

JERZY BYTNIIEWSKI

Uniwersytet Łódzki
Wydział Filozoficzno-Historyczny
e-mail: jurij517@wp.pl

Carl Gustav Jung i współczesny kryzys duchowości

Abstract. *The psychological/philosophical system of C. G. Jung goes far beyond the positivist conception of man and contains a new science of spirituality. This paper attempts to explain what spirituality is, according to the Swiss psychologist, and how it is related to religiosity in terms of depth psychology. The point of departure is Jung's criticism of culture, which embraces the reflection on the contemporary bourgeois, liberal and democratic mentality, opposition to totalitarian ideologies and politicking of different kinds. Jung's criticism of culture is accompanied by a positive programme which proposes psychoanalytical therapy and restoring man to himself as the most significant tools.*

Keywords: *spirituality, Carl Gustav Jung, crisis, criticism of culture*

Aby odpowiednio rozpoznać Carla Gustava Junga podejście do duchowości, warto wcześniej naszkicować ogólne ramy Jungowskiej krytyki kultury i wskazać, w których momentach duchowość jest tu spójna z religijnością i na ile zagadnienia związane z duchowością wiążą się ze złożonym obrazem człowieka ukształtowanego przez wielowiekowy kryzys, którego apogeum, jeśli nawet jeszcze nie zostało osiągnięte, to – w opinii szwajcarskiego filozofa – nieuchronnie zbliża się do granic naszego mentalnego świata.

Krytyka kultury zaproponowana przez Junga jest w wielu punktach zbieżna z innymi klasycznymi narracjami tego rodzaju. Nietrudno doszukać się tu zbieżności z krytykami Nietzschego (krytyka religii, mieszczaństwa), Gasseta (krytyka człowieka masowego), frankfurczyków (kultury masowej i powszechnej inflacyjnej racjonalizacji). Zwrócę więc najpierw uwagę na najbardziej klasyczne rysy koncepcji krytycznej Junga.

Jung zauważa, że: „obecnie tkwimy w kryzysie kultury Zachodu, kryzysie, którego końca na razie nie widać”¹. Jest to kryzys powszechny, obejmujący cały niemal świat Zachodu, przenikający różne sfery działalności ludzkiej. Obwieszczenie powszechnego schyłku opiera Jung na kilku podstawach. Warto podkreślić właśnie duchowy wymiar tego kryzysu, to bowiem w sferze duchowej rozpoczyna się upadek kultury i na niej *de facto* się kończy. Jung pisze: „człowiek współczesny jest »bolszewikiem«, dla którego wszystkie dotychczasowe formy i normy życia duchowego w jakiś sposób straciły znaczenie, toteż jest on skłonny eksperymentować z duchem niczym bolszewik z ekonomią”². Zrównanie człowieka współczesnego z figurą bolszewika wskazuje tu na poważne zaburzenie komunikacji między tym, co wewnętrzne i zewnętrzne, co pierwotne i żywe, a tym, co wtórne i w gruncie rzeczy martwe. Powyższa metafora wiąże się więc z istotnym podziałem na kulturę i cywilizację, na który to podział Jung często powołuje się w swoich pismach. Psycholog stwierdza: „spójrzmy tylko na niewiarygodne okrucieństwo naszego tzw. cywilizowanego świata – przecież pochodzi ono z natury ludzkiej i stanu ludzkiego ducha!”³. Duchowemu bolszewizmowi odpowiada tu zatem stan rozwoju cywilizacyjnego. Cywilizacja, wraz z rozwiniętym racjonalizmem, myśleniem materialistycznym i technokratyzmem, to daleka hipostaza świata ludzkiego ducha; nie zatraciła jednak całkiem związku ze swoimi żywotnymi podstawami.

W narracji historiozoficznej Junga tkwi jednak zagadka nieznaną satysfakcjonującej odpowiedzi. Tyczy się ona początków pęknięcia w sferze kultury, z którego wzięła początek całkiem nowa droga – droga racjonalizmu i cywilizacji. Jung poprzestaje tu na opisie fenomenologii owej nowej drogi – jej związków i różnic z drogą duchową; nie konceptualizuje jednak samego początku opisywanych przemian. Jolande Jacobi, autorka popularnego opracowania myśli Junga, opisuje ów proces cywilizacyjnego oderwania się od podstaw w następujący sposób:

[...] skoro warunki historyczne, pochodzenie i duch czasu zawsze przyczyniają się do stworzenia sytuacji psychologicznej człowieka, to szczególnym i indywidualnym przeznaczeniem człowieka Zachodu jest to, że jego strona instynktowna wskutek nadmiernego zróżnicowania intelektu w ciągu stuleci uległa atrofii; teraz zwłaszcza zawrotny rozwój techniki, przekraczający zdolności psychicznego przystosowania się człowieka, stawia mu tak nadmierne wymagania, że prawie całkowicie utracił on swój naturalny związek z nieświadomością⁴.

