wnikał czarny obiekt podobny do fallusa. Później tak to skomentowała: „Nagle pojęłam cały ten proces w sposób bardziej nieosobisty". Było to poznanie prawa życia, któremu podporządkowana jest seksualność. „Ja nie było już centrum, lecz — poddane uniwersalnemu prawu — krążyło wokół Słońca". Mogła wówczas uznać, że wąż jest „konieczną częścią procesu wzrostu", a tym samym szybko i w satysfakcjonujący sposób dokończyć rysunek, przy czym miała do czynienia z jedną trudnością: musiała tylko, jak stwierdziła, „w stu procentach przesunąć węża ponad linię środkową, by zadowolić oko". Najwyraźniej nieświadomość była zadowolona tylko wtedy, gdy wąż zajmował centralną pozycję — w przeciwieństwie do obrazu, jaki pokazałem pani X. Obraz ten wykonany został przez mężczyznę i przedstawiał groźny czarny symbol wnikający *z dołu* w mandalę. Ale niebezpieczeństwo ze strony nieświadomości typowe dla kobiety przybywa z góry, ze sfery „duchowej", której personifikacją jest animus; w wypadku mężczyzny pochodzi ono z chtonicznej dziedziny „Pani Świata", czyli z projektowanej na świat animy.

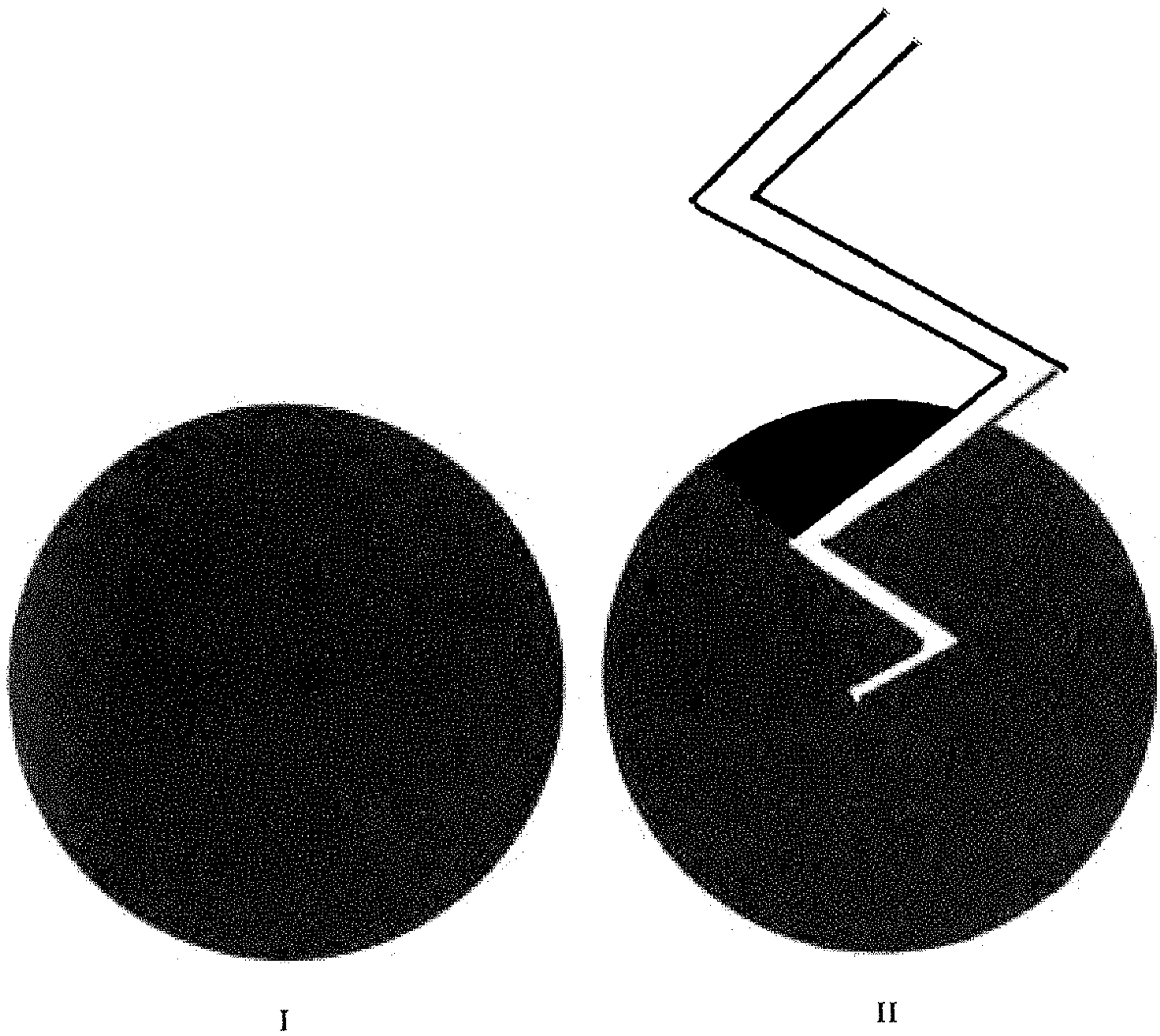
560 I znowu musimy przywołać tu podobne wyobrażenia z gnozy Justyna; trzecim ojcowskim aniołem jest Baruch, który jest zarazem rajskim Drzewem Życia. Baruchowi po stronie macierzyńskiej odpowiada Naas (wąż), który jest drzewem poznania (*scientia boni et mali*)[87]. Ponieważ Ełohim porzucił Edem — jako druga część boskiej triady (składającej się z „Dobrego",

---

cumdat et undique pontum" [„Diabeł otacza Morze wszędzie i Ocean ze wszystkich stron" — przyp. wyd.] Hieronim: *Epistola* 2, 4; zob. Karl Hugo: *Antenna Crucis II: Das Meer der Welt*. „Zeitschrift für katholische Theologie". T. 61. Innsbruck 1942. S. 112.

[86] Identyczny motyw znajduje się na dwu mandalach opublikowanych przez Esther Harding. Zob. Esther Harding: *Das Geheimnis der Seele. Ursprung und Ziel der psychischen Energie*. Zürich: Rhein Verlag 1948. S. 434, 436.

[87] To wężokształtny *nous* i *serpens mercurialis* alchemii.



Il. 3. Szkic na podstawie rysunku młodszej pacjentki cierpiącej na depresję psychogenną (z początkowej fazy terapii):

I. Stan czarnej rozpaczy

II. Początek efektu terapeutycznego.

Na poprzednim obrazie kula leżała na dnie morza. Jak opisuje cykl obrazów, pierwotnie powstała ona z tego, że czarny wąż połknął słońce. Zrodzila się z tego ośmiodzielna, całkiem czarna mandala z wieńcem ośmiu srebrnych gwiazd. W centrum znajduje się czarny homunkulus. W następnej fazie przemiany czarna kula otrzymała czerwone centrum, od którego odchodzą czerwone promienie czy strugi krwi, wiodąc do ośmiu przypominających macki wypustek. Całość wyglada niczym krab czy polip. Jak pokazują późniejsze obrazy, w kuli zamknięta jest sama pacjentka.

„Ojca" i Edem) został zawezwany do pierwszej części — Edem zaczął ścigać pneumę Ojca, którą pozostawił on w człowieku, i dręczyć za pośrednictwem Naas. Naas zhańbił Ewę i wykorzystał Adama jako narzędzie rozkoszy. Edem to jednak dusza (*psyché*), duch (*pneúma*) to Elohim. „Dusza jest przeciwna duchowi, duch skierowany jest przeciwko duszy" („*katá tés psychés tetaktai*")[88]. Wyobrażenie to rzuca światło na opozycyjność czerwieni i błękitu na naszej mandali, a także na motyw ataku węża, który ma charakter poznania. Z tego względu ludzie obawiają się poznania prawdy — w tym wypadku cienia. Toteż Baruch posłał do ludzi Jezusa, aby doprowadził on ich do „dobra". Owo dobro zwane jest „Priapem"[89]. Elohim to łabędź, Edem to Leda — on jest złotem, ona to Danae. Nie należy tu zapominać, że postać węża już od dawna przysługuje bogu objawienia, na przykład Agathodajmoniowi. A zatem Edem jako dziewica w kształcie węża ma podwójną naturę (*dígnomos*, *dísomos*), a jej postać stała się w średniowiecznej alchemii symbolem androgynicznego Merkuriusza[90].

Przypomnijmy sobie, że na trzecim obrazie pospolity merkuriusz, czyli 561
rtęć, opina kulę w postaci wstęgi; ma to oznaczać, że tajemnicza kula osłonięta jest przez „wulgarny", „surowy" umysł. Sama pacjentka uważa przecież, że „animus osłania prawdziwą osobowość". Zaiste, nie pobłądzimy, zakładając, że banalne ujęcie rzeczywistości, tak zwane biologiczne, zawładnęło symbolem seksualnym i podług znanego wzoru dokonało jego konkretyzacji. Cóż, błąd do wybaczenia! Inne, bardziej właściwe ujęcie, jest o tyle subtelniejsze, że człowiek faworyzuje to, co dobrze znane i uchwytne, ku wielkiemu zadowoleniu własnego „rozsądnego" oczekiwania i pośród aplauzu współczesnych, by później odkryć, że utknął beznadziejnie w miejscu, albowiem znalazł się ponownie tam, skąd wyruszył na wielką przygodę. Wydaje się zatem jasne, o co chodzi z wężem ityfallicznym: z góry przybywa element powietrzny, intelektualny, duchowy, z dołu zaś przychodzą namiętności, cielesność, ciemność. Wąż, któremu doprawdy nie przypisywalibyśmy

[88] Hipolit: *Elenchos* V, 26, 21; 25. S. 129 i nast. Opowieść o Adamie, Ewie i wężu zachowała się do późnego Średniowiecza.

[89] Najwyraźniej na podstawie gry słów: „*Priapos*" oraz „*epriopoinde tá pánta*" („stworzył wszystko"). Zob. Hipolit: *Elenchos* V, 26, 33. S. 132.

[90] Zob. obraz Meluzyny z: Hieronymus Reusner: *Pandora, das ist die edelst Grab Gottes...* (*Pandora*). Basel 1588. W: Carl Gustav Jung: *Paracelsus als geistige Erscheinung*. [W: Carl Gustav Jung: *Paracelsica. Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophratsus*. Zürich: Rascher–Verlag 1942. *Gesammelte Werke*. T. 13 — przyp. tłum.]

tej cechy, okazuje się symbolem pneumatycznym[91], jest to *spiritus mercurialis*, a zatem poznanie, które nasza pacjentka sformułowała w następujący sposób: „ja" ze swym dowolnym traktowaniem seksualności podporządkowane jest prawu uniwersalnemu. Seksualność nie jest więc w tym przypadku problemem o tyle, o ile poddana jest ona wyższemu procesowi przemiany i w nim się zawiera, a zatem w żadnym wypadku nie jest ona wyparta, lecz tylko bezprzedmiotowa.

562 Pani X. odczuwała — powiedziała mi o tym już później — że czwarty obraz piętrzy przed nią największe problemy, jak gdyby był to punkt zwrotny całego procesu. Uważałem, że być może ma rację, albowiem tak wyraźnie odczuwanie i rygorystyczne pomijanie umiłowanego i — ah, jakże ważnego — „ja" to doprawdy nie błahostka. Umiejętność „poddania się" nie od parady stanowi *conditio sine qua non* wszystkich form wyższego rozwoju psychicznego, niezależnie od tego, czy chodzi tu o medytację, kontemplację, jogę czy *exercitium spirituale*. Ale, jak pokazuje ten przypadek, porzucenie „ja" nie jest aktem woli, nie jest zatem arbitralnym rezultatem — to proces, rezultat, którego konieczna logika wewnętrzna może zostać zasłonięta jedynie przez autoiluzję.

563 W naszym wypadku i w tej chwili owa umiejętność „poddania się" ma zasadnicze znaczenie. Ponieważ jednak wszystko przemija, w innej chwili porzucone „ja" trzeba będzie przywrócić do jego funkcji. Umiejętność poddania się to dla nieświadomości wielka i konieczna szansa. Ponieważ jednak nieświadomość składa się z przeciwieństw — z nocy i dnia, z ciemności i światła, jest pozytywna i negatywna, dobra i zła, toteż ambiwalentna — nieuchronnie nadchodzi chwila, w której człowiek, niczym ów egzemplaryczny Hiob, musi wiernie trzymać się raz wytyczonego szlaku, by nie doprowadzić do katastrofy i nie wypaść z torów; chwila ta nadchodzi wówczas, gdy fala powraca. Ale o to, by człowiek trzymał się raz wytyczonego szlaku, zadbać może jedynie świadoma wola, czyli „ja". Na tym polega wielkie, niezastąpione znaczenie „ja", mimo że — jak dowodzi nasz przypadek — jest ono względne. Względna jest również owa większa zdobycz polegająca na zintegrowaniu nieświadomości. Dodajemy bowiem w ten sposób jasność do ciemności, a więcej światła oznacza ciemniejszą noc[92]. Nie sposób jednak zatrzy-

[91] Zgodnie ze starożytnym ujęciem, iż jest to zwierzę duchowe (*pneumatikótaton dzóon*) — z tego względu jest to symbol nousa i zbawiciela.

[92] Przypominam, co św. Jan od Krzyża mówi o „ciemnej nocy duszy". Jego interpretacja jest tyleż pomocna, co psychologiczna.

nać owego pędu świadomości do rozleglejszych horyzontów, które muszą poszerzyć zakres osobowości, jeśli ma ona nie ulec rozerwaniu.

II. 5

Obraz ten, jak stwierdziła pani X., bez trudu wyłonił się z il. 4 jako natu- 564
ralna konsekwencja. Kula i wąż zostały rozdzielone. Wąż opadł, wydaje się, że przestał być groźny. Okazało się, że kula w rzeczy samej została zapłodniona: nie dość, że stała się większa, to jeszcze rozkwitła w żywych kolorach[93]. W rdzeniu pojawił się czwórpodział, coś w rodzaju pączkowania. Myśl ta nie pochodzi ze świadomej refleksji, która tak normalnie nasuwałaby się człowiekowi dysponującemu wykształceniem biologicznym, ponieważ czwórpodział procesu czy ośrodkowego symbolu to idea, która zawsze już istniała, począwszy od czterech synów Horusa, czterech serafinów u Ezechiela czy narodzin czterech eonów z zapłodnionej przez Pneumę Metry (Uterus) w gnozie Barberlo, czy wreszcie krzyża, który u Boehmego stanowi błyskawicę (węża)[94]. W końcu należy tu wspomnieć o tetramerii *opus alchymicum* i jego składowych (żywioły, jakości, stopnie itd.)[95]. Czwórca w każdym wypadku stanowi jedność — w naszym wypadku chodzi o zielone koło w centrum czworga. Czwórca jest niezróżnicowana, stanowi wir lewoskrętny. Wydaje mi się, że nie pomylę się, zakładając prawdopodobieństwo, iż lewoskrętność to ruch wskazujący na nieświadomość, prawoskrętność zaś (ruch zgodny z ruchem wskazówek zegara) wskazuje na świadomość[96]. Ta pierw-

[93] Stąd alchemiczne porównanie mandali do rosarium (ogródka różanego).

[94] W buddyzmie „wielcy królowie", *locapala* (strażnicy świata) stanowią czwórcę. Zob. *Samyutta–Nikaya* I.

[95] „...*mystica quasi distillatione, deus aquam hanc primordialem in quatuor partes ac regiones separavit et distinxit*" [„w swego rodzaju procesie destylacji mistycznej podzielił i wytrącił Bóg tę wodę pierwotną na cztery części i dziedziny" — przyp. wyd.] Michael Sendivogius: *Epistola XIII.* W: *Bibliotheca chemica curiosa.* T. 2. S. 496. U Christianosa (zob. Marcellin Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs* VI, IX, I. S. 393; X, 1. S. 394) „jajo" oraz materiał same składają się z czterech składników (identyczne stwierdzenie jako cytat z Ksenokratesa: zob. Marcellin Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs* VI, XV, 8. S. 414).

[96] W filozofii taoistycznej prawoskrętność oznacza „opadający" proces życia, czyli ducha znajdującego się pod wpływem żeńskiej duszy po, ucieleśnienia *Yin* i namiętności. Określanie jej mianem „animy" (zob. Richard Wilhelm, Carl Gustav Jung: *Das Geheimnis der goldenen Blüte.* Część autorstwa Carla Gustava Junga w: *Gesammelte Werke.* T. 9/1) jest w naszym wypadku poprawne, mimo że dotyczy to tylko jednego jej aspektu. Dusza *po* wikła *hun*, ducha, w sprawy światowe oraz w proces rozmnażania. Toteż lewo– czy prawoskrętność oznacza „wspinanie się" życia. Dochodzi do wyzwolenia od spraw zewnętrznych, a w ten sposób duch

sza jest „nieprawa", ta druga jest „prawa" i „sprawiedliwa". W Tybecie lewoskrętna swastyka jest symbolem religii bön, czyli czarnej magii. Stupy i czörteny trzeba zatem zawsze obchodzić zgodnie z ruchem wskazówek zegara. Lewoskrętne wiry wrzucają w nieświadomość, prawoskrętne uwalniają od nieświadomego chaosu. Toteż prawoskrętna swastyka oznacza w Tybecie buddyzm (zob. il. 4)[97].

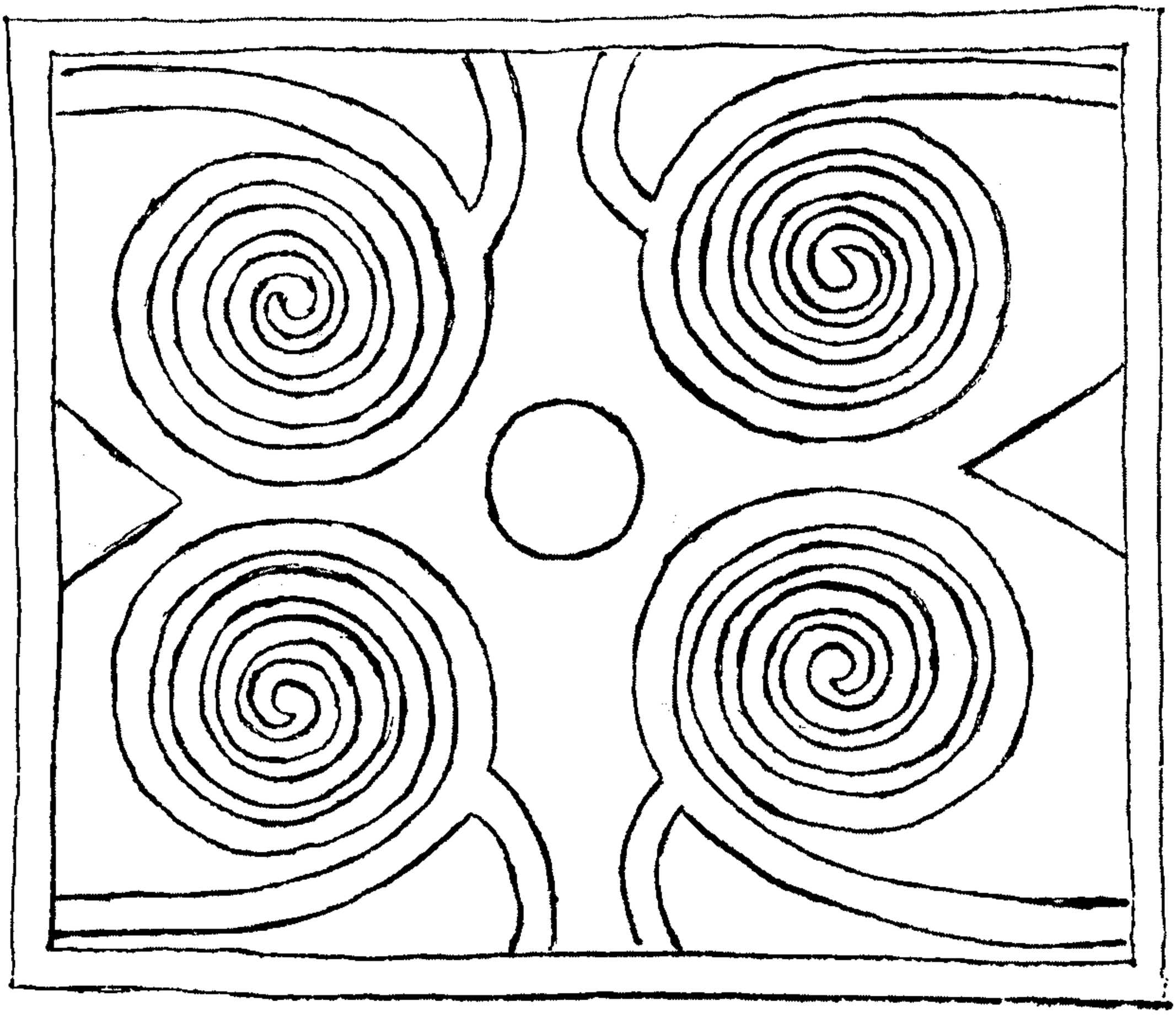
565 Nasza pacjentka uważała, że proces ten przede wszystkim oznacza różnicowanie świadomości. Czerpiąc ze skarbnicy swej wiedzy psychologicznej zinterpretowała to, odwołując się do czterech funkcji orientacyjnych świadomości: myślenia, czucia, doznawania i intuicji. Wprawdzie zauważyła, że one wszystkie przedstawiały się tak samo, my jednak wiemy, że funkcje nie są sobie równe. Dla pacjentki nie był to problem — był to jednak problem dla mnie. Czymże bowiem jest czworo, jeśli nie chodzi tu o cztery funkcjonalne aspekty świadomości? Miałem wątpliwości, czy cztery funkcje zostały odpowiednio zinterpretowane. Na podstawie wszystkiego, co wiedziałem, wydawało mi się, że tkwi w tym wszystkim o wiele więcej i że to właśnie jest przyczyną, dla której funkcje nie były różne, lecz identyczne; zrazu nie stanowiły one czterech *per definitionem* różnych funkcji, z pewnością jednak mogły stanowić aprioryczną możliwość powstania takowych. Na obrazie tym jawi się czwórca, czyli kwaternium archetypowe, które można zinterpretować na różne sposoby — dowodzi tego historia, a i ja tego dowiodłem. Chodzi tu zatem o uświadomienie jakiejś treści nieświadomej, która z tego właśnie względu tak często pojawia się w mitach kosmogonicznych. Dokładniej rzecz biorąc, chodzi tu o to, że cztery wiry są najwyraźniej lewoskrętne, lecz czwórpodział mandali oznacza uświadomienie — na temat tej problematyki nie chciałbym tu jednak spekulować, nie dysponuję bowiem odpowiednio dużym materiałem. Kolor błękitny wskazuje na powietrze — pneumę — a lewoskrętność na wzmocnienie wpływu nieświadomego. Być może chodzi tu o pneumatyczną kompensację zbyt zaakcentowanego koloru czerwonego oznaczającego afektowość.

566 Sama mandala ma kolor żywej, jasnej czerwieni, cztery wiry odznaczają się zaś chłodną, zielononiebieską barwą — analizantka interpretuje to jako „wodę". Może to być związane z lewoskrętnością, ponieważ woda jest ulu-

---

zdobywa władzę nad animą. Ujęcie to jest zgodne z moimi odkryciami, nie uwzględnia jednak, że człowiek z łatwością może mieć ducha na zewnątrz, a animę wewnątrz!

[97] Na podstawie rozmowy z rimpocze Bhutya Busty.



Il. 4. Neolityczny relief z Tarksji na Malcie.
Wiry przedstawiają winorośl.

bionym symbolem nieświadomości[98]. Zieleń w centrum ma znaczenie życia w ujęciu chtonicznym. To *benedicta viriditas* alchemików.

Problematyczny w tym obrazie jest fakt, że czarny wąż znajduje się poza 567
całkowitością symbolu koła — tak naprawdę, gdyby miał on przedstawiać Całkowitość, powinien był się w nim zawierać. Jeśli jednak przypomnimy wspomniane tu już wcześniej negatywne znaczenie węża, uznamy za zrozumiałe, że przyjęcie go do symbolu Całkowitości psychicznej związane jest z pewnymi problemami. Jeśli słuszna jest nasza hipoteza o lewoskrętności czterech wirów, musielibyśmy uznać, że zdradza ona niejaką skłonność do głębin i ciemności ducha[99] — w ten właśnie sposób można by zasymilować czarnego węża, który — jak diabeł w teologii chrześcijańskiej — oznacza cienia, i to takiego, który wyrasta ponad osobowość, toteż najłacniej go porównać na przykład z zasadą zła[100]. To olbrzymi cień rzucany przez człowieka nasza epoka musiała się o tym przekonać w tak wstrząsający sposób. Wpisanie tego cienia w nasz kosmos to bynajmniej niełatwa sprawa. Jeśli po prostu odwrócimy się do zła plecami, uważając, że w ten sposób go unikniemy, to oznacza to, że podzielamy jedną ze starożytnych naiwności. To strusia polityka, która w żadnym wypadku nie robi wrażenia na złu. Zło stanowi konieczne przeciwieństwo dobra — bez niego dobro by nie istniało. Z tego względu nie sposób usunąć zła. Fakt, że czarny wąż pozostaje na zewnątrz, wyraża krytyczna pozycje zła w tradycyjnym poglądzie[101].

Tło całego obrazu jest jasne, pergaminowe. Szczególnie zwracam na 568
to uwagę, ponieważ następne obrazy będą wykazywały charakterystyczne zmiany pod tym względem.

Il. 6

Tło tego obrazy jest ponuroszare, za to sama mandala namalowana 569
została w kolorach jak najjaskrawszych, w jasnoczerwonym, zielonym

---

[98] A także niejakiej materialności ducha, zwlaszcza wtedy, gdy staje się on „stabilną" doktryną. Przypominam o zielonobłękitnym kolorze u Boehmego oznaczającym „wolność".

[99] Do ambiwalencji ducha (*mercurius duplex* alchemików). Zob. Carl Gustav Jung: *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen*. [*Gesammelte Werke*. T. 9/1. *Fenomenologia ducha w bajkach*. S. 217 i nast. niniejszego tomu — przyp. tłum.]

[100] Zob. ognisty wąż Lucyfera u Boehmego.

[101] Zob. Carl Gustav Jung: *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*. [*Gesammelte Werke*. T. 11. *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy św.* W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). Par. 243 i nast. — przyp. tłum.]

i błękitnym. Tylko tam, gdzie czerwona łupina wnika w błękitnozielony rdzeń, czerwień ciemnieje, staje się kolorem krwi, a jasny błękit zmienia się w ciemną ultramarynę. Rotacje Merkurego — motyw nieobecny na poprzednim obrazie — tutaj pojawiają się na zasadzie sugestii na szyi krwistoczerwonych kolb (tak jak przedtem na szyi czarnego węża). Najbardziej jednak rzuca się w oczy wyraźna swastyka prawoskrętna — trzeba tu zauważyć, że obrazy te powstały w roku 1928 i że nie istnieją tu żadne bezpośrednie powiązania ze współczesnymi fantazjami, które wówczas nie były jeszcze znane szerszej publiczności. Swastyka za sprawą swej zieleni przywodzi na myśl roślinę, zarazem zaś przypomina falowy charakter czterech wirów z poprzedniego obrazu.

570 Na tej mandali podjęta została próba doprowadzenia do zjednoczenia przeciwieństw czerwieni i błękitu, zewnętrza i wnętrza. Prawoskrętność ma doprowadzić do wstąpienia w jasność świata świadomości, prawdopodobnie dlatego, że tło wyraźnie się zaciemniło. Czarny wąż zniknął, zaczął jednak przekazywać swą czerń całemu tłu. W mandali na zasadzie kompensacji pojawił się ruch w pewnym sensie ku górze i jasności — to najwyraźniej próba ocalenia świadomości przed zaciemnieniem jej środowiska. Obraz ten związany jest z marzeniem sennym, które nawiedziło pacjentkę kilka dni przed namalowaniem obrazu. Pani X. śniła, *że wraca do miasta z ferii na wsi. Ku swemu zdumieniu przekonuje się, że na samym środku jej gabinetu wyrosło drzewo. Pomyślała sobie: „No tak, takie drzewo z tak grubą korą może wytrzymać upały panujące w miejskim mieszkaniu"*. Skojarzenia do drzewa doprowadziły ją do macierzyńskiego znaczenia tego symbolu. Drzewo tłumaczy motyw rośliny w mandali, a jego wzrost przedstawia wynikające z prawoskrętności podniesienie poziomu czy wyzwolenie świadomości. Z tego samego względu „drzewo filozoficzne" jest symbolem *opus* alchemicznego, które, jak wiadomo, także stanowi proces indywiduacji.

571 W gnozie Justyna spotkamy podobne wyobrażenia: anioł Baruch stanowi pneumę Elohima, a macierzyński anioł Naas przedstawia spryt ciemnej Edem. Ale oba te anioły, jak już wspomniano, są zarazem drzewami: Baruch to Drzewo Życia, Naas to Drzewo Poznania. Podział i przeciwieństwo ich obu odpowiadają duchowi ówczesnej epoki (II–III wiek przed Chr.). Ale i wówczas chodziło o proces indywiduacji — widzimy to, czytając Hipolita[102]. Elohim — dowiadujemy się — nakazał prorokowi „Heraklesowi" uwolnić „Ojca" (Pneuma) z władzy dwunastu złych aniołów. Na tym pole-

[102] Zob. Hipolit: *Elenchos* V, 26, 27 i nast.

pać miało dwanaście prac Heraklesa. Mit o Heraklesie rzeczywiście zawiera cechy charakterystyczne procesu indywiduacji, opisuje zatem wędrówkę w cztery strony świata[103], mówi o czterech synach, o podległości żywiołowi kobiecemu (Omfala) symbolizującemu nieświadomość, o zainicjowanych przez Dejanirę aktach złożenia ofiary z samego siebie oraz odrodzeniu.

„Gruba kora" drzewa to motyw ochrony, pojawiający się w mandali jako 572
„łupina" (zob. niżej). Wyraża się to w motywie chroniącego lotu czarnych ptaków chroniących od zewnątrz treść mandali. Podobne do kolb wyrostki znajdujące się na peryferiach czerwonej substancji to symbole falliczne przedstawiające wnikanie afektywności w pneumatyczną przestrzeń wewnętrzną. Najwyraźniej chodzi tu o ożywienie i wzbogacenie ducha wypełniającego wnętrze. „Duch" ten oczywiście w żaden sposób nie jest związany z intelektem, lecz raczej z czymś, co należałoby uznać za substancję duchową (pneuma) czy — by wyrazić to w bardziej współczesnej formie — z „istnieniem duchowym". Kryjąca się za tym myśl symboliczna przedstawia się niewątpliwie tak samo, jak to, o czym mówi Klemens Rzymski, że mianowicie *pneúma* i *sóma* (duch i ciało) w Bogu stanowią jedno[104]. Mandala, mimo że jest to tylko symbol Jaźni jako Całkowitości psychicznej, jest zarazem obrazem Boga, *imago Dei*, punktem środkowym, kręgiem i czwórcą — jednym ze znanych już od dawna symboli Boga. Z faktu empirycznego niezróżnicowania „Jaźni" i „Boga" w teozofii indyjskiej wynika tożsamość osobniczego i ponadosobniczego Puruszy–Atmana. W literaturze kościelnej i alchemicznej często cytowane jest zdanie: „*Deus est sphaera infiniti* <czy *circulus*> *cuius centrum est ubique, circumferentia* <*vero*> *nusquam*" („Bóg to nieskończona kula <lub koło>, której centrum jest wszędzie, <obwód> nigdzie"[105]. Wyobrażenie to, i to całkiem kompletne, znajduje się już u Parmenidesa. Chciałbym tu przytoczyć te wiersze, ponieważ odwołują się one do identycznych motywów, jakie legły u podstaw naszej mandali. „Albowiem węższe kule[106] wypełnione zostały nie zmieszanym ogniem, następne

[103] Jeśli chodzi o wędrówkę, zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 457 — przyp. tłum.]

[104] Zob. *Realencyklopädie für Protestantische Theologie und Kirche*. 24 t. Hg. von Albert Hauck. Wyd. 3: Leipzig 1896–1913. T. 4, 173, 60.

[105] Zob. M. Baumgartner: *Die Philosophie des Alanus des Insulis im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12 Jahrhunderts* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. T. 2/4). Münster 1896. S. 118. Autor ten wywodzi tę maksymę z *Liber Hermetis* czy *Liber Trismegisti*. Par. 6319. Cod. Vatic. 3060.

[106] „*Stephanái*" = „*coronae*" czy połowy kul.

wypełnione są ciemnością[107], pomiędzy nimi rozciąga się jednak dziedzina ognia. W środku pomiędzy nimi znajduje się bogini[108], która wszystkim kieruje. Albowiem wszędzie pobudzają ją wypełnione bólem narodziny i parowanie, jako że niewiastę posyła mężowi, by się sparowali, i odwrotnie — męża posyła niewieście"[109].

573 Uczony jezuita Nicolaus Caussinus[110] wygłasza tu następującą uwagę: za punkt wyjścia przyjmując przekaz Klemensa Aleksandryjskiego, że przy niektórych okazjach po świątyniach egipskich przetaczano koła, komentuje, że Demokryt z Abdery określił Boga mianem „*noûn én pyrí sphairoeidei*"[111] („*mentem in igne orbiculari*" — „duch w kolistym ogniu"). Kontynuuje: „Do tego zmierza też Parmenides, definiujący Boga jako *stephánen*, *coronam* <wieniec>, jako spojone żarem światła koło"[112]. Jamblich zaś w swym dziele o misteriach całkiem wyraźnie stwierdza, że Egipcjanie przedstawiali Boga, Pana świata, zazwyczaj jako siedzącego w lotosie, roślinie wod-

---

[107] „*Nyktós*" = „nocą".

[108] „*Daimon e pánta kybérnai*" — „żeńskie *daemonium*".

[109] Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*. 2 1. Wyd. 3: Berlin 1912. T. 1. S. 161.

[110] „Również i gramatyk Dionizjusz Trak w swej rozprawie *O rozszerzonym wyrażaniu się* odnośnie do symbolu kółek mówi dosłownie tak: Niektórzy oznaczali czyny nie tylko przy pomocy słów, lecz także symboli. Przy pomocy słów — jak na przykład tak zwane obwieszczenia pytyjskie w rodzaju: Nic za wiele albo Poznaj samego siebie i tym podobne. Przy pomocy symboli — takich jak obracające się koło w świętych okręgach bogów, przejęte przez Egipcjan, albo symbol gałązek wręczanych modlącym się. Powiada bowiem tracki Orfeusz:

Wiotkie niby gałązki są dzieła ludzi na ziemi,
Nic nie stanowi jednego celu w umyśle, lecz krąży
Wszystko wokoło i nigdy na jednym się punkcie zatrzymać
Nie zdoła, toczyć się musi biegiem, jakim się zaczęło".

Klemens Aleksandryjski: *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy* V, 8, 45,4. [T. 2. S. 39 — przyp. tłum.]

[111] Hermann Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*. T. 2. S. 29, 38: „*Noûn tón theón én pyrí sphairoeidei*" (Aecjusz I, 7, 16).

[112] Fragment ten odnosi się do: Cyceron: *De natura deorum* I,12, 28: „*<Parmenides> coronae simile efficit (stephánen apellat) continente ardore lucis orbem, qui cingit caelum, quem apellat deum; in quo neque figuram divinam neque sensum quisquam suspicari potest*". [„<Parmenides> wymyślił coś podobnego do wieńca (nazywa to *stephanae*), nieprzerwany krąg pałającego światła, które otacza niebo — uważa, że jest to Bóg; w którym nie można zakładać ani boskiego kształtu, ani żadnej percepcji" — przyp. wyd.] Ta ironiczna uwaga Cycerona dowodzi, że należy do innej epoki, już bardzo odległej od czasów praobrazów.

nej, której owoce i liście są okrągłe[113] — w ten sposób mamy do czynienia z sugestią odnoszącą się do kolistego ruchu umysłu (*mentis*), który zawsze powraca do samego siebie. Stąd biorą się również obrzędowe obchody czy okrążenia (*circuitiones*) — naśladownictwa ruchu nieba. Niebo określali zaś stoicy mianem „kolistego i krążącego Boga" („*rotundum et volubilem Deum*"). Do tego odnosi się również „mistyczne" (*mystice* = symboliczne) wyjaśnienie *Psalmu* XI, 9: „*In circuitu impii ambulans*" („występni krążą dokoła")[114]; bezbożni wstępują bowiem jedynie na peryferia, nie dochodząc do centrum, którym jest Bóg[115]. Tylko mimochodem wspominam tu motyw koła w symbolice mandali — bardziej szczegółowo mówiłem na ten temat gdzie indziej[116].

II. 7

I oto naprawdę zapadła noc, ponieważ całe tło, na którym znajduje się 574
mandala, poczerniało. Całe światło koncentruje się na kuli. Barwy straciły świetlistość, zyskały za to na intensywności. Szczególnie rzuca się w oczy, że czerń przeniknęła nawet do centrum, a tym samym stało się coś, co budziło tak wielkie obawy: czerń węża i otaczającego go świata została zasymilowana przez samo centrum mandali, a zarazem — jak pokazuje obraz — skompensowana przez złote światło promieniejące z centrum. Jego promienie stanowią krzyż równoramienny zastępujący swastykę widoczną na wcześniejszym obrazie, widoczną jedynie w formie czterech zakrzywionych elementów sugerujących rotację prawoskrętną. Wydaje się, że w chwili, gdy na obrazie pojawiła się czerń absolutna, a zwłaszcza, gdy zagościła ona w samym centrum, ruch do góry, rotacja prawoskrętna zamarły. W zamian skrzydła Merkuriusza zostały w poważny sposób zróżnicowane, fakt ten zaś ma zapewne oznaczać, iż kula ma dostatecznie dużo siły, by zachować się w stanie szybowania w powietrzu, a zatem nie pogrążyć się w całkowitej ciemności. Two-

[113] Znamy bardzo wiele przedstawień dziecięcia solarnego siedzącego na lotosie. Zob. Adolf Erman: *Die Religion der Ägypter, ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden*. Berlin Leipzig 1934. S. 62; *A Handbook of Egyptian Religion*. London 1917. S. 26. Przedstawienie to znajduje się również na wielu gemmach gnostyckich. Lotos jest zazwyczaj siedzibą bogów w Indiach.

[114] Przeł. Benedyktyni Tynieccy. *Biblia Tysiąclecia*. [Przyp. tłum.]

[115] Zob. Nicolaus Caussinus: *De symbolica Aegyptiorum sapientia*. W: *Polyhistor symbolicus*. Köln 1623. S. 129.

[116] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 214 i nast. — przyp. tłum.]

rzące krzyż złote promienie to element wiążący czwórcę[117]. Powstaje tu więź wewnętrzna, umocnienie jako obrona przed anihilującymi oddziaływaniami[118] związanymi niewątpliwie z czarną substancją przenikającą do centrum. Symbol krzyża (*crux*) związany jest z męką, nie pomylimy się zatem, zakładając, że na obrazie tym panuje nastrój mniej lub bardziej bolesnego zawieszenia (skrzydła!) nad ponurą otchłanią samotności wewnętrznej.

575 Wspomniałem tu o przedstawieniu Jakoba Boehmego, według którego błyskawica „czyni krzyż", ten zaś jest związany z czterema żywiołami itd. I w rzeczy samej, John Dee przedstawia żywioły w formie krzyża równoramiennego[119], który w powiązaniu z małym kołem jest również znakiem miedzi, *cuprum*, od „*Kypris*" = „Afrodyta", podczas gdy Wenus oznaczana jest jako ♀. Znamienne, że używany przez dawnych aptekarzy znak ⚲ oznacza *spiritus tartari* (*tartarisatus* — poddany mękom Tartaru duch wina), który w dosłownym przekładzie oznacza „ducha świata podziemnego". ⊕ to *lapis haematites*, „krwawy kamień" (tlenek żelaza). Wydaje się zatem, że istnieje nie tylko — jak w wypadku Boehmego i na naszej mandali — krzyż, który przybywa z góry, lecz także krzyż pochodzący z dołu, czyli że — by pozostać przy porównaniu Boehmego — błyskawica może uderzyć również z dołu, z krwi, może pochodzić od Pani Wenus lub z Tartaru. Neutralny salniter u Boehmego jest, jak już wspomniano, tożsamy z solą tak w ogóle oznaczaną między innymi jako ⊕. Trudno byłoby wymyślić lepszy znak symbolizujący substancję arkanum, za którą w XVI i XVII wieku uchodziła sól. Sól w użyciu alchemicznym i kościelnym jest symbolem Sapiencji z jednej oraz wybornej czy wybranej osobowości z drugiej strony zgodnie z *Ewangelią według św. Mateusza* V, 13: „*Vos estis sal terrae*"[120]

576 Tak spektakularnie wiele linii fal i warstw na naszej mandali ujmuję jako proces kształtowania się łupiny, czyli odparcia skierowanego na zewnątrz.

---

[117] Interpretacje te potwierdził również mój tybetański nauczyciel Lingdam Gomtchen, opat Bhutia Busty: swastyka — stwierdził dosłownie — to coś, czego „nie można połamać, rozdzielić, zepsuć", oznacza więc mniej więcej tyle, co wewnętrzna fortyfikacja mandali.

[118] Jeśli chodzi o podobny motyw fortyfikacji w mandali, zob. Carl Gustav Jung: *Zur Psychologie östlicher Meditation*. [„Mittelungen der schweizerischen Gesellschaft der Freunde ostasiatischer Kultur" 1943 z. 5. *Gesammelte Werke*. T. 11. *O psychologii wschodniej medytacji*. Przel. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). S. 567 i nast. — przyp. tłum.]

[119] Zob. John Dee: *Monas hieroglyphica*. W: *Theatrum chemicum*. T. 2. S. 220. Dee powiązał motyw krzyża z ogniem.

[120] „Wy jesteście solą ziemi". Przeł. o. Walenty Prokulski TJ. *Biblia Tysiąclecia*. [Przyp. tłum.]

to formacje ochronne, które mają ten sam cel, co fortyfikacja wewnętrzna. Motyw łupin niewątpliwie związany jest z motywem grubej kory drzewa, które wyrosło w gabinecie pacjentki. Proces powstawania łupin także w wypadku innych mandali ma znaczenie utwardzania i izolowania się od zewnątrz, a zatem prawdziwego obrastania korą. Wydaje mi się, że nie byłaby nieprawdopodobna hipoteza, iż zjawisko to legło również u podstaw kabalistycznych „*cortices*" („kory") czy „*putamina*" („skorup"). „Tak bowiem nazywane jest to, co znajduje się poza Świętym" — siedmiu królów i cztery *achurajim*[121]. Powstają z nich *klippoth* czy *cortices*. Jak w alchemii są to *scoriae* czy osady żużlowe charakteryzujące się cechą wielości oraz śmierci. W wypadku naszej mandali łupiny oznaczają odgraniczenia wewnętrznej jedności od zewnętrznej czerni z jej anihilującymi siłami uosobionymi przez węża[122]. Ten sam motyw wyrażają płatki kwiecia lotosu oraz łupiny cebuli. Zewnętrzne płatki są uschłe, skondensowane i zamarłe, chronią one jednak warstwy płatków miękkich, żywych, wewnętrznych. W ten sposób należy rozumieć lotosową siedzibę dziecięcia Horus, bogów indyjskich oraz samego Buddy; również Hölderlin posługuje się tą metaforą:

---

[121] „*Septem reges*" odnoszą się do wcześniejszych eonów, do „światów minionych"; cztery *achurajim* to tak zwane „*posteriora Dei*": „*omnia ad Malchuth pertinent; quae ita vocatur, quia est postrema in Systemate Aziluth... in imis Schechinae existere*" [„wszystkie należą do Malchut; która tak się nazywa, ponieważ jest ostatnia w systemie Aziluth... istnieją one w głębi Schechiny". Christian Knorr von Rosenroth (Hg.): *Kabbala denudata seu Doctrina Hebraeorum*. Sulzbach–Frankfurt 1677–1684. T. 1. S. 72. Czwórca *achurajim* stanowi *quaternio* męsko–żeńskie: „*Patris nempe et matris supernorum, nec non Iisraelis Senis et Tebhunae*". Christian Knorr von Rosenroth (Hg.): *Kabbala denudata seu Doctrina Hebraeorum*. T. 1. S. 675. *Senex* to Aen–Soph czy Kether. Zob. Christian Knorr von Rosenroth (Hg.): *Kabbala denudata seu Doctrina Hebraeorum*. T. 1. S. 635. Tebhunah to Binah, *intelligentia*. Zob. Christian Knorr von Rosenroth (Hg.): *Kabbala denudata seu Doctrina Hebraeorum*. T. 1. S. 726. Łupiny oznaczają duchy nieczyste.

[122] Zob. Christian Knorr von Rosenroth (Hg.): *Kabbala denudata seu Doctrina Hebraeorum*. T. 1. S. 675 i nast. „Łupiny" (*klippoth*) to również zło (zob. *Der Sohar: Das heilige Buch der Kabbala*. Nach dem Urtext hg. von Ernst Müller. Wien 1932. I, 137 i nast., II, 34 b). Według chrześcijańskiej interpretacji z XVII wieku Adam Belial stanowi ciało Mesjasza, „całe ciało (*totum corpus*) albo zastęp łupin" (zob. *2 Kor* VI, 15 i nast.) na skutek upadku w grzech wniknęły one w ciało Adama — warstwy zewnętrzne zostały bardziej zakażone niż warstwy wewnętrzne. *Anima Christi* zwalczała i w końcu zniszczyła łupiny oznaczające materię. Jeśli chodzi o Adama Beliala, zob. *Prz* VI, 12: „*homo apostata vir inutilis graditur ore perverso*" [„Człowiekiem nikczemnym jest i nicponiem, kto chodzi z kłamstwem na ustach". Przeł. ks. Władysław Borowski CRL. *Biblia Tysiąclecia* — przyp. tłum.] Zob. *Adumbratio Kabbalae christianae* IX, 2. Frankfurt 1634. S. 56.

Cicho, jak losu niepomne
Śpiące niemowlę,
Oddychają mieszkańcy nieba;
Wieczyście płonie ich duch,
Niewinnie ukryty
W skromnym pączku...[123]

577 W języku symboliki chrześcijańskiej Maryja jest kwieciem, w którym ukrywa się Bóg, jest też rozetą, w której centrum tronuje *rex gloriae* i niszczyciel świata.

578 Obraz łupin spotkamy *implicite* także u Jakoba Boehmego, ponieważ zewnętrzna łupina kuli wyobrażonej jako trójwymiarowa mandali[124] określana jest mianami „woli Lucyfera", „wiecznej otchłani, otchłani ciemności", „piekła diabła" itd.[125] Boehme powiada w *Aurorze*: „Spójrz, jak Lucyfer ze swym zastępem pobudził ogień gniewu w naturze Boga, tak że Bóg w naturze swej zapłonął gniewem *in loco* Lucyfera, tak i zewnętrzne narodziny w naturze otrzymują całkiem inną jakość gniewną, suchą, zimną, gwałtowną, gorzką i kwaśną. Panujący duch, który przedtem w naturze uchodził za subtelnie łagodnego, był w swych najwewnętrzniejszych urodzinach całkiem wzniosły i straszliwy, teraz zaś w swych skrajnych narodzinach jest on wiatrem czy elementem powietrza"[126]. W ten sposób powstały cztery żywioły, a zwłaszcza ziemia, która pojawiła się na skutek ściągnięcia i wyschnięcia.

579 Można zaiste przypuszczać, że mamy tu do czynienia z wpływami kabalistycznymi, mimo że Jakob Boehme wiedział o Kabale wcale nie więcej niż Paracelsus. Uważał, że Kabała to jeden z gatunków magii[127]. Cztery żywioły odpowiadają tu czterem *achurajim*[128]. Chodzi tu o coś w rodzaju drugiej

---

[123] Friedrich Hölderlin: *Hyperion*. Przeł. Anna Milska, Wanda Markowska. Warszawa: Czytelnik 1976. S. 422. [Przyp. tłum.]

[124] O wspólnym ujęciu „życia ducha i natury" powiada Boehme: „Porównywane to jest do okrągłego koła kulistego, które biegnie we wszystkie strony, jak pokazuje koło Ezechiela". Jakob Boehme: *Vom irdischen und himmlischen Mysterium*. W: *Des gottseligen, hocherleuchteten Jakobi Böhmi Teutonici Philosophi alle Theosophischen Schriften*. T. 2. S. 326.

[125] Rozdz. 17,6. S. 222. Odnoszę się do reprodukcji mandali w dawnym angielskim wydaniu *Viertzig Fragen* z roku 1647 [*XL. Questions Concerning the Soule*. Il. na s. 32 — przyp. wyd.]

[126] Rozdz. XVII, 6. S. 222.

[127] Zob. Paracelsus: *Questiones theosophicae* 3, 34. S. 12.

[128] Zob. Jakob Boehme: *Aurora, Morgenröte im Aufgang, das ist...* XVII, 7. S. 222. Autor wymienia „siedem duchów", „zapalających się w swych najskrajniejszych narodzinach". Odpowiadają one „*septem reges*" Kabały. Są to duchy boże, „duchy źródła" natury wiecznej i czasowej. Odpowiadają one siedmiu planetom i stanowią „Koło Centrum" (zob. Jakob

czwórcy wyłaniającej się z czwórcy wewnętrznej, pneumatycznej, mającej jednak naturę fizyczną. Także alchemia odnosi się do *achurajim*. Powiada zatem Mennens[129]: „A mimo że święte imię Boga jest tetragrammatonem czy składa się z czterech liter, znajdują się w nim, jeśli dobrze się człowiek przyjrzy, tylko trzy litery. Litera *hê* znajduje się tu bowiem dwa razy, jako że są one <obie *hê*> jednym i tym samym, czyli powietrzem i wodą, to zaś oznacza Syna; ziemia oznacza Ojca, ogień Ducha Świętego. A zatem cztery litery Imienia Bożego oznaczają dowodnie Trójcę Przenajświętszą oraz materię, która także jest troista (*triplex*)[130]... i która zwana jest również cieniem <Boga>, a przez Mojżesza[131] zwana jest tylną stroną Boga (*Dei posteriora*), i która (*posteriora*) jest, jak się wydaje, z niej <materii> stworzona"[132]. Wypowiedź tę potwierdza pogląd Boehmego.

Pierwotnie widoczne cztery wiry rozpuściły się, tworząc kwadrat fal 580
(linie fal!) wnętrza. Powstały w zamian cztery, zasugerowane już na poprzednim obrazie, złote centra, emanujące łuki tęczy. Są to barwy oka pawia, które jako *cauda pavonis* odgrywają poważną rolę w alchemii[133]. To barwne zja-

---

Boehme: *De signatura rerum* IX, 8 i nast. S. 88). Siedem duchów to siedem wspomnianych tu wcześniej właściwości, które wszystkie pochodzą od matki. „To dwojakie źródło, złe i dobre we wszystkich rzeczach". Jakob Boehme: *Aurora, Morgenröte im Aufgang, das ist...* II, 2. S. 72. Wszelki ruch bierze się z tej opozycji, a także „bogini" Parmenidesa i dwódzielna Edem z gnozy Justyna.

[129] Guilielmus Mennes (1525–1608) — uczony alchemik flamandzki, napisał księgę pt. *Aurei velleris, sive sacrae philosophiae, naturae et artis admirabilium libri tres*. W: *Theatrum chemicum*. T. 5. S. 272 i nast.

[130] „*Ut itaque Deus est trinus et unus, sic etiam materia, ex qua cuncta creavit, triplex est et una*". Guilielmus Mennes: *Aurei velleris, sive sacrae philosophiae, naturae et artis admirabilium libri tres*. W: *Theatrum chemicum*. T. 5. S. 535. To alchemiczny odpowiednik psychologicznej triady funkcji świadomych i nieświadomych. Zob. Carl Gustav Jung: *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen*. [*Gesammelte Werke*. T. 9/1. *Fenomenologia ducha w bajce*. Par. 425, 436 niniejszego tomu — przyp. tłum.]

[131] Wydaje się, że Mennes nie odnosi się wprost do Kabały, lecz do tekstu przypisywanego Mojżeszowi, którego nie mogłem znaleźć. W żadnym wypadku nie można mówić o odwołaniu do zatytułowanego przez Berthelota jako *Chimie de Moïse* tekstu greckiego (zob. Marcellin Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs* IV, 22). Dawniejsza literatura tu i ówdzie wspomina o Mojżeszu, a Lenglet–Dufresnoy (*Histoire de la philosophie hermétique*. T. 3. S. 22) pod nr 26 przytacza rękopis Biblioteki Wiedeńskiej pt. *Moysis prophetae et legislatoris Hebraeorum secretum chimicum* (dzieło domniemane).

[132] Marcellin Berthelot: *Collection des anciens alchimistes grecs* I, 10. S. 334 i nast.

[133] *Cauda pavonis* Heinrich Khunrath utożsamia z Irydą, „*nuncia Dei*". Gerardus Dorneus (*De transmutation metallorum*. W: *Theatrum chemicum*. T. 1. S. 599) tłumaczy to w następujący sposób: „*Haec est avis noctu volans absque alis, quam caeli ros primus continua ta decoc-*

wisko przedstawia w *opus* poprzedzające ostateczny jego rezultat stadium pośrednie. Jakob Boehme powiada: „...miłość–żądza albo piękno kolorów". W miłości–żądzy „powstały wszystkie kolory"[134]. Również na naszej mandali barwne kolory wyłaniają się z czerwonej warstwy oznaczającej afektywność. O jednoczących się w „kole kulistym" (zob. wyżej) „życiu naturalnym" i „życiu duchowym" powiada Boehme: „Rozpoznajemy zatem wieczną istotę natury, niczym ogień i wodę, które w jakiś sposób są ze sobą zmieszane, ponieważ później pojawia się kolor jasnobłękitny, podobny do błysku ognia; ma on potem postać rubinu[135] z kryształkami pomieszanego w jedną esencję lub do żółtego, czerwonego i niebieskiego zmieszanych w ciemnej wodzie, ponieważ jest niczym błękit w zieleni, bo każdy ma swój blask i świeci, a woda tylko powstrzymuje ich ogień, aby nie było tu żadnego marnotrawstwa, lecz jedna wieczna esencja w dwóch tajemnicach połączonych ze sobą, nie zważając na różnice dwóch zasad jako dwóch rodzajów życia". Barwne zjawisko zawdzięcza istnienie „wyobrażaniu sobie wielkiego misterium, gdzie samo rodzi się cudownie zasadnicze życie"[136].

---

tione, sursum atque deorsum ascencione descensioneque in caput corvi convertit, ac tandem in cauda pavonis, et postea candidissimas et olorinas plumas, ac postremo summam rubedinem acquirit, indicium ignae suae naturae" [„Jest to ptak, który nocą fruwa bez skrzydeł, którego pierwsza rosa nieba za sprawą ciągłego gotowania w górę i w dół zamienia w kruczą głowę, następnie w pawi ogon, po czym wyrastają mu łabędzie skrzydła i wreszcie przemienia się w skrajną czerwień, znak jego natury ognistej" — przyp. wyd.] U Bazylidesa (zob. Hipolit: *Elenchos* X, 14, 1. S. 274) pawie jajo jest synonimiczne ze *sperma mundi*, *kókkos sinápeos*. Zawiera ono *tén tón chromáton plethýn*, pełnię barw, których liczba wynosi 365. Z jaj pawich produkuje się kolor złoty — donoszą o tym *Kyranidy*. Zob. Louis Delatte: *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*. „Bibliothéque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège". Liège 1942: Z. 93. S. 171. Blask Mahometa ma postać pawia, a z jego potu stworzeni zostali aniołowie (zob. Victor Aptowitzer: *Arabisch–jüdische Schöpfungstheorien*. W: „Hebrew Union College Annual VI". Cincinnati 1929. S. 209, 233.

[134] Zob. Jakob Boehme: *De signatura rerum* XIV, 10 i nast. S. 176.

[135] *Carbunculus* to synonim lapisa. „*Rex... clarus ut carbunculus*" [„Król świecący niczym karbunkuł" — przyp. wyd.] (cytat z Liliusa, starego źródła *Rosarium philosophorum*. W: *Artis auriferae*. T. 2. S. 329). „*Radius... in terris, qui lucet in tenebris instar carbunculi in se collectus*" [„Promień w ziemi świecący w ciemności niczym w sobie skupiony karbunkuł" — przyp. wyd.] (Z przedstawienia teorii Tomasza z Akwinu u Michaela Maiera: *Symbola aureae mensae duodecim nationum*. S. 377): „*Inveni quendam lapidem rubrum, clarissimum, diaphanum et lucidum, et in eo conspexi omnes formas elementorum, et etami forum contrarietates*" [„Znalazłem czerwony kamień, całkiem jasny, przeźroczysty i świecący, w nim zaś ujrzałem wszystkie formy żywiołów, a także ich przeciwieństwa" — przyp. wyd.] Tomasz z Akwinu, cyt. w: Johann Daniel Mylius: *Philosophia reformata*. S. 42.

[136] Jakob Boehme: *Vom irdischen und himmlischen Mysterium*. S. 4 i nast.

Z całą upragnioną wyrazistością widzimy, że Jakob Boehme zajmuje się tu 581
tym samym zjawiskiem psychicznym, jakim zajmowała się pani X. — widzimy też jeszcze inne zbieżności. Idee *cauda pavonis* i tetramerii przejął Boehme z alchemii[137], lecz jak ona, on również opierał się na doświadczeniu ponownie odkrytym przez psychologię współczesną. Nie tylko produkty aktywnej imaginacji, lecz także marzenia senne z niepodlegającą żadnym wpływom spontanicznością tworzą te same uporządkowania. Dobrym przykładem mógłby tu być następujący sen: pewna pacjentka śni, *że znajduje się w jakiejś sali. Stoi tu stół, a obok trzy krzesła. Stojący obok niej nieznajomy prosi ją, by usiadła. Z dużej odległości śniąca przynosi więc sobie czwarte krzesło. Siada przy stole i kartkuje książkę, w której reprodukowane są błękitne i czerwone kostki, coś w rodzaju kostek do układania. Nagle przychodzi jej do głowy, że powinna coś jeszcze załatwić. Wychodzi z sali i idzie do żółtego domu. Z nieba leje jak z cebra, szuka ochrony pod zielonym wawrzynem.*

Stół, trzy krzesła, zaproszenie, by usiąść, jeszcze jedno krzeslo, które 582
trzeba było przynieść, tak aby były cztery krzesła, kostki i gra — to wszystko wskazuje na to, że chodzi tu o jakąś „układankę". Przebiega ona etapami — najpierw jest to kombinacja czerwieni i błękitu, później pojawia się kolor żółty, wreszcie zielony. Te cztery kolory symbolizują — jak dane nam było zauważyć — cztery jakości, które nie tylko można zinterpretować na najróżniejsze sposoby — historia dowodzi, że w taki właśnie sposób je interpretowano. Psychologicznie rzecz biorąc, czwórca ta wskazuje przede wszystkim na funkcje orientacyjne świadomości, w wypadku których przynajmniej *jedna* jest nieświadoma, a tym samym niedostępna dla świadomego użytku. W naszym wypadku byłaby to funkcja oznaczona przez kolor zielony, czyli funkcja doznawania[138] — stwierdzenie to jako żywo jest słuszne, ponieważ stosunek naszej pacjentki do rzeczywistości tego świata jest niezwykle skomplikowany i nieporęczny. Tak zwana funkcja mniej wartościowa czy niższa ma jednak za sprawą swej nieświadomości dużą przewagę wewnętrzną polegającą na tym, że jest skontaminowana z nieświadomością zbiorową, a zatem może stać się pomostem rozpiętym nad otchłanią dzielącą świadomość od nieświadomości, a tym samym przywrócić ów witalnie ważny związek z nie-

[137] Analogie chemiczne do *cauda pavonis* to mieniąca się barwami powierzchnia metali poddawanych procesowi topnienia (na przykład ołów!), z drugiej zaś żywe kolory pewnych związków rtęci i ołowiu. Te ostatnie metale stanowiły na różne sposoby substancję wyjściową w procesie dzieła alchemicznego.

[138] W każdym razie statystycznie rzecz biorąc zieleń najczęściej symbolizuje funkcję doznawania.

świadomością. Oto głębszy powód, dla którego marzenie senne przedstawia funkcję mniej wartościową w formie tak brzemiennej w znaczenia rośliny, jaką jest wawrzyn. Jak w wypadku pani X. drzewo, które wyrosło w jej gabinecie, związane jest z wewnętrznymi procesami wzrostu przebiegającymi w mandali, tak w tym wypadku można by to powiedzieć o wawrzynie. Jest to zasadniczo ta sama roślina, o jaką chodzi w wypadku alchemicznego *arbor philosophica* — szczegółowo traktowałem o tym w mojej *Psychologie und Alchemie*. Należy ponadto uwzględnić fakt, że w dawnym ujęciu wawrzynu nie może uszkodzić ani piorun, ani zimno — „*intacta triumphat*" — toteż był on symbolem Dziewicy Maryi, wzoru wszystkich kobiet, tak jak Chrystus jest wzorem wszystkich mężczyzn[139]. W związku z tą historyczną interpretacją wawrzyn jest w tym kontekście (podobnie jak drzewo alchemiczne) symbolem Jaźni[140]. W każdym wypadku wrażenie robi fakt, że pacjentki, które nawiedzają takie marzenia senne, wcale nie zdają sobie z tego sprawy.

583 Wracajmy do naszej mandali! Złote linie zaopatrzone w końcówki podobne do kolb to powtórzenie wcześniejszego motywu spermatozoonów, mają one zatem znaczenie płodzenia — chodzi tu niewątpliwie o sugestię, że czwórca została stworzona w nowej, bardziej zróżnicowanej formie. Ponieważ czwórca związana jest ze świadomością, na podstawie wytwarzanych przez nią symptomów można dedukować co do intensywności tej ostatniej. Wydaje się, że związane jest z tym emitowane przez centrum złote światło. Chodzi tu niewątpliwie o coś w rodzaju oświecenia wewnętrznego.

584 Dwa dni przed powstaniem tego obrazu panią X. nawiedziło następujące marzenie senne: „*Znajdowałam się w naszym wiejskim domu w pokoju mego ojca. Ale moja matka przeniosła moje łóżko, stojące dotychczas pod ścianą, na sam środek pokoju, i położyła się w nim spać. Wściekłam się, przesunęłam łóżko na jego wcześniejsze miejsce. We śnie kołdra była czerwona; to czerwień odtworzona na obrazie*".

585 Nieświadomość wprost nawiązuje tu do macierzyńskiego znaczenia drzewa, o którym była mowa w poprzednim śnie; tym razem chodzi o matkę, która zasnęła w centrum pokoju. Wydaje się, że chodzi tu o irytującą inge-

---

[139] „*Laurus undique virescens, et Inter complures arbores, fulmine prostrates, media, epigraphem tenet: Intacta triumphat. Mariam Virginem, Inter omnes creaturas solam nullius peccati fulmine temeratam, haec imago spectat*". [„Wdzięczny i piękny wawrzyn pośród tak wielu drzew rozłupanych przez piorun, nosi inskrypcję: Nietknięty, tryumfuje. Obraz ten odnosi się do Dziewicy Maryi, która jako jedyna wśród stworzeń nigdy nie została trafiona piorunem" — przyp. wyd.] Philippus Picinellus (Picinello): *Mundus symbolicus*. Köln 1681. S. 565.

[140] Zob. Carl Gustav Jung: *Der Geist Mercurius*. [*Gesammelte Werke*. T. 13. Par. 247 i nast. *Duch Merkuriusz* — przyp. tłum.]

rencję w jej sferę — sferę przedstawioną przez pokój ojca oznaczającego dla niej animusa. Z tego względu chodzi tu o sferę intelektualną, uzurpowaną, podobnie jak uzurpowała ona sobie pokój ojca. Śniąca utożsamiła się z „duchem". Z tego względu interweniowała matka i sama umieściła się w centrum, najpierw w formie symbolu drzewa. Matka to przeciwstawna duchowi *physis*, czyli kobieca istota naturalna, którą jest przecież również śniąca, której ta ostatnia nie chciała jednak zaakceptować, ponieważ jawiła się ona jej jako czarny wąż. Mimo że śniąca unieważniła ingerencję matki, to jednak ciemna zasada chtoniczna, czarna substancja, przeniknęła do centrum mandali, jak widzimy na obrazie. Ale dzięki temu mogło pojawić się złociste światło, albowiem tylko „*ex tenebris lux*!". Z symbolem matki należy powiązać pojawiającą się u Boehmego ideę *matrix*, która stanowi *conditio sine qua non* wszelkich różnicowań, czyli urzeczywistnień, bez której duch pozostaje w zawieszeniu i nigdy nie wstępuje w sferę rzeczywistości. Zderzenie ojcowskiego ducha i macierzyńskiej natury oddziaływa niczym wstrząs.

Po namalowaniu tego obrazu pacjentka odczuwała co i rusz wnikanie czer- 586
wieni — z kolorem tym powiązała poczucie, iż jest to czynnik zaburzający; teraz odkryła, że jej *rapport* ze mną jako jej analitykiem (= ojcem) to coś nienaturalnego i niedostatecznego. Pozwoliła więc sobie „wytchnąć" i zaczęła odgrywać rolę inteligentnej, rozumnej uczennicy (uzurpacja duchowości!). Powinna jednak była powiedzieć, że czuje się bardzo głupio i że jest głupia, niezależnie od tego, co ja na ten temat myślę. Wyznanie to dało jej poczucie wielkiej ulgi, to zaś pomogło jej w końcu zrozumieć, że seksualność „z jednej strony wcale nie jest zwykłym mechanizmem do rodzenia dzieci, z drugiej zaś nie jest też wyłącznie formą wyrazu najwyższej namiętności — lecz że jest banalnie fizjologiczna i autoerotyczna". Owo tak późne zrozumienie wprowadziło ją wprost w stan fantazjowania, w którym uświadomiła sobie szereg obscenicznych obrazów. W końcu ujrzała obraz wielkiego ptaka — określiła go mianem „ptaka ziemskiego", ptak opadł bowiem na ziemię. Ptak jako istota powietrzna to znany symbol ducha, przedstawia on metamorfozę „duchowego" obrazu samej siebie w tak charakterystycznym dla istoty rodzaju żeńskiego, czyli „ziemskim" ujęciu. Ten „finalny obraz" potwierdza naszą hipotezę, że intensywny ruch naprzód za sprawą prawoskrętności osiągnął stan zastoju: ptak opadł na ziemię. Symbolizacja ta oznacza dalsze, niezbędne różnicowanie tego, co Jakob Bohme zasadniczo określa mianem „miłości–żądzy"[141]. Dzięki temu różnicowaniu świadomość nie dość, że zostaje poszerzona, to jeszcze mierzy się z rzeczywistością rzeczy, a tym samym przeżyciu wewnętrznemu przypisane zostaje określone miejsce.

[141] Zob. par. 580 niniejszego tomu.

587 W ciągu następnych dni pacjentka odczuwała coś w rodzaju współczucia dla samej siebie. Zdała sobie sprawę, jak bardzo ubolewa z powodu faktu, że nie ma dzieci. Czuła się niczym porzucone zwierzę czy zagubione dziecko. Nastrój ten spotęgował się, stając się prawdziwym bólem bycia w świecie. Pacjentka czuła się niczym „*all compassionate Tathagata*" (Budda)[142]. Dopiero wtedy, gdy całkiem oddała się tym uczuciom, mogła przystąpić do malowania następnego obrazu. Nie chodziło o pomijanie czy wypieranie nieprzyjemnych stanów uczuciowych, lecz o pełne ich przeżycie — dopiero to doprowadziło do prawdziwego wyzwolenia.

Ił. 8

588 Gdy spoglądamy na ten obraz, natychmiast rzuca się nam w oczy, że, by tak rzec, cały jego środek wypełniony jest czarną substancją. Błękitna zieleń wody uległa kondensacji, stając się ciemnoniebieską czwórcą, a złote światło centrum obraca się w przeciwnym kierunku, odwrotnie do ruchu wskazówek zegara: ptak opadł na ziemię. Oznacza to, że mandala dąży do ciemnej, chtonicznej głębi. Wprawdzie ciągle jeszcze unosi się w powietrzu — pokazują to skrzydła Merkuriusza — zbliżyła się jednak do czerni. Wewnętrznej, niezróżnicowanej czwórcy odpowiada czwórca zewnętrzna, zróżnicowana — pani X. utożsamiła ją z czterema funkcjami świadomości. Przypisała im następujące barwy: intuicja = żółty, myślenie = jasnoniebieski, czucie = cielisty, doznawanie = brązowy[143]. Każda z tych czterech części rozkłada się w trójcę, toteż pojawia się tu dwunastka. Podział i charakterystyka obojga czwórc to fakty godne uwagi, w ten sposób pojawia się bowiem czwórca zewnętrzna jako zróżnicowane urzeczywistnienie[144] czwórcy wewnętrznej, która tym samym tak naprawdę przedstawia archetyp. W kabale odpowiada temu stosunkowi czwórca Merkabah[145] z jednej i *achurajim* z drugiej strony; u Boehmego są to cztery duchy Boże[146] i cztery żywioły.

---

[142] „Współczujący wszystkiemu Budda".

[143] Jak już wspomniałem, kolorem przypisywanym doznawaniu na mandalach innych osób jest najczęściej zielony.

[144] Zob. czwórca *achurajim*.

[145] *Chochma* (= *facies hominis*, oblicze ludzkie); *Binah* (= *aquila*, orzel); *Gedulah* (= *leo*, lew) i *Geburach* (= *taurus*, byk) — czyli cztery symboliczne istoty anielskie z *Wizji Ezechiela* (zob. *Ez* 1, 1 i nast.).

[146] Określa się ich mianami planet; Boehme mówi tu o „czterech urzędnikach rządzących w matce rodzicielce". Są to ♄, ♃, ♂ i ☉. „...w tych czterech postaciach dochodzi do narodzin ducha jako prawdziwego ducha wewnątrz i na zewnątrz". Jakob Boehme: *De signatura rerum* IX, 9 i nast. S. 90.

Zauważony także przez analizantkę motyw roślinny w krzyżu we wnę- 589
trzu mandali odsyła do drzewa (w tym wypadku: „drzewa krzyża") i matki[147]. Tym samym pacjentka sugeruje, że ów przedtem odrzucany element został ostatecznie zaakceptowany — oczywiście, oznacza to dużą i ważną różnicę w stosunku do jej wcześniejszego nastawienia.

W przeciwieństwie do wcześniejszego obrazu brakuje tu łupin. Wydaje 590
się, że to logiczne, ponieważ to, co ma ulec wykluczeniu, znajduje się w centrum. Obrona jest tu zbędna. Za to „łupiny" rozciągają się koncentrycznie w ciemnej przestrzeni w formie złotych pierścieni. Wskazuje to na wpływ na otoczenie pochodzący od ściśle odizolowanej Jaźni.

Cztery dni przed powstaniem tej mandali pacjentkę nawiedziło następu- 591
jące marzenie senne: „*Pociągam do okna młodego człowieka i pędzelkiem zanurzonym w białym oleju zacieram czarną plamę na rogówce. W ten sposób pojawia się mała złota lampka widoczna w centrum oka. Młody człowiek natychmiast doznaje ulgi. Mówię mu, że powinien się zgłosić do kontroli. Budząc się, wypowiadam następujące słowa: Jeśli więc twoje oko jest zdrowe, całe twoje ciało będzie w świetle*"[148].

Sen ów zawiera opis procesu przemiany. Analizantka już nie utożsamia 592
się z animusem — ten ostatni stał się zgoła pacjentem, ponieważ ma chore oko. Animus z reguły widzi bowiem krzywo i często bardzo niewyraźnie. W tym wypadku na on czarną plamę na rogówce, plamę zakrywającą złociste światło pałające we wnętrzu oka. Widział on „za czarno". Oko jest bowiem wzorem mandali — wynika to już z pism Jakoba Boehmego, który w *Viertzig Fragen von der Seele* nazywa swą mandalę „globusem filozoficznym" (kulą!), „zwierciadłem mądrości", „okiem cudów i wieczności". Tak o tym pisze: „Istotę i obraz duszy porównać można do ziemi z jasnym kwieciem z niej wyrastającym, a także do ognia i światła; jak wiemy, ziemia jest centrum, lecz nie życiem; jest jednak zasadnicza i wyrasta z niej piękny kwiat, który nie jest do niej podobny... a jednak ziemia jest matką kwiatu". Dusza to „ogniste oko i analogia pierwszej zasady", to „*centrum naturae*"[149].

Mandala w rzeczy samej jest „okiem", którego struktura symbolizuje 593
porządkujące centrum nieświadomości. To ciało wydrążone i czarne w środku, wypełnione na poły półpłynną szklistą substancją. Z zewnątrz widzimy okrą-

[147] Związek matki i drzewa, zwłaszcza w tradycji chrześcijańskiej, bardziej szczegółowo omówiłem w: Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie.* [*Gesammelte Werke.* T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii* (*Dzieła.* T. 3) — przyp. tłum.]

[148] *Mt* VI, 22. Przel. o. Walenty Prokulski TJ. *Biblia Tysiąclecia.* [Przyp. tłum.]

[149] Jakob Boehme: *Das umgewandte Auge.* S. 4 i nast.

głą, barwną powierzchnię, tęczówkę z ciemnym centrum, źrenicę, zgodnie z dawną teorią, iż widzenie to emanacja oka („Gdyby oko nie było słoneczne..."![150]). Oko niewątpliwie symbolizuje świadomość (która jest organem percepcji) spoglądającą na własne zaplecze. Świeci mu jego własne światło, a kiedy jest ono jasne i czyste, wówczas także ciało wypełnione jest światłem. W tych warunkach świadomość ma działanie oczyszczające. Na tym też niewątpliwie polega znaczenie słów z *Ewangelii według św. Mateusza* VI, 22, jeszcze bardziej dosadnie ujętych w *Ewangelii według świętego Łukasza* XI, 34 i nast.

594 Oko jest z drugiej strony znanym symbolem Boga, toteż Boehme określa swój globus filozoficzny mianem „Oka Wieczności", esencją esencji, „Okiem Boga"[151].

595 Dzięki temu, że analizantka zaakceptowała ciemność, wprawdzie nie przemieniła się w światło, lecz zapaliła światło rozświetlające mroki jej wnętrza. Za dnia nie potrzeba światła, a kiedy człowiek nie wie, że już noc zapadła, też nie zapali światła, nie uczyni tego również, jeśli nie dotknął go lęk przed ciemnością. Nie są to żadne maksymy budujące, lecz zwykłe stwierdzenie faktów psychologicznych. Proces rozwoju prowadzący od siódmego do ósmego obrazu daje nam dobre praktyczne pojęcie o tym, co określiłem mianem „zaakceptowania zasady ciemności". Z różnych stron dobiegały do mnie zarzuty, że nie sposób wyobrazić sobie tutaj nic jasnego — to zarzuty godne ubolewania, bo przecież chodzi tu o problem etyczny pierwszej wody. Mamy tu do czynienia z praktycznym przykładem takiego „zaakceptowania" — niechaj filozofowie zajmą się rozwikłaniem związanych z tym problemów etycznych[152].

---

[150] Johann Wolfgang von Goethe: *Zahme Xenien* III.

[151] Zob. Jakob Boehme: *Viertzig Fragen von der Seele*: wyjaśnienie mandali.

[152] Nie czuję się bowiem powołany do rozważań etycznych o tym, co czyni *mater natura*, by jej drogocenne owoce się rozwijały. Oczywiście, można to czynić, ten zaś, kogo zmusza do tego temperament, powinien to uczynić, także po to, by uczynić zadość potrzebom innych ludzi. W interesujący sposób zajmował się tym Erich Neumann (*Tiefenpsychologie und neue Ethik*). Zapewne napiętnuje się moją bojaźń przed naturą jako postawę nieetyczną, zarzucając mi, że chcę uciec przed „rozstrzygnięciami". Ludzie, którzy myślą w ten sposób, najwyraźniej doskonale wiedzą, co jest dobre i co jest złe, wiedzą więc, na co należałoby się zdecydować. Niestety, ja nie wiem tego aż tak bardzo dokładnie, mam zatem nadzieję dla siebie i moich pacjentów, że wszystko, światło i ciemności, decyzja i wątpliwości, obrócą się ku „dobremu", przez co wyobrażam sobie tak z grubsza opisany tu proces, który nie szkodzi ani jednemu, ani drugiemu, lecz gwarantuje możliwość życia.

II. 9

Obraz ten po raz pierwszy przedstawia „błękitne kwiecie duszy" na czer- 596
wonym tle, które pani X. (rzecz jasna, nie znając Boehmego) określa jako „ogień". W centrum znajduje się złociste światło w postaci lampy, co stwierdza sama analizantka. Formacje łupin widać doskonale, łupiny składają się jednak ze światła (w każdym razie w górnej połowie) i świecą na zewnątrz[154]. Światło składa się z kolorów tęczy wschodzącego słońca; to prawdziwa *cauda pavonis*. Widzimy sześć wiązek promieni. Przypomina to mowę Buddy o sukni ze środkowego zbioru *Kanonu palijskiego*: „Dobrotliwego... miłosiernego... radosnego... nieruchomego umysłu spoczywa on w bezruchu i emanuje w jednym kierunku, potem w drugim, potem w trzecim, potem w czwartym, tak samo w górę i w dół: wszędzie we wszystkim się rozpoznając, przeszywa on sam świat nieruchomym umysłem, rozległym, głębokim, nieograniczonym, wolnym od gniewu i wrogości... takiego człowieka nazywa się, o mnisi, mnichem wykąpanym w kąpieli wewnętrznej"[155].

Nie sposób jednak przeprowadzić tu paraleli z buddyjskim Wschodem, 597
ponieważ mandala podzielona jest na górną i dolną połowę[156]. Na górze jako połówki kul świecą barwy łuku tęczy, na dole łupiny składają się z brunatnej ziemi. W górze unoszą się trzy białe ptaki = *pneumata*, mające znaczenie trójcy, na dole pojawia się kozioł, któremu towarzyszą dwa kruki (Wotana)[157] i kłębowisko węży. Nie jest to obraz buddyjskiego świętego, lecz człowieka Zachodu — wpływ na niego wywarło chrześcijaństwo, którego światło rzuca ciemnego cienia. Na tle całkowicie ciemnego nieba unoszą się trzy ptaki,

---

[154] W owym czasie jeszcze nie ukazała się jeszcze *Das Geheimnis der goldenen Blüte* wydana przez Wilhelma i przez mnie. Reprodukowaliśmy w niej il. 9 wykonaną przez pacjentkę.

[154] Zob. *Adumbratio Kabbalae christianae* IV, 2. S. 26: „Przez nieskończonego Boga stworzone i przez pierwszego Adama wyłonione istoty wszystkie były duchowe... oznacza to, że były prostymi, święcącymi aktami, że były jedno w sobie, miały udział w jednym bycie, który można sobie wyobrażać jako punkt środkowy w postaci kuli, oraz w jednym życiu, które można sobie wyobrażać jako promieniejącą kulę".

[155] Karl Eugen Neumann (Hg.): *Die Reden Gotamo Buddhos*. Leipzig 1905 I, 82 i nast. To odniesienie do Buddy w żadnym wypadku nie jest dowolne, ponieważ postać Tathagaty w postawie lotosu wielokrotnie powraca na wielu mandalach w tym przypadku.

[156] Mandale tybetańskie nie są wprawdzie dwudzielne, bardzo często wpisane są jednak między niebo i piekło, czyli życzliwych i gniewnych bogów.

[157] To dolna triada odpowiadająca trójcy, podobnie jak diabeł niekiedy przedstawiany jest jako trójgłowy. Zob. Carl Gustav Jung: *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen*. [*Gesammelte Werke*. T. 9/1. *Fenomenologia ducha w bajkach*. Par. 425, 436 niniejszego tomu przyp. tłum.]

a utrzymany w tonacji szarej kozioł znajduje się na polu barwy jasnopomarańczowej. Osobliwe, ale jest to kolor szat mnichów buddyjskich — zbieżność ta z pewnością nie odpowiada żadnemu świadomemu zamierzeniu malarki. Idea, jaka dochodzi tu do głosu, jest całkiem jasna: nie może istnieć biel bez czerni, nie ma diabła bez świętego. Przeciwieństwa są braćmi, od których Wschód próbuje się uwolnić za pomocą idei *nirdvandva* („wolny od dwojakości") i „*neti–neti*" („ani to, ani to"); przeciwieństwa te, jak w taoizmie, Wschód próbuje też w niesamowity sposób zaakceptować. Nasza pacjentka z premedytacją podkreślała stosunek do Wschodu, a to w ten sposób, że na swej mandali namalowała cztery heksagramy *Yijing*.

598 Znak widoczny z góry po lewej stronie mandali to *Yü*, entuzjazm. Oznacza on „piorun przenikający z ziemi", czyli pobudzenie pochodzące z nieświadomości przedstawione w formie muzyki i tańca. Przetłumaczony przez Richarda Wilhelma komentarz powiada:

> Niewzruszony jak głaz, po co dzień cały?
> Wyrocznię poznać trzeba.
> Szlachetny zna, co tajne i co jawne,
> Zna też, co słabe i co mocne,
> Zatem mnogość bytów spoziera na niego[158].

Entuzjazm jest wprawdzie źródłem piękna, może też jednak zaślepiać.

599 Drugi heksagram z góry to *Sun*, pomniejszenie. Górny trygram oznacza górę, dolny jezioro. Góra góruje nad jeziorem, „panuje" nad nim. Tak wygląda obraz, którego interpretacja zmierza do samoopanowania i dystansu, czyli do pozornego pomniejszenia samego siebie. Ma to znaczenie w związku z „entuzjazmem". W ostatniej linii heksagramu — „Ale nie ma już osobnego domu" — wskazuje na „bezdomność" mnicha buddyjskiego. Na poziomie psychologicznym nie chodziłoby tu jednak o tak drastyczne przedstawienie wyrzeczenia i niezależności, lecz o nieodwracalny wgląd w uwarunkowanie wszystkich związków, względność wszelkich wartości i tymczasowość wszelkiego bytu.

600 Znak w dolnej połowie z prawej strony oznacza *Szeng*, wydobywanie się: „Wewnątrz ziemi rośnie drzewo: Obraz Wydobywania się"[159]. Czytamy również, że „wydobywa się do pustego miasta" i że „Król ofiaruje go górze

[158] *I–Cing. Księga przemian* 16. S. 83. [Przyp. tłum.]

[159] *I–Cing. Księga przemian* 46. S. 169. [Przyp. tłum.]

[illegible]. Heksagram ten oznacza więc wzrost i rozwój osobowości z ziemi — anticypuje to motyw roślinny w mandali. To aluzja do ważnej nauki, jaką na podstawie własnego doświadczenia odebrała pani X., czyli do poznania, że nie będzie rozwoju, jeśli nie zaakceptuje się cienia.

601 Ostatni heksagram z lewej strony z dołu to *Ting. Kocioł ofiarny*[161]. Chodzi tu o zaopatrzony w nóżki i ucha brązowy kociołek, w którym przy uroczystych okazjach podaje się potrawy. Dolny trygram oznacza „wiatr" i „drewno", górny oznacza „ogień". Kociołek składa się zatem, by tak rzec, z drewna i ognia, podobnie jak „naczynie" alchemików składa się z ognia czy wody[162]. W kociołku znajduje się drogocenny pokarm („tłuszcz bażanta"), nie jest jednak spożywany, ponieważ zewnętrze kociołka jest w jakiś sposób zmienione; również fakt, że kociołek ma złamane nóżki, sprawa, że jawi się on jako w jakiś sposób bezużyteczny. Dzięki permanentnej autonegacji wewnętrznej osobowość się różnicuje (garnek ma „złote" ucha, ba, nawet „pierścienie z nefrytu") i oczyszcza się, dopóki nie osiągnie łagodnego blasku szlachetnego nefrytu[163].

602 Cztery heksagramy zostały wprawdzie z premedytacją wpisane w mandalę, stanowią one jednak autentyczne rezultaty zajmowania się *Yijing*. Fazy i aspekty procesu rozwoju wewnętrznego mojej analizantki można zatem z łatwością wyrazić w języku właściwym dla *Yijing*, ponieważ ten ostatni także zasadza się na psychologii procesu indywiduacji, który jest głównym przedmiotem zainteresowania taoizmu i zen[164]. Zainteresowanie filozofią Wschodu pojawiło się w wypadku pani X. tak czy owak na podstawie głębokiego wrażenia, własnego doświadczenia życiowego oraz znajomości ze mną, czyli wrażenia niesamowitej opozycyjności wewnętrznej natury ludzkiej. Grożący tu nieuleczalny konflikt sprawia, że wschodnie systemy zbawcze próbujące, jak się wydaje, obyć się bez niego, wydają się podwójnie interesujące. Tej znajomości ze Wschodem

---

[160] *I–Cing. Księga przemian* 46. S. 170. [Przyp. tłum.]

[161] Zob. *I–Cing. Księga przemian* 50. S. 180 i nast. [Przyp. tłum.]

[162] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 338 — przyp. tłum.]

[163] Podobna idea pojawia się w związku z procesem przemiany *lapis philosophorum*. Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 378 — przyp. tłum.]

[164] Dobry wgląd w te procesy uzyskać można dzięki lekturze pism Daisetz Teitaro Suzukiego (*Die Grosse Befreiung. Einführung in den Zen–Buddhismus*. Mit zehn Bildern vom Rinderhirtern. Leipzig 1939); zob. Richard Wilhelm, Carl Gustav Jung: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. [Część autorstwa Carla Gustava Junga w: *Gesammelte Werke*. T. 9/1 — przyp. tłum.]

częściowo zawdzięczamy, iż występujące w poglądzie chrześcijańskim przeciwieństwa nie do pogodzenia nie zostały zatarte, lecz oglądane są w całej swej ostrości, a mimo to — czy może właśnie dlatego — składają się one w jedność, tworząc mandalę. Na przykład Boehmemu nie udało się doprowadzić do takiego zjednoczenia; sprawił on raczej, iż jasne i ciemne półkole zjednoczyły się plecami (czyli wypukłościami). Jasna strona pojawia się u niego jako „Duch Święty", ciemna jako „Ojciec", czyli *auctor rerum*[165] czy „Pierwsza Zasada" (Duch Święty jest Drugą Zasadą). Przeciwieństwo to zostało pokrzyżowane przez parę opozycji Syna i człowieka ziemskiego. Wszystkie diabły znajdują się pod stronie ciemnego Ojca i stanowią ogień jego gniewu[166]; znajdują się one również na peryferiach mandali.

603 Boehme za punkt wyjścia przyjął alchemię filozoficzną i — o ile wiem — jako pierwszy próbował włączyć w mandalę kosmos chrześcijański w jego faktycznej całości[167]. Próba ta się nie udała, ponieważ oba półkola nie były w stanie tak się połączyć, by utworzyć koło. Natomiast mandala wykonana przez panią X. obejmuje i zawiera przeciwieństwa, i to — jak możemy przypuszczać — za pomocą chińskiej doktryny *Yang* i *Yin*, dwóch przeciwstawnych zasad metafizycznych, których współpraca stanowi o biegu spraw tego świata. Heksagramy z całymi (*Yang*) i przerywanymi (*Yin*) liniami opisują pewne fazy tego procesu, słusznie zatem stanowią one pośrednictwa pomiędzy przeciwieństwem tego, co górne, i tego, co dolne. Laozi powiada: „Wysoko znajduje się dół". Ta bezdyskusyjna prawda tajemnie pojawia się również w mandali: trzy białe ptaki znajdują się na czarnym tle, ale szary kozioł znajduje się na tle jasnopomarańczowym. W ten sposób pojawia się tu prawda Wschodu, umożliwiając — przynajmniej na zasadzie symbolicznej antycypacji — zjednoczenie przeciwieństw w sformułowanym przez *Yijing* irracjonalnym procesie życia. To, że naprawdę chodzi tu o opozycyjne fazy jednego i tego samego procesu, pokazuje następny obraz.

---

[165] Zob. wyżej cytat z *Aureum vellus* Mennesa, gdzie „*terra*" oznacza „*pater*", a „*umbra dei*" „*materia*". Ten pogląd Boehmego harmonizuje z charakterem Jahwe, który — mimo że jest strażnikiem prawa i morale — sam jest amoralny czy niesprawiedliwy. Zob. Stade: *Biblische Theologie der Alten Testaments*. T. 1. S. 88 i nast.

[166] Zob. Jakob Boehme: *Viertzig Fraget von der Seelen Vrstand, Essentz, Wesen, Natur und Eigenschaft, was sie von Ewigkeit in Ewigkeit sey.*

[167] Świadomie abstrahuję od tak wielu uporządkowań w postaci koła, na przykład *rex gloriae* z czterema ewangelistami, rajem i czterema rzekami, hierarchii niebieskich u Dionizego Pseudo–Areopagity itd. — one wszystkie abstrahują od realności zła, uważając je za *privatio boni*, a tym samym eufemistycznie je pomniejszając.

Il. 10

Na obrazie tym, nad którym prace zaczęły się w Zurychu, ukończone zostały jednak dopiero wówczas, gdy pani X. wróciła do swej ojczyzny, jak wcześniej widzimy podział na to, co górne, i na to, co dolne. „Kwiecie duszy"[168] znajdujące się w centrum jest to samo; otacza je teraz z wszystkich stron ciemnoniebieskie nocne niebo, na którym widzimy cztery fazy Księżyca, przy czym Księżyc w nowiu koincyduje z ciemnym światem (na dole). Z trzech ptaków zrobiły się dwa ptaki. Ich pióra poczerniały, natomiast z jednego kozła zrobiły się dwie podobne do istot ludzkich postacie z rogami i jasnymi twarzami; z czterech węży ostały się tylko dwa węże. Jako interesujące *novum* pojawiają się w dolnej, cielesnej (chtonicznej) półkuli dwa raki. Rak ma zasadniczo to same znaczenie, jakie przysługuje mu jako symbolowi zodiakalnemu[169]. Niestety, brakuje tu podanego przez samą panią X. kontekstu. W takich wypadkach najczęściej warto byłoby zbadać, jaki użytek z obiektu, który nas interesuje, robiono w przeszłości. W dawniejszych epokach, w epokach przednaukowych zasadniczo nie odróżniano raków (*Macrura* = „długoogoniaste") i krabów (*Brachyura* — „krótkoogoniaste"). Jako obraz zodiakalny rak ma znaczenie zmartwychwstania, ponieważ zmienia on łupinę[170]. Starożytni mieli w tym wypadku zasadniczo na myśli *pagurus bernhardus*, raka pustelnika. Ukryty w swej ślimaczej muszli jest nie do zaatakowania, jest to zatem symbol ostrożności, a zarazem pewności nadchodzących wydarzeń[171]. Rak „zależy od Księżyca i mnoży się wraz z nim"[172]. Interesujące, że rak pojawia się akurat w mandali, w której po raz pierwszy widać fazy Księżyca. *Cancer* w perspektywie astrologicznej to *domici-*

---

[168] Jeśli chodzi o pracę na ten temat, zob. Hugo Rahner: *Die seelenheilende Blume. Moly und Mandragora in antiker und christlicher Symbolik.*

[169] Zob. Auguste Bouché–Leclerq: *L'Astrologie grecque*. Paris 1899. S. 136: „*Le cancer ou Crabe ou Écrevisse*". Jako znak Zodiaku rak pojawia się najczęściej bez ogona.

[170] „*Cancer iuxta temporum vicissitudines mutari solet; pristinisque abiectis crustis, novas ac recentes induit*". [„Rak zwykł był się zmieniać w miarę upływu czasu; kiedy zrzuci łupiny, bierze sobie nowe i świeże" — przyp. wyd.] To „emblemat" zmartwychwstania umarłych — powiada Philippus Picinellus: *Mundus symbolicus* VI, 45.

[171] Pewne, że nadejdzie wylew Nilu, raki (podobnie jak żółwie i krokodyle) składają jaja w miejscach położonych wyżej: „...*futura multo antequam veniant animo praesagiunt*" [„Na długo przedtem, nim nadejdzie to, co przyszłe, przeczuwają to wewnętrznie" — przyp. wyd.] Nicolaus Caussinus: *Polyhistor symbolicus*. Köln 1623. S. 383.

[172] „*Cancer a luna dependent, ac cum eadem accrescit*". Jacobus Masenius: *Speculum imaginum veritatis occultae, exhibens symbola, emblemata, hieroglyphica, aenigmata...*. Köln 1714. S. 768.

lium Lunae, a ze względu na swój charakterystyczny ruch wstecz odgrywa on w świecie przesądów rolę zwierzęcia przynoszącego nieszczęście („chód raka"). *Cancer* (*karkinos*) już od dawna jest określeniem złośliwego nowotworu węzłów chłonnych. Rak to obraz zodiakalny, w którym Słońce zbiera się do odwrotu. Pseudo–Kallisthenes opowiada, w jaki sposób raki wyprowadziły w morze statki Aleksandra Wielkiego[173]. Miano „*Karkinos*" nosi rak, który podczas walki z Hydrą Lernejską ugryzł Heraklesa w stopę, a tym samym próbował nie dopuścić do walki. Hera w dowód wdzięczności dla swego sprzymierzeńca przeniosła go pośród gwiazdy[174].

605 Astrologicznie rzecz biorąc, *cancer* to znak żeński i wodny[175], znak *solislitium* letniego. Melotezje[176] przyporządkowują mu okolice piersi. Włada on Morzem Zachodnim. Propercjusz uważa, że jest on niesamowity: „*Octipedis Cancri terga sinistra time*" („Obawiam się ośmionogiego raka niesamowitych pleców"[177]). Angelo de Gubernatis powiada zaś: „Rak powoduje... śmierć już to bohatera słonecznego, już to potwora"[178]. *Pañcatantram* V, 2 opowiada, w jaki sposób rak dany synowi przez matkę na zasadzie magii apotropeicznej[179], ocalił mu życie, zabijając czarnego węża[180]. De Gubernatis uważa, że rak przedstawia już to Słońce, już to Księżyc[181], w zależności od tego, czy idzie naprzód, czy się cofa.

606 Pani X. urodziła się w pierwszych stopniach Raka (ok. 3°). Znała swój horoskop, doskonale zdawała sobie sprawę ze znaczenia chwili, w której przyszła na świat, a zatem wiedziała, że stopień zodionu wschodzącego

---

[173] Zob. Angelo de Gubernatis: *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*. Leipzig 1874. S. 611.

[174] Zob. *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. 11 t. Hg. von Wilhelm Heinrich Röscher u.a. Leipzig 1884–1890. Haslo: *Karkinos*. Identyczny motyw pojawia się w pewnym śnie. Zob. Carl Gustav Jung: *Über die Psychologie des Unbewussten*. [*Gesammelte Werke*. T. 7. Par. 123 i nast. — przyp. tłum.]

[175] Wzejście na niebie Raka uchodzi w Egipcie za początek corocznego przybierania Nilu, a tym samym początek roku. Zob. Auguste Bouché–Leclerq: *L'Astrologie grecque*. S. 137.

[176] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Religion*. [*Gesammelte Werke*. T. 11. *Psychologia a religia*. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). Par. 62 — przyp. tłum.]

[177] *Elegiarum* IV, 1, 150. S. 287.

[178] Zob. Angelo de Gubernatis: *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*. S. 612.

[179] Zob. Hans Bächthold–Stäubli (Hg): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 10 t. Berlin 1927–1942. T. 5. S. 448. Hasło: *Krebs*.

[180] *Das Pañcatantram. (Textus ornatior). Eine altindische Märchensammlung*. Zum ersten Mal übersetzt von Richard Schmidt. Leipzig bez daty. S. 313 i nast.

[181] Zob. Angelo de Gubernatis: *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*.

określa indywidualny charakter horoskopu. Przeczuwając pokrewieństwo wewnętrzne tego ostatniego z mandalą, umieściła na rysunku swój indywidualny znak ♋, który miał wyrażać jej Jaźń[182].

607 Ważny wniosek, jaki można by wysnuć, spoglądając na il. 10, polega na tym, że dualności, które się tu ciągle pojawiają, są wewnętrznie równoważone, a tym samym tracą one ostrość i nieprzystawalność, jak powiada Multuli: „Nic nie jest całkiem prawdziwe, a nawet to nie jest całkiem prawdziwe". To dające do myślenia osłabienie zostało jednak zrównoważone przez jedność przestrzeni wewnętrznej, w której płonie lampa, promieniując w osiem regionów świata barwnymi blaskami[183].

608 Mimo że głównym celem mandali jest zapewne osiągnięcie stanu równowagi wewnętrznej dzięki stworzeniu symetrycznych par, nie należy pomijać faktu, że podwojenie pojawia się również tam, gdzie treści nieświadome mają zostać właśnie uświadomione, czyli zróżnicowane. Rozszczepiają się one wówczas — jak często przedstawiają marzenia senne — na dwie identyczne czy tylko trochę od siebie różne połowy, adekwatnie do świadomego czy jeszcze nieświadomego aspektu wynurzającej się treści. Mam wrażenie, że na naszym obrazie istotnie znajduje się przedstawienie czegoś w rodzaju *solistitium* czy punktu kulminacyjnego, chwili, w której zapada decyzja. Dualności oznaczają w gruncie rzeczy „Tak" i „Nie", nie dające się ze sobą pogodzić przeciwieństwa, które *muszą* być trzymane razem, jeśli ma zostać zachowana równowaga życiowa. Może się to stać tylko dzięki temu, że w niezachwiany sposób będzie się trzymało środka, w którym równoważą się działanie i niedziałanie. Droga prowadzi po ostrzu noża. Taki punkt kulminacyjny życia, miejsce, gdzie zderzają się ze sobą uniwersalne przeciwieństwa, to zarazem chwila, w której wcale nierzadko otwiera się rozległa perspektywa przeszłości i przyszłości. To czynnik psychologiczny, moment, dla którego charakterystyczne są — jak od praczasów potwierdza *consensus gentium* — zjawiska synchronicystyczne, to znaczy, gdy to, co odległe w czasie, jawi się całkiem blisko: po upływie szesnastu lat pani X. zachorowała na raka piersi — zmarła na skutek powikłań[184].

---

[182] W horoskopie znajduje się czwarty znak ziemi, nie ma znaku powietrza. Niebezpieczeństwo grożące od animusa tworzy się w ♑.

[183] Zob. buddyjskie wyobrażenie „ośmiu kierunków kompasu". Zob. *Amitayur–Dhyana–Sutra*. W: Max Müller (Ed.): *The Sacred Books of the East*. T. 16. Oxford 1899. S. 170.

[184] Nie waham się poważnie uwzględniać zjawisk synchronicystycznych, które leżą u podstaw astrologii. Jak alchemii przysługuje psychologiczna racja bytu — dowiodłem tego z wszelkimi szczegółami — tak również przysługuje ona astrologii. Dziś nie interesuje już nas

Il. 11

609 Jeśli chodzi o ten obraz, chciałbym jedynie wspomnieć, że barwne promienie, które wcześniej wychodziły z centrum, teraz stały się rzadsze, później zaś (na późniejszych obrazach) tymczasem znikły. Słońce i księżyc uległy procesowi eksterioryzacji, nie znajdują się w już w mikrokosmosie mandali. Słońce nie jest już złote, jego barwa przypomina mętną ochrę; ponadto wyraźnie obraca się ruchem lewoskrętnym: zmierza do zaciemnienia, które musi się pojawić adekwatnie do zodionu Raka (*solistitium*). Księżyc znajduje się w pierwszej kwadrze. Bulwiaste formacje w pobliżu Słońca miałyby przedstawiać kumulusy, ale wyglądają podejrzanie w swym szaroczerwonym zabarwieniu niczym bulwiaste narośla. Wnętrze mandali zawiera teraz *quincunx* gwiazd, przy czym barwa gwiazdy środkowej składa się ze srebra i złota. Podział mandali na półkule powietrza i ziemi uległ eksterioryzacji na świat zewnętrzny, nie sposób już dostrzec go we wnętrzu. Srebrzysta wstęga na półkuli powietrza widoczna na poprzednim obrazie teraz spowija całą mandalę, toteż znowu przypomina ów pas rtęci, który jako *mercurius vulgaris* „przesłania prawdziwą osobowość". W każdym razie wydaje się prawdopodobne, że na obrazie tym wpływ i znaczenie świata zewnętrznego tak bardzo się narzucają, że dochodzi do pewnego pomniejszenia i deprecjacji mandali. Ale nie została ona zlikwidowana czy rozerwana (do czego zaiste mogłoby dojść w podobnych okolicznościach) — została ona usunięta spod wpływów tellurycznych za sprawą symbolicznego odniesienia do konstelacji gwiazd.

Il. 12

610 Na il. 12 Słońce rzeczywiście zbliżyło się pod linię horyzontu, Księżyc zaś wychodzi z pierwszej kwadry. Mandala przestała promieniować. Ekwiwalenty Słońca i Księżyca zostały przejęte do mandali — to samo można powiedzieć o Ziemi. Interesujące jest nagłe ożywienie wewnętrzne — dwie postacie ludzkie i wszelkiego rodzaju zwierzęta. Charakter centrum, które dotychczas było konstelacją, znikł, czyniąc miejsce czemuś w rodzaju motywu kwiecia. Niestety, nie umiemy stwierdzić, co oznacza owo ożywienie, ponieważ zabrakło jakiegokolwiek komentarza.

611 Na il. 13 źródło promieniowania już nie znajduje się w mandali, lecz poza nią — pojawia się w postaci Księżyca w pełni, od którego wychodzą kon-

---

dowiadywanie się, w jak wielkim stopniu obie te dziedziny skażone są błędem — znacznie bardziej interesowałoby nas zbadanie, na jakich podstawach psychologicznych obie te dziedziny się opierają.

centryczne, pobłyskujące kolorami tęczy kręgi fal. Mandala została związana przez cztery czarne i złote węże — trzy suną w kierunku centrum, jeden zaś głowę zwraca do zewnątrz i w górę. Pomiędzy głowami węży i centrum znajduje się aluzja do motywu spermatozoonu, tym samym zaś pojawia się sugestia do intensywnego wnikania świata zewnętrznego, być może także do obrony magicznej. Rozkład czwórcy na trzy plus jeden odpowiada archetypowi[185].

Na il. 14 mandala unosi się w ulicznej sztolni nowojorskiej Fifth Avenue, a zatem w miejscu, do którego pani X. powróciła. Na błękitnym kwiecie w centrum przedstawiona została *coniunctio* postaci „królewskich" w formie płonącego pomiędzy nimi ognia ofiarnego. Królowi i Królowej asystują dwie klęczące postacie — kobieta i mężczyzna. To typowe *quaternio* małżeńskie — jeśli chodzi o psychologię tego związku, muszę odesłać czytelników do mojej pracy o psychologii przeniesienia[186]. Ten związek wewnętrzny należy traktować jako kompensacyjne „wzmocnienie" przeciwko rozpuszczającym wpływom zewnętrznym. 612

Na il. 15 mandala unosi się miedzy Manhattanem i morzem. Wstał dzień, właśnie wschodzi słońce. Z błękitnego centrum w czerwoną substancję łupiny mandali wnikają błękitne węże: proces zaczyna się odwracać w chwili, gdy introwersja uczuć wywołana przez nowojorski szok osiągnęła punkt kulminacyjny. Błękit węży sugeruje, że zdobyły one naturę pneumatyczną. 613

Począwszy od il. 16 technika rysownicza i malarska wykonały zdecydowany krok naprzód. Mandale zyskują na wartości estetycznej. Na il. 17 pojawia się coś w rodzaju motywu oka, obserwowanego także na obrazach wykonywanych przez inne osoby. Wydaje mi się, że jest to związane z motywem polioftalmii i że można to ujmować w związku ze specyficzną naturą nieświadomości, która jest czymś w rodzaju „świadomości wielorakiej". Kwestie te omawiałem gdzie indziej (zob. il. 5)[187]. 614

Proces odwrócenia osiągnął punkt kulminacyjny na il. 19, ale dopiero po upływie roku od chwili, gdy pacjentka namalowała obraz koniunkcji[188]: 615

---

[185] Chodzi tu o tzw. aksjomat Maryi. Znane przykłady to Horus ze swymi 3 + 1 synami, cztery postacie symboliczne z *Wizji Ezechiela*, czterej ewangeliści oraz — *last not least* — trzej synoptycy i Jan.

[186] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie der Übertragung*. [*Gesammelte Werke*. T. 16. *Psychologia przeniesienia*. W: Carl Gustav Jung: *Praktyka psychoterapii* (*Dzieła*. T. 7) — przyp. tłum.]

[187] Zob. Carl Gustav Jung: *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*. [Pt. *Der Geist der Psychologie*. *Gesammelte Werke*. T. 8 — przyp. tłum.]

[188] Il. 18–24, nie reprodukowane we wcześniejszych wydaniach tej pracy, zostały wybrane przez Junga spośród ilustracji namalowanych przez pacjentkę już po zakończeniu analizy.

czerwona substancja umieszczona została wokół złotej, czteropromiennej gwiazdy w centrum; substancja niebieska przenika wszędzie na powierzchnię. Na obrazie tym po raz pierwszy mamy do czynienia z tęczowym promieniowaniem mandali — od tej pory trwało ono przez dziesięć lat.

616 Nie chcę tu ani reprodukować, ani komentować następnych obrazów, które — jak już stwierdziłem — powstawały w ciągu kolejnego dziesięciolecia, ponieważ nie mam poczucia, że dostatecznie je rozumiem. Otrzymałem je dopiero niedawno temu, po śmierci autorki — niestety, bez kontekstu i komentarza. W tych warunkach prace nad interpretacją byłyby dość niepewne, lepiej więc byłoby z tego zrezygnować. Przypadek ten ma przecież jedynie być przykładem na to, w jaki sposób powstają takie obrazy, co oznaczają i jakich refleksji i ujęć wymaga ich interpretacja. W żadnym wypadku nie chodzi tu jednak o demonstrację, w jaki sposób cały przebieg życia człowieka wyraża się w formie symbolicznej. Proces indywiduacji zna pewne etapy i jest zdolny do wielu perypetii — podobnie jak fikcyjny przebieg *opus alchymicum*; tutaj możemy to obserwować do woli.

PODSUMOWANIE

617 Nasze obrazy opisują początkowy etap drogi indywiduacji. Z pewnością należałoby sobie życzyć, by nasza wiedza na ten temat była większa. Ale jak nie udało się sfabrykować złota filozoficznego ani *lapis philosophorum*, tak również nikomu nigdy nie udało się opowiedzieć o tej drodze od początku do końca, w każdym razie nie usłyszały o tym uszy śmiertelnika, ponieważ to nie narrator, lecz śmierć ogłasza „*consummatum est*". Owszem, są pewne sprawy, które warto byłoby poznać w dalszym ich przebiegu, lecz pod względem dydaktycznym i terapeutycznym byłoby ważne, by nie zatrzymywać się zbyt krótko na stadiach początkowych. Ponieważ obrazy te stanowią intuicyjne antycypacje przyszłych zdarzeń, warto byłoby zatrzymać się przy nich dłużej, by za ich pomocą zintegrować ze świadomością tak dużo treści nieświadomych, by świadomość naprawdę znalazła się na przewidywanym szczeblu rozwoju. Takie procesy psychiczne tak czy owak nie

Cykle obrazów powstawały w następującym czasie: 1–6 października 1928; 7–9 listopada 1928; 10 stycznia, 11 lutego, 12 czerwca, 13 sierpnia, 14 września, 15 października, 16–17 listopada 1929; 18 lutego 1930; 19 sierpnia 1930; 20 marca 1931; 21 lipca 1933; 22 sierpnia 1933; 23 (?) 1935. „*Night–blooming cereus, done May 1938, on the last trip to Jung*" (uwaga pacjentki). [Przyp. wyd.]

Il. 5.

Mandala pacjentki, kobiety w wieku pięćdziesięciu ośmiu lat, utalentowanej artystycznie i wykształconej technicznie. W centrum jajo otoczone przez węża, na zewnątrz, apotenpeicznie, skrzydła i oczy. Struktura mandali jest wyjątkowo pedantyczna.. Autorka lubiła zabawę formą, nie dbając o sens odpowiadało za to jej uzdolnienie artystyczne.

dotrzymują kroku ewolucjom intelektualnym. Ba, ich najbliższym celem jest powiązanie w danym wypadku zbyt zaawansowanej świadomości z nieświadomymi otchłaniami, z którymi powinna ona być związana. Na tym polegał problem, z jakim mieliśmy do czynienia w wypadku pani X., która musiała przecież powrócić do kraju swej matki, by ponownie dotknąć ziemi — *vestigia retro*! Oto zadanie, przed którym stoją nie tylko indywidua, lecz także całe cywilizacje. Cóż innego oznaczają te straszne regresje, z jakimi mamy do czynienia w naszej epoce? Tempo rozwoju świadomości w nauce i technice było zbyt wielkie, nieświadomość zaś, która nie mogła dotrzymać kroku, pozostawała coraz dalej z tyłu, toteż spychana była na pozycje obronne; sytuacja ta objawia się w formie ogólnej woli zniszczenia. Polityczne i społeczne „–izmy" naszej epoki głoszą wprawdzie wszelkie możliwe ideały, wyznając jednak te atrapy, zdążają do obniżenia poziomu naszej kultury, ograniczają bowiem możliwości rozwoju indywiduum czy też w ogóle do tego nie dopuszczają. Czynią to na poły w ten sposób, że stwarzają okiełznany przez terror chaos, a zatem ów prymitywny stan gwarantujący jedynie nagą możliwość życia, stan przerastający najgorsze czasy „mrocznego" Średniowiecza. Trzeba jeszcze poczekać, by się przekonać, czy z owego doświadczenia zniewolenia zrodzi się większe pragnienie wolności duchowej.

Nie sposób rozwiązać tego problemu na poziomie zbiorowym, ponieważ 61
masa nie ulegnie zmianie, jeśli nie zmieni się indywiduum. Nie wolno mu przy tym narzucać nawet najlepszego rozwiązania, bo jest ono przecież aż nazbyt dobre, gdy wiąże się w indywiduum z naturalnym procesem rozwoju. Rozpaczliwe byłoby zatem przedsięwzięcie polegające na tym, że nastawiamy się na zbiorowe recepty i środki. Naprawa powszechnego zła zaczyna się od indywiduum, a i to tylko wtedy, gdy to ono samo obarcza się odpowiedzialnością, a nie, gdy inni to czynią. Oczywiście, możliwe jest to tylko w stanie wolności, nie pod panowaniem przemocy, niezależnie od tego, czy sprawuje ją samozwańczy tyran czy osobnik wybrany przez motłoch.

Pierwsze obrazu naszego cyklu opisują specyficzne procesy psychiczne 61
zaczynające się w chwili, gdy autorka przypomniała sobie o tej części osobowości, która pozostawała w stanie zapomnienia. Zaledwie ustanowiony został z nimi związek, pojawiły się również symbole Jaźni, które chciały przekazać obraz całej osobowości. Dzięki zainicjowaniu tego procesu niczego nieprzeczuwający człowiek współczesny trafił na utorowaną przed wiekami drogę, na ową *via sancta*, której kamieniami milowymi i drogowskazami są reli-

gie[189]. Taki człowiek będzie myślał i odczuwał sprawy, które wydadzą mu się obce, o ile wręcz nie uzna ich za irytujące. Apulejusz opowiada, że w trakcie misterium Izydy:

> Do granicy śmierci doszedłem i progów Prozerpiny dotknąłem, a wróciłem przez bezdnie wszystkich żywiołów. W głębokiej nocy widziałem słońce ślepiącym blaskiem jaśniejące, patrzyłem w oczy potęgom piekielnym i niebieskim potęgom i do stóp ich czołem uderzyłem[190].

Ujrzał on z dużej bliskości wyższych bogów i oddał im cześć. Takie doświadczenia wyrażają się w naszych mandalach; z tego względu to właśnie w literaturze religijnej znajdziemy najlepsze analogie symboli i nastrojów widocznych w sytuacjach opisanych w mandalach. Chodzi tu o intensywne doświadczenia wewnętrzne, które — jeśli dotknięte nimi indywiduum posiada zdolność moralną do *pístis*, czyli do lojalnego zaufania — stanowią permanentny przyrost psychiczny w sensie dojrzewania i pogłębiania osobowości. Chodzi tu o owe pierwotne doświadczenia psychiczne, które leżą u podstaw „wiary" i które mają być jej niezłomnym fundamentem — a nie tylko wiary, lecz i poznania.

620 Nasz przypadek z rzadko spotykaną wyrazistością pokazuje spontaniczność procesu psychicznego i przemianę sytuacji osobistej w problem indywiduacji, czyli całkowania indywiduum, a zatem proces udzielający odpowiedzi na wielkie pytanie współczesności: w jaki sposób świadomość, nasz najnowszy nabytek, może ponownie się związać z pozostawioną gdzieś z tyłu naszą zdobyczą najstarszą, z nieświadomością? To, co najstarsze, to podłoże instynktowe. Kto przeoczył instynkty, ten zostanie przez nie napadnięty z zasadzki, kto zaś sam nie umie się uniżyć, ten zostanie upokorzony, tracąc swą wolność, najcenniejsze dobro, jakie posiada.

621 Zawsze wtedy, gdy nauka podejmuje próbę przedstawienia tak zwanego prostego procesu życia, sprawa staje się zawiła i trudna, nie sposób się zatem dziwić, że uwidocznione dzięki aktywnej imaginacji szczegóły procesu przemiany stawiają niemałe wymagania pod adresem zdrowego rozsądku. Jeśli o to chodzi, można je porównywać z wszystkimi innymi procesami biologicznymi — one również, jeśli mają być zrozumiałe, wymagają specyficznej wiedzy. Ale

---

[189] *Is* XXXV, 8: „*et erit tibi semita et via sancta vocabitur*". [„Będzie tam droga czysta, którą nazwą Drogą Świętą". Przeł. o. Józef Paściak OP. *Biblia Tysiąclecia* — przyp. tłum.]

[190] Apulejusz: *Metamorfozy* X, 23.

nasz przykład, z drugiej strony, pokazuje również, że proces ten może się zacząć i przebiegać nawet wówczas, gdy nie zostanie on poparty jakąś dozą wiedzy. Jeśli jednak chcemy coś z tego rozumieć, czyli zasymilować ze świadomością, niezbędne byłyby pewne środki poznania. Jeśli proces ów nie zostanie zrozumiany, musi osiągnąć niesłychaną intensywność, by nie pogrążyć się bezowocnie z powrotem w nieświadomości. Jeśli jednak afekty ulegną tak niesłychanej intensyfikacji, wymuszą one pewne ujęcie, a wtedy od jego poprawności zależeć będzie, czy konsekwencje, jakie to za sobą pociągnie, będą mniej lub bardziej patologiczne. Doświadczenia psychiczne, w zależności od tego, czy rozumiane są prawidłowo czy nieprawidłowo, wywierają bardzo różne skutki na proces dalszego rozwoju. Do obowiązków psychoterapeuty należy przyswojenie sobie owej wiedzy, dzięki której będzie mógł pomóc pacjentowi wyrobić sobie adekwatne ujęcie. Takie doświadczenia nie są niegroźne, stanowią one bowiem między innymi *matrix* psychoz. Należy tu bezwzględnie unikać wymuszonych, naciąganych interpretacji, nigdy nie należy wciągać pacjenta w taki proces, który nie rozpoczął się w sposób naturalny, czyli spontanicznie. Jeśli już proces ów został zainicjowany, nie należy podejmować próby zagadania go na śmierć, chyba że mamy do czynienia z uzasadnioną możliwością wybuchu psychozy. Gwoli rozstrzygnięcia tej kwestii niezbędne jest gruntowne doświadczenie psychiatryczne, przy czym stale należy uwzględniać fakt, że konstelacja obrazów i fantazji archetypowych jako taka wcale nie jest patologiczna. Czynnik patologiczny objawia się dopiero w tym, w jaki sposób indywiduum reaguje czy jak ujmuje motywy archetypowe. Cechą charakterystyczną reakcji patologicznej jest przede wszystkim *utożsamienie się z archetypem*. Powstaje z tego coś w rodzaju inflacji i opętania przez wynurzające się treści, tak gwałtowne, że żadna terapia nie dorosła do tego, by je powstrzymać. Utożsamienie, jeśli sytuacja sprzyja, może przebiegać jako mniej lub bardziej nieszkodliwa inflacja, ale w każdym wypadku utożsamienie z nieświadomością oznacza niejakie osłabienie świadomości — na tym polega niebezpieczeństwo. Albowiem człowiek „nie jest autorem" utożsamienia, lecz w sposób nieświadomy przechodzi utożsamienie z archetypem, a zatem zostaje przez niego opętany. W poważniejszych przypadkach pojawia się zatem konieczność, by raczej w sposób bardziej poważny wzmacniać i fortyfikować „ja", tak aby zrozumiało i przyswoiło sobie produkty nieświadomości. Decyzja w tej kwestii to sprawa diagnostycznego i terapeutycznego taktu lekarza.

Praca ta to podejmowana po omacku próba przybliżenia rozumieniu pro- 622
cesów przebiegających w mandali, które stanowią przecież odzwierciedlenia

niejasno przeczuwanych zmian pojawiających się gdzieś w tle, zmian, które można postrzegać za pomocą „odwróconego oka" i w taki sposób, w jaki się one narzucają, niezrozumiałe i niepoznane, przedstawić plastycznie za pomocą ołówka czy pędzla. Obrazy te stanowią coś w rodzaju ideogramów treści nieświadomych. Oczywiście, zastosowałem tę metodę na samym sobie i mogę potwierdzić, że w rzeczy samej można namalować skomplikowane obrazy, co do których prawdziwej treści człowiek nie ma pojęcia. W trakcie malowania obraz, by tak rzec, rozwija się sam z siebie, często przeciwnie do świadomego zamiaru. Interesujące byłoby obserwować, jak często ostateczna forma obrazu w zaskakujący sposób krzyżuje świadome oczekiwania. Taką samą obserwację można też — i to w sposób znacznie bardziej dobitny — przeprowadzić w trakcie stałego zapisywania aktywnych imaginacji[191].

623 Oby niniejsza praca zapełniła odczuwaną przez mnie samego lukę w przedstawianiu metod terapeutycznych. Na temat aktywnej imaginacji niewiele pisałem, częściej mówiłem. Stosuję tę metodę od 1916 roku. W książce pt. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* po raz pierwszy opisałem ją szkicowo. O mandali po raz pierwszy wspomniałem dopiero w 1929 roku w *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*[192]. Przez przynajmniej trzynaście lat ukrywałem rezultaty mojej pracy, by nie przyczyniać się do powstania sugestii, chciałem się bowiem upewnić, że te sprawy — a zwłaszcza mandale — naprawdę powstają spontanicznie, że nie pojawiają się na zasadzie sugestii sprowokowanych przez moją fantazję i narzuconych pacjentom. Dzięki własnym badaniom mogłem się przekonać, że mandale malowano, rysowano, rzeźbiono w kamieniu i budowano we wszystkich miejscach i epokach, i to na długo przedtem, nim odkryli je moi pacjenci. Ku własnej satysfakcji przekonałem się również, że mandale pojawiają się w marzeniach sennych moich pacjentów, którzy przedstawiają je w formie

---

[191] Jeśli chodzi o kazuistykę, zob. Carl Alfred Meier: *Spontanmanifestationen des kollektiven Unbewussten*. „Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete". T. 9/5. Leipzig 1939. 284–303; Gerhard Adler: *Studies in Analytical Psychology*.

[192] [Zob. Richard Wilhelm, Carl Gustav Jung: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. Część autorstwa Carla Gustava Junga w: *Gesammelte Werke*. T. 9/1 — przyp. tłum.] O aktywnej imaginacji Jung mówi też w: Carl Gustav Jung: *Ziele der Psychotherapie*, 1929, 1969 [*Gesammelte Werke*. T. 16. *Cele psychoterapii*. W: Carl Gustav Jung: *Zasadnicze problemy psychoterapii*. Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 1994. S. 49–70 — przyp. tłum.] Obrazy mandali w: Richard Wilhelm, Carl Gustav Jung: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. [Część autorstwa Carla Gustava Junga w: *Gesammelte Werke*. T. 9/1 — przyp. tłum.] oraz w następnej rozprawie w tym tomie. Zob. też: Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4) — przyp. tłum.]

plastycznej, i to takich pacjentów, którzy poddają się leczeniu u terapeutów nie wywodzących się z mojej szkoły. W obliczu doniosłości i znaczenia symbolu mandali wydawały mi się na miejscu szczególne środki ostrożności, bo przecież motyw ten to jeden z najlepszych przykładów uniwersalnej skuteczności archetypu. W trakcie seminarium na temat marzeń sennych dzieci (1938–1940)[193] wspomniałem o marzeniu sennym dziesięciolatki, dziewczynki, która naprawdę nigdy nie miała możliwości usłyszenia o czworakości bóstwa. Sama śniąca zapisała swój sen, a tekst został mi przysłany przez znajomego: *Pewnego razu zobaczyłam złe zwierzę, które miało bardzo dużo rogów – bodło nimi inne małe zwierzęta. Wiło się niczym wąż i w ten sposób uprawiało swe sztuczki. Wtem z wszystkich czterech kątów zaczęła się snuć błękitna mgła, a wtedy zwierzę przestało żreć. Przyszedł wtedy Dobry Pan Bóg, ale właściwie we wszystkich czterech kątach było czterech Dobrych Panów Bogów. I wtedy zwierzę umarło, a wszystkie pożarte przez nie zwierzęta wyszły z niego żywe.*

Sen w opisuje *nieświadomy* proces integracji. Wszystkie zwierzęta 624
zostały pochłonięte przez jedno zwierzę, a wówczas pojawiła się enancjodromia: smok przemienił się w pneumę przedstawiającą boską czwórcę, następnie doszło do *apokatástasis*, zmartwychwstania umarłych. Tę w najwyższym stopniu „niedziecięcą" fantazję należy określić mianem archetypowej. Notabene, również pani X. na il. 12 przedstawiła całą menażerię w mandali, a zatem po dwa węże, żółwie, dwie ryby, dwa lwy, dwie świnie, po jednym koźle i baranie[194]. Dzięki integracji wiele staje się jednym. Dziecko, które zostało nawiedzone przez ów sen, podobnie jak pani X., z pewnością nie zdawało sobie sprawy, że już Orygenes, mówiąc o zwierzętach ofiarnych, stwierdził: „Szukaj tych zwierząt ofiarnych w samym sobie, a znajdziesz je we własnej duszy. Zrozum, że w twoim wnętrzu <*intra temetipsum*> znajdują się stada wołów... stada owiec i kozłów... Zrozum, że znajdują się w tobie także ptaki niebieskie. I nie dziw się, że mówimy, iż to wszystko w tobie istnieje; zrozum, że jesteś także drugim małym światem, i że w tobie są słońce, księżyc i gwiazdy"[195].

---

[193] Zob. Carl Gustav Jung: *Kinderträume*. Hg. von Lorenz Jung, Maria Meyer–Grass. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter–Verlag 1987. *Marzenia senne dzieci*. Według notatek z seminariów 1936/1937–1940/1941 opracowali Lorenz Jung, Maria Meyer–Grass (*Seminaria*. T. 3). Przeł. Robert Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR 2003. S. 445 . [Przyp. tłum.]

[194] Pomyślmy w tym miejscu o Arce Noego, która przepłynęła wody śmierci, prowadząc do czegoś w rodzaju odrodzenia życia.

[195] Orygenes: *In Leviticum homiliae* V, 2. *PG* 12.

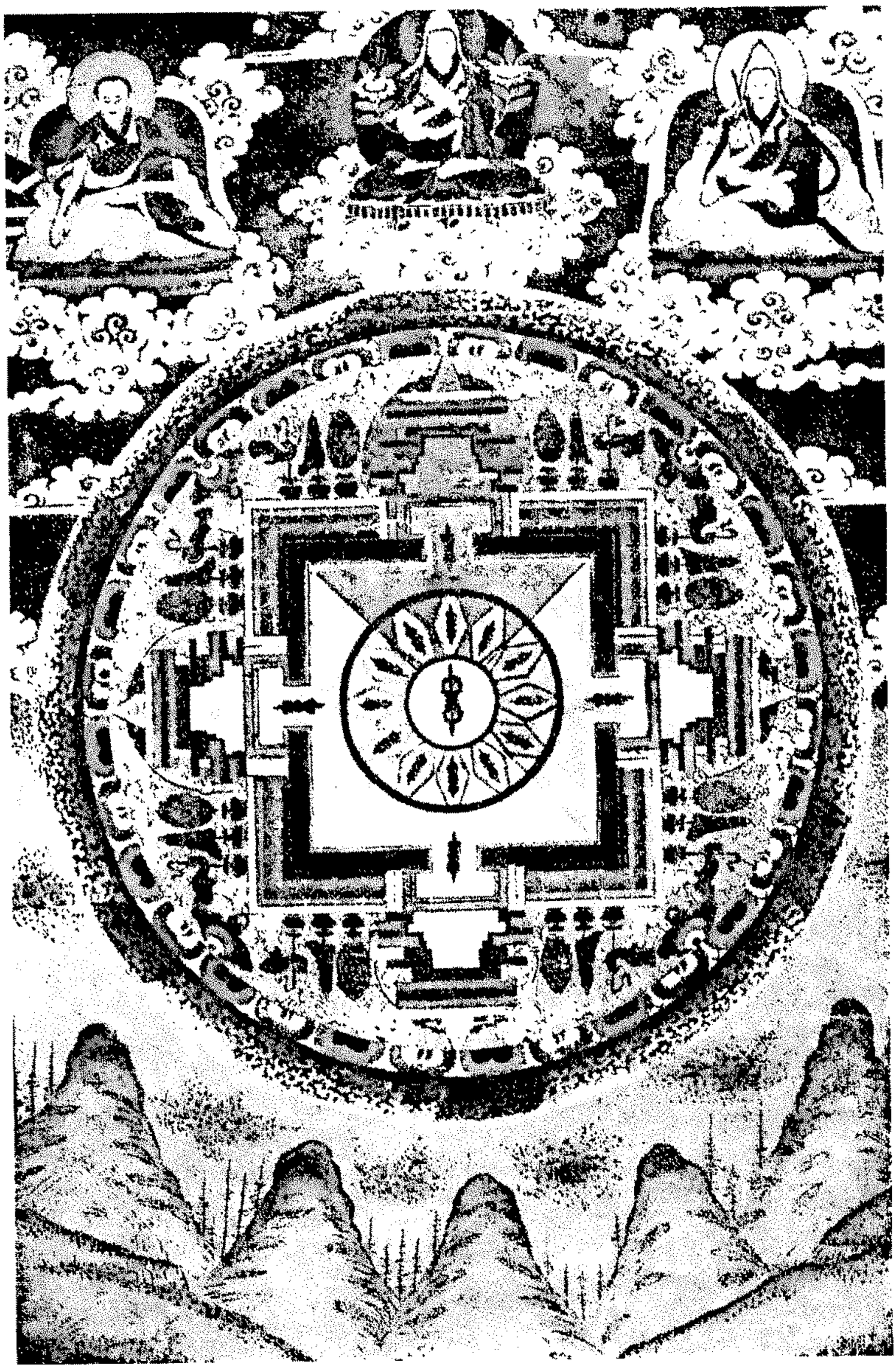
625 Identyczna myśl powraca w innym miejscu, tym razem jednak w postaci stwierdzenia psychologicznego: „Spójrz na wyraz twarzy człowieka, już to gniewny, już to smutny, potem wesoły i znowu zatroskany, a potem znowu łagodny... Widzisz, jak wydaje mu się, że jest on jeden, nie jest on jednak jeden, ponieważ jawi się w nim tak wiele osób jako form zachowania, albowiem także według *Pisma insipiens sicut luna mutatur*, głupiec zmienny jest jak księżyc... Niezmienny jest Bóg, toteż zwany jest on Jednym, ponieważ się nie zmienia. Również sprawiedliwy, który idzie za Bogiem (*imitator Dei iustus*), stworzony podług obrazu Boga, zwany będzie jednym i sobą (*unus et ipse*), albowiem dojdzie do doskonałości, ponieważ również on sam, gdy wesprze się na szczycie cnoty, nie będzie się już zmieniał, lecz pozostanie jednym na zawsze. Albowiem każdy, kto przebywa w złu, podzielony jest na wiele i rozsypany w wielu kierunkach. Dopóki trwa on w różnych rodzajach zła, nie może być zwany jednym"[196].

626 Wiele zwierząt zastąpione tu zostało przez wiele stanów afektywnych, których ofiarą jest człowiek. Proces indywiduacji, który tym samym został wyraźnie zasugerowany, porządkuje wielość w jednem. Ale jeden jest Bóg, a jego odpowiednikiem w nas jest *imago dei*, obraz Boga. Obraz Boga zaś — jak już widzieliśmy u Jakoba Boehmego — wyraża się w mandali.

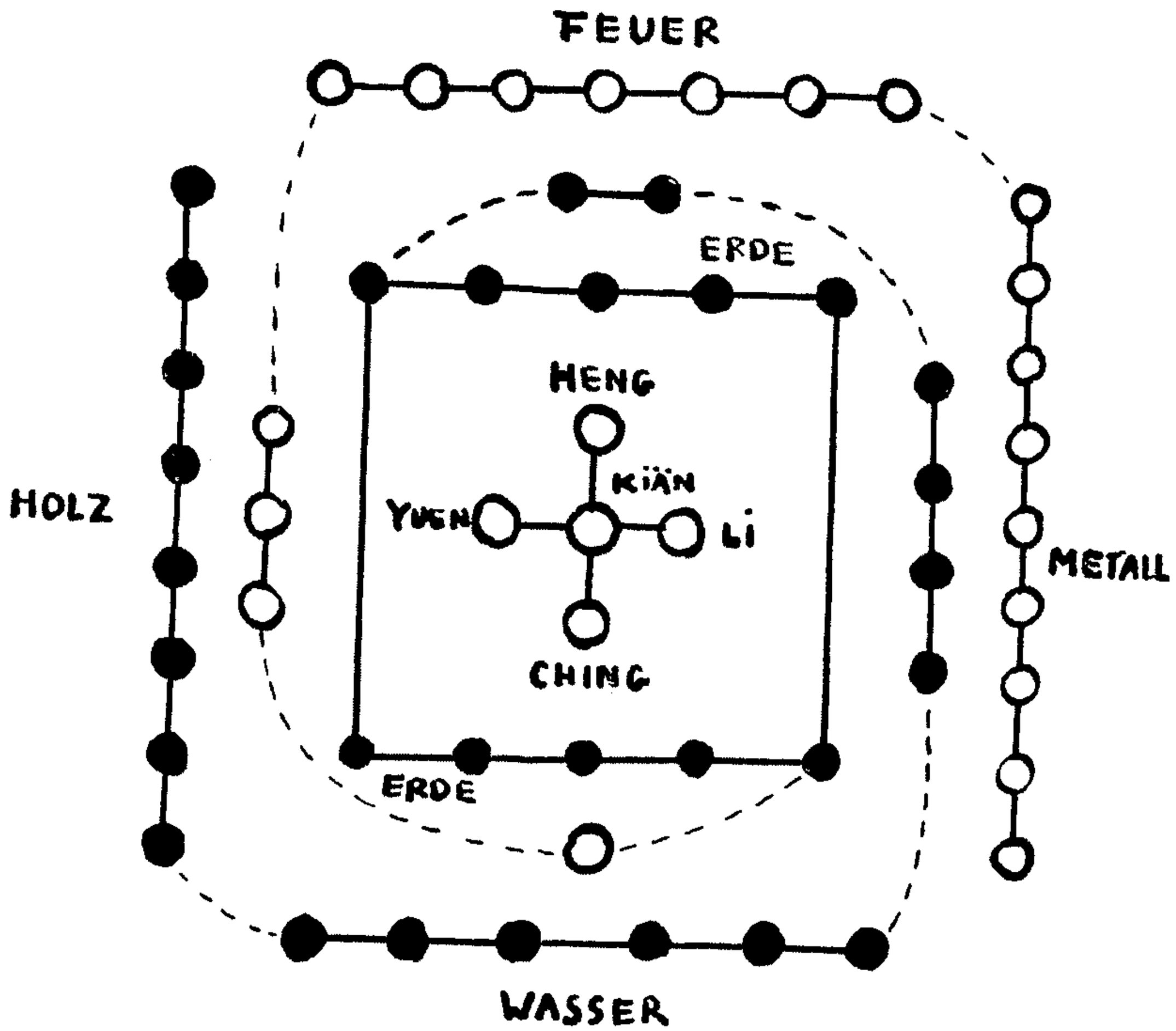
[196] Orygenes: *In librum regnorum homilia* I, 4.

XII.

O SYMBOLICE MANDALI

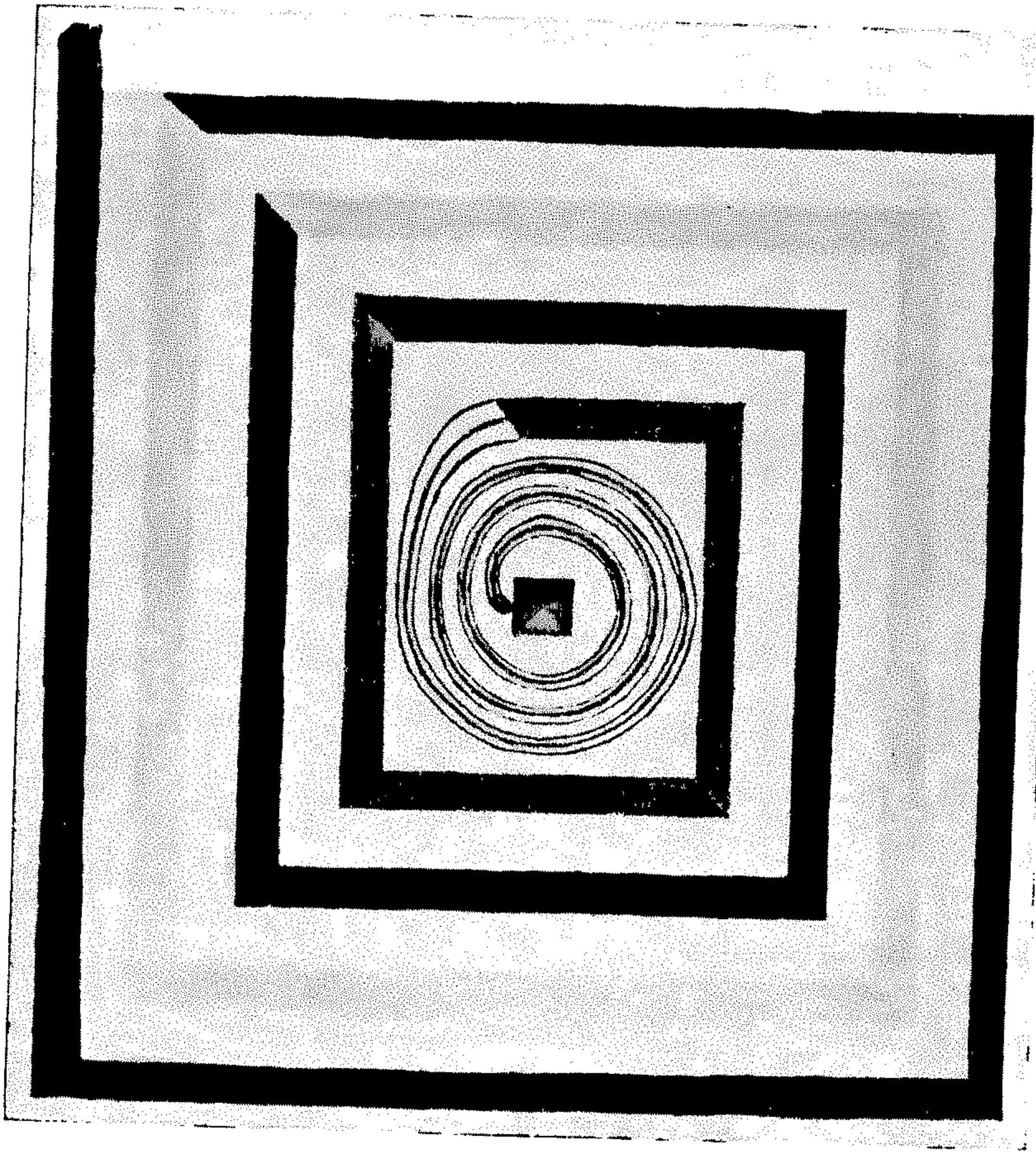


Il. 1

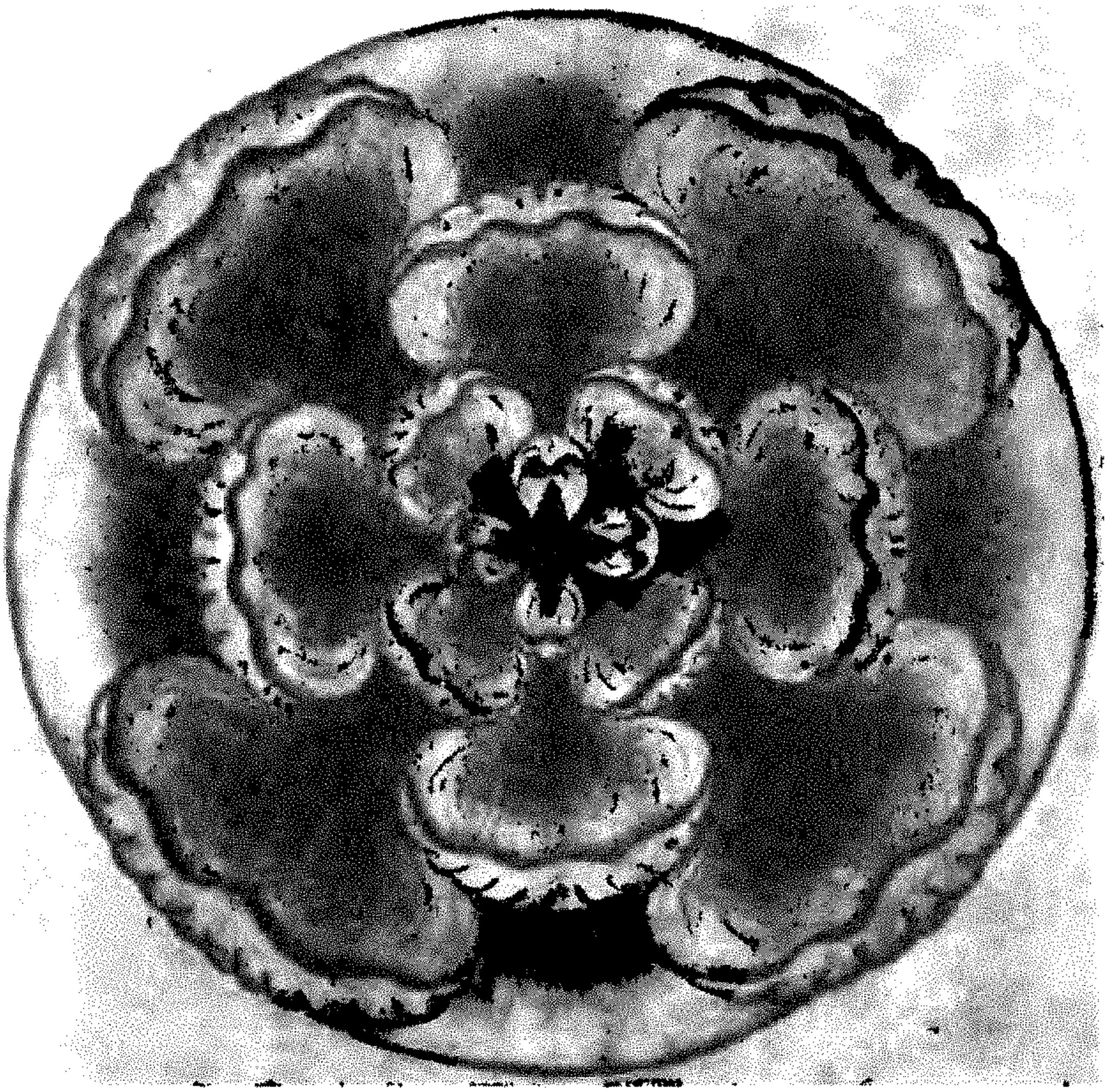


Il. 2

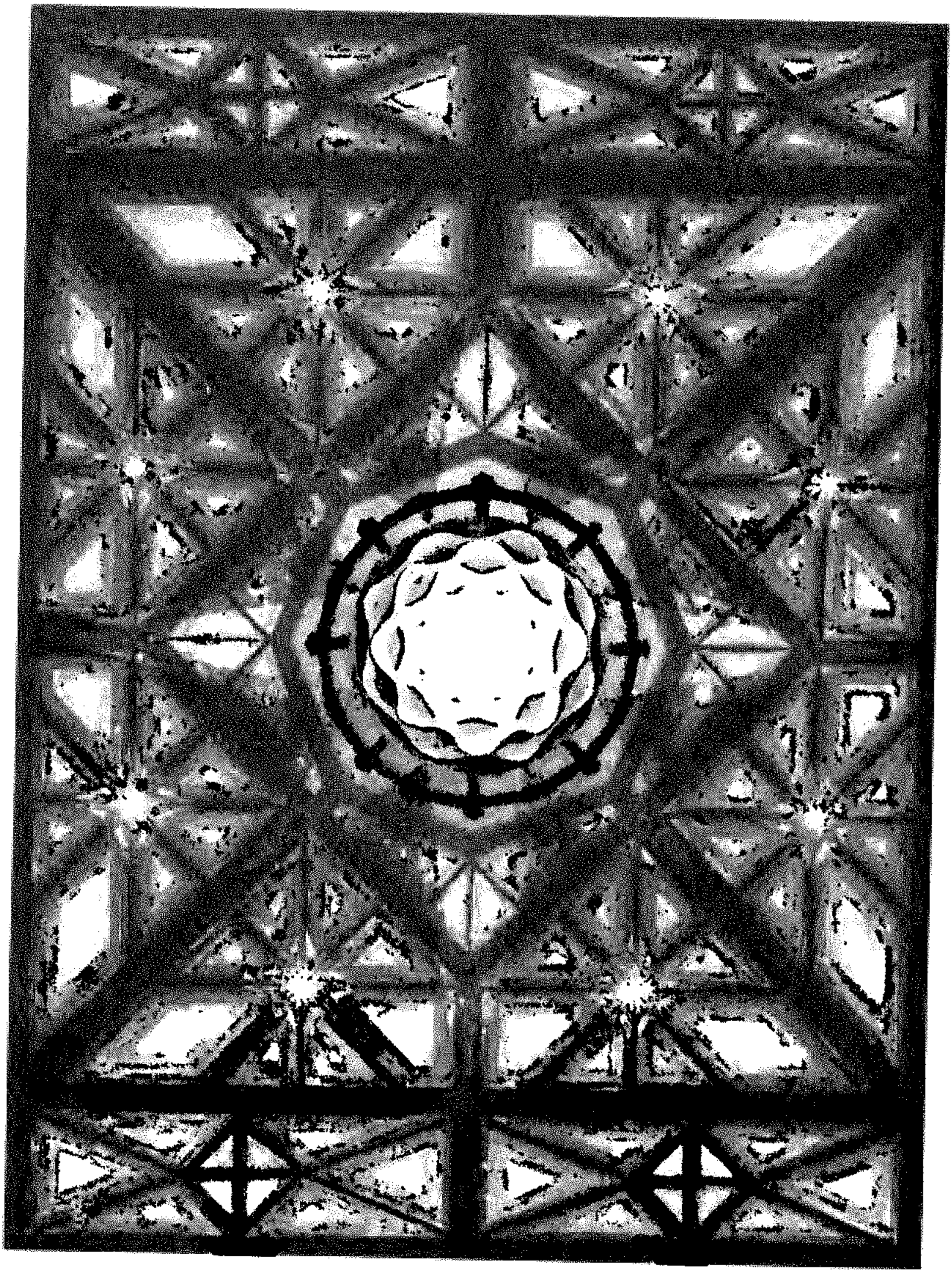
Il. 3



Il. 4

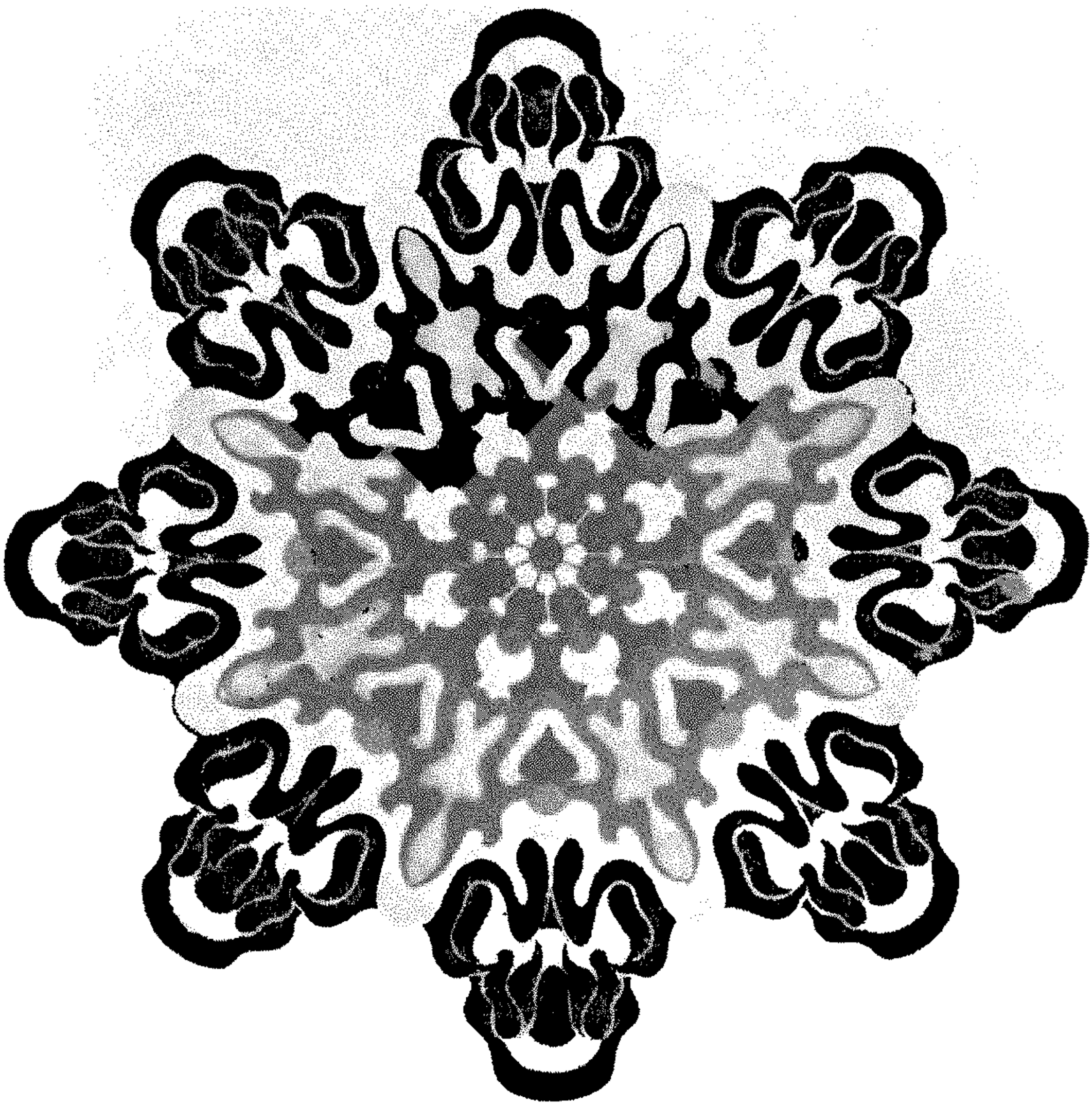


Il. 5

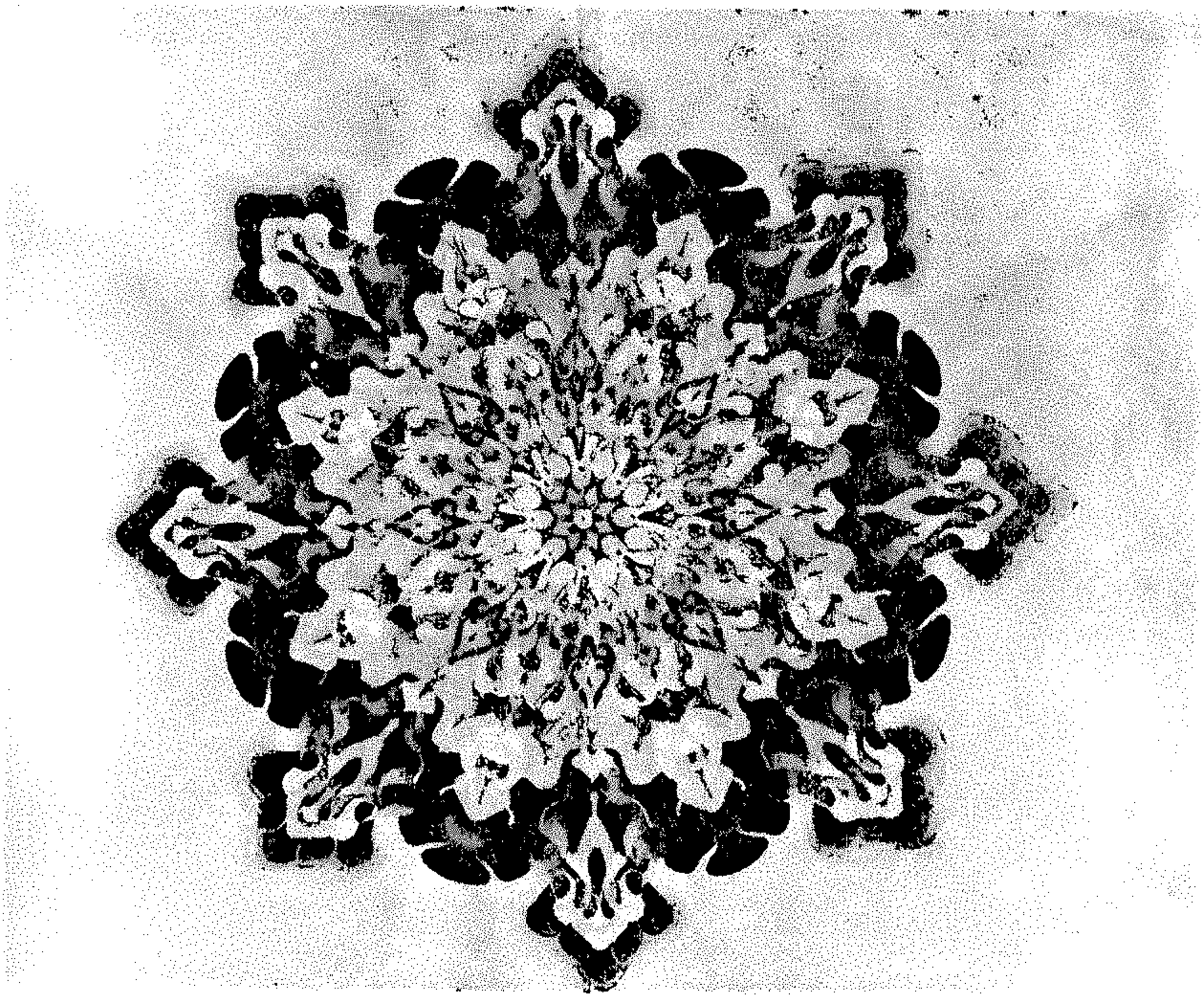


Il. 6

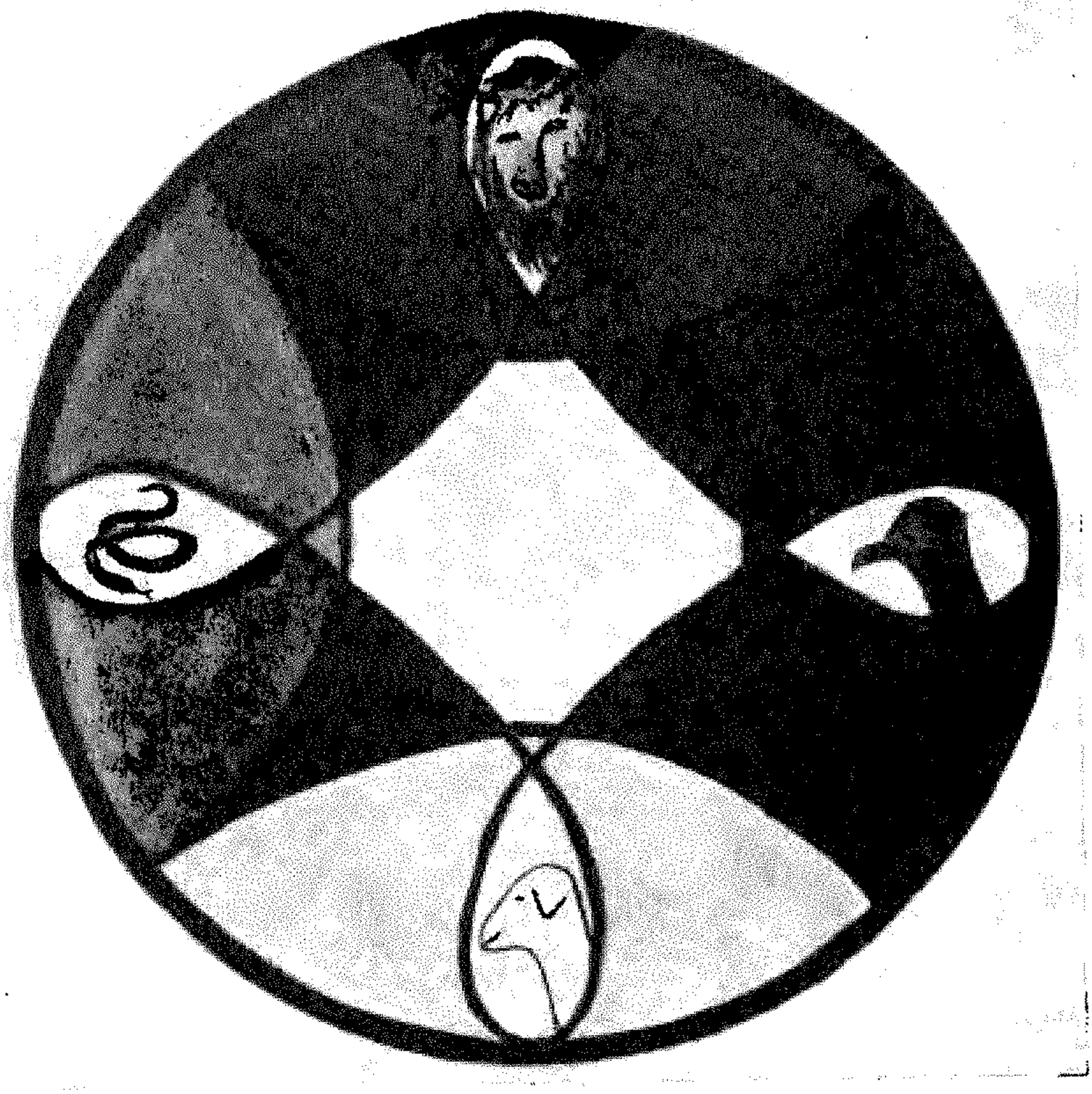
Il. 7



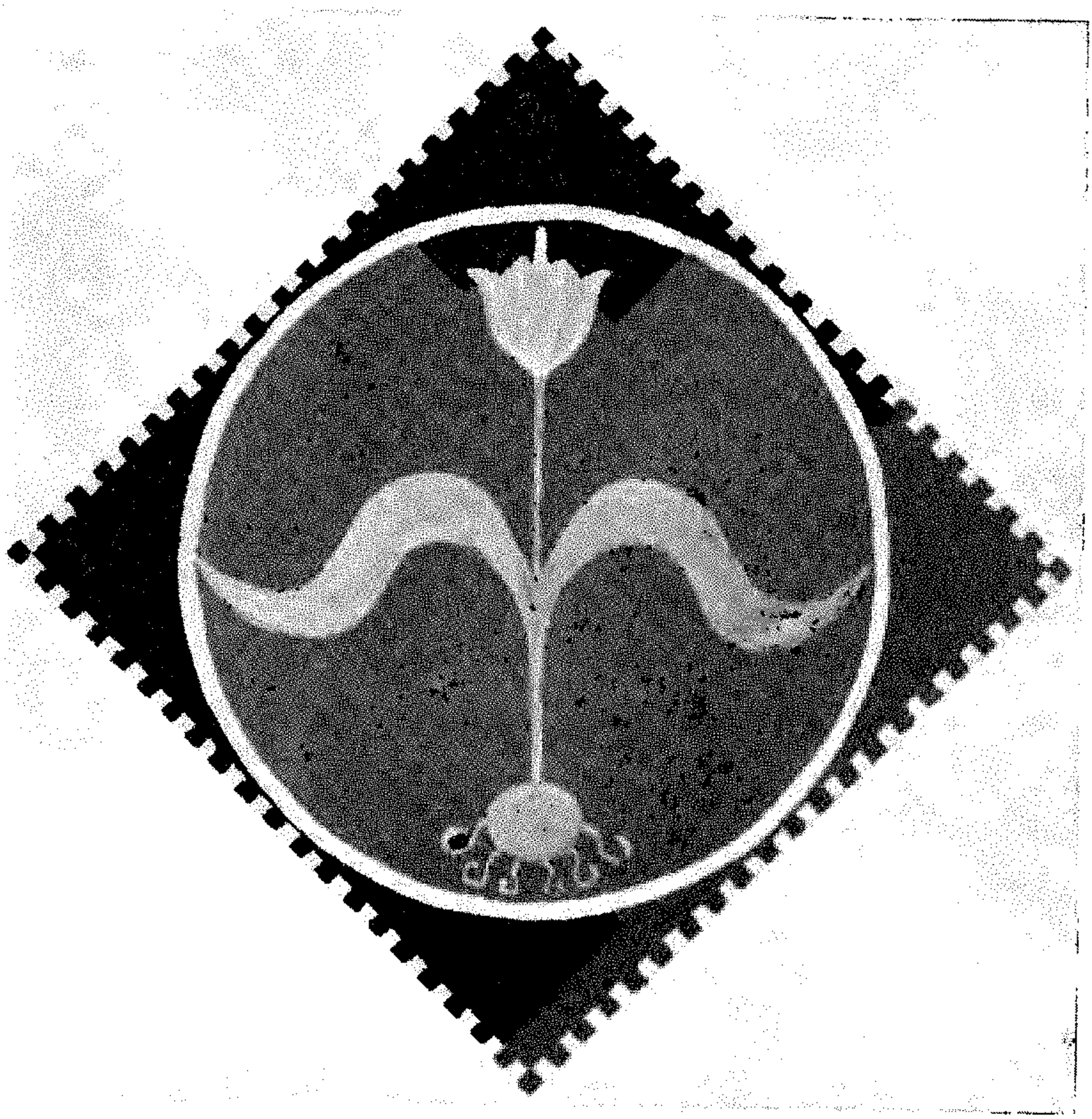
Il. 8



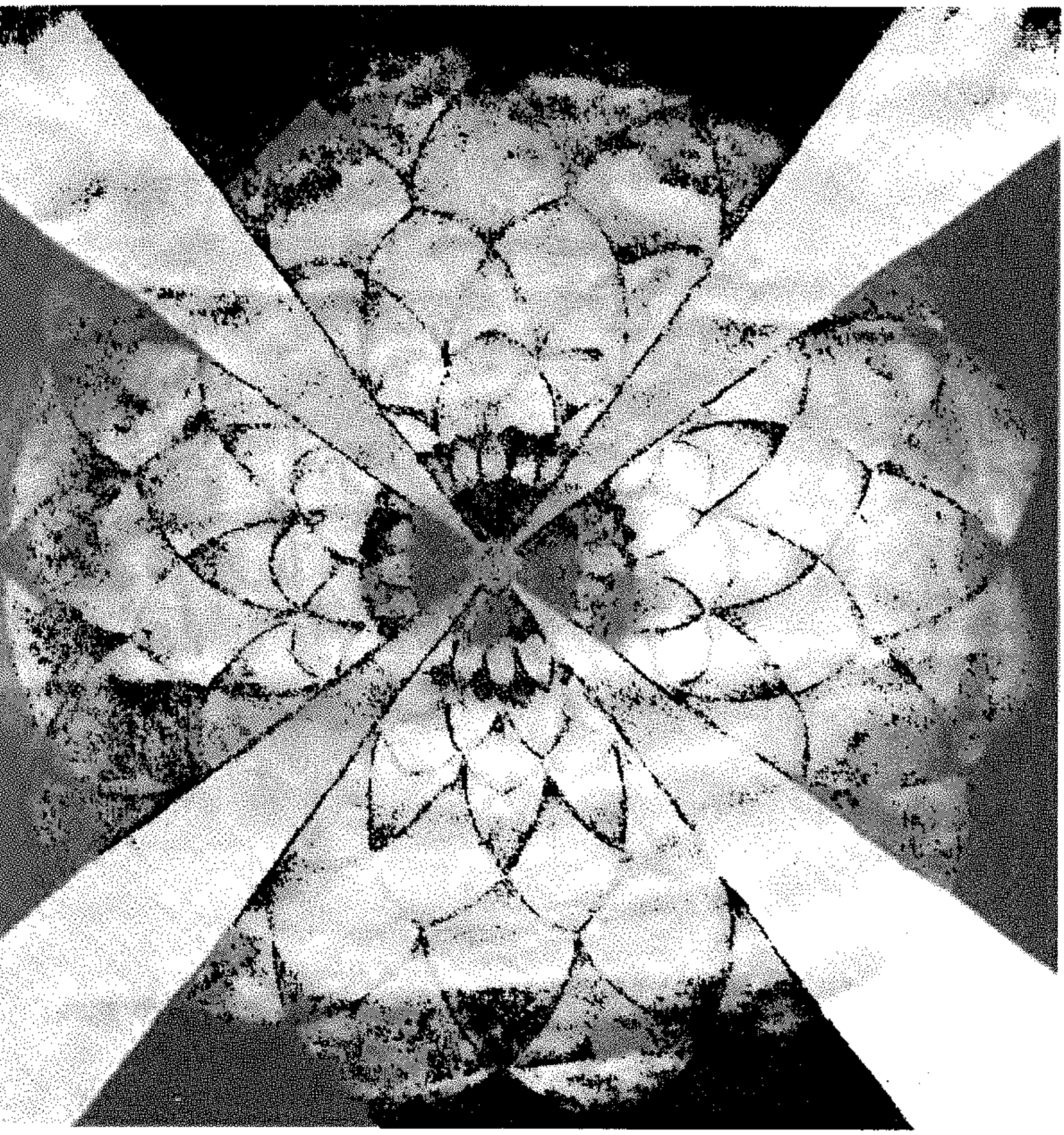
Il. 9



Il. 10

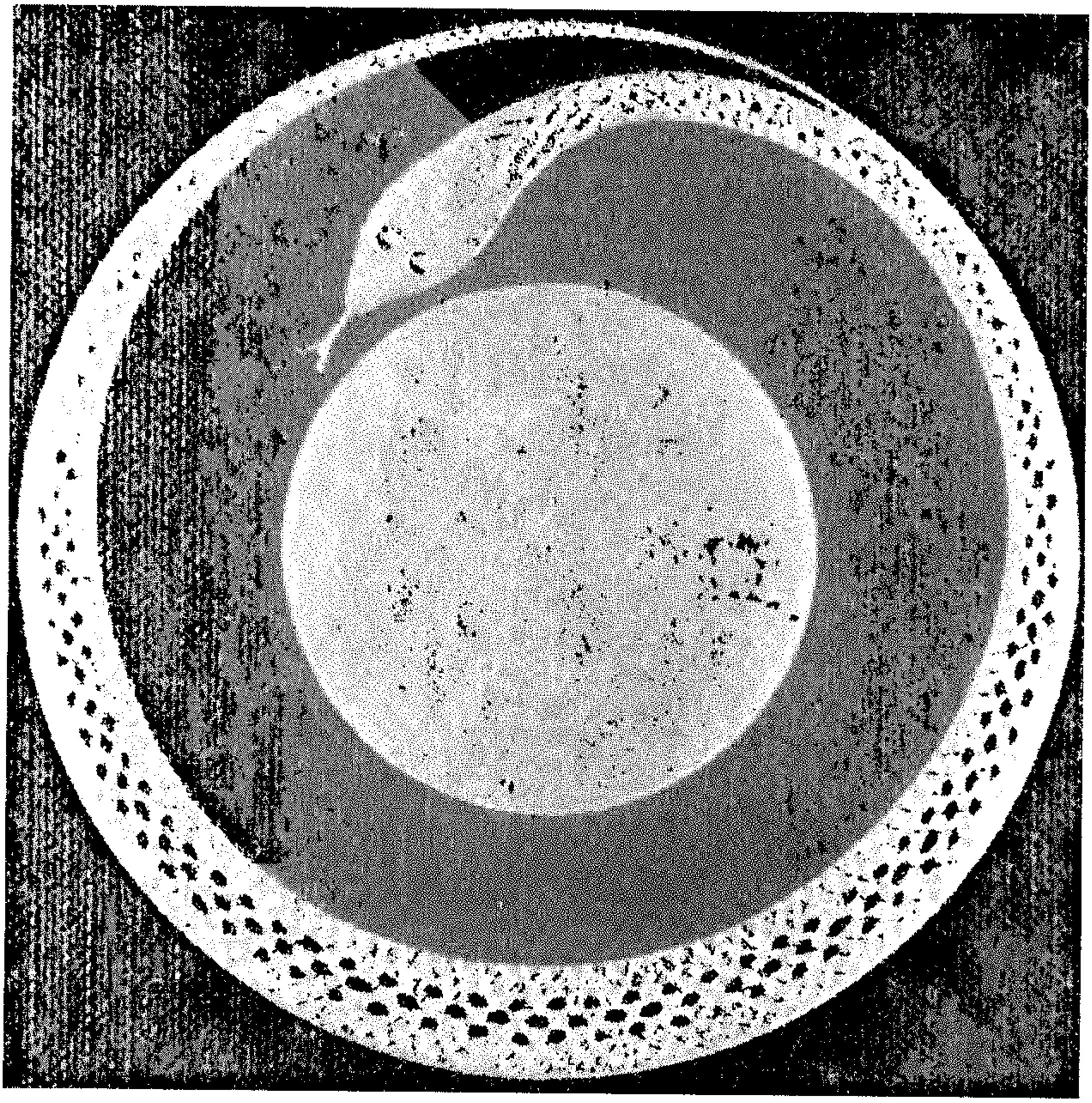


Il. 11

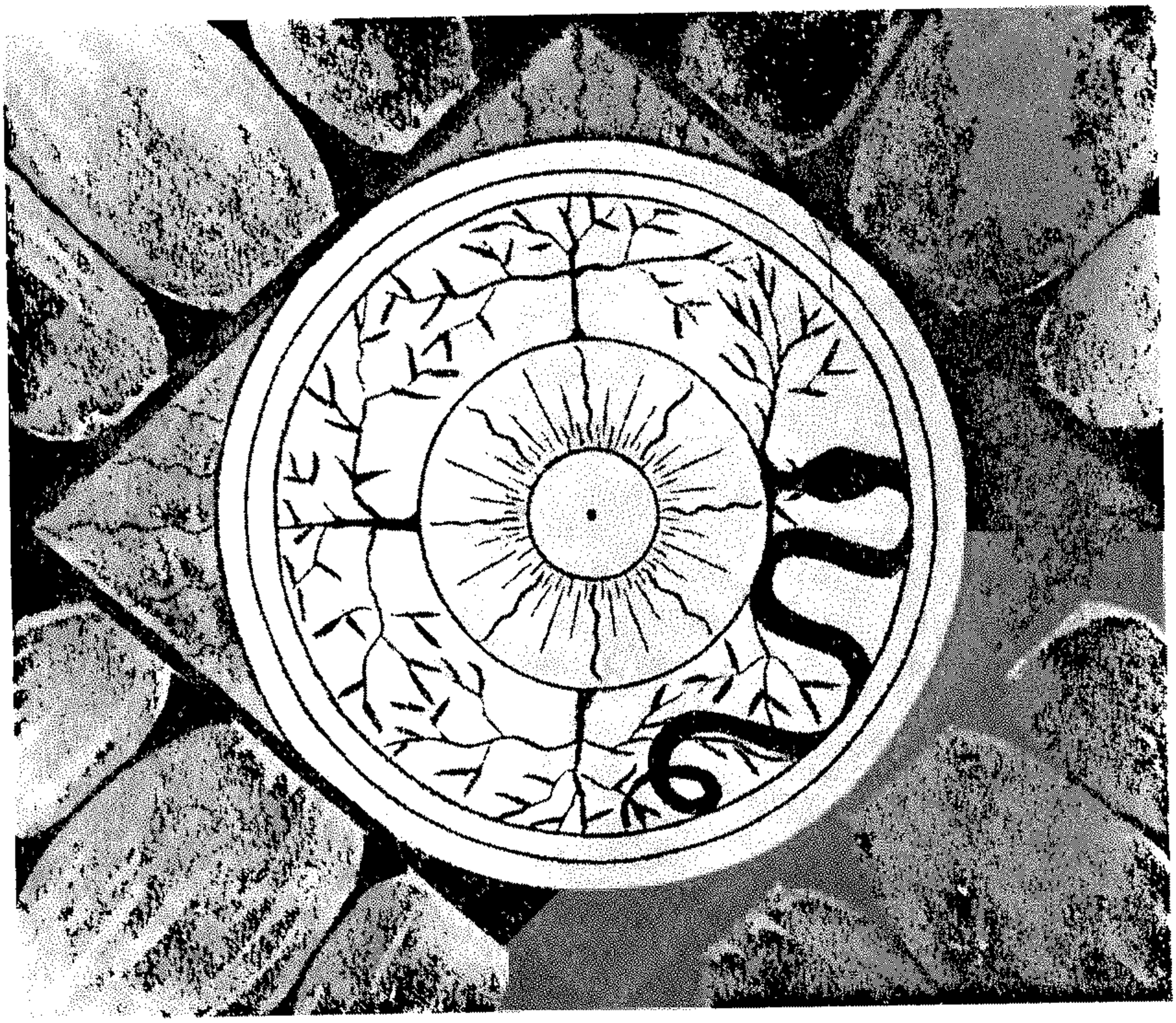


Il. 12

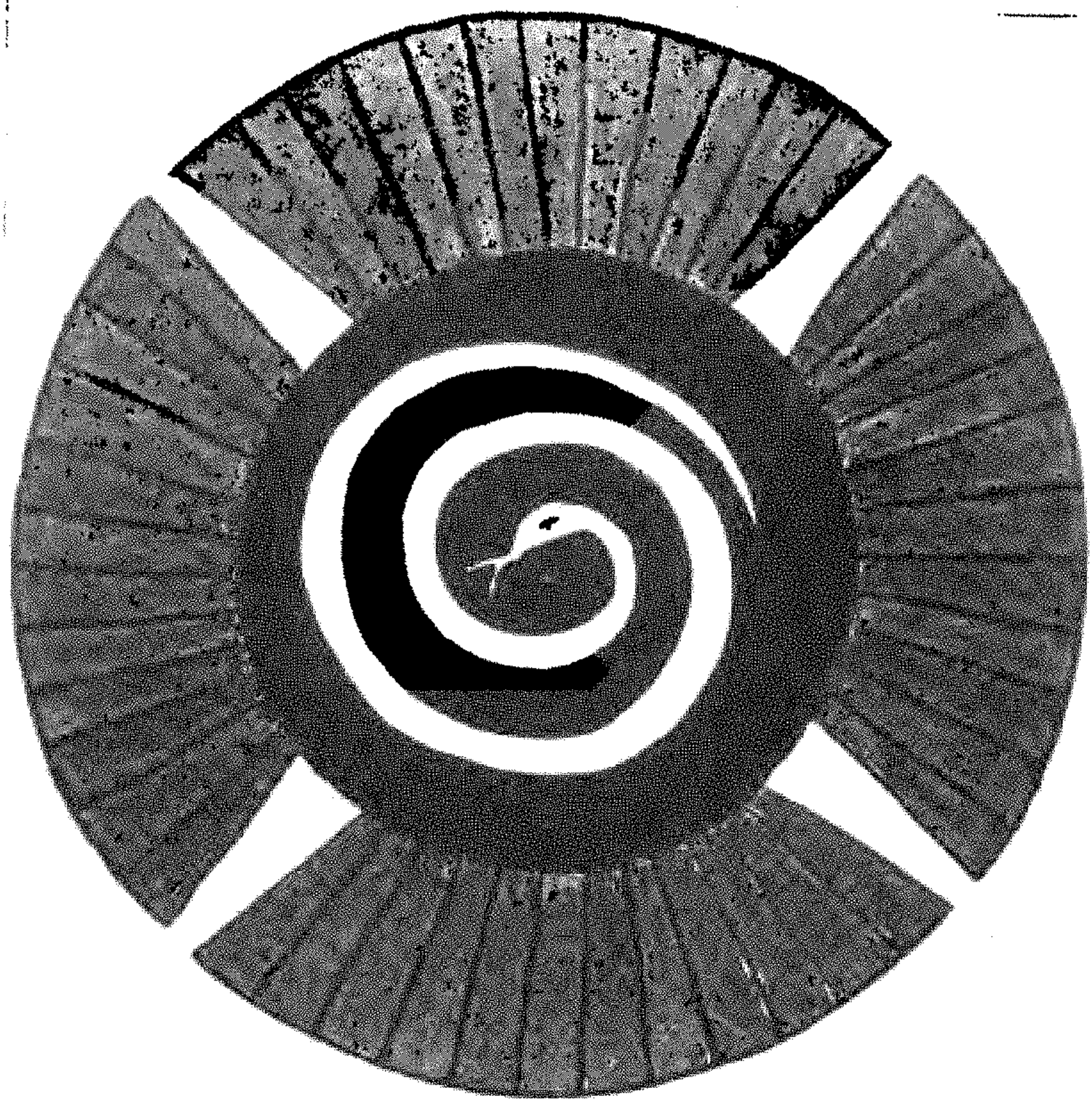
Il. 13



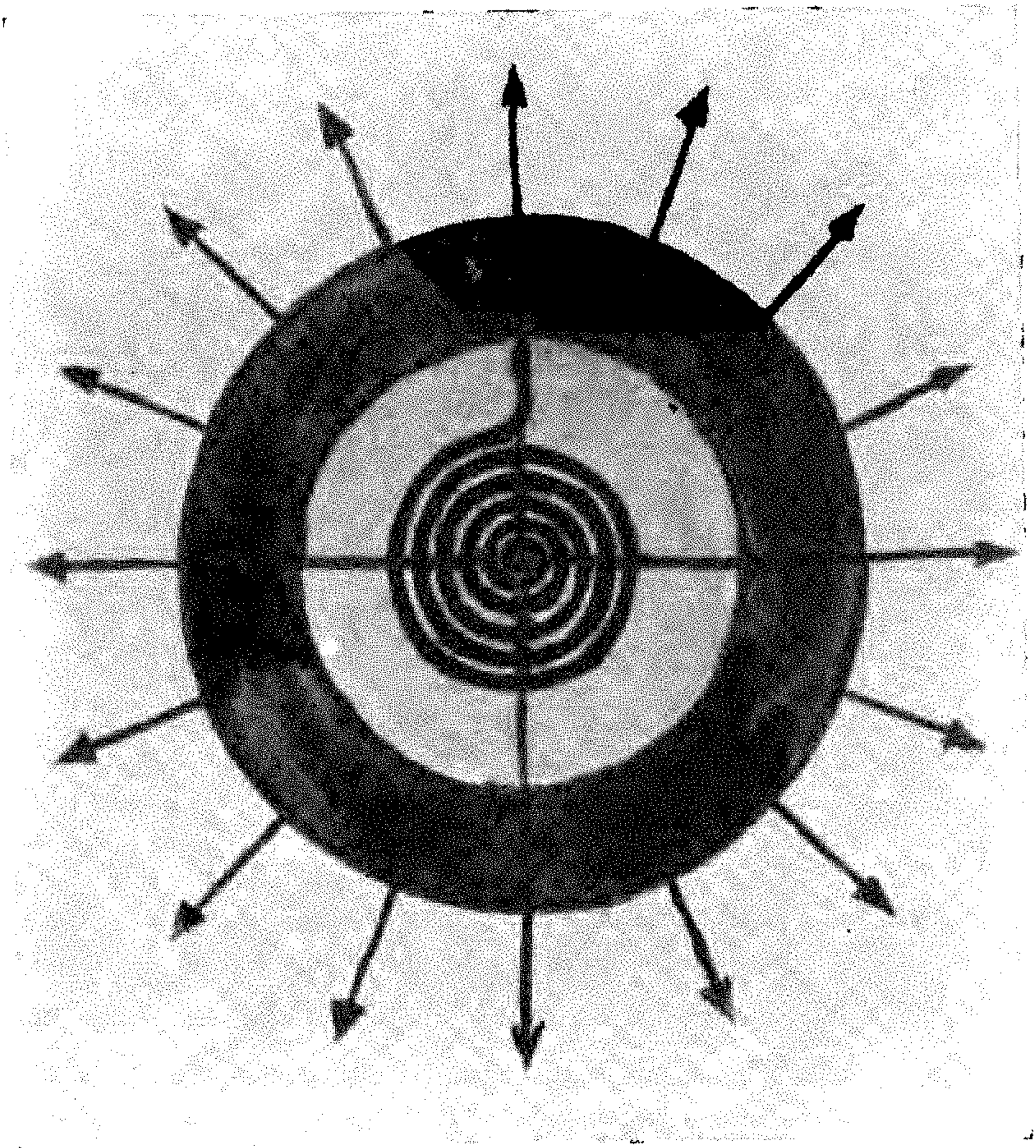
Il. 14



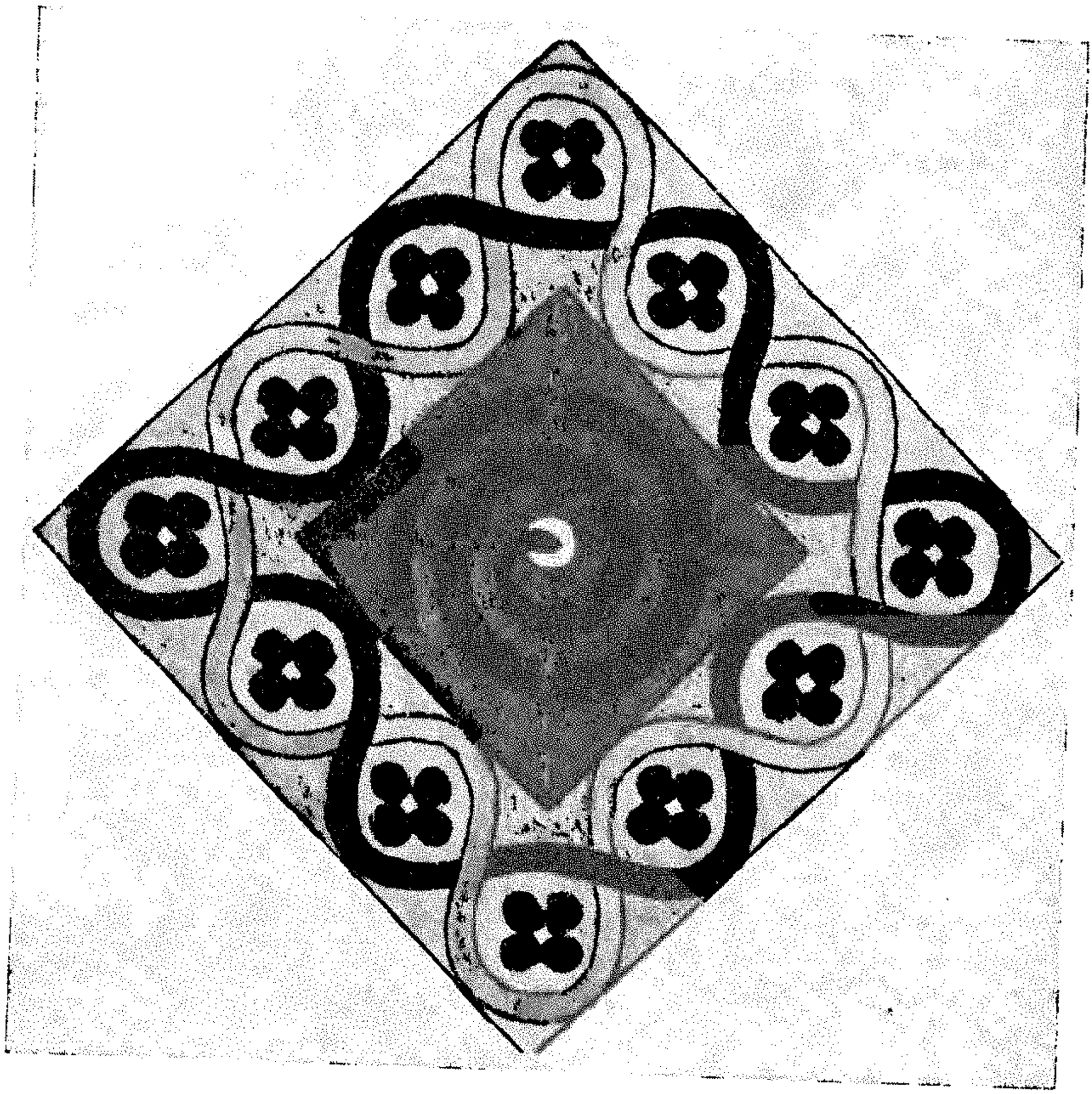
Il. 15



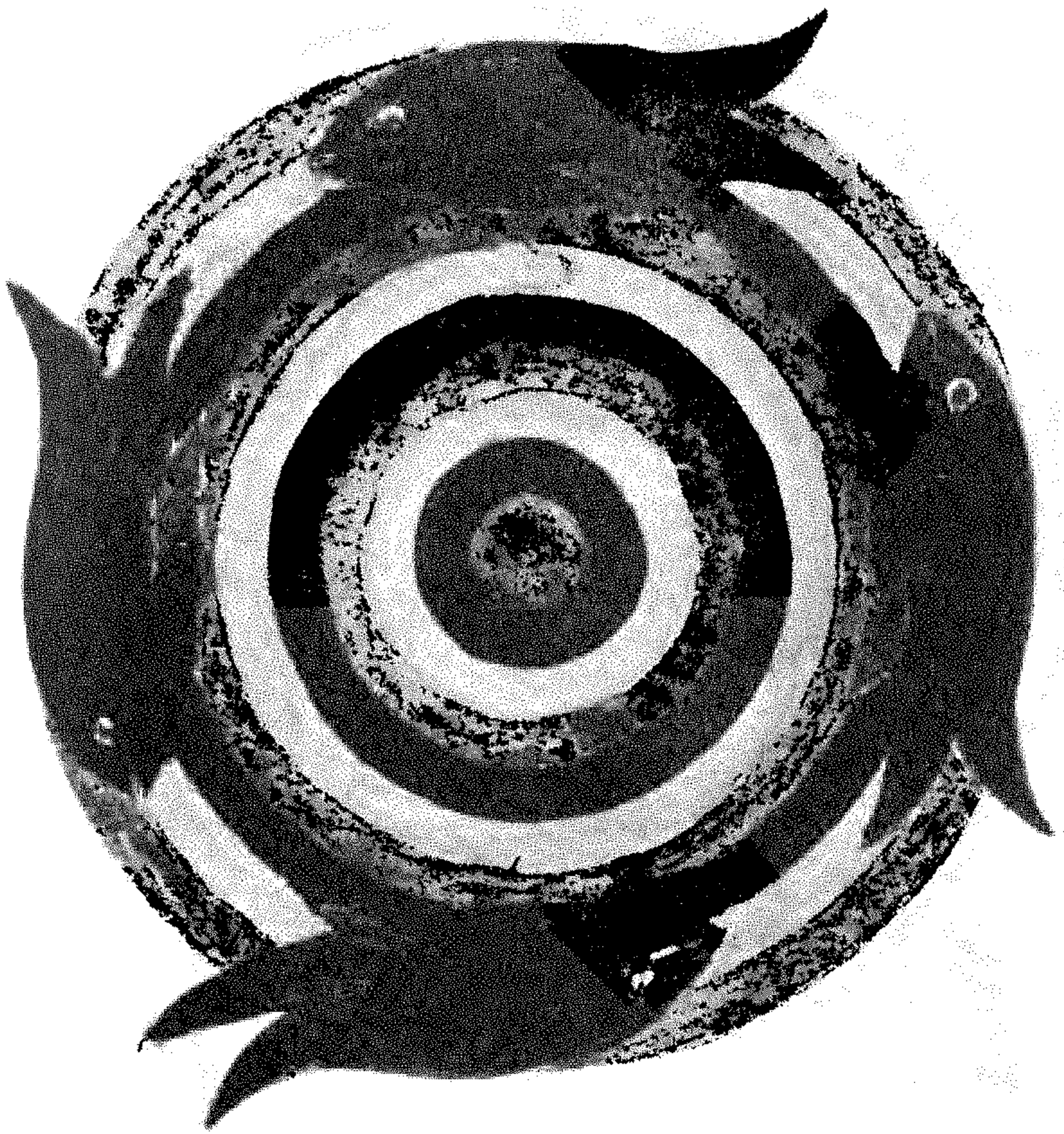
Il. 16



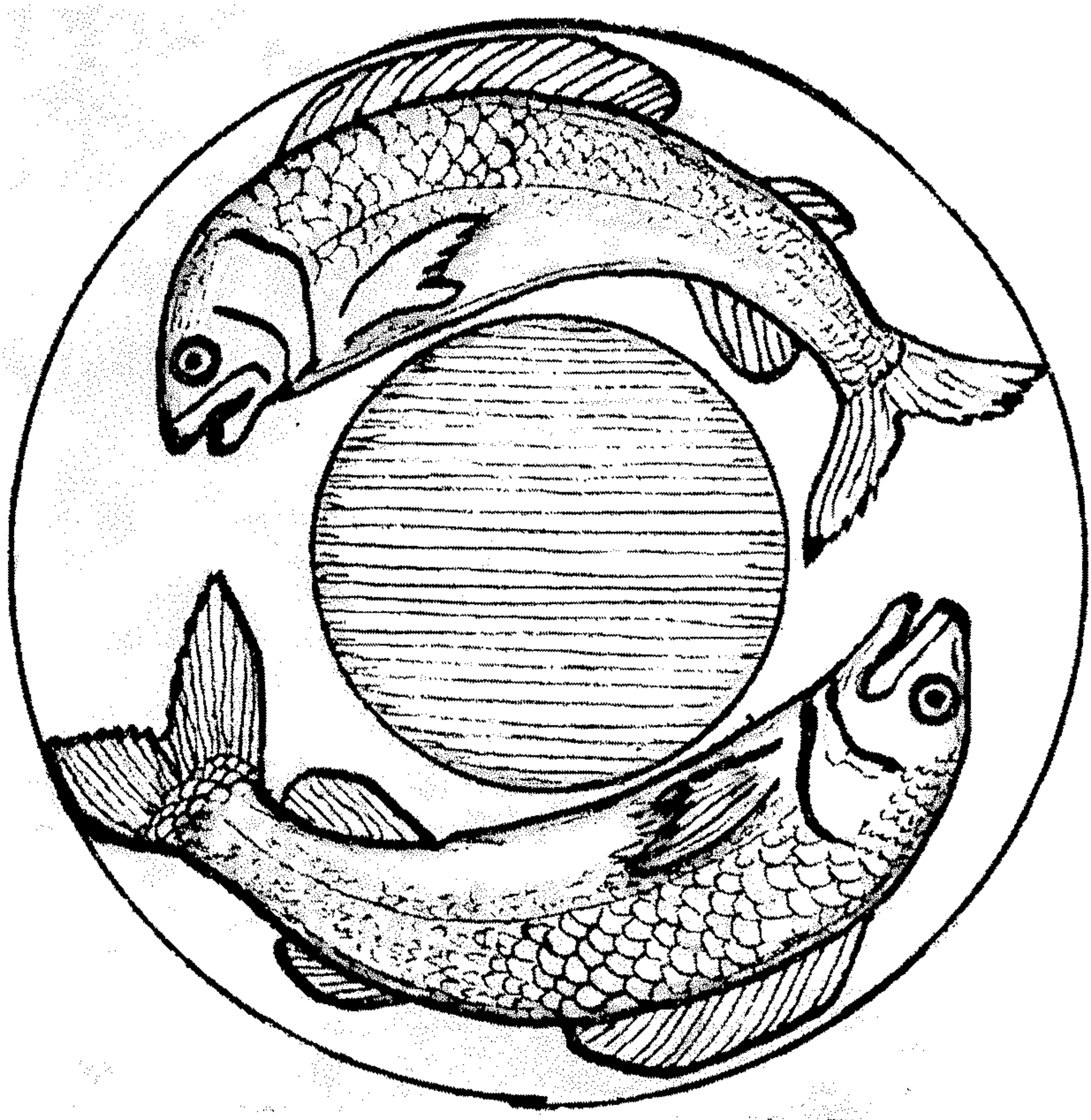
Il. 17



Il. 18



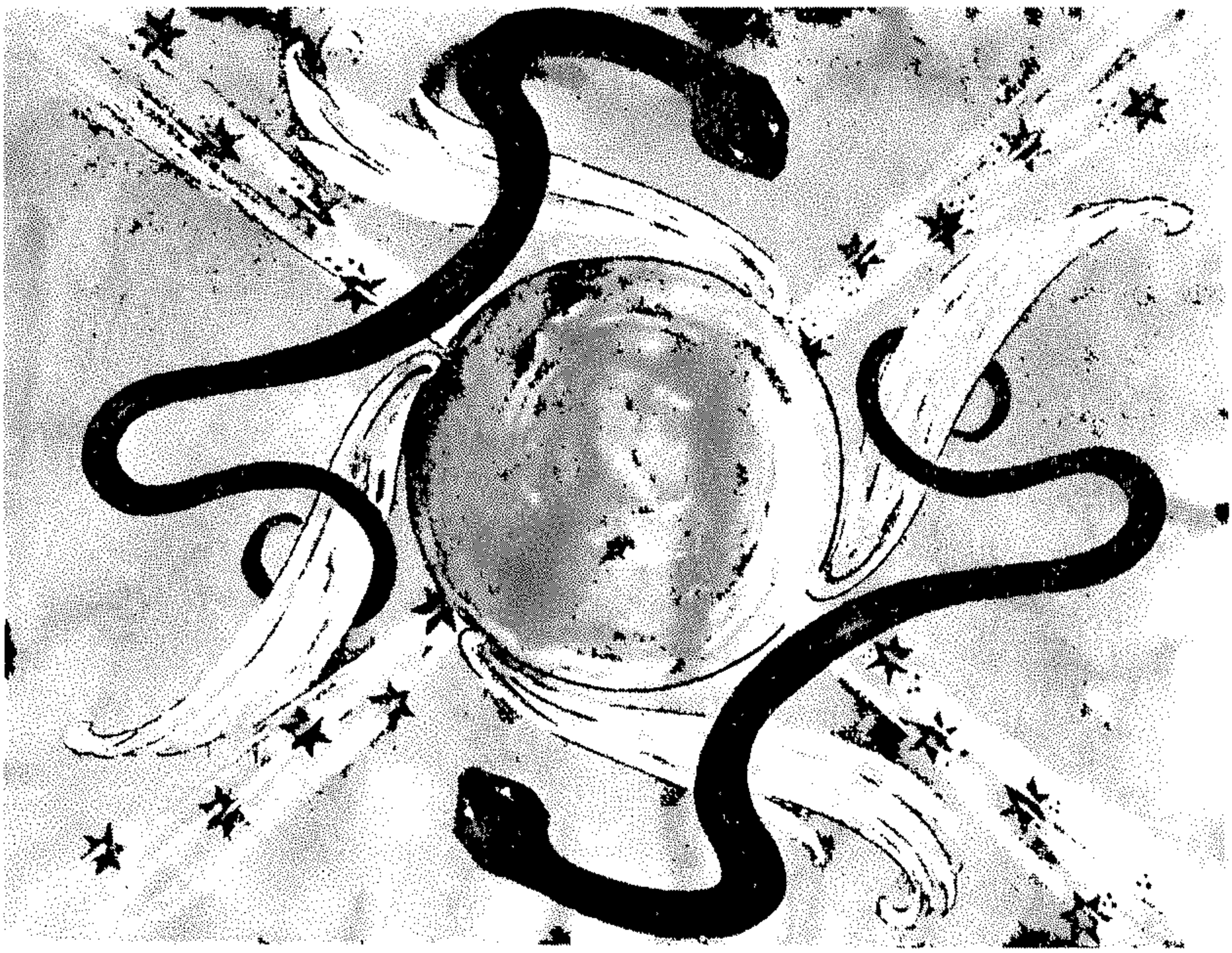
Il. 19



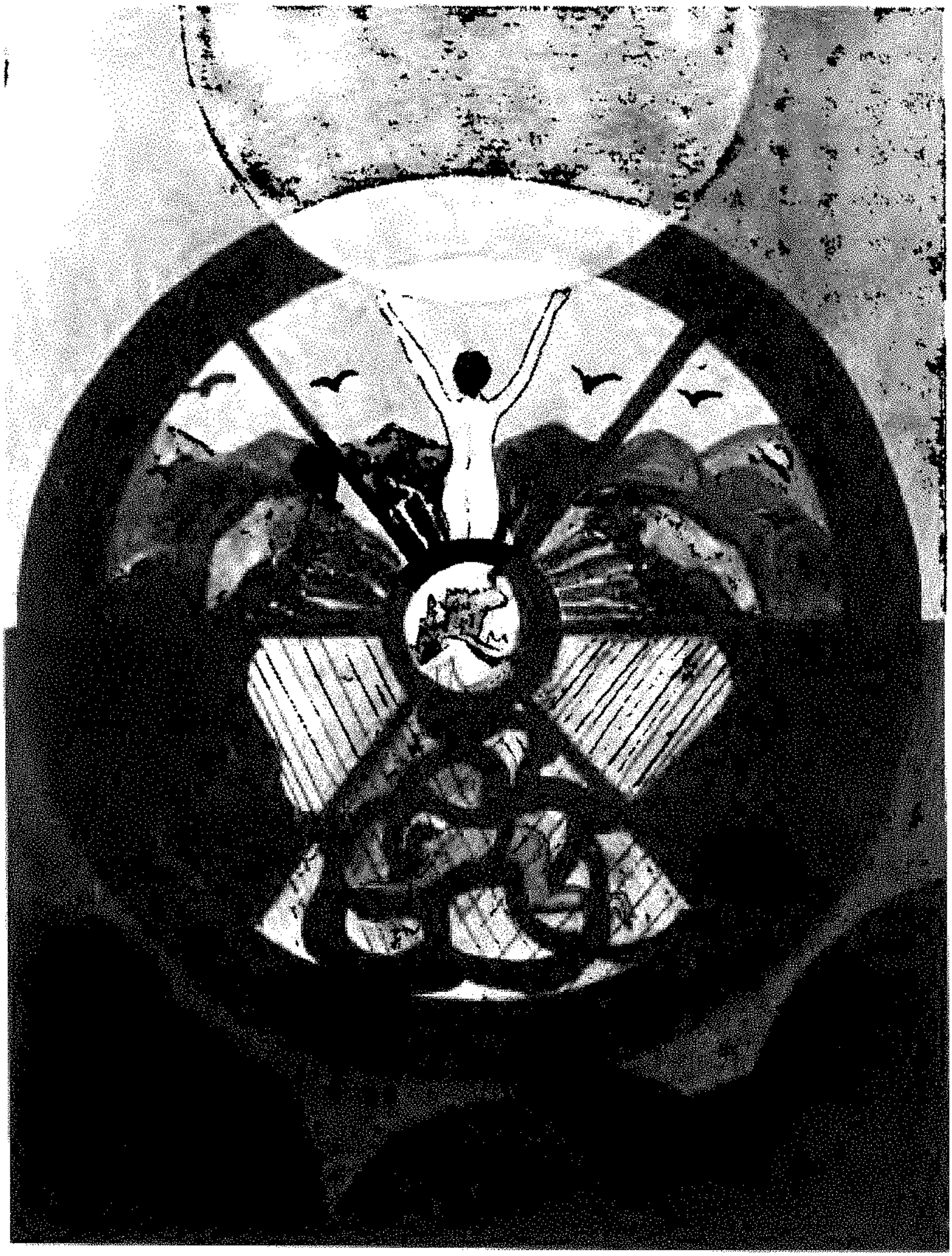
Il. 20

Il. 21

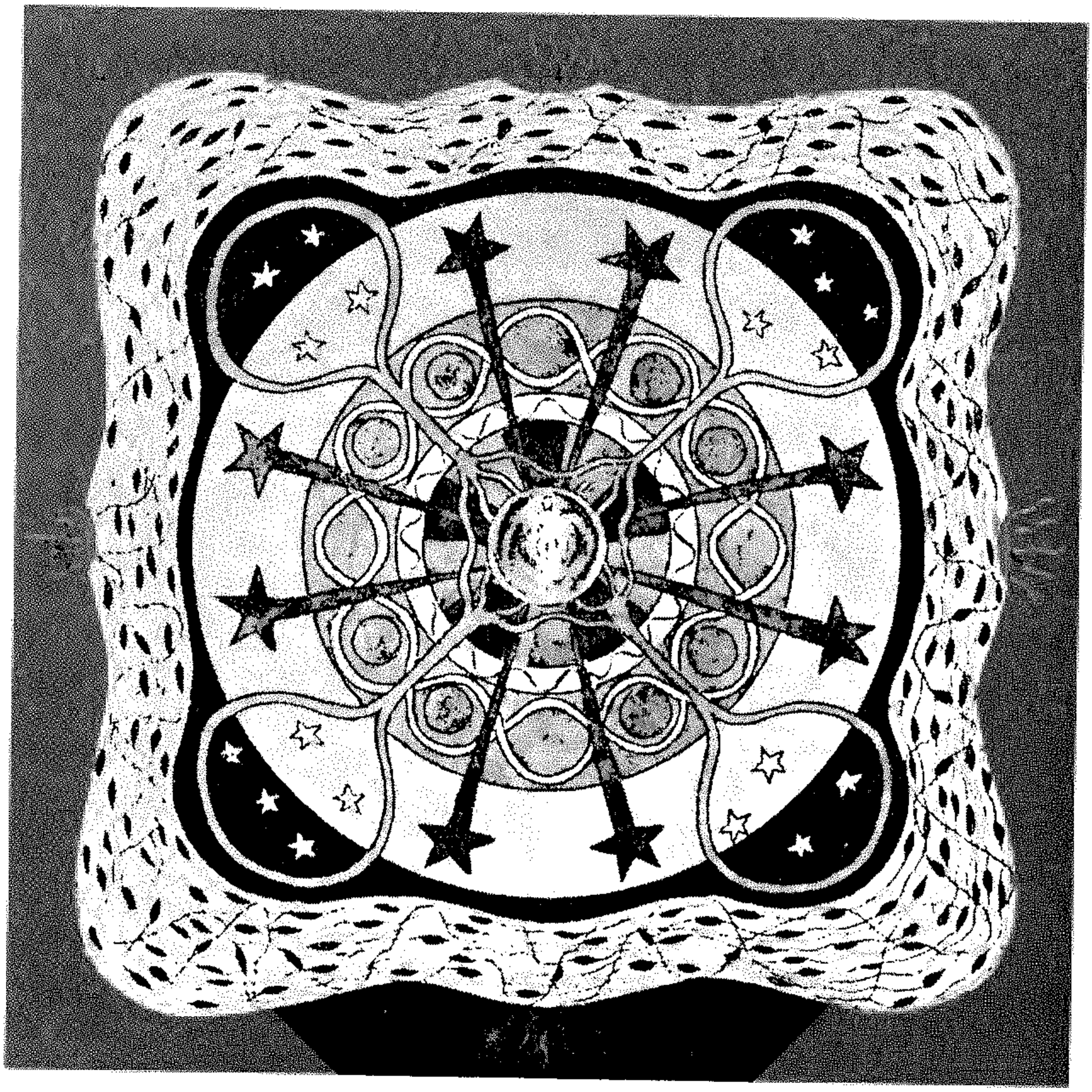
Il. 22



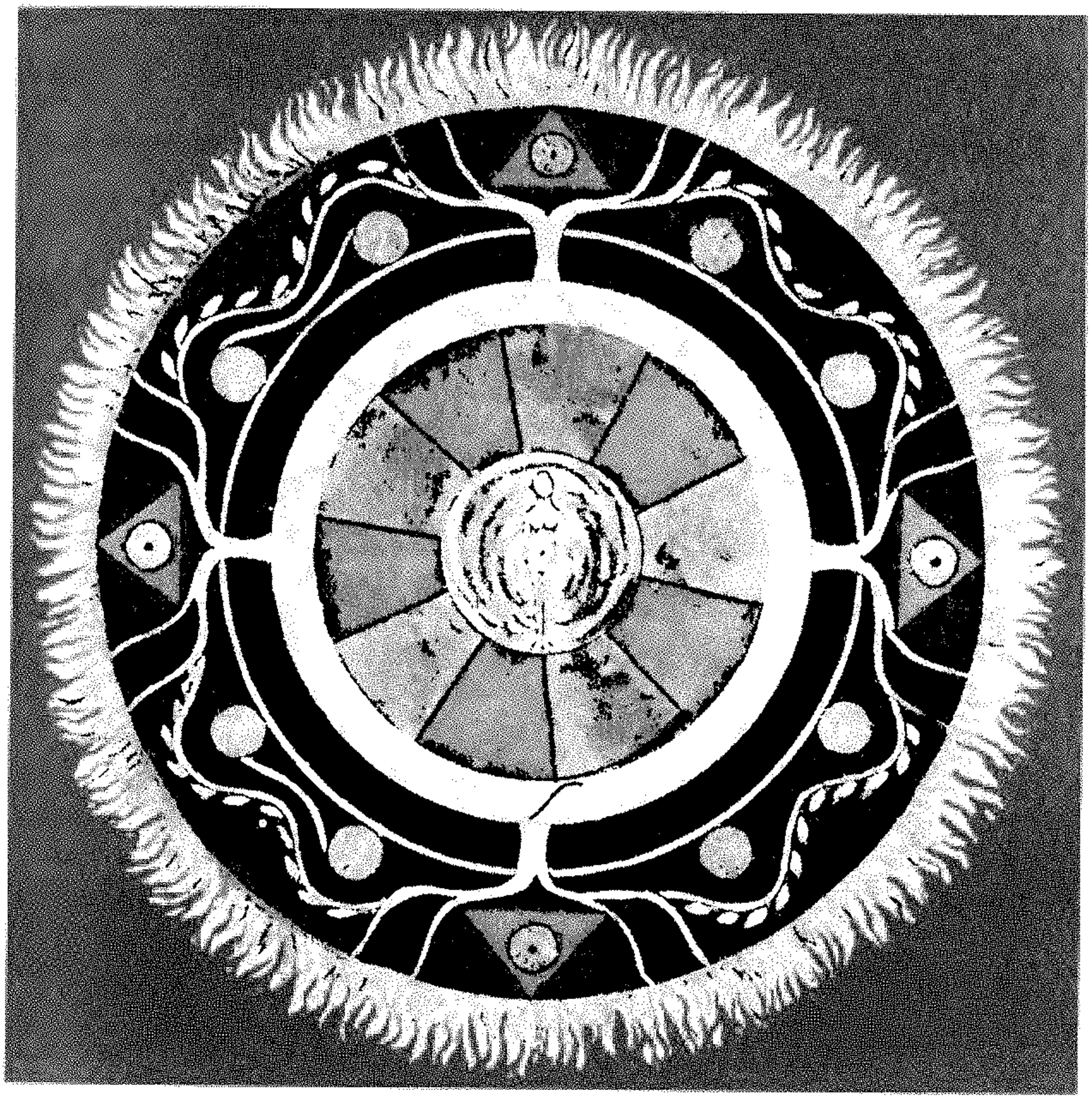
Il. 24



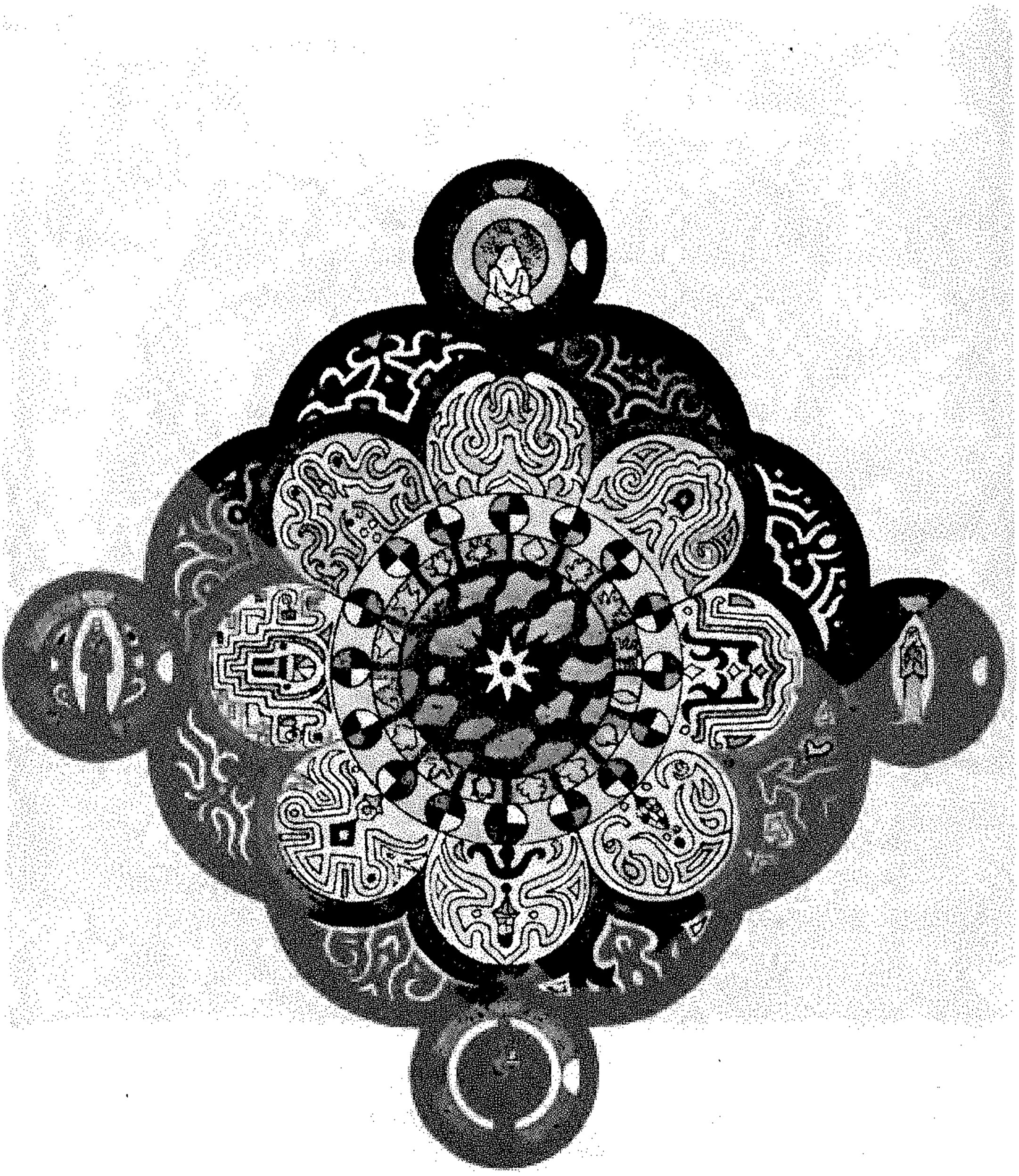
Il. 25



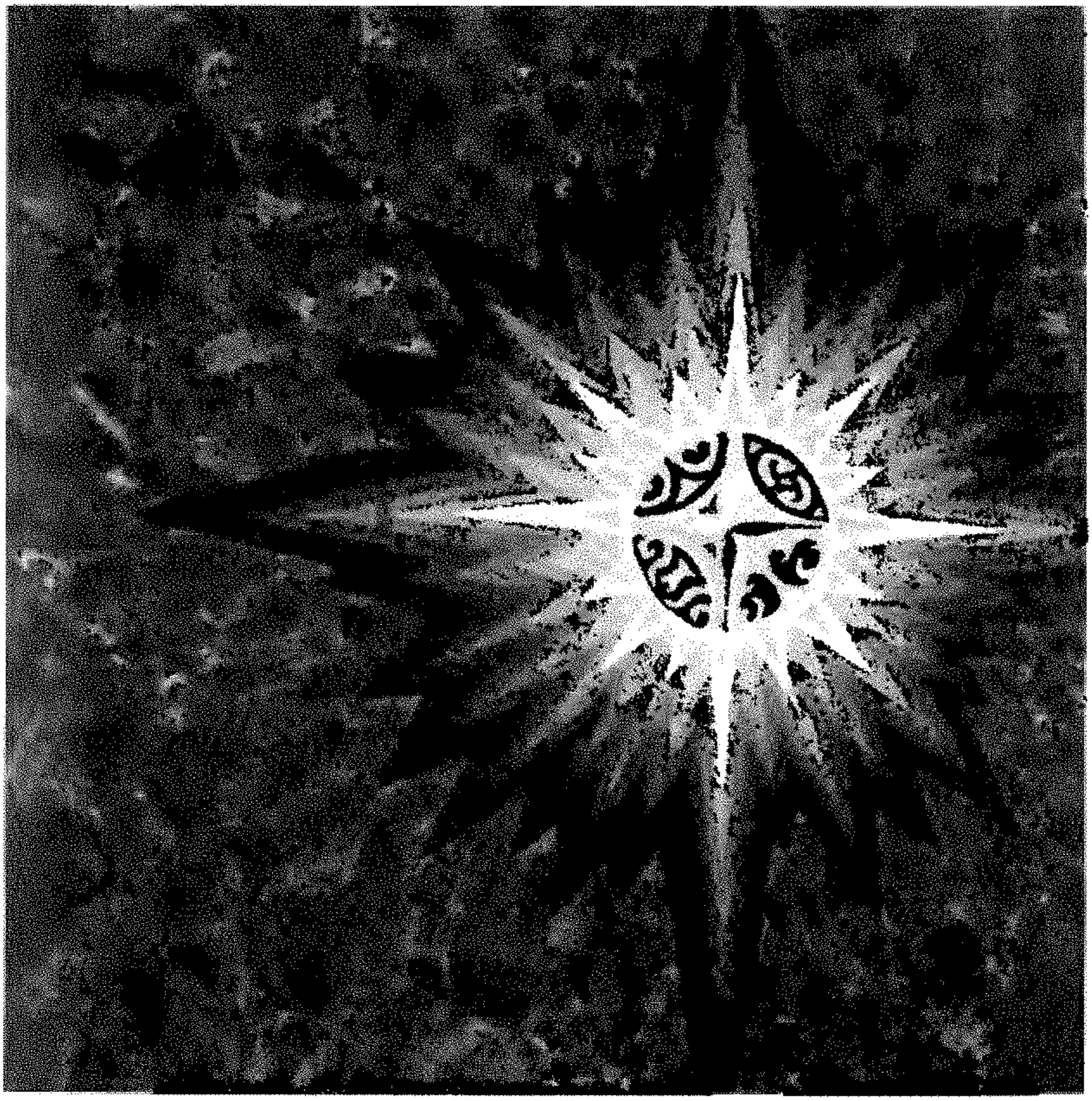
Il. 26



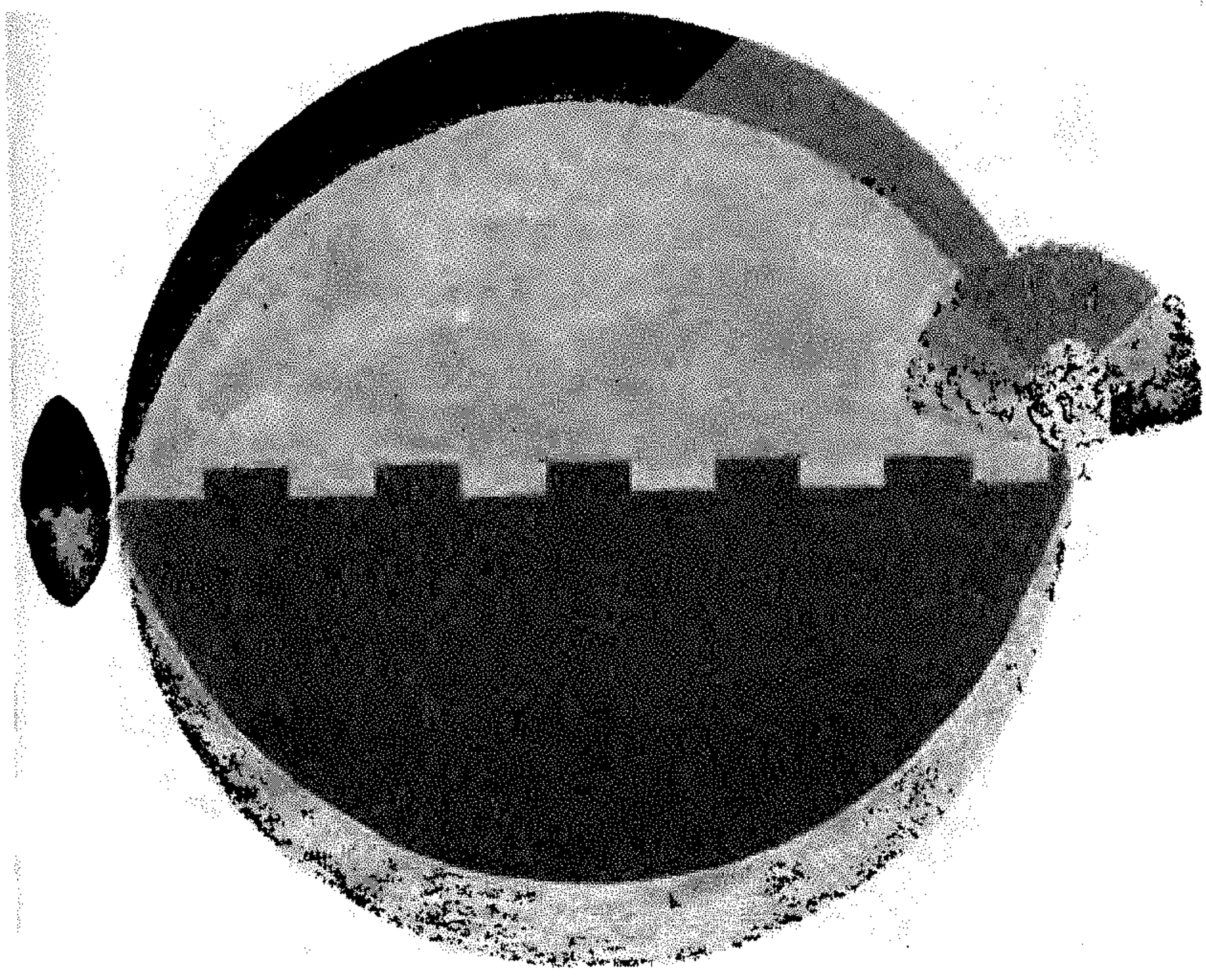
Il. 27



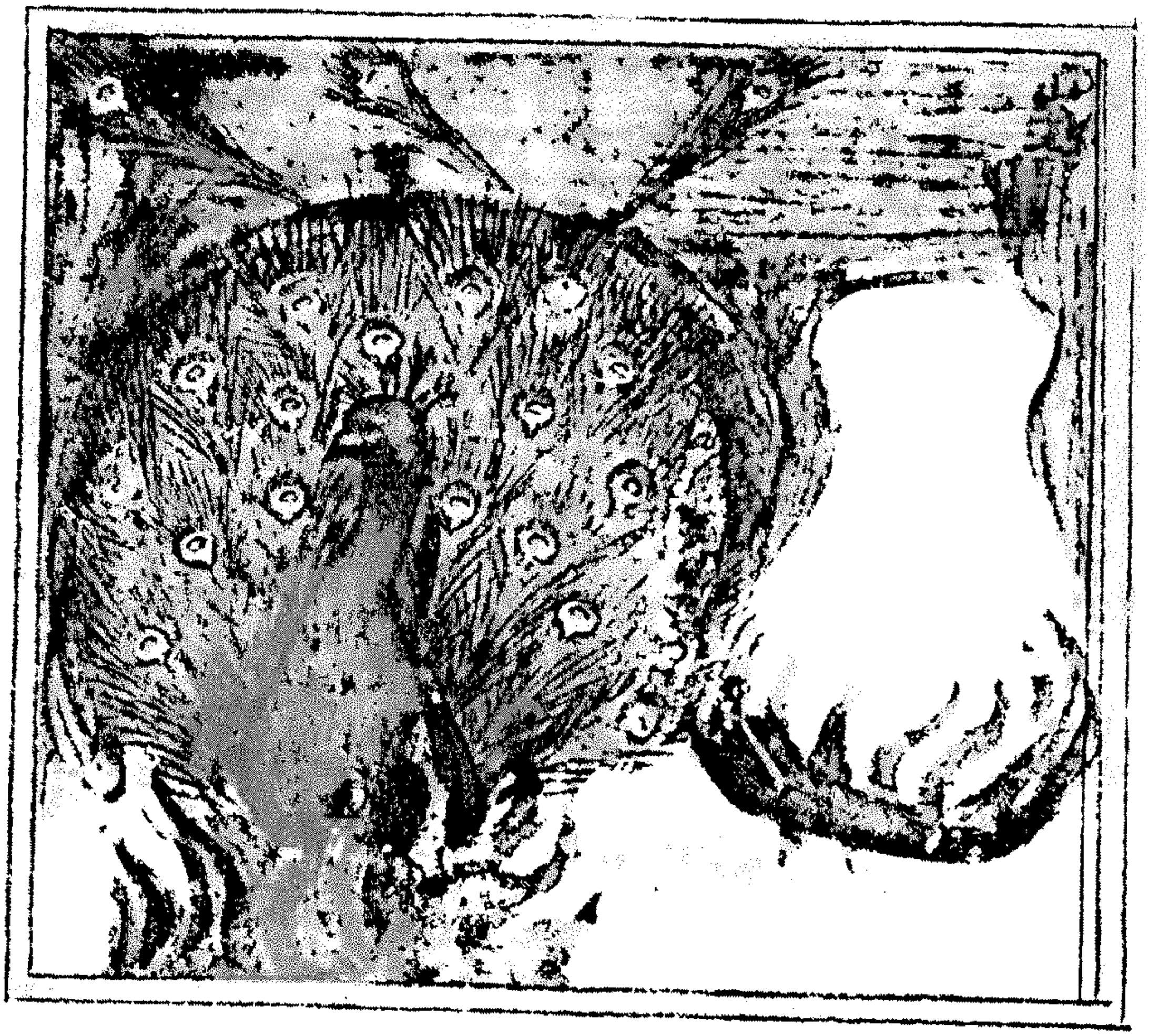
Il. 28



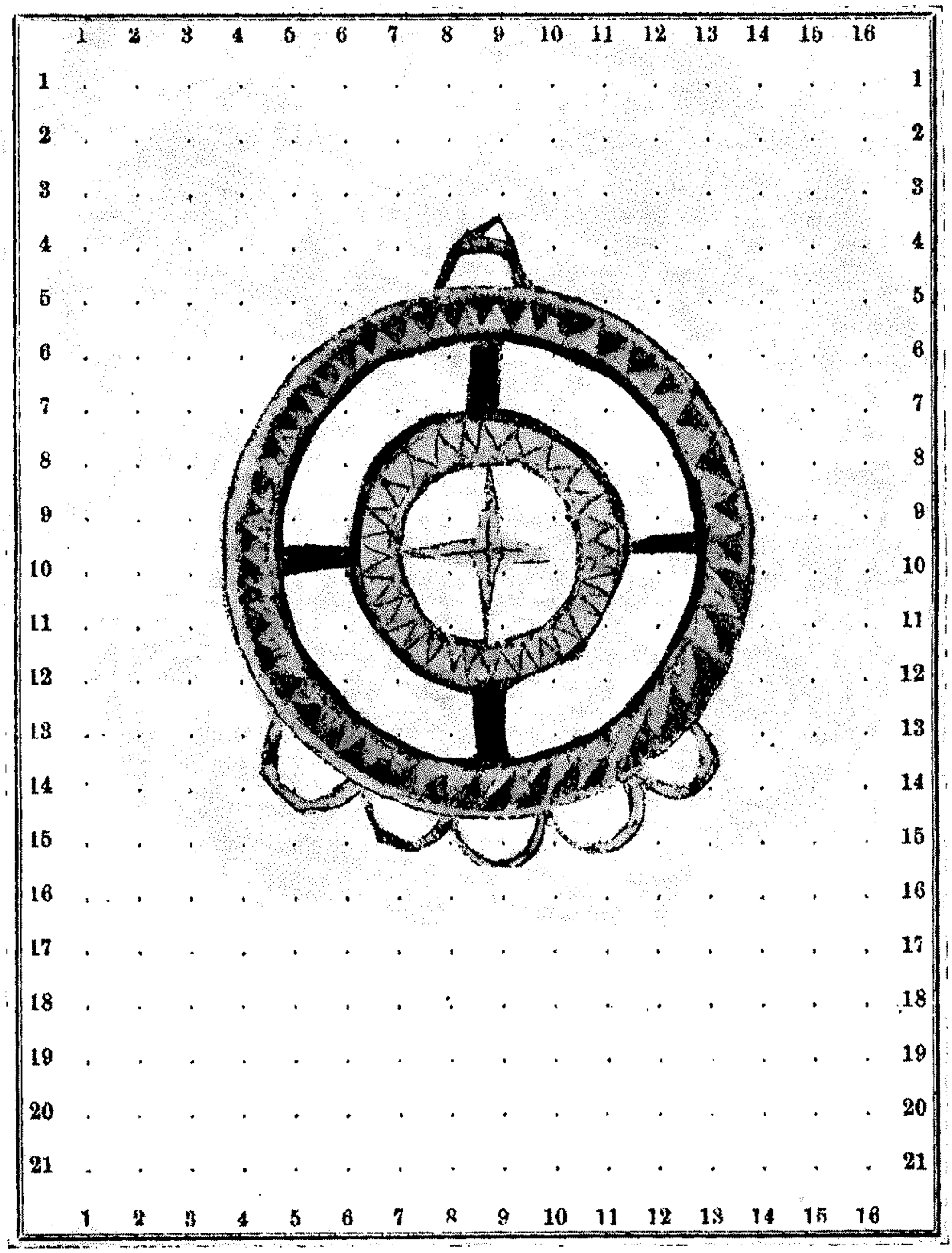
Il. 30



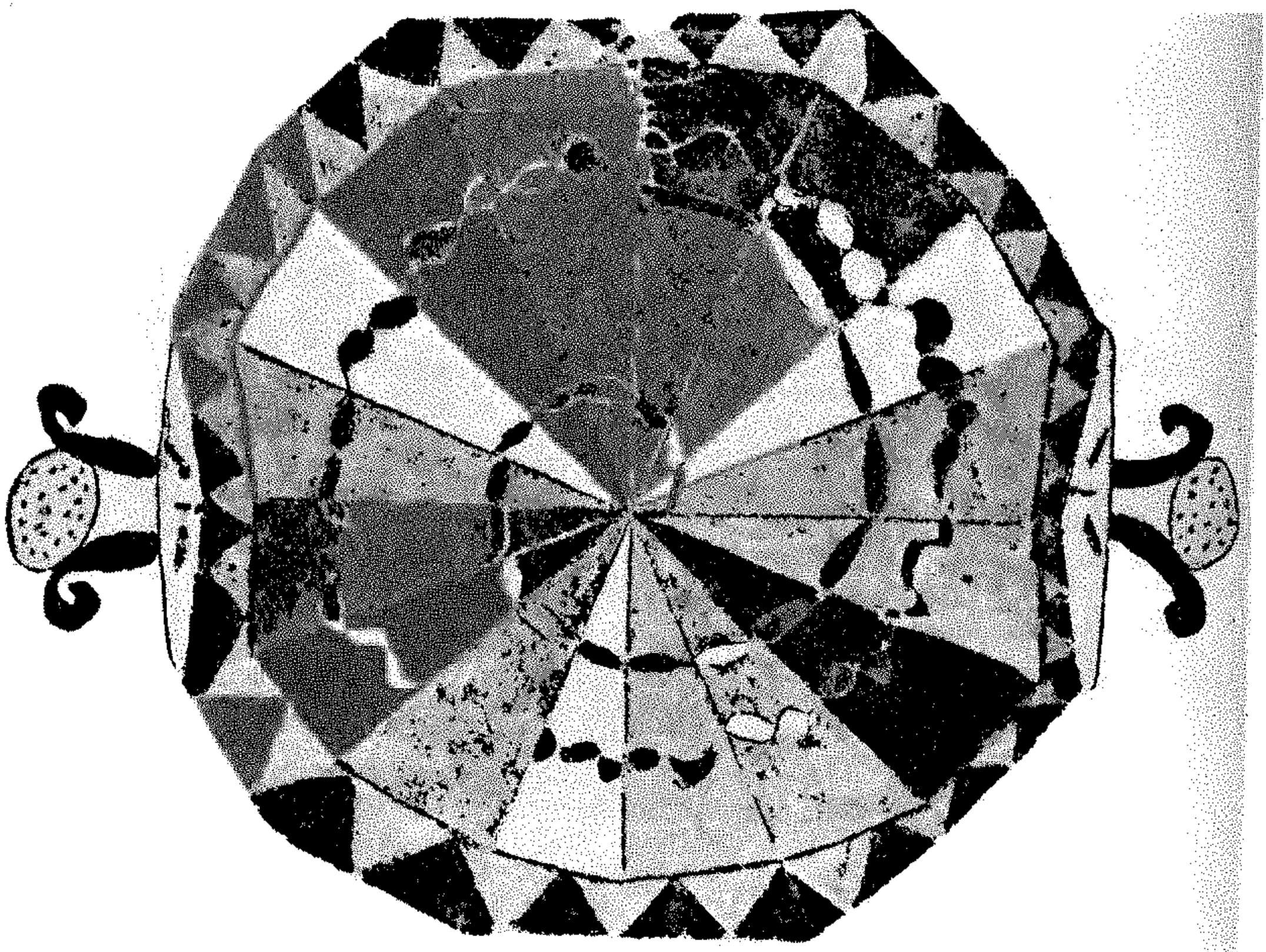
Il. 31



Il. 32



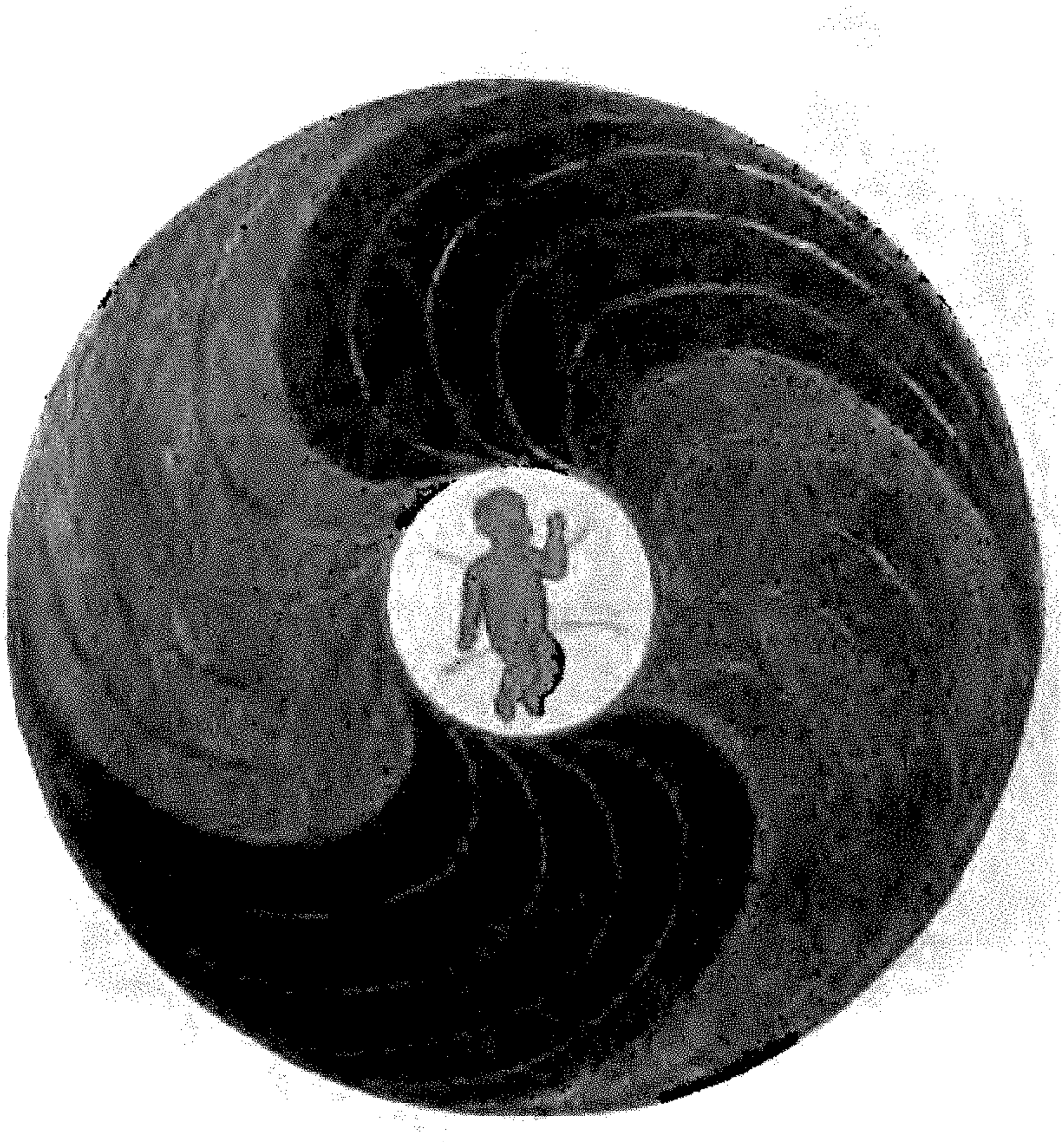
Il. 33



Il. 34

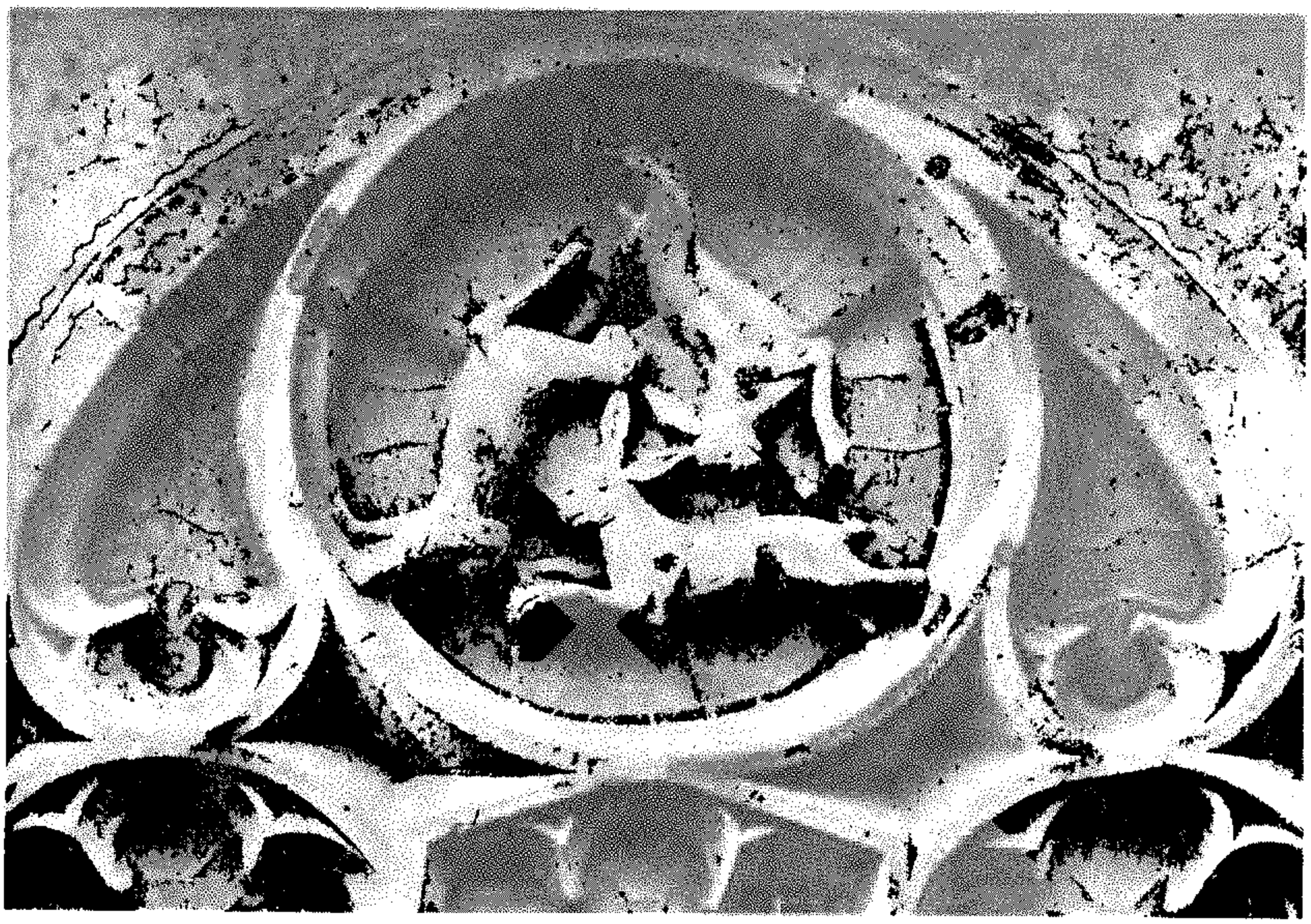
Il. 35

Il. 36

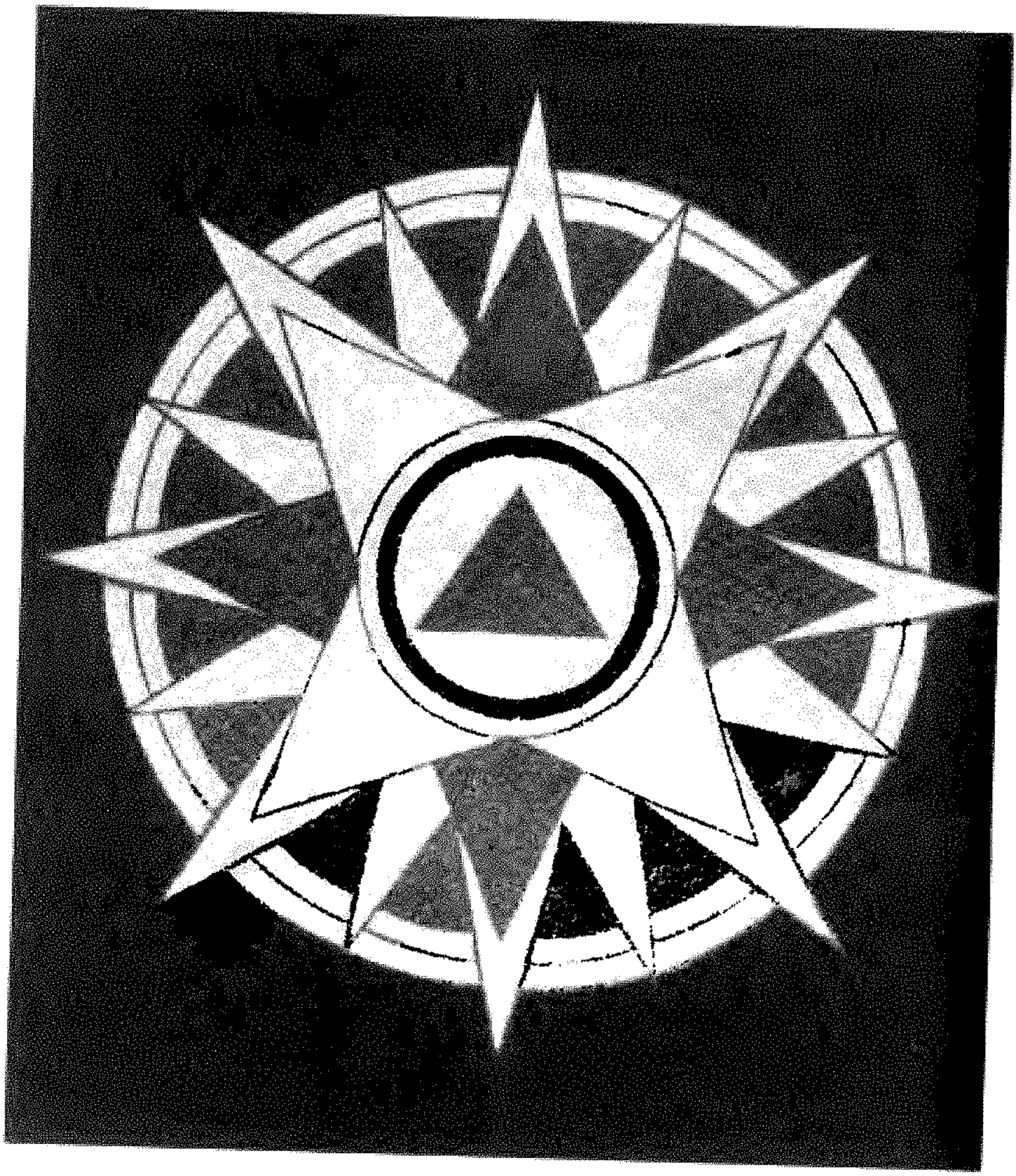


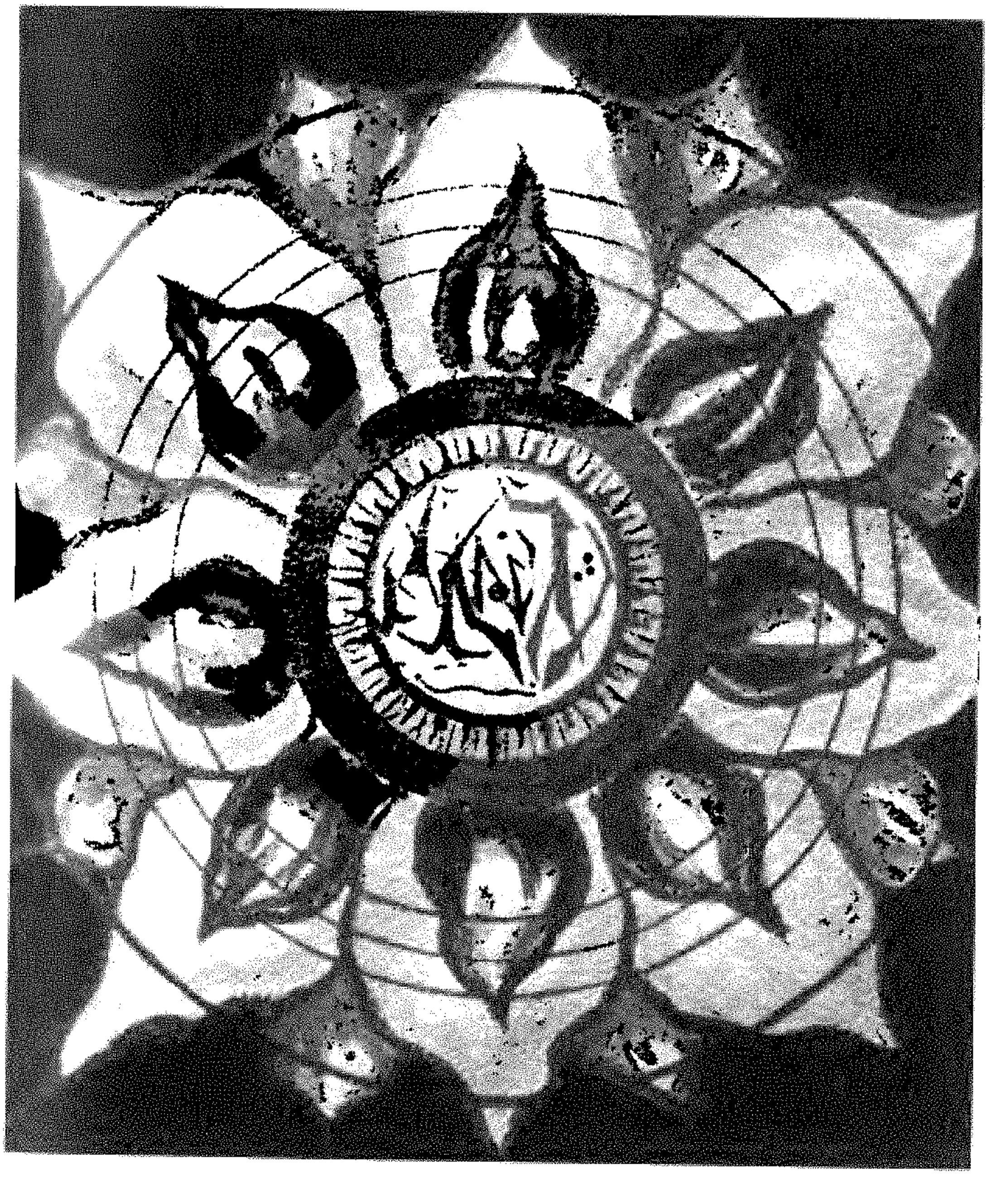
Ho v. 2

Il. 38

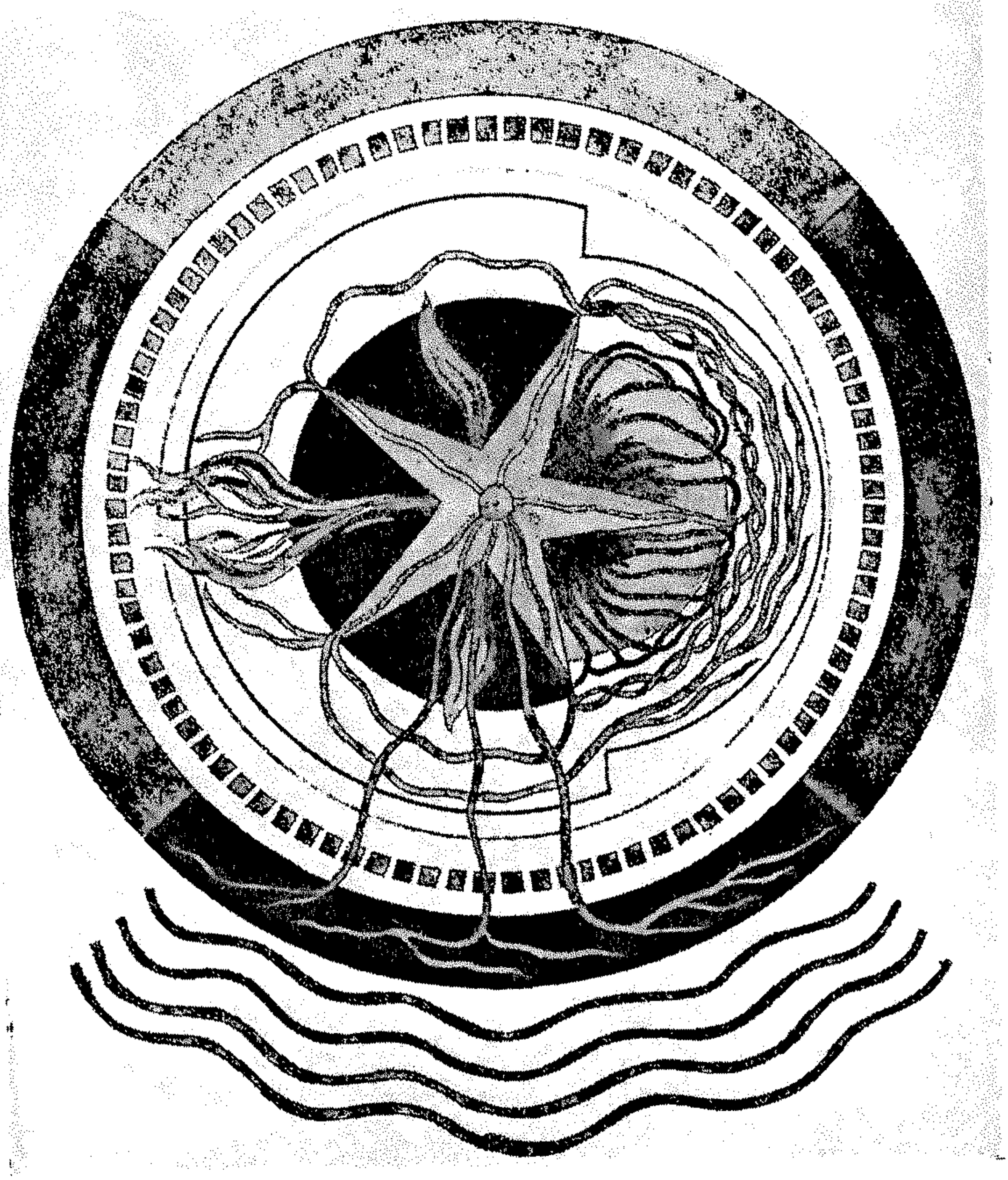


Il. 39

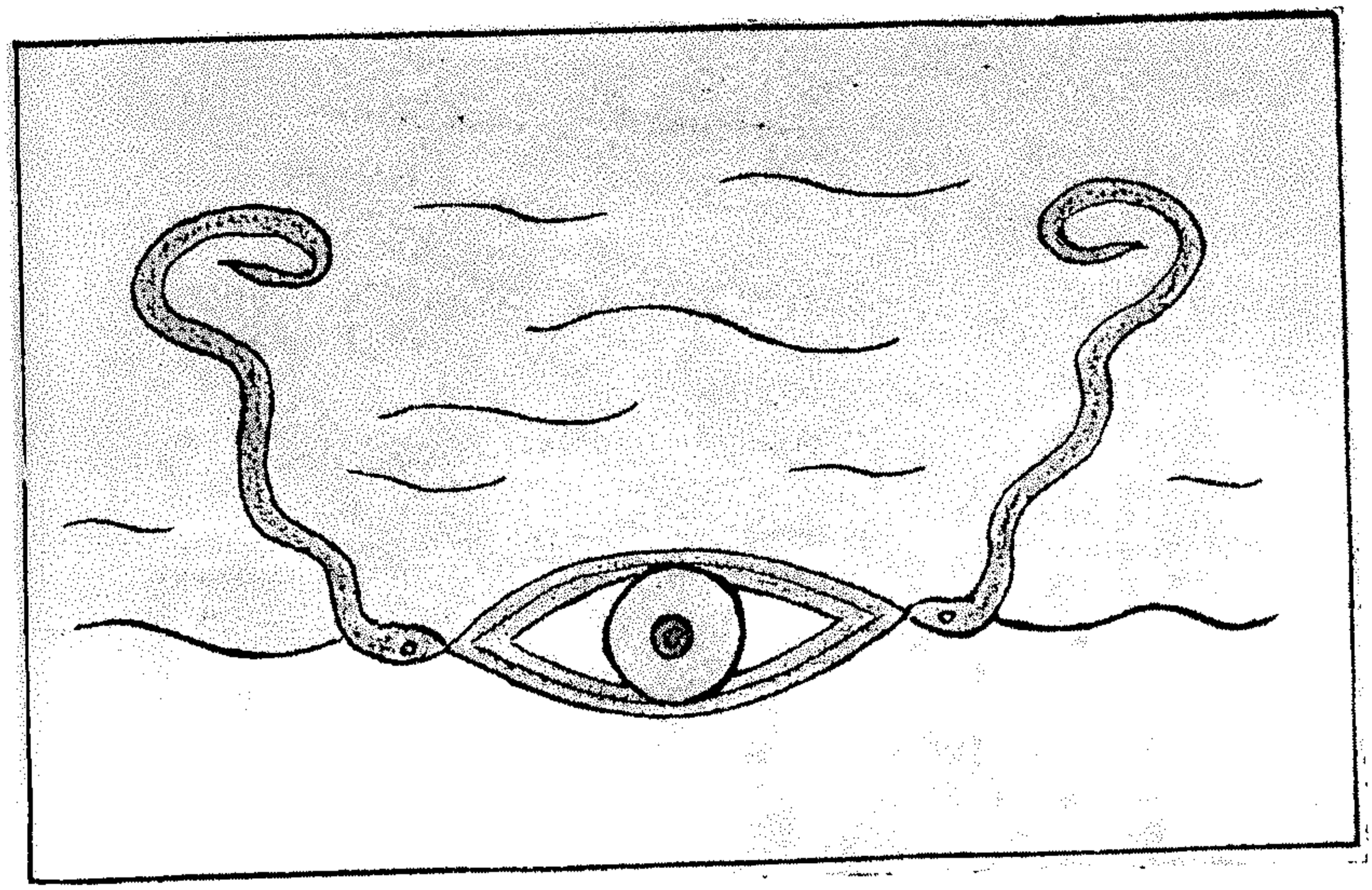




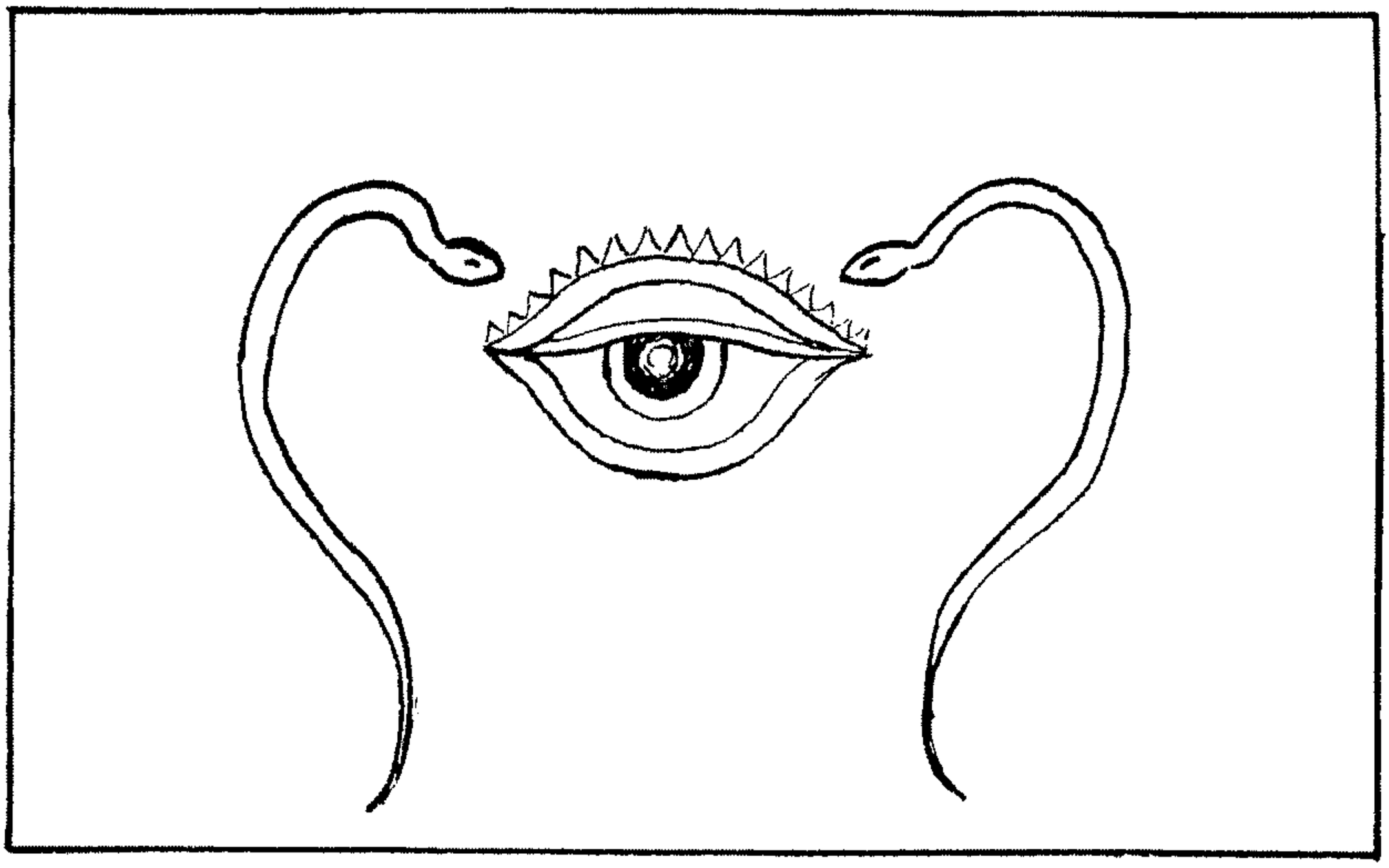
Il. 41



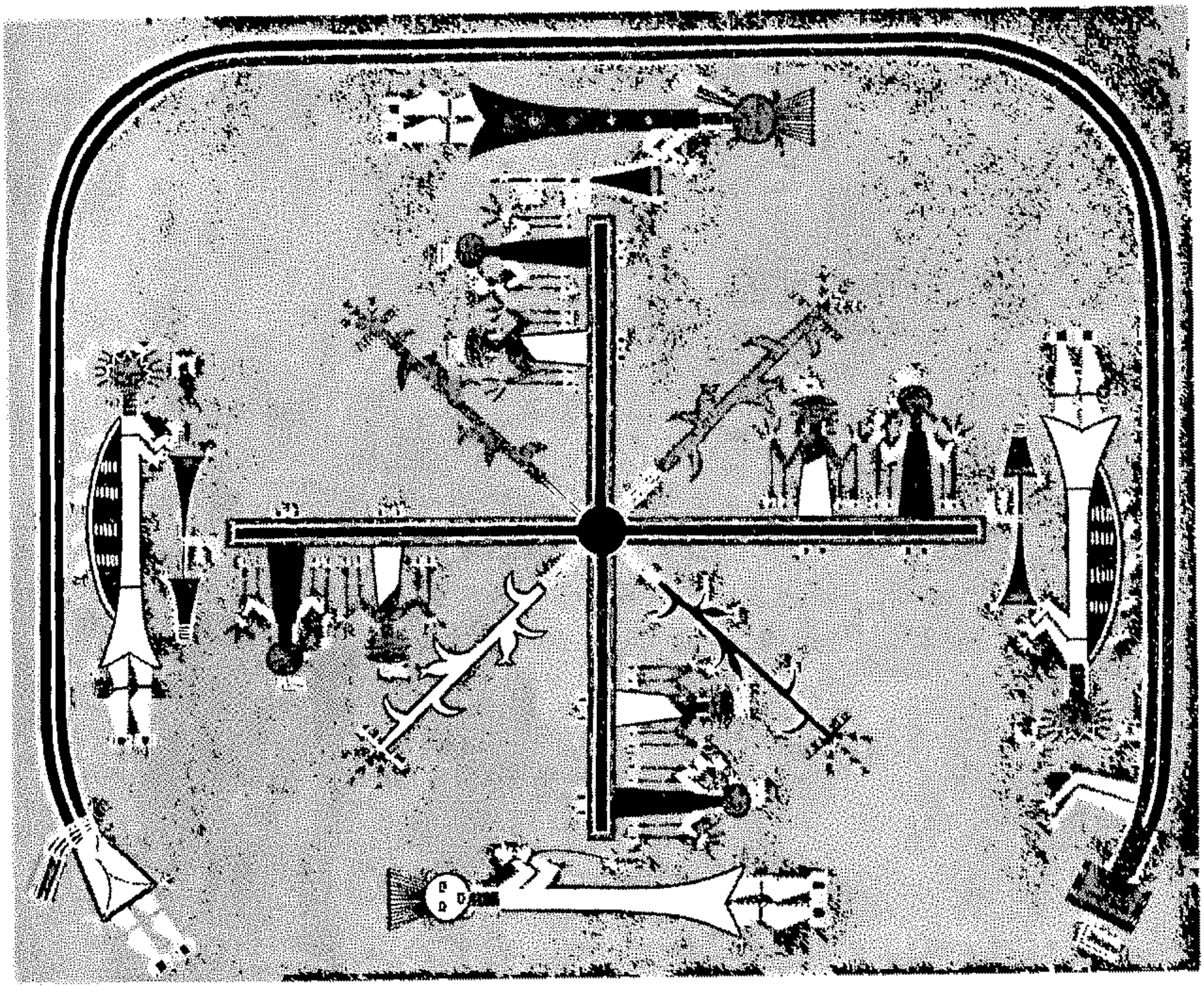
Il. 42



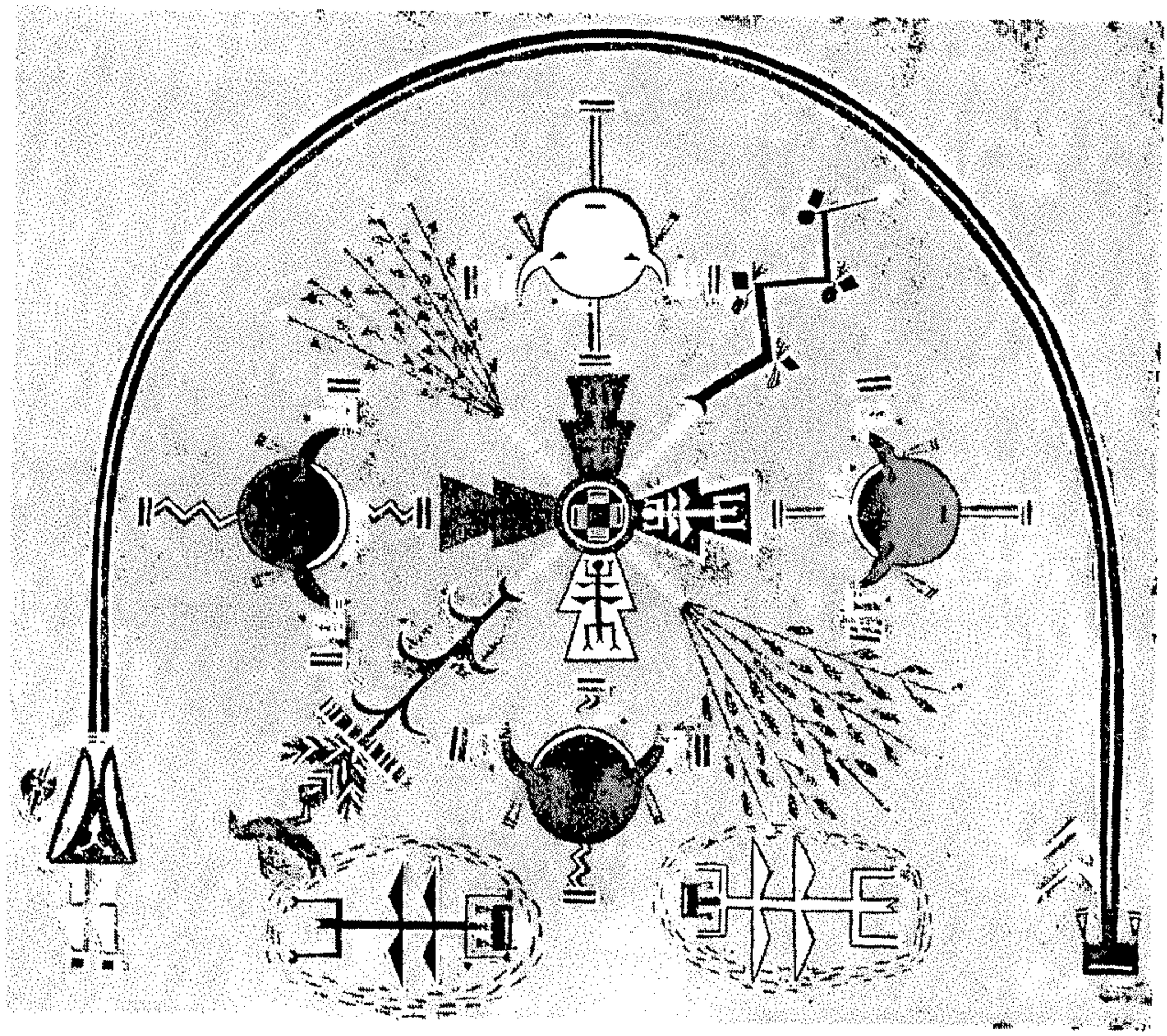
Il. 43



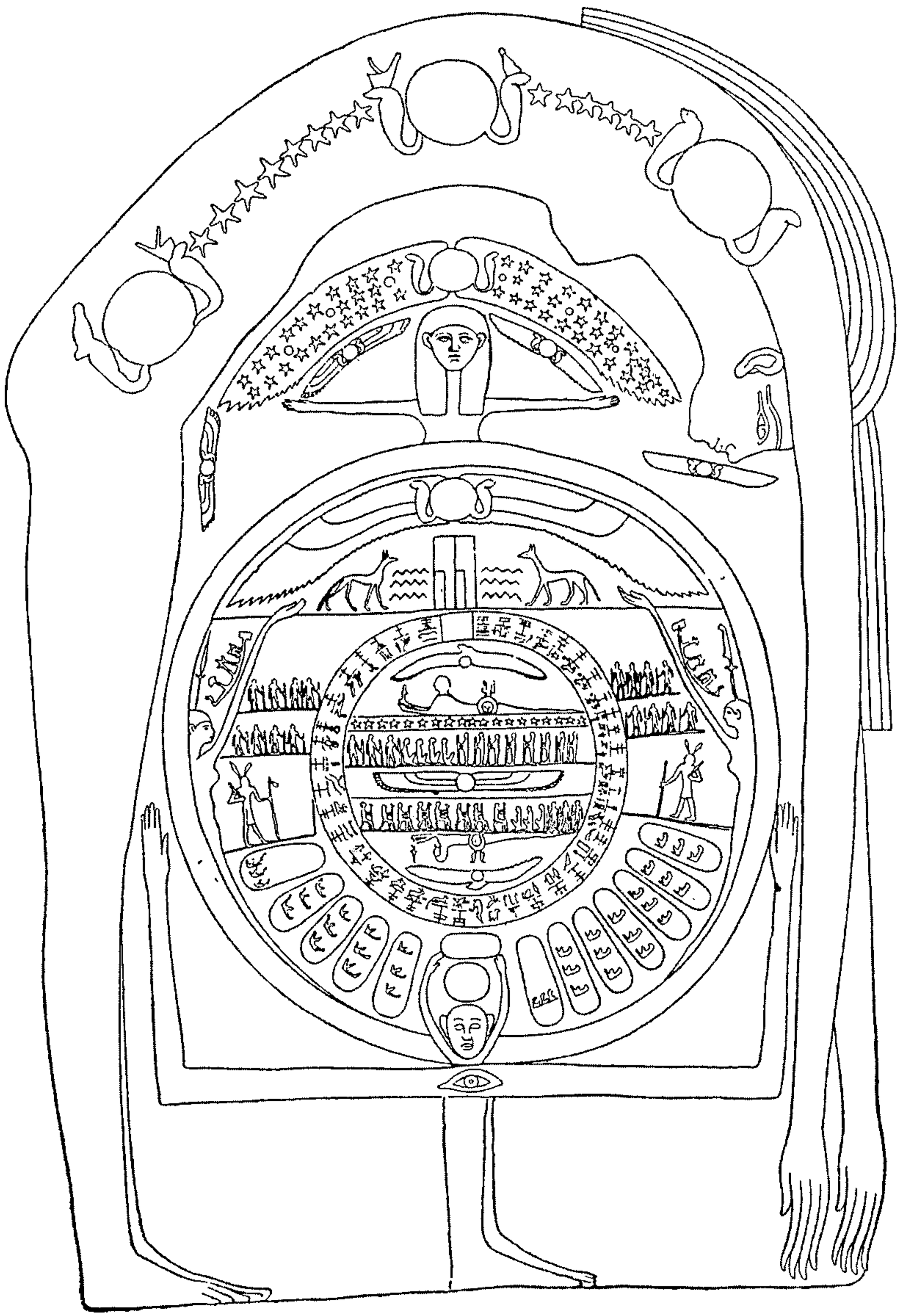
Il. 44



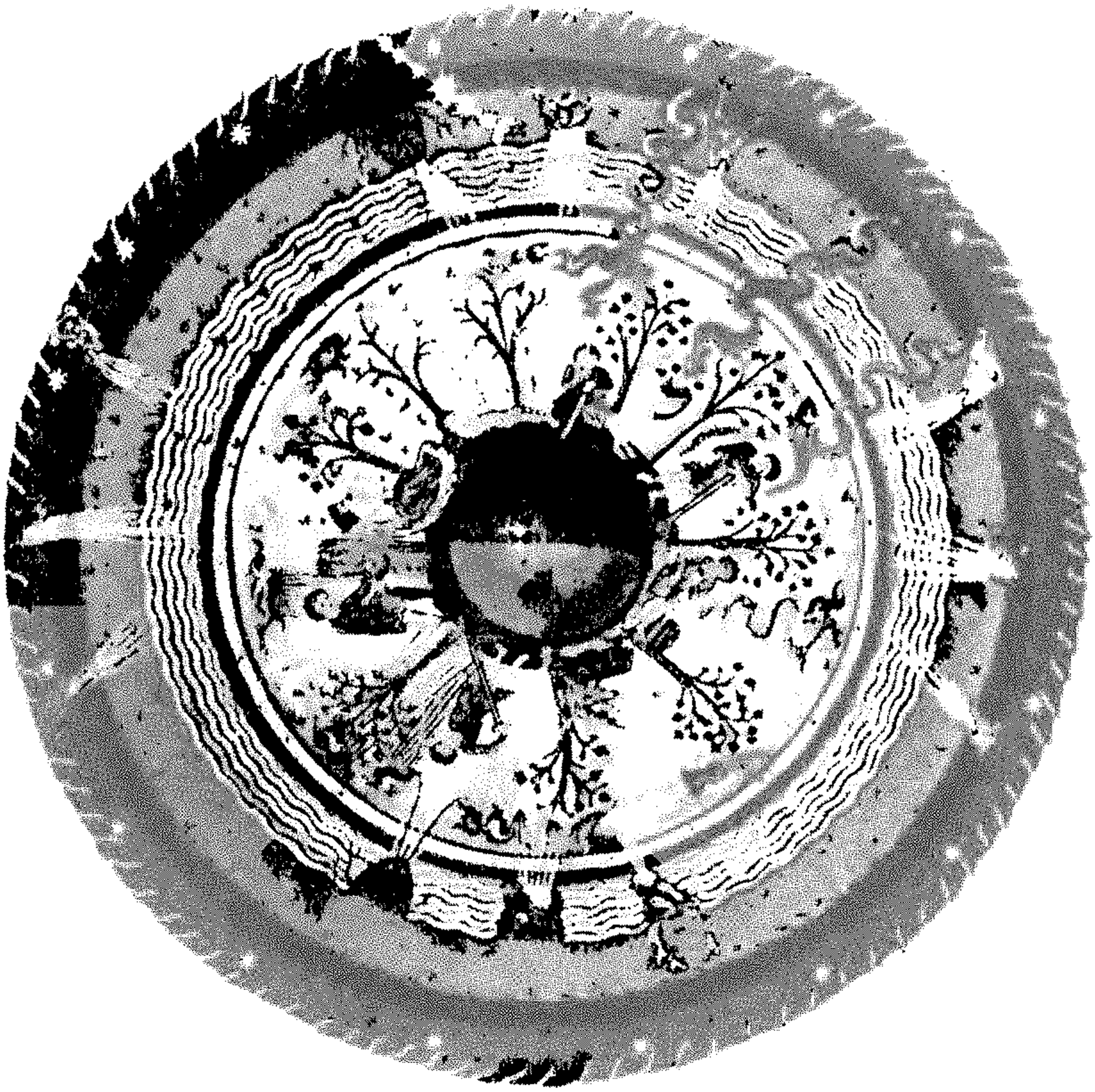
Il. 45



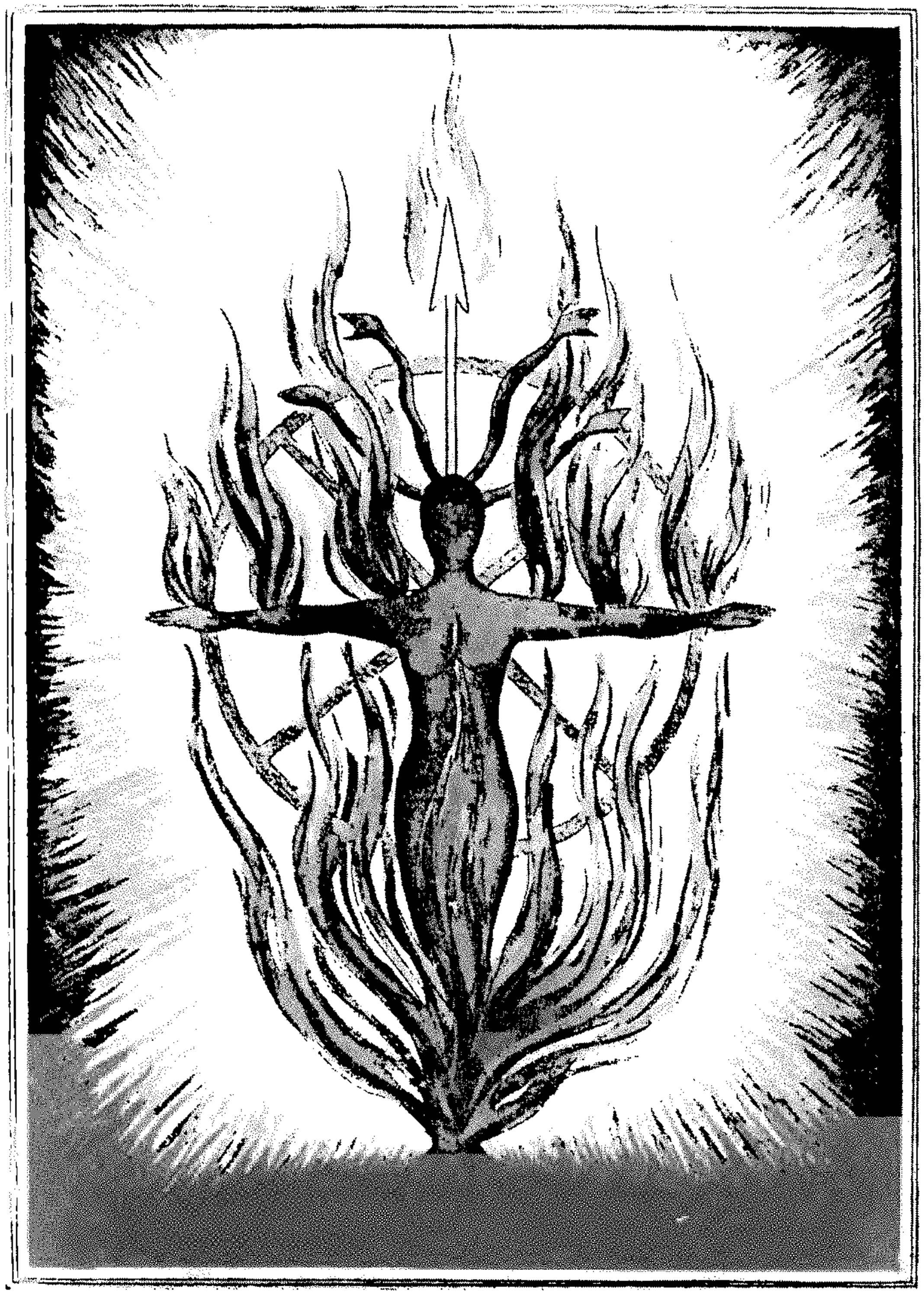
Il. 46



Il. 47



Il. 48



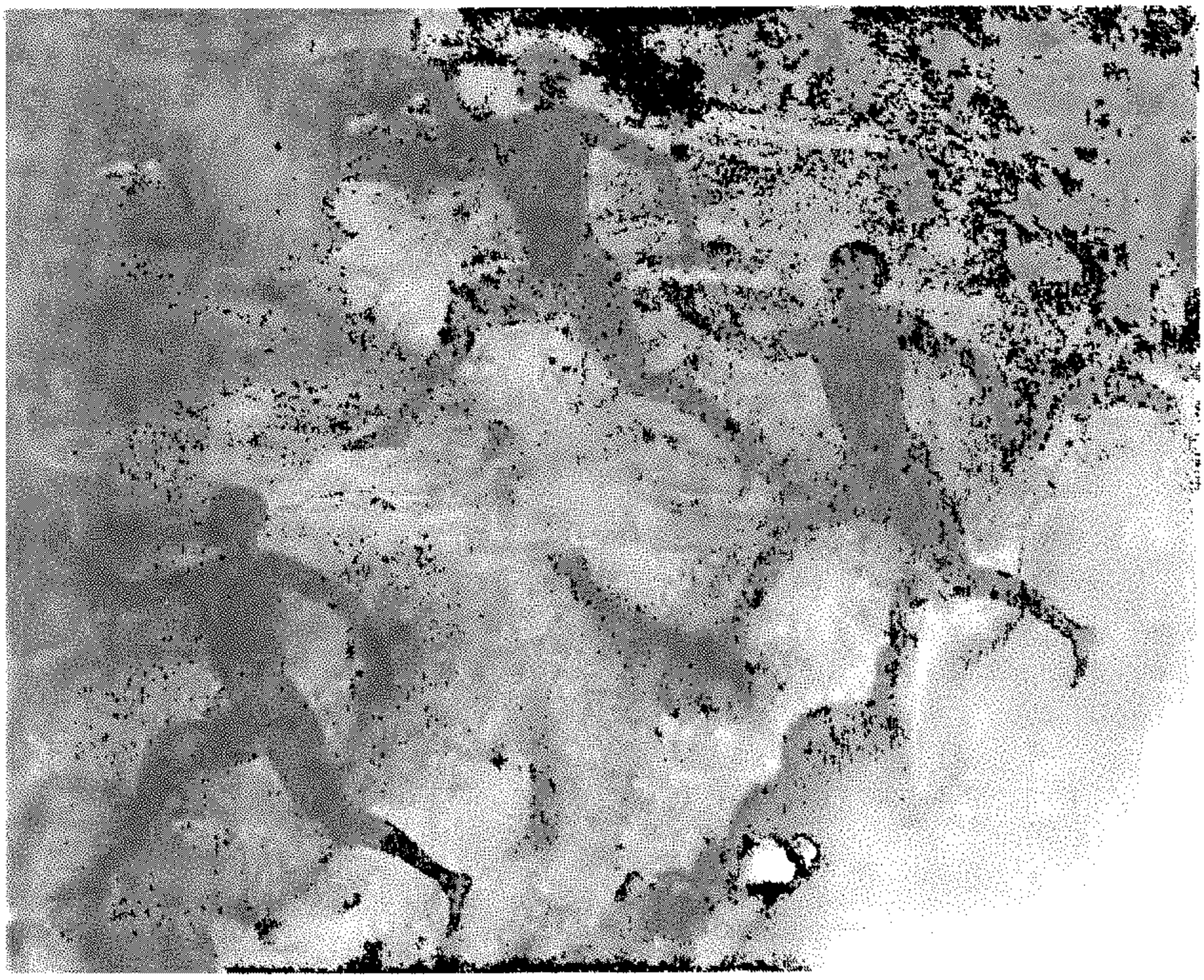
Il. 49

DECIMA FIGURA.

Il. 50

Il. 51

Il. 52



Il. 53

Il. 54

W niniejszym studium podejmuję próbę przedstawienia szczególnej kategorii symbolicznej, czyli mandali, na podstawie większej liczby obrazów. Już wielokrotnie wypowiadałem się na ten temat, ostatnio zaś podałem szczegółowy opis i komentarz do takich symboli, które pojawiają się w trakcie terapii indywidualnej — uczyniłem to w 1944 roku w *Psychologie und Alchemie*[1]. We wcześniejszym studium tego tomu próbę tę powtórzyłem; ale w tym wypadku mandale nie pochodziły z marzeń sennych, lecz z aktywnej imaginacji. W niniejszym studium przedstawiam mandale najróżniejszej proweniencji, z jednej strony po to, by czytelnik mógł wyrobić sobie wrażenie na temat ich zdumiewającego bogactwa form, z drugiej zaś, ponieważ chciałem dać możliwość wyrobienia sobie osądu na temat regularnego występowania tych podstawowych elementów. 627

Jeśli chodzi o interpretację, muszę odesłać czytelników do literatury przedmiotu. W niniejszym studium zadowolę się wzmiankami, ponieważ głębsze interpretacje — jak na przykład mandali opisanej w *Psychologie und Religion*[2] czy w wypadku wywodów z wcześniejszego studium — prowadziłyby za daleko. 628

Mandala (sanskr.) oznacza *koło*. Ten indyjski termin odnosi się do kultowych przedstawień koła. W wielkiej świątyni w Madurze (Indie Południowe) obserwowałem proces powstawania takiego obrazu — pewna kobieta narysowała go na podłodze mandapam (przedsionek) kolorową kredą; koło miało trzy metry w średnicy. Towarzyszący mi pandit oznajmił, że nie potrafi nic powiedzieć na ten temat, o takich sprawach wiedzą jedynie kobiety, które wykonują takie obrazy. Sama autorka zachowywała się niechętnie w stosunku do próby wyciągnięcia z niej wyjaśnień. Najwyraźniej nie chciała, by ktokolwiek przeszkadzał jej przy pracy. Wymyślne mandale, wykonane czerwoną kredą, dostrzec można na pobielonych ścianach zewnętrznych wielu chat. Najlepsze, 629

---

[1] *Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). [Przyp. tłum.]

[2] *Gesammelte Werke*. T. 11. *Psychologia a religia*. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). [Przyp. tłum.]

najważniejsze mandale spotkać można na obszarze rozpowszechnienia buddyzmu tybetańskiego[3]. Przykładem niechaj będzie niniejsza mandala tybetańska[4], której znajomość zawdzięczam Richardowi Wilhelmowi.

Il. 1

630 Mandala tego rodzaju to w użytku obrzędowym tak zwana jantra, narzędzie kontemplacji. Ma ona popierać kontemplację dzięki kolistemu zawężeniu psychicznego pola widzenia i skupieniu go na centrum. Zazwyczaj mandala zawiera trzy koła namalowane kolorem czarnym czy ciemnoniebieskim — mają one wykluczać wpływy zewnętrzne i skupiać wewnętrze. Prawie regularnie koło zewnętrzne to pas ognia — ognia *concupiscentia*, pożądania, które jest źródłem piekielnych cierpień. Na skrajnym kole najczęściej przedstawione są okropności cmentarza. Następnie mamy wieniec z płatków lotosu charakteryzujących całość jako padmę, kwiat lotosu. Wewnątrz znajduje się coś w rodzaju podwórca klasztornego z czterema bramami. Oznacza to izolację i koncentrację sakralną. We wnętrzu tego podwórca znajdują się z reguły cztery barwy podstawowe — czerwony, zielony, biały i żółty — przedstawiające cztery strony świata oraz cztery funkcje psychiczne, jak tego dowodzi tybetańska księga *Bardo Thödol*[5]. Po czym mamy, zazwyczaj oddzielone jeszcze jednym kręgiem magicznym, centrum jako istotny obiekt czy cel kontemplacji.

631 Owo centrum traktowane jest na nader różne sposoby, w zależności od wymogów obrzędu, stopnia wtajemniczenia kontemplującego czy ukierunkowania sekty. Z reguły przedstawiony tu jest Śiwa w swych światotwórczych emanacjach. Podług doktryny tantryckiej Śiwa jest Istniejącym Jednem, Bezczasowym w swym doskonałym stanie. Dzieło stworzenia zaczyna się wtedy, gdy ów nierozciągły punkt — określany też mianem śiwa–bindu — jawi się w wiecznych objęciach swego aspektu kobiecego, czyli kobiecości tak w ogóle, a zatem Siakti. A wtedy wychodzi on ze stanu bycia w sobie, by znaleźć się w stanie bycia dla siebie — by ująć to w terminologii heglowskiej.

---

[3] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 122 i nast. — przyp. tłum.]

[4] Z frankfurckiego Instytutu Chińskiego.

[5] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologischer Kommentar zum „Bardo Thödol"*. [W: *Das Tibetanische Totenbuch*. Hg. von W.Y. Evans–Wentz. Übersetzt und eingeleitet von Louise Göpfert–March. Zürich: Rascher–Verlag 1935. *Gesammelte Werke*. T. 11. Par. 850. *Komentarz psychologiczny do „Bar–do T'os–grol"*. Przeł. Wojciech Chelmiński. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 76 i nast. — przyp. tłum.]

W symbolice kundalini-jogi Siakti pojawia się jako wąż, trzy i pół razu 632
owijający się wokół lingamu, czyli Śiwy w postaci fallusa. To przedstawienie *możliwości* zjawiania się w przestrzeni. Z Siakti wyłania się Maja, materiał rozwijających się konkretnych rzeczy; tym samym jest ona stwórczynią realnego świata. Ale ów świat to złudzenie, myśli się o nim jako nieistniejącym. Świat wprawdzie *jest*, a jednak w Śiwie zostaje zniesiony. A zatem stworzenie zaczyna się od aktu rozdwojenia przeciwieństw zjednoczonych w bogu. Z panującego pomiędzy nimi napięcia powstaje w formie potężnego wybuchu energii różnorodność świata.

Celem kontemplacji procesów przedstawionych w mandali jest „uwew- 633
nętrznienie" przez jogina boga: kontemplując obraz, poznaje on samego siebie jako boga, a tym samym wychodzi ze złudzenia pojedynczego bytu, powracając w uniwersalną całkowitość stanu boskiego.

Jak już wspomniano, mandala oznacza koło. Istnieje wiele wariantów 634
przedstawionego tu motywu, wszystkie jednak zasadzają się na kwadraturze koła. Ich podstawowym motywem jest przeczucie istnienia centrum osobowości, by tak rzec, centralnego miejsca we wnętrzu duszy, do którego wszystko się odnosi, przez które wszystko zostaje uporządkowane — miejsca, które jest zarazem źródłem energii. Energia centrum objawia się w formie nieomal nieodpartego przymusu i parcia, by stać się tym, czym się jest, tak jak każdy organizm musi w każdych warunkach przybrać mniej więcej taką formę, która jest mu z natury właściwa. Centrum to nie jest pomyślane czy przeczute jako „ja", lecz — jeśli można to tak ująć — jako Jaźń. Mimo że centrum to jest z jednej strony najbardziej wewnętrznym punktem, z drugiej strony należy on również do peryferiów czy obwodu, który zawiera wszystko, co należy do Jaźni, czyli pary przeciwieństw stanowiących całość osobowości. Przede wszystkim chodzi tu o świadomość, następnie o tak zwaną nieświadomość osobniczą, i wreszcie nieokreślony fragment nieświadomości zbiorowej, której archetypy stanowią zdobycze ogólnoludzkie. Pewna ich liczba znajduje się jednak — stale czy tylko czasowo — w zakresie osobowości, a dzięki temu kontaktowi otrzymują one rysy indywidualne, jak na przykład by wymienić znane postacie — cień, animus i anima. Jaźń, mimo że z jednej strony jest tym, co proste, z drugiej jest nader skomplikowanym złożeniem, jest „*conglomerate soul*", by posłużyć się ujęciem indyjskim.

W literaturze lamaistycznej istnieją szczegółowe przepisy, w jaki sposób 635
malować takie koło i z niego korzystać. Forma i kolory wynikają z przekazu tradycji, toteż wszystkie warianty mają dość ściśle wyznaczone granice.

Obrzędowe korzystanie z mandali w zasadzie nie jest buddyjskie, w każdym razie tradycja ta jest obca pierwotnemu buddyzmowi hinajanistycznemu i pojawia się dopiero w buddyzmie mahajanistycznym.

636 Przedstawiony tu obraz (il. 1) opisuje stan, w którym człowiek ze stanu absolutnej kontemplacji przeszedł do stanu absolutnego. To właśnie z tego względu na mandali tej zabrakło przedstawień piekła i okropności cmentarza. Diamentowy piorun, dordże w centrum, przedstawia doskonały stan zjednoczonych elementów męskich i żeńskich. Świat złudzeń ostatecznie zniknął. Wszystkie energie zebrały się ponownie w stanie początkowym.

637 Cztery pioruny w bramach dziedzińca wewnętrznego mają oznaczać, że energia witalna płynie do wewnątrz; oderwała się od obiektów i powraca do centrum. Kiedy dojdzie do osiągnięcia doskonałego zjednoczenia wszystkich energii w czterech aspektach Całkowitości, powstaje stan statyczny nie podlegający już żadnym zmianom. W alchemii chińskiej stan ów określa się mianem ciała diamentowego, „*corpus incorruptibile*" średniowiecznej alchemii. Ciało owo jest tożsame z chrześcijańskim „*corpus glorificationis*", czyli ciałem zmartwychwstania nie podlegającym rozkładowi. A zatem mandala ta przedstawia zjednoczenie wszystkich przeciwieństw włączone pomiędzy *Yang* i *Yin*, Niebo i Ziemię — stan wiecznej równowagi i niewzruszonego trwania.

638 Jeśli chodzi o nasze skromne cele, powinniśmy zachowywać się z dystansem wobec tego barwnego języka metafizycznego Wschodu. Tym, do czego dąży joga w tym ćwiczeniu, jest niewątpliwie psychiczna przemiana adepta. „Ja" to forma wyrazu bycia osobnego, jednostkowego. Wykonujący to ćwiczenie rytualne jogin zamienia swoje „ja" na Śiwę czy Buddę; doprowadza zatem do istotnego przesunięcia centrum psychologicznego z „ja" osobniczego na „nie–ja" nieosobnicze, które odtąd odczuwane będzie jako właściwa racja bytu osobowości.

639 W tym kontekście chciałbym wspomnieć o podstawowym poglądzie chińskim, czyli owym systemie, na którym zasadza się *Yijing*.

Il. 2

640 W centrum znajduje się *Kiän*, Niebo, z którego wychodzą cztery emanacje, niejako siły uraniczne rozciągające się w przestrzeni.

Kiän: samostworzona energia twórcza, analogia Śiwy
Heng: wszystko przenikająca siła

Yuen: siła tworząca
Li: siła dobroczynna
Ching: niezmienna siła określająca.

Wokół tego męskiego centrum siły rozciąga się Ziemia z jej ukształto- 641
wanymi żywiołami. To identyczne wyobrażenie, jakie w kundalini-jodze spotkamy w formie zjednoczenia Śiwy i Siakti, tutaj jednak zostało ono przedstawione jako przestrzeń Ziemi, która przyjmuje twórczą siłę Nieba. Ze zjednoczenia *Kiän* (Nieba) z *Kun*, pierwiastek żeński, powstaje *tetraktys*, która legła u podstaw wszelkiego bycia (jak u Pitagorasa).

„Mapa rzeki" to jedna z legendarnych podstaw *Yijing. Księgi Przemian*, 642
która w swej dzisiejszej formie tylko częściowo pochodzi z XII wieku przed Chr. Legenda głosi, że smok wydobył z rzeki magiczne znaki „mapy rzeki". W ten sposób mędrcy odkryli rysunek oraz zawarte w nim prawa ładu świata. Wyobrażenie to, adekwatnie do swego wieku, zawiera węzły zaciśnięte na sznurze oznaczające liczby. Liczby te mają — jak to zazwyczaj — prymitywny charakter pewnych właściwości, głównie męskich i żeńskich. Męskie są wszystkie liczby nieparzyste; liczby parzyste oznaczają kobiecość.

Niestety, nie wiem, czy owo pierwotne wyobrażenie filozofii chińskiej 643
wywarło jakiś wpływ na powstanie znacznie młodszych mandali tantrycznych, lecz analogie są tak spektakularne, że europejski badacz musi zadać sobie pytanie: jakie wyobrażenie wywarło wpływ na inne wyobrażenie? Czy chińskie zrodziło się z indyjskiego, czy na odwrót? Hindus, któremu zadałem to pytanie, odparł: „Oczywiście, to chińskie powstało z indyjskiego". Ale człowiek ten nie wiedział, jak bardzo wiekowe są wyobrażenia chińskie. *Yijing* w swych najbardziej podstawowych formach sięga III tysiąclecia przed Chr. Mój zmarły przyjaciel Richard Wilhelm, wyborny znawca klasycznej filozofii chińskiej, uważał, że nie sposób uznać, iż mamy tu do czynienia z jakimiś bezpośrednimi związkami. Mimo poważnej i zasadniczej analogiczności idei symbolicznej nie oznacza to, że musimy tu mówić o bezpośrednich wpływach, albowiem idee, jak pokazuje doświadczenie i jak, wydaje mi się dowiodłem, co i rusz na nowo, niezależnie od siebie, powstają autonomicznie na gruncie wszędzie występującej macierzy psychicznej.

II. 3

Jako analogię do tybetańskiej mandali chciałbym przytoczyć tybetańskie 644
wyobrażenie „Koła Świata" — wyobrażenie całkiem różne od tej pierwszej.

Koło Świata to wyobrażenie świata. W centrum znajdują się trzy zasady: kogut, wąż, świnia, czyli: pożądanie, zawiść i niewiedza. Koło ma w środku sześć szprych, na zewnątrz — dwanaście. U podstaw tej idei legł system tantryczny. Koło to podtrzymuje bóg śmierci Jama (później spotkamy jeszcze innych „trzymających tarcze": il. 34, 47). Łatwo zrozumieć, że cierpiętniczy świat starości, choroby i śmierci znajduje się w szponach demona śmierci. Niedoskonały stan bytu przedstawiany jest — zwróćmy na to uwagę — w formie systemu triadycznego, stan zaś doskonały (duchowy) wyrażany jest w formie systemu tetradycznego. Stosunek bytu niedoskonałego do doskonałego odpowiada zatem *proportio sesquitertia*, czyli wyraża się w stosunku 3: 4. Stosunek ten znany jest w tradycji alchemicznej Zachodu jako aksjomat Maryi. Odgrywa on również niemałą rolę w symbolice sennej.

645 Przechodzimy teraz do mandali indywidualnych symbolicznie tworzonych przez pacjentów i analizantów w trakcie uświadamiania treści nieświadomych. W przeciwieństwie do właśnie omówionych mandali nie zasadzają się one na tradycji, nie odwołują się również do żadnych wzorów, są, wydawałoby się, swobodnymi wytworami fantazji, są jednak zdeterminowane przez pewne przesłanki, z których twórcy mandali nie zdają sobie sprawy. Z tego względu motywy zasadniczo ważne powtarzają się tak często, że nawet w wypadku najróżniejszych twórców występują wybitne podobieństwa tych wyobrażeń. Autorami tych wyobrażeń są osoby zasadniczo wykształcone, nie znające jednak interesujących nas tutaj analogii etnicznych. W zależności od stadium procesu terapeutycznego czy procesu zdrowienia obrazy te są całkiem różne. Pewnym ważnym etapom tego procesu odpowiadają jednak pewne motywy. Nie wnikając w szczegóły terapii, chciałbym ograniczyć się do stwierdzenia, że chodzi tu o nowy ład osobowości, w pewnym sensie o nową centryzację. Z tego względu mandale ze szczególnym upodobaniem występują w związku ze stanami dezorientacji, paniki czy chaosu psychicznego. W tym wypadku zmierzają one do celu, jakim jest wprowadzenie ładu w stan chaosu. Tak czy owak są to formy wyrazu porządku, równowagi i całkowitości. Pacjenci, adekwatnie do tej sytuacji, często podkreślali dobroczynne czy uspokajające działanie takich obrazów. Mandale najczęściej wyrażają idee i myśli religijne, czyli numinalne czy też — zamiast nich — pewne idee filozoficzne. Mają one najczęściej charakter intuicyjny, irracjonalny, a za sprawą swej treści symbolicznej wstecznie oddziałują na nieświadomości, mają zatem — w sensie przenośnym — znaczenie i oddziaływanie „magiczne", niczym owe kościelne ikony, których

magicznej skuteczności pacjenci nigdy nie odczuwają na poziomie świadomym. Ale wówczas pacjenci odkrywają skuteczność obrazów, których sami są autorami, i to nie dlatego, że ich źródłem jest ich wyobraźnia, ale dlatego, że pacjenci są pod wrażeniem faktu, iż z ich subiektywnej imaginacji rodzą się w nieoczekiwany sposób prawomocne motywy i symbole oraz idee wyrażające pewien stan faktyczny, który świadomość mogłaby pojąć tylko z trudem. Wielu ludziom to właśnie dzięki takiemu obrazowi zaświtała myśl o rzeczywistości nieświadomości zbiorowej jako wielkości autonomicznej. Nie chciałbym w tym miejscu dawać popisów krasomówczych. Siłę wrażenia oraz stanu owładnięcia można dosłownie odczytać z pewnych obrazów.

Niniejsze obrazy muszę opatrzyć kilkoma uwagami wstępnymi na temat for- 646
malnych elementów symbolu mandali. Chodzi tu przede wszystkim o:

1. Kształt koła, kuli czy jaja.
2. Kształt koła pojawia się w formie kwiatu (róża, lotos, sanskr. padma) czy koła.
3. Centrum pojawia się w formie słońca, gwiazdy, krzyża, najczęściej ośmio– czy dwunastopromiennego.
4. Koła, kule i krzyże często przedstawiane są jako wirujące (swastyka).
5. Koło przedstawiane jest w formie węża leżącego w centrum, jako formacja kolista (urobor) czy spiralna (Jajo orfickie).
6. Kwadratura koła jako krąg wpisany w kwadrat czy odwrotnie.
7. Zamek, miasto, podwórzec (*temenos*) kwadratowy czy kolisty.
8. Oko (źrenica i tęczówka).
9. Oprócz formacji tetradycznych (oraz wielokrotności czterech) pojawiają się również — choć znacznie rzadziej — formacje triadyczne i pentadyczne. Te ostatnie traktować należy jako „zaburzone" obrazy Całkowitości — przekonamy się o tym niebawem.

Il. 4

Mandala ta pochodzi od pacjentki, kobiety w średnim wieku, która naj- 647
pierw ujrzała ją w marzeniu sennym. W wypadku tego obrazu natychmiast natykamy się na różnicę w stosunku do wschodnich mandali. Mandala ta jest zasadniczo uboga w formę i treść, wyraża jednak indywidualne nastawienie autorki w nieporównanie większym stopniu niż analogiczne obrazy wschodnie, uformowane zbiorowo i tradycyjnie. Sen ów ma następujący przebieg:

„Próbuję odcyfrować zawiły haft. Moja siostra wie, jak to uczynić. Pytam, czy to ona wykonała haftowana na brzegach chusteczkę. Odpowiada: Nie, ale wiem, jak to się robi. I wtedy widzę chusteczkę, wzór wykonany jest nitką, ale praca nie została jeszcze ukończona. Trzeba jeszcze wykonać wiele haftów dookoła (od brzegów), zanim w końcu będzie można dojść do kwadratu, a potem będzie można posuwać się po okręgu".

648 Spirala jest utrzymana w typowych kolorach: czerwieni, zieleni, żółtym i niebieskim. Pacjentka podaje, że kwadrat w centrum to kamień pokryty czterema kolorami podstawowymi. Spirala w środkowym odcinku przedstawia węża owijającego się wokół centrum — jak Kundalini — trzy i pół raza[6].

649 Śniąca nie miała pojęcia o tym, co się w niej dzieje, nie zdawała sobie sprawy, że zaczyna się w niej proces nowej orientacji; nie zrozumiałaby tego nawet na poziomie świadomości. Analogie z symboliki Wschodu były jej całkiem obce, należałoby więc wykluczyć jakąkolwiek możliwość wywarcia wpływu. Przedstawienie symboliczne powstało w niej w sposób spontaniczny, gdy znalazła się na pewnym etapie rozwoju.

650 W tym kontekście niestety nie sposób podać, w jakich warunkach psychicznych doszło do powstania każdego z omawianych tu obrazów, prowadziłoby to nas za daleko. Autor niniejszego studium chciałby jedynie dać przegląd formalnych analogii zachodzących między mandalami indywidualnymi i zbiorowymi. Z ubolewaniem musi więc stwierdzić, że z tych samych względów nie może szczegółowo i gruntownie zinterpretować każdego obrazu. Do tego potrzebne byłoby — znowu — obszerne przedstawienie aktualnej sytuacji analitycznej danego pacjenta. Gdy było możliwe naświetlenie historii powstania obrazu za pomocą prostej wskazówki — jak w omawianym tu przypadku — tak też się stało.

651 Jeśli chodzi o interpretację tego obrazu, należy tu podkreślić, że zrazu kanciasty, później owijający się wokół centrum wąż oznacza krążenie wokół środka i drogę środka. Wąż jako istota chtoniczna i zarazem duchowa przedstawia nieświadomość

(...w swym ciemnym pędzie
Jest mimo wszystko prawej drogi świadom[7].)

---

[6] Motyw 3 ½ (apokaliptyczna liczba czasów ostatecznych, zob. np. *Ap* XI, 9) odnosi się do dylematu alchemicznego: 3 czy 4? Może się też odnosić do *proportio sesquitertia* (3: 4). *Sesquitertius* to 3 + ½.

[7] Johann Wolfgang [von] Goethe: *Faust*. Cz. 1. *Prolog w niebie*. W. 330–331. S. 43. [Przyp. tłum.]

Kamień pośrodku, prawdopodobnie kostka, odpowiada kwaternarnej formie *lapis philosophorum*. Cztery kolory także przynależą tej dziedzinie[8]. Wynika z tego, że kamień oznacza w tym wypadku nowe centrum osobowości, czyli Jaźń. Nierzadko przedstawiane jest to także w formie naczynia.

II. 5

Autorką jest kobietą w średnim wieku z dyspozycją schizoidalną. Wielokrotnie spontanicznie rysowała mandale, ponieważ oddziaływały one porządkująco na jej chaotyczne stany psychiczne. Obraz przedstawia różę, zachodni ekwiwalent lotosu. W Indiach kwiat lotosu (padma) to w interpretacji tantrycznej łono kobiece. Znamy ten symbol dzięki częstym przedstawieniom Buddy (oraz innych bogów indyjskich) w pozycji lotosu[9]. Przedstawienie to odpowiada „Złotemu Kwieciu" Chińczyków, Róży różokrzyżowców oraz *rosa mystica* w *Raju* Dantego. Róża i lotos najczęściej dzielone są na czworo, przedstawiając tym samym kwadraturę koła, czyli przeciwieństwa w stanie zjednoczenia. Róża jako symbol łona kobiecego znana była również naszym mistykom zachodnim, czytamy przecież w *Litanii Lauretańskiej*: 652

O, róży wieńcu, Twoje kwiaty sprawiają, że ludzie płaczą z radości,
O, różane Słońce, twój blask sprawia, że ludzie się miłują.
O, słoneczny Synu,
O, różane Dziecię,
O promienne Słońce.
Kwiecie Krzyża, nad wszystkim kwitnące i pałające
Rozkwitłe czyste łono,
Święta Różo,
Maryjo[10].

Motyw naczynia to forma wyrazu treści, podobnie jak Siakti jest formą urzeczywistnienia Śiwy. Jak pokazuje alchemia, Jaźń jest androgynem, stanowią ją zasada męska i żeńska. Konrad z Würzburga mówi o Maryi, kwie- 653

[8] Znamy interesującą indyjską paralelę tej mandali: biały wąż zwinięty wokół podzielonego w formie krzyża, czterobarwnego centrum. Zob. Frank Johnson Newcomb, Gladys A. Reichard: *Sandpaintings of the Navajo Shooting Chant*. New York 1938. Il. 13. S. 13, 87. Dzieło to zawiera dużą liczbę barwnych reprodukcji interesujących mandali.

[9] Także egipskie dziecię Horus przedstawiane jest jako siedzące na lotosie.

[10] Źródło nieznane. [Przyp. wyd.]

ciu w morzu zawierającym w sobie Chrystusa, a w dawnej pieśni kościelnej słyszymy:

Nad całym niebem wzeszła róża
I wisi w pełni rozkwitu.
Pała blaskiem w Trójjedności,
Bo sam Bóg się w nią wystroił[11].

Il. 6

654 Róża w centrum przedstawiona została jako rubin, którego zewnętrzny obwód wyobrażany jest jako koło, jako wieniec murów z bramami (tak aby wnętrze nie mogło się wymknąć i aby nie mogło nic z zewnątrz dostać się do środka). Mandala ta to spontaniczny produkt pochodzący z analizy pewnego mężczyzny[12]. Zasadza się na pewnym śnie: razem z trzema młodszymi towarzyszami podróży śniący znajduje się w Liverpoolu[13]. „*Była zimowa noc. Przybywszy na wzgórze, znaleźliśmy się na rozległym placu słabo rozświetlonym latarniami, na którym zbiegało się wiele ulic. Wokół placu rozpościerały się promieniście dzielnice miasta. Pośrodku placu znajdował się okrągły staw, a w nim — w samym środku — wysepka. Podczas gdy wszystko tonęło w strugach deszczu, pogrążone w tumanach mgły i dymu, gdy wokół była słabo rozświetlona noc — wysepka lśniła w blasku słońca. Rosło na niej samotne drzewo — magnolia obsypana różowym kwieciem. Było to tak, jak gdyby drzewo stało w słońcu, a jednocześnie samo było światłem. Moi towarzysze wymieniali uwagi na temat okropnej pogody i najwyraźniej nie dostrzegali drzewa. Mówili o jakimś Szwajcarze mieszkającym w Liverpoolu; dziwili się, że tutaj osiadł. Piękno ukwieconego drzewa i skąpanej w słońcu wyspy porwały mnie. Pomyślałem sobie: Ja wiem dlaczego — i przebudziłem się*”[14].

655 Śniący opowiada: „Próbowałem namalować ten sen, ale, jak to się zwykło zdarzać, zrobiło się z tego co innego. Magnolia przekształciła się w coś w rodzaju róży z jasnorubinowego szkła. Promienieje niczym czteropromienna gwiazda. Kwadrat przedstawia mur obiegający park, jest też zarazem ulicą biegnącą przez przekątną parku. Wychodzi z niego osiem głównych ulic, a każda z nich ma osiem ulic pobocznych spotykających się w promie-

[11] Źródło nieznane. [Przyp. wyd.]

[12] Dokładniej — Carla Gustava junga. [Przyp. tłum.]

[13] *Liver* = wątroba, *pool* = staw. Wątroba to siedziba życia.

[14] Zob. Carl Gustav Jung: *Wspomnienia, sny, myśli*. S. 203. [Przyp. tłum.]

mającym czerwonawo centrum, podobnie jak w wypadku paryskiego placu Gwiazdy. Wspomniany we śnie znajomy mieszka w narożnym domu przy jednej z tych gwiazd". A zatem mandala jednocząca klasyczne motywy: kwiat, gwiazda, koło, ogrodzony plac (*temenos*) oraz plan miasta podzielonego na cztery części z cytadelą. „Całość wydawała mi się czymś w rodzaju okna, okna otwartego na wieczność" — pisze śniący.

Il. 7

Motyw kwiatu z krzyżem w centrum. Także kwadrat usytuowany jest jak 656
kwiat. Cztery twarze w kątach odpowiadają czterem punktom kardynalnym, historycznie często przedstawianym jako bogowie. Tutaj mają oni charakter demoniczny. Być może związane jest to z faktem, że pacjentka urodziła się w Indiach Holenderskich, gdzie dzięki swej piastunce z mlekiem matki wessała lokalną demonologię. Tak wiele wykonanych przez nią rysunków ma charakter wybitnie wschodni, a dzięki temu jest to dla niej pomoc w procesie asymilacji wpływów zrazu nie dających się pogodzić z umysłowością Zachodu.

Na następnym obrazie wykonanym przez tę samą autorkę widzimy 657
podobne strzępy ornamentalnie ułożone w podług ośmiu osi. Kwietny charakter całości ukrywa przed powierzchownym obserwatorem pierwiastek demoniczny, przed którym bronić ma mandala. Okazało się, że w wypadku tej pacjentki wpływem „demonicznym" jest wpływ europejski z jego moralizmem i racjonalizmem. Dorastając w Indiach do szóstego roku życia, później znalazła się w konwencjonalnym środowisku europejskim oddziałującym po prostu destruktywnie na kwiecistość jej wschodniego ducha, toteż wprawiającym ją w długotrwałą traumę psychiczną. W trakcie terapii dzięki tym rysunkom wydobyła z zapomnienia swój świat pierwotny, a tym samym przywróciła sobie stan zdrowia psychicznego.

Il. 8

Rozwój podobny do kwiatu daje o sobie znać silniej i zaczyna porastać 658
fragmentaryczność strzępów.

Il. 9

Ilustracja ta przedstawia etap późniejszy. Precyzja rysunku idzie w zawody 659
z bogactwem barwy i formy — sugeruje to nie tylko nadzwyczajne skupienie autorki, lecz także tryumf wschodniej „kwiecistości", zwycięstwo nad demo-

nicznością zachodniego intelektualizmu, racjonalizmu i moralizmu. W ten sposób uwidacznia się nowa centryzacja osobowości.

Il. 10

660 Na tym rysunku wykonanym przez inną młodą pacjentkę widzimy przy punktach kardynalnych osobliwe motywy: głowę, ptaka, owcę, węża oraz podobną do człowieka głowę lwa. Razem z czterema kolorami zaznaczającymi cztery regiony symbolizują one cztery zasady. Centrum jest puste — skrywa nic wyrażone w formie czwórcy. Koresponduje to z przeważającą większością indywidualnych mandali: w centrum z reguły znajduje się motyw *rotundum*, krągłości, znanej nam z alchemii, czy też poczwórna emanacja, kwadratura koła, albo — rzadziej — własna postać autora w sensie ogólnoludzkim, czyli przedstawiona jako *anthropos*. Motyw ten spotkamy także w alchemii[15]. Cztery zwierzęta przywodzą na myśl cherubiny z *Wizji Ezechiela*, a także cztery symbole ewangelistów oraz czterech synów Horusa, niekiedy przedstawianych podobnie, czyli trzej z głowami zwierząt i jeden z ludzką głową. Zwierzęta z reguły oznaczają instynktowe siły nieświadomości, w mandali spojone w jedność. Integracja instynktów stanowi przesłankę indywiduacji.

Il. 11

661 Na tej wykonanej przez starszą kobietę mandali widzimy kwiat nie w zarysie, lecz w przekroju. Kolista forma w kwadracie zachowana jednak została dzięki rysunkowemu poprowadzeniu linii, tak że na owym szkicu, mimo innej formy wykonania, ciągle widać mandalę. Roślina przedstawia wzrost czy rozwój, podobnie jak zielony kiełek w ćakrze przepony w systemie jogi tantrycznej — oznacza on Śiwę, stanowi centrum męskości, a kielich kwiatu symbolizuje kobiecość. Ta ostatnia jest miejscem kiełkowania i narodzin[16]. A zatem również Budda przedstawiany jest jako kiełkujący bóg stojący w lotosie. Jest to bóg w fazie początkowej, ten sam symbol, z jakim mamy do czynienia w wypadku Re–sokoła, feniksa powstającego z gniazda, Mitry w konarach drzewa czy dziecięcia Horus w lotosie. To wszystko to przedstawienia *status nascendi* w miejscu kiełkowania gleby macierzystej.

[15] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Religion. Gesammelte Werke*. T. 11. *Psychologia a religia*. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). [Przyp. tłum.]

[16] Zob. Richard Wilhelm, Carl Gustav Jung: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. Część autorstwa Carla Gustava Junga w: *Gesammelte Werke*. T. 9/1.

W hymnach średniowiecznych Maryja sławiona jest jako kielich kwiecia, do którego zawitał Chrystus jako ptak i tam spoczął w ukryciu. W perspektywie psychologicznej Chrystus oznacza jedność osłaniającą się niczym płatkami kwiecia ciałem Matki Boskiej czy *corpus mysticum*, Kościoła, czy też dzięki niej objawiającą się w rzeczywistości[17]. Jak roślina przedstawia wzrost, tak kwiat przedstawia rozwój z centrum.

Il. 12

Tutaj wychodzące z centrum promienie przecinają cały obraz. Nadaje to 662
centrum charakter dynamiczny. Struktura kwiatu to wielokrotność czterech. Obraz ten jest charakterystyczny dla wyrazistej osobowości autorki, charakteryzującej się niejakim talentem artystycznym (il. 5 wykonana została przez tę samą kobietę). Ma ona również szczególne wyczucie dla znaczenia mistyki chrześcijańskiej, która w jej życiu odgrywa wielką rolę. Przeżycie archetypowego tła symboli chrześcijańskich było dla niej rzeczą ważną.

Il. 13

Fotografia kilimu wykonanego przez kobietę w średnim wieku w czasie 663
poważnych problemów wewnętrznych i zewnętrznych jako coś w rodzaju tkaniny Penelopy. Kobieta ta była lekarką, która w trakcie wielomiesięcznej pracy dzień w dzień pilnie kreśliła ów krąg magiczny jako przeciwwagę do problemów życiowych. Kobieta ta nie była moją pacjentką, nie mogłem więc wywrzeć na nią wpływu. Na kilimie widzimy kwiat o ośmiu platkach. Jego osobliwość polega na tym, że ma on właściwą górę i dół. Na górze jest światło, w dole względna ciemność. Znajduje się tu owad podobny do chrząszcza — to treść nieświadoma porównywalna ze stanem słońca jako Khepera. Nierzadko „góra" i „dół" znajdują się poza dającym ochronę kręgiem, a nie wewnątrz niego. W tym wypadku mandala ochrania przed skrajnymi przeciwieństwami, co oznacza, że konflikt nie został jeszcze zrozumiany w całej swej ostrości, nie jest odczuwany jako nieznośny. Ochronny krąg strzeże wówczas przed rozerwaniem przez napięcie przeciwieństw.

Il. 14

Następna ilustracja to indyjskie przedstawienie śiwa–bindu, punktu Śiwy. 664
Przedstawia on boską siłę sprzed stworzenia w formie jeszcze zjednoczonych

[17] Zob. Carl Gustav Jung: *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst.* [*Gesammelte Werke.* T. 9/2. *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni* (*Dzieła.* T. 1). Rozdz. 5 — przyp. tłum.]

przeciwieństw. W punkcie spoczywa bóg, toteż wąż oznacza rozciągłość, macierz stawania, kształtowanie świata form. W Indiach punkt ten określany jest również mianem Hiranjagarbha, Zarodka Złota czy Złotego Jaja. Czytamy na ten temat w *Sanatsugatiji*: „Czyste, wielkie, promieniejące światło; wspaniałość, którą zaprawdę czczą bogowie; która sprawia, że słońce świeci jaśniej — ta wieczna, boska istota postrzegana jest przez wiernych. Widziana jest przez człowieka, który złożył wielkie śluby"[18].

Il. 15

665 Ilustracja ta, wykonana przez pacjentkę, kobietę w średnim wieku, przedstawia kwadraturę koła. Rośliny znowu sugerują kiełkowanie i wzrost. W centrum znajduje się słońce. Jak pokazują motywy węża i drzewa, chodzi tu o wyobrażenie raju. Analogią do tego jest gnostyckie wyobrażenie Edenu z czterema rzekami rajskimi w gnozie naaseńskiej. Jeśli chodzi o znaczenie funkcjonalne węża w mandali, zob. moje wywody w poprzednim studium tego tomu.

Il. 16

666 Autorką tego obrazu jest młoda neurotyczka. To przedstawienie węża o tyle jest niezwykłe, o ile znajduje się on w samym centrum, a jego głowa zbiega się z nim. Zazwyczaj wąż znajduje się poza centrum kręgu wewnętrznego czy w każdym razie otacza punkt środkowy. Istnieje uzasadnione podejrzenie, że w ciemnym wnętrzu nie znajduje się pożądany cel, ukryta Jaźń, lecz (ukryta) chtoniczna, kobieca natura pacjentki. Na następnym obrazie wykonanym przez tę kobietę mandala się rozpada — wyłania się z niej wąż.

Il. 17

667 Obraz ten wykonała młodsza kobieta. Mandala ta o tyle jest „poprawna", że wąż owija się wokół czteropromiennego punktu środkowego. Wąż dąży do zewnątrz: to przebudzenie Kundalini, co oznacza uaktywnienie natury chtonicznej. Wskazują na to również strzałki mierzące na zewnątrz. Praktycznie oznaczałoby to uświadomienie sobie swej natury zwierzęcej. Wąż już od wieków jest personifikacją kręgów i rdzenia kręgowego. Ostrza strzałek skierowane do zewnątrz mogłyby w innym wypadku oznaczać coś odwrotnego, czyli odparcie przedsięwzięte w celu obrony zagrożonego wnętrza.

[18] Max Müller (Ed.): *Sacred Books of the East* VIII. S. 186.

Il. 18

Obraz autorstwa starszej kobiety, pacjentki. W przeciwieństwie do 668
poprzedniego jest on „introwertyczny". Wąż leży wokół czterodzielnego centrum, głowę złożył na białym punkcie środkowym (= śiwa–bindu), wydaje się zatem, że ma aureolę. Mamy wrażenie, że chodzi tu o wysiadywanie punktu środkowego czy o motyw węża strzegącego skarbu. Centrum często charakteryzuje się jako „trudna do zdobycia kosztowność"[19].

Il. 19

Kobieta w średnim wieku. Koncentryczne kręgi wyrażają „koncentrację", 669
co podkreślają jeszcze krążące wokół centrum ryby. Liczba cztery wskazuje na koncentracje „całkowitą". Lewoskrętność dowodzi — jak można przypuszczać — że ruch ten biegnie do nieświadomości, chodzi tu zatem o „pogrążenie".

Il. 20

Parelela do il. 19 to przedstawienie motywu ryb, które widziałem na pla- 670
fonie w paradnym namiocie maharadży Benareszu.

Il. 21

Miejsce węża zajęła ryba (ryba i wąż to zarazem symboliczne atrybuty 671
Chrystusa i Diabła!). Tworzy on w morzu nieświadomości wir, w którego centrum miałaby się znajdować perła. Ruch jest również lewoskrętny. Hymn *Rygwedy* powiada:

Ciemnością cały świat byl okryty,
Ocean bez światła — w nocy zagubiony;
To w szali było ukryte,
Jedność zrodzona z siły bólu żaru.

Z tego zrodziła się na początku
Jako nasienie poznania — miłość[20].

---

[19] Zob. Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie.* [*Gesammelte Werke.* T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii* (*Dzieła.* T. 3). Cz. 2. Rozdz. 7 — przyp. tłum.]

[20] Paul Deussen (Hg.): *Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishad's, aus dem Sanskrit übersetzt.* Wyd. 3: Leipzig 1909. S. 3.

672 Wąż z reguły uosabia nieświadomość; ryba natomiast najczęściej symbolizuje treść nieświadomą. Takie subtelne różnice należy uwzględniać w trakcie interpretacji mandali, ponieważ oba te symbole całkiem prawdopodobnie odpowiadają dwóm różnym etapom rozwoju, przy czym wąż symbolizuje stan bardziej prymitywny i popędowy niż ryba, której również w perspektywie historycznej przypada w udziale większy autorytet (symbol *ichthýs*!).

Il. 22

673 Na tym obrazie wykonanym przez młodą kobietę ryba za sprawą krążenia wokół centrum zrodziła inne centrum — jawią się w nim matka i dziecko przed wystylizowanym drzewem życia czy poznania (raj). Ryba ma tu naturę smoka; jest także monstrum w rodzaju Lewiatana, który pierwotnie — jak dowodzą teksty z Ras Shamra — był wężem. Tu również ruch jest lewoskrętny.

Il. 23

674 Złota piłka odpowiada złotemu zarodkowi (Hiranjagarbha). Ona również znajduje się w stanie rotacji, a owijająca ją Kundalini została podwojona. Wskazuje to na proces uświadomienia, albowiem treść wzbijająca z nieświadomości w pewnym momencie rozpadła się na dwie identyczne połowy, świadomą i nieświadomą. Przyczyną tego podwojenia nie jest świadomość, pojawia się ono spontaniczne pośród wytworów nieświadomości. Na uświadomienie wskazuje również prawoskrętność rotacji, wyrażająca się w unoszeniu się w powietrzu (motyw swastyki). Gwiazdy charakteryzują punkt środkowy jako formację kosmiczną. Mamy tu do czynienia z czwórdzielnością, a zatem zachowuje się on niczym świecące ciało niebieskie. *Siatapatha–brahmana* powiada: „Potem patrzy na słońce, gdyż jest to cel ostateczny i bezpieczne schronienie. Do tego celu ostatecznego, do schronienia zdąża; dlatego patrzy na słońce (16). Spogląda w górę, mówiąc: Samoistniejący jesteś, najlepszym promieniem światła! I rzeczywiście słońce jest najlepszym promieniem światła, mówi przeto: Jesteś samoistniejącym, najlepszym promieniem światła! Dającym światło jesteś: daj mi światło (*varkas*)! Tak właśnie mówię — powiedział Jadźniawalkja — i o to powinien zabiegać bramin, jeśli chce być *brahma–varkasin*, oświeconym przez Brahmę... (17). Potem zwraca się (z lewej strony do prawej), mówiąc: Podążam za biegiem słońca. A gdy osiągnie ten cel ostateczny, to bezpieczne schronienie, teraz podąża drogą wędrującego słońca"[21].

[21] 1, 9, 3, 15 i nast. W: Max Müller (Ed.): *Sacred Books of the East* XII. S. 271 i nast.

Tekst wspomina o siedmiu promieniach słońca. Pewien komentator 675
zauważa, że *cztery* wskazują na cztery strony świata; jeden wskazuje w górę, drugi na dół, a siódmy i „najlepszy" wskazuje, by tak rzec, do środka. Jest on zarazem tarczą słoneczną zwaną Hiranjagarbha[22], który — podług komentarza Ramanugi do *Wedanta–sutry* (II, 4, 17) — jest najwyższą Jaźnią, „zbiorowym agregatem wszystkich dusz indywidualnych". To ciało najwyższego Brahmana, reprezentant duszy zbiorowej. Jeśli chodzi o ideę Jaźni jako złożenie wielu, zob. Orygenes: „*Unusquique nostrum non est unus, sed est multi*"; „*Omnes iusti unus est qui accipit palmam*"[23].

Autorką jest sześćdziesięciolatka, kobieta uzdolniona artystycznie. Zainicjowany na skutek terapii proces indywiduacji, przedtem długo blokowany, pobudził aktywność artystyczną (il. 21 pochodzi z tego samego źródła), a tym samym dał asumpt do cyklu udanych pod względem rysowniczym, barwnych obrazów wyrażających intensywność przeżycia. 676

Il. 24

Autorka ta sama. Praktykuje kontemplację, czyli skupienie się na środku. 677
Teraz to *ona* zajęła miejsce ryby i węża. Idealny obraz samej siebie owinął się wokół drogocennego jaja. Nogi stały się giętkie (nimfa!). Psychologii takiego obrazu nie jest obca tradycja kościelna. To, co na Wschodzie znane jest jako Śiwa i Siakti, na Zachodzie znane jest jako „*Vir a femina circumdatus*", czyli jako Chrystus i jego Oblubienica, Kościół; por. *Maitrajana–brahmana–upaniszada*: „Mężczyzna otoczony przez kobietę. Jest to <Jaźń>, która jest także tym, co ogrzewa, słońcem ukrytym w tysiącokim jaju niczym ogień w innym ogniu. Nad nim trzeba kontemplować, jego trzeba szukać. Gdy rozstał się z wszystkimi istotami żywymi, gdy poszedł do lasu i wyrzekł się wszystkich obiektów zmysłowych, oby człowiek z własnego ciała postrzegł Jaźń"[24].

Również tutaj zasugerowane zostało promieniowanie środka wybiegające poza ochronne koło i sięgające w dal. Wyraża to wyobrażenie zdalnego oddziaływania introwertycznego stanu świadomości. Można by to również rozumieć jako nieświadomy związek z całym światem. 678

[22] Zob. Max Müller (Ed.): *Sacred Books of the East* XII. S. 271 i nast.

[23] „Jest każdym z nas, nie jednym, lecz wieloma"; „Wszyscy sprawiedliwi są jednym, który zdobył palmę". Orygenes: *In librum regnorum homilia* I, 47. [Przyp. wyd.]

[24] Max Müller (Ed.): *Sacred Books of the East* XV. S. 11 i nast.

Il. 25

679 Obraz ten namalowała pacjentka, kobieta w średnim wieku. Przedstawia on różne fazy procesu indywiduacji. Ona znajduje się na dole, wplecioną w chtoniczne korzenie (muladhara w kundalini–jodze). W środku studiuje jakąś książkę, czyli kształtuje rozum, pomnaża wiedzę i świadomość. Na górze otrzymuje jako „*renata*" oświecenie w postaci rozszerzającej, uwalniającej osobowość kuli niebieskiej, której krągła forma znowu przypomina mandalę, tym razem jednak widoczną w aspekcie „Królestwa Bożego", przy czym dolna, podobna do koła mandala jest natury chtonicznej. Chodzi tu o konfrontację całkowitości naturalnej i duchowej. Mandala jest niezwykła, a to za sprawą swych sześciu promieni (sześć wierzchołków górskich, sześć ptaków, trzy postacie ludzkie). Poza tym znajduje się pomiędzy wyraźną górą i wyraźnie zaznaczonym dołem — powtarzają się one w samej mandali. Wyższa, jasna kula ma właśnie zstąpić w szóstkę czy w triadę, właśnie przeszła w górną część koła. Podług dawnej tradycji *sześć* oznacza stworzenie i stawanie się, jest to bowiem *coniunctio* dwóch i trzech (2 x 3) (liczba parzysta i nieparzysta = męska i żeńska). Filon Żyd określa zatem *senarius* (6) mianem „*numerus generationi aptissimus*" („liczba najsposobniejsza do płodzenia")[25]. Według dawnego ujęcia[26] trójka oznacza powierzchnię, czwórka zaś wysokość czy głębię. „*Quaternarius solidi naturam ostendit*" („pokazuje naturę twardości"), podczas gdy trzy pierwsze liczby charakteryzują czy tworzą bezcielesne *intelligibilia*. Czwórka jawi się jako trójstronna piramida. Sześć (*hexas*) pokazuje, że mandala składa się z dwóch triad, z których jedna uzupełnia się w ten sposób, że ustanawia stan — jak powiada Filon Żyd — *aequibilitas* i *iustitia*. Obraz ten przedstawia bynajmniej nie wyjątkowy fakt, iż osobowość chce się rozwijać wzwyż i w dół.

Il. 26–27

680 Mandale te są częściowo nietypowe. Obie namalowała młoda kobieta. W centrum znajduje się, jak poprzednio, postać kobieca zamknięta niejako w szklaną kulę czy w przeźroczystą bańkę. Nieomal tak to wygląda, jak gdyby powstawał tu homunkulus (zob. Homunkulus w retorcie, *Faust*, cz. 2). W obu mandalach poza czwórką czy ósemką mamy do czynienia z pięciodzielnością centrum, pojawia się tu zatem dylemat cztery–pięć. Liczba *pięć* to liczba człowieka naturalnego, ponieważ składa się on z tułowia i pięciu wypustek

[25] Philo Iudaeus: *De opificio mundi*. S. 2.

[26] Zob. Philo Iudaeus: *De opificio mundi*. S. 79.

Czwórka oznacza zaś odzwierciedloną Całkowitość opisującą człowieka idealnego („duchowego") i określającą go jako całość w przeciwieństwie do piątki opisującej człowieka cielesnego. Znamienne, że swastyka symbolizuje człowieka „pomyślanego"[27], a pięcioramienna gwiazda człowieka materialnego, cielesnego. Dylemat 4 : 5 odpowiada dylematowi człowieka cywilizowanego i naturalnego. Na tym polegał problem naszej pacjentki. Il. 26 sugeruje dylemat w czterech grupach gwiazd: dwie z nich zawierają po cztery gwiazdy, dwie po pięć gwiazd. Na skraju obu mandali przedstawiony został „ogień pożądania". Na il. 267 skrajne koło utworzone jest przez coś, co wygląda jak (zapalona) pochodnia. W charakterystycznym przeciwieństwie do „promieniejącej" mandali te są (z zwłaszcza il. 27) „płonące". To płonące pożądanie, porównywalne z tęsknotą zamkniętego w retorcie Homunkulusa z drugiej części *Fausta*, którego szklane zamknięcie rozbija się w końcu o tron Galatei. Wprawdzie chodzi tu o tęsknotę erotyczną, zarazem jednak jest to *amor fati* płonący w samym wnętrzu Jaźni, który pragnie pomóc w kształtowaniu losu, a tym samym doprowadzić Jaźń do urzeczywistnienia. Jak Homunkulus w *Fauście*, tu również postać zamknięta gdzieś w środku pragnie się „stać".

Sama pacjentka odczuwała ten konflikt, powiedziała mi bowiem, że nie 681
znalazła spokoju, gdy namalowała ten obraz. Kobieta ta doszła do zenitu swego życia, miała bowiem trzydzieści pięć lat. Dręczyły ją wątpliwości, czy powinna mieć jeszcze jedno dziecko. Postanowiła, że tak. Ale los jej na to nie pozwolił, ponieważ dalszy rozwój jej osobowości powinien był najwyraźniej dążyć do innego celu — celu niebiologicznego czy kulturalnego. Konflikt ten został więc rozstrzygnięty w tym duchu.

Il. 28

Obraz ten wykonał mężczyzna w średnim wieku. W centrum znajduje się 682
gwiazda. Błękitne niebo zawiera złociste chmury. W czterech punktach kardynalnych widzimy ludzkie postacie: na górze starego człowieka w postawie kontemplacji, na dole Lokiego czy Hefajstosa z czerwonymi włosami w postaci języków ognia, który w dłoni trzyma świątynię. Z prawej i lewej strony stoją dwie postacie kobiece: ciemna i jasna. Tym samym przedstawione zostają cztery aspekty osobowości czy cztery postacie archetypowe, należące, by tak rzec, do peryferiów Jaźni. Obie postacie kobiece bez konieczności żadnych dyskusji

[27] Symbol gwiazdy uprzywilejowany jest w Rosji i Ameryce — jedna jest czerwona, druga biała. Jeśli chodzi o znaczenie tych kolorów, zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4) — przyp. tłum.]

uznajemy za dwa aspekty animy. Stary człowiek odpowiada archetypowi sensu czy ducha, ciemna, chtoniczna postać z dołu odpowiada zaś przeciwieństwu mędrca, czyli magicznemu (i niekiedy destruktywnemu) elementowi lucyferycznemu. W alchemii chodzi tu o Hermesa Trismegistosa *versus* Merkuriusz jako ulotny „trickster"[28]. Krąg bezpośrednio otaczający niebo zawiera podobne do protozoonów istoty żywe. Szesnaście czterokolorowych kul, zmierzających na zewnątrz, pochodzi pierwotnie z motywu oka, przedstawiają one zatem kontemplującą i różnicującą świadomość. Podobnie otwierające się do wewnątrz ornamenty następnego kręgu oznaczają coś w rodzaju naczyń wylewających swą zawartość w kierunku centrum[29]. Ornamenty z najbardziej zewnętrznego kręgu otwierają się na zewnątrz, by począć od wewnątrz. W procesie indywiduacji pierwotne projekcje płyną bowiem z powrotem do wewnątrz, czyli są integrowane z osobowością. W przeciwieństwie do il. 25 tutaj integracji poddawane są „góra" i „dół", „męskie" i „żeńskie" — podobnie jak w wypadku alchemicznego hermafrodyty.

Il. 29

683 Tu również centrum pojawia się w symbolu gwiazdy. Owo tak często spotykane przedstawienie odpowiada przedstawieniom widocznym na poprzednich ilustracjach, na których centrum pojawia się jako słońce. Także słońce jest gwiazdą, promiennym zarodkiem w oceanie nieba. Obraz przedstawia pojawienie się Jaźni jako gwiazdy wyłaniającej się z chaosu. Czwórpodział podkreślony został poprzez wykorzystanie czterech barw. Obraz ten jest znaczący, ponieważ przeciwstawia strukturę Jaźni jako ład chaosowi[30]. Autorem jest ten sam pacjent, który wykonał il. 28 (reprodukcja czarno–biała).

Il. 30

684 Ta mandala wykonana przez starszą kobietę znowu rozdarta jest na górę i dół; na górze niebo, na dole morze zaznaczone przez złociste fale na zielonej

[28] Zob. s. 265 niniejszego tomu. Zob. Carl Gustav Jung: *Der Geist Mercurius*. [*Gesammelte Werke*. T. 13. Par. 267 i nast. *Duch Merkuriusz* — przyp. tłum.]

[29] Podobne wyobrażenia spotkamy w alchemii — w tzw. *Ripley Scrowle* oraz jego wariantach. Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Il. 257 — przyp. tłum.] Tutaj wyobrażają one bogów planetarnych, dodających swe cechy do kąpieli odrodzenia.

[30] Carl Gustav Jung: *Zur Psychologie östlicher Meditation*. [*Gesammelte Werke*. T. 11. *O psychologii wschodniej medytacji*. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). Par. 942 — przyp. tłum.]

powierzchni. Cztery skrzydła krążą lewoskrętnie wokół centrum zaznaczone jedynie przez kolor pomarańczowy. Tutaj również przeciwieństwa jawią się w formie zintegrowanej i zapewne są przyczyną krążenia centrum.

Il. 31

To nietypowa mandala zasadzająca się na dwójce (*dyas*). Księżyce złoty 685
i srebrny tworzą kraniec górny i dolny. Wnętrzem jest w górze błękitne niebo, w dole coś w rodzaju czarnego, zwieńczonego blankami muru. Na górze siedzi paw z rozłożonym ogonem, z lewej strony znajduje się jajo, prawdopodobnie pawie. W związku ze znaczącą rolą, jaką paw oraz pawie jajo odgrywają w alchemii oraz w gnostycyzmie, można by tu spodziewać się cudu „*cauda pavonis*", czyli pojawienia się „wszystkich barw", rozwoju i uświadomienia całości, gdy tylko upadnie ponury mur rozdzielający (zob. il. 32). Pacjentka przypuszczała, że jajo się rozszczepi i że wyłoni się z tego coś nowego, być może wąż. W alchemii paw to synonim feniksa. W jednym z wariantów mitu o feniksie słyszymy, że ptak Semenda sam się spala, a z jego prochów powstaje robak, który później staje się ptakiem.

Il. 32

Obraz ten to reprodukcja ilustracji z *Codex alchemicus Rhenovacensis*, 686
Zentralbibliothek Zürich. Tutaj również ptak przedstawia feniksa — odrodzony wyłania się z żaru. Podobne przedstawienie znajduje się w rękopisie przechowywanym w British Museum, tyle że tutaj paw znajduje się w szklanej retorcie, w *vas hermeticum* — jest zamknięty jak Homunkulus. Paw to pradawny symbol odrodzenia i zmartwychwstania — wyobrażenie to często spotykamy na sarkofagach chrześcijańskich. W stojącym obok pawia naczyniu pojawiają się kolory *cauda pavonis* jako znak, że proces przemiany zbliża się do celu. W procesie alchemicznym *serpens mercurialis*, smok, przemienia się w orła, pawia, gęś Hermesa czy w feniksa[31].

Il. 33

Obraz ten namalowany został przez siedmiolatka, dziecko z problema- 687
tycznego związku. Wykonał on cały cykl takich wyobrażeń przedstawiających kręgi — ilustracjami otoczył swe łóżko. Mówił o nich, że to jego „ulubieńcy", nie chciał bez nich zasnąć. Na podstawie tego można rozpoznać, że

[31] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Par. 334, 404 — przyp. tłum.]

owe „magiczne" obrazy funkcjonowały w tym wypadku w swym pierwotnym znaczeniu — chroniących, osłaniających kręgów magicznych.

Il. 34

688 Dziewczynka w wieku jedenastu lat, której rodzice właśnie się rozwodzili, w czasie, który przyniósł jej wielkie zmiany i problemy, wykonała kilka rysunków wyraźnie przedstawiających mandale. Tutaj również obrazy te jako kręgi magiczne miały chronić przed wnikaniem trudności i przeciwności świata zewnętrznego w wewnętrzną przestrzeń psychiczną, stanowiły zatem coś w rodzaju samoobrony.

689 Zapewne podobnie jak na Kilkhorze, tybetańskim Kole Świata (il. 3), tu również znajdują się po obu stronach formy podobne do rogów — doświadczenie poucza, że związane są one z diabłem czy też symbolem teriomorficznym. Związane są z tym również znajdujące się na dole, ukośne szpary, oczodoły pod rogami oraz dwie niewielkie kreski zaznaczające nos i usta. Oznacza to tyle, co: za mandalą tkwi diabeł. Albo „demony" zostały przykryte przez obraz, w którym tkwi siła magiczna, a tym samym zostały wyeliminowane — odpowiadałoby to celowi mandali — albo — jak w wypadku tybetańskiego Koła Świata — świat został pojmany w macki demona śmierci. Na naszym obrazie diabły jedynie spoglądają spoza koła. To, co mogłoby to oznaczać, widziałem w innym przypadku: uzdolniona artystycznie kobieta wykonała typową tetradyczną mandalę, nakleiła ją na kawałek grubego papieru. Na odwrocie znajdował się analogiczny krąg, w którym przedstawione zostały perwersje seksualne. Ten aspekt cienia mandali reprezentował domagający się uporządkowania nieład i destrukcję, „chaos" kryjący się za Jaźnią i pojawiający się natychmiast w formie zagrożenia, gdy proces indywiduacji znajdzie się w stanie zastoju czy gdy Jaźń nie zostanie urzeczywistniona, toteż pozostaje nieświadoma. Ten fragment psychologii alchemicy przedstawiali jako swego *Mercurius duplex*, którym z jednej strony był Hermes mistagog i psychopomp, z drugiej zaś jadowity smok, zły duch i „trickster".

Il. 35

690 Obraz wykonany przez tę samą autorkę. Wokół słońca widzimy koło z motywami oczu i urobora. Motyw polioftalmii często pojawia się w mandalach indyjskich[32]. W *Maitrajana–Brahmana–Upaniszadzie*[33] jajo (Hiranjagar-

[32] Zob. il. 17 i 5.

[33] Zob. Max Müller (Ed.): *Sacred Books of the East* XV, VI, 8. S. 31t. [Przyp. wyd.]

bha Zarodek Złota) określane jest mianem „tysiącokiego". Oczy w mandali oznaczają niewątpliwie z jednej strony kontemplującą świadomość, z drugiej zaś należy tu wziąć pod uwagę fakt, że teksty i obrazy przypisują oczy postaci mitycznej, na przykład anthroposowi, od którego pochodzi ogląd. Wydaje mi się, że wskazuje to na fascynację, która za sprawą magicznego spojrzenia ściąga na siebie uwagę świadomości[34].

Il. 36 691
Przedstawienie średniowiecznego grodu z murami i groblami, procesjami i kościołami w czwórdzielnym podziale. Centrum miasta otoczone jest jeszcze jednym kręgiem murów i grobli, podobnie jak pekińskie Zakazane Miasto. Wszystkie budowle otwierają się tutaj na centrum przedstawione przez pałac ze złotym dachem. Wokół pałacu ziemia wyłożona jest białymi i czarnymi płytami. To symbol przeciwieństw, które tutaj mają zostać zjednoczone. Mandalę tę narysował mężczyzna w średnim wieku[35]. Wyobrażenie takie nie jest obce symbolice chrześcijańskiej. Każdy zna apokaliptyczną Jeruzalem Niebieską. Także ten, kto zna świat wyobrażeń indyjskich, zna Miasto Brahmana na Kosmicznej Górze Meru. W *Tajemnicy Złotego Kwiatu* czytamy:

> W duże na cal pole dużego na stopę domu można wpisać życie. Dom duży na stopę to twarz. W twarzy znajduje się pole wielkości cala: czymże innym mogłoby to być, jeśli nie sercem nieba? W samym środku przekątnej długości cala mieszka Wspaniałość. W purpurowej sali nefrytowego miasta mieszka Bóg skrajnej pustki i witalności. Taoiści nazywają to centrum Krainą Przodków czy Złotym Zamkiem[36].

Il. 37 692
Obraz wykonany przez tę samą kobietę, która wykonała il. 11 i 30. Miejsce kiełkowania scharakteryzowane tu zostało jako noworodek zamknięty w obracającej się kuli. Cztery „skrzydła" utrzymane są w czterech kołach podstawowych. Dziecko odpowiada Hiranjagarbhie i alchemicznemu homunkulusowi. Na przedstawieniach tego rodzaju zasadza się mitologem „Boskiego Dziecka"[37].

---

[34] Zob. il. 38 i 39.

[35] Zob. il. 28 i 29.

[36] Richard Wilhelm, Carl Gustav Jung: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. Wyd. 2. S. 102.

[37] Zob. s. 161 i nast. niniejszego tomu. [Przyp. wyd.]

Il. 38

693 Wirująca mandala. Obraz wykonała ta sama kobieta, która wykonała rów nież il. 21 i 23. Interesujący jest tutaj czwórpodział złotych skrzydeł w porów naniu z troistością psów uganiających się wokół centrum. Psy odwrócone są do centrum plecami, sugerując tym samym, że dla nich centrum znajduje się w nie świadomości. Mandala — i jest to niezwykłe — zawiera motyw triadyczny i lewoskrętny, czwórca zaś jest prawoskrętna. Nie jest to bynajmniej przypad kowe. Psy wyobrażają uganiającą się za nieświadomością świadomość (wyższe nie, intuicja); cztery obracające się w prawą stronę skrzydła wskazują zaś na ruch nieświadomości w kierunku świadomości — odpowiada to ówczesnej sytuacji pacjentki. To tak, jak gdyby psy były zafascynowane centrum, którego przecież nie mogą widzieć. Wydaje się, że zwierzęta przedstawiają zafascynowaną świa domość. Obraz zawiera wspominaną tu wcześniej *proportio sesquitertia.*

Il. 39

694 Ten sam motyw, co poprzednio, teraz jednak przedstawiony przez zajęce. To gotycki witraż znajdujący się w katedrze w Paderborn. Centrum jest tu nie-rozpoznawalne, choć wirowanie wskazuje na to, że powinno istnieć.

Il. 40

695 Obraz wykonany przez pacjentkę, młodą kobietę. On również zawiera *pro-portio sesquitertia*, a tym samym ów dylemat, od którego zaczyna się *Tima-ios* Platona i który, jak już wspomniano, odgrywa niemałą rolę w alchemii w postaci aksjomatu Maryi. Muszę w związku z tym wskazać na moją *Symbo-lik des Geistes*, a zwłaszcza na komentarz do *Timajosa* w moim *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*[38] (zob. też tekst do il. 3).

Il. 41

696 Obraz wykonany przez kobietę dysponowaną schizodialnie. Czynnik patologiczny objawia się w „przerywanych liniach" czy w zjawiskach roz-szczepienia centrum. Ostre, kłujące formy przerywanych linii wskazują na złe, raniące, destruktywne impulsy, które mogą nie dopuścić do próby zsyn-tetyzowania osobowości. Wydaje się jednak, że regularna struktura otaczają-cego centrum obrazu może okiełznać te groźne zjawiska, sprawiając, iż nie

[38] *Gesammelte Werke*. T. 11. *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy św.* W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). Par. 184 i nast. [Przyp. tłum.]

wynikną się one z centrum. Tak też się stało w dalszym przebiegu terapii i w późniejszym rozwoju pacjentki.

Il. 42

Mandala zaburzona neurotycznie. Obraz wykonany przez pacjentkę, młodszą, niezamężną kobietę w czasie dla niej brzemiennym konfliktami. Znajdowała się w dylemacie — nie wiedziała, którego z dwóch mężczyzn wybrać. Skrajny krąg wykonany jest w czterech różnych kolorach. Centrum jest osobliwie podwojone, ponieważ za błękitną gwiazdą na czarnym tle wybucha ogień, a z prawej strony pojawia się słońce, przez które przebiegają naczynia krwionośne. Pięcioramienna gwiazda odwołuje się do pentagramu przedstawiającego człowieka wpisanego w pięciokąt, przy czym ręce, nogi i głowa jawią się jako równe co do wartości. Pięcioramienna gwiazda oznacza, jak już wspominano, człowieka tylko naturalnego, ziemskiego i nieświadomego[39]. Kolor gwiazdy jest błękitny, jest to jednak zimny błękit. Wyłaniające się słońce (przypominające przypalone żółtko) z reguły oznacza świadomość czy oświecenie i zrozumienie. Można by zatem powiedzieć, że pacjentce zaczyna coś świtać; budzi się ze swego dotychczasowego stanu nieświadomego odpowiadającego istnieniu wyłącznie biologicznemu i racjonalnemu (racjonalizm w żadnym wypadku nie jest gwarancją wyższej świadomości, lecz tylko świadomości jednostronnej!). Ten nowy stan scharakteryzowany został czerwienią uczucia i żółtym (złotym) kolorem intuicji. Chodzi tu zatem o przesunięcie centrum osobowości w cieplejszy region serca i uczucia, a dzięki uwzględnieniu intuicji powstaje tu na zasadzie intuicji irracjonalne ujęcie Całkowitości. 697

Il. 43

Obraz wykonany przez kobietę w średnim wieku, która — nie będąc neurotyczką — dbała o swój rozwój duchowy i stosowała w związku z tym metodę „aktywnej imaginacji". To właśnie z owych prób zrodziło się wyobrażenie narodzin nowego wglądu czy nowej świadomości (oko) z głębi nieświadomości (morze). Oko ma tutaj znaczenie Jaźni. 698

Il. 44

Obraz znajdujący się na mozaice podłogowej w Mokhnin (Tunis) — fotografia wykonana przeze mnie. Chodzi tu o apotropeizm przeciwko złemu spojrzeniu. 699

[39] Zob. il. 26 i 27.

Il. 45

700 Mandala Indian Navajo. Wykonują oni takie wyobrażenia w trakcie długiej, mozolnej pracy, usypując je z kolorowego piasku w celu uzdrowienia. To część obrzędu tak zwanego Śpiewu Góry (*Mountain Chant*) wykonywanego na intencję chorego. Nad centrum rozpina się rozległy łuk ciała bogini tęczy. Czworokątna głowa oznacza bóstwo żeńskie, okrągła głowa oznacza bóstwo męskie. Rozmieszczenie czterech par bóstw na ramionach krzyża sugeruje swastykę prawoskrętną. Ruchowi temu odpowiadają też cztery bóstwa męskie znajdujące się wewnątrz swastyki.

Il. 46

701 To również obraz wykonany z piasku przez Navajo, a związany z ceremonią *Male Shooting Chant*[40]. Cztery punkty kardynalne przedstawione zostały przez cztery głowy z rogami widoczne w czterech stronach świata oraz odpowiednio pomalowane.

Il. 47

702 Gwoli porównania podaję tu wyobrażenie egipskiej Matki Nieba, która — podobnie jak bogini tęczy — pochyla się nad „ziemią" z okrągłym horyzontem. Za mandalą stoi (prawdopodobnie) bóg powietrza podobny do demona[41]. Niżej wzniesione w geście podziwu ramiona Ka z motywem oczu typowym dla mandali oznaczającej całość krainy[42].

Il. 48

703 Ta ilustracja zaczerpnięta z rękopisu Hildegardy z Bingen przedstawia ocean, królestwo powietrza oraz ziemię otoczoną niebem gwiaździstym. Właściwa kula ziemska w centrum podzielona jest na cztery[43].

704 Jakob Boehme w *Viertzig Fragen von der Seele* przedstawił mandalę (il. 3). Koło zawiera jasną i ciemną połowę ustawione do siebie wypukłościami — to symbol przeciwieństw nie do pogodzenia. To niewątpliwie

---

[40] [Śpiewu mężczyzn przy strzelaniu — przyp. wyd.] Obie reprodukcje zawdzięczam pani Margaret Schevill. Il. 45 to wariant ilustracji opublikowanej w: Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie*. [*Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Il. 110 — przyp. tłum.]

[41] Zob. il. 3 i 34.

[42] Il. przekazana mi przez British Museum. Sama płaskorzeźba znajduje się w Nowym Jorku.

[43] Lucca, Biblioteca governativa. Cod. 1942. Fol. 37.

z tego względu powinno je powiązać znajdujące się między nimi niebo. To doprawdy niezwykłe przedstawienie, trafnie jednak wyraża nierozwiązywalny konflikt moralny w poglądzie chrześcijańskim. „Dusza to oko / w wiecznej otchłani: to metafora wieczności: cała postać i metafora podług pierwszej zasady niczym Bóg Ojciec w swej osobie / i prawdziwej naturze. Jej esencja i istota (gdzie jedynie jest ona wyłącznie dla siebie samej) to, jak widać, koło natury / z czterema pierwszymi postaciami". W innym miejscu tej samej rozprawy czytamy: „Substancję i obraz duszy porównać można do ziemi, z której wyrasta jasny kwiat". Albo: „dusza to ogniste oko", „z wiecznego centrum natury... podobieństwem do pierwszej zasady". Jako oko „percypuje ona światło / niczym księżyc blask słoneczny... albowiem życie duszy zasadza się na ogniu". I gdzie indziej: „Dusza podobna jest do ognistej kuli / albo oka ognistego"[44].

Il. 49–50

Obraz ten jest interesujący o tyle, że wyraźnie przedstawia stosunek autora 705
do swego dzieła. Autorka (ta sama kobieta, która wykonała il. 42) ma problem z cieniem. Kobieca postać na obrazie przedstawia jej cienia, jej ciemny, chtoniczny aspekt. Stoi ona przed kołem z czterema szprychami i razem z nim tworzy ośmiodzielną mandalę. Z jej głowy wyłaniają się cztery węże[45] wyrażające tetradyczną naturę świadomości, czynią to jednak — zgodnie z demonicznością tego obrazu — w sensie negatywnym i nieprawym, przedstawiają bowiem złe i destruktywne myśli. Całą postać otaczają płomienie promieniujące oślepiającym blaskiem. Jest ona jak gdyby demonem ognia, „*la salamanadre*" — średniowiecznym wyobrażeniem elfa ognistego. Ogień to symbol intensywnego procesu przemiany. *Materia prima*, która ma ulec przemianie, przedstawiana jest w alchemii w formie salamandry płonącej w ogniu, jak widzimy na il. 50[46]. Ostrze włóczni czy strzały to w sensie przenośnym „kierunek" — wskazuje od środka głowy w górę. Wszystko, co trawi ogień, wzbija w górę, do siedziby bogów. Płonący w ogniu smok zostaje upowietrzony. Z męki w ogniu powstaje oświecenie. Obraz ten pozwala przeczuwać owe procesy przebiegające gdzieś w tle procesu przemiany, opisuje on najwyraźniej stan udręki przypominający z jednej strony ukrzyżowanie, z drugiej tortury wplecionego w koło Iksjona. Wynika z tego wyraźnie, że proces

[44] Jakob Boehme: *Das umgewandte Auge*. S. 161 i nast.

[45] Zob. węże w chtonicznej połowie (połowie cienia) mandali przedstawionej na il. 9.

[46] Il. X z *Musaeum hermeticum* (1677).

indywiduacji czy całkowania nie jest ani *summum bonum*, ani *summum desideratum*, lecz bolesnym przejściem w kierunku zjednoczenia przeciwieństw. Na tym właśnie polega znaczenie krzyża wpisanego w koło. Z tego względu krzyż oddziaływa apotropeicznie, ponieważ — wystawiony przeciwko złu — pokazuje mu, że przecież zostało ono już uwzględnione, toteż straciło swe destruktywne oddziaływanie.

Il. 51

706 Z podobnej problematyki dziewczynki w wieku lat sześciu wyłonił się następujący obraz: ognisty demon wspina się przez noc do gwiazdy, by tam, okiełznany, przejść ze stanu chaotycznego w stan uporządkowany i ustabilizowany. Gwiazda przedstawia transcendentną Całkowitość. Demon to odpowiednik animusa, który, podobnie jak anima, tworzy związek między świadomością i nieświadomością. Obraz ten przypomina symbolikę antyczną, na przykład u Plutarcha[47]; dusza tylko częściowo znajduje się w ciele; w drugiej części unosi się nad człowiekiem niczym gwiazda i jest geniuszem. Identyczne ujęcie znajduje się także w alchemii.

Il. 52

707 Obraz wykonany przez tę samą pacjentkę, która namalowała il. 51. Widzimy tu płomienie, z których wzbija dusza, jak gdyby pływając. Ten sam motyw powtarza się na il. 53. Znajduje się on również — mając identyczne znaczenie — w *Codex Alchemicus Rhenovacensis* (XV w., Zentralbibliothek Zürich) (il. 54). *Animae* (dusze) spopielanej w ogniu *prima materia* uchodzą (jako opary) w formie postaci ludzkich (*homunculi*). W ogniu znajduje się smok poddawany przemianie, chtoniczna forma *anima mundi*.

Il. 53–54

708 W tym miejscu muszę też zauważyć, że nie tylko pacjentka nie miała żadnej wiedzy na temat alchemii — ja również nie znałem w owym czasie ikonografii alchemicznej. Zgodność ta, niezależnie od tego, jak frapująca, w żadnym wypadku nie oznacza nic nadzwyczajnego, ponieważ wielki problem i poważne starania alchemii filozoficznej przedstawiały się tak samo, jak problematyka i starania, które legły u podstaw psychologii nieświadomości — indywiduacja, czyli integracja Jaźni. Identyczne przyczyny miały, *caeteris paribus*, te same skutki, a te same sytuacje psychologiczne posługiwały się identycznymi środ-

[47] Zob. Plutarch: *De genio Socratis*. Rozdz. 22.

kami wyrazu symbolicznego, te zaś zasadzały się na fundamentach archetypowych, tak jak wykazałem to w wypadku alchemii.

Podsumowanie

709 Mam nadzieję, że udało mi się dzięki przedstawieniu tego cyklu obrazów dać czytelnikom pojęcie o symbolice mandali. Rzecz jasna, chodziło mi tu jedynie o powierzchowną orientację co do materiału empirycznego, jaki legł u podstaw studium komparatystycznego. Wskazałem tu na kilka analogii, które mogą być zalążkami dalszych porównań historycznych i etnicznych, zrezygnowałem jednak z bardziej kompletnego, gruntowniejszego przedstawienia, gdyż zaprowadziłoby to mnie za daleko.

710 Nie muszę się tu rozwodzić na temat funkcjonalnego znaczenia mandali, bo przecież już kilka razy wypowiadałem się na ten temat. Ponadto zaś wystarczy choć trochę subtelności, by spoglądając na te tak często malowane z wielką miłością, choć niezdarnymi dłońmi obrazy zgadnąć, na czym polega ich głębszy sens, jaki autorzy próbowali w nie przenieść i w nich wyrazić. Są to jantry, czyli narzędzia medytacji, zatopienia się, skupienia i urzeczywistnienia doświadczenia wewnętrznego, jak dowiodłem w moich komentarzach do *Tajemnicy Złotego Kwiatu*. Służą one zarazem ustanowieniu ładu wewnętrznego, toteż często w sytuacji, gdy występują w seriach, pojawiają się zaraz po tym, gdy dają o sobie znać stany chaosu, nieładu, konfliktu i lęku. Wyrażają one zatem ideę bezpiecznego refugium, pojednania wewnętrznego i Całkowitości.

711 Mógłbym tu jeszcze przedstawić wiele obrazów pochodzących z różnych zakątków świata — czytelnik byłby zaskoczony, przekonując się, jak wielką prawidłowością się one charakteryzują. Biorąc pod uwagę fakt, że we wszystkich przedstawionych tu przypadkach chodzi o nowe zjawiska, na których autorów nikt nie wywarł żadnego wpływu, zmuszeni jesteśmy do stwierdzenia, iż poza świadomością musi istnieć nieświadoma dla indywiduum dyspozycja, dyspozycja, by tak rzec, uniwersalna, która we wszystkich czasach, w każdym miejscu może wytwarzać te same lub przynajmniej podobne symbole. Ponieważ indywiduum zasadniczo nie zdaje sobie sprawy z jej istnienia, określiłem ją mianem *nieświadomości zbiorowej*, wysuwając postulat, by za podstawę produktów symbolicznych, jakie ona tworzy, uznać istnienie obrazów pierwotnych, *archetypów*. Doprawdy, nie muszę tu dodawać, że tożsamość nieświadomych treści indywidualnych

oraz analogii etnicznych nie wyraża się w ich formie plastycznej, lecz także dotyczy sensu.

712 Już całkiem zatraciliśmy wiedzę o wspólnym początku owej nieświadomie preformowanej symboliki. Jeśli chcemy wydobyć ją z powrotem na światło dzienne, powinniśmy przystąpić do badania dawnych tekstów i kultur, by tam znaleźć zrozumienie tego, co nasi pacjenci przedkładają nam dzisiaj do wyjaśnienia ich rozwoju psychicznego. Jeśli wnikniemy nieco głębiej pod powierzchnię duszy, natkniemy się na warstwy historyczne, które nie są martwym pyłem, lecz które nadal żyją i oddziałują w każdym człowieku, i to w takim stopniu, że prawdopodobnie, biorąc pod uwagę dzisiejszy stan naszej wiedzy, nie będziemy sobie mogli nawet wyrobić właściwego obrazu tego zjawiska.

XIII.

MANDALE

Sanskryckie słowo „mandala" oznacza tak w ogóle „koło". W dziedzinie 713
zwyczajów religijnych oraz w psychologii oznacza ono obrazy kół rysowane, malowane, formowane z masy plastycznej czy odtańczone. Formacje plastyczne tego rodzaju pojawiają się wszędzie, a zwłaszcza w buddyzmie tybetańskim, a jako figury taneczne także w klasztorach derwiszów. Jako zjawiska psychologiczne występują one spontanicznie w marzeniach sennych, w pewnych stanach konfliktowych oraz w wypadku schizofrenii. Bardzo często zawierają one czwórcę lub wielokrotność czworga w formie krzyża, gwiazdy, kwadratury, oktogonu itd. W alchemii motyw ten pojawia się w formie *quadratura circuli*.

W buddyzmie tybetańskim figurze tej przypada w udziale znaczenie narzę- 714
dzia kultowego (jantra), które ma wspierać medytację i koncentrację. Coś podobnego oznacza ono również w alchemii, przedstawia bowiem zjednoczenie czworga przeciwnych elementów. Spontaniczne występowanie mandali w wypadku ludzi współczesnych pozwala studiom psychologicznym na dokładniejsze zbadanie jej sensu funkcjonalnego. Mandala z reguły pojawia się w stanach dysocjacji czy dezorientacji psychicznej, a zatem na przykład u dzieci w wieku ośmiu–jedenastu lat, których rodzice właśnie się rozwodzą, czy też u osób dorosłych, które na skutek nerwicy oraz jej terapii mierzą się z problematyką przeciwieństw natury ludzkiej, a w rezultacie przeżywają dezorientację; a także u osób schizofrenicznych, których światoobraz popadł w chaos na skutek inwazji niezrozumiałych treści nieświadomych. W takich przypadkach wyraźnie widzimy, w jaki sposób rygorystyczny ład takiego obrazu koła kompensuje nieład i chaos stanu psychicznego, i to w ten sposób, że konstruowane jest centrum, do którego cały ład ów zmierza, czy ład koncentryczny nieuporządkowanej wielokrotności, przeciwieństw i elementów nie dających się pogodzić ze sobą. Chodzi tu najwyraźniej o podjętą przez naturę *próbę autoterapii* nie wynikającą na przykład ze świadomej refleksji, lecz z instynktowego impulsu. Jak dowodzi studium komparatystyczne, używany jest przy tym podstawowy schemat, tak zwany archetyp, występujący, by tak rzec, wszędzie i zawdzięczający indywidualne istnienie w żad-

nym wypadku nie wyłącznie tradycji, a jeśli nawet, to w równie niewielkim stopniu, w jakim instynkty wymagają takiego pośrednictwa. Instynkty dane są każdemu noworodkowi i należą do niezbywalnego dziedzictwa owych cech, które charakteryzują dany gatunek. To, co psychologia określa mianem archetypu, to nic innego, jak tylko pewien często występujący aspekt instynktu, jak on dany *a priori*. W rezultacie znajdujemy podstawową zgodność, przy wszystkich zróżnicowaniach mandali, niezależnie od ich genezy chronologicznej i topologicznej.

715 „Kwadratura koła" to jeden z wielu motywów archetypowych leżących u podstaw form, jakie mają nasze marzenia senne i fantazje. Wyróżnia się on przede wszystkim tym, że należy do motywów funkcjonalnie najważniejszych, można bowiem określić go wprost mianem *archetypu Całkowitości*. Za sprawą tego znaczenia „czworga jest jednością", schematem obrazów boga, jak widzimy w wypadku *Wizji Ezechiela*, *Daniela* i *Henocha*; to samo można też powiedzieć o wyobrażeniu Horusa i jego czterech synów. W tym ostatnim wypadku mamy do czynienia z interesującą różnicą, ponieważ zdarzają się niekiedy wyobrażenia, na których trzej synowie mają głowy zwierzęce i tylko jeden ma głowę ludzką; odpowiadają temu wizje starotestamentowe oraz emblemy serafinów przeniesione na ewangelistów, a także — *last not least* — natura samych *Ewangelii*: trzech synoptycznych i jednej gnostyckiej. Na zasadzie uzupełnienia trzeba by tu dodać, że od czasów ramowej opowieści *Timajosa* („...jeden, dwóch, trzech. A czwarty z towarzystwa, kochany Timaju, gdzie?"[1]) motyw czterech jako trzech i jednego aż do czasów sceny z Kabirami z *Fausta*, cz. II, stanowił niezmienny przedmiot zainteresowań alchemii.

716 Głębokie znaczenie czwórcy z jej specyficznym, odwiecznym procesem różnicowania objawiającym się również w najnowszym procesie rozwoju symbolu chrześcijańskiego[2] niechaj posłuży za wyjaśnienie, dlaczego „Ty" wybrało akurat archetyp Całkowitości jako przykład procesu symbolotwórczego. Albowiem tak jak symbol ów w dokumentach dziejowych wysuwa pretensje do

[1] Platon: *Timajos*. [S. 11 — przyp. tłum.]

[2] Ogłoszenie dogmatu o cielesnym wniebowzięciu Maryi w listopadzie 1950. Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Religion*. [*Gesammelte Werke*. T. 11. *Psychologia a religia*. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). Par. 119 — przyp. tłum.]; Carl Gustav Jung: *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*. [*Gesammelte Werke*. T. 11. *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy św*. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). Par. 251 i nast. — przyp. tłum.]; Carl Gustav Jung: *Antwort auf Hiob*. Zürich: Rascher–Verlag 1952. [*Gesammelte Werke*. T. 11. *Odpowiedź Hiobowi*. Przel. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (Dzieła. T. 6). Par. 248 i nast. — przyp. tłum.]

tego, by przyznać mu miejsce centralne, tak również na poziomie indywidualnym przypada mu w udziale nadrzędne znaczenie. Indywidualne mandale, jak można się spodziewać, charakteryzują się wielką różnorodnością. W przeważającej liczbie charakteryzują je postacie koła i czwórcy, zdarzają się jednak niekiedy mandale charakteryzujące się liczbami *trzy* i *pięć* — w każdym wypadku jest to w specyficzny sposób uzasadnione.

717 Podczas gdy mandale o charakterze kultowym zawsze odznaczają się specyficznym stylem i wykazują ograniczoną liczbę motywów typowych, mandale indywidualne posługują się, by tak rzec, nieskończoną pełnią motywów i aluzji symbolicznych, na podstawie których nietrudno zrozumieć, że próbują wyrazić albo całość indywiduum w jego wewnętrznym i zewnętrznym przeżywaniu świata, albo jakiś ważny wewnętrzny punkt odniesienia. Przedmiotem takiej mandali jest *Jaźń* w przeciwieństwie do „*ja*", które jest tylko punktem odniesienia świadomości, podczas gdy Jaźń ogarnia Całkowitość *psyché* w ogóle, czyli świadomość *i* nieświadomość. Z tego względu wcale nierzadko mandala indywidualna zdradza pewien podział na jasną i ciemną połowę z typowymi symbolami ich obu. Historycznym przykładem takiej mandali może być mandala wykonana przez Jakoba Böhmego opublikowana w jego traktacie pt. *Viertzig Fragen von der Seele*. Jest to zarazem obraz Boga jako taki — i jest tak bynajmniej nieprzypadkowo, jako że filozofia indyjska, która w najwyższym stopniu ukształtowała ideę Jaźni, atmana czy puruszy, nie odróżnia zasadniczo istnienia człowieka od istnienia istoty boskiej. A wobec tego również w filozofii Zachodu mandala jawi się jako *scintilla*, iskierka duszy, najwewnętrzniejsza boska esencja człowieka — charakteryzują ją symbole, które równie dobrze mogłyby odnosić się do obrazu Boga, czyli obraz bóstwa rozwijającego się w świecie, naturze i człowieku.

718 Fakt, że takie obrazy w danych warunkach mogą wywierać poważne skutki terapeutyczne na ich twórców, został stwierdzony empirycznie i łatwo to zrozumieć, ponieważ mamy tu do czynienia ze śmiałymi próbami stworzenia ogólnej wizji i zjednoczenia pozornie nie dających się ze sobą pogodzić przeciwieństw oraz przerzucenia pomostu nad pozornie beznadziejnymi podziałami. Już sama próba w tym kierunku ma zazwyczaj zbawienne oddziaływanie, atoli tylko wtedy, gdy dochodzi do tego spontanicznie. Po sztucznej czy zamierzonej imitacji takich obrazów nie należy spodziewać się niczego (cykl mandali indywidualnych reprodukuję w moim tomie pt. *Gestaltungen des Unbewussten*)[3].

[3] Zob. s. 303 i s. 374 i nast. niniejszego tomu. [Przyp. wyd.]

BIBLIOGRAFIA

ABRAHAM ELEAZAR (Abraham le Juif) *Uraltes chymisches Werk*. Wyd. 2. Leipzig 1760.

ABRAHAM KARL *Traum und Mythus. Eine Studie zur Völkerpsychologie*. Leipzig–Wien 1909.

ADLER GERHARD *Studies in Analytical Psychology*.

ADUMBRATIO Kabbalae christianae. Frankfurt 1634.

AELIAN *De natura animalium libri XVII*. 2 t. Leipzig 1864–1866.

AGRICOLA GREGOR *De animantibus subterraneis*. Basel 1549.

ALDROVANDUS ULYSSES *Dendrologiae naturalis scilicet arborum historiae libri*. Frankfurt 1671.

ALTUS *Mutus liber, in quo tament tota philosophia Hermetica, figuris hieroglyphicis depingitur* (*Mutus liber*). W: *Bibliotheca chemica curiosa seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus* (*Bibliotheca chemica curiosa*). Ed. Johannes Jacobus Mangetus. 2 t. Coloniae Allobrogum 1702.

APTOWITZER VICTOR *Arabisch–jüdische Schöpfungstheorien*. W: „Hebrew Union College Annual VI". Cincinnati 1929.

APULEJUSZ *Metamorfozy albo złoty osioł*. Przeł. Edwin Jędrkiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1976.

AUGUSTYN ŚW.

1. *De diversis quaestionibus LXXXIII liber unus*.

2. *Wyznania*. Przeł. Zygmunt Kubiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX 1978.

ARTHUR AVALON (ed.) [sir John Woodroffe]

1. *The Serpent Power... Two works on Tantrik Yoga, translated from the Sanskrit*. London 1919.

2. *Shakti and Shakta*. Madras 1920.

AUSFÜHRLICHES LEXIKON der griechischen und römischen Mythologie. 11 t. Hg. von Wilhelm Heinrich Röscher u.a. Leipzig 1884–1890.

BÄCHTHOLD–STÄUBLI HANS (Hg): *Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens*. 10 t. Berlin 1927–1942.

BACON JOSEPHINE D. *In the Border Country*. New York 1919.

BANDELIER ADOLPH FRANCIS ALPHONSE *The Delight Makers*. New York 1890.

BAUMGARTNER MATTHIAS *Die Philosophie des Alanus des Insulis im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12 Jahrhunderts* (*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*. T. 2/4). Münster 1896.

BAYNES HERBERT G. *Mythology of the Soul*. London 1940.

BENOÎT PIERRE *L'Atlantide*. Paris 1919.

BERNOULLI RUDOLF *Zur Symbolik geometrischen Figuren und Zahlen*. „Eranos–Jahrbuch 1934". Zürich 1935.

BERTHELOT MARCELLIN

1. *Collection des anciens alchimistes grecs*. Paris 1887–1888.

2. *La Chimie au moyen âge*. 3 t. Paris 1893.

BIBLIOTHECA CHEMICA CURIOSA seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus (*Bibliotheca chemica curiosa*). Ed. Johannes Jacobus Mangetus. 2 t. Coloniae Allobrogum 1702.

BIN GORION MICHA JOSEPH *Der Born Judas*. Leipzig 1916–1923.

BLANKE FRITZ *Bruder Klaus von Flüe. Seine innere Geschichte*. Zürich: Zwingli Bücherei 1949.

BLASIUS VIGENERUS (Blaise de Vigenère, Blaise de Vigenaire): *De igne et sale*. W: *Theatrum chemicum*. T. 6: 1661.

BLOCK RAYMOND DE *Euhémère, son livre et sa doctrine*. Mons 1876.

BOEHME JAKOB

1. *Aurora, Morgenröte im Aufgang, das ist...* 1656. W: *Des gottseligen, hocherleuchteten Jacobi Boehmi Teutonici Philosophi alle Theosophische Schriften*. Amsterdam 1682.

2. *Das umgewandte Auge*.

3. *Hohe und tiefe Gründe von dem dreyfachen Leben des Menschen*.

4. *Tabulae principiorum*. W: *De signatura rerum. Das ist: von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*. W: *Des gottseligen, hocherleuchteten Jacobi Boehmi Teutonici Philosophi alle Theosophische Schriften*. T. 3.

5. *Viertzig Fragen von der Seelen Vrstand, Essentz, Wesen, Natur und Eigenschaft, was sie von Ewigkeit in Ewigkeit sey. Verfasset von Dr. Balthasar, Liebhaber der grossen Geheimnissen, und beantwortet von Jacob Böhme.* Amsterdam 1682.

6. *Vom irdischen und himmlischen Mysterium.* W: *Des gottseligen, hocherleuchteten Jakobi Böhmi Teutonici Philosophi alle Theosophischen Schriften.* T. 2.

BOUCHÉ–LECLERQ AUGUSTE *L'Astrologie grecque.* Paris 1899.

BOUSSET WILHELM *Hauptprobleme der Gnosis.* Göttingen 1907.

BOZZANO ERNESTO *Populi primitivi e manifestazioni supernormali.* Verona 1941.

BUDGE SIR ERNEST ALFRED THOMPSON WALLIS *The Gods of the Egyptians.* 2 t. London1904.

BURI FRITZ *Theologie und Philosophie.* „Theologische Zeitschrift". T. 8/1952.

CÄSAR VON HEISTERBACH *Dialogus miraculorum.* Hg. von Joseph Strange. Köln–Bonn–Bruxelles 1851.

CAUSSINUS NICOLAUS *De symbolica Aegyptiorum sapientia.* W: *Polyhistor symbolicus.* Köln 1623.

CELLINI BENVENUTO *Benvenuta Celliniego żywot wlasny spisany przez niego samego.* Przeł. Leopold Staff. Warszawa: Wydawnictwo Alfa 1994.

CODEX ALCHEMICUS RHENOVACENSIS (XV w.). Zentralbibliothek Zürich.

CRAWLEY ALFRED ERNEST *The Idea of the Soul.* London 1909.

CUMONT FRANZ *Textes et monumentes figurés relatifs aux mystères de Mithra.* Bruxelles 1896–1899.

CUSTANCE JOHN *Wisdom, Madness and Folly. The Philosophy of a Lunatic.* New York: Pellegrini and Cudahy 1952.

CYCERON *De natura deorum.* With an English text by H. Rackham. London–New York 1933.

DAS PAÑCATANTRAM. (Textus ornatior). Eine altindische Märchensammlung. Zum ersten Mal übersetzt von Richard Schmidt. Leipzig bez daty.

DAUDET LÉON *L'Hérédo. Essai sur le drame intérieur.* Paris 1916.

DE ARTE CHIMICA. W: *Artis auriferae, quam chemiam vocant.....* T. 1.

DEE JOHN *Monas hieroglyphica.* W: *Theatrum chemicum.* T. 2.

DELACOTTE JOSEPH *Guillaume de Digulleville (poète normand): Trois romas-poèmes du XIV siècle. Les pèlerinages et la divine comédie*. Paris 1932.

DELATTE LOUIS *Textes latins et vieux français relatifs aux Cyranides*. „Bibliothéque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège". Liège 1942: Z. 93.

DER SOHAR. Das heilige Buch der Kabbala. Nach dem Urtext hg. von Ernst Müller. Wien 1932.

DEUSSEN PAUL *Die Geheimlehre des Veda. Ausgewählte Texte der Upanishad's, aus dem Sanskrit übersetzt*. Wyd. 3: Leipzig 1909.

DIELS HERMANN *Die Fragmene der Vorsokratiker griechisch und deutsch*. 2 t. Wyd. 3: Berlin 1912.

DIETERICH ALBRECHT *Eine Mithrasliturgie*. Leipzig 1910.

DIONIZY AREOPAGITA

1. *De caelesti hierarchia*. *PG* 53.

2. *De divinis nominibus*. *PG* 53.

DU CANGE CHARLES *Glossarium scriptores mediae ad et infimae Latinitatis*. 6 t. Paris 1733–1736

DUCHESNE LOUIS *Origines du culte chrétien. Etude sur la liturgie latine avant Charlemagne*. Paris 1925.

ECKHART MISTRZ *Schriften und Predigten*. Aus dem Mittelhochdeutschen übersetzt und herausgegeben von Hermann Büttner. Jena 1909–1912.

EDDA POETYCKA. Przeł. Apolonia Załuska–Strömberg. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk–Łódź: Ossolineum 1986.

EISLER ROBERT *Weltmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*. München 1910.

ELIADE MIRCEA *Szamanizm i archaiczne techniki ekstazy*. Przeł., wstęp: Krzysztof Kocjan. Oprac. Jerzy Tulisow. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN 1994.

ERMAN ADOLF

1. *A Handbook of Egyptian Religion*. London 1917.

2. *Die Religion der Ägypter, ihr Werden und Vergehen in vier Jahrtausenden*. Berlin–Leipzig 1934.

ERSKINE JOHN *The Private Life of Helen of Troy*. London 1926.

FECHNER GUSTAV THEODOR *Elemente der Psychophysik*. 2 t. Leipzig 1889.

FENDT LEONHARDT *Gnostische Mysterien*. München 1922.

FICINUS MARSILIUS *Auctores Platonici*. Venetiae 1497.

FIERZ–DAVID LINDA *Der Liebestraum des Poliphilo. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne*. Zürich: Rhein–Verlag 1947.

FLOURNOY THÉODORE

1. *Des Indes à la planète Mars*. Paris–Geneve 1900.

2. *Nouvelles observations sur un cas de somnambulisme avec glossolalie*. „Archives de psychologie". T. 1/1902.

FOUCART PAUL FRANÇOIS *Les Mystères d'Eleusis*. Paris 1914.

FREUD SIGMUND

1. *Die Traumdeutung*. Wien: Franz Deuticke 1900. *Gesammelte Werke*. T. 2–3. *Studienausgabe*. T. 2. *Objaśnianie marzeń sennych* (*Dzieła*. T. 1). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 1996.

2. *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, 1910. *Gesammelte Werke*. T. 8. *Studienausgabe*. T. 10. *Leonarda da Vinci wspomnienie z dzieciństwa*. Przeł. Robert Reszke. W: Sigmund Freud: *Sztuki plastyczne i literatura* (*Dzieła*. T. 10). Warszawa: Wydawnictwo KR 2009. S. 69–133.

FROBENIUS LEO *Schicksalskunde*. Weimar 1938.

GARBE RICHARD *Die Samkhya–Philosophie. Eine Darstellung des indischen Rationalismus*. Wyd. 2. Leipzig 1917.

GESSMANN GUSTAV WILHELM *Die Geheimsymbole der Alchymie, Arzneikunde und Astrologie des Mittelalters. Eine Zusammenstellung der von den Mystikern und Alchemisten gebrauchten geheimen Zeitschrift, nebst einem kurzgefassten geheimwissenschaftlichen Lexikon*. Berlin 1922.

GOETHE JOHANN WOLFGANG VON

1. *Der Fischer. Ballade*.

2. *Die neue Melusine*.

3. *Faust*. Cz. 1–2. Przeł. Feliks Konopka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1977.

4. *Gott und Welt. Epirrhema*.

5. *Warum gabst du uns die tiefen Blicke* (do Charlotty von Stein).

6. *Zahme Xenien*.

GRENFELL BERNARD P., HUNT ARTHUR S. *New Sayings of Jesus and Fragment of a Lost Gospel*. Translated by Bernard P. Grenfell, Arthur S. Hunt. Oxford 1904. S. 28.

GUBERNATIS ANGELO DE *Die Thiere in der indogermanischen Mythologie*. Leipzig 1874.

HARDING ESTHER *Das Geheimnis der Seele*. Zürich 1948.

HERMES TRISMEGISTOS *Tractatus aureus de lapidis philosophici secreto* (*Tractatus aureus*). W: *Theatrum chemicum, praecipuos selectorum auctorum tractatus... Continens*. T. 4: Argentorati 1613.

HIERONIM ŚW. *Epistola II ad Theodosium et caeteros anachoretas*. W: *Opera 1/1. Epistolarum pars* 1. Hg. von Isidor Hilberg. Wien–Leipzig 1910.

HILDEGARDA Z BINGEN *Liber divinorum operum. Codex 1942*. Biblioteca governativa. Lucca.

HIPOLIT *Refutatio omnium haeresium*. Hg. von Paul Wendland. Leipzig 1916.

HÖLDERLIN FRIEDRICH *Hyperion*. Przeł. Anna Milska, Wanda Markowska. Warszawa: Czytelnik 1976.

HOLLANDUS IOANNAES ISAACUS *Opera mineralia sive de lapide philosophico* (*Opera mineralia*). W: *Theatrum chemicum*. T. 1.

HOMER *Odyseja*. Przeł. Lucjan Siemieński. Skolacjonował z oryg., oprac., komentarz, aneks: Zygmunt Kubiak. W: *Dzieła*. T. 2. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1990.

HONORIUSZ Z AUGUSTODUNUM *Expositio in Cantica Canticorum*. *PL* 172. Col. 347–496.

HORAPOLLO NILIACUS *Selecta Hieroglyphica*. W: *The Hieroglyphics*. Translated by George Boas. New York 1950.

HORNEFFER ERNST *Nietzsches Lehre von der ewigen Wiederkunft und deren bisherige Veröffentlichung*. Leipzig 1900.

HUGO KARL *Antenna Crucis II: Das Meer der Welt*. „Zeitschrift für katholische Theologie". T. 61. Innsbruck 1942.

HUBERT HENRI, MAUSS MARCEL *Mélanges d'histoire des religions*. Paris 1909.

HYMNY HOMERYCKIE. Tekst, przekład, wstęp, oprac.: Włodzimierz Appel. Toruń: Algo 2001.

I–CING. KSIĘGA PRZEMIAN. Pełne wydanie. Przeł., komentarz: Richard Wilhelm. Przeł. Małgorzata Barankiewicz, Wojciech Jóźwiak, Krzysztof Ostas. Red. Wojciech Jóźwiak. Warszawa: Latawiec 1994.

INDIANMÄRCHEN aus Nordamerika. Jena 1924.

INDIANMÄRCHEN aus Südamerika. Jena 1920.

INGRAM JOHN *The Haunted Homes and Family Tradition of Great Britain*. London 1897.

IRENEUSZ Z LYONU *Contra omnes haereses libri quinque* (*Adversus haereses*). Hg. von J.E. Grabbe. London 1702.

IZQUIERDO SEBASTIANO *Praxis exercitiorum spiritualium P.N.S. Ignatii*. Roma 1695.

JACOBSOHN HELMUTH *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter*. Glückstadt 1939.

JAFFÉ ANIELA *Bilder und Symbole aus E.T.A. Hoffmanns Märchen „Der Goldene Topf"*. W: Carl Gustav Jung: *Gestaltungen des Unbewussten*. Zürich: Rascher–Verlag 1950.

JAMES WILLIAM *The Varieties of Religious Experience*. London 1902.

JANET PIERRE

1. *État mental des hystériques*. 2 t. Paris 1894.

2. *Névroses et idées fixes*, Paris 1898.

JONG K.H.E. DE *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung*. Leiden 1909.

JUNG CARL GUSTAV

1. *Zur Psychologie und Pathologie sog. okkulter Phänomene*. Leipzig: Oswald Mutze 1902. *Gesammelte Werke*. T. 1. *O psychologii i patologii tzw. zjawisk tajemnych*. Przeł. Elżbieta Sadowska. Wstęp: Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Sen 1991.

2. *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. Leipzig–Wien: Franz Deuticke 1912–1913. *Gesammelte Werke*. T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii* (*Dzieła*. T. 3). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1998.

3. *Psychologische Typen*. Zürich: Rascher–Verlag 1921. *Gesammelte Werke*. T. 6. *Typy psychologiczne* (*Dzieła*. T. 2). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2009.

4. *Analytische Psychologie und Erziehung*. 1926, 1969. *Gesammelte Werke*. T. 17. *Psychologia analityczna a wychowanie*. W: Carl Gustav Jung: *O rozwoju osobowości* (*Dzieła*. T. 9). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2009. S. 77 i nast.

5. *Geist und Leben*. „Form und Sinn". T. 2/1926. Z. 2. *Gesammelte Werke*. T. 8. *Duch i życie*. W: Carl Gustav Jung: *Rebis, czyli kamień filozofów*. Wybór, przeł., wstęp: Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1989. S. 217 i nast.

6. *Die Struktur der Seele*. Pt. *Die Erdbedingtheit der Seele*. W: *Mensch und Erde*. Hg. Hermann Keyserling. Darmstadt 1927. Przedruk w: „Europäische Revue". Nr 4. Popr., uzup. w: Carl Gustav Jung: *Seelenprobleme der Gegenwart*. Zürich: Rascher–Verlag 1931. *Gesammelte Werke*. T. 8

7. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*. Darmstadt: Reichl 1928. *Gesammelte Werke*. T. 7.

8. *Instinkt und Unbewusstes*. W: Carl Gustav Jung: *Über die Energetik der Seele*. „Psychologische Abhandlungen". T. 2. Zürich: Rascher–Verlag 1928. Wyd. 2, poszerzone i popr. w: Carl Gustav Jung: *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*. „Psychologische Abhandlungen". T. 2. Zürich: Rascher–Verlag 1948. *Gesammelte Werke*. T. 8.

9. *Ziele der Psychotherapie*, 1929, 1969. *Gesammelte Werke*. T. 16. *Cele psychoterapii*. W: Carl Gustav Jung: *Zasadnicze problemy psychoterapii*. Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 1994. S. 49 i nast.

10. *The Psychology of Kundalini Yoga. Notes of the Seminar Given in 1932*. Edited by Sonu Shamdasani. Princeton NJ: Princeton University Press 1996; po niemiecku: *Die Psychologie des Kundalini–Yoga. Nach Aufzeichnungen des Seminars 1932*. Hg. von Sonu Shamdasani. Zürich–Düsseldorf: Walter–Verlag 1998. *Psychologia kundalini–jogi. Według notatek z seminariów (1932)*. (*Seminaria*. T. 2). Oprac. Sonu Shamdasani. Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2003.

11. *Bruder Klaus*. „Neue Schweizer Rundschau". T. 1/1933. Z. 4. *Gesammelte Werke*. T. 11. *Brat Klaus*. Przeł. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). Warszawa: Wydawnictwo KR 2005. S. 327 i nast.

12. *Zur Empirie des Individuationsprozesses*. „Eranos–Jahrbuch 1933". Zürich: Rhein–Verlag 1934. *Gesammelte Werke*. T. 9/1. *Empiria procesu indywiduacji*. Przeł. Robert Reszke. S. 303 i nast. niniejszego tomu.

13. *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten*. „Eranos–Jahrbuch 1934". Zürich: Rhein–Verlag 1935. *Gesammelte Werke*. T. 9/1. *Archetypy nieświadomości zbiorowej*. Przeł. Robert Reszke. S. 9 i nast. niniejszego tomu.

14. *Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie*, 1935. *Gesammelte Werke*. T. 16. *Zasadnicze kwestie psychoterapii praktycznej*. Przeł. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Praktyka psychoterapii* (*Dzieła*. T. 7). S. 11 i nast.

15. *Psychologischer Kommentar zum „Bardo Thödol"*. W: *Das Tibetanische Totenbuch*. Hg. von W.Y. Evans–Wentz. Übersetzt und eingeleitet von Louise Göpfert–March. Zürich: Rascher–Verlag 1935. *Gesammelte Werke*. T. 11. *Komentarz psychologiczny do „Bar–do T'os–grol"*. Przeł. Wojciech Chełmiński. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. Wybór, oprac., wstęp: Leszek Kolankiewicz. Wyd. 2 popr. Warszawa: Pusty Obłok 1993. S. 76 i nast.

16. *Kinderträume*. Hg. von Lorenz Jung, Maria Meyer–Grass. *Marzenia senne dzieci*. Według notatek z seminariów 1936/1937–1940/1941 opracowali Lorenz Jung, Maria Meyer–Grass (*Seminaria*. T. 3). Przeł. Robert Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR 2003.

17. *Wotan*. „Neue Schweizer Rundsachau". Neue Folge. T. 3/11. Zürich 1936. S. 657–699. Przedruk w: Carl Gustav Jung: *Aufsätze zur Zeitgeschichte*. Zürich 1946. *Gesammelte Werke*. T. 10. *Wotan*. Przeł. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Przełom cywilizacji* (*Dzieła*. T. 10). Warszawa: Wydawnictwo KR 2009. S. 189 i nast.

18. *Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation*. „Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete". T. 11/1939. Z. 5. *Gesammelte Werke*. T. 9/1. *Świadomość, nieświadomość i indywiduacja*. Przel. Robert Reszke. S. 285 i nast. niniejszego tomu.

19. *Psychologie und Religion. Die Terry Lectures 1937, gehalten an der Yale University*. Zürich: Rascher–Verlag 1940. *Gesammelte Werke*. T. 11. *Psychologia a religia*. Przeł. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). S. 11 i nast.

20. *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos*. „Eranos–Jahrbuch 1937". Zürich: Rhein–Verlag 1938. *Gesammelte Werke*. T. 13.

21. *Das Wandlungssymbol in der Messe*. „Eranos–Jahrbuch 1940–1941". Zürich: Rhein–Verlag 1942. *Gesammelte Werke*. T. 11. *Symbol przemiany w mszy*. Przeł. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). S. 209 i nast.

22. *Über die Psychologie des Unbewussten*. Zürich: Rascher–Verlag 1943. *Gesammelte Werke*. T. 7.

23. *Paracelsus als geistige Erscheinung*. W: Carl Gustav Jung: *Paracelsica. Zwei Vorlesungen über den Arzt und Philosophen Theophratsus*. Zürich: Rascher–Verlag 1942. *Gesammelte Werke*. T. 13.

24. *Zur Psychologie östlicher Meditation*. „Mittelungen der schweizerischen Gesellschaft der Freunde ostasiatischer Kultur" 1943. Z. 5. *Gesammelte Werke*. T. 11. *O psychologii wschodniej medytacji*. Przeł. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła*. T. 6). S. 567 i nast.

25. *Psychologie und Alchemie*. „Psychologische Ahandlungen". T. 5. Zürich: Rascher–Verlag 1944. *Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (*Dzieła*. T. 4). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2009.

26. *Das Rätsel von Bologna. Beitrag zur Festschrift für Albert Oeri.* Hg. von den „Basler Nachrichten" 1945 nr 222.

27. *Nach der Katastrophe.* „Neue Schweizer Rundschau". Neue Folge. T. 13/2. Zürich 1945. S. 67–88. Przedruk w: Carl Gustav Jung: *Aufsätze zur Zeitgeschichte.* Zürich 1946. *Po katastrofie.* Przeł. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Przełom cywilizacji* (*Dzieła.* T. 10). S. 205 i nast.

28. *Zur Phänomenologie des Geistes im Märchen.* „Eranos–Jahrbuch 1945". Zürich: Rhein–Verlag 1946. *Gesammelte Werke.* T. 9/1. *Fenomenologia ducha w bajkach.* Przeł. Robert Reszke. S. 217 i nast. niniejszego tomu

29. *Psychologie der Übertragung. Erläutert anhand einer alchemistischen Bildserie für Ärzte und praktische Psychologen.* Zürich: Rascher–Verlag 1946. *Gesammelte Werke.* T. 16. *Psychologia przeniesienia.* Przeł. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Praktyka psychoterapii* (*Dzieła.* T. 7). Warszawa: Wydawnictwo KR 2010. S. 179 i nast.

30. *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen.* Pt. *Der Geist der Psychologie.* „Eranos–Jahrbuch 1946". Zürich: Rhein–Verlag 1947. Pt. *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen.* W: Carl Gustav Jung: *Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus.* „Psychologische Abhandlungen". T. 9. Zürich: Rascher–Verlag 1954. *Gesammelte Werke.* T. 8.

31. *Der Geist Mercurius.* W: Carl Gustav Jung: *Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie.* Mit einem Beitrag von Dr. Riwkah Schärf. „Psychologische Abhandlungen". T. 6. Zürich: Rascher–Verlag 1948. *Gesammelte Werke.* T. 13. *Duch Merkuriusz.* W: Carl Gustav Jung: *Rebis, czyli kamień filozofów.* Wybór, przeł., wstęp: Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1989. S. 289 i nast.

32. *Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas.* W: Carl Gustav Jung: *Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie.* Mit einem Beitrag von Dr. Riwkah Schärf. Zürich: Rascher–Verlag 1948. *Gesammelte Werke.* T. 11. *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy św.* Przeł. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (*Dzieła.* T. 6). S. 119 i nast.

33. *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst.* Zürich: Rascher–Verlag 1951. *Gesammelte Werke.* T. 9/2. *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni* (*Dzieła.* T. 1). Przeł. Robert Reszke. Oprac. Leszek Kolankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo KR 2009.

34. *Antwort auf Hiob*. Zürich: Rascher–Verlag 1952. *Gesammelte Werke*. T. 11. *Odpowiedź Hiobowi*. Przeł. Robert Reszke. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu* (Dzieła. T. 6). S. 363 i nast.

35. *Die Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*. W: Carl Gustav Jung, Wolfgang Pauli: *Naturerklärung und Psyche*. Studien aus dem C.G. Jung–Institut. Zürich: Rascher–Verlag 1952. *Gesammelte Werke*. T. 8.

36. *Wspomnienia, sny, myśli*. Spisane i podane do druku przez Anielę Jaffé. Przeł. Robert Reszke, Leszek Kolankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Wrota–Wydawnictwo KR 1993. Wyd. 2, popr.: Warszawa: Wydawnictwo 1997.

JUNG CARL GUSTAV, KERÉNYI KARL *Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind/Das göttliche Mädchen*. Amsterdam–Leipzig: Pantheon Akademische Verlagsanstalt 1941. Część autorstwa Junga w: *Gesammelte Werke*. T. 9/1.

JUNG EMMA *Ein Beitrag zum Problem des Animus*. W: Carl Gustav Jung: *Wirklichkeit der Seele. Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie*. Zürich: Rascher–Verlag 1934.

KERÉNYI KARL *Hermes der Seelenführer. Das Mythologem vom männlichen Lebensursprung*. „Eranos–Jahrbuch 1942". Zürich: Rhein–Verlag 1943.

KEYSERLING HERMANN GRAF VON *Südamerikanische Meditationen*. 1932.

KHUNRATH HEINRICH *Von hylealischen, das ist, pri–materialischen catholischen oder algemeinen natürlichen Chaos*. Magdeburg 1597.

KIRCHER ATHANASIUS *Mundus subterraneus, in XII libros digestus*. Amsterdam 1678.

KLEMENS ALEKSANDRYJSKI *Kobierce zapisków filozoficznych dotyczących prawdziwej wiedzy*. Przeł., wstęp, komentarz, indeksy: Janina Niemirska–Pliszczyńska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX–Akademia Teologii Katolickiej 1994.

KOEPGEN GEORG *Die Gnosis des Christentums*. Salzburg 1939.

KÖHLER REINHOLD *Kleinere Schriften zur Märchenforschung*. Weimar 1898.

KORAN. Przeł., komentarz: Józef Bielawski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1986.

LAGNEUS DAVIDUS *Harmonia chemica*. W: *Theatrum chemicum*. T. 4.

LAKTANCJUSZ FIRMIANUS *Opera omnia*. Hg. von Samuel Brandt, Georg Laubmann. 3 t. Wien 1890–1897.

LAVAUD M.B. *Vie profonde de Nicolas de Flüe*. Fribourg 1942.

LEISEGANG HANS *Die Gnosis*. Leipzig 1924.

LEONE EBREO (Don Judah Abrabanel z Lizbony) *Dialoghi*. Pt. *The Philosophy of Love*. Ed. by Friedeberg–Seeley i Jean H. Barnes. 1937.

LIBER HERMETIS (*Liber Trismegisti*). Cod. Par. 6319. Cod. Vatic. 3060.

LU–CH'IANG WU, TENNEY L. DAVIS *An ancient Chinese Treatise on Alchemy entitled Ts'an T'ung Ch'i*. „Isis". T. 18. Brügge 1932.

LÜDY F. *Alchemistische und chemische Zeichen*. Stuttgart 1928.

MACGLASHAN A. *Daily Paper Pantheon*. „The Lancet".

MACROBIUS AMBROSIUS THEODOSIUS *Commentarium in Somnium Scipionis*. W: *Opera*. Hg. von F. Eyssenhardt. Leipzig 1893.

MAEDER ALPHONSE

1. *Essai d'interprétation de quelques rêves*. „Archives de psychologie". T. 6. Genewa 1907. S. 354 i nast.

2. *Symbolik in den Legenden, Gebräuchen und Träumen*. „Psychologisch neurologische Wochenschrift". T. 10. Halle 1908–1909. S. 45 i nast.

MAITLAND EDWARD *Anna Kingsford. Her Life, Letters, Diary and Work*. London 1896.

MAJER MICHAEL

1. *De circulo physico, quadrato, hoc est auro.... (De circulo physico)*. Oppenheim 1616.

2. *Symbola aureae mensae duodecim nationum*. Francofurti 1617.

MASENIUS JACOBUS *Speculum imaginum veritatis occultae, exhibens symbola, emblemata, hieroglyphica, aenigmata....* Köln 1714.

MATTHEWS WASHINGTON *The Mountain Chant*. „Fifth Annual Report of the U.S. Bureau of American Ethnology". Washington 1887.

MECHTYLDA Z MAGDEBURGA *Liber gratiae spiritualis*. W: *Das fliessende Licht der Gottheit der Mechtild von Magdeburg*. Ins Neudeutsche übertragen und erläutert von Mela Escherich. Berlin 1909.

MEIER CARL ALFRED

1. *Antike Inkubation und moderne Psychotherapie*. Zürich: Rascher–Verlag 1949.

2. *Spontanmanifestationen des kollektiven Unbewussten*. „Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete". T. 11/5. Leipzig 1939. S. 284 i nast.

MENNES GUILIELMUS *Aurei velleris, sive sacrae philosophiae, naturae et artis admirabilium libri tres*. W: *Theatrum chemicum*. T. 5.

MORIENUS (Morienes, Marianus) *De compositione alchemiae*. W: *Bibliotheca chemica curiosa seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus* (*Bibliotheca chemica curiosa*). Ed. Johannes Jacobus Mangetus. 2 t. Coloniae Allobrogum 1702. T. 1. S. 509 i nast.

MÜLLER MAX (Ed.): *The Sacred Books of the East*. T. 16. Oxford 1899.

MYLIUS JOHANN DANIEL *Philosophia reformata continens libros binos*. Francofurti 1622.

NELKEN JAN *Analytische Beobachtungen über Phantasien eines Schizophrenen*. Mit einem Vorwort von C.G. Jung. Zürich: Rascher–Verlag 1949.

NEUMANN ERICH *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*. Zürich: Rascher–Verlag 1949.

NEUMANN KARL EUGEN (Hg.) *Die Reden Gotamo Buddhos*. Leipzig 1905.

NEWCOMB FRANK JOHNSON, REICHARD GLADYS A. *Sandpaintings of the Navajo Shooting Chant*. New York 1938.

NIETZSCHE FRIEDRICH

1. *Also sprach Zarathustra*. W: *Werke*. T. 16. *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. Sława Lisiecka i Zdzisław Jaskula. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1999.

2. *Dichtungen: Dionysos–Dithyramben*. W: *Werke*. T. 8.

3. *Sils Maria*. W: *Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei*. W: Friedrich Nietzsche: *Fröhliche Wissenschaft*.

NINCK MARTIN *Wotan und germanischer Schicksalsglaube*. Jena 1935.

ORYGENES

1. In *Ieremiam homiliae*. *PG*. 13.

2. *In Leviticum homiliae*. *PG* 12.

3. *In librum regnorum homiliae*. *PG* 12.

PAPYRI GRAECAE MAGICAE. Die griechischen Zauberpapyri. 2 t. Hg. und übersetzt von Karl Preisendanz u.a. Berlin 1928–1931

PARACELSUS (Theophrastus Bombastus von Hohenheim)

1. *Sämtliche Werke*. Hg. von Karl Sudhoff, Wilhelm Matthiesen. München–Berlin 1922–1935.

2. *Questiones theosophicae*.

3. *Theophrasti Paracelsi eremitae libri V De vita longa*. (*De vita longa*). *Sämtliche Werke*. T. 3. S. 247–291.

PHILALETHES EIRENAEUS *Erklärung der Hermetisch poetischen Werke Herrn Georgii Riplaei*. Hamburg 1741.

PHILO IUDAEUS *De opificio mundi*. W: *Philonis Iudaei, summi philosophi... opera*. T. 1. Lyon 1561.

PICINELLUS PHILIPPUS (Picinello): *Mundus symbolicus*. Köln 1681.

PLATON *Timajos*. Przeł., wstęp, objaśnienia, ilustr.: Władysław Witwicki. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1960.

PLINIUS SECUNDUS C. *Naturalis historiae libri XXXVII*. Rec. Carl Mayhoff. 6 t. Leipzig 1775–1906.

PLUTARCH *De genio Socratis*. W: *Vermischte Schriften*. Mit Anmerkungen nach der Übersetzung von Kaltwasser vollständig hg. München–Leipzig 1911.

RACHAIDIBI, Veradiani, Rhodiani, et Kanidis philosophorum Regis Persarum: *De materia philosophici lapidis acutissime colloquentium fragmentum*. W: *Artis auriferae, quam chemiam vocant*..... T. 1.

RADIN PAUL *Gott und Mensch in der primitiven Welt*. Zürich: Rhein Verlag 1953.

RAHNER KARL

1. *Die seelenheilende Blume. Moly und Mandragora in antiker und christlicher Symbolik*. W: „Eranos–Jahrbuch XII". Zürich: Rhein–Verlag 1945. S. 117–239.

2. *Erdgeist und Himmelsgeist in der patristischen Theologie*. „Eranos Jahrbuch 1945". Zürich: Rhein Verlag 1946.

READ JOHN *Prelude to Chemistry*. London 1939.

REALENCYKLOPÄDIE für Protestantische Theologie und Kirche. 24 t. Hg. von Albert Hauck. Wyd. 3: Leipzig 1896–1913

REITZENSTEIN RICHARD *Poimandres. Studien zur griechisch–ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig 1904.

REUSNER HIERONYMUS *Pandora, das ist die edelst Grab Gottes...* (*Pandora*). Basel 1588.

RHINE JOSEPH BANKS *New Frontiers of the Mind*. Boston 1937.

RIKLIN FRANZ

1. *Über Gefängnispsychosen*. „Psychologische–neurologische Wochenschrift". T. 9. Halle 1907. s. 269 i nast.

2. *Wunscherfüllung und Symbolik im Märchen*. Leipzig–Wien 1908.

RIPLEY GEORGE

1. *Chymische Schriften*. Erfurti 1624.

2. *Cantilena Riplaei*. W: George Ripley: *Opera omnia chemica*. Caseliis 1649.

ROSARIUM PHILOSOPHORUM. W: *Artis auriferae*. T. 2.

ROSENROTH CHRISTIAN KNORR VON (Hg.): *Kabbala denudata seu Doctrina Hebraeorum*. Sulzbach–Frankfurt 1677–1684.

ROUSSELLE ERWIN *Seelische Führung im lebenden Taoismus*. „Eranos–Jahrbuch". T. 1 (1933). Zürich 1934.

RULANDUS MARTINUS *Lexicon alchemiae, sive Dictionarium alchemisticum*. Francofurti 1612.

RUSKA JULIUS FERDINAND

1. *Die Vision des Arisleus*. W: *Historische Studien und Skizzen zu Natur— und Heilwissenschaft. Festgabe Georg Sticker... zum siebzigsten Geburtstage*. Hg. von Karl Sudhoff.

2. *Tabula Smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*. Heidelberg 1926.

RYSZARD OD ŚW. WIKTORA *Benjamin minor*. *PL* 146.

SALOMON RICHARD *Opicinus de Canistris. Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts*. 2 t. London 1936.

SAUSSAYE CHANTEPIE DE LA (ed.) *Lehrbuch der Religionsgeschichte*. Wyd. 4: Tübingen 1925.

SCHMALTZ GUSTAV *Östliche Weisheit und westliche Psychotherapie*. Stuttgart: Hippokrates–Verlag Marquardt & Cie. 1951.

SCHMITZ OSKAR A.H. *„Märchen aus dem Unbewussten"*. München: Hauser–Verlag 1932.

SCHREBER DANIEL PAUL *Denkwürdigkeiten eines Nervenkranken. Nebst Nachträgen und einem Anhang*. Leipzig: Oswald Mutze 1903.

SCHUBERT GOTTLIEB HEINRICH VON *Altes und Neues aus dem Gebiet der innren Seelenkunde*. 5. T. Leipzig–Erlangen 1825–1844.

SCHULTZ WOLFGANG *Dokumente der Gnosis*. Jena 1910.

SCOTT WALTER (ed.) *Hermetica*. Oxford 1924–1936.

SENDIVOGIUS MICHAEL [Michał Sędziwój] *Epistola XIII*. W: *Bibliotheca chemica curiosa*. T. 2.

SILBERER HERBERT *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*. Wien–Leipzig 1914.

SLOANE WILLIAM M. *To Walk in the Night*. New York 1937.

SPENCER WILLIAM BALDWIN, GILLEN FRANCIS JAMES *The Northern Tribes of Central Australia*. 1904.

STEVENSON JAMES *Ceremonial of Hasjelti Dailjis*. „Eight Annual Report of the U.S. Bureau of American Ethnology". Washington 1891.

STÖCKLI ALBAN *Die Visionen des Seligen Bruder Klaus*. Einsiedeln 1933.

SUZUKI DAISETZ TEITARO *Die Grosse Befreiung. Einführung in den Zen–Buddhismus*. Mit zehn Bildern vom Rinderhirtern. Leipzig 1939

TERTULIAN *Apologeticus adversus gentes pro Christianis* 16. *PL* 1.

TEXTE AUS DER DEUTSCHEN MYSTIK des 14. und 15. Jahrhunderts. Hg. von Adolf Spamer. Jena 1912.

TOMASZ

1. *Akta Tomasza. Thomasakten*. W: *Neutestamentliche Apokryphen*. Hg. Edgar Hennecke. Tübingen 1924.

2. *Ewangelia Tomasza*. W: *Apokryfy Nowego Testamentu*. Red. ks. Marek Starowieyski. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1986. T. 1: *Ewangelie apokryficzne*.

TONQUÉDEC JOSEPH DE *Les maladies nerveuses ou mentales et les manifestations diaboloques. Précédé d'une lettre de S.E. le cardinal Verdier*. Paris 1938.

TRACTATUS ARISTEOTELIS. W: *Artis auriferae, quam chemiam vocant*..... T. 1.

UPANISZADY. Przeł., wstęp: Marta Kudelska. Kraków: Oficyna Literacka 1998.

USENER HERMANN *Das Weihnachtsfest*. Bonn 1911.

VITUS RICHARDUS BASINSTOCHIUS (Richard White of Basingstoke): *Aelia Laelia Crispis epitaphium quod in agro Bononensi adhuc videtur*. Dotrecht 1618.

VOLLERS KARL *Chidher*. „Archiv für Religionswissenschaft". T. 12. Leipzig 1909.

VÖLUSPA. W: *Edda. Die Götterlieder und Heldenlieder*. Aus dem Altnordischen von Hans von Wolzogen. Bez daty i miejsca wydania. S. 149.

WARNECK J.G. *Die Religion der Batak*. Leipzig 1909.

WECKERLING ADOLF *Das Glück des Lebens*. Greifswald 1937.

WILHELM RICHARD, JUNG CARL GUSTAV *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. Część autorstwa Carla Gustava Junga w: *Gesammelte Werke*. T. 9/1.

WINTHUIS JOSEPH *Das Zweigeschlechterwesen bei den Zentralaustraliern und anderen Völkern. Lösungsversuch der ethnologischen Hauptprobleme auf Grund primitiven Denkens*. Leipzig 1928.

WOLFF TONI *Einführung in die Grundlagen der komplexen Psychologie*. W: *Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie. Festschrift zum 60. Geburtstag von Carl Gustav Jung*. Berlin 1935.

WUNDT WILHELM *Grundzüge der physiologischen Psychologie*. Leipzig 1874.

WYLIE PHILIPP *The Generation of Vipers*. New York–Toronto 1942.

ZOSIMOS [*Rosinus*] *ad Sarratantam episcopum*. W: *Artis auriferae, quam chemiam vocant....* Basileae 1593. T. 1.

NOTA WYDAWCY POLSKIEGO

1. *Archetypy nieświadomości zbiorowej*. Pt. *Über die Archetypen des kollektiven Unbewussten* po raz pierwszy opublikowane w: „Eranos–Jahrbuch 1934". Zürich: Rhein–Verlag 1935. Zredagowane jako rozprawa I w: Carl Gustav Jung: *Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus* („Psychologische Abhandlungen". T. 9). Zürich: Rascher–Verlag 1954.

2. *Pojęcie nieświadomości zbiorowej*. Tekst wykładu wygłoszonego pt. *The Concept of the Collective Unconscious* w Abernethian Society w St. Bartholomew's Hospital, Londyn, 19 października 1936. Opublikowany w: „Journal of St. Bartholomew's Hospital". T. 44. London 1936–1937. S. 46–49, 64–66.

3. *O archetypie ze szczególnym uwzględnieniem pojęcia animy*. Pt. *Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes* po raz pierwszy opublikowane w: „Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete". T. 9/5. Leipzig 1936. S. 259–275. Zredagowane jako rozprawa II w: Carl Gustav Jung: *Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus* („Psychologische Abhandlungen". T. 9). Zürich: Rascher–Verlag 1954.

4. *Psychologiczne aspekty archetypu matki*. Pt. *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus* po raz pierwszy opublikowane w: „Eranos–Jahrbuch 1938". Zürich: Rhein–Verlag 1939. Zredagowane jako rozprawa III w: Carl Gustav Jung: *Von den Wurzeln des Bewusstseins. Studien über den Archetypus* („Psychologische Abhandlungen". T. 9). Zürich: Rascher–Verlag 1954.

5. *Odrodzenie*. Pt. *Die verschiedenen Aspekte der Wiedergeburt* po raz pierwszy opublikowane w: „Eranos–Jahrbuch 1939". Zürich: Rhein–Verlag 1940. Zredagowane, poszerzone, pt. *Über Wiedergeburt* w: *Gestaltungen des*

Unbewussten („Psychologische Abhandlungen". T. 7). Zürich: Rascher–Verlag 1950.

6. *Psychologia archetypu dziecka.* Opublikowane pt. *Das Göttliche Kind. In mythologischer und psychologischer Beleuchtung* w wydanej razem razem z Karlem Kerényi'ym monografii pt. *Das Urkind in der Urzeit* w: „Albae Vigiliae". T. 6–7. Amsterdam–Leipzig: Pantheon Akademische Verlagsanstalt 1940. Następnie opublikowane w: Carl Gustav Jung, Karl Kerényi: *Einführung in das Wesen der Mythologie. Gottkindmythos / Eleusinische Mysterien.* Amsterdam–Leipzig: Pantheon Akademische Verlagsanstalt 1941. Nowe wydanie pt. *Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind / Das göttliche Mädchen.* Zürich: Rhein–Verlag 1951.

7. *O psychologicznym aspekcie postaci Kory.* Razem z przyczynkiem Karla Kerényi'ego (pt. *Kore*) opublikowane pt. *Das göttliche Mädchen. Die Hauptgestalt der Mysterien von Eleusis in mythologischer und psychologischer Beleuchtung* jako monografia w: „Albae Vigiliae". T. 8–9. Amsterdam–Leipzig: Pantheon Akademische Verlagsanstalt 1941. Wznowienie pt. *Zum psychologischen Aspekt der Korefigur* w: *Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind / Das göttliche Mädchen.* Zürich: Rhein–Verlag 1951.

8. *Fenomenologia ducha w bajkach.* Po raz pierwszy opublikowane pt. *Zur Psychologie des Geistes* w: „Eranos–Jahrbuch 1945". Zürich: Rhein–Verlag 1946. Zredagowane i poszerzone w: Carl Gustav Jung: *Symbolik des Geistes* („Psychologische Abhandlungen". T. 6). Zürich: Rascher–Verlag 1948.

9. *Psychologia postaci trickstera.* Po raz pierwszy opublikowane pt. *Der göttliche Schelm. Ein indianischer Mythenzyklus.* Aufgezeichnet von Sam Blowsnake. Kommentiert und herausgegeben von Paul Radin und Karl Kerényi. Zürich: Rhein–Verlag 1954.

10. *Świadomość, nieświadomość, indywiduacja.* Pierwsza wersja tego artykułu została napisana po angielsku i pt. *The Meaning of Individuation* opublikowana jako wprowadzenie do: *The Integration of Personality.* New York–Toronto: Farrar & Rinehart Inc. 1939 oraz: London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co. Ltd. 1940. W wersji osobiście opracowanej przez Carla Gustava Junga opublikowane pt. *Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation* w: „Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete". T. 11/5. Leipzig 1939. S. 257–270.

11. *Empiria procesu indywiduacji.* Pt. *Zur Empirie des Individuationsprozesses* opublikowane jako rozprawa III w: Carl Gustav Jung: *Gestaltungen*

des Unbewussten („Psychologische Abhandlungen". T. 7). Zürich: Rascher–Verlag 1950. Wydanie opatrzone uwagą: „Artykuł ten to gruntownie przeredagowana wersja tekstu opublikowanego pod tym samym tytułem w: Eranos–Jahrbuch 1933".

12. *O symbolice mandali*. Pierwodruk pt. *Über Mandalasymbolik*.

13. *Mandale*. Pt. *Mandalas* w: „Du. Schweizerische Monatsschrift". T. 15/4. Zürich. Kwiecień 1955. S. 16–21.

NOTA O AUTORZE

Carl Gustav Jung urodził się 26 lipca 1875 roku w Kesswil (kanton Turgowia) w Szwajcarii. Ojciec Junga był pastorem, podobnie jak wielu krewnych po mieczu i po kądzieli. Szkołę i studia medyczne ukończył Jung na Uniwersytecie Bazylejskim. Doktoryzował się na podstawie pracy *O psychologii i patologii tzw. zjawisk tajemnych*. W 1900 roku przeniósł się do Zurychu, gdzie objął posadę lekarza–asystenta w Klinice Psychiatrycznej Uniwersytetu Zuryskiego Burghölzli. W 1905 roku habilitował się z psychiatrii i został ordynatorem Kliniki. W latach 1904–1905 w założonym przez siebie laboratorium psychopatologii doświadczalnej razem z amerykańskimi badaczami Carlem Petersonem i Charlesem Ricksherem wykonuje badania nad tzw. eksperymentem skojarzeniowym przeprowadzonym za pomocą (własnoręcznie skonstruowanego) galwanometru — wyniki, które ogłosił, przyniosły mu sławę zwłaszcza w USA, co zaowocowało pierwszą podróżą do Stanów Zjednoczonych (1909), gdzie (razem z Sigmundem Freudem) otrzymał tytuł *doctor honoris causa* Clark University. W 1909 roku ze względu na coraz bardziej rozrastającą się praktykę prywatną Jung zrezygnował ze stanowiska ordynatora i do roku 1913 pracował jako Privatdozent.

W roku 1907 Jung udał się do Wiednia na pierwsze spotkanie z Sigmundem Freudem — rozpoczęło ono trwający kilka lat okres intensywnej współpracy i przyjaźni. Freud z czasem zaczął dostrzegać w Jungu swego najwybitniejszego ucznia i następcę; mianował go redaktorem naczelnym powołanego przez siebie „Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen". Do zerwania z Freudem doszło w 1913 roku w wyniku opublikowania przez Junga książki *Wandlungen und Symbole der Libido* (wznawianej obecnie pt. *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*), w której

przedstawił własne ujęcie kompleksu kazirodztwa i definicję pojęcia libido. W tym samym roku Jung zrezygnował z pracy dydaktycznej na rzecz własnych badań i praktyki prywatnej. Kryzys psychiczny, jaki zerwanie to pociągnęło za sobą, a także wybuch I wojny światowej spowodowały, że aż do roku 1921 — a zatem do chwili opublikowania *Psychologische Typen* (*Typy psychologiczne*) — publiczna aktywność Junga znacznie osłabła, ale to właśnie w tym okresie wykrystalizowały się idee, które miały oddziaływać na całe jego dzieło.

Późniejsze prace Junga koncentrują się wokół problemu istnienia nieświadomości zbiorowej i osobniczej oraz ich treści, które dochodzą do głosu w marzeniach sennych, różnych przejawach ludzkiej aktywności twórczej, symbolach religijnych itp. W związku z badaniami nad historią symboli Jung udał się na wyprawy badawcze do Afryki Północnej (1921), do Arizony i Nowego Meksyku (1924–1925), do Kenii (1926) i do Indii (1938). Podjął też (we współpracy z Richardem Wilhelmem i Heinrichem Zimmerem) studia nad psychologią, filozofią i religią Wschodu. Napisał między innymi „europejski komentarz" do opublikowanego przez Richarda Wilhelma tekstu traktatu taoistycznego pt. *Sekret Złotego Kwiatu* (1928), komentował z pozycji europejskiego psychologa wielkie systemy filozoficzno–medytacyjne rozpowszechnione w Indii, Chinach i Japonii (m.in. *Komentarz psychologiczny do „Tybetańskiej Księgi Wielkiego Wyzwolenia"*, *Joga i Zachód*, *O psychologii wschodniej medytacji*). Razem z węgierskim filologiem klasycznym Karlem Kerény'im prowadził badania nad mitologią grecką — rezultatem tych prac było opublikowanie książki *Einfühlung in das Wesen der Mythologie*.

Osobny rozdział w dziele Carla Gustava Junga stanowi psychologia religii, którą uważał za swego rodzaju pierwotny, choć nader subtelny system psychoterapeutyczny. Spotkaniu Junga z religią Zachodu ton nadawał problem zła i jego stosunek do chrześcijańskiej idei Boga jako Najwyższego Dobra. Kwestii tej poświęcił wiele artykułów i rozpraw, spośród których najważniejsze powstały w latach czterdziestych — w trakcie trwania II wojny światowej i zaraz po jej zakończeniu: *Psychologia a religia*, *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy św.*, *Odpowiedź Hiobowi*.

Z zainteresowaniami religijnymi Junga ściśle się związały badania nad alchemią, w której dostrzegał świadectwo zmagań ludzkiego ducha z własnym doświadczeniem wewnętrznym. Alchemia, zdaniem Junga, stanowiła w czasach, gdy nauki jeszcze nie zdążyły się wyspecjalizować, a granica między tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne, była nader płynna, swego

rodzaju pre–psychologię. W alchemii także znalazły wyraz te świadectwa życia duszy ludzkiej, które nie mogły się doczekać uznania przez ówczesny Kościół. Poglądy te doszły do głosu w powstałych głównie w latach 1940–1960 pracach *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni*, *Psychologia a alchemia*, *Mysterium coniunctionis*.

Jung bardzo się interesował postępami współczesnej nauki, zwłaszcza zaś fizyki współczesnej z jej teorią względności, w której dostrzegał fizykalną analogię do tego, co sam dokonał w dziedzinie psychologii. Sądził, że zdobycze współczesnej fizyki w połączeniu z badaniami psychologicznymi pozwolą wyjaśnić wiele spraw uznawanych za „mistyczne" czy takich, których istnienie wręcz się neguje. Jung żywo się zajmował problemem percepcji pozazmysłowej badanym na Cornell University przez Josepha Banksa Rhine'a, z którym korespondował. Razem z noblistą fizykiem Wolfgangiem Paulim prowadził badania nad tzw. „synchronią akauzalną", których wyniki opublikował w wydanej razem z nim pracy pt. *Synchronizität als ein Prinzpip akausaler Zusammenhänge*.

Carl Gustav Jung prowadził ożywioną działalność wykładową i seminaryjną. Seminaria (które miały miejsce przede wszystkim w USA w latach dwudziestych i trzydziestych, m.in. w Fordham University, Clark University, w Yale i Harvardzie) poświęcił m.in. marzeniom sennym u dzieci, *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego i życiu symbolicznemu. Regularnie uczestniczył w sympozjach Eranos organizowanych w Asconie, którym do śmierci przewodniczył. Bogata korespondencja została opublikowana (we fragmentach) w trzech tomach obejmujących tysiąc pięćset listów. *Dzieła zebrane* (*Gesammelte Werke*) Carla Gustava Junga publikowane obecnie staraniem niemieckiego wydawnictwa Patmos–Verlag obejmują dwadzieścia tomów, które stale są uzupełniane dodatkowymi tomami obejmującymi teksty seminariów i wykładów. Pod koniec życia przy współpracy Anieli Jaffé napisał autobiografię *Wspomnienia, sny, myśli*. Zmarł w Küsnacht pod Zurychem 6 czerwca 1961 roku.