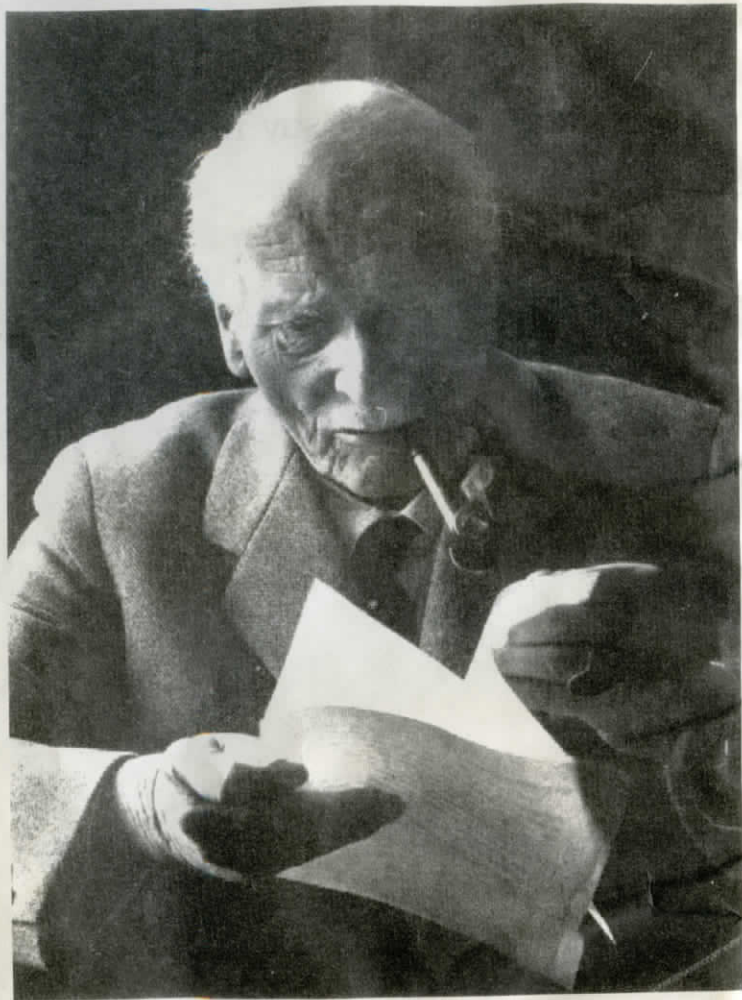




C.G. Jung

CARL GUSTAV JUNG

Wspomnienia, sny, myśli

SPISANE I PODANE DO DRUKU PRZEZ ANIEŁĘ JAFFÉ

Przełożyli
Robert Reszke i Leszek Kolankiewicz

Wydawnictwo WROTA - Wydawnictwo KR
Warszawa 1993



Podstawa przekładu:

Erinnerungen, Träume, Gedanken von Carl Gustav Jung
Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé
Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1990

Nr. 54
Nr. inw. w. 62337
© Copyright 1961, 1962, 1963 by Random House, Inc.
Copyright renewed 1989, 1990 by Random House, Inc.
This translation published by arrangement with Pantheon
Books, A Division of Random House, Inc.

© Copyright for the Polish translation by Robert Reszke
and Leszek Kolankiewicz, Warszawa 1993

© Copyright for the Polish edition by
Wydawnictwo Wrota sp. z o. o., Warszawa 1993

Septem sermones ad mortuos przełożył Wacław Sobaszek,
opracował Leszek Kolankiewicz

Redakcja: Krystyna Sobieraj

ISBN 83-900175-0-5

ISBN 83-900683-4-6

WPROWADZENIE

*He looked at his own Soul with a Telescope. What
seemed all irregular, he saw and shewed to be beautiful
Constellations: and he added to the Consciousness hidden
worlds within worlds¹.*

Coleridge *Note-books*

Latem 1956 roku — było to podczas sesji Eranosa w Asconie — wydawca Kurt Wolff po raz pierwszy wspomniął swym zuryskim przyjaciółm, że chciałby opublikować w nowojorskiej oficynie wydawniczej Pantheon biografię Carla Gustava Junga. Współpracownica Junga, doktor Jolande Jacobi, zaproponowała, żeby właśnie mnie powierzyć urząd biografa.

Wszyscy świetnie zdawali sobie sprawę, że nie będzie to łatwe zadanie, znana była bowiem niechęć Junga do prezentowania świata siebie i swego życia. Dopiero po długim wahaniu Jung przystał na tę propozycję, na wspólną pracę ofiarował jednak zaledwie jedno popołudnie tygodniowo. Wszakże pamiętając, jak wypełniony był kalendarz jego zajęć, zważywszy na jego podeszły wiek, było to i tak bardzo dużo.

Zaczęliśmy wiosną 1957 roku. Kurt Wolff przedłożył mi swój plan, by książkę nadać formę nie tyle „biografii”, ile raczej „autobiografii” — mówić powinien sam Jung. To zadecydowało o formie tej książki, a moje zadanie początkowo sprowa-

¹ „Przez Teleskop spojrzał na swą Duszę. To, co wydawało się zupełnie nieregularne, zobaczył i pokazał jako piękne Konstelacje: i dodał do Świadomości światy ukryte wewnątrz światów”. [Przyp. tłum.]

działo się jedynie do stawiania pytań i notowania odpowiedzi. Postawę Junga znamionował zrazu niejaki dystans, niezdeterminowanie, wkrótce zaczął jednak opowiadać o sobie, procesie swego rozwoju, swoich snach i myślach z rosnącym zapalem.

Pozytywne nastawienie Junga do wspólnej pracy doprowadziło pod koniec 1957 roku do przełomu. Po okresie pewnego niepokoju wewnętrznego zaczęły się wreszcie wynurzać z jego pamięci dawno zapomniane obrazy dzieciństwa. Jung podejrzewał, że mają one związek z myślami wyrażonymi w jego dziełach okresu dojrzałego, nie potrafił jednak uchwycić tego związku w przejrzysty sposób. Pewnego ranka przyjął mnie u siebie i oświadczył, że chcę sam opisać swoje dzieciństwo, o którym powiedział mi już wiele, lecz przecież nie wszystko.

Ta decyzja była równie radosna, co nieoczekiwana, wiedziałam bowiem, jak bardzo męczy go pisanie, ale wiedziałam też, że nie podjąłby się czegoś takiego, gdyby nie idące z głębi wnętrza poczucie „zadania”. Poczucie to było więc, jak mi się wydało, wewnętrznym uzasadnieniem „autobiografii”.

Niejaki czas po tym przełomie zanotowałam sobie taką oto jego uwagę:

Każda książka, którą piszę, jest przeznaczeniem. W pisaniu zawsze tkwi dla mnie coś nieprzewidywalnego i ja sam nie mogę tu sobie czegoś narzucać czy z góry zakładać. Moja autobiografia też idzie nie taką drogą jak ta, którą sobie wyobrażałam na początku. Jest jakaś konieczność w tym, że spisuję oto moje wczesne wspomnienia. Gdy tego zaniedbam choć przez jeden dzień, zaraz dają mi się we znaki nieprzyjemne dolegliwości cielesne. Skoro tylko ponownie zabieram się do pracy, znikają, i znów wraca jasność umysłu.

W kwietniu 1958 roku zakończył Jung pracę nad trzema rozdziałami poświęconymi dzieciństwu, okresowi szkolnemu i latom studiów. Zatytułował je *O początkowych wydarzeniach mojego życia*. Zamykało je ukończenie studiów medycznych w roku 1900.

Nie był to wszakże jedyny wkład Junga do tej książki. W styczniu 1959 roku przebywał w swojej wiejskiej posiadłości w Bollingen. Wszystkie przedpołudnia poświęcił na lekturę

gotowych już fragmentów „autobiografii”. Gdy zwracał mi rozdział *O życiu po śmierci*, powiedział: „Coś zostało we mnie poruszone. Otworzył się spust — muszę pisać”. Tak powstał rozdział *Późne myśli*, gdzie znalazły się jego najgłębsze, a może i najdalszych horyzontów sięgające idee.

Latem tego samego 1959 roku, także w Bollingen, napisał Jung rozdział *Kenia i Uganda*. Rozdział poświęcony Indianom Pueblo pochodzi natomiast z nie publikowanego, pozostającego we fragmentach, rękopisu z roku 1926, poświęconego ogólnym problemom psychologii ludów pierwotnych.

Kompletując rozdziały *Sigmund Freud i Konfrontacja z nieświadomością* zamieściłam fragmenty sprawozdania z seminarium, które Jung prowadził w 1925 roku. Wówczas to po raz pierwszy mówił on o swym rozwoju wewnętrznym.

Rozdział *Działalność psychiatryczna* powstał na podstawie rozmów Junga z młodymi lekarzami, asystentami przy Zürcher Heil- und Pflegeanstalt w Burghölzli w roku 1956, gdzie jeden z jego wnuków pracował podówczas jako psychiatra. Rozmowy te odbywały się w domu Junga w Küssnacht.

Jung przeczytał rękopis tej książki i zaakceptował go. Tu i ówdzie wprowadził poprawki, zaproponował uzupełnienia albo sam je dopisał. Ja z kolei uzupełniłam napisane przez niego rozdziały fragmentami protokołów z naszych rozmów, opracowałam jego, często noszące charakter zaledwie szkicu, wzmianki, usunęłam z tekstu powtórzenia. W miarę, jak rozrastała się ta książka, praca Junga i moja łączyły się coraz ściślej w nierozrwalną całość.

Sposób powstawania tej książki wpłynął też pod pewnym względem na jej treść. Rozmowa czy spontaniczne opowiadanie mają charakter improwizacji i to też odcisnęło swe piętno na „autobiografii”. Jej rozdziały to smugi światła, które ledwie wydobywają z mroku zewnętrzne życie Junga i jego dzieło, za to przekazują atmosferę jego świata duchowego oraz dają wgląd w przeżycia człowieka, dla którego dusza stanowiła rzeczywistość najbardziej autentyczną. O rzeczy zewnętrzne pytałam Junga często, ale bez skutku, tylko bowiem duchowa esencja

tego, co przeżył, była dlań czymś niezapomnianym i godnym trudu opowiadania.

Znacznie istotniejsze od formalnych trudności w nadaniu kształtu tej książce okazały się inne kłopoty, natury bardziej osobistej. Jung pisał o tym w liście do jednego z przyjaciół z lat studiów, który prosił go, by skreślił swe wspomnienia z czasów młodości. Wymiana korespondencji miała miejsce pod koniec roku 1957.

Masz absolutną rację! Gdy człowiek jest stary, z wewnątrz i z zewnątrz bywa przywoływany do wspominania młodości. Już przed trzydziestu laty zostałem pewnego razu nakloniony przez uczniów, by zdać sprawę z tego, w jaki sposób doszedłem do własnego ujęcia problemu nieświadomości. Wtedy mówiłem o tym w ramach seminarium. Ale i ostatnimi czasy najróżniejszymi sposobami zachęcano mnie, bym napisał coś na kształt „autobiografii”. Czegoś podobnego nijak nie umiałem sobie wyobrazić. Znam zbyt wiele autobiografii, pełnych autoiluzji i ukartowanych kłamstw, zbyt dużo też wiem na temat niemożliwości opisanie samego siebie, bym ze swej strony mógł podejmować jakieś próby w tym kierunku.

Ostatnio znów wypytowano mnie o szczegóły mego życiorysu i przy tej okazji odkryłem, że w tym materiale, utkany ze wspomnień, tkwią pewne obiektywne problemy, niewątpliwie godne dokładniejszego zbadania. Przemyślałem przeto tę możliwość i doszedłem do wniosku, że inne zobowiązania nie są sprawami na tyle palącymi, by obiektywne przebadanie przynajmniej samych początków mego życia miało się okazać rzeczą niewykonalną. Zadanie to jest jednak tak trudne i niecodzienne, że najpierw musiałem przyrzec sobie, iż rezultaty tej pracy nie będą opublikowane za mego życia. To zastrzeżenie wydało mi się niezbędne w celu zapewnienia sobie koniecznego spokoju oraz dystansu. Zauważyłem bowiem, że wszystkie wspomnienia, które pozostały dla mnie żywe, dotyczą przeżyć emocjonalnych, wprawiających umysł w niepokój i rozbudzających napiętność, co bardzo jest niekorzystne, gdy trzeba się zdobyć na obiektywne przedstawienie! Twój list, „naturalnie”, przyszedł w momencie, kiedy to — by tak rzec — podjąłem decyzję, żeby zabrać się do rzeczy.

Los chce teraz — zresztą tak jak zawsze tego chciał — ażeby wszystko, co w moim życiu zewnętrzne, pozostało w pamięci jako przypadkowe, a tylko to, co wewnętrzne, zostało wydobyte jako substancjalne i decydujące. W rezultacie także wszelkie wspomnienia wydarzeń zewnętrznych wyblakły, gdyż może owe „zewnętrzne”

przeżycia nigdy nie były tym czymś właściwym, a jeśli nawet, to o tyle tylko, o ile zbiegały się z fazami rozwoju wewnętrznego. Z owych „zewnętrznych” przejawów mego istnienia nieskończenie wiele mi umknęło, dlatego że — jak mi się zdawało — tak usilnie we wszystkim uczestniczyłem. Wszelako to właśnie są rzeczy, które tworzą zrozmienność. Wszelako to właśnie są rzeczy, które się spotkało, podróże, przygody, wszelkiego rodzaju trudności, powikłania, ciosy zsyłane przez los i cała mnogość faktów tego rodzaju. Ale właśnie to wszystko, z niewieloma tylko wyjątkami, przekształciło się dla mnie w schematy, które — choć mogę je sobie do pewnego stopnia przypomnieć — nie potrafią już uskrzydlić mej fantazji.

Ileż żywsze i barwniejsze jest wspomnienie przeżyć „wewnętrznych”. Tu z kolei pojawia się problem przedstawienia tego wszystkiego, do czego — jak czuję — jeszcze nie dojrzałem, a przynajmniej jeszcze nie w tej chwili. Niestety, z tych właśnie powodów nie mogę spełnić Twego życzenia, czego bardzo żałuję...

Ten list dobrze oddaje nastawienie Junga: chociaż właśnie „podjął decyzję, żeby zabrać się do rzeczy”, kończy list odmową. Ów konflikt między afirmacją i negacją nie wygaś całkowicie aż do jego śmierci. Stałe pozostawała jakaś reszka sceptycyzmu i pozostawało skrupowanie wobec przyszłych czytelników. Nie uważał tej książki wspomnień za dzieło naukowe, nie uznawał jej też za rzecz napisaną własną ręką — mówił i pisał o niej raczej jako o „przedsięwzięciu Anieli Jaffé”, do którego sam dostarczył kilku przyczynków. Na jego też życzenie nie włączono jej w poczet *Gesammelte Werke*.

Szczególną powściągliwość zachował Jung w relacjach o spotkaniach już to ze znanymi osobistościami, już to z ludźmi bliskimi sobie, z przyjaciółmi.

Rozmawiałem z wieloma sławnymi ludźmi moich czasów, z prawdziwymi sławami świata naukowego, z wielkimi politykami, badaczami, artystami i pisarzami, książętami i potentatami finansowymi, lecz jeśli mam być szczery, to muszę powiedzieć, że tylko niewiele z tych spotkań było dla mnie prawdziwym przeżyciem. Ja i moi rozmówcy byliśmy niczym statki, które spotykając się na pełnym morzu, opuszczały na znak pozdrowienia bandery. Często ludzie ci mieli do mnie jakąś sprawę, o której nie chcę lub nie mogę mówić. Tak więc nie pozostały mi żadne wspomnienia, niezależnie od tego, co ci ludzie jako

osobistości przedstawiali sobą w oczach świata. Te spotkania przeminały nie odciskając głębszych śladów w mym życiu — szybko wyblakły i odeszły w niepamięć, nie pociągając za sobą poważniejszych konsekwencji. Nie mogę też opowiadać o związkach, które coś dla mnie znaczyły i które wracają do mnie jako wspomnienie odległych czasów, były one bowiem nie tylko moim najbardziej wewnętrznym przeżyciem — należały też do innych. Nie moją jest rzeczą otwieranie przed oczyma świata tych na zawsze już zamkniętych drzwi.

Wszelako niedostatki i luki w danych zewnętrznych zostały bogato zrekompensovane przez coś innego: przez opowieść o wewnętrznych przeżyciach Junga oraz bogactwo myśli, które — jak sam powiedział — należy uważać za część biografii. Są one w znacznym stopniu typowe dla jego osobowości i stanowią fundament jego życia. Dotyczy to głównie myśli na temat religii. Ta książka zawiera *credo* Junga.

Rozmaite drogi prowadziły Junga do mierzenia się z kwestiami religijnymi: własne doświadczenia, które już jako dziecko wprowadziły go w rzeczywistość przeżycia religijnego, by towarzyszyć mu do końca życia; niepohamowany głód poznania, który ogarniał wszystko, co pozostawało w jakimś związku z duszą, jej treściami i przejawami; ciekawość, która znamionowała go jako uczonego, i — *last but not least* — jego lekarskie sumienie. Nie uszło jego uwagi, że w terapii ludzi cierpiących na duszy decydującą rolę odgrywa ich postawa religijna. Zgadzało się to z jego poglądem, iż dusza spontanicznie dobywa z siebie obrazy o treści religijnej, jest przeto „z natury religijna”. Przyczyny licznych nerwic, występujących zwłaszcza w drugiej połowie życia, Jung dopatrywał się w odejściu od tej najgłębszej natury duszy.

Jungowskie pojęcie religijności różni się pod niektórymi względami od wykładni tradycyjnego chrześcijaństwa. Przede wszystkim dotyczy to jego odpowiedzi na kwestię zła oraz wyobrażenia Boga — Boga, który nie jest tylko dobry czy „miłościwy”. Z punktu widzenia chrześcijaństwa dogmatycznego Jung był outsiderem. Ciągłe, pomimo sławy, jaką cieszył się w świecie, dawano mu to odczuć w reakcji na jego dzieło. Cierpiał z tego powodu, toteż między wierszami tej książki można tu i ówdzie wyczytać rozczarowanie badacza, który

czuje, że jego myśli na temat religii nie do końca są rozumiane. Nieraz można było usłyszeć, jak mówi z przejęciem: „W średniowieczu toby mnie spalono!” Dopiero po jego śmierci zaczęły się mnożyć głosy teologów wyrażających pogląd, że nie sposób wykluczyć Junga z historii Kościoła naszego stulecia.

On sam wyraźnie przyznawał się do chrześcijaństwa i wiele z najbardziej istotnych jego dzieł zajmuje się problemami religijnymi człowieka-chrześcijanina, rozpatrywanymi z punktu widzenia psychologii i w świadomości określonych ich ujęcia. Odcinających pole rozważań od teologicznego ich ujęcia. Czytniac tak, chrześcijańskiemu wezwaniu do wiary przeciwstawiał Jung konieczność zrozumienia i refleksji. Była to dlań rzecz zrozumiała sama przez się, a także życiowa potrzeba.

Widzę, że wszystkie moje myśli krążą wokół Boga, tak jak planety wokół Słońca, i czuję, jak są przez Niego przyciągane, same nie stawiając oporu. Gdybym miał się przeciwstawić tej zniwelującej sile, odczułbym to jako najcięższy grzech

— pisał Jung w roku 1952 w liście do młodego zakonnika.

W swej księdze wspomnień Jung po raz pierwszy i ostatni mówi o Bogu i o swoim osobistym doświadczeniu Boga. Pewnego dnia — było to wtedy, gdy pisał o swym młodzieńczym buncie wobec Kościoła — powiedział mi: „Uświadomiłem sobie wówczas, że Bóg, dla mnie przynajmniej, to jedno z najpewniejszych doświadczeń danych wprost”. Otóż w pracach naukowych Jung mówi nie o Bogu, lecz o „obrazie Boga w ludzkiej duszy”. Nie ma w tym sprzeczności, jest to, raczej wyraz rozróżnienia między wypowiedzią subiektywną, opartą na przeżyciu, a obiektywną wypowiedzią naukową. W pierwszym przypadku mówi człowiek, którego myślami zawładnęło także jakieś gwałtowne uczucie, intuicja oraz wewnętrzne i zewnętrzne doświadczenia długiego i bogatego życia, w drugim zaś głos zabiera badacz, którego sądy nie przekraczają granicy zakreślonej przez teorię poznania i który świadomie poprzestaje na faktach dających się obiektywnie udowodnić. Jako uczony był Jung empirykiem. Jeśli więc opowiedział o swych osobistych uczuciach i doświadczeniach

religijnych, myśląc o umieszczeniu tych opowieści w swej księdze wspomnień, to z góry zakładał gotowość czytelnika do towarzyszenia mu na drodze tych jego subiektywnych przeżyć. Jednakże ten tylko może uznać subiektywne wypowiedzi Junga za ważne także dla siebie i ten tylko tego dokona, kto ma podobne doświadczenia. Mówiąc inaczej: ten, w czyjej duszy odcisnął się podobny lub identyczny obraz Boga.