Komentarz ten akcentuje nie tylko oderwanie się od duchowości, lecz także zrównuje ją niejako z pojęciem naturalności. Warto zauważyć, że aktywność człowieka, właściwa m.in. społecznościom pierwotnym, niektórym społeczeństwom

¹ C. G. Jung, *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni*, Wyd. KR, Warszawa 2009, s. 113.

² C. G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu i Wschodu*, Wyd. KR, Warszawa 2005, s. 343.

³ Ibidem, s. 57.

⁴ J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, Wyd. Wodnika, Warszawa 1993, s. 204.

Wschodu lub niezlicznym jednostkom rekrutującym się z cywilizacji Zachodu, jest właśnie naturalna – stanowi przedłużenie biologicznych tendencji instynktownych łączących się w paralelistycznej wizji z niezdegradowanymi jeszcze wytworami żywej kultury. Od Jacobi otrzymujemy ponadto pogłębiony obraz kryzysu, ukazujący jego inflacyjną naturę – cywilizacja bowiem to ciągle dodawanie dysfunkcyjnych obciążeń, nieustanne powiększanie przepaści między aktualną rzeczywistością cywilizacji a zdrową przestrzenią kulturową pozostawioną w dalekiej przeszłości historycznej i psychologicznej. Człowiek nowoczesny, w swej powierzchownej, cywilizacyjnej charakterystyce, jest zatem kaleką – wydrążonym manekinem odbijającym wprawdzie refleksy dawnej kultury, niezdolnym już jednak do ich uchwycenia i aktywnego przetworzenia.

Kolejnym dyskursem, który łączy Junga z innymi klasycznymi wykładnikami krytyki kultury, jest krytyka mieszczaństwa. Ta, o ile nie przybiera w przypadku Junga tak ostrej formy, jak np. w myśli Nietzschego, opiera się jednak na podobnych podstawach. Mieszczanin, podobnie jak zebrani na rynku ludzie we fragmencie *Człowiek oszalały z Wiedzy radosnej*, jest zracjonalizowanym, zadowolonym z siebie indywiduum, stanowiącym tkankę nowoczesnego społeczeństwa. Pragmatyzm mieszczaństwa nie pozwala mu na przeniknięcie do sfery głębszej wiedzy o człowieku i plasuje w uniwersum życia codziennego oraz w progresywnym maszynie pomnażania aktualnego stanu posiadania: „To właśnie jest źródłem choroby człowieka Zachodu – indywiduum, które nie spocznie, dopóki nie zarazi całego świata swą nienasyconą pożądlivością”⁵. Koncentracja na doraźności i powierzchowności wyklucza możliwość dostrzeżenia przez jednostkę pobudek i konsekwencji swojej działalności życiowej oraz (co być może najistotniejsze) uniemożliwia uświadomienie sobie sfery mroku immanentnie przynależnej każdemu człowiekowi. Jung analizuje umysłowość współczesnego człowieka w kontekście wielkich konfliktów zbrojnych i napięć społecznych pierwszej połowy XX wieku, dodając swój grosz do puli rozważań nad przyczynami zła manifestującego się w obrębie świata Zachodu. Pisze Jung:

[...] spójrzmy na diabelskie środki zagłady! Wymyślili je absolutnie niewinni dżentelmeni, rozsądni i szacowni mieszczenie – ludzie, których ze świecą szukać. A kiedy wszystko biorą diabli i na ziemi zaczyna panować nie dające się opisać piekło zniszczenia – winnego nie znajdziesz! Po prostu – stało się; cóż, skoro ludzie przyłożyli do tego rękę. Ponieważ jednak każdy jest ślepo przekonany, że nie jest niczym więcej, jak tylko nader skromną i nieważną świadomością, człowiekiem, który porządnie wypełnia swe obowiązki i zarabia na skromne utrzymanie, nikt nie zdaje sobie sprawy, że tę na wskroś racjonalnie zorganizowaną masę – państwo lub naród – napędza bezosobowa i niewidzialna, lecz straszna potęga nie kontrolowana przez nikogo i przez nic⁶.

⁵ C. G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu...*, s. 595.

⁶ Ibidem, s. 57.

Pierwotną przyczyną wszelkich negatywnych tendencji nowoczesności nie są rzecz jasna mieszczanie ani też – w uwspółcześnionej formie – obywatele nowoczesnych państw liberalno-demokratycznych; nie są nimi jakiegokolwiek spersonalizowane siły w ogóle. Jednostki są tu mimowolnymi nosicielami kryzysu, swoistymi antybohaterami historii (lub ducha), zmierzającymi w prostej linii nie do Heglowskiego postępu zwieńczonego quasi-mistycznym osiągnięciem historycznej pełni, lecz do całkowitej degradacji.

Nietrudno zauważyć, że wizja Junga jest w ogólnym zarysie konserwatywna. Konserwatyzm ten polega głównie na (przynajmniej częściowym) nieukontentowaniu modernizmem i racjonalizmem oraz na ciągłym spoglądaniu w przeszłość w poszukiwaniu modelu lepszej rzeczywistości. Jung z całą mocą podkreśla doniosłość tradycji i wskazuje na niepowetowaną stratę, jaka dokonuje się w wyniku jej utraty. Psycholog pisze:

Cóż, skoro umysł współczesny dumnie odwraca wzrok od oparów przesądu i średnio-wiecznej czy prymitywnej łatwowierności, zupełnie zapominając o tym, że to właśnie w podziemiach owego drapacza chmur świadomości racjonalnej nosimy całą naszą przeszłość. Bez tych głębszych warstw duch zawisłby w próżni⁷.

I kolejny fragment:

[..] dzisiejsza tendencja do burzenia czy spychania w nieświadomość wszystkiego, co tradycyjne, może jednak przerwać normalny proces rozwoju, robiąc w nim wyrwę w postaci kilkuwiekowego okresu nawrotu barbarzyństwa⁸.

Jest to zatem wizja nihilizmu, powszechnego mnożenia się pustki, rozprze-strzenia się duchowej alienacji i apokaliptycznego wyglądania potencjalnej zagłady. Konserwatyzm Junga nie jest jednak całkowity; uwydatnia się głównie w krytyce kultury, metafizyce i w zrębach psychologii, nie przekłada się jednak na żaden projekt społeczny czy polityczny. To raczej program teoretycznego rozbioru racjonalizmu, jednak przy częściowym użyciu odpowiednich dlań narzędzi i przy zachowaniu owego racjonalizmu jako niezbywalnej i historycznie koniecznej przesłanki myślenia właściwego dla świata Zachodu. Pisze Jung:

Postęp i rozwój to ideały, których zanegować niepodobna, tracą one jednak sens, gdy człowiek w nowym stanie staje się zaledwie fragmentem samego siebie, pozostawiając w cieniu nieświadomości, prymitywizmu czy barbarzyństwa wszystko, co jest procesem ła, co istotne⁹.

Modernizm nie jest zatem przez Junga zwalczany *in extenso*, jest raczej uświadamiany i ograniczany.

⁷ Ibidem, s. 44.

⁸ C. G. Jung, *Aion...*, s. 207.

⁹ C. G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, Wyd. KR, Warszawa 2011, s. 186.

Najistotniejszym spektrum, w którym realizuje się narracja krytyczna Junga, jest chyba perspektywa psychologiczna. Pisząc o problemach współczesności, Jung posługuje się terminologią zaczerpniętą z historii psychologii, z psychoanalizy Freudowskiej, nade wszystko zaś korzysta z własnych autorskich pojęć. Z psychologicznego podejścia zdaje sprawę chociażby poniższy fragment:

Wykorzenienie i odcięcie się od tradycji neurotyzuje masy, przysposabia je do zbiorowej hysterii, która wymaga terapii zbiorowej polegającej na zniewoleniu i rządach terroru. Tam, gdzie dominuje racjonalistyczny materializm, państwa stają się nie tyle więzieniami, co domami wariatów¹⁰.

Nowoczesność to zatem stan choroby psychicznej, powszechnej neurozy, która znajduje wyraz w rozpaczliwej sytuacji indywiduum oraz w nieszczęsnych projektach politycznych. Jung często powraca do pojęcia epidemii chorób psychicznych, podkreślając w ten sposób nie tylko powszechny, ale i zaraźliwy charakter diagnozowanej przezeń nowoczesnej degrengolady. Tym jednak, co charakterystyczne dla przytaczanej tu psychologii jest pojęcie archetypu, tudzież symbolu, będącego owego archetypu (względnie) uchwytną reprezentacją. Kryzys jako odcięcie się od płodnej gleby kultury jest w swojej głębszej interpretacji odcięciem od archetypu – odejściem od świata konstytutywnej dla człowieka nieświadomości zbiorowej na rzecz inflacyjnej świadomości. Warto zaznaczyć, że podstawową jednostką ontologiczną jest dla Junga właśnie psyche indywidualna, zaś jej zbiorowy charakter jest tylko pozornie wcześniejszy genetycznie niż psyche jednostkowa; wydaje się, że ją poprzedza, lecz faktycznie nie wykracza poza jej obręb. Inaczej mówiąc, w radykalnie idealistycznej interpretacji, którą tu proponuję, człowiek, a konkretnie Jaźń będąca konglomeratem systemu świadomego i nieświadomego, jest ni mniej, ni więcej całym wszechświatem, natomiast świat materialny tamtego świata funkcją. Jak pisze filozof: „człowiek jest bowiem istotą Wszechświata, a jego punkt środkowy stanowi Ośrodek Uniwersum”¹¹. Można by zatem zaryzykować stwierdzenie, że człowiek neurotyczny osuwający się w odmęty zalewającej go nieświadomości, tracąc siebie samego (poprzez utratę żywego kontaktu z archetypem), traci też cały świat¹². Cały zatem ambaras związany z kryzysem kultury wbrew pozorom nie tyczy się tzw. świata obiektywnego, lecz duszy każdego poszczególnego człowieka i tam też należy szukać źródeł degradacji. Dlatego Jung stwierdza: „prawdziwa histeria ducha nie została spisana w uczonych księgach, lecz w żywym organizmie psychicznym każdego człowieka”¹³. Człowiek będący

¹⁰ C. G. Jung, *Aion...*, s. 208.

¹¹ C. G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu...*, s. 300.

¹² Jest to sytuacja paradoksalna, gdyż neurotyk, budując świat we własnym wnętrzu, świat ucieczkowej fantazji, we właściwym sensie traci świat zewnętrzny, pogłębiając coraz bardziej swoje nieprzystosowanie i wyobcowanie.

¹³ C. G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu...*, s. 44.

faktycznym *residuum* tradycji, niezależnie, czy tę tradycję rozpoznaje, czy nie, akceptuje ją czy nią gardzi, jest z nią ściśle związany. Gdy zaś świadomość odrywa się od swoich nieświadomych korzeni, człowiek popada w chorobę (nerwicę), projektując swój stan na rzeczywistość obiektywną – instytucje, relacje społeczne, rodzinne itd. Jung podkreśla depresyjny aspekt tego zerwania:

[...] kto utracił symbole historyczne i nie potrafi zadowolić się „namiastką”, dzisiaj znajduje się w trudnym położeniu: ziele przed nim nicość, od której odwraca się z lękiem. Gorzej: próżnia ta wypełnia się absurdalnymi pomysłami politycznymi i społecznymi, te zaś wszystkie, co do jednego, są cechami charakterystycznymi pustki¹⁴.

Wracam tu do przywołanej wcześniej kategorii duchowej pustki, tym razem jednak chciałbym zwrócić uwagę w mniejszym stopniu na jej kulturowy (nihiliistyczny) wydźwięk, a skupić się na wymiarze psychologicznym. Pojawia się tu pojęcie symbolu, stanowiącego w teorii Junga naturalny łącznik z nieświadomością. Symbol jako niejasny, prastary znak, skupia niejako energię człowieka na często niezrozumianej przezeń enigmatycznej treści, która jednak stanowi niepowtarzalne źródło pokarmu duchowego. Symbol to w dużym uproszczeniu częściowo uświadomiony i udostępniony człowiekowi archetyp. Zaburzona zaś komunikacja między świadomością a światem symbolicznym (a więc archetypowym) przesłonięta przez rozbłysk nadmiernie rozrośniętej, zrjonalizowanej świadomości, prowadzi do opisywanego tu kryzysu, a więc na poziomie subiektywnym do nerwicy, depresji i innych zaburzeń psychicznych.

Poza zasugerowaną powyżej kategorią depresji, do teoretycznego ujęcia problemu pustki przydatną okazuje się inna figura z Jungowskiego kanonu, tzn. cień. Archetyp cienia stanowi w Jungowskim modelu rozwoju osobowości pierwszy krok na drodze do indywiduacji. Przekroczenie owego progu okazuje się jednak bardzo trudne dla współczesnego człowieka, zaś – na skutek pogłębienia się niedostatków w wiedzy o sferze ducha (tudzież zaniku praktyk religijnych, rytualnych etc.) – odkrycie (a ostatecznie integracja) cienia okazuje się zadaniem wręcz niewykonalnym. Brak uświadomienia cienia prowadzi natomiast do jego wzmożonej aktywności czy wreszcie do opętania jednostki przez ciemny aspekt osobowości, stąd zaś niedaleka droga do masowych zbrodni i brutalnych wojen. Jak pisze psycholog:

Po ostatniej wojnie ludzkość miała nadzieje na rządy rozumu – nadzieje te pojawiają się teraz ponownie. Ale już fascynują nas możliwości rozszczepienia uranu, obiecujące nowy wiek złoty – to najlepsza gwarancja, że okrucieństwo spustoszenia urośnie w nieskończoność. Kimże jest ten, kto to wszystko czyni? To tak zwany niewinny, utalentowany, wynalazczy i rozsądny duch ludzki, niestety, nieświadom tkwiącej w nim demoniczności. Ba, duch ów czyni wszystko, by nie musieć ujrzeć własnego oblicza, każdy zaś w miarę sił pomaga mu w tym. Byleby tylko żadnej psychologii, bo taki wybryk mógłby doprowadzić do samopoznania! Już lepiej wojny, za które winę

¹⁴ C. G. Jung, *Archetypy...*, s. 22.

ponoszą zawsze ci inni; nikt nie widzi, że cały świat jest opętany, czyniąc to, przed czym uciekamy i czego się obawiamy¹⁵.

Cytat ten wskazuje na uciezkowy charakter nowoczesnej kultury, na jej odwrócenie się od wnętrza człowieka, a w konsekwencji zezwolenie owemu wnętrzu na najbardziej demoniczne manifestacje. Sprawdza się tu prawidłowość psychologiczna – im bardziej staramy się uciec od problemu, tym bardziej ów problem nas przytłacza. Jedyną receptą na tę wielowiekową tendencję ucieczki od duchowości, od archetypu i od kultury jest właśnie samopoznanie. Na miejscu byłoby oczywiście pytanie, jak owo samopoznanie może się zrealizować w tak dobitnie wyartykułowanej sytuacji upadku kultury. Zapytajmy więc o możliwe środki, które według Junga byłyby w stanie posłużyć do potencjalnego zapobieżenia ostatecznemu spełnieniu się kryzysu.

Można by przypuszczać, że najdostępniejszą, najsilniej zakorzenioną i najefektywniejszą sferą realizacji dla wycieńczonej kryzysem jednostki jest religia. Jung doskonale zdawał sobie sprawę z tej alternatywy, jego stosunek do religijności był jednak ambiwalentny. Dostrzegał istotność perspektywy chrześcijańskiej – bogactwo symboli i rytuałów przynależnych wielu wyznaniom chrześcijańskim. Tym jednak, co budziło niepokój filozofa, była kondycja owych wyznań, a więc również jakość oferowanych przez nie praktyk. Zaczniemy jednak od początku.

Dla Junga papierkiem lakmusowym współczesnej kondycji religii w świecie Zachodu jest sytuacja chrześcijaństwa. Jak pisze psycholog: „rozwój duchowy i moralny zaczął przebiegać w – dziś już coraz bardziej wyraźnym – kierunku antychrześcijańskim”¹⁶. Jednym z symptomów kryzysu jest zatem coraz bardziej widoczne wycofywanie się religii z życia osobistego i społecznego jednostek. Sprawczynią takiego stanu rzeczy jest, zdaniem Junga, ekspansja racjonalizmu; rozwój nauki, ale też zastępowanie wcześniejszej mentalności katolickiej przez bardziej zrjonalizowaną mentalność protestancką¹⁷. Jak pisze Jung: „przeżywany w naszej epoce coraz silniejszy pęd ku pierwiastkowi iście diabolicznemu, czemu towarzyszy odwrót chrześcijaństwa, cofającego się w konfrontacji z racjonalizmem, intelektualizmem, materializmem i »realizmem«”¹⁸. Myliłby się jednak ten, kto zaklasyfikowałby Junga jako bezrefleksyjnego obrońcę wygasających form religijnej realizacji. Konstatując kryzys, który dotknął również tę sferę ducha, Jung bynajmniej nie pragnie ratować za wszelką cenę chrześcijaństwa w jego wyznaniowym anturazżu. Namawia raczej do odpowiedzialnej krytyki religii chrześcijańskiej i podjęcia, w zależności od indywidualnych inklinacji jednostki, odważnych

¹⁵ Ibidem, s. 263.

¹⁶ C. G. Jung, *Aion...*, s. 113.

¹⁷ W warstwie wyznaniowej pozbawioną wielu pożytecznych czynności rytualnych i licznych płodnych symboli.

¹⁸ C. G. Jung, *Aion...*, s. 175.

decyzji w tym zakresie. Podstawowy zarzut wobec chrześcijaństwa tyczy się jego symbolicznej nieaktualności.

Jeśli pojęcia metafizyczne już raz utraciły zdolność przypominania, ewokowania doświadczenia pierwotnego, nie tylko stały się one bezużyteczne – okazuje się, że to właśnie one są prawdziwymi przeszkodami na drodze dalszego rozwoju. Czepiamy się jednak właśnie tych dóbr, które kiedyś oznaczały bogactwa, a im bardziej są bezskuteczne, niepojęte i martwe, tym bardziej kurczowo się w nie wpijamy. (Wpijamy się rzecz jasna tylko w jałowe idee; żywe idee mają bowiem dość treści i bogactwa, by nie istniał żaden powód po temu, aby się w nie wpijać.) Tak oto w miarę upływu czasu to, co sensowne, przeradza się w przeciwieństwo sensu – taki to już los wyobrażeń metafizycznych¹⁹.

Symbol – w przeciwieństwie do archetypu – w określonych warunkach traci swą moc duchowego oddziaływania. Jung dostrzega masową potrzebę sensu, którą współcześni nierzadko próbują realizować poprzez akces do tradycyjnych wyznań. W opinii szwajcarskiego psychologa efekt jest jednak często sprzeczny z zamierzonym. Pragnąc dotrzeć do głębi religijnego przekazu, wierni coraz częściej poprzestają na powierzchownej ułudzie, biorąc ją właśnie za głęboki sens. Faktycznie utracili oni łączność ze światem archetypu i teraz odcinają wyłącznie kupony od dawnej świetności ich wyznania. Za sztafarzem sensu kryje się mrok i niebezpieczeństwo dominacji zamaskowanych i tym bardziej niebezpiecznych nieświadomych sił:

[...] tam, gdzie człowiek jest najbliżej Boga, niebezpieczeństwo jest największe. Jest bowiem niebezpieczne przyznawanie się do nędzy duchowej; ten, kto jest ubogi, pożąda, a kto pożąda, kusi los. W drastycznej formie ujmuje to szwajcarskie przysłowie: „Za każdym bogaczem stoi diabeł, a za każdym biedakiem stoją dwa diabły”²⁰.

W czasach upadku ducha igranie z dawniej odpowiednimi dla kondycji człowieka formami realizacji religijnej staje się więc niezwykle niebezpieczne. Usprawiedliwiając się bowiem obecnością (najczęściej fałszywej) świętości, człowiek zasłania przed sobą sferę cienia, pozostawiając jej otwartą drogę działania pod egidą najwyższej moralności i powszechnego dobra, dążąc faktycznie do zaprowadzenia symbolicznego bądź całkiem realnego terroru. Ten wątek rozważań można podsumować cytatem z Junga: „nowego wina nie należy przelewać do starych bukłaków [...] jak wąż zmienia skórę, tak też mit w każdym odnowionym eonie potrzebuje nowej szaty, o ile nie ma stracić swego oddziaływania terapeutycznego”²¹. W ten sposób otrzymujemy zarys pozytywnego programu Junga zmierzającego do walki z masową neurozą. Polega on na częściowym powrocie do duchowych korzeni kultury Zachodu. Nie jednak poprzez bezkrytyczną asymilację dawnych praktyk

¹⁹ Ibidem, s. 47.

²⁰ C. G. Jung, *Archetypy...*, s. 22.

²¹ C. G. Jung, *Aion...*, s. 207.

i przekonań, lecz dzięki uruchomieniu żywego nasłuchu mającego ujawnić przed nami, które środki realizacji duchowej są dla nas jeszcze dostępne, które zaś należy wreszcie opłakać i pozostawić w przeszłości historycznej i psychologicznej.

Podstawowym narzędziem pozytywnego programu Junga jest psychoterapia. Skoro człowiek nowoczesny utracił dotychczasowe formy komunikacji z archetypem, należy mu je na nowo udostępnić i zaproponować konstruktywną, dostosowaną do jego preferencji drogę samorozumienia i samodoskonalenia. Jung ujmuje zadanie lekarza jako „konieczność nadania sensu duchowego [...], gdyż właśnie owego sensu pragnie chory – sensu znajdującego się poza granicami wszystkiego, co może nam zaoferować rozum i nauka”²². I dalej: „chory potrzebuje tego, co go ogarnie, co nada sensowną postać chaosowi jego neurotycznej duszy”²³. Potrzeba zatem wytyczenia dróg dla nowej nauki, skutecznej i bogatej w różnorodne inspiracje i punkty widzenia, nowej narracji obiektywistycznej, która zapewni pacjentowi – podmiotowi duchowej przemiany – poczucie bezpieczeństwa i względną gwarancję weryfikowalności, osiąganą dzięki powszechności stosowanej metody i uniwersalności poprzedzającej ją teorii. Celem terapii psychoanalitycznej (psychologii głębi) jest wsparcie pacjenta i naprowadzenie go na właściwe tropy prowadzące do indywiduacji. Czym jest indywiduacja? Jak pisze Jung:

„Indywiduacja” oznacza: Stać się odrębną istotą, a także swoją własną jaźnią o tyle, o ile przez indywidualność rozumiemy naszą najbardziej wewnętrzną, ostateczną, nieporównywalną jedność²⁴.

Osiągnięcie wewnętrznej jedności, odnalezienie centrum naszej osobowości to wieloetapowy, najczęściej rozciągnięty na całe życie proces samopoznania, przebiegający przez integrację kolejnych fundamentalnych dla każdego indywiduum archetypów. Terapia psychoanalityczna nie jest tu jednak wyłącznym wsparciem towarzyszącym w owym procesie. Pomijając nieliczne przypadki ludzi posiadających tak silne związki z własną nieświadomością, że potrafią oni o własnych siłach wyźwignąć się do wyższych sfer duchowej realizacji, w przypadku przeciętnego człowieka Zachodu niezbędną formą pomocy jest właśnie terapia. Ta jednak jest nieodzownie zasilana przez religijne, metafizyczne i intelektualne doświadczenie danego człowieka, jego najgłębszą przynależność do konkretnych tradycji i duchowych *residuów* sensu. Jung był bardzo otwarty na religie, o ile nie były to religie o martwej symbolice czy religie niedostosowane do psychologicznego potencjału człowieka Zachodu (w ogólnym zarysie np. religie Wschodu). Nie był jednak wyznawcą – zarówno w sferze osobistej, jak i najbardziej zaawansowanej sferze psychoterapii zdecydowanie przeciwstawiał się praktykom wyznaniowym, jakkolwiek doceniał je jako owocną drogę dla osób niedysponujących alternatywnymi

²² C. G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu...*, s. 338.

²³ Ibidem.

²⁴ C. G. Jung, *Wirklichkeit der Seele*, w: J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, s. 147.

dyskursami – bardziej wymagającymi, ale i częstokroć więcej obiecującymi. Jung pisze o ideale badacza i psychoterapeuty:

[...] musi on [badacz] skoncentrować się na ludzkim aspekcie kwestii religijnej, ponieważ zajmuje się pierwotnym doświadczeniem religijnym, abstrahując od tego, co uczyniły z nim konkretne wyznania²⁵.

Lecz ta wypreparowana i wieloznaczna forma religijności to zaledwie baza dla przyszłej aktualizacji, jakiej w oparciu o swoje doświadczenie indywidualne dokonuje pacjent. Religijność to dla Junga coś więcej niż tylko konkretna forma wyobrażeń i praktyk wyznaniowych, to faktycznie najgłębsza forma realizacji człowieka, obfitująca w ogromną ilość przedstawień właściwych poszczególnym jednostkom lub kulturze w ogóle. Celem więc psychoterapii (w tradycji psychologii głębi) jest przywrócenie człowiekowi właściwej mu religijności: ożywienie duchowe poprzez odkrycie przed pacjentem immanentnie mu przysługujących treści nieświadomych i zainspirowanie twórczego ich zasymilowania. Jak pisze psycholog: „nikt zaś nie zostanie naprawdę uleczony, jeśli nie wyrobi w sobie na powrót nastawienia religijnego, co oczywiście nie wiąże się z wyznaniem czy faktem przynależności do jakiegoś kościoła”²⁶. Sama zaś psychologia Junga to, jak stwierdza Jolande Jacobi, zarówno droga uzdrowienia jak i zbawienia²⁷; zbawienia doczesnego, osiąganego poprzez uleczenie z nerwicy i rozpoczęcie nowego życia duchowego.

Warto jeszcze zwrócić uwagę na gnostycki i ezoteryczny wymiar poglądów Junga związanych z duchowością. Jung otwarcie składa akces do gnostycyzmu, który wydaje się przenikać całą jego myśl. Zasadniczą ideą zaczerpniętą z doktryn gnostyckich jest w przypadku szwajcarskiego psychologa koncepcja przeciwieństw fundujących rzeczywistość psychiczną oraz koncepcja ich zjednoczenia w trakcie procesu indywiduacji. Jung przekonuje, iż „trzeba nam powrotu do pierwotnego ducha żywego, który właśnie na mocy swej ambiwalencji jest również pośrednikiem między przeciwieństwami”²⁸. Jednym z podstawowych przeciwieństw tego rodzaju jest opozycja czynnika męskiego i kobiecego, znajdująca swoje teoretyczne interpretacje m.in. w badanych przez Junga koncepcjach alchemicznych czy we wschodnim taoizmie.

Istotnym, choć niezwykle trudnym aktem duchowej dojrzałości jest w teorii Junga integracja swojego psychologicznego przeciwieństwa – w przypadku mężczyzny *animy*, w przypadku kobiety *animusa*. To zaś ma prowadzić do późniejszej integracji archetypów wieku dojrzałego – starego mędrca i wielkiej matki, wieńczących niejako proces indywiduacji. Drugą istotną opozycją jest dla Junga

²⁵ C. G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu...*, s. 16.

²⁶ Ibidem, s. 341.

²⁷ J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, s. 89.

²⁸ C. G. Jung, *Aion...*, s. 102.

dychotomia dobra i zła. Sytuację nowoczesnej kultury można opisać jako czas przeświecenia – o władnięciu człowiekiem przez nadmiernie rozrośniętą domenę światła (światła rozumu), która w oślepiających rozbłyskach zasłania ciemność, będącą jej odwieczną i nieodrodną towarzyszką. Na kanwie wcześniej już zarysowanego schematu ciemność ta prowadzi utajoną egzystencję i dążąc do równowagi psychicznej, nieustannie podkopuje fundamenty jasnego świata, faktycznie władając nim, by wbrew jego woli doprowadzić do kolejnych klęsk niemogących znaleźć wytłumaczenia w dyskursie cywilizowanego świata (wojny światowe, holokaust).

W pułapkę przeświecenia popadło również chrześcijaństwo, uznając Szatana za czynnik wyłącznie negatywny, bez świadomości, że egzorcyzmując złego ducha, paradoksalnie podpisało z nim najświętszy, a destrukcyjny w skutkach, pakt. Celem człowieka jest ponowna asymilacja diabła, uświadomienie sobie własnej mrocznej istoty, i dopiero w ramach tej świadomości budowanie gmachu nowego, duchowego poznania. Gra toczy się bowiem o zdobycie innego rodzaju wiedzy niż tylko wiedza pochodząca z racjonalistycznego oświecenia. Jung pisze:

Wąż, owo ukryte błogosławieństwo, wzywa ludzi do spożycia z Drzewa Wiadomości, aby pojęli, jak niedoskonałe było dzieło boskiego demiurga – na tym polega pierwszy krok do zbawienia. Jeśli poznamy, że coś jest niedoskonałe, możemy coś przedsięwziąć²⁹.

Choć uświadomienie jest z reguły bolesne, stanowi ono nieodłączny element duchowego oświecenia, oznacza również odpowiedzialność za samego siebie – odpowiedzialność uświadomioną i wymagającą kultuwacji ze względu na dobro własne i wspólne, wymagającą też ciągłego pomnażania owej subtelnej wiedzy. Dla Junga bowiem „największym grzechem człowieka jest niewiedza”³⁰. Choć proces uświadamiania jest bolesny, Jung znajduje w nim wiele współczynników pocieszenia. Jak pisze:

Duchowa przygoda naszej epoki polega jednak na tym, że świadomość ludzka została wydana na pastwę spraw nieokreślonych i nie do określenia; jeśli już zaświta nam myśl, możemy stwierdzić, że stało się tak nie bez powodu, jak gdyby także tym, co bezgraniczne, rządziły owe prawa psychiczne nie wymyślone przez człowieka. Wiedza o nich dana jest jednak człowiekowi poprzez gnośis³¹.

Odnajdujemy tu nie tylko optymistyczne wywyższenie zmian duchowych podjętych przez jednostkę, a ujętych w kategorię przygody, ale również wizję eschatologiczną i być może częściową odpowiedź na zasygnalizowaną w pierwszej części pracy zagadkę historiozoficzną. Duchowa przemiana jest tu zatem już

²⁹ C. G. Jung, *Analiza marzeń sennych*, według notatek z seminariów 1928–1930 opracował William McGuire, Wyd. KR, Warszawa 2002, s. 306.

³⁰ C. G. Jung, *Archetypy...*, s. 263.

³¹ C. G. Jung, *Psychologia a religia Zachodu...*, s. 117.

nie tylko szansą na uleczenie i powrót do harmonijnego funkcjonowania, lecz również quasi-religijnym zadaniem, chrześcijańskim posłannictwem wypływającym z nieokreślonego celu i zmierzającym do nieznanego kresu; wszystko jednak z poczuciem ukrytego sensu, świadomością uczestnictwa w zadaniu, naprzeciw któremu powinniśmy wyjść, odkryć je dla siebie i próbować żyć z nim w zgodzie. Ową odwieczną dynamikę procesu stawania się i duchowej realizacji oraz nadzieję z nim związaną ujmuje Jung w następującym metafizycznym credo:

Żywy duch rośnie, przerastając niekiedy swe dawne formy, swobodnie wybierając sobie ludzi, którzy go głoszą i w których on żyje. W porównaniu z tym wiecznie odradzającym się życiem ducha, który na wiele różnych, niepojętych sposobów dąży do swego celu przez dzieje ludzkości, przekazane tradycją miana i skamieniałe formy mówią niewiele – są one jedynie wiecznie zmiennym listowiem i kwieciami rosnącym na tym samym pniu wiecznego drzewa³².

Zatem droga zaproponowana przez Jungowską psychologię głębi to również afirmacja zmienności, godzenie się z przemijalnością i nietrwałością, a zarazem filozofia zintensyfikowanej i odkrywanej na nowo nadziei. Jedność psychiczna idzie tu w parze z jednością metafizyczną oraz religijną wizją przedstawioną w symbolu kosmicznego drzewa. Uleczenie oferowane przez psychologię głębi prowadzi nie tylko do ożywienia sfery ducha, lecz również do aktywizacji życiowej – nerwica wszelako jest przypadłością objawiającą się w życiu codziennym i to właśnie konieczność sprawnego funkcjonowania w prozaicznej codzienności skłania nierzadko do odbycia podróży w głąb własnej duszy, aby doprowadzić odrodzone indywiduum z powrotem do świata realnego. Ilustruje to cytat z Jacobi:

[...] kto odważnie wkroczy na „drogę ku wnętrzu” i pokonując jej niebezpieczeństwa, mężnie idzie po niej do końca, ten może także bez obaw podjąć „drogę na zewnątrz”, w świat zewnętrznej rzeczywistości. Sprostą wymaganiom życia w zbiorowości wśród masy narzędzi służących opanowaniu przyrody, nie zagubi się już w labiryncie wewnętrznej drogi ani nie zatone w bezimiennym tłumie, lecz zarówno w świecie wewnętrznym, jak i zewnętrznym ocali niepowtarzalną wartość swojej osobowości³³.

³² Ibidem, s. 354.

³³ J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, s. 8.