

Psychoteologia Carla Gustava Junga

RYSZARD STACHOWSKI

Gdyby ktoś mniemał, że coś „wie”, to jeszcze nie wie, jak wiedzieć należy.
1 Kor 8, 2

Carl Gustaw Jung (1875-1961), twórca psychologii analitycznej, jest jednym z trzech przedstawicieli teorii psychologicznych objętych wspólną nazwą *psychologii głębi*: psychoanalizy Sigmunda Freuda (1856-1939) i psychologii indywidualnej Alfreda Adlera (1870-1937). W ich rozumieniu głębia to nieświadome intencjonalne zjawiska psychiczne zasadniczo niedostępne dla świadomości, które regulują świadomą aktywność człowieka. Jednak oprócz tego podstawowego założenia o wszechpotężnej władzy nieświadomej psychiki nad zachowaniem człowieka wszystko inne te teorie dzieli.

GLĘBIA DUSZY LUDZKIEJ W PSYCHOANALIZIE FREUDOWSKIEJ

Rozwój freudowskiej psychoanalizy wiązał się zawsze ściśle z jej doświadczeniami wynikającymi z obcowania z chorymi, za którymi kryła się skłonność do powszechnej patologizacji i niedostrzeżenie w wystarczający sposób ludzkich możliwości ukierunkowanych na zdrowie, i dlatego – jak pisał Abraham Maslow (1908-1970), twórca psychologii humanistycznej, usiłującej także sięgnąć do głębi człowieka, *nigdy nie będziemy w stanie dobrze zrozumieć ludzkiej słabości nie pojąwszy jej zdrowych dążeń. Bez tego popełniamy błąd patologizowania wszystkiego* (Maslow, 1986, s. 164). Dlatego *freudowski obraz człowieka jest wyraźnie nieprzydatny, pomija bowiem jego aspiracje, jego dające się urzeczywistnić nadzieje, jego boskie cechy* (tamże, s. 20). Psychoanaliza jako psychoterapia dostarczyła wiedzy o motywacji ludzkiej, która nie może być wzorem zdrowej motywacji, ponieważ zdrowie nie jest tylko brakiem choroby ani jej przeciwieństwem. *Freud przedstawił nam chorobą część psychologii, my zaś musimy ją uzupełnić częścią zdrową* (tamże, s. 14).

W przeciwieństwie do posępnej atmosfery psychoanalizy freudowskiej (pierwszej siły w psychologii), siły niezdrowej, groźnej i złej nieświadomości, w której

odnajdujemy to, *co nieokiełznane i niezniszczalne w duszy ludzkiej, (...) co demoniczne, co rodzi życzenie senne* (Freud, 1996, s. 513), nowa nauka: psychologia humanistyczna (trzecia siła), a zwłaszcza jej nowsza odmiana – psychologia transpersonalna (czwarta siła), zwana także Ruchem Ludzkiego Potencjału, którego bardziej widocznym, lecz mniej wnikliwym odpowiednikiem jest Ruch Nowej Ery (New Age) – chce badać rzeczywiste głębie ludzkiej natury (por. Drury, 1995, s. 54), które *mogą też być dobre, piękne, pożądane. Ogólne wyniki badania źródeł miłości, twórczości, zabawy, humoru, sztuki itd. również na to wyraźnie wskazują. Te źródła tkwią głęboko w wewnętrznej, głębszej jaźni, a więc w nieświadomości. Chcąc je odzyskać, cieszyć się nimi i korzystać z nich – musimy umieć 'się cofnąć'* (Maslow, 1986, s. 192).

W dużej mierze ten pogląd na naturę ludzką jako całościowy, pojedynczy, obszerny system psychologii, powstał jako reakcja przeciw ograniczeniom klasycznej freudowskiej psychoanalizy i behawioryzmu Johna Watsona (1878-1958) – drugiej siły w psychologii – siły górującej nad człowiekiem jego przeszłości: *aby zrozumieć człowieka, musimy zrozumieć historię życia jego działań* (Watson, 1990, s. 207), bowiem *wszyscy jesteśmy zdominowani przez naszą przeszłość* (tamże, s. 373). *Dajcie mi tuzin zdrowych, prawidłowo zbudowanych niemowląt – wołał Watson – i dostarczcie im to wszystko, co składa się na mój własny, szczególny świat, a zapewniam was, że wezmę na chybił trafił jedno z nich i uczynię z niego dowolnego typu specjalistę, czy to będzie lekarz, sędzia, artysta, kupiec, a nawet żebrak czy złodziej, bez względu na jego talenty, skłonności, zdolności, zadatki i rasę przodków* (tamże, s. 163). Wbrew jednak watsonowskiemu przekonaniu o wszechpotędze wychowania, które może dowolnie produkować egzemplarze człowieka, *wychowanie (...) jedynie uczestniczy w kształtowaniu dziecka podczas jego rozwoju* (Debesse, 1996, s. 20). Na przekór bowiem *głębokiemu pragnieniu uniformizacji, jakie przejawia każde społeczeństwo, i wbrew olbrzymiej sile propagandowej, jaką się posługuje, jednostki podporządkowane jego wpływom pozostają w istocie swej bardzo zróżnicowane. Wyposażenie dziedziczne, dojrzewanie biologiczne, a także czynniki twórczej spontaniczności ograniczają wpływ środowiska. Dzieci na szczęście są bardziej elastyczne niż uległe. W tym samym stopniu zdolne są do kontestacji co do naśladowania* (tamże, s. 19-20). Z punktu widzenia psychologii humanistycznej behawioryzm ze swoim podstawowym pojęciem warunkowania przeoczył zatem zdolność człowieka do świadomego przekraczania siebie i swojej kultury.

Wspólnemu więc watsonowskiemu behawioryzmowi i psychoanalizie freudowskiej determinizmowi psychologia humanistyczna, zapowiadana przez jej twórców nie tylko jako rewolucja, ale przede wszystkim – zwłaszcza w jej późniejszej wersji transpersonalnej – jako nowe spojrzenie na możliwości człowieka i na jego przeznaczenie, jako wręcz filozofia życia, namiastka religii, system wartości i program życiowy (por. Maslow, 1986, s. 8), mające liczne implikacje *nie tylko dla*

naszych koncepcji wychowania, lecz również dla nauki, polityki, literatury, ekonomii i religii, a nawet dla naszych koncepcji świata pozaludzkiego (tamże, s. 184), przeciwstawiła koncepcję osoby formującej siebie z własnego wyboru: osoba ludzka jest zarówno aktualizacją, jak i potencjalnością, a wewnętrzna, biologicznie uwarunkowana natura człowieka jest *raczej dobra lub neutralna, a nie zła*, i dlatego *należy ją uzewnętrznić i rozwijać, nie zaś powściągać* (tamże, s. 12).

Ale taki obraz człowieka przedstawia go *jako istotę, która nie sięga poza siebie po sens i wartości i w ten sposób nie jest zorientowana ku światu, lecz interesuje się wyłącznie samą sobą* (Frankl, 1984, s. 148). Skoro bowiem człowiek nie powinien swojej natury, która nie jest zła, powściągać, lecz ją uzewnętrznić i rozwijać, to życie osób konsekrowanych i składających śluby zakonne staje się sprzeczne z naturą i bezsensowne! Takiemu niezgodnemu z duchem chrześcijaństwa obrazowi natury człowieka Viktor E. Frankl (1905-1997), twórca logoterapii czyli psychoterapii niepsychologistycznej, wychodzącej poza kompleks Edypa i poczucie mniejszej wartości, która nie pozwala sobie na zbywanie problematyki duchowej jako czegoś patologicznego psychicznie, ani też nie wywodzi jej z kompleksów i do nich jej nie sprowadza (por. Frankl, 1984, s. 17), przeciwstawia obraz człowieka, do którego istoty należy *wychodzić poza siebie samego. (...) Być człowiekiem to znaczy być skierowanym na coś lub na kogoś, być oddanym dziełu, któremu się poświęcamy, człowiekowi, którego kochamy, lub Bogu, któremu służymy* (tamże, s. 147-148). Wtedy istotą egzystencji ludzkiej będzie to, co Frankl nazywa *samotranscendencją*. W takim ujęciu samoaktualizacja – podstawowe pojęcie psychologii humanistycznej – przestaje być celem samym w sobie, stając się wynikiem, produktem ubocznym samotranscendencji, która wzywa do życia wartościami, nie ukierunkowanymi bezpośrednio na realizację własnego ja (por. Manenti, 1995, s. 12). Zresztą pełna samoaktualizacja (w rozumieniu Kurta Goldsteina, który to pojęcie wprowadził do psychologii, polega ona na możliwie najlepszym wykorzystaniu swoich uzdolnień w danych okolicznościach życiowych) staje się coraz mniej możliwa w wyspecjalizowanym społeczeństwie. Dostrzegał to również Maslow, odwołując się do przykładu Alberta Einsteina, który *mógł się aktualizować, ponieważ inni ludzie wykonywali wiele czynności za niego* (Maslow, 1986, s. 122). Jedną z cech człowieka, który dążąc do samourzeczywistnienia skupia się na samym sobie, którego *cała wiedza, siła i mądrość tkwi wewnątrz [niego] i czeka na uwolnienie* (Groothuis, 1992, s. 24), jest zanik zainteresowania innymi ludźmi i rzeczami, w wyniku czego problemy zewnętrzne zajmują go tylko o tyle, o ile służą jego własnej samorealizacji (por. Kilpatrick, 1997, s. 69).

Powróćmy do freudowskiej psychoanalizy. Freud wyciągnął *na światło dzienne cały brud i zło tkwiące w ciemności głębin duszy ludzkiej* i przedstawił ją tak, *aby światu odeszła wszelka chęć szukania w niej czegoś innego niż właśnie brudu i zła* (Jung, 1970b, s. 81). Ale osiągnął efekt daleki od zamierzonego:

ciemne, niemal chorobliwe fakty z życia głębin psychiki zaczęły w trudny do wytłumaczenia sposób interesować i wręcz fascynować współczesnego człowieka. Skąd zatem bierze się ten sam w sobie przecież perwersyjny podziw dla brudu duszy, ten zapal, to niemal fanatyczne uwielbienie dla rzeczy, które tylko z trudem można pogodzić z poczuciem dobrego smaku?