Jeśli nawet pozytywnie i czynnie udzielał się Jung w pracy nad przygotowaniem swej „autobiografii”, to jego stanowisko wobec możliwości jej opublikowania pozostawało — jak można się było tego spodziewać — przez długi czas krytyczne i negatywne. Obawiał się reakcji czytelników, a niepośledni w tym udział miała otwartość, z jaką oddawał oto w ręce publiczności swoje przeżycia religijne i swoje myśli. Wrogość, jakiej zaznał po opublikowaniu *Odpowiedzi Hiobowi*, była jeszcze zbyt świeżym wspomnieniem, a niezrozumienie czy mylne rozumienie, z jakim spotkał się ze strony świata, zbyt bolesne.

Długo chronilem ten materiał mego życia i nigdy nie chciałem, by kiedykolwiek ujrzał światło dzienne; bo jeśli tutaj coś człowieka spotyka, to jest się jeszcze bardziej dotkniętym niż w przypadku innych książek. Nie wiem, czy będę już na tyle daleko od świata, by strzały mnie nie dosięgły, i czy będę mógł znieść te negatywne reakcje. Dość cierpiałem z powodu niezrozumienia oraz izolacji, w którą się popada, gdy człowiek mówi rzeczy niezrozumiałe dla innych. Skoro już książka o Hiobie naraziła mnie na tak wiele nieporozumień, to moje wspomnienia podziałają jeszcze gorzej. „Autobiografia” to moje życie, oglądane w świetle mego doświadczenia. Jedno staje się tu drugim, a przez to lektura tej książki będzie trudna dla ludzi nie znających lub nie rozumiejących moich myśli. Moje życie jest w pewnym sensie kwintesencją tego, co napisałem, a nie odwrotnie. To, jaki jestem, i jak piszę, stanowi jedno. Wszystkie moje myśli i wszystkie moje wysiłki — to właśnie ja. Tak więc „autobiografia” to tylko mała kropka nad „i”.

W latach, gdy książka ta przybierała ostateczny kształt, w Jungu dopełniało się coś w rodzaju procesu przemiany i obiektywizacji. Z każdym rozdziałem dystansował się — by tak

rzec — do siebie samego, tak jakby ostatecznie oglądał z oddali zarówno siebie, jak znaczenie swego życia i dzieła.

Gdy pytam o wartość mego życia, mogę się mierzyć jedynie na tle, jakie tworzy myśl całych stuleci, a wówczas muszę powiedzieć: tak, ono ma jakiś sens. Zestawione ze współczesną myślą — nie znaczy nic.

Bezosobowy ton tej wypowiedzi, a także poczucie historycznej ciągłości, wyczuwalne w tych słowach, są nader charakterystyczne dla Junga. Obie te cechy uwidaczniają się jeszcze wyraźniej na kartach książki.

Rzeczywiście, Jungowska księga wspomnień bardzo ściśle spleciona jest z jego ideami naukowymi. Z pewnością jednak nie istnieje lepsze wprowadzenie w duchowy świat badacza niż opowieść o tym, w jaki sposób doszedł do swoich idei oraz jakie to subiektywne przeżycia doprowadziły go do jego odkryć. Niniejsza „autobiografia” jest takim szeroko pojętym wprowadzeniem — od strony emocjonalnej — w dorobek Junga.

Rozdział *O powstawaniu dzieła* to tylko fragment. Jakże mogłoby być inaczej, zważywszy, że ma się przed oczyma obejmującą ponad dwadzieścia tomów całość? Sam Jung też nie byłby gotów dać sumarycznego przeglądu świata swych myśli — czy to w rozmowie, czy w eseju. Gdy pewnego razu namawiano go do tego, odpisał w swym charakterystycznym, nieco szorstkim stylu:

... muszę powiedzieć, że coś podobnego zupełnie nie leży w moich możliwościach. Po prostu nie byłbym w stanie ująć w krótszej formie tego wszystkiego, co nakładem tak wielkiego wysiłku przedstawiłem w sposób wyczerpujący. Musiałbym wówczas zrezygnować z całego materiału dowodowego, pozostawiając jedynie dość apodyktycznie brzmiące sądy, co żadną miarą nie uczyniłoby bardziej przystępnymi i tak już trudnych do strawienia owoców mej pracy. Jakże charakterystyczne dla parzystokopytnych przeżuwanie, polegające na powtórnym żuciu zwróconego do jamy gębowej raz już połkniętego pokarmu, jest dla mnie dokładnym przeciwieństwem tego, co pobudza mój apetyt...

Niech zatem Czytelnik zechce potraktować rozdział *O powstawaniu dzieła* jako pobieżny rzut oka starego mistrza wstecz na własne dzieło i niech pozwoli, by oddziaływało nań samo dzieło.

Krótki słowniczek, który sporządziłam na życzenie wydawcy i dołączyłam do tej książki, podaje kilka wprowadzających wyjaśnień dla osób nie obeznanych z pracami i terminologią Junga. O ile tylko było to możliwe, opisywałam pojęcia psychologii Jungowskiej cytataми pochodzącymi z jego prac. Cytaty te mogą być jednak traktowane tylko jako odsyłające *aperçus*. Jung dawał coraz to nowe definicje używanych przez siebie pojęć, a to, co nie jest możliwe do wyjaśnienia, co ściśle przylega do psychicznej rzeczywistości, pozostawił jako zagadkę czy tajemnicę.

Wiele osób pomogło mi w spełnieniu tego równie pięknego, co trudnego zadania: już to towarzysząc długiemu procesowi powstawania tej książki swoim życzliwym zainteresowaniem, już to posuwając pracę do przodu słowami zachęty i krytyki. Je wszystkie obejmuję swoim podziękowaniem. Z nazwiska niech będą tu wymienieni jedynie Helene i Kurt Wolffowie z Locarno, którzy dopomogli mi w zrealizowaniu pomysłu tej książki, Marianne i Walter Niehus-Jungowie z Küsnacht koło Zurychu, którzy w ciągu lat powstawania tej pracy słowem i czynem stali u mego boku, a także Richard F.C. Hull z Palma de Mallorca, który z niestrudzoną cierpliwością służył mi pomocną radą.

Aniela Jaffé
Grudzień 1961

PROLOG

Moje życie jest historią samourzeczywistnienia się nieświadomości. Wszystko, co spoczywa w nieświadomości, chce stać się zdarzeniem, a i osobowość pragnie rozwinąć się ze swych nieświadomych uwarunkowań i przeżyć siebie jako całość. Aby przedstawić ten proces rozwoju u mnie, nie mogę sięgnąć do zasobów języka naukowego, ponieważ nie umiem doświadczać siebie jako zagadnienia naukowego.

To, czym się jest zgodnie z doświadczeniem introspekcji i czym człowiek zdaje się być *sub specie aeternitatis*, można wyrazić tylko przez mit. Mit jest bardziej zindywidualizowany i wyraża życie dokładniej niż nauka, która posługuje się pojęciami średniej, zbyt ogólnikowymi, by mogły podoląć subiektywności i różnorodności pojedynczego życia.

Tak więc dzisiaj, w osiemdziesiątym trzecim roku mego życia, podjąłem się opowiedzieć jego mit. Mogę jednak czynić tylko niebezpośrednie wzmianki, „opowiadać historyjki”. Kwestia, czy są one prawdziwe, nie gra tu żadnej roli. Pytanie tylko, czy jest to moja baśń, moja prawda?

Trudność napisania autobiografii polega na tym, że nie dysponujemy żadną miarą, żadną obiektywną podstawą do wydawania sądów. Nie istnieje możliwość dokonania odpowiednich porównań. Wiem, że w znacznej mierze nie jestem taki, jak inni, nie wiem jednak, kim jestem naprawdę. Człowiek nie może porównać się z niczym: nie jest małpą ani krową, ani drzewem. Jest człowiekiem. Ale co to takiego? Jak każde istnienie, ja także odszczepiłem się od nieskończonego bóstwa, lecz przecież nie mogę zestawiać się ze zwierzęciem, rośliną czy kamieniem. Tylko jakaś mityczna istota wyrasta ponad

człowieka. Jak więc można wydawać o sobie jakiegokolwiek definitywne sądy?

Jest się psychicznym obwodem, nad którym nie sposób zapanować — jeżeli już, to tylko po części, trudno byłoby zatem mieć jakiś ostateczny sąd o sobie czy o swoim życiu. Gdyby było inaczej, człowiek wiedziałby wszystko, a tak — najwyżej coś sobie wmawia. Na dobrą sprawę nie wiadomo, jak do tego wszystkiego doszło. Historia czyjegoś życia gdzieś się zaczyna, w jakimś punkcie — tym właśnie, o którym człowiek zachował pamięć; a przecież już tam wszystko jest wielce złożone. Czym stanie się to życie, nie wiadomo. Dlatego też historia ta nie ma początku, jej kres zaś można określić jedynie w przybliżeniu.

Życie człowieka to bardzo problematyczne przedsięwzięcie. Już tylko statystycznie stanowi ono monstrualne zjawisko. Jest tak płynne, tak niedoskonałe, iż jest rzeczą zakrawającą na cud, że coś może istnieć i rozwijać się. Już jako młodego studenta medycyny bardzo mnie frapowało i cudem zdało mi się to, że nie powinienem szczeznąć przed czasem.

Życie zawsze przypominało mi roślinę żyjącą ze swego kłącza. Właściwe życie rośliny jest niewidoczne, tkwi bowiem w kłączu. To, co można ujrzeć nad powierzchnią gruntu, wytrzymuje zaledwie jedno lato, później więdnie — efemeryczna zjawia. Kiedy się pomyśli o nieustannym powstawaniu i przemijaniu życia i kultur, odnosi się wrażenie, że to nieskończona marność; nigdy jednak nie straciłem poczucia, że jest to coś, co żyje i trwa w ciągu wieczystej przemiany. To, co widać, to kwiat — kwiat przemija. Kłącze trwa.

W gruncie rzeczy godne opowiadania wydają mi się te tylko wydarzenia z mego życia, w których świat nieprzemijający wdziera się w świat, który przemija. Dlatego też mówię głównie o przeżyciach wewnętrznych. Do nich należą moje sny i marzenia. One też stanowiły tworzywo mej pracy naukowej. Były niczym ogniopłynny bazalt, z którego krystalizuje się kamień, podatny na obróbkę.

W świetle wydarzeń wewnętrznych błędną wspomnienia, podróże, ludzie i krajobrazy. Wielu ludzi przeżyło współczesne dzieje i wielu o nich pisało; lepiej więc szukać tych dziejów w ich

książkach lub ich poprosić, by je opowiedzieli. Wspomnienie zewnętrznych faktów z mego życia w znacznej części już się zatarło albo po prostu zniknęło. Lecz spotkania z inną rzeczywistością, zderzenie z nieświadomością silnie wryło się w moją pamięć i jest nie do wymazania. Tu zawsze była pełnia i bogactwo, tak że wszystko inne musi zejść na dalszy plan.

Jeśli więc także ludzie należą do wspomnień, których nie utraciłem, to tylko za sprawą tego, że ich imiona od wiek wieków zapisane były w księdze mego przeznaczenia, poznanie zaś ich miało w sobie jednocześnie coś z przypomnienia.

Także rzeczy, które w młodości lub później przychodziły do mnie z zewnątrz i nabrały dla mnie pełni znaczenia, pozostawały pod znakiem przeżycia wewnętrznego. Bardzo wcześnie doszedłem do tej prawdy, że jeśli na jakieś powikłania życiowe nie nadchodzi żadna odpowiedź ani rozwiązanie od wewnątrz, to w ostateczności niewielkie mają one znaczenie. Okoliczności zewnętrzne nie mogą zastąpić okoliczności wewnętrznych. Dlatego też moje życie jest ubogie w wydarzenia zewnętrzne. Nie umiem wiele o tym opowiadać — wydawałoby mi się to czcze czy błahe. Mogę pojąć siebie jedynie w świetle faktów wewnętrznych. One to właśnie stanowią o osobliwości mojego życia i o nich mówi moja „autobiografia”.

DZIECIŃSTWO

Pół roku po moim przyjściu na świat, a było to w roku 1875, rodzice przeprowadzili się z Keßwil (Turgowia) nad Jeziorem Bodeńskim do parafii zamku Laufen nad Wodospadem Renu.

Moje wspomnienia sięgają mniej więcej drugiego, może trzeciego roku życia. Pamiętam plebanię, ogród, pralnię, kościół, zamek, wodospad, zameczek Wörth oraz zagrodę kościelną. To zaledwie wysepki wspomnień, kołyszące się na wodach nieznanego morza, najwyraźniej bez żadnego związku jedna z drugą.

Teraz wynurza się pewien obraz, być może najwcześniejsze z mych wspomnień i dlatego noszące cechy niejasnego wrażenia: leżę w wózku w cieniu drzewa. Jest piękny, ciepły, letni dzień, błękitne niebo. Złote światło słońca igra w zielonym listowiu. Daszek wózka jest podniesiony. Właśnie się obudziłem i wśród tego wspaniałego piękna czuję nieopisaną błogość. Widzę, jak słońce rozbłyскуje przez liście i kwiaty drzew. Wszystko jest precudowne, kolorowe, pyszne.

Inne wspomnienie: siedzę w naszej jadalni, po zachodniej stronie domu, na takim wysokim krzeselku dla dzieci i jem łyżką ciepłe mleko z kawałkami chleba. Mleko ma bardzo przyjemny smak i charakterystyczny zapach. Właśnie wtedy po raz pierwszy świadomie odebrałem zapach. Był to moment, gdy stałem się — by tak rzec — świadom czucia. To wspomnienie także sięga bardzo daleko w przeszłość.

Albo: jest piękny letni wieczór. Któraś z ciotek mówi: „A teraz coś ci pokażę”. Wychodzi ze mną przed dom, na drogę do Dachsen. W dali na horyzoncie widać łańcuch Alp w czerwonej poświacie zmierzchu. Tego wieczoru można je było zobaczyć

całkiem wyraźnie. „Popatrz tam, góry są zupełnie czerwone”¹. Wtedy to pierwszy raz ujrzałem Alpy! Dowiedziałem się, że dzieciaki z Dachsen jadą jutro na szkolną wycieczkę do Zurychu, na Uetliberg. Koniecznie chciałem jechać razem z nimi. Ku memu głębokiemu rozczarowaniu tłumaczono mi, że małe dzieci nie mogą jeździć na wycieczki, i po prostu nie ma o czym mówić. Odtąd Zurych i Uetliberg stały się dla mnie nieosiągalną krainą marzeń, rozciągającą się blisko błyszczących, ośnieżonych szczytów.

Z nieco późniejszego okresu: matka zabrała mnie z sobą na wycieczkę do Turgowii, gdzie chciała odwiedzić przyjaciół. Mieszkali w zamku nad Jeziorem Bodeńskim. Nie sposób było oderwać mnie od brzegu. Słońce pobłyskiwało w wodzie. Fale, wzbudzone przez parowiec, dochodziły aż do mnie, fałdując piasek przybrzeżny tak, że tworzył jak gdyby małe żeberka. Jezioro ciągnęło się gdzieś w niewidoczną dal, zaś poczucie tej odległości napawało mnie niewyraźną przyjemnością, której wspaniałości nic nie mogło się równać. To wtedy wbiłem sobie mocno do głowy, żeby zamieszkać gdzieś nad jeziorem. Bez wody — tak myślałem — życie w ogóle nie jest możliwe.

Jeszcze jedno wspomnienie: obcy ludzie, poruszenie, wrzawa. Przybiegła dziewczyna: „Rybaczy przyholowali topielca — wyłowili go w dole rzeki, pod wodospadem — chcą go zanieść do pralni”. Na to mój ojciec: „Tak, tak”. Chciałem natychmiast obejrzeć zwłoki, lecz matka zawróciła mnie i surowo zabroniła wchodzić do ogrodu. Kiedy mężczyźni już sobie poszli, ukradkiem pobiegłem przez ogród do pralni, ale drzwi były zaryglowane. Obszedłem więc budynek dookoła. Z tyłu znajdował się otwarty ściek, którym woda spływała po zboczu. Widziałem, jak sączy się woda i krew. Nadzwyczaj mnie to zaintrygowało. Nie miałem wtedy jeszcze czterech lat.

A teraz inny obraz staje mi przed oczyma: jestem niespokojny, mam gorączkę, nie mogę zasnąć. Ojciec nosi mnie na rękach, przemierza pokój tam i z powrotem, śpiewając stare piosenki

z lat studenckich. Przypominam sobie zwłaszcza jedną z nich, tę, która mi się szczególnie podobała i zawsze działała na mnie kojąco. Była to tak zwana pieśń o monarsze:

Wszystko milknie, głowę każdy schyla...

Mniej więcej takie były pierwsze słowa. Jeszcze dzisiaj pamiętam głos ojca, który śpiewał je nade mną w nocnej ciszy.

Z późniejszych opowiadań matki wiem, że cierpiałem na ogólną egzemę. Dochodziły mnie jakieś niejasne aluzje na temat trudności występujących w małżeństwie moich rodziców. Choroba miała zapewne jakiś związek z okresową separacją ojca i matki (w 1878 roku). Matka spędziła parę miesięcy w szpitalu w Bazylei i niewykluczone, że także jej choroba była skutkiem małżeńskich rozczarowań. Opiekowała się mną wtedy jedna z ciotek, dwadzieścia lat starsza od matki. Długa nieobecność matki uczyniła mnie niedostępnym. Od tamtego czasu stawałem się nieufny, gdy tylko padało słowo „miłość”. Z „kobiecością” przez dłuższy czas łączyło się dla mnie uczucie naturalnej niedostępności. Słowo „ojciec” z kolei znaczyło dla mnie przystępność i — bezsilność. Oto *handicap*, z którym wkraczałem w życie. Później te pierwsze odczucia zostały zrewidowane. Sądziłem, że mam przyjaciół, lecz zawiedli mnie. Byłem nieufny wobec kobiet, lecz z ich strony nie spotkało mnie rozczarowanie.

Pod nieobecność matki zajmowała się mną także nasza służąca. Pamiętam do dziś, jak bierze mnie na ręce, a ja kładę głowę na jej ramieniu. Miała czarne włosy, oliwkową cerę i była zupełnie inna niż moja matka. Przypominam sobie cebulki jej włosów, szyję, śniadą skórę i ucho. Wydawało mi się to tak obce, a jednocześnie tak dobrze znane. Było to tak, jak gdyby nie należała do mojej rodziny, lecz wyłącznie do mnie, i jakby w jakiś niepojęty sposób miała związek z innymi tajemniczymi rzeczami, których nie mogłem zrozumieć. Typ tej młodej dziewczyny stał się później jednym z aspektów mojej animy. Odczucie czegoś obcego, lecz przecież z dawien dawna znanego, odczucie, którego za jej pośrednictwem doznawałem, było cechą charakterystyczną owej postaci, która później stała się dla mnie kwintesencją kobiecości.

¹ Tu i dalej tłumacz z żalem rezygnuje z prób oddania w języku polskim cech dialektu szwajcarskiego. [Przyp.tłum.]

Z okresu rozłąki moich rodziców pamiętam jeszcze jeden obraz: młoda, bardzo piękna, miła dziewczyna o niebieskich oczach, jasnowłosa, prowadzi mnie pewnego jesiennego błękitnego dnia na spacer, wśród kasztanów i klonów. Szliśmy wzdłuż Renu pod wodospadem, przy zamczku Wörth. Słońce pobłyskiwało przez listowie, ziemia usłana była złotymi liśćmi. Ta młoda dziewczyna miała zostać później moją teściową. Była pełna podziwu dla mojego ojca. Dopiero gdy miałem dwadzieścia jeden lat, zobaczyłem ją ponownie.

Oto i moje „zewnętrne” wspomnienia. To, co teraz opowiem, będą to rzeczy mocniejsze, a nawet obezwładniające, rzeczy, które przypominam sobie tylko częściowo i niejasno: upadek na schodach, uderzenie o kancistą nóżkę pieca. Pamiętam ból i krew; lekarz zaszywa mi ranę głowy — blizna była widoczna jeszcze w ostatnich klasach gimnazjum. Matka opowiadała mi, że gdy kiedyś szedłem ze służącą mostem nad Wodospadem Renu do Neuhausen, nagle przewróciłem się i zawisłem nad wodą, przytrzymywany za nogę, która uwięzła między prętami balustrady. Dziewczyna zdążyła chwycić mnie i wciągnąć z powrotem. To wszystko wskazuje na nieświadomy popęd samobójczy bądź też na fatalny opór wobec życia na tym świecie.

Nachodziły mnie wówczas nieokreślone lęki nocne. Działy się dziwne rzeczy. Bez przerwy słychać było głuchy huk wodospadu, wokół którego rozciągała się strefa zagrożenia. Topili się ludzie, jakieś zwłoki spadały na skały. Na pobliskim cmentarzu grabarz robił w ziemi dziurę; brązowa, usypana ziemia. Czarni mężczyźni, odziani w odświętne wyjściowe surduty, z niecodziennie wysokimi kapeluszami, w wyglansowanych do połysku butach, niosą czarną skrzynkę. Mój ojciec też jest przy tym. Ubrany w sutannę, mówi coś gromkim głosem. Kobiety płaczą. Ma to znaczyć, że w tej dziurze ktoś został pogrzebany. Nagle nie widuje się już pewnych ludzi, którzy przedtem jeszcze tu byli. Słyszałem, że zostali pochowani albo że „Pan Jezus” zabrał ich do siebie.

Matka nauczyła mnie modlitwy, którą musiałem co wieczór odmawiać. Czyniłem to chętnie, ponieważ w związku z nie-

określonymi zagrożeniami, które niosła z sobą noc, modlitwa ta dawała mi poczucie bezpieczeństwa:

Na skrzydłach z wysokości,
O, Jezu, ma radości,
Sfruń i weź pisklę swe.
Chce Szatan je pochłonać,
Każ pienia wnieść aniołom:
Dzieciątka niech nie tyka złe.

„Pan Jezus” był budzącym poczucie bezpieczeństwa, miłym, życzliwym „panem” — jak „pan” Wegenstein z zamku — bogatym, potężnym, szanowanym i dającym baczenie, zwłaszcza nocą, na dzieci. Dlaczego miałby być uskrzydłony jak ptak, nie wiadomo — był to mały cud, który jednak wcale mnie nie niepokoił. O wiele ważniejszy i dający powód do wielu rozmyślań był fakt, iż małe dzieci porównano do *Chüechli*², które „Pan Jezus” miał „brać”, najwidoczniej z oporami, tak jak gorzką pigułkę. Trudno było mi to zrozumieć. Ale nawet bez dodatkowych wyjaśnień mogłem pojąć, że Szatan chętnie zagarnąłby *Chüechli* dla siebie i dlatego nie wolno dopuścić, by je pochłoniął. Zatem chociaż „Pan Jezus” nie przepadał za tymi „ciasteczkami”, w końcu zjadał je, byleby tylko zabrać je Szatanowi. Do tego punktu mój tok myślenia dawał mi ukojenie. Ale wynikało z niego także i to, że „Pan Jezus” „zabiera” do siebie również innych ludzi, a to odkrycie było równoznaczne z wyobrażeniem dziury w ziemi.

Ten końcowy, ponury wniosek *per analogiam* przyniósł fatalne skutki. Zacząłem nie dowierzać „Panu Jezusowi”. Wkrótce stracił też on swój aspekt wielkiego, dającego poczucie pewności, życzliwego ptaka, by skojarzyć się z ponurymi i czarnymi mężczyznami w wyjściowych surdutach, cylindrach i czarnych, wyglansowanych butach, zajmującymi się czarną skrzynią.

² *Chüechli*: w dialekcie szwajcarskim „ciasteczka”. [Także dalsze znaczenie *Küchlein*, w pierwszym: „kurczątka, pisklę”, o którym mowa w przytoczonej modlitwie — przyp. tłum.]

Te dociekania doprowadziły do pierwszej traumy, którą pamiętam. Pewnego upalnego letniego dnia jak zwykle siedziałem sam na drodze przed domem i bawiłem się w piasku. Droga mijająca dom, pięła się na pobliskie wzgórze i ginęła w lesie, dlatego nie wychodząc z obejścia widziało się niezły kawałek gościńca. Tam właśnie ujrzałem postać w długiej czarnej sukni, w kapeluszu z szerokim rondem, schodzącą z lasu drogą w dół. Odziana jakby w kobiece szaty, powoli podeszła bliżej i wtedy mogłem stwierdzić, że jest to mężczyzna w długim do stóp, czarnym surducie lub czymś w tym rodzaju. Gdy go ujrzałem, obleciał mnie strach, który błyskawicznie przerodził się w uczucie śmiertelnego przerażenia, bo przeszła mnie straszna myśl: „To jezuita!” Krótco przedtem przysłuchiwałem się rozmowie, jaką mój ojciec toczył z jednym ze swoich kolegów po fachu, a mowa była właśnie o intrygach „jezuitów”. Z na poły gniewnego, na poły trwożnego tonu ojcowskich uwag wyniosłem wrażenie, że „jezuici” są szczególnie niebezpieczni, nawet dla mego ojca. Tak naprawdę nie wiedziałem, co oznacza to słowo, lecz słowo „Jezus” znałem z mojej modlitewki.

„Ten mężczyzna, schodzący drogą w dół, jest pewnie przebrany” — myślałem. „Dlatego nosi damskie suknie. Prawdopodobnie żywi jakieś złe zamiary”. Ogarnięty śmiertelnym przerażeniem, wyskoczyłem jak z procy ku domowi, wbiegłem po schodach aż na strych i tam wtuliłem się w ciemny kąt pod jedną z belek. Nie wiem, jak długo tak siedziałem. Musiało jednak minąć sporo czasu, bo gdy ostrożnie zszedłem na pierwsze piętro i z największą przezornością wyciągnąłem głowę do okna, po czarnej postaci nie było już śladu. Piekielny strach sparaliżował mnie jednak na wiele dni, zmuszając do niewysadzania nosa z domu. Ale nawet i później, ile razy bawiłem się na drodze, skraj lasu ciągle był przedmiotem mojej niespokojnej uwagi. W jakiś czas potem uświadomiłem sobie oczywiście, że tą czarną postacią był po prostu poczciwy ksiądz katolicki.

Mniej więcej w tym samym czasie — nie mogę powiedzieć z niezbitą pewnością, czy nie było to właśnie tuż przed opisanym wydarzeniem — przeżyłem mój pierwszy sen, który mogę sobie przypomnieć i który, by tak rzec, frapował mnie przez całe życie. Miałem wtedy trzy, może cztery lata.

Plebania wznosi się samotnie przy zamku Laufen, zaś na tyłach zagrody kościelnego rozciąga się rozległa łąka. Śniło mi się, że jestem na tej łące. Nagle odkryłem tam ciemną, prostokątną, obmurowaną dziurę w ziemi. Nigdy jej przedtem nie widziałem. Z ciekawości podeszedłem bliżej i spojrzałem w dół. Zobaczyłem kamienne schody wiodące w głąb. Z niejakim wahaniem i nie bez lęku zacząłem schodzić. Przy końcu schodów znalazłem łukowo sklepione odrzwia, zasłonięte zieloną kurtyną. Zasłona była duża i ciężka, jak gdyby wykonana z ręcznie tkanego płótna albo z brokatu. Zauważyłem, że wygląda bardzo bogato. Ciekaw, co też może się za nią kryć, rozsunąłem ją. Przede mną znajdowało się prostokątne pomieszczenie długości około dziesięciu metrów, zalane mroczną poświatą. Sklepiony sufit wykonany był z kamieni, podobnie jak podłoga, wyłożona kamiennymi płytami. Środkiem biegł czerwony chodnik — od wejścia aż do niskiej estrady, na której stał wspaniały, suto złożony tron. Nie jestem tego pewny, ale na tronie leżała bodajże czerwona poduszka. Tron był świetny — jak w bajce; prawdziwy tron królewski. Coś na nim stało. Coś ogromnego, co sięgało do samego sufitu. Najpierw pomyślałem, że jest to wysoki pień. Miało to średnicę pięćdziesięciu-sześćdziesięciu centymetrów, wysokość czterech do pięciu metrów. Twór ten był jednak szczególnego rodzaju: ze skóry i z żywej tkanki, na górze zaś widniało coś w rodzaju stożkowatej głowy bez twarzy i bez włosów; tylko na samym wierzchołku znajdowało się jedno jedyne oko, nieruchomo wpatrzone w górę.

W pomieszczeniu było względnie jasno, chociaż nie zauważyłem ani okien, ani żadnego źródła światła. Nad ową głowę panowała jednak jasność. Rzecz nie poruszała się, miałem jednak uczucie, że w każdej chwili to coś gotowe zejść z tronu i niczym robak popęznąć ku mnie. Ze strachu byłem jak sparaliżowany. W tej samej chwili, która dłużyla się nieznosnie, usłyszałem głos mojej matki, dobiegający jakby z zewnątrz, z góry. Matka krzyczała: „Tak, tak, przypatrz mu się dobrze. To ludożerca!” Wtedy piekielnie się przeraziłem i obudziłem się, ze strachu zlany potem. Później przez wiele wieczorów nie mogłem zasnąć, w obawie, że jeszcze raz przyśni mi się to samo.

Ten sen absorbował mnie lata całe. Dopiero znacznie później odkryłem, że ów osobliwy twór był to fallus, a jeszcze po dziesięcioleciach pojąłem, że był to fallus rytualny. Nigdy nie zdołałem odpowiedzieć sobie na pytanie, czy matka chciała mi powiedzieć: „To jest ludożerca”, czy też: „To jest ludożerca”. W pierwszym przypadku chodziłoby o to, że to nie „Jezus” czy „jezuita” pożera dzieci, lecz fallus; w drugim, że ludożerca w ogólności miałby być upostaciowany przez fallusa, a zatem mroczny „Pan Jezus”, jezuita i fallus mieliby być identyczni.

Na abstrakcyjne znaczenie fallusa wskazuje to, że członek został intronizowany jako ityfaliczny (*ityhys* = wyprostowany). Dziura w łacie zapewne wyobraża grób. Sam grób jest z kolei podziemną świątynią, a zielona zasłona kojarzy się z łąką, została więc tutaj przedstawiona tajemnica ziemi pokrytej zieloną roślinnością. Chodnik był krwistoczerwony. Skąd jednak wzięło się kamienne sklepienie? Czy byłem już wówczas na Munot, głównej wieży donżonu w Szafuzie? Mało prawdopodobne, by zabierano tam trzyletnie dzieci. A zatem nie może tu chodzić o jakieś ślady wspomnień. Również źródło, z którego wzięły się anatomicznie poprawne szczegóły budowy fallusa w stanie erekcji, pozostaje niejasne. Interpretacja *orificium urethrae* jako oka z widoczną nad nim poświatą wiąże się z etymologią słowa „fallus” (*phalós* = świecący, błyszczący)³.

W każdym razie fallus z tego snu wydaje się podziemnym bogiem, o którym lepiej nie wspominać. Takim pozostał dla mnie przez całą młodość i przypominał mi się zawsze wtedy, gdy ktoś ze zbytnią emfazą mówił o Panu Jezusie Chrystusie. „Pan Jezus” nigdy nie stał się dla mnie kimś, kogo gotów byłbym bez reszty zaakceptować, nigdy nie był do końca rzeczywisty ani godny miłości, ponieważ zawsze wracałem myślą do jego

³ Por. C. G. Jung, *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*, [Rascher], Zürich [und Stuttgart] 1952, s. 370 i nast. [Chodzi tu zapewne nie o słowo *phalós*, lecz *phanós*]. *Gesammelte Werke* [herausgegeben von Lilly Jung-Merker, Elisabeth Rüdiger und Leonie Zander, Walter-Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau], t. V, 1973, s. 279 i nast. [Pełna informacja bibliograficzna o *Gesammelte Werke* C. G. Junga zob. s. 499 — przyp. tłum.]

podziemnego rywala jako nie szukanego przeze mnie, straszego objawienia.

„Przebranie” jezuita kładło się cieniem na wpajanej mi doktrynie chrześcijańskiej. Wydawała mi się ona często czymś w rodzaju uroczystej maskarady, czymś na kształt ceremonii pogrzebowej. Ludzie mogli tam wprowadzić przybierać poważne czy smutne miny, ale w istocie wydawali się wręcz ukradkiem chichotać i wcale nie odczuwać smutku. „Pan Jezus” jawił mi się poniekąd jako odmiana boga zmarłych — był co prawda pomocny, gdy przeganiał nocną marę, sam jednak też budził grozę, ponieważ przedstawiano go jako ukrzyżowane i krwawiące zwłoki. W tę tak ciągle wobec mnie wychwalaną jego miłość i dobroć skrycie powątpiewałem, zresztą głównie dlatego, że o „dobrym Panu Jezusie” opowiadali ludzie w czarnych sutannach i wyglansowanych butach, co nieuchronnie przywodziło mi na myśl pogrzeb. Byli to koledzy po fachu mego ojca, a do tego grona należało jeszcze ośmiu wujów — wszyscy pastory. Przez wiele lat napędzali mi niezłego stracha, że nie wspomnę już o przygodnie spotkanych księżach katolickich, którzy nieustannie kojarzyli mi się z przerażającym „jezuitą”, a przecież jezuita nawet w moim ojcu budzili obawy i gniew. W późniejszych latach, aż do konfirmacji, niemało się przykładałem, by wymusić na sobie pożądany pozytywny stosunek do Chrystusa, nigdy jednak nie powiodło mi się to na tyle, żebym zdołał przezwyciężyć tajoną nieufność.

Strach przed „czarnym ludem” zna w końcu każde dziecko i nie on był w moim przeżyciu najistotniejszy — istotna była raczej boleśnie rodząca się w dziecinny umysł świdrująca myśl: „To jezuita”. Także i w moim śnie istotna jest godna uwagi symboliczna oprawa oraz zadziwiająca interpretacja, objawiająca się w słowie: „ludożerca”. Nie dziecinny majak „ludożerca” jest tutaj ważny, lecz fakt, że siedzi on na podziemnym złotym tronie. Wedle mojej dziecięcej świadomości na złotym tronie najpierw panował król, później na tronie wielokrotnie piękniejszym, o wiele wyższym i piękniej złożonym, hen wysoko, w niebie siadywał Dobry Bóg i Pan Jezus, w złotych koronach i białych szatach. Od tego Pana Jezusa pochodził wszelako „jezuita” w czarnej damskiej sukni, w czarnym

kapeluszu z szerokim rondem, schodzący z górskiego lasu drogą w dół. Nieraz musiałem spoglądać w tamtą stronę, czy znów nie grozi mi jakieś niebezpieczeństwo.

We śnie zstąpiłem w głąb jamy i znalazłem tam inną istotę zasiadającą na złotym tronie, nieludzką i podziemną, spoglądającą do góry, żywiącą się ludzkim mięsem. Dopiero gdy minęło okrągłe pięćdziesiąt lat, uderzył mnie pewien fragment w komentarzu do obrzędów religijnych, gdzie była w mowa o antropofagii jako podstawowym motywie symboliki Ostatniej Wieczerzy. Wtedy zrozumiałem, jak daleka od infantylizmu, jak dojrzała, a nawet jak nad wyraz dorosła jest owa myśl, która ongiś zaczynała świtać w mej świadomości w obu opisanych tu przeżyciach. Kto wówczas mówił we mnie? Czyj umysł wymyślił scenariusz tych przeżyć? Czyje głębokie przekonania doszły wtedy do głosu? Wiem, że każdy ignorant będzie tu ulegał pokusie bajdurzenia — w związku z „czarnym ludem” i „ludożercą” — o „przypadku”, a także o „później dodanych interpretacjach”, by jak najszybciej pozbyć się czegoś strasznie niewygodnego, żeby tylko przypadkiem nie została zamącona atmosfera swojskiej bez troski. Ach, ci dzielni, cnotliwi, zdrowi ludzie! Przypominają mi pełne optymizmu mietusy, stłoczone w bajorze wypełnionym deszczówką: przyjaźnie bijąc ogonami, wylegują się na słońcu, wybierając największe płycizny, i nie pojmują, że już jutro bajoro wyschnie.

Kto wtedy mówił do mnie? Kto wypowiedział te słowa o tak zawiłych sprawach? Kto zestawiał to, co na gorze, i to, co na dole, kładąc tym samym podwaliny wszystkiego, co wypełniło całą drugą połowę mego życia najbardziej gwałtownymi burzami? Kto zakłócił najspokojniejsze, najbardziej beztroskie dzieciństwo trudnym do zniesienia przeczcuciem, właściwym raczej życiu człowieka w pełni dojrzałego? Któżby inny, jeżeli nie ten obcy gość, który przybywa z góry i z dołu?

Przez ten jeden dziecięcy sen zostałem wtajemniczony w *mysterium* ziemi. Odbyło się wówczas, by tak rzec, pogrzebanie mnie w ziemi, i minęły lata, nim znów się stamtąd wydostałem. Dzisiaj już wiem, że stało się tak po to, by zanieść w mroki jak najwięcej światła. Był to rodzaj inicjacji

w królestwo mroków. Stamtąd właśnie moje życie duchowe wzięło swe nieświadome początki.

Naszej przeprowadzki do Klein-Hüningen, niedaleko Bazylei, w roku 1879 już sobie nie przypominam; dobrze jednak utkwilo mi w pamięci wydarzenie, które miało miejsce kilka lat później: pewnego wieczoru ojciec wziął mnie z łóżka na ręce, zaniósł do altany po zachodniej stronie domu i pokazał mi wieczorne niebo, pałające najwspanialszą zielenią. Było to w roku 1883, po wybuchu Krakatau.

Innym znów razem wziął mnie ojciec na dwór i pokazał wielką kometę na wschodnim horyzoncie.

Pamiętam wielką powódź. Rzeka Wiese, płynąca przez wieś, przerwała tamę. W górnym biegu spiętrzone wody zerwały most. Czternaście osób utonęło, a żółte odmęty poniosły topielców aż do Renu. Kiedy powódź ustąpiła, ludzie mówili, że w mule leżą zwłoki. Tym razem nikt już nie mógł mnie zatrzymać. Znalazłem trupa mężczyzny w średnim wieku ubranego w czarny wyjściowy surdut — widocznie wracał właśnie z kościoła, gdy dopadła go woda! Leżał tam, w połowie zakryty przez szlam, z ręką na oczach. Ku przerażeniu matki fascynował mnie też widok zarzynanej świni. Wszystkie te rzeczy były dla mnie przedmiotem żywszego zainteresowania.

Lata spędzone w Klein-Hüningen dostarczają mi też najwcześniejszych wspomnień o moich pierwszych kontaktach ze sztukami pięknymi. W domu rodziców, na plebanii wybudowanej w XVIII wieku, znajdował się odświętny, ciemny pokój. Stały tam dobre meble, na ścianach wisiały stare malowidła. Przypominam sobie przede wszystkim pewien włoski obraz, przedstawiający Dawida i Goliata. Była to dokładna kopia z pracowni Guido Reniego; oryginał można oglądać w Luwrze. W jaki sposób ten obraz znalazł się w posiadaniu mojej rodziny, nie wiem. Wisiało tam jeszcze jedno stare malowidło, obecnie znajdujące się w domu mego syna; był to pejzaż bazylejski z początku XIX wieku. Często zakradałem się do tego leżącego na uboczu mrocznego pomieszczenia i godzinami wysiadywałem przed obrazami, podziwiając ich piękno — jedyne, jakie znałem.

Pewnego razu — byłem wtedy jeszcze bardzo mały, miałem jakieś sześć lat — jedna z ciotek zabrała mnie z sobą do Bazylei i pokazała mi w muzeum wypchane zwierzęta. Zabawiliśmy tam kawał czasu, ponieważ chciałem wszystko dokładnie obejrzeć. O czwartej rozległ się dzwonek — sygnał, że pora zamknąć gmach. Ciotka mnie popędzała, ja jednak nie mogłem oderwać się od gablot. Tymczasem salę już zamknięto i musieliśmy wracać po schodach, przez galerię starożytności. Nagle stanąłem w otoczeniu tych wspaniałych postaci! Przytłoczony, szeroko otworzyłem oczy, bo nigdy jeszcze nie widziałem czegoś równie pięknego. Nie mogłem się napatrzeć. Ciotka szarpała mnie za rękę, ciągnąc do wyjścia — wciąż zostawałem kilka kroków za nią, ona zaś krzyczała: „Szkaradny chłopcze, zamknij oczy. Szkaradniku, mówię ci, zamknij oczy!” Dopiero w tym momencie zorientowałem się, że wszystkie te postacie są nagie, osłonięte jedynie listkami figowymi! Tego nigdy przedtem nie widziałem. Tak wyglądało moje pierwsze zetknięcie ze sztuką. Ciotka pałała świętym oburzeniem, jakby przegoniono ją przez instytut pornograficzny.

Kiedy miałem sześć lat, rodzice zabrali mnie na wycieczkę do Arlesheim. Na tę okazję matka ubrała się w suknię, której nigdy nie zapomnę — jedyna matczyzna toaleta, której widok utkwił w mej pamięci: czarny materiał w małe zielone półksiężycy. W tym najdalszym wspomnieniu jawi mi się matka jako szczupła młoda kobieta. W późniejszych wspomnieniach zawsze jest już starszawa i korpulentna.

Doszliśmy do jakiegoś kościoła i matka powiedziała: „To jest kościół katolicki”. Ciekawość, pomieszana z lękiem, kazała mi wyrwać się i podbiec bliżej, bym przez otwarte drzwi mógł zajrzeć do środka. Zdołałem jeszcze dojrzeć wysokie świece na pięknie ubranym ołtarzu (było to w okresie Wielkanocy), gdy nagle potknąłem się i wyrznięłem podbródkiem w żelazną wycieraczkę. Wiem tylko, że rodzice zabrali mnie stamtąd z silnie krwawiącą raną. Byłem w dziwnym stanie. Z jednej strony wstydziłem się, że swym krzykiem ściągnąłem na siebie uwagę ludzi śpieszących do kościoła, z drugiej jednak miałem poczucie, że uczyniłem coś, co było zakazane: jezuita — zielona zasłona — tajemnica ludożercy... Więc to jest kościół katolicki,

który ma coś wspólnego z jezuitami. To jezuita są winni, że się potknąłem i krzyczałem!

Lata całe nie mogłem przestąpić progu kościoła katolickiego, by nie odczuwać skrytego lęku przed krwią, upadkiem i jezuitami. Była to atmosfera, która otaczała te przybytki, która nadawała im ton. Bliskość księdza katolickiego była mi, o ile to możliwe, jeszcze bardziej niemiła. Dopiero gdy jako trzydziestolatek wszedłem do katedry św. Szczepana w Wiedniu, mogłem bez przykrości odczuć, czym jest *Mater Ecclesia*.

Kiedy miałem sześć lat, zacząłem lekcje łaciny, której uczył mnie ojciec. Do szkoły chodziłem bez większych oporów. Szkoła przychodziła mi łatwo, ponieważ w nauce zawsze wyprzedzałem innych. Czytać nauczyłem się, zanim przestąpiłem szkolne progi. Pamiętam jednak czas, gdy jeszcze nie posiadałem tej umiejętności: zadręczałem wtedy matkę, żeby czytała mi różne historyjki, i tylko z *Orbis pictus*, starej książki dla dzieci, zawierającej opis egzotycznych religii, zwłaszcza indyjskich⁴. Były tam obrazy przedstawiające Brahme, Wisznu i Siwę, niezmiennie przyciągające moją ciekawość. Matka opowiadała mi później, że zawsze wracałem do tych ilustracji. Oglądając je, miałem niejasne przeczucie ich związku z moim „pierwotnym objawieniem”, o którym nigdy nikomu nie powiedziałem. Był to mój sekret, którego nie powinienem zdradzać. Pośrednio potwierdzała to postawa matki, gdyż nie uszedł mej uwagi ton lekkiego lekceważenia, kiedy tylko mówiła o „poganach”. Wiedziałem, że moje „objawienie” odrzuciłaby ze zgrozą. Wolałem się nie narażać na taki uraz.

To bynajmniej nie dziecinne zachowanie wiązało się z jednej strony z moją dużą wrażliwością i podatnością na zranienie, z drugiej — i to szczególnie — z ogromną samotnością mej wczesnej młodości. (Siostra była dziewięć lat młodsza ode mnie). Bawiłem się sam i na swój sposób. Niestety, nie jestem w stanie przypomnieć sobie, co to były za zabawy, wiem tylko, że nie chciałem, by mi w nich przeszkadzano. Z nabożeństwem pograżałem się we własnych zabawach i nie ścierpiałbym, gdyby

⁴ Nie należy mylić tej książki z dziełem J. A. Komenskigo, noszącym ten sam tytuł.

mnie ktoś miał przy tym obserwować czy wydawać na ten temat opinie. Pamiętam jednak, że między siódmym a ósmym rokiem życia namiętnie bawiłem się klockami i budowałem z nich wieże, które z rozkoszą burzyłem przez „trzęsienie ziemi”. Od ósmego do jedenastego roku życia bez końca rysowałem batalie, biwaki, bombardowania i bitwy morskie. Później cały zeszyt wypełniłem kleksami i znajdowałem uciechę w fantazyjnym ich objaśnianiu. Szkoła była mi miła, bo wreszcie znalazłem tam towarzyszy zabaw, których tak długo mi brakowało.

Znalazłem jednak jeszcze coś innego, co wywołało we mnie dziwną reakcję. Ale nim o tym opowiem, muszę wspomnieć, że nocna atmosfera zaczęła jakby gęstnieć. Dawały o sobie znać najrozmaitsze niezrozumiałe, budzące trwogę rzeczy. Rodzice spali osobno. Ja spałem w pokoju ojca. Właśnie za drzwiami prowadzącymi do pokoju matki rodziły się owe niepokojące fluidy. Nocą matka stawiała się niesamowita i tajemnicza. Pewnej nocy ujrzałem, jak od jej drzwi idzie jakaś nieokreślona, świetlista postać, której głowa, odłączywszy się od szyi, szybuje w powietrzu, niby mały księżyc. Zaraz potem pojawiła się następna głowa, która także oderwała się od tułowia. Powtórzyło się to sześć, może siedem razy. Wcześniej też miewałem sny o rzeczach raz ogromniejszych, raz malejszych. Śniła mi się na przykład mała kula w dużej odległości, która z wolna zaczynała się zbliżać — monstrualnie rosnąc, budziła przerażenie; albo z kolei sen o drutach telegraficznych, na których siedziały ptaki: druty stawały się coraz grubsze — wraz z tym rósł mój strach, póki się nie obudziłem.

I chociaż te sny wiązały się w istocie z fizjologicznym przygotowaniem do wieku dojrzewania, były poprzedzone czymś w rodzaju preludium, mniej więcej w siódmym roku mego życia: chorowałem wtedy na krup rzekomy z atakami duszności. Podczas ataków stałem w nogach łóżka, przechylony do tyłu, a ojciec przytrzymywał mnie pod ręce. Nad sobą widziałem niebieski świetlisty krąg wielkości księżyca w pełni; poruszały się w nim złociste postacie, które uznałem za aniołów. Wizja ta za każdym razem tłumiła strach przed uduszeniem. To widzenie pojawiło się jednak ponownie w snach. Wydaje mi się, że decydującą rolę odegrał tu moment psychogeny: otaczająca mnie atmosfera zaczynała stawać się duszna.

Do kościoła chodziłem bardzo niechętnie. Wyjątkiem był dzień Bożego Narodzenia. Nad wyraz podobał mi się śpiewany wówczas chorał *Oto dzień, który Pan uczynił*. Wieczorem przychodziła kolej na choinkę. To jedyna chrześcijańska uroczystość, którą święciłem z prawdziwym zapałem. Wszystkie inne święta były mi obojętne. Na drugim miejscu znajdował się Sylwester. Advent miał w sobie coś, co nie dawało się pogodzić z nadchodzącym Bożym Narodzeniem. Kojarzył mi się z nocą, złą pogodą i wiatrem, także z ciemnościami, panującymi wówczas w domu. Coś jakby szeptało — coś straszło.

Na okres wczesnego dzieciństwa przypada odkrycie, którego dokonałem bawiąc się z kolegami ze wsi: przez nich stawałem się obcy sobie samemu. W ich towarzystwie byłem inny niż wówczas, gdy przebywałem sam w domu. Płatałem z nimi różne figle albo wynajdywałem różne psoty, które — jak mi się wydawało — nigdy nie przyszłyby mi do głowy, kiedy byłem sam w domu. Świetnie wiedziałem, że sam w domu też mogę płatać różne psoty, miałem jednak uczucie, że zmiana dokonała się pod wpływem kolegów, którzy jakby mnie uwiedli czy zmusili, bym stał się inny, niż — jak sądziłem — jestem naprawdę. Wpływ odleglejszego świata, gdzie poznawałem ludzi innych niż moi rodzice, wydawał mi się wątpliwy czy wręcz podejrzany i w jakiś mroczny sposób złowrogi. Coraz pełniej dostrzegałem piękno jasnego świata dziennego, kiedy to „złote światło słońca igrało w zielonym listowiu”. Ale tuż obok przezuwałem świat cieni, nieodparty, z jego zatrważającymi pytaniami, na które nie było odpowiedzi, a na które — jak czułem — byłem wystawiony. Moja modlitwa wieczorna dawała mi wprawdzie rytualną ochronę, bo kończyłem dzień jak należy i oddawałem się nocy i snowi, ale nowe niebezpieczeństwo czyhało już także za dnia. Było to tak, jakbym czuł się rozdwojony w sobie, i obawiałem się tego. Moje wewnętrzne bezpieczeństwo zostało zagrożone.

Przypominam sobie, że w owym czasie (między siódmym a dziewiątym rokiem życia) chętnie bawiłem się ogniem. W ogrodzie stał stary mur z dużych kamiennych bloków; ze szczelin między głazami utworzyły się w nim nisze. Miałem zwyczaj podtrzymywać tam mały ogień, w czym pomagały mi

inne dzieci — ogień, który miał płonąć „zawsze”, i dlatego ciągle musiał być podtrzymywany. By spełnić ten warunek, trzeba było zjednoczyć nasze wysiłki, co polegało na zebraniu odpowiedniej ilości drewna. Ale nikt poza mną nie mógł doglądać ogniska. Pozostałym wolno było rozpalać własne ogniska w innych niszach, ich ognie były jednak świeckie i wcale mnie nie obchodziły. Tylko mój ogień był żywy i miał w sobie bezsporną świętość. Przez długi czas była to moja ulubiona zabawa.

Przed tym murem znajdowała się pochyłość, stok, na którym leżał wryty w ziemię, nieco wystający kamień — mój kamień. Często, kiedy byłem sam, siadałem na nim i wtedy zaczynała się gra myśli, którą przybierała taką mniej więcej postać: „Siedzę na tym kamieniu. Jestem na górze, a on na dole”. Kamień jednak także mógł powiedzieć: „Ja”, i pomyśleć sobie: „Leżę tutaj, na tym zboczku, a on siedzi na mnie”. Wtedy rodziło się pytanie: „Czy ja jestem tym, który siedzi na kamieniu, czy też jestem kamieniem, na którym siedzi on?” — pytanie to zawsze wprawiało mnie w zakłopotanie, toteż wstawałem z glazu wątpiąc w siebie samego, gubiąc się w dociekaniach i zastanawiając się: kto jest kto. Było to dla mnie niejasne, a tej niepewności towarzyszyło poczucie jakiejś dziwnej, fascynującej ciemności. Wątpliwości nie ulegał jednak fakt, że z owym kamieniem łączyły mnie tajemnicze związki. Mogłem na nim wysiadywać całymi godzinami, przykuty łamigłówką, którą mi zadał.

Trzydzieści lat później stanąłem znowu na tym stoku; byłem już żonaty, miałem dzieci, dom, pozycję w świecie, głowę pełną pomysłów i planów, gdy nagle stałem się znowu dzieckiem, rozpalającym ogień pełen tajemnych znaczeń i siedzącym na kamieniu, który nie wiadomo, czy jest mną czy ja nim. Nagle pomyślałem o swoim życiu w Zurychu, które wydało mi się obce, niczym przybysz z innego świata i czasu. Kusilo, a jednocześnie było odstrasżające. Świat mego dzieciństwa, w którym się właśnie zatopiłem, był wieczny; zostałem z niego wyrwany i wpadłem w coraz dalej płynący, coraz bardziej odległy czas. Siłą musiałem odwrócić się od tego miejsca, by nie zgubić przyszłości.

Ten moment zawsze będę pamiętał, bo wtedy to, niczym w świetle błyskawicy, odsłoniła się przede mną wieczność znacząca okres mego dzieciństwa. Co należało rozumieć przez tę „wieczność”, okazało się wkrótce, kiedy miałem dziesięć lat. Rozdwojenie i niepewność, które przeżywałem w wielkim świecie, doprowadziły mnie do przedsięwzięcia środków dla mnie podówczas niepojętych: miałem żółto polakierowany piórnik z małym zameczkiem, taki jak to zwykle u uczniów primy. W środku była linijka. Na jej końcu wyróżnałem małego czarnego człowieczka, może na sześć centymetrów, w „czarnym wyjściowym surducie, cylindrze i wyglansowanych butach”. Atramentem zabarwiłem go na czarno, odciałem od linijki i włożyłem do piórnika, gdzie przygotowałem mu łóżeczko. Z kawałka wełny zrobiłem mu nawet płaszczyk. Do towarzystwa dodałem mu gładki, podłużny, czarniawy krzemień wyłowiony z Renu; kamień pomalowałem jaskrawymi akwarelami tak, że został podzielony na część górną i dolną. Przedtem przez dłuższy czas nosiłem go w kieszeni spodni. Teraz był to jego kamień. Całość stanowiła dla mnie wielką tajemnicę, z której zresztą nic nie rozumiałem. Potajemnie zaniósłem piórnik z człowieczkiem na wyższy, zakazany strych (zakazany, gdyż deski zostały zaatakowane przez korniki, mocno zbutwiały, nie dawały więc bezpiecznego przejścia) i ukryłem go na jednej z drewnianych przypór, podtrzymujących dach. Odczuwałem przy tym ogromne zadowolenie, bo nikt tego nie widział. Wiedziałem, że nikt nie mógł go tam znaleźć, nikt nie mógł odkryć mojej tajemnicy i zniszczyć jej. Czułem się bezpiecznie, a nękające mnie poczucie wewnętrznego rozszczępienia znikło.

We wszystkich ciężkich sytuacjach, gdy tylko coś zbroilem albo gdy ktoś uraził mnie, gdy ciążyła mi popędliwość ojca czy chorowitość matki, myślałem o troskliwie złożonym piórniku, dobrze opatrzonym człowieczku i jego pięknie pokolorowanym, gładkim kamieniu. Od czasu do czasu — niekiedy z wielotygodniowymi przerwami — wspinałem się skrycie na strych, ale jedynie wtedy, gdy byłem pewny, że nikt mnie nie widzi. Tam wdrapywałem się na belkę, otwierałem piórnik i wpatrywałem się w człowieczka i jego kamień. Za każdym

razem wkładałem do środka mały zwitek papieru, na którym wcześniej coś pisałem. Pisałem w czasie lekcji, używając wymyślonego przez siebie szyfru. Gęsto zapisane, zwinięte paski papieru przekazywałem człowieczkowi na przechowanie. Pamiętam, że każdy akt włączenia do zbioru kolejnego zwitka miał uroczysty charakter. Niestety, nie mogę już sobie przypomnieć tego, co chciałem wówczas zakomunikować człowieczkowi. Wiem tylko, że moje „listy” miały stanowić dlań coś w rodzaju „biblioteki”. Mam niejasne przeczucie, że mogłem tam wypisywać pewne sentencje, które mi się szczególnie podobały.

O sens tego czynu, czy też wytłumaczenie, które można by dać temu sposobowi działania, nie kłopotalem się. Zadowalałem się uczuciem świeżo pozyskanego bezpieczeństwa i satysfakcji, że posiadam coś, do czego nikt nie dotrze i o czym nikt nie wie. Dla mnie była to tajemnica nie do złamania, której nigdy miałem nie zdradzić, ponieważ zależało od tego bezpieczeństwo mego istnienia. W jaki sposób miało się to dziać, nie zachodziłem w głowę. Ot tak, po prostu.

Ten fakt posiadania tajemnicy wycisnął wówczas na mnie bardzo silne piętno. Patrząc na tę historię jako na to, co było najistotniejsze w latach mojej wczesnej młodości, na coś, co było dla mnie sprawą pierwszorzędną. Podobnie też w latach młodości nie opowiedziałem nigdy nikomu mego snu o fallusie, a i jezuita należał do mego niesamowitego królestwa, o którym nie powinno się rozpowiadać. Mała drewniana figurka oraz kamień były pierwszą, jeszcze nieświadomą i dziecinną, próbą stworzenia tajemnicy. Zawsze mnie to absorbowało i zawsze miałem uczucie, że należałoby to w jakiś sposób uzasadnić, jednak nie wiedziałem, czym było to coś, czemu chciałem nadać wyraz. Zawsze miałem nadzieję, że jednak można byłoby coś znaleźć — może w naturze — coś, co rzuciłoby jakieś światło na to albo ujawniło, gdzie leżała tajemnica czy co w sobie kryła. Rosło wówczas we mnie zainteresowanie roślinami, zwierzętami i kamieniami. Ciągłe szukałem czegoś tajemniczego. W świadomości byłem religijny po chrześcijańsku, nawet jeśli zawsze miałem zastrzeżenie: „Ale to nie takie pewne!” — albo stawiałem pytanie: „A co z tym, co pod ziemią?” I gdy wpajano mi religijne doktryny, mówiąc: „To jest piękne, a to

dobre”, zawsze myślałem sobie: „W porządku, ale jest jeszcze jakieś bardzo tajemnicze Inne — a tego nie znacie”.

Epizod z wyciętym drewnianym człowieczkiem stanowi zwieńczenie i kres mego dzieciństwa. Trwało to rok. Później, jeśli chodzi o to wydarzenie, w mej pamięci rozciągnęła się biała plama, aż do trzydziestego piątego roku życia. Wtedy to z mgły dzieciństwa wynurzył się w pełnym świetle ten fragment wspomnień — było to w okresie, gdy pochłonięty przygotowaniem książki *Wandlungen und Symbole der Libido* czytałem o *cache* z duchowych kamieni w Arlesheim i o czuringach u Australijczyków¹. Zdałem sobie nagle sprawę, że konstruuje pewien określony obraz jednego z takich kamieni, chociaż nigdy nie oglądałem ilustracji. Oczyma wyobraźni widziałem gładki kamień, pomalowany w ten sposób, że część górna i dolna były od siebie oddzielone. Ten obraz wydawał mi się w jakiś sposób znajomy — i wtedy przypominałem sobie żółty piórnik i małego człowieczka. Człowieczek ten był małym ukrytym bogiem antyku, Telesforem, którego pewne stare przekazy przedstawiają razem z Eskulapem: Telesfor stoi obok niego, czytając mu coś ze zwiniętego papirusa.

To wspomnienie sprawiło, iż po raz pierwszy doszedłem do przekonania, że istnieją pewne archaiczne części składowe duszy, które — choć nie wywodzą się z żadnej tradycji — mogą przeniknąć do duszy indywidualnej. W bibliotece mego ojca, w której notabene zagłębiłem się znacznie później, nie było żadnej książki, mogącej zawierać informacje tego rodzaju. Zresztą mój ojciec, jak mogłem się przekonać, nie miał pojęcia o takich sprawach.

¹ *Cache* — rodzaj kryjówek. [Czuringa — w wierzeniach Aruntów i Kaitiszów, plemion zamieszkujących centralną Australię, pojęcie oznaczające zarówno pewne przedmioty, to jest płaskie, podłużne kawałki drewna albo kamyki owalnego kształtu, przewiązane z jednego końca sznurkiem, jak magiczną moc z nich emanującą — i w ogóle to, co tajemne i święte; według etnologów odpowiednik melanezyjskiego pojęcia *mana*; o czuringach Jung czytał w pracy Baldwina Spencera i Francisza J. Gillena *The Northern Tribes of Central Australia*, London 1904 — przyp. tłum.]

Kiedy w roku 1920 byłem w Anglii, z cienkiej gałęzi wyciąłem dwie podobne figury, bez krzty pamięci o owym przeżyciu z dzieciństwa. Jedną z nich kazałem wykuć powiększoną w kamieniu i ustawiłem w moim ogrodzie w Künsnacht. Dopiero wówczas nieświadomość poddała mi jej imię. Figura ta nazywała się *Atmavictu*⁶ — *breath of life*. Jest to rozwinięcie owego *quasi* seksualnego przedmiotu z dzieciństwa, który później okazał się zarazem *breath of life*, impulsem twórczym. Całość przedstawia w gruncie rzeczy Kabira⁷, okutanego w płaszczyk, ukrytego w *kista*⁸, zaopatrzonego w zapas sił witalnych — podłużny, czarniawy kamień. Są to jednak zależności, których znaczenie wyjaśniłem sobie znacznie później. Kiedy byłem dzieckiem, działa się ze mną to samo, co później obserwowałem u afrykańskich plemion: tubylcy robili coś, choć wcale nie wiedzieli, co czynią. Rozmyślano nad tym dopiero dużo, dużo później.

⁶ Prawdopodobnie hybryda utworzona z greckiego *atmís* = para, technienie, i z łacińskiego *victu* = dla życia. [Przyp. tłum.]

⁷ Kabirowie, zwani też Wielkimi Bogami, przedstawiani raz jako karły, raz jako olbrzymy, to bóstwa, których kult wiązał się z kultem Demeter. Łączono ich z powstaniem życia i uważano, że mają coś wspólnego z pierwiastkiem twórczym.

⁸ Łacińskie *cista* = skrzynka, koszyk; z greckiego *kiste* = koszyk, pudelko, skrzynka, kobiałka. W starożytnej Italii miała urna, naczynie grobowe w kształcie sarkofagu, wyrabiane przez Etrusków z gliny, alabastru lub marmuru; także naczynie w kształcie puszki, kosza lub wiaderka z wikliny, drewna albo metalu, służące do przechowywania w okresie etruskim kosztowności, pachnidła, przyborów toaletowych, w okresie rzymskim — zwojów pergaminu lub przedmiotów kultowych. [Przyp. tłum.]

LATA SZKOLNE

I

Jedenasty rok życia był dla mnie ważny, jako że poszedłem wówczas do gimnazjum w Bazylei. Zostałem wyrwany z kręgu wiejskich towarzyszy zabaw i wkraczałem oto w „wielki świat”, gdzie ludzie możni, o wiele bardziej wpływowi niż mój ojciec, mieszkali w dużych, szykownych domach, jeździli kosztownymi kolaskami zaprzężonymi w przepiękne konie i mówili dystygowanym niemieckim lub francuskim. Ich synowie, świetnie ubrani, nauczani wyszukanych manier i zaopatrzeni w sute kieszonkowe, byli moimi kolegami z klasy. Ze zdumieniem, a także z tajoną ogromną zazdrością dowiadywałem się od nich, że oto wakacje spędzili w Alpach, w owych „błęszczyjących, ośnieżonych górach”, gdzieś w okolicach Zurychu, a nawet — co już zupełnie zbijało mnie z tropu — że wracali właśnie znad morza. Spoglądałem na nich z podziwem, niczym na istoty z innego świata, jakby zstąpili z nieosiągalnej wspaniałości skrzących się czerwonym blaskiem szczytów albo przybyli z niezmierzonej dali niewyobrażalnego morza. Pojąłem wówczas, że moja rodzina jest biedna, że mój ojciec jest ubogim wiejskim pastorem, ja zaś jeszcze biedniejszym jego synem, który ma dziurawe buty i który sześć godzin lekcji musi odsiadywać w przemoczonych skarpetkach. Zacząłem patrzeć na moich rodziców całkiem innym okiem, zacząłem rozumieć ich troski i zmartwienia. Zwłaszcza dla ojca miałem wiele współczucia; dla matki — rzecz dziwna — miałem go mniej. Matka jawiła mi się jako osoba silniejsza. A mimo to, wtedy gdy ojciec nie mógł opanować swego żywiołowego rozdrażnienia, stawałem po jej stronie. Nie wpływało to korzystnie na

kształtowanie się mego charakteru. Żeby uwolnić się od tych konfliktów, przyjąłem rolę rozważnego rozjemcy, który *volens volens* musi osądzać własnych rodziców. Spowodowało to wytworzenie się we mnie czegoś w rodzaju inflacji, rozdymającej, a zarazem podkopującej i tak już niepewne poczucie własnej wartości.

Kiedy miałem dziewięć lat, matka urodziła dziecko, dziewczynkę. Ojciec był radośnie podniecony. „Dziś w nocy otrzymałeś siostrzyczkę” — oznajmił, kompletnie mnie tym zaskakując, ponieważ nie zauważyłem, by działo się coś szczególnego. To, że matka nieco wcześniej kładła się do łóżka, jakoś mnie nie zastanawiało. Tak czy owak, sądziłem, że jest to jedna z jej nie wyjaśnionych niemocy. Ojciec zaprowadził mnie do sypialni matki — matka tuliła w ramionach małą istotę, której widok budził przykre rozczarowanie, miała bowiem czerwoną twarz, pomarszczoną jak u starca, i zamknięte oczy, prawdopodobnie więc była ślepa niczym małe szczenięta. To coś z tyłu głowy miało pojedyncze, długie, jasnorude włosy, które mi pokazano — czyżby miało się to stać małpą? Byłem zszokowany; na dobrą sprawę nie wiedziałem, co o tym wszystkim sądzić. Czy noworodki zawsze tak wyglądają? Przebąkiwano coś o bocianie, który jakoby przynosił dzieci. Ale jak to było z miotem psów albo kotów? Ileż razy musiał ten bocian latać tam i z powrotem, żeby cały miot był gotowy? A jak to było z krowami? Nie potrafiłem sobie wyobrazić boćka dzwigającego w dziobie całe cielę. Przecież chłopci mawiają, że to krowa się ocieiliła, a nie, że bocian przyniósł cielę. Ta historyjka należała widocznie do wybiegów, jakich niekiedy wobec mnie używano. Byłem pewny, że matka znowu coś zbroiła, coś, o czym nie powinienem był wiedzieć.

To nagłe pojawienie się mojej siostry zrodziło we mnie niejasne uczucie nieufności, które wyostriżyło mą ciekawość i zmysł spostrzegawczy. Późniejsze podejrzanе reakcje matki potwierdziły moje przypuszczenia: coś godnego ubolewania łączyło się z tymi narodzinami. Chociaż wydarzenie to niedługo mnie trapiło, z pewnością jednak przyczyniło się do zaostrenia pewnego doświadczenia, które stało się mým udziałem w dwunastym roku życia.

Ilekoć wybierałem się do kogoś w odwiedzin, matka miała przykry zwyczaj głośno wykrzykiwać za mną rozmaite pouczania. Miałem wówczas na sobie zwykle najlepsze ubranie i wypucowane buty — w sobie zaś nosiłem poczucie godności stosowne do mego przedsięwzięcia oraz świadomość, że oto występuję publicznie. Za głęboko upokarzające uważałem więc to, iż ludzie na ulicy muszą wysłuchiwać godzących w mój honor głośnych napomnień matki: „I nie zapomnij przekazać pozdrowień od tatusia i mamusi, no, i wytrzyj nos... Czy aby masz chusteczkę? Ręce umyte?” i tak dalej. Uważałem za wysoce nie na miejscu, by tak otwarcie wystawiać na łup światu poczucie własnej niższości towarzyszące inflacji; przecież i tak już z miłości własnej oraz próżności dokładałem niemało starań, żeby temu światu wydać się możliwie bez skazy. Te okoliczności znaczyły dla mnie niemało. W drodze do domu, w którym miano mnie podejmować, czułem się ważny i godny, jak zawsze, gdy w dzień powszedni wkładałem odświętne ubranie. Obraz ten zmieniał się, i to wyraźnie, kiedy tylko w zasięgu wzroku ukazywało się obce domostwo. Wtedy padał na mnie cień wielkości i potęgi tych ludzi, do których byłem zaproszony. Obawiałem się ich, a gdy dzwoniłem do drzwi, najchętniej zapadłbym się we własnej małości czternaście sążni pod ziemię. Dźwięk dzwonka, rozlegający się gdzieś w głębi mieszkania, brzmiał w moich uszach jak zapowiedź nieuchronnej zguby. Czułem się tak onieśmielony i przestraszony jak pies przybłąda. Najgorzej było wtedy, gdy matka „odpowiednio” mnie przygotowała. „Mam brudne buty, ręce też. Zapomniałem chusteczki do nosa. Szyja jest wprost czarna od brudu” — rozlegało się gdzieś w głębi mnie. Później przez krnąbrność nie przekazywałem pozdrowień, które miałem przekazać, albo zachowywałem się niezdolnie uparcie i wstydliwie. A kiedy było już całkiem niedobrze, myślałem o moim skarbie ukrytym na strychu i to pomagało mi odzyskać ludzką godność: w swym zagubieniu przypominałem sobie, że przecież jestem także tym Innym — tym, który posiadał tajemnicę nie do złamania, kamień i człowieczka w wyjściowym surducie i cylindrze.

Nie potrafię sobie przypomnieć, czy kiedykolwiek w młodości przyszło mi do głowy, by z człowieczkiem

w piórniku skojarzyć „Pana Jezusa”, jezuitów w czarnych sukniach, mężczyzn w surdutach i cylindrach stojących nad mogiłą, podobną do grobu dziurę w łące oraz podziemną świątynię fallusa. Sen o ityfalicznym bogu był moją pierwszą wielką tajemnicą, człowieczek w piórniku — drugą. Dzisiaj wydaje mi się, że jednak mogłem wówczas mieć niejasne poczucie pokrewieństwa między „duchowym kamieniem” a kamieniem, którym było też moje „Ja”.

Po dziś dzień, aż do tej chwili, gdy oto w osiemdziesiątym trzecim roku życia piszę te wspomnienia, nie całkiem jest dla mnie jasne, jaki związek łączy najwcześniejsze przeżycia, które zapamiętałem: są one niczym pojedyncze pędy jednego podziemnego, scalającego je kłącza. Są jak stacje nieświadomego procesu rozwoju. Podczas gdy ogarniała mnie coraz większa niemożność wyrobienia sobie pozytywnego stosunku do „Pana Jezusa”, około jedenastego roku życia, jak pamiętam, zaczęła mnie zajmować idea Boga. Zacząłem modlić się do Boga, co przynosiło mi niejaki zadowolenie, ponieważ przychodziło bez oporów. Moja nieufność nie zmąciła wyobrażenia Boga. A co więcej, nie był on człowiekiem w czarnej sukni; nie był to też „Pan Jezus”, którego na obrazkach przedstawiano przystrojonego w pstrokate szaty i do którego ludzie zwykli się odnosić z taką poufalskością. Bóg był istotą jedyną w swoim rodzaju, o której — jak słyszałem — ludzie nie potrafili powziąć żadnego określonego sądu. Zapewne, był on kimś w rodzaju wielce potężnego starca; ale, ku memu wielkiemu zadowoleniu, powiadano: „Nie powinienesz sobie tworzyć żadnego wizerunku ani szukać jakiegoś porównania”. Z Nim nie można się więc było tak spoufalić jak z „Panem Jezusem”, który nie miał w sobie nic z „tajemnicy”. Zaczynała mi świtać jakaś analogia z mym sekretem na strychu...

Szkoła mnie nudziła. Kradła mi czas, który chętniej wypełniłbym rysowaniem bitew czy zabawą z ogniem. Lekcje religii były niewypowiedzianie nudne, matematyką zaś byłem nie na żarty zaniepokojony. Nauczyciel udawał, jakoby algebra była czymś samo przez się zrozumiałym, podczas gdy ja nie miałem nawet pojęcia, co znaczą liczby jako takie. Nie były to

przecież ani kwiaty, ani zwierzęta, ani skamieliny — nic, co mogłem sobie wyobrazić; po prostu wielkości, które tworzy się licząc. Ku memu zakłopotaniu cyfry zastępowano jeszcze literami, oznaczającymi przecież dźwięki, tak iż — że odtworzę mój ówczesny tok myślenia — można je było słyszeć. Dziwnym trafem moi koledzy dawali sobie z tym radę i uważali to za oczywiste. Nikt nie potrafił mi powiedzieć, czym są liczby, ja zaś nie umiałem odpowiednio postawić kwestii. Ku swemu przerażeniu stwierdziłem, że nie ma też nikogo, kto by rozumiał moje trudności. Gwoli sprawiedliwości muszę przyznać, że nauczyciel dał z siebie wszystko, by wyjaśnić nam cel owej zadziwiającej operacji, polegającej na zastępowaniu zrozumiałych liczb dźwiękami. Pojąłem w końcu, że miało to na celu stworzenie czegoś w rodzaju systemu skrótów, dzięki któremu wiele liczb można było przedstawić w prostszej postaci.

To jednak nic a nic mnie nie obchodziło. Myślałem sobie, że to przecież samowola, by liczby zastępować dźwiękami; równie dobrze można byłoby z „a” zrobić agrest, z „b” banana, z „t” znak zapytania. „A”, „b”, „c”, „y” i „t” nic nie wyobrażały, nie tłumaczyły mi nic z istoty liczb, podobnie jak, dajmy na to, agrest! Najbardziej jednak oburzało mnie prawo przechodniości: jeśli $a = b$ i $b = c$, to $a = c$, gdzie *per definitionem* stwierdza się, że „a” oznacza coś innego niż „b”, przeto może równać się jedynie czemuś innemu niż „b”, że zamilczę już o „c”. Jeśli chodzi o równanie, to „a” powinno być równe „a”, „b” powinno się równać „b”, dlatego wyrażenie $a = b$ wydawało mi się kłamstwem lub błagą. Takie samo oburzenie czułem, kiedy nauczyciel — wbrew własnej definicji prostych równoległych — twierdził, iż przecinają się one w nieskończoności. Wydawało mi się to żalosnym oszustwem, w którym nie mogłem i nie chciałem być współnikiem. Moja uczciwość intelektualna jeżyła się wobec tych blagierskich niekonsekwencji, które stawały na przeszkodzie memu rozumieniu matematyki. Do późnej starości zachowałem niezatarte wrażenie, że gdybym był mógł ongiś, tak jak moi koledzy, bezkonfliktowo przystać na to, iż $a = b$, lub że słońce = księżyc, że pies = kot, i tak dalej, to matematyka bez końca by mnie nabierała; z jakim skutkiem, o tym miałem się przekonać dopiero w wieku lat

osiemdziesięciu trzech. Przez całe życie było dla mnie zagadką, jak to się stało, że nie udało mi się wyrobić jakiegoś stosunku do matematyki, choć przecież nie wątpiłem, że trzeba umieć rachować. Ale najbardziej niezrozumiałe wydawały mi się moje moralne wątpliwości co do matematyki.

Równania dopiero wówczas mogłem pojąć, gdy w miejsce liter podstawiałem określone wartości liczbowe i gdy dzięki temu, po obliczeniu, uzyskiwałem potwierdzenie sensu całego działania. Później z nauki matematyki tylko dlatego udało mi się wyjść obronną ręką, że przepisywałem niezrozumiałe dla mnie w treści formuły algebraiczne, po czym wbijałem sobie do głowy, jaka kombinacja znajdowała się w określonym miejscu na tablicy. Ze sprawdzaniem nie mogłem jednak już sobie poradzić, bo od czasu do czasu zdarzało się, że nauczyciel mówił: „A teraz podstawmy tu «wyrażenie»...”, i zapisywał na tablicy parę liter. Nie miałem zielonego pojęcia, ani skąd się one wzięły, ani po co — widocznie, żeby umożliwić mu doprowadzenie całej procedury do szczęśliwego końca. Byłem tak bardzo wstrząśnięty tą kompletną niemożnością, że o nic już nie śmiałem pytać.

Lekcje matematyki napawały mnie grozą i przyprawiały o udrękę. Ale ponieważ z innymi przedmiotami łatwo sobie radziłem, a dzięki dobrej pamięci wzrokowej i matematykę udawało mi się dość długo okpiwać, miałem na ogół dobre świadectwa, lecz ze strachu, by nie zawieść, i w poczuciu znikomości mojej egzystencji w obliczu wielkości otaczającego świata zrodziło się we mnie nie tylko zniechęcenie, ale też coś w rodzaju cichego zwątpienia, co ostatecznie obrzydziło mi szkołę. W dodatku — podobno z racji całkowitego braku talentu — zostałem zwolniony z rysunków. Wprawdzie bardzo mnie to ucieszyło, gdyż zyskiwałem dzięki temu nieco wolnego czasu, była to jednak nowa klęska, tym większa, że przecież posiadałem niejaką zręczność w rysowaniu, choć wtedy nie zdawałem sobie sprawy, iż zależy to od mego samopoczucia. Byłem mianowicie w stanie rysować tylko to, co zajmowało moją fantazję. Tymczasem na lekcji kazano mi szkicować z reprodukcji odlewy greckich bóstw o ślepych oczach, a kiedy wyszło mi to nie najlepiej, nauczyciel widocznie pomyślał, że

potrzebuję czegoś naturalistycznego i postawił przede mną ilustrację z głową kozła. W tym zadaniu całkiem zawiodłem — był to koniec moich lekcji rysunków.

Dwunasty rok życia stał się dla mnie prawdziwym rokiem przeznaczenia. Pewnego razu — wczesnym latem roku 1887 — po skończonych lekcjach stałem koło południa na placu przed katedrą i czekałem na jednego z kolegów, z którym razem chodziłem do szkoły. Nagle jakiś chłopak stuknął mnie tak, że się przewróciłem. Uderzyłem głową o krawężnik — wstrząs trochę mnie zamroczył. Przez jakieś pół godziny byłem lekko oszołomiony. W momencie uderzenia niczym błyskawica przeszła mnie myśl: Teraz już nie będziesz musiał chodzić do szkoły! Nie całkiem straciłem przytomność, ale leżałem parę chwil dłużej, niż było to konieczne — głównie z chęci wywarcia zemsty na podstępny napastnik. Później jacyś ludzie podnieśli mnie i odprowadzili do domu dwu moich ciotek, wiodących staropanieński żywot.

Odtąd mdlałem za każdym razem, kiedy miałem iść do szkoły albo gdy rodzice próbowali mnie nakłonić, żebym odrobił lekcje. Dłużej niż pół roku nie pokazywałem się w szkole i była to dla mnie „gratka nie łąda”. Byłem wolny, mogłem godzinami oddawać się marzeniom, przebywać gdzieś nad wodą albo w lesie, albo rysować. Malowałem dzikie sceny bitewne, stare zamczyska, zdobywane szturmem lub doszczętnie wypalone; kiedy indziej znowu zapępiałem całe strony karykaturami. (Nawet dzisiaj niekiedy podobne karykatury stają mi przed oczyma, gdy czekam nadejścia snu: wyszczerzone w coraz to innym grymasie pyski. Bywało, że rysowałem twarze ludzi, których znałem, a którzy wkrótce potem umierali). Przede wszystkim jednak mogłem się całkowicie zanurzyć w świat Tajemnicy. Należały do niego drzewa, woda, zarośla, kamienie, zwierzęta i biblioteka mojego ojca. Wszystko to było cudowne. W ten sposób jednak coraz bardziej uciekałem od świata — z lekkim poczuciem wyrzutów sumienia. Zabijałem czas włóczęgami, czytaniem, zbieractwem i zabawami. Lecz przecież nie czułem się przy tym szczęśliwy, gdyż niejasno świeciło w mej świadomości, że oto uciekam przed samym sobą.

i nowe. Był to „autorytet” we mnie. Dziwnym trafem w owym czasie, także podczas miesięcy mej nerwicy spowodowanej wypadkiem, kompletnie zapomniałem o skarbie na strychu. Gdybym pamiętał, już wówczas rzuciłaby mi się w oczy analogia tego poczucia autorytetu z owym odczuciem własnej wartości, które wywoływał we mnie mój skarb. Ale tak nie było, przeciwnie — wszelka pamięć o żółtym piórniku po prostu zniknęła.

Zostałem wtedy zaproszony na wakacje przez pewną zaprzyjaźnioną rodzinę, posiadającą dom nad Jeziorem Czterech Kantonów. Ku memu zachwytowi dom położony był nad samym jeziorem, była tam też przystań i łódź. Pan domu pozwolił swemu synowi i mnie korzystać z tej łodzi, pod warunkiem wszakże, iż będziemy pływali bardzo ostrożnie. Nieszczęśliwie się złożyło, że w owym czasie wiedziałem już, w jaki sposób dać ostrogi takiej łajbie — trzeba było mianowicie wiosłować na stojąco. W domu też mieliśmy coś w tym rodzaju — stare, wywrotne korytko, zakotwiczone na starej fosie szaniców Hüningen-Abatucci na badeńskim brzegu. Tam to z zapalem oddawaliśmy się wszelkim ryzykownym zabawom. Zaledwie więc wkroczyłem na pokład, stanąłem na rufie i jednym wiosłem wypchnąłem łódź na jezioro. Tego było już memu gospodarzowi za wiele. Zawrócił nas i wygłosił kazanie jak się patrzy. Byłem bardzo speszony — trudno było nie przyznać, że uczyniłem właśnie dokładnie to, czego mi zabronił, nagana była zatem całkiem na miejscu. Jednocześnie jednak porwała mnie wściekłość, że ten gruby, nieokrzesany chłopak ważył się mnie obrazić. To mnie było nie tyle dorosłe, ile ważne — było autorytetem, osobą pełną godności, starcem, przedmiotem czci i poważania. Kontrast z rzeczywistością był jednak w tym wypadku tak groteskowy, że nagle zdławiłem w sobie całą wściekłość i dopuściłem do głosu pytanie: „No dobrze, a kimże ty jesteś? Zachowujesz się, jakbyś był Bóg wie kim. Przecież wiesz doskonale, że tamten miał rację! Nie masz nawet dwunastu lat, ty uczniaku, a on jest już ojcem, a także możliwym i bogatym człowiekiem z dwoma domami i piękną stajnią”.

W owej chwili, ku memu wielkiemu zmieszaniu, przyszło mi do głowy, że tak naprawdę żyję w dwu różnych osobach. Jedna to uczniak, który nie może pojąć matematyki i nawet nie jest pewny siebie samego; druga to ktoś o wiele znaczniejszy, ktoś o wielkim autorytecie, człowiek, z którym nie można żartować, możniejszy i bardziej wpływowy niż ten fabrykant — to stary człowiek żyjący w osiemnastym stuleciu, noszący buciki z klamerkami, białą perukę i jeżdżący kolaską o wysokich, wklęsłych tylnych kołach, między którymi kołysała się na resorach i pasach skrzynia powozu.

Otóż miałem kiedyś bardzo dziwne przeżycie: gdy mieszkaliśmy w Klein-Hüningen koło Bazylei, pewnego dnia wynurzył się ze Schwarzwaldu prastary zielony powóz i przejechał obok naszego domu. Wiekowa, bardzo wiekowa kolaska, rodem chyba z osiemnastego wieku. Kiedy ją ujrzałem, opadło mnie dziwne podniecenie: „No proszę! To przecież z mojego czasu!” Było to tak, jakbym ją rozpoznał, wyglądała bowiem jak ten powóz, którym niegdyś jeździłem! A później pojawił się *sentiment écoeurent*, jakbym został ograbiony albo oszukany — oszukany na mym drogim starym czasie. Bryczka była pozostałością owego czasu! Nie potrafię opisać, co się wówczas we mnie działo albo czym było to coś, co mnie tak mocno poruszyło: nostalgia, tęsknota za domem czy może myśl: „Tak, tak właśnie dawniej bywało! To było to!”

Miałem jeszcze jedno przeżycie sięgające osiemnastego wieku: u jednej z ciotek zobaczyłem statuetkę z owej epoki, grupę składającą się z dwóch figurek z malowanej terakoty. Wyobrażała starego doktora Stückelbergera — znaną osobistość bazylejską końca osiemnastego stulecia. Druga figurka miała być jedną z jego pacjentek: wysuwała język i miała zamknięte oczy. Z tym wszystkim związana była cała legenda. Opowiadano, że gdy pewnego razu stary Stückelberger przechodził przez most na Renie, zaczepiła go ta pacjentka, która już wcześniej nieraz go nachodziła, i jak zwykle zaczęła się uskarżać na słabowite zdrowie. Na co odrzekł jej starszy pan: „O, no tak. Zaiste, coś pani dolega. Proszę wystawić język i zamknąć oczy”. Co też i uczyniła, a w tej samej chwili starzec czmychnął, pozostawiając ją z wystawionym językiem na pośmiewisko przechodniów.

Otóż ta figurka starego doktora Stückerbergera miała buciki z klamrami — te właśnie, które osobiście rozpoznawałem jako moje własne albo podobne do moich. Byłem o tym głęboko przekonany: „To są buty, które nosilem”. Przekonanie to całkiem zbiło mnie z tropu. „Ależ tak, to przecież były moje buty!” Czulem je jeszcze na własnych stopach, nie potrafiłem jednak wyjaśnić, skąd wzięło się to przedziwne odczucie. Jakże to: czyżbym należał do osiemnastego wieku? Często zdarzało się wówczas, że zamiast 1886 pisałem 1786, a zawsze towarzyszyło temu niewytłumaczalne uczucie nostalgii.

Gdy wtedy, po eskapadzie nad Jezioro Czterech Kantonów i zasłużonej naganie, zacząłem się nad tym wszystkim zastanawiać, owe dotychczas rozproszone wrażenia zlały się, tworząc jeden obraz: żyję oto w dwóch czasach i jestem dwiema różnymi osobami. To odkrycie zbiło mnie z tropu, wprawilo też w zakłopotanie. W końcu jednak doszedłem do nader rozczarowującego stwierdzenia, że — przynajmniej w tej chwili — nie jestem nikim innym jak zwykłym uczniakiem, który zasłużył na karę i który powinien zachowywać się stosownie do swego wieku. Cała reszta to jakaś bzdura. Przypuszczałem, że pozostaje to w związku z licznymi opowieściami na temat mojego dziadka, które słyszałem od rodziców oraz innych krewnych. Lecz także ta wersja nie była całkiem spójna, ponieważ dziadek urodził się w roku 1795, właściwie żył więc w dziewiętnastym stuleciu. Poza tym dziadek umarł na długo przed moim przyjściem na świat, nie mogłem więc utożsamiać się z nim. Rozważania te nie wychodziły wówczas, co prawda, poza sferę niejasnych przypuszczeń i domniemań. Nie potrafię sobie przypomnieć, czy już wtedy wiedziałem o moim legendarnym pokrewieństwie z Goethem. Nie sądzę, by to było możliwe, gdyż wiem, że po raz pierwszy usłyszałem o tym od obcych mi ludzi. Muszę tu wyjaśnić, że krążą irytujące pogłoski, jakoby mój dziadek był nieślubnym synem Goethego¹.

¹ Por. apendyks, s. 470 [Notabene w apendyksie, zarówno w *Kilku informacjach o rodzinie C. G. Junga*, jak w załączonym drzewie genealogicznym, podaje się rok 1794, a nie 1795, jako datę urodzin dziadka i imiennika Carla Gustava Junga — przyp. tłum.]

Do moich niepowodzeń w matematyce i rysunkach dołączyło jeszcze jedno: od początku nienawidziłem gimnastyki. Nikt nie miał prawa dyktować mi, w jaki sposób mam się poruszać. Chodziłem do szkoły po to, żeby się czegoś nauczyć, a nie po to, by wyczyniać nie służące niczemu, bezsensowne akrobacje. Do tego doszedł — jako późniejszy skutek mego upadku — pewien fizyczny lęk, który dopiero po wielu latach zdołałem w jakiejś mierze przezwyciężyć. Łączyło się to z moją nieufnością wobec świata i jego możliwości. Bo chociaż świat wydawał mi się piękny i godny pożądania, był jednak pełen nieokreślonych niebezpieczeństw i nonsensów. Zawsze więc chciałem najpierw dowiedzieć się, co mnie czeka oraz komu zawierzam. Czyżby miało to jakiś związek z faktem, że matka opuściła mnie niegdyś na wiele miesięcy? Toteż gdy lekarz zabronił mi uprawiania gimnastyki z powodu dawnego urazu, byłem z tego bardzo zadowolony. Ten ciężar został mi oszczędzony, odnotowałem jednak kolejną porażkę.

Pewnego pięknego dnia tego samego (1887) roku wyszedłem w południe ze szkoły i udałem się na plac przed katedrą. Niebo było cudownie błękitne, słońce świeciło promieniście. Dach katedry błyszczał w strugach światła, słońce odbijało się w nowych dachówkach, pokrytych barwną glazurą. Piękno tego widoku przytłoczyło mnie. Pomyślałem sobie: „Świat jest piękny i kościół jest piękny, a stworzył to Bóg, siedzący gdzieś ponad tym wszystkim, wysoko w błękitnym niebie, na złotym tronie, i...” Tu utworzyła się luka w toku myśli, poczułem jakiś dławiący niepokój. Byłem jak sparaliżowany, wiedziałem jedno: teraz tylko nie myśleć dalej! Nadchodzi coś przerażającego, czego nie wolno ci pomyśleć, do czego w ogóle nie powinienes się zbliżać. Dlaczego nie? Bo popełniłbyś największy grzech. A co jest największym grzechem? Zabójstwo? Nie, to nie to. Największy jest grzech przeciw Duchowi Świętemu — grzech, który nie będzie odpuszczony. Kto go popełnia, na zawsze jest potępiony². Doprawdy, byłby to zbyt wielki cios dla moich rodziców, gdyby ich jedyny syn, do którego tak bardzo są

² Por. Mr XII, 31–32; Mk II, 28–29; Lk XII, 10. [Przyp. tłum.]

przywiązani, popełnił grzech śmiertelny i na wieki został potępiony. Nie mogę tego zrobić rodzicom. W żadnym razie nie powinienem o tym dłużej myśleć!

Łatwiej powiedzieć, niż zrobić. Przez całą drogę do domu starałem się myśleć o czymś innym, wszelako moje myśli ciągle wracały do pięknej katedry, którą tak lubilem, i do ukochanego Boga, siedzącego na tronie, by za chwilę, jak rażone prądem, znów nagle zboczyć. Powtarzałem sobie cały czas: „Żeby tylko o tym nie myśleć, żeby tylko o tym nie myśleć!” Do domu dotarłem w stanie najgłębszej rozterki duchowej. Matka zauważyła, że coś się ze mną dzieje, i zapytała: „Co tobie? Stało się coś w szkole?” Nie musiałem uciekać się do kłamstwa, by ją zapewnić, że w szkole nic się nie stało. Sądziłem wprawdzie, że matka mogłaby mi pomóc, gdybym jej wyznał, o co chodzi. Ale wtedy musiałbym przecież zrobić właśnie to, co wydawało mi się niemożliwe, to znaczy domyślić moje myśli do końca. Matka, poczciwa mamusia, niczego nie podejrzewała i nie potrafiła zrozumieć, że znalazłem się w największym niebezpieczeństwie, w obliczu popełnienia niewybaczalnego grzechu i stracenia się w piekielne otchłanie. Odrzuciłem więc myśl o wyznaniu jej wszystkiego, starając się zachowywać tak, by nie zwracać na siebie uwagi.

Tej nocy spałem kiepsko; zakazana, nie znana mi myśl ciągle usiłowała powrócić, a ja ciągle rozpaczliwie usiłowałem ją odpędzić. Przez kolejne dwa dni przeżywałem prawdziwe katusze, matka zaś była przekonana, że zachorowałem. Przeciwwstawiałem się pokusie wyznania szczerzej prawdy o swym zmartwieniu — bardzo mi w tym pomogła świadomość, że poddając się, przysporzyłbym rodzicom największej troski.

Trzeciej nocy jednak udręka stała się tak wielka, że już nie wiedziałem, co czynić. Obudziłem się z niespokojnego snu i przylapałem się na myśli o katedrze i o kochanym Panu Bogu. Niewiele brakowało, a domyśliłbym ją do końca! Czułem, że mój opór zaczyna słabnąć. Spociłem się ze strachu, usiadłem, by otrząsnąć się ze snu: „Nadchodzi. Teraz trzeba ją wziąć serio! Muszę myśleć! To coś musi zostać pomyślane. Ale dlaczego muszę myśleć o czymś, o czym nie mam pojęcia? Na Boga, nie chcę tego, to pewne. Lecz w takim razie, kto tego chce? Kto chce

mnie zmusić, bym pomyślał coś, o czym nie mam pojęcia i o czym myśleć nie chcę? Skąd bierze się to straszne pragnienie? I dlaczego właśnie ja powinienem się mu poddać? Nigdy nie myślałem o Stwórcy tego pięknego świata inaczej, niż chwalać go i wysławiając, zawsze byłem mu wdzięczny za ten bezcenny dar o niezmierzonej wprost wspaniałości; dlaczego więc właśnie ja powinienem pomyśleć coś tak niewyobrażalnie złego? Naprawdę nie wiem, ponieważ nie chcę i nie mogę zdobyć się na odwagę, by znaleźć się chociażby w pobliżu tej myśli, nie ryzykując, że będę musiał domyślić ją do końca. Nie zrobiłem tego i nie chciałem tego zrobić. Naszło mnie to jak zły sen. Skąd biorą się takie rzeczy? Zdarzyło mi się to, choć nie przykładałem do tego ręki. Jakże więc? Przecież nie stworzyłem siebie samego, lecz przyszedłem na świat taki, jakim mnie Pan Bóg stworzył, to znaczy, jakim zrodziłem się z mych rodziców. A może oni tego chcieli? Moi poczciwi rodzice nigdy by jednak nie pomyśleli o czymś takim. Coś tak nikczemnego nie mogło im przyjść do głowy”.

Uznałem ten pomysł za zupełnie śmieszny. Później pomyślałem o dziadkach, których znałem tylko z portretów. Wyglądali wystarczająco życzliwie i statecznie, bym mógł oddalić przypuszczenie o ich ewentualnej winie. W myśli przebiegłem długi rząd nieznanymi przodków, by w końcu dojść do Adama i Ewy. Tu nasunęła mi się decydująca myśl: Adam i Ewa to pierwsi ludzie, oni już nie mieli rodziców, lecz zostali stworzeni przez samego Boga takimi, jakimi byli — stworzeni w określonym, Bogu znanym celu. Nawet nie przyszłoby im do głowy, że mogliby być inni, niż byli, albowiem byli doskonałymi stworzeniami Bożymi — Bóg stwarza przecież jedynie same doskonałości. A jednak popełnili grzech pierworodny, ponieważ uczynili to, czego Bóg nie chciał. Jak to było możliwe? Nigdy nie mogliby tego uczynić, gdyby Bóg nie dał im dyspozycji po temu. Wynika to także z faktu istnienia węża, którego Bóg stworzył przed pierwszymi ludźmi, najwyraźniej w tym celu, by skusił Adama i Ewę. Bóg więc tak wszystko w swej wszechwiedzy ustanowił, że pierwsi rodzice musieli popełnić grzech pierworodny. A zatem to, że popełnili ten grzech, było przez Boga zamierzone.

Myśl ta z miejsca uwolniła mnie od mojej najstraszliwszej udręki, ponieważ teraz wiedziałem, że to sam Bóg przywiódł mnie do tego stanu. Nie wiedziałem tylko, czy sądził tym samym, że powinienem popełnić ten grzech, czy wręcz przeciwnie, że mam nie grzeszyć. Nie zamierzałem już modlić się o oświecenie, gdyż Bóg bez mej woli wpędził mnie w te tarapaty i pozostawił bez pomocy. Byłem pewny, że według Bożego zamysłu sam powinienem znaleźć jakieś wyjście. Tak oto nasunął mi się kolejny argument.

„Czego Bóg chce? Żebym działał czy żebym raczej pozostał bierny? Muszę dowiedzieć się, czego Bóg żąda — czego żąda właśnie ode mnie i właśnie teraz, w tej chwili”. Świetnie zdawałem sobie sprawę, że wedle wpojonej mi moralności rzeczą oczywistą było nie grzeszyć. Tak do tej pory postępowałem, a teraz zdałem sobie sprawę, że już dłużej tak nie potrafię. Niespokojny sen i duchowe rozterki do tego stopnia dały mi się we znaki, że pragnienie, by nie myśleć, zamieniło się w niezdolną walkę. Dłużej już tak być nie mogło. Nie miałem jednak prawa skapitulować, zanim nie zorientuję się, jaka jest wola Boga i ku czemu On zmierza. Byłem bowiem przekonany, że to On jest sprawcą tych beznadziejnych trudności. Dziwne, ale nawet przez chwilę nie pomyślałem, że to diabeł mógłby płatać mi figla. Jednakże w moim ówczesnym stanie ducha diabeł grał niewielką rolę, a wobec Boga tak czy owak był bezsilny. Mniej więcej od chwili wyjścia z mgły i stania się „ja” jedność, wielkość i nadludzkość Boga zaczęły zajmować moją wyobraźnię. Zatem nie ulegał dla mnie wątpliwości fakt, że to Bóg wystawił mnie na decydującą próbę, i wszystko zależało teraz od tego, czy dobrze Go zrozumiałem. Wiedziałem wprawdzie, że ostatecznie i tak będę zmuszony poddać się, nie powinno to jednak nastąpić wcześniej, nim nie pojmę w pełni, dlaczego było to konieczne; szło przecież o wieczne zbawienie duszy mojej: „Bóg wie, że już dłużej nie będę mógł się opierać, a jednak mi nie pomaga, choć jestem coraz bliższy popełnienia grzechu, dla którego nie ma przebaczenia — coś mnie do tego popycha. Jako że jest wszechmocny, łatwo mógłby uwolnić mnie od tego musu. A jednak nawet palcem nie kiwnie. Może chce wystawić na próbę moje posłuszeństwo, obarczając mnie

niepowszednim zadaniem, dla spełnienia którego, w obawie przed wiecznym potępieniem, będę musiał wyteńczyć wszystkie me siły? Inaczej wystąpiłbym bowiem przeciw własnemu osądowi moralnemu, przeciw temu, czego naucza religia, a nawet przeciw Jego własnemu przykazaniu. Czy to możliwe, by Bóg chciał się przekonać, czy jestem w stanie zachować posłuszeństwo Jego woli, choć wiara i rozum straszą mnie piekłem i potępieniem? Niewykluczone! Ale to przecież tylko moje własne dociekania. Mogę się mylić, nie wolno mi ważyć się aż do tego stopnia zaufać własnemu myślowi. Muszę to prze-myśleć jeszcze raz!”

Znów jednak doszedłem do tego samego wniosku. „Widocznie Bóg wymaga ode mnie odwagi” — myślałem. „Jeśli więc jest tak, jak sądzę, i jeśli uczynię to, czego ode mnie żąda, wtedy ześle na mnie Swoją łaskę i oświecenie”.

Zebrałem w sobie całą odwagę, jakbym miał co najmniej wskoczyć w ogień piekielny, i pozwoliłem popłynąć myślowi: przed moimi oczyma stanęła piękna katedra, nad nią błękitne niebo, a wysoko nad światem, na wyniosłym złotym tronie siedzący Bóg — nagle spod tego tronu na nowy, barwny dach kościoła spada monstrualnych rozmiarów ekskrement, rozbijając ściany świątyni.

A więc to było to. Poczułem niewiarygodną ulgę i nieopisanie wyzwoleń. Zamiast oczekiwanego potępienia spłynęła na mnie łaska, a z nią niewypowiedziana błogość, jakiej nigdy jeszcze nie zaznałem. Płakałem ze szczęścia i wdzięczności, że po tym, gdy zostałem poddany nieubłaganej surowości Boga, objawiła mi się Jego mądrość i dobroć. Miałem wrażenie, że przeżywam chwilę oświecenia. Wiele z tego, czego przedtem nie mogłem zrozumieć, stało się dla mnie jasne. Doświadczyłem tego, czego nie pojął mój ojciec, a czemu choćby w najlepszej wierze i z najgłębszego przekonania się opierał — doświadczyłem woli Bożej. Ponieważ ojciec tkwił w uporze, dlatego też nigdy nie przeżył cudu łaski, która wszystko koi i wszystko czyni zrozumiałym. Ojciec obrał sobie za drogowskaz przykazania Biblii, wierzył w Boga, jak tego Biblia wymaga i jak nauczyl go ojcowie. Nie znał jednak Boga żywego i bezpośredniego, takiego, który — wszechmocny i wolny — jest ponad Biblią

i ponad Kościołem, który może wezwać człowieka do wolności, zmusić, by człowiek wyrzekł się własnych przekonań i poglądów, a tym samym by mógł, nie stawiając żadnych warunków, spełnić Jego żądanie. Bóg w tym Swoim wystawianiu na próbę ludzkiej odwagi nie ulega żadnym tradycjom, choćby najświętszym. W Swej wszechmocy już On się potrafi zatroszczyć o to, by z tego rodzaju prób męstwa nie wynikło coś naprawdę złego. Kiedy człowiek spełnia wolę Bożą, może być pewny, że podąży właściwą drogą.

Również Adama i Ewę Bóg stworzył w ten sposób, że musieli pomyśleć to, czego pomyśleć nie chcieli. Uczynił tak, by się dowiedzieć, czy są posłuszni. Tak więc i ode mnie może zażądać czegoś, czemu chętnie bym się oparł, zasłaniając się religijną tradycją. Ale właśnie to posłuszeństwo dało mi łaskę; odtąd wiedziałem już, czym naprawdę ona jest. Dowiedziałem się, co to znaczy poddać się woli Bożej — pojąłem, że chodzi tylko o to, by spełnić ją bez zastrzeżeń. W przeciwnym bowiem razie mógłbym wydać się na łup absurdu. Kiedy to wszystko sobie uświadomiłem, zacząłem być naprawdę odpowiedzialny. Myśl, którą musiałem domyślić, napawała mnie trwogą i obudziła we mnie podejrzenie, że Bóg może być czymś strasznym. To, co przeżyłem, stało się dla mnie okropną tajemnicą, mroczną, przyprawiającą o ciarki. Całe moje życie znalazło się w jej cieniu, toteż odtąd chodziłem wiecznie pogrążony w myślach.

Z tym doświadczeniem łączyło się dla mnie także poczucie własnej niższości. Jestem diabłem albo świnią — myślałem — jestem ostatnim wyrzutkiem. Ale potem zacząłem w tajemnicy wczytywać się w ojcowską Biblię. Z niejakim uczuciem satysfakcji przeczytałem w Ewangelii przypowieść o faryzeuszu i celniku, dochodząc do wniosku, że właśnie odrzuceni są wybranymi. To, że niewierny włodarz został pochwalony, a chwiejny Piotr mianowany opoką, wywarło na mnie niezatarte wrażenie³.

³ Por. kolejno Łk XVIII, 9–14; XVI, 1–8; Mt XVI, 13–20. [Przyp. tłum.]

Im silniejsze było moje poczucie niższości, tym bardziej niepojęta zdawała mi się Boża łaska. Przecież nigdy nie byłem pewny nawet siebie samego. Gdy matka powiedziała kiedyś: „Zawsze byłeś dobrym chłopcem”, nie mieściło mi się to w głowie. Ja — dobrym chłopcem? Było to dla mnie coś nowego. Zawsze myślałem, że jestem człowiekiem niepełnowartościowym czy zepsutym.

W owym przeżyciu uobecnio się wreszcie coś istotnego, coś, co zawsze należało do wielkiej tajemnicy — było to tak, jak gdybym zawsze rozповідаł o kamieniach spadających z nieba, a teraz dostał w końcu jeden z nich do ręki. Ale było to przeżycie zawstydzające. Oto bowiem zostałem wpakowany w coś podłego, w coś złego i ponurego, jednocześnie miałem poczucie, że spotyka mnie wyróżnienie. Niekiedy nachodziła mnie dziwna ochota mówienia, choć nie wiedziałem, o czym właściwie miałaby być ta opowieść. Miałem ochotę sprawdzić, czy inni ludzie przeżywali podobne doświadczenia, toteż niekiedy chciałem ich o to po prostu zapytać; to znów pragnąłem dać komuś do zrozumienia, że dzieją się jakieś zadziwiające rzeczy, z których istnienia nikt nie zdaje sobie sprawy. Lecz nigdy nie mogłem odkryć ani śladu podobnych przeżyć u innych. Żyłem więc w przekonaniu, że jestem albo wybrany, albo odrzucony, błogosławiony lub przeklęty.

Nigdy jednak nie przyszłoby mi do głowy, by o moim przeżyciu mówić wprost, tak jak nie opowiadałem nikomu o śnie o Fallusie w podziemnej świątyni czy o wyciętym z linijki człowieczku, nawet kiedy o nim pamiętałem. Wiedziałem, że nie byłbym w stanie się na to zdobyć. O śnie o Fallusie opowiedziałem dopiero, gdy miałem sześćdziesiąt pięć lat. Z innych przeżyć zwierzyłem się może żonie, a i to dopiero w późniejszym okresie. Całymi latami, od dzieciństwa, sprawy te pieczętowało surowe tabu.

Na całą moją młodość można spojrzeć jak na okres, który upłynął pod znakiem tajemnicy. Popadłem przez to w samotność nie do wytrzymania i dzisiaj poczytuję sobie za wielkie dokonanie to, że jednak zdołałem oprzeć się pokusie zdradzenia komuś tego, co przeżyłem. Wtedy też wykształcił się mój stosunek do świata, taki jaki jest do dzisiaj: teraz też jestem

samotny, ponieważ wiem coś o sprawach, o których inni nie wiedzą, a najczęściej też wcale wiedzieć nie chcą — wiem i muszę o nich mówić.

W rodzinie matki było sześciu pastorów; ze strony ojca poza nim urząd ten piastowało jeszcze dwóch jego braci. Nic więc dziwnego, że przysłuchiwałem się wielu rozmowom na tematy religijne, słyszałem wiele dysput teologicznych i kazań. Zawsze opadało mnie przy tym podobne uczucie: „Tak, tak, wszystko bardzo pięknie, ale jak to się ma do mojej tajemnicy? Jest to przecież także tajemnica łaski. Nic o niej nie wiecie. Nie wiecie, że Bóg chce, bym czynił nawet to, co grzeszne, myślał o rzeczach przeklętych i że jest to warunkiem udziału w Jego łasce”. Wszystko, co mówili inni, trafiało niczym kulą w płot. Myślałem: „Na miłość boską, przecież ktoś musi coś o tym wiedzieć. Gdzieś przecież musi być prawda”. Szperałem w bibliotece ojca i czytałem wszystko, co tylko mogłem znaleźć o Bogu, Trójcy Świętej, duchu, świadomości. Wprost pochłaniałem książki, ale wcale od tego nie zmadrzałem. Ciągłe dochodziłem do wniosku: „Ci też nie wiedzą!” Przeczytałem także należącą do ojca Biblię Lutera. Niestety, powszechnie przyjęta, „budująca” wykładnia *Księgi Hioba* pochłonęła całą moją uwagę, w przeciwnym razie znalazłbym pocieszenie w rozdziale IX, werset 30 i następny:

Jeśli omyty będę jako śnieżną wodą, (...) przecie w plugastwie omołasz mnie⁴.

Matka opowiadała mi później, że w owym czasie często wyglądałem jak struty. To niezupełnie tak: po prostu pochłaniała mnie tajemnica. Siedzenie na kamieniu przynosiło mi przedziwne duchowe ukojenie. Uwalniało mnie od wszelkich wątpliwości. Kiedy zaczynałem sobie myśleć, że to ja jestem tym kamieniem, ustawały wszelkie wewnętrzne konflikty. „Kamień nie zna niepewności, kamienia nie dręczy pokusa, by wszystko to opowiedzieć, kamień jest wieczny i żyje dla tysięcy!”

— myślałem. „Ja natomiast jestem efemerydą, trawiony przez wszystkie możliwe emocje, jestem niczym płomień, który rozbłyska, a potem szybko gaśnie”. Ja byłem sumą moich emocji — ten Inny, który tkwił we mnie, był beczasowym kamieniem.

II

Wówczas też zwątpiłem we wszystko, co mówił mi ojciec. Kiedy słuchałem jego kazań o łasce, zawsze myślałem o moim przeżyciu. To, co mówił, brzmiało płasko i pusto, jakby opowiadał historyjkę, w którą sam nie mógł do końca uwierzyć albo którą znał tylko ze słyszenia; chciałem mu pomóc, ale nie wiedziałem jak. Zresztą nieśmiałość powstrzymywała mnie od opowiedzenia mu o tym wszystkim czy od wtrącania się do jego własnych spraw. Z jednej strony czułem, że jeszcze nie dorosłem, a z drugiej bałem się, by nie wyszło na jaw owo poczucie autorytetu, które mi dawała moja „druga osobowość”.

Później, kiedy miałem osiemnaście lat, wiele dyskutowałem z ojcem, ciągle z cichą nadzieją, że zdołam mu coś powiedzieć o łasce, o jej cudotwórczej skuteczności, i że przez to pomogę mu w jego duchowych rozterkach. Byłem przekonany, że gdyby wypełnił wolę Bożą, wszystko obróciłoby się na lepsze. Ale w dyskusjach nie dochodziliśmy do ładu. Wprawiały go one w rozdrażnienie i wpędzały w smutek. „Coś podobnego!” — mawiał. „Chciałbyś tylko myśleć. Nie trzeba myśleć, trzeba wierzyć”. Ja na to myślałem sobie: „Nie, trzeba doświadczyć, by wiedzieć”, ale na głos mówiłem: „To daj mi tę wiarę”, na co on za każdym razem, zrezygnowany, odwracał się wzruszając ramionami.

Zawarłem pierwsze przyjaźnie, najczęściej z nieśmiałymi chłopcami prostego pochodzenia. Moje świadectwa szkolne stały się lepsze. W ciągu lat wyrosłem na prymusa. Zauważyłem jednak, że niektórzy koledzy zazdrościli mi i przy łada okazji chcieli mnie prześcignąć. To psuło mi humor. Nienawidziłem wszelkiego współzawodnictwa, dlatego gdy w jakiejś zabawie pojawiał się element konkurencji, odwracałem się do niej

⁴ Przekład ks. Jakuba Wujka T.J. [Przyp. tłum.]

plecami. Wówczas postanowiłem, że zajmę drugą lokatę, i drugie miejsce sprawiało mi znacznie więcej przyjemności. Nauka była dla mnie wystarczającym obciążeniem — nie chciałem komplikować sobie życia walką o pierwszeństwo. Nieliczni nauczyciele, o których myślę do dziś z wdzięcznością, okazywali mi szczególne zaufanie. Zwłaszcza zaś nauczyciel łaciny, którego i teraz chętnie wspominam. Był profesorem na uniwersytecie, człowiekiem nader światłym. Znałem łacinę już od szóstego roku życia, ponieważ ojciec wbijał mi ją do głowy. Wobec tego ów nauczyciel posyłał mnie często do biblioteki uniwersyteckiej, żebym — gdy inni pisali ćwiczenia — przyniósł mu książki, które z zachwytem przeglądałem w drodze powrotnej do szkoły, a nie muszę dodawać, że starałem się ją wydłużyć, jak tylko mogłem.

Większość nauczycieli uważała mnie za durnia i cwaniaka. Gdy tylko w szkole coś było nie tak, zaraz mnie o to podejrzewano. Jeśli doszło do bijatyki, domysły, kto był prowodyrem, z reguły kierowały się w moją stronę. Tak naprawdę raz tylko byłem zamieszany w bójkę i przy tej okazji spostrzegłem, że sporo kolegów jest wrogo do mnie nastawionych. Urządzili na mnie zasadzkę — było ich siedmiu — i napadli mnie znienacka. Wówczas już, a miałem wtedy piętnaście lat, byłem dość wyrosnięty i silny, a także dosyć porywczy. Nagle zapłonąłem gniewem, chwyciłem jednego z napastników za obie ręce, owinałem wokół siebie, po czym jego własnymi nogami powaliłem na ziemię paru innych. Sprawa doszła do nauczycieli, niezbyt dob ze jednak pamiętam całe postępowanie karne, które przeciwko mnie wdrożono; wiem tylko tyle, że czułem się pokrzywdzony. Ale odtąd miałem spokój. Nikt nie ważył się podnieść na mnie ręki.

To, że miałem wrogów oraz że kierowano w moją stronę różne podejrzenia, najczęściej niestuszne, wprawiało mnie w zdziwienie, choć poniekąd mogłem to zrozumieć. Wszystko, co mi zarzucano, złościło mnie, sam przed sobą nie mogłem jednak temu zaprzeczyć. Wiedziałem o sobie tak niewiele, a i to, co wiedziałem, było tak wewnętrznie sprzeczne, że żadnego zarzutu nie mogłem odeprzeć z czystym sumieniem. Właściwie ciągle miałem jakieś wyrzuty sumienia, a winy — zarówno

faktycznej, jak domniemanej — zawsze byłem świadom. Dlatego byłem tak szczególnie wrażliwy na kierowane pod moim adresem zarzuty, które co do jednego były mniej lub bardziej uzasadnione. Jeśli nawet czegoś w rzeczywistości nie popełniłem, to przecież zawsze mogłem to popełnić. Niekiedy nawet spisywałem sobie na kartkach alibi na wypadek, gdybym został oskarżony. Czułem wprost ulgę, gdy coś naprawdę zbroiłem. Wtedy przynajmniej wiedziałem, skąd to nieczyste sumienie.

Naturalnie, wewnętrzną niepewność kompensowałem dziarską miną, a mówiąc dokładniej, defekt ten kompensował się sam, bez mojej woli. Uważałem się za winnego, choć jednocześnie chciałem pozostać niewinny. W głębi duszy zawsze wiedziałem, że jestem dwoma. Jeden był synem swoich rodziców; chodził do szkoły i był znacznie mniej pojętny, uważny, pilny, rzetelny i czysty niż wielu innych. Drugi natomiast był dojrzały, a nawet stary, sceptycznie nastawiony do życia, nieufny, obcy światu i ludziom; za to uczestniczył w życiu natury, stojąc w obliczu słońca, księżyca, pogody, żywego stworzenia, a nade wszystko w obliczu nocy, snów i wszystkiego, czego „Bóg” ciągle we mnie dokonywał. „Boga” ująłem tu w cudzysłów. Natura bowiem, podobnie jak ja sam, ustanowiona przez Boga i od Niego odróżniona, wydawała mi się nie być Bogiem, chociaż stworzona została przez Niego jako wyraz Jego samego. Nie chciało mi się pomieścić w głowie, żeby przymiot podobieństwa do Boga przysługiwał tylko człowiekowi. Owszem, wydawało mi się, że wysokie góry, rzeki, jeziora, piękne drzewa, kwiaty i zwierzęta lepiej wyrażają istotę Boga aniżeli ludzie w swych śmiesznych ubraniach, w swej pospolitości, głupocie, podłości, kłamliwości i odrażającej miłości własnej. Wszystkie te cechy znałem aż nadto dobrze po sobie, to znaczy według mej osobowości numer 1, uczniaka z roku 1890. Obok istniał wszakże pewien obszar, jakby świątynia, i każdy, kto tam wkroczył, ulegał przemianie. Urzeczony oglądem całości świata, zapominając o sobie, mógł wówczas już tylko dziwić się i zachwycać. Tutaj żył ten „Inny”, ten, który znał Boga jako ukrytą, osobistą, a jednocześnie ponadosobową tajemnicę. Tutaj nic nie dzieliło człowieka od Boga. Owszem,

było to tak, jak gdyby ludzki duch spoglądał wraz z Bogiem na stworzenie.

Tego, co teraz wyrażam, ujmując w zdanie po zdaniu, wówczas nie byłbym w stanie sformułować — z pewnością jednak byłem tego świadom dzięki przemożnej sile intuicji i najgłębszemu uczuciu. Kiedy tylko znajdowałem się bez towarzystwa, mogłem wejść w ten stan. Tu w pełni czułem własną godność, tu czułem się naprawdę człowiekiem. Dlatego szukałem spokoju i samotności tego innego siebie — tego numer 2.

Gra i rywalizacja między osobowością numer 1 a osobowością numer 2, ciągnące się przez całe życie, nie miały nic wspólnego z „rozzszczepieniem” w medycznym sensie tego słowa. Wręcz przeciwnie, gra ta rozgrywa się w każdym człowieku. Zwłaszcza religie są tym, co od prapoczątków przemawia do człowieka numer 2, do „człowieka wewnętrznego”. W moim życiu właśnie ten numer 2 grał główną rolę, a ja zawsze starałem się nie przeszkadzać temu, co przychodziło do mnie z wnętrza. Numer 2 to postać typowa; często jednak świadome rozumienie tego faktu nie wystarcza, by pojąć, że jest się także i tym.

Chodzenie do kościoła z wolna stawało się dla mnie męczarnią, ponieważ głośno — chciałoby się niemal powiedzieć: bezwstydnie — prawiono tam o Bogu, o tym, co zamierza, o tym, co robi. Napominano tam ludzi, by wzbudzili w sobie takie uczucia, by wierzyli w taką tajemnicę, o której wiedziałem, że jest jak najbardziej wewnętrzną, najintymniejszą pewnością, i że żadne słowo nie może jej wyrazić i zdradzić. Mogłem stąd wysnuć jedynie wniosek, że widocznie nikt nie zna tej tajemnicy, nikt, nawet sam pastor. W przeciwnym bowiem razie nigdy by

¹ „Człowiek wewnętrzny” (greckie *ho endiáthetos ánthropos*) — jedno z centralnych pojęć gnostyckich, synonim „człowieka duchowego” (*ho pneumatikós ánthropos*), „archetypowego” (*ho archánthropos*); przeciwieństwo „człowieka cielesnego”, „zewnątrznego”. O „człowieku wewnętrznym” pisał też święty Paweł; por. Rz VII, 22; 2 Kor IV, 16; Ef III, 16. [Przyp. tłum.]

się nie odważył publicznie rozprawiać o tym, co boskie, profanując niewysłowione uczucia niesmacznymi sentymentalizmami. Poza tym żywiłem przekonanie, iż tą drogą nie sposób trafić do Boga, gdyż z własnego doświadczenia wiedziałem, że łaska ta spływa tylko na tego, kto bezwarunkowo wypełnia wolę Bożą. Wprawdzie i o tym głoszone kazania, ale zawsze z zastrzeżeniem, że wola Boża znana jest dzięki Objawieniu. Mnie natomiast wydawała się czymś jak najbardziej nieznanym. Miałem wrażenie, że właściwie dzień w dzień należałoby badać, jaka jest wola Boża. Wprawdzie nie czyniłem tego, lecz byłem pewny, że i to będę robił, gdy tylko pojawi się jakiś pilny powód po temu; tymczasem za bardzo mnie absorbował numer 1. Często też wydawało mi się, że przepisami religijnymi wręcz zastąpić wolę Bożą, której nakazy powinny przecież zaskakiwać człowieka i wzbudzać bojaźń — zastąpiono, by nie musieć próbować zrozumieć, czego Bóg chce. Stawałem się coraz bardziej sceptyczny, a kazania mego ojca, tak jak i innych pastorów, wprawiały mnie w zakłopotanie. Wszyscy ludzie z mojego otoczenia zdawali się przyjmować jego żargon i gęsty mrok, który go otaczał, jako rzecz samą przez się zrozumiałą, bezmyślnie przelatykając wszelkie sprzeczności, którymi ich raził, jak chociażby tę, że Bóg jest wszechwiedzący i że wobec tego przewidział całą historię ludzkości: stworzył ludzi takimi, że musieli zgrzeszyć, a mimo to zabrania im wszelkiego grzechu i nawet karze ich wiecznym potępieniem w piekielnym ogniu.

Przez długi czas moje myśli w ogóle nie zwracały się ku postaci diabła. Diabeł był dla mnie niczym zły kundel na dworze możnego pana. Nikt inny prócz Boga samego nie ponosił odpowiedzialności za świat, a i On, z czego aż nazbyt dobrze zdawałem sobie sprawę, potrafił zasiać w człowieku trwogę. Tym bardziej więc wątpliwe i odrażające wydawały mi się kazania mego ojca, w których z taką emfazą sławił i wychwalał „dobrego Pana Boga”. Jego miłość do człowieka oraz miłość człowieka do Boga. Obudziło się we mnie zwątpienie: czy ojciec właściwie wie, co mówi? Czy mógłby mnie, swego syna, dać zarządzić w ofierze, jak to było z Izaakiem, albo wydać niesprawiedliwemu trybunałowi, który kazałby mnie ukrzyżować, jak to się stało z Jezusem? Nie, nie byłby w stanie tego uczynić.

Lecz wówczas mogłoby się okazać, że nie wypełnia woli Bożej, która — jak to pokazuje sama Biblia — może być straszna. Stało się zatem dla mnie jasne, że jeżeli między innymi napominano nas, by Boga bardziej słuchać niż ludzi, to mawiano o tym tylko tak sobie, bezmyślnie. Widocznie wcale, ale to wcale nie znano woli Bożej, w przeciwnym bowiem razie traktowano by ten ważny problem ze świętym drżeniem, już choćby z samego strachu przed Tym, który potrafi wymóc na człowieku to, co postanowił w swych zatrważających wyrokach, jak mnie się to przytrafiło. Czy ktoś, kto głosił, że zna wolę Bożą, mógłby odgadnąć, do czego ona mnie zmusiła? W Nowym Testamencie, w każdym razie, nie ma o czymś takim mowy. Stary Testament, a zwłaszcza *Księgę Hioba*, która mogłaby mnie pod tym względem oświecić, znałem wówczas jeszcze zbyt słabo, a na lekcjach przygotowujących do konfirmacji, w których wówczas brałem udział, nic o tym nie usłyszałem. Bojaźń Bożą, o której oczywiście wspomniano, traktowano jako czcigodny przeżytek, jako coś „judaistycznego” z ducha, coś, co dawno już zostało zastąpione przez nieźrównane chrześcijańskie posłanie o miłości i dobroci Bożej.

Symbolika moich przeżyć dziecięcych oraz gwałtowność obrazów, w których się przejawiały, w najwyższej mierze mnie niepokoiły. „Kto właściwie mówi w ten sposób? Kto jest na tyle bezwstydnym, by przedstawiać nagiego Fallusa, i to na dodatek w świątyni? Kto zmusza mnie, bym pomyślał, że Bóg w tak haniebnym sposobie burzy Swój kościół? A może to diabeł wszystko zaaranżował?” Nigdy nie wątpiłem, że to właśnie Bóg albo diabeł mówił tak, jak mówił, lub czynił to, co czynił, ponieważ czułem wyraźnie, że sam z siebie nie byłem w stanie wysnuć takich myśli i wydumać takich obrazów.

Były to decydujące wydarzenia mego życia. Wówczas zacząłem pojmować: sam ponoszę odpowiedzialność za siebie i tylko ode mnie zależy, jak potoczą się moje losy. Postawiono przede mną zadanie, któremu muszę sprostać. Kto je postawił? To pytanie pozostało bez odpowiedzi. Wiedziałem, że muszę ją sam wydobyć z głębi własnego wnętrza: byłem samotny w obliczu Boga i sam Bóg zadawał mi te przerażające pytania.

Od początku nosiłem w sobie poczucie, że moje losy już zostały wyznaczone — czułem się tak, jakby wetknięto mnie w jakieś życie, które miałem wypełnić treścią. Była we mnie jakaś wewnętrzna pewność siebie, której sam sobie nigdy nie mogłem dowieść. Lecz w końcu została mi ona udowodniona: to nie ja miałem tę pewność — to ona mnie miała, często wbrew memu przekonaniu, że jest dokładnie na odwrót. Nikt nie mógł mi odebrać tego głębokiego przekonania, że zostałem tu postawiony, by czynić to, czego Bóg chce, a nie to, czego chcę ja. Często wywoływało to we mnie wrażenie, że we wszystkich rozstrzygających sprawach jestem nie z ludźmi, ale sam na sam z Bogiem. Zawsze, gdy przebywałem „tam”, gdzie już nie doskwierała mi samotność, znajdowałem się poza czasem. Byłem spośród stuleci, a na moje pytania odpowiadał Ten, który zawsze był i zawsze jest. Rozmowy z owym „Innym” były dla mnie najgłębszym przeżyciem: z jednej strony były krwawą walką, z drugiej najwyższym zachwyceniem.

O tych sprawach nie mogłem oczywiście z nikim rozmawiać. Nie znałem w moim otoczeniu nikogo, komu mógłbym się zwierzyć, poza matką, ale i to tylko pod pewnymi warunkami. Wydawało mi się, że matka myśli podobnie. Wkrótce jednak zauważyłem, że rozmowy z nią nie wystarczają. Matka głównie mnie podziwiała, a to nie było dla mnie dobre. Toteż zostałem sam z myślami. I to właśnie najbardziej lubiłem. Bawiłem się dla własnej przyjemności, odbywałem samotne wędrówki, marzyłem, miałem tajemniczy świat na swoją wyłączną własność.

Matka była dla mnie bardzo dobra. Miała w sobie jakieś wielkie naturalne ciepło, była niesamowicie serdeczna i bardzo korpulentna. Dla wszystkich miała otwarte ucho; chętnie plotkowała, a wtedy jej głos przypominał różne pluskanie wody. Matka miała wybitny talent literacki, wycucie smaku i głębi. Te jej zdolności nigdy jednak w pełni się nie ujawniły, spoczywały ukryte pod skorupą naprawdę kochanej, grubej, starej kobiety, nader gościnnej, wybornie gotującej i obdarzonej sporym poczuciem humoru. Jej sposób myślenia obciążały wszelkie wywodzące się z ducha tradycji przesady, jakim tylko człowiek może ulegać, ale zdarzało się też, że nagle ujawniała się w niej jakaś nieświadoma, niewyobrażalnie potężna osobowość: wiel-

ka mroczna postać, obdarzona niepodważalnym autorytetem — tutaj już nie miałem najmniejszych wątpliwości. Byłem pewny, że matka też żyje w dwóch osobach: i jak jedna wydawała mi się łagodna i ludzka, tak drugą otaczała aura niesamowitości. Ta druga ujawniała się tylko czasami, lecz zawsze nieoczekiwanie, zawsze też budząc grozę. Mówiła wtedy jakby do siebie, choć to, co mówiła, odnosiło się do mnie i zwykle dotyczyło mnie do samej głębi, tak że z reguły byłem wówczas jak oniemiały.

Pierwszy tego rodzaju wypadek, który jestem w stanie sobie przypomnieć, wydarzył się, gdy miałem około sześciu lat — jeszcze nie chodziłem do szkoły. Mieliśmy wówczas sąsiadów, nie najgorzej sytuowanych ludzi z trojgiem dzieci: najstarszy chłopak był mniej więcej w moim wieku; miał dwie młodsze siostry. Ich rodzice, choć mieszkali na wsi, byli właściwie mieszczuchami i co niedziela ubierali dzieci w sposób, który wydawał mi się nader komiczny: buciki na glans, spodenki w kancik, białe rękawiczki. Nie wspomnę już o tym, że i w dzień powszedni można było ujrzyć całą gromadkę nieskazitelnie czystą i starannie uczesaną. Te dzieciaczki trzymały się na dystans od dużych łobuziaków w obszarpanych spodniach, dziurawych butach, z wiecznie brudnymi rękoma. Maniery też miały wytworne, a jakże! Matka niezmiernie mnie złościła ciągłym porównywaniem do tych fircyków i upomnieniami w rodzaju: „Spójrz tylko na te mile dzieci, jakie są grzeczne, jak dobrze wychowane, podczas gdy ty wyrosłeś na łobuziaka i nie już z ciebie nie będzie”. Takie mowy bardzo mnie irytowały, postanowiłem więc zdzielić po łbie ów niedościgły wzór wszelkiej elegancji, co też i zrobiłem. Pamiętam, jak zaraz po incydencie pałająca gniewem sąsiadka pośpieszyła do mojej matki i zaczęła wylewać swe żale, dość gwałtownymi słowy oskarżając mnie o brutalność. Matka, odpowiednio przejęta zgrozą, wygłosiła nade mną długą, przyprawioną łzami naganą, jakiej jeszcze nigdy od niej nie dostałem. Ale ja, ani trochę nie poczuwając się do winy, myślałem o moim postępkach z satysfakcją, gdyż wydawało mi się, że w ten sposób znakomicie skwitowałem intruza, nie należącego do naszej wioski. Byłem jednak tak przejęty i skruszony zdenerwowaniem matki, że

schowałem się za stary szpinet stojący przy moim stolicku i zacząłem się bawić klockami. Na jakiś czas zapanowała cisza. Matka też zasiadła na swym zwykłym miejscu przy oknie i robiła na drutach. Wtem usłyszałem, jak coś mamroczę, a z pojedynczych słów, które zdołałem wylapać, wywnioskowałem, że wciąż myśli o tym, co się wydarzyło, tym razem jednak na odwrót. Brzmiało to jakoś tak, jakby chciała mnie usprawiedliwić. Nagle powiedziała zupełnie głośno: „Oczywiście, bo i jak tu mieć serce dla takiego pomiotu!” Uświadomiłem sobie nagle, że mówi o tych wysztafirowanych „małpiątkach”. Jej ukochany brat był myśliwym i trzymał sforę psów, toteż ciągle opowiadał o hodowli, miszańcach, rasach i miotach. Z głęboką ulgą stwierdziłem, że matka też te wstrętne dzieciaki uważa za niepełnowartościowe bękartu oraz że jej nagany nie należało brać całkiem serio. Ale wtedy dobrze już wiedziałem, że w takich chwilach powinienem siedzieć cicho jak mysz, a już broń Boże nie wolno było wyskoczyć z tryumfalną wymówką: „A widzisz, ty też tak uważasz!” Podobne zachowanie natychmiast zostałoby napiętnowane: „Szkardny chłopcze, jak ty się odzywasz do własnej matki!” Wysnułem stąd wniosek, że wcześniej nie jeden tego rodzaju incydent, o którym już zapomniałem, musiał zostać w ten sposób przedłożony wyższej instancji.

Opowiadam tę historię, ponieważ w okresie, gdy zaczął kielkować we mnie sceptycyzm, miał miejsce jeszcze inny wypadek, który rzucił światło na dwoistość osobowości mojej matki. Pewnego razu przy stole była mowa o tym, jak nudne są melodie niektórych pieśni kościelnych. Mówiono o możliwości rewizji śpiewnika. Na to matka mruknęła: „O, miłości mej miłości, ty przekłeta pobożności”⁶. Jak poprzednio, i tym razem zachowałem się tak, jakbym niczego nie słyszał, a chociaż tryumfowałem, pilnowałem, by nie dać tego po sobie poznać.

⁶ Matka Junga cytując jedną z pieśni prawdopodobnie przekreśliła *erwünscht* (upragniona, wyteśkniona) na *verwünscht* (przeklęta). [Przyp. tłum.]

Miedzy dwiema osobowościami mojej matki istniała wyraźna różnica. Otóż pamiętam, że jako dziecko miewałem o niej sny, które budziły we mnie strach. Owszem, za dnia była to kochająca matka, nocą jednak objawiała mi się w bardzo niesamowitej postaci. Wieszcza, jakieś dziwne zwierzę, kapłanka w niedźwiedziej jamie — wszystkie te skojarzenia przychodziły mi wówczas na myśl, gdy stała przy mnie, archaiczna i niegodziwa. Niegodziwa jak prawda i jak natura. Była wtedy wosobeniem tego, co później określiłem jako *natural mind*⁷.

K Coś z tej archaicznej natury rozpoznaję także w sobie. Udzielała mi ona — nie zawsze przyjemnego — daru widzenia ludzi i rzeczy takimi, jakimi są. Wprawdzie mogę dać się zwodzić w momencie, gdy sam się myślę albo gdy nie chcę czegoś przyjąć do wiadomości, w istocie jednak wiem dokładnie, jak sprawy się mają. „Prawdziwe poznanie” zasadza się na pewnym instynkcie albo na *participation mystique*⁸ z innymi. Można by powiedzieć, że w akcie nicosobowego oglądu tym, co widzi, są „oczy tła”.

K Lepiej pojąłem to dopiero później, gdy przydarzały mi się rzeczy tak osobliwe, jak na przykład ta, że opowiedziałem dzieje

⁷ „*Natural mind* to duch natury, nie mający nic wspólnego z wiedzą książkową. Wytrysnął z natury człowieka jak źródło z ziemi, wyrażając właściwą mądrość natury. Rozповідаa rzeczy beztrasko i niegodziwie”. (Wyjątek z nie publikowanego sprawozdania z seminarium, które odbyło się w roku 1940). (Przyp. Anieli Jaffé)

⁸ Pojęcie wprowadzone przez Luciena Lévy-Bruhla (1857 — 1939), francuskiego filozofa i etnologa, dla scharakteryzowania umysłowości ludzi pierwotnych, która — jak pisał w 1910 roku w *Czynnościach umysłowych w społeczeństwach pierwotnych* (przełożyła Bella Szwarcman-Czarnota, PWN, Warszawa 1992, s. 450) — „ma charakter przede wszystkim prelogiczny i mistyczny”, a „jej wyobrażenia zbiorowe [*représentations collectives* — inne pojęcie ulubione przez Junga, por. s. 414 niniejszego tomu] są podporządkowane prawu partycypacji”. Jung z entuzjazmem wielokrotnie powoływał się na tę i późniejsze prace Lévy-Bruhla, zwłaszcza na *La Mythologie primitive* z 1935 roku, chociaż ubolewał, że z czasem, pod wpływem krytyki, autor wycofał epitet „mistyczny”. [Przyp. tłum.]

pewnego człowieka, którego nie znałem. Było to na weselu przyjaciółki mojej żony. Nie znałem ani panny młodej, ani jej rodziny. Przy stole siedziałem naprzeciw mężczyzny w średnim wieku z piękną brodą, którego przedstawiono mi jako adwokata. Z ożywieniem dyskutowaliśmy na temat psychologii zbrodni. By mu odpowiedzieć na jedno z pytań, wymyśliłem historię jakiegoś przypadku, a całą opowieść upiększyłem wieloma szczegółami. Opowiadając spostrzegłem nagle, jak ściąga się oblicze mego rozmówcy, a przy stole zalega dziwna cisza. Zakłopotany, przerwałem. Bogu dzięki byliśmy już przy deserze, wkrótce więc mogłem wstać od stołu i wyjść do hallu — wesele odbywało się w hotelu. Tam zaszyłem się w jakiś kąt, zapaliłem cygaro i próbowałem przemyśleć całą tę sprawę z zimną krwią. W tym momencie wszedł jeden z gości weselnych, który siedział przy moim stole, podszedł do mnie i zaczął mi robić wymówki: „Jak pan mógł sobie pozwolić na taką niedyskrecję?” „Niedyskrecję?” — zdziwiłem się. „No tak, tę historię, którą pan opowiedział!” „Przecież ją zmyśliłem!”

Do głębi wstrząśnięty dowiedziałem się, że opowiedziałem dzieje życia mego sąsiada z naprzeciwka i to ze wszystkimi szczegółami. Na dodatek, w tej samej chwili zdałem sobie sprawę, że z całego opowiadania nie pamiętam ani słowa — zresztą do dziś go sobie nie przypomniałem. W swej *Selbstschau* Heinrich Zschokke opisuje podobne zdarzenie: jak w szynku zdemaskował młodego człowieka jako złodzieja, ponieważ wewnętrznym okiem ujrzał wszystkie jego kradzieże⁹.

Często zdarzało mi się w życiu, że ni stąd, ni zowąd wiedziałem o wydarzeniach, o których wiedzieć nijak nie mogłem. Wiedza ta nachodziła mnie jako obraz moich własnych przeżyć. Podobnie było z matką: sama nie wiedziała, co mówi, lecz był to jakby głos o bezwzględny autorytecie, wypowiadający dokładnie to, czego sytuacja właśnie wymagała.

K Matka traktowała mnie najczęściej jak starszego i rozmawiała ze mną jak z dorosłym. Mówiła mi, jak sądzę, to wszystko, czego nie mogła powiedzieć ojcu; dość wcześniej

⁹ Heinrich Zschokke (1771 — 1848) — szwajcarski polityk i autor opowiadań.

uczyniła mnie powiernikiem swych licznych trosk. Kiedy miałem około jedenastu lat, podzieliła się ze mną kłopotem związanym z ojcem. Cała ta sprawa zaniepokoiła mnie. Łamałem sobie głowę nad tym, co należałoby teraz zrobić, aż w końcu doszedłem do wniosku, że trzeba się poradzić pewnego przyjaciela ojca — człowieka, o którym słyszałem, jakoby był wpływową osobistością. Nie mówiąc matce ani słowa, któregoś wolnego od lekcji popołudnia poszedłem do miasta i zadzwoniłem do drzwi tego człowieka. Otworzyła służąca — pan wyszedł. Zawiedziony i zmartwiony wróciłem z niczym do Klein-Hüningen. Mogę jednakże powiedzieć, że była to *providentia specialis* — to, że właśnie go nie zastałem. Wkrótce potem w jakiejś rozmowie matka wróciła do tej sprawy, lecz tym razem przedstawiła mi ją całkiem inaczej, w sposób znacznie bardziej oględny, tak że wszystko rozwiało się jak dym. Głęboko mnie to dotknęło i pomyślałem sobie: Byłeś osłem, wierząc w to wszystko, a biorąc to serio, omal nie spowodowałeś nieszczęścia! Odtąd postanowiłem dzielić przez dwa wszystko, co mówi matka; nadal darzyłem ją zaufaniem, ale nader ograniczonym, fakt ten zaś sprawiał, że jeśli nawet mogłem się jej zwierzyć, to nie z tego, co mnie naprawdę trapiło.

Niekiedy jednak przychodziły chwile, gdy z matki wзираła ta jej druga osobowość — wówczas wszystko, co mówiła, było tak bardzo *to the point*, że opadała mnie przed nią trwoga. Gdyby zechciała na dłużej pozostać w tym stanie, z pewnością nie musiałbym się uskarżać na brak partnera do rozmów.

Z ojcem natomiast sprawy miały się zupełnie inaczej. Chętnie wyłożyłbym przed nim wszystkie me religijne skrupuły i poprosił go o radę, lecz nie czyniłem tego, jak gdybym wiedział, że z racji swego czcigodnego urzędu będzie mi udzielał takich odpowiedzi, do jakich go ta godność zobowiązuje. Jak bardzo słuszne było to przypuszczenie, miało się okazać nieco później. Ojciec osobiście udzielał mi pouczenia przed konfirmacją, co niezmiernie mnie nudziło. Pewnego razu kartkowałem katechizm w nadziei, że trafię na coś innego niż brzmiące nader sentymentalnie, zresztą niezrozumiałe i mało ciekawe wywody o „Panu Jezusie”. Wtem natknąłem się na paragraf o Bogu w Trójcy jedynym. Nareszcie — oto coś, co mnie

interesuje: jedność, a jednocześnie trójca. Wewnętrzna sprzeczność tego sformułowania skupiła całą moją uwagę. Z utęsknieniem oczekiwałem chwili, gdy wreszcie dojdę do omawiania tej kwestii z ojcem. Kiedy w końcu nadszedł teraz poruszyć tajemnicę Trójcy Świętej, pominiemy ją jednak, ponieważ właściwie nic z tego nie rozumiem”. Z jednej strony podziwiałem szczerość ojca, z drugiej wszakże byłem głęboko rozczarowany i myślałem: Otóż to! Ani nic o tym nie wiedzą, ani nawet o tym nie próbują myśleć. Jak zatem mogą o tym mówić?

Usiłowałem poruszyć ten temat w gronie kolegów, tych, którzy wydawali mi się rozsądni, ale daremnie. Nie znalazłem żadnego odzewu, wręcz przeciwnie — zdziwienie, które było zarazem ostrzeżeniem.

Mimo znudzenia robiłem wszystko, co w mej mocy, by zmusić się do wiary bez zrozumienia — do postawy, która zdawała się odpowiadać duchowemu nastawieniu mego ojca. Przygotowywałem się do Wieczery i w samej komunii pokładałem ostatnią nadzieję. Była to wprawdzie tylko stypa, coś w rodzaju wspominek po zmarłym przed tysiąc osiemset sześćdziesięcioma laty (1890 — 30 = 1860) „Panu Jezusie”, lecz to przecież On osobiście dał niejaki wskazówki co do tych obchodów, w rodzaju „Bierzcie i jedzcie, to jest ciało moje”¹⁰, a mówił to o chlebie, który ludzie powinni spożywać jako Jego ciało, choć przecież pierwotnie było ono mięsem. Podobnie należało pić wino — pierwotnie Jego krew. Rozumiałem, że w ten sposób mieliśmy się Nim napełniać, ale wydawało mi się to tak jawną niemożliwością, że musiała stać za tym jakaś wielka tajemnica. Miałem jej doświadczyć dzięki komunii, o której — jak mi się zdawało — ojciec ma tak wygórowane mniemanie. I do tego oczekiwania sprowadzało się też całe moje przygotowanie.

Zgodnie ze zwyczajem za chrzestnego przydano mi członka rady kościelnej, sympatycznego milczka, starszego pana, z zawodu kołodzieja. