

Grzegorz J. Grzmot-Bilski  
Bydgoszcz

## Jung i twórcze indywiduum

Carl Gustaw Jung (1875–1961) wskazujący głębię duchowego życia człowieka współczesnego należy do oryginalnych i kontrowersyjnych gnostyków chrześcijańskich XX w. Jung określany przez Paula Evdokimova „prorokiem czasów ostatecznych”<sup>1</sup> jest postacią skłaniającą do myślenia, a jego dzieło doczekało się wielu różnych interpretacji. Prezentowane rozważania nie są apologią myśli Junga, lecz jedynie pewnym namysłem nad ścieżką duchowego i twórczego rozwoju człowieka współczesnego (nowoczesnego i ponowoczesnego zarazem), któremu przypadło żyć i tworzyć w czasach *post mortem Dei*.

### Uwagi wstępne – charakterystyka ogólna i interpretacje

Myśl Junga ma dwa podstawowe wymiary: indywidualny i globalny. Oznacza to, że Jung nie tylko opisuje życie wewnętrzne człowieka, ale także diagnozuje czasy współczesne cywilizacji zachodniej. Zdaniem Junga, pogrążona w nihilistycznym chaosie cywilizacja Zachodu poszukuje nowej drogi do przewyciężenia wszechogarniającego kryzysu. Jung jest przekonany, że wypracowana przez niego psychologia analityczna jest w stanie przeprowadzić ludzkość od kryzysu do odrodzenia. Jung ratunek ten widział w chrześcijańskiej gnozie i w pytaniach, które nawiązują do tej tradycji. A są to pytania fundamentalne, ważne nie tylko dla człowieka żyjącego w przeszłości, ale także dla nas, ludzi współczesnych: Kim jestem? Skąd pochodzę? Dokąd zmierzam?

---

<sup>1</sup> P. Evdokimov, *Karol Gustaw Jung i teologia*, przeł. H. Paprocki, „Albo-albo”, 1992, 4/(5), s. 29.

Jung traktuje egzystencję człowieka jako specyficzne alchemiczne Wielkie Dzieło (*Opus Magnum*) i proponuje nam w celu odkrycia Jaźni (*das Selbst, imago Dei*) podróż w głąb nas samych. Aby dotrzeć do Jaźni (serca, duchowego centrum) należy przede wszystkim porzucić „ja” świeckie (*ego*). Wędrowka ta, w wyniku której indywiduum spotyka na swej twórczej drodze świat ducha (bez odpowiedniego przygotowania), jest jednak groźna i niebezpieczna: „Lecz tak naprawdę duch to straszliwa przygoda – jest on okrutny, nieubłagany, nieludzki. [...] To wielki wicher, to wiatr namiętności – wszystko, czego dotknie, zadrży”<sup>2</sup>. Cytat ten wskazuje, że życie duchowe człowieka jest realnym doświadczeniem, zaś droga do stania się „człowiekiem duchowym” tak samo trudna, jak przed wiekami.

Aleksander Posacki SJ pisze na temat twórcy psychologii analitycznej w sposób krytyczny, twierdząc, że traktowanie Junga jako autorytetu duchowego „jest wysoce problematyczne”<sup>3</sup>. Na drugim biegunie interpretacji myśli Junga sytuują się poglądy Jerzego Prokopiuka, który rozumie myśl szwajcarskiego badacza jako współczesną postać chrześcijańskiej gnozy. Zdaniem Prokopiuka, gnoza ta jest w istocie procesem indywiduacji: „proces ten ma charakter archetypowy, jest tak stary, jak ludzkość i wspiera się na ludzkim pragnieniu odnowienia życia”<sup>4</sup>. Wreszcie można wyróżnić interpretację „środkową”, najbliższą autorowi, charakterystyczną dla Anselma Grüna OSB i wspomnianego już Paula Evdokimova, którzy w dziele Junga odrzucają, jeśli można tak powiedzieć, ziarno od plew, i twierdzą, że psychologia głębi jest w istocie odpowiedzią na współczesne (ponowoczesne) doświadczenie „śmierci Boga” i zarazem Jego głodu:

Dla C.G. Junga Bóg jest najmocniejszym archetypem, jaki istnieje. Jeśli obraz Boga jest chory, to także człowiek staje się chory. Archetypiczne obrazy poruszają coś w człowieku. Tworzą w psychice zamęt albo ład. Goją rany albo jeszcze bardziej je rozjątrzają. Nie jest więc rzeczą bez znaczenia, w jaki sposób postrzegam Boga. Od obrazu Boga zależy obraz samego siebie<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> C.G. Jung, *Zaratustra Nietzschego. Notatki z seminarium 1934–1939*, t. 2, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2010, s. 106.

<sup>3</sup> A. Posacki SJ, *Encyklopedia zagrożeń duchowych*, t. 1, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2009, s. 357.

<sup>4</sup> J. Prokopiuk, *C.G. Jung i psychologia analityczna*, [w:] *idem*, *Mój Jung*, Wydawnictwo KOS, Katowice 2008, s. 63.

<sup>5</sup> A. Grün OSB, *Doświadczyć Boga całym sobą*, przeł. J. Dudek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 27-28. Szczegółowe zagadnienia występujące w psychologii Junga zostały też omówione m.in. w takich pracach, jak np.: A. Motycka, *Człowiek wewnętrzny a epistémé*, ENETEIA Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2010. Autorka w książce tej omawia relacje między współczesną filozofią nauki a psychologią analityczną Junga; Z. Rosińska, *Jung*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982. Autorka w interesujący sposób przedstawia proces twórczy w ujęciu Junga; A.J. Kuźmicki, *Symbolika Jaźni*, ENETEIA Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2008. Książka ta jest monografią na temat centralnego zagadnienia w psychologii Junga, jakim jest problem Jaźni; red. H. Romanowska-Lakomy, H. Kędzierska, *Człowiek integralny. Holistyczna wizja człowieczeństwa*, ENETEIA Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2009. W pracy tej rozważane są m.in. zagadnienia związane ze starością i końcem życia człowieka w ujęciu Junga; A. Storr w dziele *Samotność. Powrót do Jaźni*, przeł. J. Prokopiuk i P.J. Sieradzan, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2010, dowodzi, iż talent twórczy i droga do Jaźni naznaczone są samotnością. Natomiast wpływ Junga na kulturę współczesną został omówiony w pracy pod red. K. Maurina i A. Motyckiej, pt. *Fenomen Junga*, ENETEIA Wydawnictwo Psychologii i Kultury, Warszawa 2002.

Zapewne interpretacje myśli Junga można by mnożyć. Nie zmienia to jednak faktu, iż filozofów i myślicieli nawiązujących do tradycji chrześcijańskiej łączy z jednej strony pragnienie pogłębienia duchowego życia człowieka współczesnego, z drugiej zaś przezwycięzenie kryzysu cywilizacji zachodniej.

## Problem nihilizmu – diagnoza współczesności

Ponowoczesny zachodni-sposób-bycia, czyli ten, który dotyczy przełomu drugiego i trzeciego tysiąclecia, zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i globalnym przybrał postać nihilizmu. Fryderyk Nietzsche w następujący sposób charakteryzuje współczesny nihilizm:

Albowiem niech się nikt nie myli co do znaczenia tytułu, którego wymaga ta ewangelia przyszłości. „Wola mocy. Próba przemiany przyszłych wartości” – tą formułą wyrażono ruch przeciwny pod względem zasady i zadania; ruch, który kiedykolwiek w przyszłości zastąpi ów nihilizm zupełny; który go jednak wymaga w założeniu logicznie i psychologicznie, który zgoła tylko po nim i z niego wyłonić się może. Dlaczego jednak pojawienie się nihilizmu jest obecnie konieczne? Bo dotychczasowe wartości nasze same wyciągają go jako swój ostateczny wniosek, bo nihilizm jest przemyślaną do końca logiką naszych wielkich wartości i ideałów, bo musimy wprawdzie przeżyć nihilizm, by przejrzeć nareszcie, jaką to właściwie była wartość tych „wartości” [...] Potrzeba nam będzie kiedyś nowych wartości [...].<sup>6</sup>

Nieco dalej Nietzsche dodaje:

Nihilizm stanem normalnym. – Nihilizm: brak celu; brak odpowiedzi na pytanie „dlaczego?” – Co znaczy nihilizm? To, że najwyższe wartości tracą wartość [wyróżnienie – G.J.G.-B.]<sup>7</sup>.

Tak rozumiany nihilizm implikuje zatem problem relatywizmu wartości, gdzie wartości duchowe takie jak: Bóg, piękno, prawda i dobro tracą sens i przestają oddziaływać na ludzką egzystencję.

Pojawiający się w filozofii Nietzschego problem nihilizmu i nicości jest złożony, albowiem można go rozumieć co najmniej na dwa sposoby: teistyczny i ateistyczny. Jeśli interpretować Nietzschęańską formułę „Bóg umarł” na sposób mistyczny, to okazuje się, że Nietzsche był „zrozpaczonym mistykiem”, który, mówiąc za św. Janem od Krzyża, doświadczył w swoim życiu „nocy ciemnej ducha”. Wówczas Nietzsche nie tylko nie negowałaby duchowego życia człowieka, ale wręcz pogłębiał je. Dlatego rację ma w tej kwestii Martin Heidegger, twierdząc, że:

Nietzsche, myśliciel myśli o woli mocy jest ostatnim metafizykiem Zachodu. Epoka, której spełnienie rozwija się w jego myśli, nowożytność, jest epoką końcową. To znaczy: epoką, w której – w jakimś momencie i w jakiś sposób – za-

<sup>6</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, przeł. K. Drzewiecki, S. Frycz, Wydawnictwo vis-à-vis/Etiuda, Kraków 2009, s. 8.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 13.

padnie rozstrzygnięcie, czy stanowi ona zamknięcie dziejów Zachodu, czy też jest kontrapunktem (*Gegenspiel*) dla nowego początku. Przejść Nietzscheańską drogę myśli do woli mocy znaczy – znaleźć się twarzą w twarz z tym rozstrzygnięciem.<sup>8</sup>

Jeśli zaś przyjąć, że ogłoszona przez Nietzschego „śmierć Boga” ma charakter ateistyczny i jest zachętą do takiego sposobu życia, jakby Boga nie było, to wówczas egzystencja ludzka nie ma głębszego, tzn. duchowego sensu. Tak rozumiana egzystencja ma charakter świecki i roztapia się w dionizyjskim żywiole świata życia codziennego. Jung skłania się do pierwszej czyli duchowej interpretacji dzieła Nietzschego. Nie zmienia to jednak faktu, iż współcześnie filozofia Nietzschego została zdominowana przez interpretację ateistyczną, charakterystyczną dla ideologii postmodernistycznej.

Zjawisko nihilizmu, któremu towarzyszy relatywizm wartości, trafnie zostało opisane przez postmodernistę Gianniego Vattima, który twierdzi, w nawiązaniu do poglądów Nietzschego, że człowiek współczesny (nazywany przez Vattima ponowoczesnym) jest w istocie „nihilistą spełnionym”:

Nihilizm to proces wciąż otwarty i nie da się podsumować. Można natomiast i należy próbować odpowiedzieć na pytania: jaki etap osiągnął, w jakim stopniu nas dotyczy, do jakich wyborów i postaw nas wzywa? Sądzę, że nasze stanowisko wobec nihilizmu (co oznacza: nasze usytuowanie w procesie nihilizmu) można zdefiniować, odwołując się do postaci często pojawiającej się w pismach Nietzschego, a mianowicie „nihilisty spełnionego”. Nihilista spełniony to ten, kto zrozumiał, że nihilizm jest jego (jedyną) szansą. Oto jak dziś wygląda nasz stosunek do nihilizmu: zaczynamy być – zaczynamy umieć być – spełnionymi nihilistami<sup>9</sup>.

Vattimo twierdzi zatem, że prawdziwą nowością naszych postmodernistycznych czasów jest spełniony nihilizm. W innym miejscu Vattimo dowodzi też zbieżności w rozumieniu nihilizmu przez Nietzschego i Heideggera:

Nihilizm jest tu dla nas tym samym, czym był dla Nietzschego we wstępie otwierającym pierwsze wydanie *Woli mocy*: to sytuacja, kiedy człowiek stacza się z centrum w stronę jakiegoś X. Jednakże nihilizm w tym ujęciu niczym nie różni się od definicji Heideggera: to proces, w wyniku którego z bycia jako takiego „nie pozostaje już nic”.<sup>10</sup>

Cechą zaś charakterystyczną nihilizmu jest eliminacja Boga jako najwyższej wartości cywilizacji zachodniej:

Bóg „umiera”, zabity przez religijność, przez żądzę prawdy, którą jego wierni zawsze kultywowali, a która teraz doprowadziła ich do odkrycia, że On także był błędem, bez którego można się już teraz obejść.<sup>11</sup>

Współcześni nihilisci i postmoderniści nie zgadzają się z tezą, iż na tożsamość człowieka składa się Bóg.

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, przeł. A. Gniazdowski i inni, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, t. 1, s. 481.

<sup>9</sup> G. Vattimo, *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, UNIVERSITAS, Kraków 2006, s. 15.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 156.

Czasy najnowsze naznaczone chaosem i nicością były antycypowane przez Junga znacznie wcześniej niż poglądy Vattima. Twórca psychologii głębi w następujący sposób opisuje współczesną epokę przełomu:

Czas, w którym żyjemy, to epoka zamętu i rozpadu. Wszystko staje dziś pod znakiem zapytania. Jak to się zwykle dzieje w stanach tego rodzaju, treści nieświadome wdzierają się aż do granic świadomości w celu skompensowania jej ubytków. Warto więc starannie obserwować wszystkie te zjawiska graniczne, niezależnie od tego, jak niezrozumiałe się nam wydają, by znaleźć w nich – być może już kiełkujące – zarodki nowego ładu<sup>12</sup>.

Trzeba też w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że w myśli Junga istnieje paralela między egzystencją i cywilizacją. Chcąc przezwyciężyć współczesny kryzys cywilizacji zachodniej, należy najpierw zrozumieć istotę człowieka, która najpełniej wyraża się w procesie inicjacji nazywanej przez Junga indywiduacją.

Gnoza chrześcijańska, tak samo jak antropologia św. Pawła, rozumie człowieka w sposób trychotomiczny, wedle którego składa się on z ducha (*pneuma*), duszy (*psyché*) i ciała (*soma* lub *sarx*):

Sam zaś Bóg pokoju niech uświęca was całych, aby nietknięty duch wasz, dusza i ciało bez zarzutu zachowały się na przyjście Pana naszego, Jezusa Chrystusa. (1 Tes 5, 23)<sup>13</sup>

Na tej podstawie można wyróżnić trzy sposoby bycia człowieka w świecie lub trzy „rodzaje człowieka”. Pneumatycy (*pneumatikoi*) to ludzie duchowi, duchowa arystokracja, których życie przebiega w zjednoczeniu z Bogiem (*vita unitiva*). Psychicy (*psychikoi*) to ci, którzy posługują się w życiu przede wszystkim ludzkim rozumem, który przybiera także postać *ego*, np. filozofowie lub uczeni. Wreszcie somatycy, czyli ludzie cielesni (*sarkikoi*) to osoby hołdujące cielesnym pożądlivościom<sup>14</sup>. Jako uwagę na marginesie można dodać, że *homo animalis* (człowiek zwierzęcy), który daleki jest od rozwoju duchowego, wraz z nihilizmem i relatywizmem wartości zdominował życie na Ziemi.

Jung i Vattimo podobnie diagnozują współczesność, twierdząc, że jest ona naznaczona wspomnianym nihilizmem. Dla Vattima nihilizm jest zwieńczeniem i kresem cywilizacji zachodniej, mówiąc za Francisem Fukuyamą, „końcem historii”. Natomiast Jung, również znawca filozofii Nietzschego, dowodził, że nihilizm jest przejawem kryzysu cywilizacji zachodniej. Kryzys ten wymaga z jednej strony przewyciężenia, z drugiej zaś odnowy duchowego życia człowieka współczesnego (ponowoczesnego). Dlaczego walka o duchowy wymiar egzystencji ludzkiej jest tak ważna dla Junga? Dlatego, ponieważ ważnym źródłem, w wymiarze ideologiczno-politycznym, współczesnych totalitaryzmów było uproszczone

<sup>12</sup> C.G. Jung, *Psychologia przeniesienia*, [w:] *idem*, Praktyka psychoterapii przyczynki do problematyki psychoterapii i do psychologii przeniesienia, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2010, par. 539, s. 362-363.

<sup>13</sup> *Biblia Jerozolimska*, Wydawnictwo Pallottinum, Poznań 2006..

<sup>14</sup> Zob. ks. W. Doroszkiewicz, *Antropologia i ascetyzm*, <http://elpis.edu.pl/public/2010-05-elpis-doroszkiewicz.pdf>.

rozumienie nicości i nihilizmu, które odrzucało Boga i związany z Nim duchowy wymiar człowieka<sup>15</sup>.

## Problem gnozy – neognoza Junga

Problem gnozy jest niezwykle /skomplikowany i złożony. Znaczący zagadnienia: Kurt Rudolph, Hans Jonas oraz Gilles Quispel, powołując się na ustalenia kongresu w Messynie z roku 1966, rozróżniają gnozę od gnostycyzmu. Zgodnie z podjętymi tam ustaleniami:

[...] przez 'gnozę' należałoby rozumieć „wiedzę o tajemnicach boskich, zastrzeżoną dla elity” (mającą zatem ezoteryczny charakter), słowa 'gnostycyzm' natomiast używać w odniesieniu do systemów gnostyckich II i III wieku.<sup>16</sup>

Istota gnozy, jej ośrodkowy mit wyraża się w przekonaniu istnienia „boskiej iskry” w człowieku:

[...] która wyłoniła się z boskiego świata i wpadła w świat losu, narodzin i śmierci, a teraz musi się przebudzić dzięki boskiemu odpowiednikowi samej siebie, aby definitywnie powrócić do swego pierwotnego stanu.<sup>17</sup>

Innymi słowy, duch ludzki powinien w wyniku procesu apokatastazy dokonać powrotu do zjednoczenia z Bogiem.

W tym kontekście można też przywołać poglądy Klemensa Aleksandryjskiego, dla którego poznanie (*gnosis*) to tyle, co kontemplacja Boga. Pisze o tym Paul Evdokimov:

Poznanie ma być nieprzerwaną kontemplacją, wartościowszą od zwykłej wiary. Powinniśmy wznieść się na wyżyny prawdziwej gnozy, poskramiając namiętności i dochodząc do stanu niewrażliwości podobnego, jak w stoicyzmie (*apatheia*). „Gnostyk to człowiek doskonały, przyjaciel Boga”. Ludzie czystego serca na wieki będą oglądać Boga „twarzą w twarz”. Niewielu może znaleźć się na owym poziomie poznania Boga. Mimo jednak, że „widzenie twarzą w twarz” będzie miało miejsce w wieku przyszłym, doskonalą ‘gnostycy’ radują się nim zawczasu, już na tej ziemi.<sup>18</sup>

W nauczaniu Klemensa Aleksandryjskiego wiedza, choć jest wartością najwyższą, to jednak nie wyklucza miłości (*agape*), którą św. Paweł wyniósł tak wysoko w życiu człowieka. Należy tedy zauważyć, że poznanie i miłość mają dla pierwszych gnostyków chrześcijańskich, przynajmniej tych, którzy wywodzą się ze szkoły aleksandryjskiej, charakter komplementarny i w doświadczeniu mistycznym tworzą niepojętą całość.

<sup>15</sup> Zob. H. Rauschnig, *Rewolucja nihilizmu*, przeł. S. Łukomski (J. Maliniak), Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1996.

<sup>16</sup> K. Rudolph, *Gnoza. Istota i historia późnoantycznej formacji religijnej*, przeł. G. Sowiński, Zakład Wydawniczy NOMOS, Kraków 1995, s. 57.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> P. Evdokimov, *Poznanie Boga w tradycji wschodniej*, przeł. A. Liduchowska, Wydawnictwo „M”, Kraków 1996, s. 43.

Wątki gnostyczne rozsiiane są po całym chrześcijaństwie i tak np. znajdujemy je w mistyce Mistra Eckharta, który zjednoczenie *psyché* z Bogiem określił mianem „iskierki” lub „narodzin dziecka”:

Dwa są narodzenia człowieka: jedno – przez które przychodzi na świat, drugie, duchowe, przez który go opuszcza. To drugie jest duchowym rodzeniem się w Bogu. Chcesz wiedzieć, czy twoje dziecko się narodziło i czy jest ogolcone z wszystkiego, a zatem czy stałeś się Synem Bożym? Dopóki się trapisz w sercu z jakiejś przyczyny, choćby nawet z powodu grzechu, twoje dziecko jeszcze się nie narodziło. Jeśli się czymś martwisz, nie jesteś jeszcze matką – rodzisz dopiero i jesteś bliski zrodzenia. [...] Prawdziwa radość jest moim udziałem, dopiero wtedy gdy nie zdoła mnie jej pozbawić żadne cierpienie czy ból; będę wtedy w Bożym byciu, w którym nie ma miejsca na cierpienie. Wiemy przecież, że w Bogu nie ma gniewu ani smutku, lecz tylko miłość i radość. [...] Zatem jeśli osiągniesz taki stan, że nic już nie będzie sprawiało ci bólu ani napełniało troską, gdy cierpienie nie będzie już dla ciebie cierpieniem, a wszystkie rzeczy zaczną cię napełniać radością, wtedy dziecko prawdziwe się w tobie narodziło<sup>19</sup>.

Narodziny dziecka w duszy człowieka to w istocie narodziny człowieka wewnętrznego, nowego i niebiańskiego, natomiast człowiek zewnętrzny to człowiek stary, cielesny. Człowiek wewnętrzny (duchowy), to miejsce „wiecznej szczęśliwości” czyli zjednoczenie ducha ludzkiego z Duchem Bożym. Ten przebóstwiony (*theosis*) stan bycia nazywany jest przez Eckharta szeregiem metafor, takich jak np.: dziecko, iskierka, zamek, wir, podstawa duszy, lub „coś”. Przebóstwienie prowadzi do tego, że indywiduum staje się uczestnikiem „Boskiej natury” (por. 2 P 1, 4).

Aby lepiej zrozumieć ten stan najgłębszej i najbardziej duchowej relacji człowieka z Bogiem można w tym miejscu przywołać Jungowską koncepcję nadświadomości (Jaźni, Mandali) jako jedności przeciwieństw. Symbolem zjednoczenia ducha ludzkiego z Duchem Bożym (mistyczne zaślubiny) jest Ukoronowanie Matki Bożej. Ponadto, Królowanie Maryi w życiu człowieka oznacza roztoczenie miłości i opieki nad tymi, dla których stała się ona Matką. Jej nieustanna troska prowadzi do tego, aby nikt, kto idzie drogą Syna Bożego, nie zginął, ale doszedł do pełni życia wiecznego.

Neognoza Junga ma charakter chrystocentryczny<sup>20</sup> i pentekostalny<sup>21</sup>. Sam Jung na gruncie wypracowanej przez siebie psychologii analitycznej zmagają się z ponadczasowymi prawdami chrześcijaństwa. Junga gnoza chrześcijańska jest zatem czymś innym, niż gnostycyzm rozumiany jako „marzenie o samozbawieniu człowieka”<sup>22</sup>, albowiem autentyczne poznanie-zbawienie jest darem Boga. Tym samym cel ludzkiego życia wyraża się w mistycznym doświadczeniu – *unio mystica*.

<sup>19</sup> Mistrz Eckhart, *Kazania*, przeł. W. Szymona OP, „W drodze”, Poznań 1986, Kaz. 76, s. 425-426.

<sup>20</sup> Zob. C.G. Jung, *Chrystus, symbol Jaźni*, [w:] *idem*, Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo WROTA, Warszawa 1997, s. 49 i n.

<sup>21</sup> Zob. C.G. Jung, *Duch Św.*, [w:] *idem*, Psychologia a religia Zachodu i Wschodu, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2005, s. 165 i n.

<sup>22</sup> Zob. M. Brumlik, *Gnostycy. Marzenie o samozbawieniu człowieka*, Wydawnictwo Ureus, Gdynia 1999.



## Dwa sposoby bycia-w-świecie

W nawiązaniu do poglądów Mircea Eliadego na temat *sacrum* i *profanum* można wyróżnić w dziejach rozwoju ludzkości dwa sposoby bycia-w-świecie: święty (*homo religiosus*) i świecki (*homo oeconomicus*). Inaczej mówiąc, są to dwie różne sytuacje egzystencjalne, które implikują dwie odmienne formy rozumienia człowieka i Wszechświata. Człowieka religijnego charakteryzuje specyficzny sposób egzystowania w świecie, który wyraża się wiarą w istnienie rzeczywistości duchowej. Głębokie doświadczenie *sacrum* jest jednak możliwe tylko w wyniku drugich narodzin człowieka: „kto pragnie uzyskać dostęp do życia duchowego, ten musi obumrzeć w świeckim sposobie bycia i narodzić się na nowo”<sup>23</sup>. Neofita umiera dla świeckiego sposobu bycia i rodzi się po raz drugi do istnienia nowego, tzn. duchowego i uświęconego. Nowy sposób bycia umożliwia autentyczne poznanie celu ludzkiego życia. Odtąd inicjowany jako „nowo narodzony” i „zmartwychwstały” jest człowiekiem, który posiadał wiedzę dzięki Boskiej pomocy. Podwójnie narodzony, czyli ten, który dostąpił doświadczenia mistycznego i poznał misteria, bierze od tego momentu odpowiedzialność za życie własne i innych ludzi. Staje się on człowiekiem dojrzałym: „Kogoś takiego Arystoteles nazywa *spoudaios*”<sup>24</sup>. Ludzie dojrzały uczyliby obywatele *polis* nie tylko pracy i sztuki wojennej, ale także życia w pokoju, oddanego kontemplacji. Dodajmy również, że autentyczne doświadczenie religijne pozostawia w życiu człowieka głęboki ślad, można nawet powiedzieć, iż mistyk jest „istotą okaleczoną”.

Zupełnie inną wizję świata ma człowiek areligijny. Przede wszystkim odrzuca on świadomie lub „zawiesza” wiarę w Transcendencję i duchowy wymiar rzeczywistości. Egzystencja człowieka świeckiego, dziś powiedzielibyśmy postmodernistycznego, nie ma mistycznego znaczenia. Człowiek ziemski to duchowy ślepiec. W centrum ziemskiego sposobu bycia sytuuje się „ja” świeckie i materialistycznie pojęte ludzkie życie. Zasadnicze wymiary tak rozumianej ludzkiej egzystencji naznaczone są z jednej strony relatywizmem i nihilizmem, z drugiej zaś wszechogarniającym ateizmem i hedonizmem:

Współczesny człowiek areligijny bierze na siebie nową sytuację: postrzega się jedynie jako przedmiot i podmiot historii, wzbrania się przed tym, co transcendentne. Innymi słowy: człowiek ów nie zgadza się, że istnieje inny rodzaj człowieczeństwa poza sposobem bycia człowieka przejawiającym się w różnych sytuacjach historycznych<sup>25</sup>.

Człowiek współczesny zanurzony jest tedy w rzece historyzmu, która nie ma żadnego celu ani sensu. Wiek XX pokazał, że egzystencja człowieka areligijnego wyzuta z wartości duchowych jest groźna i niebezpieczna, albowiem może ona doprowadzić do zagłady cywilizacji zachodniej. Aby przetrwać, trzeba jest

<sup>23</sup> M. Eliade, *Sacrum i profanum*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 166.

<sup>24</sup> E. Voegelin, *Arystoteles*, przeł. M.J. Czarniecki, Biblioteka Teologii Politycznej, Warszawa 2011, s. 64.

<sup>25</sup> M. Eliade, *op. cit.*, s. 168.



kryzys cywilizacji zachodniej, należy przekroczyć współczesny nihilizm i proklamować koniec ery ponowoczesnej. Koniec postmodernizmu oznacza, że wiek XXI (i następne) powinien charakteryzować się powrotem do sposobu istnienia człowieka religijnego, ponieważ tylko on w swoim wnętrzu przechował sakralny i ocalający sens ludzkości. Powrót do *sacrum* powinien odbywać się poprzez twórczy dialog i poszanowanie ludzkiej godności. Istotą zaś religijnego-sposobu-bycia, zarówno w wymiarze indywidualnym i globalnym, jest inicjacja, która w psychologii głębi Junga przyjęła postać procesu indywiduacji.

### Przesunięte centrum – od egocentryzmu do Jaźniocentryzmu

Nim przejdę do bliższego omówienia procesu indywiduacji, chciałbym najpierw zwrócić uwagę na pewne podobieństwo między gnozą Junga i egzystencjalizmem, zwłaszcza Sorena Kierkegarda. Kierkegaard w swoim *Dzienniku*, w haśle pt. *Człowiek* (44), pisze:

Wedle chrześcijaństwa człowiek jest upadłym duchem, który za karę został zdegradowany do poziomu zwierzęcia. Jednakże musi on mieć ducha, aby właściwie pojąć upokorzenie; istoty trywialne i zwierzęce są radosne przez to, że są zwierzętami, to znaczy, że one naprawdę tego nie zauważają.

Gdyby chrześcijaństwo nie pojawiło się na świecie, ludzie nigdy nie uświadomiliby sobie tej bolesnej tajemnicy, chrześcijaństwo bowiem jest potrzebne, by wyjaśnić prawdziwy kontekst (*Sammenhæng*) człowieka, że pierwotnie był on zupełnie kimś innym lub, innymi słowy, jak nieskończenie głęboko utonął w zwierzęciu. Człowiek nie odkrywa tego sam z siebie, a poza chrześcijaństwem tylko najwybitniejsze indywidualności miały o tym pojęcie i myślały nad tym<sup>26</sup>.

We fragmencie tym Kierkegaard porusza stary chrześcijańsko-gnostyczny mit upadku ludzkiego ducha, czyli pierwszego człowieka – Adama. Wedle tego mitu duch ludzki (ludzkość) zamieszkiwał razem z Bogiem w Raju. Eden jest tutaj symbolem egzystowania człowieka w jedności z Bogiem. Na skutek grzechu pierwotnego duch ludzki upada w czasoprzestrzeń i świat zwierzęcy. Materia i ciało ludzkie w sensie psychicznym i duchowym oznaczają „niewiedzę” oraz „zapomnienie” o Boskim pochodzeniu człowieka. Przy czym niewiedza jest formą niewolnictwa w przeciwieństwie do poznania (*gnosis*) prawdy o sobie i Bogu, które czyni wolnym indywiduum ludzkie. Jako uwagę na marginesie dodajmy, że Martin Heidegger nawiązuje do gnozy, gdy opisuje *Dasein* jako rzucenie-w-świat lub bycie-w-świecie<sup>27</sup>.

Mikołaj Bierdiajew mówił o upadku i wyzwoleniu ludzkiego ducha, twórcy czy geniusza wreszcie ze świata materii i grzechu:

<sup>26</sup> S. Kierkegaard, *Dziennik (wybór)*, przeł. A. Szwed, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 66-67.

<sup>27</sup> Zob. M. Heidegger, *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1994, s. 74 i n.

Zniewolenie ludzkiego ducha przez „świat” jest jego winą, jego grzechem, jego upadkiem. Wyzwolenie od „świata” jest wyzwoleniem z grzechu, odkupieniem winy, wstępowaniem upadłego ducha ku górze. Nie jesteśmy ze „świata” i nie powinniśmy kochać „świata” oraz tego, co znajduje się w „świecie”. Jednak sama nauka o grzechu wyrodziła się w niewolę złudnego determinizmu. Powiada się: Ty jesteś grzeszną, upadłą istotą i dlatego nie próbuj wstępować na drogę wyzwolenia ducha ze „świata”, na drogę twórczego życia ducha, nieś brzemień posłuszeństwa skutkom grzechu. Duch ludzki pozostaje skowany w zakętym kręgu bez wyjścia. Bowiem podstawowym grzechem jest niewola, zniewolenie ducha, podporządkowanie szatańskiej konieczności, brak sił na określenie siebie samego jako wolnego twórcy, zatracenie się poprzez utwierdzenie samego siebie w determinizmie „świata”, a nie w wolności Boga. Droga wyzwolenia ze „świata” dla twórczości nowego życia jest drogą wyzwolenia z grzechu, przewyciężenia zła, gromadzenia mocy ducha dla życia Bożego<sup>28</sup>.

Tak rozumiany mit upadku opisuje z jednej strony dramat ludzkiej wolności, z drugiej zaś tajemnicę zła – *mysterium iniquitatis*, o której będzie jeszcze mowa. Już po tych wstępnych rozważaniach można zauważyć, że gnoza Junga ma wiele wspólnego ze współczesnym egzystencjalizmem; w obu bowiem przypadkach kładzie się nacisk na alienację i samotne zmaganie się ludzkiego ducha ze złem – Antychrystem.

Egzystencja człowieka współczesnego (ponowoczesnego) naznaczona jest świeckim sposobem bycia i egocentryzmem. Człowiek terażniejszy zapoznał swój duchowy wymiar istnienia, koncentrując się tylko na fałszywym „ja” („ego”), które jest obecne w każdym człowieku. Czym jest fałszywe „ego”? Trafnie na to pytanie odpowiedział już apostoł Paweł, twierdząc, że jest ono w istocie „starym człowiekiem”, który zaistniał w wyniku grzechu. Jung natomiast będzie nazywał fałszywe „ego” egotyczną świadomością skoncentrowaną na sobie samej i jednocześnie zamkniętej na transcendentny wymiar rzeczywistości. Fałszywe „ego” („ja” świadome) jest wreszcie nieprawdziwą i niepełną tożsamością człowieka, ograniczoną wyłącznie do świadomości i myślenia racjonalnego. Ten sposób rozumienia człowieka nawiązuje do filozofii nowożytnego Kartezjusza, która redukowałą podmiot ludzki do *cogito* lub *res cogitans*. Natomiast człowiek jako zamknięta monada, która „nie posiada okien”, występuje w monadologii Gottfrieda Wilhelma Leibniza. Max Stirner zaś swoją filozofię „Jedynego” wprost będzie wywodził z „ja”. Zauważmy również, że Edmund Husserl na gruncie fenomenologii transcendentalnej, poszukując filozofii pierwszej, odnajduje ją w formule „ja jestem”, która jednocześnie jest podstawą fenomenologii. Idąc tym tokiem rozumowania, można też zadać pytanie: czy Heideggerowskie *Dasein* jako bycie-ku-śmierci jest w istocie tym samym, co Jungowskie „ja”?

Współczesny mistyk Thomas Merton o złudnym „ja” pisze następująco: „Moje urojone, własne ‘ja’ jest osobą, która chciałaby istnieć poza zasięgiem promienia Bożej woli i Bożej miłości, poza życiem i rzeczywistością. A takie

<sup>28</sup> M. Bierdiajew, *Sens twórczości. Próba usprawiedliwienia człowieka*, przeł. H. Paprocki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2001, s. 9.

istnienie może być tylko ułudą<sup>29</sup>. Świeckie „ja” to niepełna osobowość, część osobowości, która żyje tak, jakby Boga nie było.

U Junga także znajdujemy rozróżnienie na „ja” („ego”) i Jaźń:

Zajmując się psychologią nieświadomości, musiałem zmierzyć się z faktami, które wymagały ode mnie zdefiniowania nowych pojęć. Jednym z nich jest pojęcie *Jaźni* [*das Selbst*]. Pojęcie to oznacza pewną wielkość, która nie tyle zajmuje miejsce czegoś, co dotąd określano mianem „ja” [*das Ich*], ile raczej je ogarnia jako pojęcie nadrzędne. „Ja” to ów złożony czynnik, do którego odnoszą się treści świadomości. „Ja” tworzy niejako centrum pola świadomości; i w tej mierze, w jakiej ogarnia ono świadomość empiryczną, jest podmiotem wszystkich aktów świadomości.<sup>30</sup>

W innym miejscu Jung dodaje:

Dlatego zaproponowałem, by ową istniejącą, lecz nie dającą się w pełni ująć osobowość ogólną, określić mianem „Jaźni”. „Ja” jest na mocy definicji podporządkowane Jaźni, ma się do niej jak część do całości.<sup>31</sup>

„Ja” świadome i myślenie racjonalne, jakkolwiek bardzo cenne, nie wyjaśniają tajemnicy indywiduum.

## Indywiduacja – proces urzeczywistniania Jaźni

Innym ważnym zagadnieniem w myśli Junga jest proces indywiduacji rozumiany jako synteza nieświadomości i świadomości, która prowadzi do powstania Nadświadomości – Jaźni:

Indywiduacja jawi się więc już to jako synteza pewnej nowej jedności, która przedtem istniała w formie rozproszonych części, już to jako objawienie się pewnej preegzystentnej wobec „ja” istoty, która jest jego ojcem, twórcą i Całkowitością. Za sprawą uświadomienia sobie treści nieświadomych w pewnym sensie stwarzamy Jaźń, i o tyle, o ile ją stwarzamy, jest ona naszym synem. Odpowiednio zatem do tego stanu rzeczy alchemicy określali swą niezniszczalną substancję – oznaczającą właśnie Jaźń – mianem *Filius philosophorum* [syn filozofów]<sup>32</sup>.

Jung twierdził, że opisywany przez niego proces indywiduacji można także porównać do tańca wokół Chrystusa (*anthroposa*), co ma oznaczać w istocie, wzmiankowane już, przesunięcie duchowego centrum człowieka z ego do Jaźni:

Kto nie uczestniczy w tym tańcu lub nie krąży wobec punktu środkowego, czyli Chrystusa i *anthroposa*, ten porażony jest ślepotą i niczego nie widzi. To, co tutaj zostało opisane jako wydarzenie zewnętrzne, jest w istocie symbolem zwrotu ku centrum – zwrotu, który dokonał się w każdym z apostołów – zwrotu ku archetypowi

<sup>29</sup> Th. Merton, *Posiew kontemplacji*, przeł. M. Morstin-Górska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1989, s. 20. [Cyt. za: K. Dobies, *Poznanie prawdziwego „ja” w ujęciu Thomasa Mertona*, „Teologia Młodych” 1 (2012), s. 31; [http://WWW.wtl.us.edu.pl/Tm/1/TM-01\(2012\)30-39.pdf](http://WWW.wtl.us.edu.pl/Tm/1/TM-01(2012)30-39.pdf)].

<sup>30</sup> C.G. Jung, *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni*, par. 1, s. 11.

<sup>31</sup> *Ibidem*, par. 9, s. 13-14.

<sup>32</sup> C.G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2005, par. 400, s. 274.

anthroposa, ku Jaźni, bo przecież nie można pojmować tego tańca jako wydarzenia historycznego. Jest on raczej czymś w rodzaju parafrazy eucharystii i należy go pojmować jako zjawisko recepcji, czyli pewien symbol amplifikujący, dający się interpretować w kategoriach zjawiska psychicznego. Jest to akt wyższego uświadomienia, ustanawia on bowiem związek pomiędzy świadomością indywidualną i nadrzędnym wobec niej symbolem Całkowitości<sup>33</sup>.

Innymi słowy, jest to przejście od egocentryzmu do tego, co nazywam Jaźniocentryzmem. Człowiek, który odkrył Chrystusa (Jaźń), nie egzystuje już w chaosie psychicznym i rozdrobnieniu duchowym, lecz w jedności:

[...] rozdrobniona jest tylko świadomość subiektywna, gdy jednak zostanie odniesiona do swego ośrodka, wówczas i ona zintegruje się z całością. Kto zatem bierze udział w tanecznym korowodzie, ten ogląda się w odbijającym go centrum, a cierpienie indywiduum staje się teraz cierpieniem, które „chce przecierpieć” ten, który stoi pośrodku. Nie sposób piękniej i trafniej wyrazić paradoksalnej tożsamości i różnicy „ja” i Jaźni.<sup>34</sup>

Jung zauważa również, że tak rozumiana indywiduacja jest swoistym „cudem, który może zaistnieć jedynie za ‘przyzwoleniem Boga’ (*concedente Deo*)”<sup>35</sup>.

Należy też dodać, że tak rozumiana indywiduacja (inicjacja) jest procesem przemiany wewnętrznej ludzkiego ducha, która sięga co najmniej swoimi korzeniami czasów apostołskich i wiedzie od sposobu bycia człowieka starego do istnienia człowieka nowego: „co się tyczy poprzedniego sposobu życia – trzeba porzucić dawnego człowieka, który ulega zepsuciu na skutek zwodniczych żądz, odnowić się duchem w waszym myśleniu i przyoblec się w człowieka nowego, stworzonego na obraz Boga, w sprawiedliwości i prawdziwej świętości” (Ef 4, 22-24)<sup>36</sup>. Przejście od dawnego człowieka (nieprawdziwe fałszywe „ja”) do nowego człowieka (Jaźni) dobrze ilustruje również biblijna przypowieść o „ziarnie pszenicznym”: „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Jeśli ziarno pszenicy, wpadłszy w ziemię, nie obumrze, zostanie samo jedno, ale jeśli obumrze, przynosi plon obfity” (J 12, 24)<sup>37</sup>. Dodajmy także, iż to, co Jung rozumie przez indywiduację, jest w istocie przypomnieniem (*anamnesis*) człowiekowi współczesnemu chrześcijańskiej inicjacji, której istotą był udział w mistycznym dramacie Jezusa Chrystusa, w Jego pasji, śmierci, zmartwychwstaniu i zesłaniu Ducha Świętego. Indywiduacja prowadząca do oświecenia dotyczy całego człowieka, jego ducha, duszy i ciała, oznacza to, że ma ona charakter egzystencjalny i nie ogranicza się tylko do intelektu indywiduum.

W psychologii analitycznej Junga wewnętrzna struktura człowieka jest dynamiczna i, by tak rzec, przypomina Układ Słoneczny, w którym rolę Słońca pełni Jaźń. Wychodząc od tej metafory, należy powiedzieć, że wokół Jaźni na różnych

<sup>33</sup> *Ibidem*, par. 425, s. 291-292.

<sup>34</sup> *Ibidem*, par. 427, s. 292-293.

<sup>35</sup> *Ibidem*, par. 448, s. 308.

<sup>36</sup> *Biblia Jerozolimska*, Poznań 2006; zob. Kol 3, 9-10.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

orbitach, niczym planety, krążą różnorodne archetypy. Proces indywiduacji rozpoczyna się od rozpoznania cienia, czyli głębokiej i nieświadomej części osobowości:

Treść nieświadomości osobniczej to zdobycze życia indywidualnego, treść nieświadomości zbiorowej natomiast to archetypy zawsze istniejące *a priori*. [...] Cień to problem moralny wyzywający całość osobowości „ja”, nikt nie może sobie bowiem uświadomić cienia, jeśli nie zdobędzie się na dużą stanowczość moralną. W wypadku tego uświadomienia chodzi przecież o to, by uznać ciemne aspekty nieświadomości za rzeczywiście istniejące.<sup>38</sup>

Zdaniem Junga, takie archetypy, jak cień, *anima* i *animus* najbardziej intensywnie wpływają na „ja”. Archetyp cienia ma charakter ambiwalentny, albowiem z jednej strony w nieświadomości można doświadczyć zła, tzn. Antychrysta, z drugiej zaś z nieświadomości mogą pochodzić impulsy twórcze.

Z nieświadomości indywidualnej wyłania się ludzkie „ja” (*ego*), które jako świadomość ma udział w osobowości, jest jej częścią. Wraz z odkryciem w XIX i XX w. nieświadomości dotychczasowa absolutna pozycja „ja” uległa relatywizacji. „Ja” w prawdzie zachowało cechę bycia centrum pola świadomości, lecz zakwestionowana została jego pozycja jako centrum osobowości: „Owszem, »ja« ma udział w osobowości, nie stanowi jednak jej całości”<sup>39</sup>. „Detronizacja” ego jest zatem ważnym etapem w twórczym rozwoju człowieka.

Kierując się do centrum osobowości – Jaźni na następnej orbicie znajdują się archetypy animy i animusa:

Skoro więc anima jest archetypem występującym u każdego mężczyzny, należy przypuszczać, że u kobiety musi występować jakiś odpowiednik animy, ponieważ, jak w psychice mężczyzny znajduje się kompensujący ją pierwiastek kobiecy, tak w psychice kobiety musi się znajdować kompensujący ją pierwiastek męski [*animus* – G.J.G.-B.].<sup>40</sup>

Relacje między animą a animusem mają charakter „animozyjny”, czyli uczuciowy. Archetypy te działają z wielką sugestywnością na świadomość, fascynują ją i hipnotycznie przykuwają. Jung zauważa też, że:

Oddziaływania animusa i animy mogą wprawdzie zostać uświadomione, same stanowią jednak czynniki transcendujące świadomość, niedostępne ogółowi i samowoli. Mimo że ich treści zostają zintegrowane, one same zachowują autonomię, toteż stale należy je mieć na oku.<sup>41</sup>

Na kolejnym szczeblu drabiny rozwoju osobowości można odnaleźć archetyp persony oraz ról społecznych. Zdaniem Junga, każdy człowiek pełni w życiu określone role społeczne, czyli różne zawody, np. nauczyciela, żołnierza lub lekarza i przywdziewa w życiu określoną maskę. Należy dodać, że większość osób zatrzymuje się na tym etapie rozwoju duchowego.

<sup>38</sup> C.G. Jung, *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni*, par. 13-14, s. 17.

<sup>39</sup> *Ibidem*, par. 11, s. 15.

<sup>40</sup> *Ibidem*, par. 27, s. 24.

<sup>41</sup> *Ibidem*, par. 40, s. 30-31.

Niektórzy ludzie zmierzają jednak dalej i odkrywają kolejną orbitę, a wraz z nią archetypy Starego Mędrca oraz Wielkiej Matki. Według Prokopiuka:

Kolejnym etapem w procesie indywiduacji jest pojawienie się symboli i przeżyć z kręgu archetypu Starego Mędrca, będącego uosobieniem pierwiastka duchowego oraz archetypu Wielkiej Matki reprezentującego rzeczową prawdę natury. Teraz nadszedł czas, by rozjaśnić najtajniejsze zakątki naszej własnej istoty, to co w nas najbardziej specyficzne „męskie” lub „kobiece”. Stary Mędrzec i Wielka Matka działają fascynująco. Wielka jest pokusa utożsamienia się z nimi, a człowiek, który jej ulegnie, wpada w rodzaj megalomanii; dlatego Jung nazywa je „osobowościami manicznymi” (*mana* – to moc numinalna). Toteż uświadomienie sobie treści archetypu osobowości manicznej oznacza dla mężczyzny oczywiście wyzwolenie od ojca, a dla kobiety faktyczne wyzwolenie od matki, tym samym zaś pierwsze odczucie własnej niepowtarzalnej indywidualności<sup>42</sup>.

Stary Mędrzec jest symbolem ducha i człowieka, który widział w życiu wszystko i jest gotowy na odejście z tego świata. Wielka Matka jest zaś symbolem materii, płodności i miłości zarazem. Te dwa archetypy znajdują się najbliżej duchowego centrum, tzn. Jaźni – obrazu Boga (*imago Dei*). To przejście jednak do Jaźni (Całości, Całkowitości) okupione jest wielkim cierpieniem i mistyczną śmiercią, co w klasycznej duchowości określa się mianem *descensus ad inferos*, czyli zstąpieniem do piekieł. Jung doświadczenie to będzie natomiast opisywał jako zanurzenie świadomości w oceanie nieświadomości osobniczej i nieświadomości zbiorowej; zjawisku temu będzie również towarzyszyć inflacja ego, tzn. mania wielkości, a tym samym popadnięcie ducha ludzkiego w pychę. Zstąpienie do piekieł i przeżycie „nocy ciemnej” wymaga, jak twierdzi Simone Weil, odwagi i geniuszu:

Geniusz jest to – być może – nic innego, jak zdolność przemierzania od końca do końca „nocy ciemnych”. Ci, którzy go nie posiadają, stają na brzegu ciemnej nocy zniechęceni i mówią: „Nie mogę; nie jestem do tego stworzony; nic z tego nie rozumiem”<sup>43</sup>.

Geniusz jako jednostka twórcza zazwyczaj odwraca się od relacji międzyludzkich. Samotny geniusz, odczuwając lęk przed potępieniem i dezintegracją swojej osobowości, poszukuje w swojej twórczości prawdy o sobie, a także porządku, Całości i ostatecznego sensu istnienia.

Kulminacją procesu indywiduacji jest pokonanie mocy Antychrysta i zmartwychwstanie ludzkiego ducha. Oznacza to zjednoczenie z Chrystusem, który jest symbolem Jaźni:

Dlaczego – zapyta czytelnik – mówię tu o Chrystusie i jego przeciwniku Antychryście? Sprawa zesłała na Chrystusa siłą rzeczy, ponieważ jest on jeszcze żywym mitem naszej kultury. Jest herosem kulturowym, który – bez względu na swe historyczne istnienie – ucieleśnia mit boskiego praczłowieka, mistycznego Adama. To on znajduje się w samym środku mandali chrześcijańskiej, on jest Panem tetramorfu, to

<sup>42</sup> J. Prokopiuk, *Sens życia w psychologii głębi. Freud i Jung*, [w:] *idem*, *Mój Jung*, s. 236-237.

<sup>43</sup> S. Weil, *Świadomość nadprzyrodzona*, przeł. A. Olędzka-Frybesowa, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1986, s. 258.



znaczy symboli czterech ewangelistów oznaczających cztery kolumny jego tronu. On jest w nas, a my w nim. Jego królestwo to drogocenna perła, skarb ukryty w ziemi, ziarno gorczycy, które wyrośnie na wielkie drzewo, to miasto niebiańskie. Jak Chrystus jest w nas, tak i jego królestwo niebieskie w nas jest<sup>44</sup>.

Chrystus zaś sprawia, że człowiek w darze otrzymuje Ducha Świętego symbolizującego zbawienie i Królestwo niebieskie. Chrześcijański i Jungowski proces inicjacji wskazuje zatem na fakt, iż człowiek nie jest tylko świadomością i rozumem, nie jest też istnieniem autarkicznym i samoistnym, albowiem na tożsamość człowieka składa się Duch Święty. Mistyczne zaślubiny człowieka z Bogiem Trójjedynym są kresem duchowego rozwoju ludzkiego indywiduum. Tym samym upadek człowieka, nazywany też grzechem pierworodnym, zostaje przezwyciężony. Odrodzony człowiek ponownie jednoczy się z Bogiem osobowym. A wszystko to zamknięte jest w tajemnicy Jaźni.

Zdaniem Junga, paradygmat inicjacyjny cierpienie–śmierć–zmartwychwstanie odkrywamy w wielu religiach, np. w judaizmie, ale również w dziele alchemicznym. Cechą zaś charakterystyczną chrześcijaństwa i wywodzącej się z niej filozofii alchemii jest to, iż schemat inicjacyjny: cierpienie–śmierć–zmartwychwstanie dopełniony jest *expressis verbis* przez zesłanie Ducha Świętego. Proces urzeczywistniania Jaźni jest zatem doświadczeniem paschalnym; przejściem ze świata natury do porządku nadprzyrodzonego, umieraniem dla grzechu i rodzeniem się do nowego życia w Duchu. W centrum chrześcijańskiej paschy, jak i w alchemicznym *opus magnum*, które ma prowadzić do kamienia filozoficznego (symbolu Jaźni), sytuuje się mistyczne doświadczenie śmierci. Zdaniem Junga:

Alchemicy porównują swą Sztukę do pracy siewcy rzucającego w ziemię ziarno, które obumiera, by potem zbudzić się do nowego życia. Zatem alchemiczne *mortificatio, interfectio, putrefactio, combustio, incineratio, calcinatio*<sup>45</sup> to tylko naśladowanie dzieła natury. Alchemicy porównują też Dzieło do umierania człowieka, który – jeśli nie umrze – nie osiągnie nowego życia, życia wiecznego<sup>46</sup>.

Mistyczna śmierć i zmartwychwstanie adepta jest nie tylko jego oświeceniem, ale także wtajemniczeniem w chrześcijański teodramat.

Symbolika śmierci inicjacyjnej w alchemii sprowadza się do doświadczenia nocy, chaosu i nicości. Adept na tym etapie transmutacji przechodzi przez stan „rozproszenia” i podlega procesowi regresu *ad uterum*, czyli powrotowi do zarodkowego stanu egzystencji. Tak rozumiana śmierć inicjacyjna jest jednocześnie końcem istnienia świeckiego, pospolitego i upadłego. Można też powiedzieć, że w nicości łączy się antropogonia z kosmogonią, albowiem w wyniku doświadczenia „ciemnej nocy” może narodzić się nowy człowiek oraz nowy, lepszy i szczęśliwszy kosmos. Jung, mówiąc o śmierci, twierdził również, że jest ona stadium przejściowym, które umożliwia z jednej strony *coniunctio oppositorum* ludzkiej

<sup>44</sup> C.G. Jung, *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni*, par. 69. s. 49-50.

<sup>45</sup> „Zabijanie, mordowanie, gnicie, palenie, spoielenie i wapnienie”.

<sup>46</sup> C.G. Jung, *Psychologia przeniesienia*, [w:] idem, *Praktyka psychoterapii*, par. 467, s. 287-288.



osobowości, z drugiej zaś powstanie nowego życia. Według filozofów chrześcijańskich i alchemików nawiązujących do Tradycji chrześcijańskiej, człowiek, który „nie przejdzie” przez mistyczną śmierć, nie osiągnie nowego życia, czyli życia wiecznego. Śmierć mistyczna jest doświadczeniem duchowym, dzięki któremu śmierć biologiczna człowieka nie jest już karą za grzechy ani nieubłaganym końcem życia, ale „najcenniejszym skarbem”<sup>47</sup>, który wiedzie nas na ucztę weselną. Charyzmat radosnego umierania jest jednak nie tylko niezwykle cenny, ale i rzadki.

W wizji Junga Chrystus jest symbolem Jaźni. Twórczy duch człowieka, który idzie w swoim życiu, jakże wymagającą, Chrystusową drogą, zmierza do Królestwa Bożego, które, jak była mowa wcześniej, interpretowane jest przez szereg symboli:

Na podstawie tych wskazówek nietrudno zauważyć, w jaki sposób postać Chrystusa została zasymilowana przez symbole odnoszące się także do Królestwa Bożego, na przykład symbol ziarnka gorczycy, ukrytego skarbu i drogocennej perły. Chrystus i Jego Królestwo to synonimy<sup>48</sup>.

Gdy duch ludzki stanie się Jaźnią, tzn. że odniósł zwycięstwo. Pokonał grzech, śmierć i ludzkie ułomności. W Liście św. Pawła czytamy: „Jeżeli bowiem z Nim współumarliśmy, z Nim także żyć będziemy” (2 Tm 2, 11)<sup>49</sup>. Dla Junga życie Chrystusa jest uświęconym symbolem i prototypem jedynie sensownego istnienia.

### **Jaźń (*lapis philosophorum*) jako źródło twórczości**

Dla Junga Jaźń to tyle, co kamień filozoficzny bądź kamień filozofów (*lapis philosophorum*). Ten stan rzeczy Prokopiuk komentuje w następujący sposób:

[...] kamień filozofów byłby to człowiek przemieniony w mistycznej transmutacji, przemiana zaś ołowiu w złoto oznaczałaby podniesienie człowieka w sferę prawdy, piękna i dobra; krótko mówiąc, w tym rozumieniu sam człowiek byłby materia „wielkiego dzieła”.<sup>50</sup>

W wizji Junga zatem sam człowiek byłby wielkim dziełem sztuki. Jaźń zaś, czyli kamień filozoficzny, która wyłoniła się z syntezy nieświadomości i świadomości, byłaby w istocie ukoronowaniem procesu indywiduacji. Jak twierdzili alchemicy, w wyniku transmutacji z ołowiu powstało złoto, będące symbolem

<sup>47</sup> W. Stinissen OCD, *Ja nie umieram – wstępuję w życie. Rozważania o śmierci i wieczności*, „W drodze”, Poznań 2002, s. 57.

<sup>48</sup> C.G. Jung, *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni*, s. 253.

<sup>49</sup> *Biblia Jerozolimska*.

<sup>50</sup> J. Prokopiuk, C.G. Junga „lapis philosophorum”: *dyptych filozoficzno-alchemiczny*, [w:] *idem*, *Mój Jung*, s. 212.

nieśmiertelności. Jung twierdził również, że Jaźń ściśle związana jest z problemem twórczości:

[...] *artista* nie daje się ponosić wienie twórczej, ale że to Kamień obliguje go do pracy nad *opus*, *lapis* zaś – ten narzucony alchemikowi Pan Dzieła – to właśnie *Jaźń*. *Jaźń* pragnie objawić się w *Dziele*, toteż *opus* stanowi proces indywiduacji – proces urzeczywistniania *Jaźni*. *Jaźń* jako człowiek pełniejszy i sięgający poza czas odpowiada idei *Pracźłowika*, który jest doskonale okrągły i dwupłciowy, a dzieje się tak za sprawą faktu, iż przedstawia on zmienną integrację świadomości i nieświadomości.<sup>51</sup>

Tak rozumiana *Jaźń* (*lapis*), tzn. jako zjednoczenie ducha ludzkiego z Duchem Bożym (*unio mystica*) ma charakter paradoksalny i wykracza poza granice myślenia racjonalnego. *Jaźń* jako ludzka Całość (Całkowitość) symbolizowana jest również przez postać hermafrodyty, Androgyna, Erosa lub Chrystusa i oznacza kres wielkiego dzieła, tzn. indywiduacji: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga 2, 20)<sup>52</sup>. Przemienienie ludzkiej duszy dlatego jest tak ważne, albowiem po niej może nastąpić przemiana świata.

*Jaźń* jako źródło twórczości wypowiada się przez wybranego twórcę. Procesowi twórczości towarzyszy samotność oraz niezrozumienie i to nie tylko przez człowieka masowego, ale także przez „kolegów po fachu”. Być twórcą według Junga to „mieć przeznaczenie” lub „usłyszeć wewnętrzny głos”. Ważne tego przykłady znajdujemy w filozofii Sokratesa, który słyszał głos *daimoniona*, i u starotestamentowych proroków.

Problem twórczości w Jungowskiej psychologii głębi wiąże się także z tajemnicą nieprawości – *mysterium iniquitatis*. Zło według Junga sytuuje się gdzieś poza Trójcą Świętą, a mimo wszystko w jakiś sposób związane jest z twórczością i dziełem Odkupienia. Sam Jung dostrzega swój duchowy związek z Goethem:

Właśnie w znaczeniu, jakie ma dla mnie alchemia, dostrzegam mój wewnętrzny związek z Goethem. Tajemnica Goethego polega na tym, że został on porwany przez trwający od wieków proces archetypowych przemian. Ujmował on swego *Fausta* jako *opus magnum* czy też *divinum*. Miał rację, gdy mówił, że *Faust* jest jego „główną sprawą”; z tego też względu życie Goethego zawarło się w ramach tego dramatu. Nie sposób nie ulec wrażeniu, gdy się widzi, że to, co w nim żyło i działało, było żywą substancją, procesem ponadosobowym, wielkim snem *mundus archetypus*.

Ja też zostałem porwany przez ten sam sen, z którego zrodziło się moje główne dzieło, zapoczątkowane w jedenastym roku mego życia; moje życie przesycę i spaja jedno dzieło, jeden cel: przeniknięcie tajemnicy osobowości. Wszystko należy interpretować wychodząc od tego centralnego punktu, a wszystkie dzieła dotyczą tego tematu.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> C.G. Jung, *Psychologia przeniesienia*, par. 531, s. 351-352.

<sup>52</sup> *Biblia Jerozolimska*.

<sup>53</sup> C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, przeł. R. Reszke i L. Kolankiewicz, Wydawnictwo WROTA – Wydawnictwo KR, Warszawa 1993, s. 245-246.

Jung twierdzi tedy, że na drodze indywiduacji duch ludzki w nieuchronny sposób spotyka spersonifikowane zło – Mefistofelesa.

Z dzieła Junga wyłaniają się istotne pytania: dlaczego dobry i wszechmocny Bóg dopuszcza istnienie zła w świecie? Czy błąd i zło są konieczne dla istnienia człowieka i Wszechświata? Wyczerpująca odpowiedź na te pytania przekracza ramy prezentowanych rozważań. Wydaje się jednak, że Jung zgodziłby się z Goethem i jego Faustem, że zło stymuluje ludzkie życie, albowiem Mefistofeles jest: „Tej siły cząstką drobną, co zawsze złego chce i zawsze sprawia dobro”<sup>54</sup>. Ten zły duch, negujący życie, brałby zatem udział w tajemnicy *coincidentia oppositorum* (zbieżności przeciwieństw), która wiedzie do powstania człowieka jako Całości – Androgyna.

## Cywilizacja teoglobalna i cywilizacja teokosmiczna

Jungowski proces indywiduacji, poczynając od cierpienia, śmierci, zmartwychwstania i zesłania Ducha Świętego czyli nowych narodzin człowieka, ma charakter nie tylko egzystencjalny, ale także cywilizacyjny. Z prac Junga można wyciągnąć wniosek, iż zachodzi koincydencja między wewnętrznym rozwojem człowieka i cywilizacją zachodnią. W tym sensie inicjacja ma sens nie tylko indywidualny, ale także społeczny. Pojawiające się tutaj *implicite* pytanie o sens rozwoju cywilizacji zachodniej według Junga, jest niezwykle złożone. Problem „Jung i historiozofia” wymaga zatem oddzielnych studiów, w ramach których jungizm zostałby skonfrontowany z poglądami takich filozofów, jak: Platon, św. Augustyn, Niccolo Machiavelli, Immanuel Kant, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Karol Marks, Karl R. Popper, Mikołaj Bierdiajew, Oswald Spengler, Arnold Toynbee czy Feliks Koneczny. Tak rozległe omówienie tego zagadnienia nie jest jednak możliwe w tym miejscu. Stąd też, dalsze rozważania nad cywilizacją zachodnią i sensem historii będą jedynie zasygnalizowane.

Jung przestrzegał człowieka współczesnego przed zaniechaniem dalszego wewnętrznego rozwoju, albowiem XX-wieczne „zstąpienie do piekieł” (dwie wojny światowe, powstanie ustrojów totalitarnych, lucyferyczny rozwój techniki), zarówno w wymiarze indywidualnym, jak i globalnym, może się powtórzyć i mieć katastrofalne skutki dla ludzkiego życia w przyszłości:

Gigantyczne katastrofy, które nam zagrażają, to nie klęski żywiołowe o charakterze fizycznym czy biologicznym, lecz wydarzenia psychiczne. W przerażającej mierze zagrażają nam wojny i rewolucje, które nie są niczym innym, jak epidemiami psychicznymi. W każdej chwili szaleństwo może opanować miliony ludzi, stawiając nas znowu w obliczu wojny światowej lub pustoszącej rewolucji.

<sup>54</sup> Cyt. za: M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn, czyli tajemnica całości*, [w:] M. Eliade, *Mefistofeles i androgyn*, przeł. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1994, s. 80-81.

Człowiekowi nie grożą dziś dzikie zwierzęta, spadające skały czy wylewy wód, lecz żywiołowe moce jego duszy<sup>55</sup>.

Aby zapanować nad „mocami duszy” człowieka współczesnego, konieczny jest tedy „zwrot religijny”, tzn. powrót do Całości. Urzeczywistnienie duchowej Całości (Całkowitości) można porównać do biblijnego szabatu, dnia odpoczynku, w którym ustępuje noc:

Poznanie, jakie na początku wyłoniło się z pierwszego światła, w końcu i nieuchronnie staje się *scientia hominis*, a więc poznaniem człowieka, który pyta: ‘Któż więc zna i poznaje wszystko? Ja sam’. I to jest zapadająca ciemność, z której wyłania się dzień siódmy, dzień odpoczynku. [...] Sabat jest więc dniem, w którym człowiek znowu wraca do Boga i od nowa otrzymuje światło *cognitionis matutinae*. Ten dzień nie zna wieczoru<sup>56</sup>.

Światło Jaźni staje się wówczas światłem góry Tabor, radością, spoczynkiem, pokojem i harmonią, czyli nowym życiem, w którym poznanie cenniejsze jest niż posiadanie.

Droga do Całości jest w istocie powrotem do chrześcijaństwa, bez którego niemożliwe jest odrodzenie cywilizacji zachodniej, która współcześnie przekształca się w cywilizację globalną. W cywilizacji globalnej Kościoły chrześcijańskie będą miały do odegrania zasadniczą rolę w przetrwaniu życia na Ziemi. Cywilizacja globalna składa się jednak z wielu religii, dlatego też konieczne jest spotkanie różnych religii świata. Takie spotkanie powinno zaowocować twórczym dialogiem między wspomnianym chrześcijaństwem a judaizmem, islamem, hinduizmem i buddyzmem. Aby jednak tak się stało, każdy wyznawca swojej religii musi przezwyciężyć podziały wewnątrz siebie. Na to zadanie wskazuje Wacław Hryniewicz OMI:

Czy naprawdę nie możesz nic? A stan schizmy i rozdzielenia we własnym sercu? To jest twój teren! Podział przebiega przez nasze wnętrza. Ten podział tkwi w nas. Pole serca staje się polem podziału. I każdy z nas ma swój udział w podtrzymywaniu podziału, rozbicia, schizmy, rozdarcia. Nie ma innego wyjścia, jak tylko zacząć przezwycięzać stan schizmy najpierw w sobie samym. Powiększajmy krąg jedności! Powiększajmy grono ludzi wewnętrznie wolnych od podziału. Trzeba przezwyciężyć stan schizmy i rozdarcia w sobie. Pamiętaj słowa o Chrystusie, który „w sobie zadał śmierć wrogości” (Ef 2, 16)? W sobie najpierw! Tak powiedziano o Nim. Trzeba zadać śmierć stanowi podziału najpierw w sobie samym.<sup>57</sup>

Pragnienie jedności, wspólnoty i pojednania między narodami powinno zacząć się od konkretnego człowieka, który w sobie przezwyciężył podział i nienawiść. Doświadczenie wewnętrznej jedności potrafi wyrwać człowieka i całe narody ze stanu dezintegracji. Nawet największe przemiany należy zacząć od siebie samego.

<sup>55</sup> C.G. Jung, *O rozwoju osobowości*, [w:] *idem*, Rebis czyli kamień filozofów, przeł. J. Prokopiuk, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1989, s. 258.

<sup>56</sup> C.G. Jung, *Duch Merkuriusza*, [w:] *idem*, Rebis czyli kamień filozofów, s. 349-350.

<sup>57</sup> W. Hryniewicz, *Ekumenia żyje nadzieją*, Święty Wojciech Wydawnictwo, Poznań 2011, s. 12-13.

Początek trzeciego tysiąclecia naznaczony jest powolnym, acz nieuchronnym procesem globalizacji, który dzisiaj przybiera przede wszystkim postać ekonomiczną, ekologiczną i postindustrialną. Proces ten zmierza do utworzenia cywilizacji całej ludzkości (cywilizacja ludzkości). Oznacza to, że ludzkość jednoczy się. Zdaniem filozofa Alfreda Northa Whiteheada i socjologa Norberta Eliasa, cywilizacja, w której żyjemy, jest cywilizacją procesualną, tzn.: „nie jest tworem ukończonym, lecz formacją, która dopiero się kształtuje”<sup>58</sup>. Wydaje się, że gdyby dać wyraz wyobraźni futurologicznej, to narodziny nowej cywilizacji mogą przebiegać według następującego schematu: wielość cywilizacji – cywilizacja globalna – cywilizacja teoglobalna – cywilizacja teokosmiczna.

Według Junga, żyjemy dziś w czasach przełomu cywilizacyjnego, który ma wiele wymiarów, jednym z nich jest odkrycie nieświadomości zbiorowej<sup>59</sup>. Przełom ten można jednak rozumieć inaczej, tzn. jako przejście od cywilizacji lokalnych, związanych zazwyczaj z danym kontynentem, do jednej cywilizacji globalnej. Znaczący temat Fernand Braudel w swojej pracy *Gramatyka cywilizacji* argumentował na rzecz tezy końca epoki wielości cywilizacji i przejścia ludzkości do nowej ery, tzn. jednej cywilizacji, obejmującej całą planetę. Braudel dodaje również: „Mówiąc o cywilizacji, mówimy o przestrzeniach, o ziemiach, o ukształtowaniu powierzchni, strefach klimatycznych, roślinności, gatunkach zwierząt, korzystnych warunkach naturalnych i sztucznych (wytworzonych później)”<sup>60</sup>. Wybitny historyk definiuje cywilizację także w kategoriach społeczeństwa (istnienia miast) oraz ekonomii i religii. Generalnie dzieli on cywilizacje na europejskie (Europa, Ameryka Łacińska, Stany Zjednoczone) i pozaeuropejskie (islam i świat muzułmański, Czarny Kontynent, kraje Dalekiego Wschodu).

Powstająca na początku trzeciego tysiąclecia jedna cywilizacja, nazywana przeze mnie cywilizacją teoglobalną, składająca się z wielu kultur narodowych, może w przyszłości przybrać postać tego, co określam mianem cywilizacji teokosmicznej<sup>61</sup>. O tym, że ludzkość obdarzona jest „zmysłem kosmicznym”, pisał już Teilhard de Chardin: „Zmysłem kosmicznym nazywamy mniej lub bardziej uświadomione poczucie pokrewieństwa, które psychologicznie wiąże nas z Całością wszechświata”<sup>62</sup>. Można zatem przyjąć, że życie z Ziemi będzie emigrowało

---

<sup>58</sup> N. Elias, *O procesie cywilizacji. Analizy socjo- i psychogenetyczne*, przeł. T. Zabłudowski i K. Markiewicz, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2011, s. 589.

<sup>59</sup> C.G. Jung, *O nieświadomości*, [w:] *idem*, *Przełom cywilizacji*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2009, par. 1-48, s. 9-35.

<sup>60</sup> F. Braudel, *Gramatyka cywilizacji*, przeł. H. Igalson-Tygielska, Oficyna Naukowa, Warszawa 2006, s. 43.

<sup>61</sup> Pojawiający się tutaj eschatologiczny wymiar myśli Junga dotyczący, np. cywilizacji teokosmicznej, którą można rozumieć jako przygotowanie ludzkości na Paruzję Chrystusa, wymaga oddzielnych rozważań. Albowiem na gruncie jungizmu ponowne przyjście Jezusa Chrystusa i inicjacja człowieka przyjmują postać dramatu kosmicznego.

<sup>62</sup> Teilhard de Chardin, *Zarys wszechświata personalistycznego*, przeł. M. Tazbir i K. Waloszczyk, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985, s. 86.

w przestrzeń kosmiczną, gdzie będą zakładane tzw. kolonie kosmiczne. W dniu dzisiejszym są to jednak śmiało i daleko idące ekstrapolacje.

W procesie globalizacji decydującą rolę odgrywa cywilizacja zachodnia, która z cywilizacji lokalnej, ograniczonej do kontynentu europejskiego, przekształciła się w cywilizację globalną o wymiarze planetarnym. Powstająca nowa cywilizacja ma wymiar teoglobalny, ponieważ ludzkość może się trwale zjednoczyć tylko pod „sztandarem” Boga. Albowiem wszyscy ludzie są dziećmi jednego Boga. Ogromną rolę do odegrania w jednoczącej się ludzkości mają: Kościół, filozofia, ekumenia, debaty wewnątrzreligijne i wspomniany już dialog międzyreligijny:

Jeśli przyrzeć się Ewangelii uważnie, dostrzeże się niezwykłą wrażliwość Chrystusa na inność i sytuację drugiego człowieka. Ustawicznie skłania On słuchacza, by stawiał sobie pytania i poszukiwał swojej lepszej części. Obrazowy język Ewangelii zaprasza do spotkania z Bogiem i drugim człowiekiem, a zarazem ostrzega przed absolutyzowaniem jednej perspektywy poznawczej. Istnieje wiele dróg prowadzących do Boga. Żadnej nie można traktować jako jedynej i wyłącznej<sup>63</sup>.

Pluralizm religijny będzie zatem istotnym wymiarem powstającej nowej cywilizacji.

Proces teoglobalizacji zapewne będzie przebiegał stopniowo. Najpierw zjednoczą się społeczności zamieszkujące pojedyncze kontynenty. Później może zjednoczyć się cała ludzkość, która wyłoni jednego prezydenta i jeden rząd. Wówczas „Stany Zjednoczone Ziemi” przyjmą postać cywilizacji teoglobalnej. Planetarne *polis* będzie też musiało się uporać z Platońską koncepcją państwa doskonałego, które jest odzwierciedleniem ludzkiej *psyché*. Państwo to, jak wiadomo, składa się z trzech stanów lub warstw społecznych. Na jego szczycie znajduje się król filozof, niżej jest wojsko, najniżej zaś w tej hierarchii sytuują się rolnicy, robotnicy, czy – jak byśmy dziś powiedzieli – ludzie biznesu. Jako uwagę na marginesie należy też dodać, że oskarżenie Platona przez Karla R. Poppera w jego pracy pt. *Spoleczeństwo otwarte i jego wrogowie* o totalitaryzm jest nieporozumieniem, ponieważ autor *Państwa* był nieodrodnym uczniem Sokratesa, który twierdził, że lepiej doznawać cierpienia, niżli je wyrządzać.

Cywilizacja teoglobalna będzie uduchowiona, tzn. przeniknięta owocami Ducha Świętego, takimi jak: miłość, radość i pokój. Dlatego nie należy lękać się powrotu Boga. Rodząca się na naszych oczach cywilizacja teoglobalna nie będzie jakimś nowym totalitaryzmem, gdzie Bóg pełniłby rolę tyra. Wręcz przeciwnie – powstająca cywilizacja planetarna będzie wspólnotą przyjaciół Boga. Aby jednak tak się stało, potrzebni są ludzie, którzy przeszli proces wewnętrznej przemiany – *metanoi* (inicjacji), polegający na urzeczywistnieniu Jaźni – *unio mystica*. Za Jungiem można wreszcie powiedzieć, że człowiek współczesny w sposób archetypowy tęskni za królestwem Boga Ojca, w którym nie ma zła ani cierpienia. Nie chodzi jednak tutaj o budowanie sztucznych ziemskich rajów (albowiem: „Kró-

<sup>63</sup> W. Hryniewicz, *op. cit.*, s. 195.

lestwo moje nie jest z tego świata”. J 18, 36), lecz o to, aby indywidualizm ludzkie w sposób twórczy zmieniało na lepsze siebie i zastany świat.

Terażniejszość i przyszłość jednoczącej się ludzkości uzależniona jest od garstki mistyków. Mistycznych filozofów, teologów, poetów, artystów, uczonych, polityków, a także przedsiębiorców.

## Podsumowanie. „Bóg żyje”

Podsumowując moje dotychczasowe rozważania, chciałbym zauważyć, że w wizji Junga nowoczesny i naukowy światopogląd nie wyklucza duchowości człowieka. Koniec kryzysu cywilizacji zachodniej, tzn. urzeczywistnienie Jaźni, wymaga nowej pokryzysowej filozofii, która uwzględni nie tylko osiągnięcia nowoczesnej nauki, ale także chrześcijańskie dziedzictwo zawarte w katolicyzmie, prawosławiu i protestantyzmie, dodajmy – dziedzictwo, bez którego nie może dokonać się teoglobalizacja. Na globalne odnowienie wiary w Boga wskazują już niektóre publikacje, by wymienić w tym miejscu pracę Johna Micklethwaita i Adriana Wooldridge’a *Powrót Boga*<sup>64</sup>. Poza tym Jung przestrzega, że proces indywidualizacji jest bolesnym przejściem przez stany chaosu, nieładu i trwogi w kierunku zjednoczenia przeciwieństw, tzn. Jaźni – bezpiecznego *refugium*.

Nietzsche w *Przedmowie do Woli mocy* pisze znamienne słowa:

To, co opowiadam, jest historią dwóch najbliższych stuleci [wyróżnienie G.J.G.-B.]. Opisuję, co będzie, co inaczej już być nie może: pojawienie się nihilizmu. Tę historię można opowiedzieć już teraz: albowiem konieczność sama jest tutaj przy robocie. Ta przyszłość mówi już setkami znaków, ten los zapowiada się wszędzie; dla tej muzyki przyszłości wszyscy mają już słuch zaostroszony. Cała nasza kultura europejska porusza się już od dłuższego czasu z taką torturą napięcia, jak gdyby zmierzała do katastrofy; niespokojnie, gwałtownie, z pieca na łeb, jak potok, który chce dobiec kresu, który już się nie namyśla, który wprost boi się namysłu<sup>65</sup>.

Jeżeli przyjąć za Nietzschem, że doświadczenie „śmierci Boga” miało trwać 200 lat, a zatem dotyczyć wieku XIX i XX, to wiek XXI powinien być początkiem, by tak rzec, zmartwychwstania cywilizacji zachodniej i zesłania na ludzkość Ducha Świętego, czyli dokonania się Nowej Pięćdziesiątnicy. Człowiek współczesny może tedy mówić o powrocie Boga, co da się wyrazić w formule: „Bóg żyje”. Oznacza to, że kryzys cywilizacji zachodniej został przezwyciężony.

Na horyzoncie widać nowy odrodzony świat, który będzie mistyczny albo nie będzie go wcale.

<sup>64</sup> Zob. J. Micklethwait, A. Wooldridge, *Powrót Boga. Jak globalne ożywienie wiary zmienia świat*, przeł. J. Grzegorzcyk, Zysk i S-ka Wydawnictwo, Poznań 2011.

<sup>65</sup> F. Nietzsche, *Wola mocy*, s. 7.



*Grzegorz Grzmot-Bilski*

**Jung and the creative individual**

*Abstract*

The aim of this article is a reconstruction of Jungian process of individuation (initiation), which is existential and civilizational. The paradigm of initiation can be expressed in the formula: suffering, death, resurrection, and the outpouring of the Holy Spirit. The initiation as a spiritual transformation is a prerequisite for the creative development of a human. This article also argues in favor of the thesis that Jungian analytical psychology is essentially a modern version of Christian gnosis. Overcoming the nihilistic and materialistic crisis of Western civilization, according to Jung, is possible only when it returns to the Self and the Christian roots.

*Keywords:* God, nihilism, mystic, Self, human spirit, individuation, initiation, Christian gnosis, theoglobal civilization, the end of postmodernism, ecumenism, the Holy Spirit, "God lives".