Jungowska psychologia analityczna odpowiada na to pytanie jednoznacznie: fascynacja tym ponurym obrazem głębi człowieka ma charakter psychologiczny, wyrasta bowiem z *samej substancji duszy i dlatego jest czymś tak cennym, jak odgrzebane w kupie gnoju antyczne rękopisy* (tamże, s. 84). To nie Freud – powiada Jung (tamże, s. 86) – *przyczynił się do tego, że analiza duszy kojarzy się nam z brzydkim zapachem: winni tego jesteśmy my wszyscy, którzy – ulegając całkowitej ignorancji i oszukując sami siebie – uważamy się za ludzi czystych i porządných*. Współczesny człowiek nie może już zaprzeczyć, że *ciemne fakty nieświadomości stanowią potęgi obdarzone wielkim wpływem, że istnieją psychiczne moce, które nie dają się już włączyć (...) do naszego racjonalnie uporządkowanego świata (...)* (tamże, s. 76). Te zatęchłe zakamarki duszy mają dla nas dlatego taką wartość, że służą nam do pewnego celu. Oto bowiem odkrywszy *podejrzane podziemia naszych wspaniałych cnót i niezrównanych ideałów* możemy zawołać z triumfem: *oto są wasi bogowie, złuda uczyniona ręką ludzką, skalana ludzką podłością, pobielane groby, wewnątrz pełne kości trupich i wszelkiego brudu* (tamże, s. 84-85). Nic zatem dziwnego, że i konkluzja musiała zabrzmieć równie złowieszczo: to od takiego właśnie budzącego odrazę zarówno z intelektualnego, jak moralnego i estetycznego punktu widzenia obrazu głębi człowieka, głębi, w której znajduje on jedynie to, co musi być ubogie i niedoskonałe, to, co najbardziej odpychające i odbierające złudzenie wewnętrznej piękna człowieka, bierze swój początek psychologia głębi!

TY TO TY, A JA TO JA: PODSTAWOWA PSYCHOLOGICZNA KONCEPCJA CZŁOWIEKA

Jednym z powodów rzucającej się w oczy rozbieżności w ujmowaniu człowieka przez owe trzy *siły* w psychologii jest nie tyle brak jednolitej podstawy antropologicznej, umożliwiającej stworzenie powszechnie przyjmowanej psychologicznej koncepcji natury człowieka, ile – mniej lub bardziej jawnie przyjmowana – zasada tworzenia takiej koncepcji, którą można by wyrazić słowami: *ja jestem mój*. Wprawdzie pisarz szkocki George MacDonald (1824-1905) (por. Gulisano, 2002, s. 77) widzi w niej *pierwszą zasadę piekła*, jednakże historia psychologii obfituje w przykłady, które ilustrują jej inspirującą rozwój zarówno myśli, jak i praktyki psychologicznej, moc. Jednym z najbardziej dalekich od niedomówień przykładów tej głęboko w gruncie rzeczy antychrześcijańskiej zasady jest sławna *modlitwa terapii Gestalt*. Amerykański twórca tej psychoterapii – Fritz Perls (1893-1970) – uważał, że *każdy człowiek żyje we własnym wszechświecie i musi wziąć*

odpowiedzialność za swoje zachowanie i rozwój (Drury, 1995, s. 60). *Modlitwa* brzmi następująco (tamże, s. 60):

Ja robię swoje, a ty swoje.
 Nie jestem na tym świecie po to, by spełniać twoje oczekiwania,
 A ty nie jesteś na tym świecie, by spełniać moje.
 Ty to ty, a ja to ja,
 I jeśli przypadkiem natrafimy na siebie, to wspaniale.
 Jeśli nie, to nic nie można na to poradzić

Jakże zasadniczo odmienny wyłania się obraz głębi człowieka, gdy oprze się go na fundamencie biblijnym. Zilustrujmy tę myśl na jednym tylko przykładzie. Jakub, po dwudziestu latach spędzonych w domu Labana, wraca ze swoimi żonami i dziećmi, swoim bydłem i owcami do domu rodzinnego. Wie, że na jego spotkanie idzie już z czterystu ludźmi jego brat Ezaw, który przed dwudziestu laty odgrażał się, że go zabije. *Jakub przeraził się tak bardzo, że aż mu się serce ścisnęło* (Rdz 32, 8). I co Jakub robi? Wie, że to on sam musi wziąć odpowiedzialność za swoje postępowanie i sam stawić czoło sytuacji, w jakiej się znalazł. Ale wie też, że nie żyje we własnym wszechświecie. I Jakub zaczyna się modlić. Lecz nie prosi Boga o to, by zmienił postanowienie Ezawa, ani też o powstrzymanie jego siły. Jakub modli się do Boga tylko o to, by pomógł mu opanować strach, od którego *aż mu się serce ścisnęło* i w ten sposób zechciał zaświadczyć swoją obecność przy jego boku w chwili niebezpieczeństwa.

W rzeczywistości każdy teoretyk psychologicznej koncepcji natury człowieka wychodzi od własnej, rywalizującej z innymi wizji. Te rozbieżności w poglądach na naturę człowieka stają się prawdziwym problemem, gdy w grę wchodzi praktyka psychologiczna, jak na przykład psychoterapia. Dla terapeuty większe bowiem znaczenie może mieć zgodność diagnozy z jego teorią niż pomoc pacjentowi w jego realnych kłopotach.

JUNG: JA WIEM. NIE MUSZĘ WIERZYĆ

Pora na jungowską wersję psychologii głębi jako źródła jego *psychoteologii*. Zacznijmy od porównania dwóch wydarzeń.

Z charakterystyczną dla siebie zwięzłością Marek Ewangelista notuje: *A Judasz Iszkarjot, jeden ze Dwunastcie, odszedł do najwyższych kapłanów, aby go im wydał* (Mk 14, 10 w przekładzie ks. Jakuba Wujka z 1599 roku). To krótkie zdanie mówiące o Judaszowym spisku (*wydać to ujawnić coś sekretnego, ale też narazić kogoś na coś groźnego*) Roman Brandstaetter po mistrzowsku rozwinie w czwartym tomie swojej tetralogii *Jezus z Nazarethu* w kilkunastostro-nicowy rozdział *Juda z Kerijoth*. Kohen hagadol Kajafa, wytrawny mistrz w stawianiu pytań, przystępuje do śledztwa. *Pytania padały z jego ust jak uderzenia miecza, a każda odpowiedź Judy była dla arcykapłana bodźcem do za-*

dawania jeszcze celniejszych pytań. (...) – Wierzysz w jego moc? – Wierzę w jego złą moc. – Czy reszta uczniów wierzy w niego? – Nie wiedzą, kim on jest. – Ale wierzą? – Wierzą, ale nie wiedzą (Brandstaetter, 1993c, s. 253; podkr. moje R. S.).

*

Dziewiętnaście wieków później, rok 1959. John Freeman, równie wytrawny mistrz w stawianiu pytań, prowadzi filmowany wywiad z osiemdziesięcioletnim wówczas Carlem Gustavem Jungiem w jego domu w Küsnacht. *Jakie wychowanie religijne otrzymał pan od ojca? Należeliśmy do Kościoła Reformowanego. Czy ojciec kazał panu regularnie chodzić do kościoła? Och, to przecież było oczywiste. Każdy chodził w niedzielę do kościoła. I wierzył pan w Boga? O, tak. A czy dzisiaj jeszcze wierzy pan w Boga? Dzisiaj? (Długa przerwa). [Trudne pytanie]. Ja wiem. Nie muszę wierzyć. Ja wiem* (Jung, 1999, s. 428).

*

Apostołowie wierzą, ale nie wiedzą. Jung nie musi wierzyć. On wie.

Pytanie: *Kim właściwie jest Jezua ben Josef z Nazarethu? Jest motywem przewodnim całej tetralogii Romana Brandstaettera. Kim jesteś? Kim jesteś? Kim jesteś? Powiedz wreszcie, kim jesteś!* – wołają wzburzeni faryzeusze (Brandstaetter, 1993b, s. 128). *Kim więc jest Jezua ben Josef? Kim jest? Chcemy wiedzieć, kim jest!* – woła tłum w Krużganku Salomona (tamże, s. 119). *Więc kim jest ten człowiek?* – pyta Saul z Tarsu, umiłowany uczeń wielkiego Gama-liela (Brandstaetter, 1993c, s. 191).

Apostołowie mogli jedynie Jego Bóstwa się domyślać, ale nigdy – jeśli chcieli trzymać się blisko Niego – nie mogli ani wiedzieć, ani widzieć, że jest Bogiem. *Gdyby bowiem mieli pełnię świadomości, kim jest naprawdę Jezus i do czego zdąża, ich codzienne z Nim współdziałanie, współdziałanie twarzą w twarz, stałoby się niemożliwe i nie do zniesienia dla ich człowieczej egzystencji. Mogli istnieć przy Rabbim, patrzeć w Jego oczy, słuchać Jego słów, spożywać z Nim wieczerzę tylko dzięki temu, że nie wiedzieli kim jest i dokąd zdąża, że dzieliła ich mimo wzajemnej i bezpośredniej bliskości nieprzenikniona i nieprzekraczalna zasłona, niewidzialna chmura, którą się szczególnie otoczył. I tak (...) trwali w niewiedzy, w nieświadomości i w niepoznaniu najgłębszej istoty Rabbiego, i, nic o niej nie wiedząc, wierzyli w Niego wiarą nieugiętą, która byłaby może jeszcze bardziej nieugięta (...), gdyby wiedzieli, kim Jezus jest. I w tym błogim przekonaniu usnęli spokojnym snem, w miarę pogodzeni ze swoją niewiedzą, nieświadomością i niepoznaniem* (Brandstaetter, 1993a, s. 442-443; podkr. moje R. S.). Ci, którzy trzymali się blisko Niego, *wielbili Przedział, który ich oddzielał od Bliskości, i Bliskość, że jest od nich oddzielona Przedziałem. I jeszcze szczerzej zaciskali powieki, i zatykali uszy, i uciekali w mądrą niewiedzę, w tę przystań ludzi bezbronnych* (Brandstaetter, 1993b, s. 32-33; podkr. moje R.S.).

Tymczasem wyznanie Junga: *Ja wiem. Nie muszę wierzyć*, gnostyckie przecież w swej istocie (słowo *gnostycki* i *gnostyk* odnoszą do *gnostycyzmu*, który

za Antonio Gentilim (1997, s. 55-56 i 69) będą rozumiał jako powstałą w obrębie chrześcijaństwa, poczynając od II i III wieku, doktrynę o charakterze wyraźnie racjonalnym czy nawet racjonalistycznym, głoszącą, że wiedza jest ze swej natury zbawcza i że toruje drogę do upragnionego ubóstwienia człowieka oraz daje racjonalną wizję tej głębokiej rzeczywistości, jaką jest tajemnica), zostało – jak pisze współczesny amerykański biograf Junga Frank McLynn – dobrze przyjęte przez ortodoksyjnych chrześcijan, którzy byli wśród widzów zrealizowanego przez BBC na podstawie filmowego zapisu wywiadu filmu telewizyjnego *Face to Face*, za którego zresztą sprawą wielu zetknęło się dopiero pierwszy raz z Jungiem (McLynn, 2000, s. 477).

Trudno nie przyjąć reakcji owych *ortodoksyjnych chrześcijan* z nieukrywanym zdziwieniem. Czyżby świadectwo Junga przekonywało ich, że wprawdzie trwali dotąd – jak przez moment brandstaetterowscy Apostołowie – w niewiedzy, w nieświadomości i w niepoznaniu najgłębszej istoty Boga, i dlatego nic o niej nie wiedząc, *musieli wierzyć* w Niego wiarą nieugiętą, za to teraz, jeśli tylko będą *wiedzieć*, ich wiara może być jeszcze bardziej nieugięta? I jak Jung, ale nie tak jak Apostołowie, nie chcą *pogodzić się* ze swoją *niewiedzą, nieświadomością i niepoznaniem* i *uciec w mądrą niewiedzę, w tę przystań ludzi bezbronnych?*

Trudna zrazu do zrozumienia reakcja *ortodoksyjnych chrześcijan* mniej dziwi, kiedy zauważymy, że myślenie *gnostyckie* jest odwieczną pokusą ludzkiego umysłu, sięgającą początków rodzaju ludzkiego, kiedy to szatan, ów *wąż starodawny* (Ap 12, 9), obudził w człowieku zwodniczą nadzieję: *Otworzą się wam oczy i tak jak Bóg będziecie znali dobro i zło* (Rdz 3, 5), a więc *zbawienie może pochodzić z ukrytych możliwości ducha ludzkiego, zamkniętego we własnym egotyzmie, i z magicznie wywoływanych ukrytych mocy* (Gentili, 1997, s. 77). A o tym, że ta pokusa ludzkiego umysłu jest nadal aktualna, zwłaszcza dziś, świadczy chociażby to, że – jak twierdzi Vittorio Messori (1998, s. 240) – Umberto Eco napisał swoje *Wahadło Foucaulta* po to tylko, by zdemaskować i ośmieszyć nawrót gnostycyzmu.

MIĘDZY WIARĄ I WIEDZĄ

Do rywalizacji między wiarą i wiedzą dochodzi zawsze tam, gdzie *objawienie Boże ujmuje się przede wszystkim informacyjno-teoretycznie i jako wiedzę wyższą, konkurującą z poznaniem osiągniętym tylko z pomocą ludzkiego rozumu* (Waldenfels, 1997, s. 507). Korzenie owej przeciwstawności poglądów na relację wiary i rozumu sięgają początków myśli chrześcijańskiej i dopiero św. Augustyn, przyjmując zasadę: *Jeśli chcesz dojść do zrozumienia, wierz! Zrozumienie jest nagrodą wiary. Nie szukaj więc zrozumienia, aby dotrzeć do wiary, lecz wierz, abyś zrozumiał; bez wiary nie ma bowiem zrozumienia* (In Ioannem homiliae, 29, 6; za: Waldenfels, 1997, s. 509), znosi owo przeciwstawienie, zapowiadając zarazem stanowisko scholastyki. Jedną z wyróżniających

cech scholastyki, której *odrębność jest określona (lub przynajmniej współokreślona) przez szczególne znaczenie, jakie się tam przypisuje rozumowi w stosunku do wiary* (Pieper, 2000, s. 33), jest ogłoszona wyraźnie po raz pierwszy przez Boecjusza, uważanego za jednego z założycieli scholastyki, w jego traktacie o Trójcy Świętej, zasada przenikania rozumu w prawdy wiary, będąca – jak powiada Etienne Gilson – *przykładem postępowania według recepty, którą sam sformułował: 'Połącz, jeśli możesz, wiarę i rozum'* (Gilson, 1987, s. 100; por. Pieper, 2000, s. 33). Nowością u Boecjusza jest, pisze Pieper (tamże, s. 32), *metodyczny radykalizm, z jakim Boecjusz ustala i przeprowadza zasadę*. Ani bowiem tu, ani w innych jego traktatach nie ma ani jednego zwrotu z Biblii, chociaż rozpatrują one wyłącznie teologiczne przymioty. Ten aspekt scholastyki jest tak ważny, że kiedy Wilhelm Ockham postawi tezę: wiara jest jedną sprawą, a wiedza drugą; połączenie zaś ich obu ani nie jest możliwe pod względem rozumowym, ani nie jest pożądane, to będzie to znaczyło, że nastąpił koniec epoki scholastycznej i średniowiecza w ogóle (por. tamże, s. 34).

Na czym polega owo głoszone przez *pierwszego scholastyka* połączenie rozumu i wiary? *Fidem, si poteris, rationemque conjunge* znaczy *próbuj zrozumieć, czyli pojąć sens, znaczenie słowa Bożego danego w Objawieniu*. Postawa takiego *racjonalnego zrozumienia*, którą Pieper (tamże, s. 40) nazywa *racjonalizmem*, stała się jednak dla średniowiecznej scholastyki, i to zaraz na początku, wielkim wewnętrznym zagrożeniem. Pieper (tamże, s. 40) tak je przedstawia: zasada *połącz, jeśli możesz, wiarę i rozum* opiera się na bardzo głębokim zaufaniu do przyrodzonych sił poznawczych człowieka. Wprawdzie to zaufanie może mieć wielorakie znaczenie, jak też można bardzo różnorodnie pojmować *racjonalne zrozumienie* treści wiary, jednakże jest oczywiste, że bez minimum zrozumienia wiara, nawet jako akt ludzki, byłaby zupełnie nie do osiągnięcia. Nikt bowiem nie może dać wiary zupełnie niezrozumiałemu posłannictwu; a kto nie pojąłby, o czym się w ogóle mówi, ten nie mógłby uwierzyć nawet w Słowo Boże. *Racjonalne zrozumienie* rzeczy podanej do wierzenia jest więc dlatego nieodzowne, że wierzący musi *wiedzieć*, co w ogóle obwieszcza Boska mowa. Zilustrujmy to na kilku przykładach z Pisma Świętego.

Zgromadzonemu na placu przed Bramą Wodną ludowi kapłan Ezdrasz czyta księgę Prawa Mojżeszowego *dobitnie, z dodaniem objaśnienia, tak że lud rozumiał czytanie* (Ne 8,8). A na kartach Nowego Testamentu Jezus Chrystus niejedyn raz kieruje do swoich uczniów pytanie: *Nie rozumiecie tej przypowieści? Jakże rozumiecie inne przypowieści?* (Mk 4, 13). Jak to, nie rozumiecie, że nie o chlebie mówiłem wam (...)? (Mt 16, 11), *Gdybyście zrozumieli, co znaczy (...)* (Mt 12, 7) i inne. Ewangelisci notują: *[Uczniowie] nie pojęli znaczenia tego, co im mówił* (J 10, 6), (...)*nie zrozumieli bowiem [zajścia] z chlebami, gdyż umysł ich był oślepiały* (Mk 6, 52), *Oni jednak nie zrozumieli tych słów, a bali się Go pytać* (Mk 9, 32), *Oni jednak nic z tego nie zrozumieli. Rzecz ta była zakryta przed nimi i nie pojmowali tego, o czym była mowa* (Łk 18,

34) itd. Św. Paweł wyjaśniając chrześcijanom korynckim, stawiającym pierwsze kroki na drodze nowego życia, zasady korzystania z charyzmatów, pisze w swoim liście pasterskim: (...) *jeśli pod wpływem daru języków nie wypowiedzicie rozumiały słów, któż pojmie to, co mówicie? Na wiatr będziecie mówili. Na świecie jest takie mnóstwo słów, ale żadne nie jest bez znaczenia. Jeżeli jednak nie będę rozumiał, co jakieś słowo znaczy, będę barbarzyńcą dla przemawiającego, a przemawiający – barbarzyńcą dla mnie. (...) Bo jeśli będziesz błogosławił w duchu, jakże na twoje błogosławienie odpowie 'Amen' ktoś nie wtajemniczony, skoro nie rozumie tego, co ty mówisz? (1 Kor 14, 9-11; 16).*

Aby zatem osoba wierząca racjonalnie zrozumiała to, co otrzymuje do wizerzenia, musi po prostu *wiedzieć*, czyli zdawać sobie sprawę z tego, co w ogóle objawia Boska mowa, być świadoma owego *co*, orientować się w nim, ponieważ *człowiek mocą swego rozumu współuczestniczy w dokonywaniu się zdarzenia, w którym obdarowywany jest przez Boga słowem i duchem wiary* (Welte, 2000, s. 12). Badanie tak pojętego *racjonalnego rozumienia* należy do zadań psychologii religii, która wychodzi od augustiańskiej zasady, że wiara jest warunkiem rozumienia.

Ale to nie ta postawa racjonalnego rozumienia miała zagrozić średniowiecznej scholastyce. Był nim ten racjonalizm, który wychodził z założenia, że Objawienie Boże można dogłębnie wyjaśnić za pomocą rozumowego uzasadnienia po to, by i Objawienie, i wiarę pozbawić charakteru tajemnicy i tym samym wykazać, że są jednakożoby zbyt proste (por. Pieper, 2000, s. 40). Ale wyjaśnić za pomocą rozumowego uzasadnienia Objawienie Boże to przecież zupełnie nie to samo, co *wiedzieć*, co w ogóle obwieszcza Boska mowa. U podłoża takiego *racjonalnego* uzasadniania leży założenie, że nic nie może istnieć, co przekracza siły poznawcze ludzkiego rozumu. Taki *racjonalizm* był później charakterystyczny dla oświeceniowego empiryzmu brytyjskiego, dla którego *poznawanie zmysłowe stanowi nieprzekraczalną granicę wszelkiego możliwego poznania* (Valverde, 1998, s. 72). A ojciec współczesnej psychologii, Wilhelm Wundt, położył go u jej podstawy: (...) *nie ma może większego zaślepienia, jak szukanie prawdy, leżącej poza granicami władz poznawczych człowieka* (Wundt, 1873, s. 61). I taki właśnie *racjonalizm* legł u podłoża wypowiedzi Junga: *Ja wiem. Nie muszę wierzyć*.

MYŚL I PRAKTYKA MISTERYJNO-GNOSTYCZKA ŹRÓDŁEM GŁÓWNYCH KATEGORII JUNGIZMU

Owo gnostyckie wyznanie Junga: *Ja wiem. Nie muszę wierzyć* nie jest niczym odosobnionym w historii Zachodu, która jest *historią prób mentalności gnostyckiej, by przeciwstawić się chrześcijaństwu lub zniszczyć je od wewnątrz. Od Szymona Maga, którego apostołowie napotykały w Samarii (Dz 8), aż po herezje okresu patrystycznego i czasów średniowiecza (katarzy, albigensi*

*i setki innych); od pewnych nurtów humanizmu Odrodzeniowego aż po Oświecenie z XVIII wieku; od masonerii (zwłaszcza – jak zakłada Eco – ‘obrzędku szkockiego’) aż po pewne nurty romantyzmu; od idealizmu [którego gnostycki charakter znalazł bezpośrednio odbicie w myśli Hegla] po faszyzm, nazizm, marksizm-leninizm, okultyzm, ezoteryzm, kulturę narkotyków i wszelkie inne kultury postmodernistyczne. W tym wszystkim ‘choroba gnostycka’, przebrana na tysiąc sposobów, przenikała i usidlala perspektywy Ewangelii (Messori, 1998, s. 240). Także Freud wprowadził swoją psychologię nieświadomości, wykorzystując klasyczne motywy gnostyckie: z jednej strony seksualizm, z drugiej srogi autorytet ojcowski. Motyw gnostyckiego Jahwe i Demiurga pojawił się ponownie we Freudowskim micie praojca i wywodzącego się od tego ojca mrocznego ‘nad-ja’ (Jung, 1993, s. 240). Ta opinia Junga musi zasługiwać na wiarę; on sam jest przecież autorem takiego *par excellence* gnostyckiego tekstu: *Septem Sermones ad Mortuos* [Siedem kazań do zmarłych], który stał się rodzajem preludeum do tego, co miał on przekazać światu o nieświadomości: *czymś w rodzaju porządkującego schematu i wykładni powszechnych treści nieświadomości* (Jung, 1993, s. 229). Ten napisany w ciągu trzech wieczorów 1916 roku w niezwykłych okolicznościach [*W domu jakby kłębiła się wielka rzesza – wielka rzesza duchów! Stały wszędzie, cisnęły się do drzwi, miało się wrażenie, że brak powietrza, by zaczerpnąć tchu. (...) I wtedy słowa jakby same zaczęły spływać na papier* (tamże, s. 227-228)] tekst stanowi niewątpliwie załączek całej doktryny jungowskiej, to *zapis* jego bezpośredniego przeżycia wewnętrznego, świadczącego o tym, że jungizm wyrasta z gnozy (Prokopiuk, 1981). Tutaj ta charakterystyczna cecha jungizmu została wyrażona w języku niemalże religijnym jako wyznanie wiary w Boga wręcz gnostyckiego, nazwanego imieniem ABRAXAS, w którym dostępują zjednoczenia niejako równoważące się dobro i zło (por. Buber, 1994, s. 77). Za życia Junga *Kazania* ukazały się jako broszura nie przeznaczona do rozpowszechniania. Sam autor określał później to przedsięwzięcie jako *grzech młodości*, którego żałował (Jung, 1993, s. 452). Wprawdzie zgodził się po długich wahaniach na ich publikację w swoich *Wspomnieniach*, ale zrobił to jedynie *gwoli rzetelności*. Znalazły się one również w polskim wydaniu tej jungowskiej księgi wspomnień, ale za to już amerykański wydawca nie odważył się dołączyć *Siedmiu kazań* do angielskiego przekładu *Wspomnień*.*

Na gnostycyzmie, a także hermetyzmie, czyli tajemnej tradycji *okultystycznej*, opierała się na ogół alchemia grecko-egipska i renesansowa (por. Eliade, 1992, s. 65). McLynn (2000, s. 218) w gnostycyzmie widzi *tajną, dualistyczną, panseksualistyczną sektę, która dokonała syntezy neoplatonizmu i chrześcijaństwa Pawłowego*. Martin Buber (1994, s. 120) zauważa: *Gnozy nie wolno traktować jako kategorii wyłącznie historycznej – trzeba ją pojmować jako postawę powszechnie ludzką. To ona – a nie ateizm, który unicestwia Boga, ponieważ musi odrzucić jego dotychczasowe obrazy – jest właściwym przeciwnikiem rzeczywistości wiary*.

Charakteryzując doktrynę jungowską jako całość, Jerzy Prokopiuk (1970, s. 425; por. Prokopiuk, 1981) określa ją jako w swej istocie metamorfozę rozkwitającej w starożytności – ezoteryczno-inicjacyjnej, opartej na „*wewnętrznym doświadczeniu*”, i wyrażającej się w symbolicznych rytuałach – *praktyki i myśli misteryjno-gnostyckiej*, kontynuującej swój – w ogromnej mierze utajony – rozwój przez całe średniowiecze i czasy nowożytne, aż do naszych dni (alchemia, magia, kabalistyka, różokrzyżostwo, wolnomularstwo okultystyczne, martyнизм, teozofia, antropozofia itp.). Z takiej oto tradycji ideowej wyrastają wszystkie główne kategorie jungizmu.

Czego Jung szukał w gnozie?

Przede wszystkim w religijnej gnozie Jung (1970a, s. 61) widzi *gigantyczny wysiłek ludzkiego ducha zmierzający do zdobycia poznania, które bierze za punkt wyjścia wewnątrz człowieka*, a nie największą, bo objawioną przez samego Boga, Tajemnicę. Dla niego *objawienie (revelatio)* to tylko *otwarcie się głębi duszy ludzkiej*, to nic innego jak *modus psychologiczny* (Jung, 1995, s. 96). *Gnostykiem* – pisze Jean Vernet (1998, s. 177) – *w szerokim tego słowa znaczeniu jest ten, kto wie dzięki otrzymanemu objawieniu. I przez to poznanie zostaje zbawiony. Nie ‘wierzy’ on, gdyż wiara jest czymś niższym od wiedzy. On ‘wie’, ponieważ jest osobą wtajemniczoną.*

W napisanym w roku 1928 eseju *Problem psychiki współczesnego człowieka* Jung (1970b) stwierdza, że naszą epokę różni od wszystkich epok wcześniejszych przemożne pragnienie poznania *duszy*, a przede wszystkim jej *nieświadomej* podstawy. Od razu zauważmy, że Jung i psychologowie analityczni używają pojęcia *dusza* zamiast pojęcia psychiki szczególnie wtedy, gdy chcą podkreślić ruch w *głęb* (por. Samuels, Shorter i Plaut, 1994, s. 55). *Wszystko tkwi w duszy* – powiada Jung (1970b, s. 74) – *wszystko znajduje się jak gdyby we wnętrzu człowieka*. Czy takie zafascynowanie duszą, której głębie mają być, jak widzieliśmy, mroczne, zatechłe i odrażające, nie jest przypadkiem jakąś chorobliwą perwersją? Jung mówi, że nie jest. Co więcej, to zafascynowanie duszą jest *przyciąganiem tak mocnym, że ludzi, którzy mu ulegają, nie odstrasza nawet widok rzeczy wstrętnych* (tamże, s. 90). *Gdyby bowiem nasza dusza składała się wyłącznie ze zła i nieudolności, to żadna siła nie byłaby w stanie skłonić normalnego człowieka, by w swej duszy dopatrywał się czegoś pociągającego* (tamże, s. 87). *Najpierw oczywiście widzimy jedynie upadek w ciemność i ohydę, ale ten, kto nie potrafi znieść tego widoku, nigdy nie będzie w stanie stworzyć jasności i piękna. Światło zawsze rodzi się z nocy, a słońce nigdy nie pojawia się na niebie tylko dlatego, że człowiek wyczekuje jego pojawienia się z trwożą i tęsknotą* (tamże, s. 88). W duszy jest także dobro, bo człowiek zawsze i wszędzie rozwijał w sposób naturalny funkcję religijną i dlatego to *dusza ludzka od czasów prehistorycznych przeniknięta jest uczuciami i wyobrażeniami religijnymi* (Jung, 1970a, s. 63-64). Co więcej, *to właśnie dusza dzięki tkwiącej w jej istocie boskiej mocy twórczej jest (...) nie tylko warunkiem*

wszelkiej rzeczywistości metafizycznej – ona jest tą rzeczywistością (Jung, 1992, s. 82). Zjednoczenie dobra i zła: mrocznej głębi duszy i tkwiącej w niej boskiej mocy twórczej tworzy zintegrowaną w Jaźni duszę.

Czego więc zainteresowanie duszą oczekuje od niej? Niewątpliwie czegoś – powiada Jung – czego świat zewnętrzny nie dał, czegoś, co powinny mieć w sobie nasze religie, czego jednak już nie mają w ogóle lub przynajmniej nie mają dla ludzi nowoczesnych. Dla nich bowiem *religie nie są już czymś wewnętrznym, wyłaniającym się z ich duszy; dla nich stały się one jedynie pozycjami w inwentarzu świata zewnętrznego. Żaden pozaświatowy duch nie przenika swym objawieniem wnętrza człowieka nowoczesnego* (Jung, 1970b, s. 79). *Zatem nowoczesna świadomość – w przeciwieństwie do świadomości XIX wieku – pełna nadziei zwraca się swymi najgłębszymi i najżywszymi zainteresowaniami ku duszy, i to bynajmniej nie w duchu jakiegokolwiek znanego wyznania tradycyjnego, lecz w duchu gnostyckim* (tamże, s. 80; podkr. moje R. S.).

Wszystkie współczesne Jungowi ruchy gnostyckie (jak np. teozofia – hinduizująca gnoza najczystszej wody – i jej europejska siostra, antropozofia) dążą do wiedzy, tj. do poznania, pozostając w całkowitej sprzeczności z istotą zachodnich form religijnych, mianowicie z wiarą. *Nowoczesna świadomość odrzuca wiarę, a tym samym oparte na niej religie. Uznaje ona ich wartość jedynie w takim stopniu, w jakim ich treść poznawcza pozostaje w zgodzie z doświadczanymi zjawiskami głębi duszy. Nowoczesna świadomość chce wiedzieć, doznać podstawowego przeżycia* (tamże, s. 80-81). W świetle tej wypowiedzi Junga *par excellence* gnostycki charakter jego wyznania: *Ja wiem. Nie muszę wierzyć* mówi sam za siebie. Nie można tego chyba inaczej rozumieć, jak tylko zerwanie z Bogiem, w którego wierzą religie – z tym Bogiem, który *wprawdzie jest obecny naprzeciw duszy, objawia się jej, komunikuje się z nią, ale w swym bycie pozostaje dla niej transcendentny. Świadomość współczesna odwraca się od Boga i zwraca się ku duszy jako do jedynej sfery, od której można oczekiwać, że ma w sobie coś boskiego* (Buber, 1994, s. 75). Dlatego taka psychologia głębi w wersji jungowskiej nie zadowala się rolą interpretatorki religii. Ona głosi nową, psychologiczną religię, którą za Buberem można nazwać *religią czystej immanencji psychicznej, jedyną, która jeszcze może być prawdziwa* (tamże, s. 76). Jung nie musi wierzyć, a więc doświadczać niepoznawalnego – on wie, bo zna duszę. Parafrazując Bubera (tamże, s. 78) można powiedzieć, że Jung nie zaprzecza istnieniu transcendentnego Boga, lecz tylko Go wyłącza. To nie Boga odsuwa Jung (*świadomość współczesna*), lecz wiarę. Niech się dzieje z Bogiem, co chce – Jungowi, *guru współczesnej świadomości* chodzi tylko o jedno: nie pozostawać z Nim w relacji wiary.

PSYCHOTEOLOGIA JUNGA

Z jungowskiej koncepcji zintegrowanej w Jaźni duszy jako zjednoczenia przeciwieństw wynikają ważne następstwa dla religii, wiary i Boga. Jung (1992, s. 82) może zatem powiedzieć, że *twierdzenia metafizyczne są (...) wypowiedziami duszy, są więc psychologiczne* i dlatego *wszystkie wypowiedzi na temat Boga przede wszystkim pochodzą z duszy*. Ale przecież wszelkie wypowiedzi (z punktu widzenia psychicznego procesu ich powstawania) są takimi *wypowiedziami duszy!* Dlatego konsekwentnie trzeba by *znieść granice psychologii – te same granice, o których gdzie indziej Jung powiada, że psychologia musi uważać, by nie przekroczyć ich wskutek ‘używania twierdzeń metafizycznych lub innych wyznań wiary’* (Buber, 1994, s. 73). Jak zauważa Buber (tamże), w *jaszkrawej sprzeczności do tego ostatniego stwierdzenia z pierwszego wynika, że psychologia ma być jedyną dopuszczalną metafizyką, choć zarazem ma ona być wiedzą empiryczną; połączenie obu tych postulatów jest jednak niemożliwe*. Jeśli więc – jak powiada Jung (za: Buber, 1994, s. 118), *wszystko, po prostu wszystko, co mówi się o Bogu, jest wypowiedzią człowieka, to znaczy wypowiedzią uwarunkowaną przez psychikę*, i jeśli zgodzimy się, że nie tylko wypowiedzi o Bogu, lecz wszystkie wypowiedzi w ogóle są *ludzkie*, to trzeba zwrócić Jungowi uwagę, że przecież nie chodzi tutaj o rozróżnienie między wypowiedziami uwarunkowanymi psychiką i nieuwarunkowanymi, lecz o rozróżnienie między wypowiedziami uwarunkowanymi psychiką, którym odpowiada rzeczywistość pozapsychiczna, i wypowiedziami także uwarunkowanymi psychiką, którym taka rzeczywistość nie odpowiada (por. tamże, s. 119). Ale to nie psychologia empiryczna może dostarczyć takiego kryterium jakościowego rozróżnienia obu tych faktów! *Psycholog, który tego dokonuje, przekracza granice swej kompetencji i popada w pychę* (tamże). Jung to robi, kiedy oświadcza, że Bóg jest *autonomiczną treścią psychiczną*, właśnie nie bytem czy istotą, którym odpowiada psychiczna treść, lecz po prostu nią samą (por. tamże, s. 70). W ten sposób jednak Jung niedwuznacznie oświadcza, że to, co wierzący przypisuje Bogu, ma swój początek w jego duszy. Stąd doświadczenie religijne będzie dla Junga żywym stosunkiem człowieka do jego procesów psychicznych, które nie zależą od świadomości, lecz przebiegają w ciemności jego nieświadomej duszy. Jeśli zatem religia jest stosunkiem do procesów psychicznych, co nie może znaczyć nic innego, jak tylko do procesów we własnej duszy człowieka, to tym samym Jung mówi, że nie jest ona stosunkiem do pewnej istoty czy bytu, który – jakkolwiek by się do duszy nie skłaniał – zawsze pozostanie wobec niej transcendentny (por. tamże, s. 70). Mimo iż Jung wielokrotnie zapowiada, że jako psycholog-empiryk nie będzie się wypowiadał o transcendencji, twierdzi, że Bóg nie egzystuje *absolutnie*, czyli niezależnie od podmiotu czynności psychicznej i *poza wszelkimi ludzkimi uwarunkowaniami* (Jung, 1921, s. 340). Jung, jak pisze Buber (1994, s. 72), nie pozostawia Bogu możliwości egzystowania zarówno niezależnie od ludzkiego podmiotu, jak i w powiązaniu z nim, a przecież Bóg nie może być ograniczony do

jednego jedyne go sposobu egzystencji. Jung oświadcza po prostu, że Bóg nie egzystuje niezależnie od podmiotu czynności psychicznej! A to przecież jest *wypowiedzią o transcendencji, o tym, czym ona nie jest, i właśnie dlatego o tym, czym ona jest* (tamże). Ale taki Bóg musi się stać jedynie zjawiskiem psychicznym, a nie bytem egzystującym ponad psychiką. A wtedy boskie działanie musi wpływać z człowieczego wnętrza! Dlatego nic dziwnego, że skoro Bóg ‘psychologiczny’ jest dla Junga jedyną rzeczywistością, to Bóg ‘absolutny’ nie będzie go – jak sam wyzna – obchodzić: *Bóg absolutny w ogóle nas nie obchodzi, podczas gdy Bóg ‘psychologiczny’ byłby realny* (Jung, 1976, s. 99, przypis 6). Zatem uwagi Junga o względności tego, co boskie, *nie są wypowiedziami psychologa, ale metafizyka, niezależnie od tego, jak bardzo podkreśla on* [w: Jung, 1989, s. 82], iż *‘zadowala się tym, co może być psychicznie doświadczone, i że odrzuca to, co metafizyczne’* (Buber, 1994, s. 72).

Z tego, co mówi Jung wynika, że dusza czerpie swoje orzeczenia metafizyczne z tkwiącej w niej *boskiej mocy stwórczej*. To brzmi niewiarygodnie w ustach człowieka, który wciąż się zastrzega, że jest empirykiem. Aż dziwne, że temu empirykowi nie przyszło do głowy, iż dusza może je czerpać tylko z *realnego, wiążącego stosunku z wyrażającą ją prawdą – z wejrzenia, które myślowo obudziło się w niej z tego, co ją napotkało, i co zostało jej dane w doświadczeniu* (tamże, s. 74). *Wszystko, co ponad to, nie jest prawdziwym orzeczeniem, ale kiepską poezją lub wątpliwą kombinacją* – konkluduje Buber.

Jungowi nie wystarcza stwierdzenie, że Bóg jest w jego psychologii funkcją nieświadomości. Tę tezę przeciwstawia bowiem *ortodoksyjnemu pogładowi*, zgodnie z którym Bóg *istnieje dla siebie*, co znów z psychologicznego punktu widzenia znaczy, iż ten pogląd nie bierze pod uwagę tego, że boskie działanie odpowiada własnemu wnętrzu (por. tamże, s. 71).

Jeśli można przyjąć, że punkt widzenia teologii jest religijny, co znaczy, że wychodzi ona od wiary, to punkt widzenia *teologii* Junga jest psychologiczny, a to nie może znaczyć niczego innego, jak tylko to, iż jest to jego własna koncepcja *psychoteologii*.

Czym w rozumieniu Junga jest psychologiczny punkt widzenia? Oto *gdy człowiek zaczyna, nie najrzęczniejsz, myśleć w kategoriach psychologicznych, wtedy wszystko odnosi do siebie, sądzi bowiem, że wszystko dzieje się wedle tego, co postanowił, że wynika z ‘niego samego’*. *W dziecinnej naiwności przyjmuje, że zna wszystkie dziedziny, w których przyszło mu działać, a nawet wie, kim ‘sam jest’*. *Nie pojmuje jednak, że tym, co przeszkadza mu odróżnić to, co istotnie sam wymyślił mając określone zamiary, od tego, co przyszło doń z innego źródła – i to zupełnie spontanicznie – jest słabość świadomości i związany z nią lęk przed nieświadomością*” (Jung, 1993, s. 400).

Kiedy Apostoł Paweł w *Liście do Efezjan* donosił o swoim *rozumieniu tajemnicy Chrystusa* (Ef 3, 4), to – inaczej niż Jung – musiał umieć *odróżnić to, co sam wymyślił mając określone zamiary, od tego, co przyszło doń z innego*

źródła, bo przecież ta tajemnica została mu oznajmiona przez *objawienie* (por. *Ef*, 3, 3). U Junga owym *innym źródłem* jest nieświadomość, u Pawła – objawienie. I żeby nie było wątpliwości, Paweł zaraz dodaje, iż owo *mysterium Christi nie było (...) oznajmione synom ludzkim w poprzednich pokoleniach, tak jak teraz zostało objawione przez Ducha świętym Jego apostołom i prorokom (...)* (*Ef*3, 5). Czyżby i Jung został zaliczony w poczet tych wybranych? Czyżby i on, jak Paweł, doznał daru łaski Boga udzielonej mu przez działanie Jego potęgi? Nie, ponieważ w jungowskiej *psychoteologii* boskie działanie wypływa z człowieczego wnętrza! Jak on sam wspomina słowami swojej bardziej autobiografii niż biografii *Wspomnienia, sny, myśli* – spisanej i podanej do druku przez Anielę Jaffé, uczennicę, współpracownicę a od 1955 roku osobistą sekretarkę Junga – kiedy z nadejściem drugiej połowy życia rozpoczął swoją konfrontację z nieświadomością, wkrótce potem z jego nieświadomości wynurzyła się we śnie postać, którą on nazwał Filemonem. *Filemon był poganinem, który wytworzył w mych fantazjach atmosferę na poły egipską, na poły helleńską o nieco gnostyckim zabarwieniu (...) Filemon, podobnie jak inne postacie z moich fantazji, przyniósł mi ostateczną pewność, że istnieją w duszy rzeczy, które nie moim są dziełem – rzeczy, które dokonują się same z siebie i żyją własnym życiem. Filemon uosabiał siłę, której źródłem nie ja byłem. Wyobrażałem sobie, że prowadzę z nim rozmowy, on zaś mówił rzeczy, których ja bym nie pomyślał świadomie. Świetnie zdawałem sobie sprawę, że to on mówi – nie ja. (...) Filemon też stał niejako obiektywnie przede mną – tak oto pojąłem, że jest we mnie instancja, która może wypowiadać opinie mi nie znane, wydawać sądy, których nie podzielam, mówić wręcz coś, co nawet godzi we mnie”* (Jung, 1993, s. 218-219). Niekiedy nawet wydawał mu się wręcz *fizycznie realny*. *Przechadzałem się z nim po ogrodzie – był dla mnie kimś, kogo Hindusi nazywają guru”* (tamże, s. 219). Wreszcie Jung wyzna: *Nigdy nie odszedłem od tych początkowych przeżyć. Wszystkie moje prace, wszystko, co stworzyłem w dziedzinie intelektu, wywodzi się z tych inicjalnych obrazów i snów. (...) Wszystko, czego potem w życiu dokonałem, było już w nich zawarte, choćby tylko pod postacią emocji czy obrazów* (tamże, s. 230; podkr. moje R. S.).

Wprawdzie wiara chrześcijan, która w swej istocie jest wydarzeniem *interpersonalno-dialogowym* (Waldenfels, 1997, s. 507), też rodzi się z tego, co się słyszy, jednak tutaj tym, co się słyszy, jest słowo *Chrystusa* (Rz 10, 17), gdy tymczasem wiara Junga zrodziła się z tego, co usłyszał od Filemona! Jak pisze McLynn (2000, s. 215), z *psychiatrycznego punktu widzenia Jung mówił do siebie, a całe to przeżycie z Filemonem było epizodem schizofrenicznym, symptomem psychozy, nie różniącym się w żaden istotny sposób od urojeń i głosów percypowanych przez pacjentów w Burghölzli. Jednak z punktu widzenia Junga doświadczał on w tym czasie istoty tego, co później nazwie ‘procesem indywiduacji’, w którym świadome ego napotyka archetypy matki, ojca i siebie.*

Już we wczesnej młodości, uświadomiwszy sobie, że został dopuszczony do tajemnic niedostępnych innym ludziom (słynny epizod jego fantazji o ekskremencie), Jung czuł się przepelniony łaską. Brało się to z jego przekonania, że *jest posłuszny woli Bożej i że przeciwstawia się tradycyjnemu pojmowaniu religii. Kiedy Bóg skalął własną katedrę, pokazał, że potrafi być istotą przerażającą, że ma ciemną stronę, że chce, aby jego stworzenie grzeszyło i że tak zwany grzesznik jest bliżej Boga niż 'bigot' – dlatego właśnie Chrystus oparł swój Kościół na skale Piotrowej, a Piotr przecież wypierał się i wahał. Ujrawszy złą stronę Boga, Jung poczuł, że dopuszczono go do grona wybranych, że jest wybrany* (McLynn, 2000, s. 33). A czując się *wybrańcem* oderwanym od Kościoła swego ojca-teologa i od wiary z taką radością wyznawanej przez niego samego i pozostałych chrześcijan, był przekonany, że otrzymał łaskę boską dzięki moralnemu wysiłkowi, a nie suchym formułkom głoszonym przez teologów (por. tamże, s. 34). Może właśnie dlatego wiele lat później, w czasie swojej *dekady teologicznej*, trwającej od 1945 do 1955 roku, podejmie aktywne poszukiwania świeckiej religii, gorliwie tropiąc błędy w doktrynach oficjalnych religii (por. tamże, s. 441).

Jak więc widać, natura objawienia dla *racjonalisty* nie stanowi żadnego problemu! On poradzi sobie nawet i z łaską. Współczesny psycholog i psychoterapeuta amerykański Scott Peck (1998) w swojej książce *Drogą mniej uczęszczaną*, reklamowanej jako światowy bestseller, poświęca cały rozdział *zjawisku* łaski, którą definiuje jako potężną siłę pochodzącą spoza ludzkiej świadomości, siłę sprzyjającą rozwojowi duchowemu istot ludzkich, i która przebywa w nieświadomości poszczególnych osób.

A zatem rzekoma teologia Junga – w rzeczywistości jego koncepcja psychologicznej teologii czystej immanencji – będąca współczesną formą przejawu gnozy, zajmując się tajemnicami nie tylko nie uznaje postawy wiary za tajemnicę, ale otwarcie zmierza do jej zdemaskowania. Viktor Frankl, który jak mało kto zabiegał o uratowanie tego, co ludzkie przed takimi demaskatorskimi aspiracjami pluralistycznej nauki, tak o tym mówił: (...) *demaskowanie ma swoje granice, musi się zatrzymać tam, gdzie mamy do czynienia z czymś, co jest prawdziwe, a więc co nie może być już demaskowane. Jeśli jednak demaskowanie nie zatrzyma się przed tym, co prawdziwe, wtedy demaskujący psycholog demaskuje już tylko jedno: swój własny cynizm. Mania demaskowania jest wtedy podświadomie motywowaną chęcią pozbawienia tego, co ludzkie, wszelkich wartości* (Frankl, 1984, s. 145).

BÓG STAJE SIĘ SWOIM PSYCHOLOGICZNYM OBRAZEM

Wróćmy do kontrowersyjnego *wyznania wiary* Junga: *Ja wiem. Nie muszę wierzyć*, tak *dobrze przyjętego przez ortodoksyjnych chrześcijan*. To powtarzane często zapewnienie, że *wie*, iż Bóg istnieje, w końcu wywrócił on sam do góry nogami, dodając, że kiedy mówił Bóg, to miał na myśli oczywiście *obraz Boga*

lub *Boga wewnątrz*, a nie *Boga jako takiego* (patrz na przykład list Junga do M. Leonarda z dnia 5 grudnia 1959 roku, za: McLynn, 2000, s. 444; s. 537, przypis 73; por. Moreno, 1973, s. 143).

Wyrazu *obraz* Jung używa jednak nie w znaczeniu filozoficzno-teologicznym lecz psychologicznym, znanym jeszcze od czasów Arystotelesa i Tomasza z Akwinu, a współcześnie przejętym przez Wilhelma Wundta w jego psychologii introspekcyjnej. W tym znaczeniu każdemu procesowi poznawczemu towarzyszy jakieś wyobrażenie (przedstawienie), lub inaczej mówiąc, treść świadomości (doświadczenia bezpośredniego) i składające się na nią elementy psychiczne mają zawsze charakter oglądowy (naoczno-obrazowy), czyli symbolicznie upośrednio-ny (por. Stachowski, 2000, s. 61 i 63).

Z psychologicznego punktu widzenia każde zjawisko psychiczne charakteryzuje się tym, co średniowieczni scholastycy nazywali *intencjonalną* (lub *mentalną*) *inegzystencją* pewnego przedmiotu, a czemu w końcu XIX wieku Franz Brentano, przywróciwszy do życia to pojęcie, nadał sens *odniesienie do pewnej treści, skierowanie na pewien obiekt* (Brentano, 1999a, s. 126). W tym rozumieniu każde zjawisko psychiczne zawiera coś jako obiekt, chociaż nie każde w ten sam sposób, jako że *w przedstawieniu coś jest przedstawiane, w sądzie – uznawane lub odrzucane, w miłości kochane, w nienawiści nienawidzone, w pożądaniu pożądane itd.* (tamże). Wyraz *intencjonalny* może nasuwać na myśl *zamiar, dążenie do celu*, ale tutaj jest to niewłaściwe skojarzenie. Scholastycy zamiast wyrazu *intencjonalny* stosują jeszcze znacznie częściej wyraz *obiektywny*, by zaznaczyć, że coś jest obiektem dla podmiotu czynności psychicznej i jako taki obiekt, czy to tylko myślenia, czy również pożądania, unikania itp., jest jak gdyby obecne w jego świadomości (por. Brentano, 1999b, s. 266-267, przypis 7). Brentano wolał jednak wybrać wyraz *intencjonalny*, gdyż w przeciwnym razie musiałby to, co pomyślane, nazywać *istniejącym obiektywnie*, tak jak w nowożytnej filozofii określa się rzeczywisty byt w przeciwieństwie do czysto subiektywnych zjawisk.

Pojęcie *intencjonalnej inegzystencji* ma długą tradycję, sięgającą czasów Arystotelesa. Znajdziemy je u św. Augustyna, u św. Anzelma z Canterbury (w słynnym argumentie, który znajduje się na początku jego *Proslogionu*) i oczywiście u św. Tomasza z Akwinu. Współcześnie tę tradycję kontynuuje filozof amerykański John. R. Searle, który określa intencjonalność umysłu jako cechę, *dzięki której nasze stany umysłowe są skierowane na coś, są o czymś, dotyczą stanów rzeczy i przedmiotów w świecie, innych niż my sami. Warto zauważyć, że 'intencjonalność' jako cecha przysługuje nie tylko naszym intencjom, ale także naszym sądom, nadziejom, pragnieniom, obawom, stanom miłości, nienawiści, pożądania, wstępu, wstydu, dumy, irytacji, zdziwienia i tym wszystkim innym stanom umysłowym (niezależnie od tego, czy są one świadome, czy nie), które są skierowane na coś, są o czymś, dotyczą świata innego niż sam umysł* (Searle, 1995, s. 14).

W brentanowskiej psychologii empirycznej intencjonalna inegzystencja jest jednolitym określeniem stosującym się do ogółu fenomenów psychicznych, które wskazuje na zasadniczą różnicę między fenomenami psychicznymi i fizycznymi. W przeciwieństwie do powszechnie znanego określenia *negatywnego* (przez zaprzeczenie), leżącego u podłoża rozróżnienia fenomenów fizycznych i psychicznych, zgodnie z którym fenomenom fizycznym przysługuje cecha rozciągłości i lokalizacji, której są pozbawione fenomeny psychiczne (Kartezjusz, Spinoza, Kant, Aleksander Bain i inni), brentanowska intencjonalna inegzystencja wskazuje na cechę *pozytywną* rozróżnianych fenomenów. Jest ona zatem właściwa wyłącznie fenomenom psychicznym, które dzięki temu definiuje się jako fenomeny intencjonalnie zawierające w sobie pewien przedmiot.

Brentano (1999b, s. 396) przestrzega, żeby mówiąc o odnoszeniu się czynności psychicznej do czegoś jako do przedmiotu *nie utożsamiać* czynności psychicznej z odnoszeniem się do czegoś jako do przedmiotu. A co na to Jung? Jung w sposób nieuprawniony utożsamia osobowe odniesienie się (relację) człowieka do Boga z wywołanym przez to odniesienie psychicznym obrazem Boga (przeżyciem religijnym, wewnętrznym doświadczeniem Boga, którego to doświadczenia zresztą – jak sam twierdził – nigdy nie przeżył). A przecież ten obraz jest odpowiedzią (reakcją) człowieka na oddziałującego na niego Boga i jako taki nie może zawierać się w Bogu. Innymi słowy, psychiczny obraz Boga (treść przeżycia religijnego) nie jest tożsamy z naturą Boga. Jak pięknie wyraził tę myśl André Frossard: *To ty, Izraelu, nauczyłeś nas, że Bóg stworzył nas 'na swój obraz i podobieństwo', że oryginał tej kopii, jaką jesteśmy, znajduje się w nim, a nie gdzie indziej, tym bardziej nie w nas samych* (Frossard, 1999, s. 63).

Tym samym więc Jung musi stwierdzić (por. Moreno, 1973, s. 145), że obraz Boga w człowieku jest omoousia, czyli ma tę samą naturę, co Bóg, a nie omoisia, co znaczyłoby, że ma naturę podobną (omoousioV = mający tę samą substancję; omoioV = podobny). Bóg będzie zatem dla Junga *autonomiczną treścią psychiczną*, a więc nie bytem czy istotą, którym odpowiada psychiczna treść, lecz właśnie nią samą (por. Buber, 1994, s. 70). Bo jeśli tak nie jest – dodaje Jung – *to i Bóg nie jest rzeczywisty, ponieważ nigdzie nie wkracza w nasze życie*, zgodnie z czym – komentuje Buber (tamże, s. 70) – *wszystko, co samo nie jest autonomiczną treścią psychiczną, lecz co wytwarza w nas, powoduje czy też współtworzy treść psychiczną, nie może być rozumiane jako wkraczające w nasze życie, a zatem nie może być pojmowane jako rzeczywiste*. Trudno się zatem dziwić, że Jung do religii dociera jedynie dzięki psychologicznemu zrozumieniu wewnętrznego doświadczenia nieosobowego Boga, a nie – jak powiedziałby Martin Buber – dzięki doświadczeniu osobowej relacji z Naprzeciw. Trzeba jednak zauważyć, że Jung nie był konsekwentny w swoim twierdzeniu, iż istnienie obrazu Boga wcale nie świadczy o istnieniu *gdzieś tam* transcendentnego Boga. Próbując bowiem wybrnąć z kłopotliwego położenia, w które zresztą sam się wpędził po *dopełnieniu* obrazu Trójjedynego Boga czwartą osobą – Szatanem, a później

piątą – Najświętszą Marią Panną, podjął desperacką próbę obrony przed krytykami swojej obsesyjnie podtrzymywanej koncepcji czwórną twierdzeniem, że z obrazu można w sposób uprawniony wnosić, iż istnieje prawdziwie jego oryginał (por. McLynn, 2000, s. 440). Kłopot polegał na tym, że skoro Bóg jest tylko obrazem, to dodawanie Szatana lub Maryi do obrazu jest nie tylko niepotrzebne, ale wręcz pozbawione sensu!

Wielu wypowiedziom Junga-psychologa najwyraźniej brakuje świadomej powściągliwości, na którą sobie może tylko pozwolić wiedza psychologiczna. Oto jeden z przykładów. Skoro Bóg w jego psychologii jest funkcją nieświadomości (Jung, 1921, s. 341), to ta teza powinna obowiązywać wyłącznie w obrębie granic tej nauki. Ale Jungowi nie wystarcza stwierdzenie, że Bóg jest w jego psychologii funkcją nieświadomości; on tę tezę (świadomie czy nieświadomie?) wyprowadza poza granice swojej psychologii, przeciwstawiając ją *ortodoksyjnemu pogładowi*, zgodnie z którym Bóg *istnieje dla siebie*, co znów z psychologicznego punktu widzenia nie może znaczyć przecież nic innego, jak tylko to, iż ten pogląd nie bierze pod uwagę tego, że boskie działanie odpowiada własnemu wnętrzu (por. Buber, 1994, s. 71). W ten oto sposób jednak Jung jednoznacznie oświadcza, że to, co wierzący przypisuje Bogu, bierze się z jego duszy. *Granice każdej rzeczy – pisze Pieper (2000, s. 10) – określają jej kształt. Kto chce poznać ten kształt, musi przypatrzeć się granicy, która wyodrębnia każdą rzecz od innej, znajdującej się obok.* Jeśli zatem psychologia ma własny kształt historyczny o wyraźnych konturach, to muszą się one również jasno zarysować przed oczami każdego, kto kieruje swój wzrok na granice, na granice w stosunku do tego, co niepsychologiczne.

JUNGIZM I METODA NAUKOWA

Czy stosowana w pracach Junga metoda badania jest metodą naukową, która zawsze wymaga zarówno dyscypliny, jak i erudycji? Można w to wątpić, ponieważ przypomina ona najczęściej metodę swobodnych skojarzeń Junga, pozwalającą nam wejrzeć w jego fantazje (por. McLynn, 2000, s. 157). Tak było, by przytoczyć jeden tylko przykład, kiedy pod pretekstem wyjaśniania fantazji jednej ze swoich pacjentek Jung zdominował je własnymi, z góry powziętymi sądami do tego stopnia, że jeden akapit, zawierający fantazje, jest okazją do pięćdziesięciu stron spekulacji, a liczący jedynie piętnaście stron opis wszystkich fantazji daje książkę o objętości ponad pięciuset stron (chodzi o *Symbole przemiany. Analiza preludeum do schizofrenii* z roku 1912, która w przekładzie na język polski ukazała się w roku 1998)! Lekturę książki utrudniają długie na dwadzieścia stron, zagmatwane, niezwiązane z tematem przypisy odnoszące się do wszystkiego poza tym, co miały objaśniać, z których niektóre są całkowicie nie do zgłębienia. W pewnym miejscu Jung wprowadza materiał, którego nikt obdarzony największą nawet wyobraźnią nie może uważać za organicznie wywodzący się z fantazji

pacjentki, a świadczący jedynie o tym, że Jung wspiał się tutaj na szczyty czystej erudycji i ekstrawaganckiej spekulacji (por. tamże, s. 157).

Charakterystyczną cechą metodologii Junga jest wybiórczość: odsuwa on na bok wszystko, co mogłoby świadczyć przeciwko jego poglądom, wybiera zaś to, co poglądy te popiera (por. Moreno, 1973, s. 117). I tak na przykład twierdzi (Jung, 1968, s. 8), że słowa ἐν τῷ ὑμῶν w tekście Łukasza Ewangelisty (17, 21) nieuczciwie przełożono jako *między wami* zamiast *w nas* (por. McLynn, 2000, s. 372). W Biblii Tysiąclecia czytamy: *Oto bowiem królestwo Boże pośród was jest* (podkr. moje R. S.) a wydanie interlinearne *Grecko-polskiego Nowego Testamentu* z roku 1994 – *wewnątrz was* (a także *w waszym zasięgu?*). Chodzi o słowo ὑμεῖς – *wy*. Jung twierdzi, że przejrzał dokładnie *Nowy Testament* i znalazł wiele wzmianek o *Bogu w was*, które miałyby świadczyć o tym, iż koncepcja bóstwa transcendentnego była nieporozumieniem lub późniejszą teologiczną naroślą (por. McLynn, 2000, s. 372).

Typowe dla Junga było także *stawianie na obie strony*.

Na przykład, z jednej strony twierdził, że duchy istnieją same w sobie i dla siebie, z drugiej zaś utrzymywał, że są manifestacjami nieświadomości personalnej, nie dostrzegając przy tym, iż jest w sprzeczności z samym sobą: jak bowiem zjawisko mające własną rację istnienia może być zarazem manifestacją nieświadomości (tamże, s. 443; por. Stachowski, 1999, s. 81)?

Jego myślenie nierzadko zataczało błędne koło. Twierdził na przykład, że *I Ching* składa się z możliwych do odczytania archetypów oraz przedstawia obraz terażniejszości w dokładnie taki sam sposób, jak marzenia sennie, wobec czego najrozsądniejsze byłoby uznanie *I Ching* za swego rodzaju eksperymentalne marzenie sennie. W ten sposób Jung *jedną hipotezę (wiarygodność I Ching) uprawomocnia w kategoriach drugiej (istnienie archetypów)*. *Dotąd Jung po prostu uznawał za naturalne, że archetypy istnieją rzeczywiście, i zakładał, że stanowią taki sam element świata jak, powiedzmy, Alpy* (McLynn, 2000, s. 446).

Jungizm wyraźnie pokazuje więc, jak odrzucenie Objawienia jako normy, czyli także ekonomii zbawienia, prowadzącej od tego, co immanentne do tego, co transcendentne, kończy się ugrzęźnięciem w *bagnie intelektualnym*, prawdziwej zmorze gnostyków (por. Gentili, 1997, s. 50). To ugrzęźnięcie jest często *fatalnym skutkiem poszukiwań religijnych nie czerpiących z obiektywnej rzeczywistości Objawienia, a rozświetlanych tylko nikłymi, choć nie pozbawionymi iskry geniuszu ognikami rodzącymi się w umyśle ludzkim, który przecież potrzebuje wsparcia w zwątpieniu i niedoskonałości* (tamże, s. 50). Co prawda, celem gnostyckiej hermeneutyki chrześcijaństwa jest *zniesienie bariery zakładanej niepojmowalności Objawienia i nadanie aspektu racjonalnego tajemnicy, co umożliwiłoby jej przyjęcie*, ale ceną, jaką się za to płaci są *subiektywne i arbitralne tezy, co potwierdza raz jeszcze, iż alternatywą objawionych tajemnic nie staje się racjonalność myśli ludzkiej, ale 'próżne słowa' piętnowane już przez Pawła* (tamże, s. 91).

DLACZEGO JUNGIZM?

Nie sposób więc na koniec uniknąć kłopotliwego pytania: jakich to odpowiedzi na ważne pytania spodziewa się znaleźć w jungizmie wierzący psycholog, katolicki teolog, psychoterapeuta kierujący się w swojej pracy wartościami chrześcijańskimi, duszpasterz, wykładowca psychologii w seminarium duchownym czy na wydziale teologicznym? Co, będąc pod uwodzicielskim urokiem jungizmu, spodziewa się w nim znaleźć, czego rzekomo nie znalazł w *Księdze Rodzaju*, w starożytnym monastycyzmie czy w bogatej tradycji patrystycznej? Co jest źródłem tej fascynacji jungizmem?

Chyba nie wypowiedzi Junga o Bogu, który *stanie się w nas człowiekiem*, czy o człowieku, który *nosi w sobie Boga* (Jung, 1999, s. 114; 115)? Przecież formuła: „*Bóg stał się człowiekiem, ażeby człowiek mógł stać się Bogiem*”, w tej czy innej postaci, *znajduje się już u wszystkich Ojców Kościoła, w średniowieczu i aż po czasy nowożytne* (Schönborn, 2001, s. 37).

Przecież chyba i nie teza w myśli jungowskiej mówiąca, że Bóg i nieświadomość to jedno, mimo że Bóg nie zdawał sobie sprawy z istnienia swojej nieświadomości, i dlatego doszedł do wniosku, że aby stać się pełnią, musi uczestniczyć w pełni istoty ludzkiej, czyli po prostu stać się człowiekiem (Jaźnią) (por. McLynn, 2000, s. 434-435)? Ale taki Bóg nie będzie już Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba, lecz bogiem Carla Gustawa Junga!

Może pociąga go uwodzicielski urok koncepcji archetypów, mimo że ciąży na niej zarzut zbędnego postulatu metafizycznego, jak flogiston czy dziewiętnastowieczna idea eteru, niczego nie wnoszącego do wiedzy, a wręcz zaciemniającego obraz, ponieważ wszystko, co archetypy miały rzekomo wyjaśnić, można wytłumaczyć o wiele prościej za pomocą znacznie bardziej prawdopodobnych hipotez, jak na przykład ta, że na dwuletnie dziecko większy wpływ wywarła jego matka niż zbiorowy archetyp odwiecznej kobiecości (por. McLynn, 2000, s. 281; Pajor, 1992)? To, że pewien zbiór danych *pasuje* do hipotezy, nie jest jeszcze wystarczającym potwierdzeniem jej prawdziwości. Te same dane mogą być przecież zgodne z wieloma innymi hipotezami, i dlatego tym, co rozstrzygnęłoby spór na korzyść archetypów, byłby zbiór powtarzalnych zjawisk, niedających się pogodzić z żadną inną hipotezą, a takich kandydatów, jak dobrze wiadomo, nigdy nie było (por. McLynn, s. 282).

Może to, że Jung stale podkreślał, iż nie jest wizjonerem, lecz naukowcem, nie prorokiem, lecz empirykiem, mimo że *często używał słowa 'empiryzm' w sposób, który sugerował, że nie rozumie jego znaczenia. Zamiast definiować empiryzm jako 'oparty na doświadczeniu zmysłowym', zdawał się myśleć, iż wolno nazywać siebie empirykiem, jeśli wyznaje się poglądy teoretycznie zgodne z doświadczeniem zmysłowym* (tamże, s. 284)?

Może jego metoda psychoterapeutyczna, mimo że *często złościł się na pacjentów lub tracił dla nich zainteresowanie, jeśli ich przypadki nie stanowiły egzemplifikacji szczególnie przez niego hołubionych teorii* (tamże, s. 263; por. Masson, 1994), jak chociażby ta, że przepisem na szczęśliwy związek mał-

żeński jest zgoda na niewierność (McGuire, 1974, s. 289)? Albo, kiedy interpretując Księgę Objawienia twierdził, że psychoterapeuta ma w tych sprawach (wizje św. Jana) więcej do powiedzenia niż teolog (por. Moreno, 1973, s. 123), czy, jak powiedział pewien dowcipniś, *mianował sam siebie psychiatrą Boga, zdiagnozował boską chorobę i z powodzeniem wyleczył pacjenta, stosując własne teorie* (McLynn, 2000, s. 438)?

Może cała jego oryginalna doktryna, choć była ona *mieszaniną faktów, cudownych intuicji, koncepcji filozoficznych, zadziwiającej erudycji (...)* (Moreno, 1973, s. 117), a *uogólnianie własnych przeżyć bez zastanowienia było uciążliwą wadą Junga* (tamże, s. 77)?

Może nadzieja na to, że alchemia, będąca według Junga pełniejszym od chrześcijaństwa objaśnianiem rzeczywistości, jest zdolna rozwiązać problemy, które przerastały teologów chrześcijańskich, przede wszystkim problem zła, i otworzyć ludziom oczy na to, że przez dwa tysiąclecia dokonywali projekcji ego na Chrystusa, gdy tymczasem należało dokonać projekcji Chrystusa na Jaźń (por. McLynn, 2000, s. 432)?

Może to, że nie wystarczyło mu rozmywanie chrześcijańskiego Boga w procesie alchemicznym, i dlatego postawił sobie zadanie uczynienia z chrześcijaństwa podklasy astrologii (por. tamże, s. 433)?

Czyżby to, że – jak powiedział kiedyś Freudowi – tym, co fascynuje go w psychoanalizie, jest możliwość przeobrażenia przez nią chrześcijaństwa (por. tamże, s. 212)?

Może wreszcie to, że był bardziej prorokiem niż uczonym i dlatego można mu więcej wybaczyć? Pogrzeb Junga, który zmarł na atak serca 6 czerwca 1961 roku, odbył się w kościele parafialnym w Küsnacht. Miejscowy pastor powiedział o Jungu, że był prorokiem, który powstrzymał falę racjonalizmu. I dodajmy: prorokiem dla wszystkich, którzy *wierzyli w astrologię, numerologię, chiromancję, wschodnie kulty, białą magię, a nawet w odwiedziny istot z innych planet* (tamże, s. 442). *Jak w przypadku wszystkich proroków – pisze McLynn (2000, s. 480) – uczniowie zabrali się za tworzenie taumaturgii, twierdząc, że nad Küsnacht w dwie godziny po jego śmierci rozpętała się gwałtowna burza z piorunami. Legenda Junga, człowieka-Boga, zaczęła już powstawać.*

POSŁOWIE

U Junga zakorzenionymi i nieodzownymi warunkami całego psychicznego życia człowieka są przeciwieństwa, a zjednoczenie przeciwieństw w jednej wszechogarniającej postaci całkowitości przenika gmach jego idei (por. Buber, 1994, s. 77; Samuels, Shorter i Plaut, 1994, s. 153). Jung stale usiłował zjednoczyć wszelką wiedzę, niezależnie od tego, jak bardzo byłaby odmienna, w jedną całość, czego wyrazem były jego próby stworzenia psychologicznego odpowiednika *jednolitej teorii pola* Wolfganga Pauliego (patrz McLynn, 2000, s. 471). Wszystkie ko-

lejne modyfikacje koncepcji Boga jako bytu immanentnego, *obrazu Boga*, były scalane przez Junga z coraz ogólniejszymi teoriami religii i, co paradoksalne, *im bardziej Jung potępiał ideę Boga transcendentnego, tym życzliwiej spoglądał na katolicyzm, który podkreślał znaczenie mitu jako zjawiska społecznego* (tamże, s. 471).

Skoro zatem u Junga każde zjawisko musi mieć aspekt kompensacyjny (*dwie pary przeciwieństw tworzą zrównoważoną całość*), ponieważ w przeciwnym razie nie będzie całkowite, to i sama doktryna Junga musi mieć aspekt kompensacyjny! Czy zdawał on sobie z tego kiedykolwiek sprawę, kiedy pisał:

Można sobie wyobrazić nieskończenie wiele twierdzeń, które mogą uchodzić za poprawne, o ile tylko zawsze zawierają też wypowiedzi sobie przeciwne. Ta antynomia dowodzi, że są one uczciwe (Jung, 1999, s. 391)?

Jeśli zatem twierdzenia Junga o Bogu, wierze i religii mają uchodzić za poprawne, to zawsze muszą zawierać wypowiedzi sobie przeciwne. Dopiero wtedy będą uczciwe.

BIBLIOGRAFIA

- Brandstaetter, R. (1993a). *Jezus z Nazarethu* (t. 2). Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Brandstaetter, R. (1993b). *Jezus z Nazarethu* (t. 3). Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Brandstaetter, R. (1993c). *Jezus z Nazarethu* (t. 3). Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Brentano, F. (1999a/1874). *Psychologia z empirycznego punktu widzenia* (t. 1). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Brentano, F. (1999b/1911). *Psychologia z empirycznego punktu widzenia* (t. 2). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Buber, M. (1994). *Zaćmienie Boga*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Debesse, M. (1996). *Etapy wychowania*. Warszawa: Wydawnictwo Żak.
- Drury, N. (1995). *Psychologia transpersonalna. Ludzki potencjał*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Eliade, M. (1992). Okultyzm a świat współczesny, w: M. Eliade, *Okultyzm, czary, mody kulturowe. Eseje* (s. 57-82). Kraków: Oficyna Literacka.
- Frankl, V. E. (1984). Pluralizm nauk a jedność człowieka, w: V. E. Frankl (red.), *Homo patiens* (s.139-151). Warszawa: PAX.
- Freud, S. (1996/1900). *Objaśnianie marzeń sennych*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Frossard, A. (1999). *Słuchaj, Izraelu!* Warszawa: Palabra.
- Gentili, A. (1997). *Chrześcijaństwo i ezoteryzm*. Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Gilson, E. (1987). *Historia filozofii chrześcijańskiej w wiekach średnich*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Groothuis, D. R. (1992). *New Age – czy naprawdę Nowa Era?* Katowice: Wydawnictwo Areopag.
- Gulisano, P. (2002). *Tolkien. Mit i łaska*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Jung, C. G. (1921). *Psychologische Typen*. Zürich: Rascher.
- Jung, C. G. (1968). Introduction to the religious and psychological problems of alchemy (wyd. II, t. 12), w: *Collected Works of C. G. Jung* (s. 1-37). Princeton: Princeton University Press.

- Jung, C. G. (1970a/1928). Freud a Jung, w: C. G. Jung, *Psychologia a religia. Wybór pism* (s. 57-65). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Jung, C. G. (1970b/1928). Problem psychiki współczesnego człowieka, w: C. G. Jung, *Psychologia a religia. Wybór pism* (s. 67-93). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Jung, C. G. (1976). *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*. Warszawa: Czytelnik.
- Jung, C. G. (1989). *Podróż na Wschód*. Warszawa: Pusty Oblok.
- Jung, C. G. (1992). Komentarz psychologiczny do „Bar-do T’os-grol’”, w: C. G. Jung, *Podróż na Wschód* (s. 76-90). Warszawa: Pusty Oblok.
- Jung, C. G. (1993/1962). *Wspomnienia, sny, myśli. Spisane i podane do druku przez Anielę Jaffé*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jung, C. G. (1995/1940). *Psychologia a religia*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Jung, C. G. (1999/1977). *Rozmowy, wywiady, spotkania*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Kilpatrick, W. K. (1997). *Psychologiczne uwiedzenie*. Poznań: Wydawnictwo „W drodze”.
- Manenti, A. (1995). *Powołanie. Psychologia i łaska*. Kraków: Wydawnictwo m.
- Maslow, A. (1986). *W stronę psychologii istnienia*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- McGuire, W. (1974). *The Freud – Jung Letters*. Princeton: Princeton University Press.
- McLynn, F. (2000). *Carl Gustav Jung*. Poznań: Zysk i S-ka Wydawnictwo.
- Masson, J. M. (1994). *Against Therapy*. Monroe, Maine: Common Courage Press.
- Messori, V. (1998). *Przemysleć historię. Katolicka interpretacja ludzkiego losu*. Kraków: Wydawnictwo m.
- Moreno, A. (1973). *Jung, bogowie i człowiek współczesny*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Pajor, K. (1992). *Rola archetypu w analitycznej psychologii C. G. Junga*. Poznań: Papieski Wydział Teologiczny.
- Peck, M. S. (1998). *Drogą mniej uczęszczaną*. Warszawa: Wydawnictwo Medium.
- Pieper, J. (2000). *Scholastyka*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Prokopiuk, J. (1970). Poślowie, w: C. G. Jung, *Psychologia a religia. Wybór pism* (s. 303-430). Warszawa: Książka i Wiedza.
- Prokopiuk, J. (1981). C. G. Jung, czyli gnoza XX wieku (wyd. II), w: C. G. Jung, *Archetypy i symbole. Prace wybrane* (s. 5-57). Warszawa: Czytelnik.
- Samuels, A., B. Shorter i F. Plaut (1994). *Krytyczny słownik analizy jungowskiej*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Unus.
- Schönborn, Ch. (2001). *Przebóstwienie. Życie i śmierć*. Poznań: W drodze.
- Searle, J. R. (1995). *Umysł, mózg i nauka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Stachowski, R. (1999). Nowa psychologia Ruchu Nowej Ery czy nowy „zalew czarnego mułu okultyzmu”? w: A. Brzezińska, K. Bondyra i J. Wycisk (red.). *New Age – nowe oświecenie?* (s. 57-89). Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Stachowski, R. (2000). *Historia współczesnej myśli psychologicznej od Wundta do czasów najnowszych*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Valverde, C. (1998). *Antropologia filozoficzna*. Poznań: Pallotinum.
- Vernette, J. (1998). *New Age u progu ery wodnika*. Warszawa: Verbinum.
- Waldenfels, H. (red.) (1997). *Leksykon religii*. Warszawa: Verbinum.
- Watson, J. B. (1990/1925). *Behawioryzm*. Warszawa: PWN.
- Welte, B. (2000). *Czym jest wiara? Rozważania o filozofii religii*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Wundt, W. (1873/1863). *Wykłady o duszy ludzkiej i zwierzęcej* (t. 1). Kraków: Nakładem A. Dygasińskiego i Małuji.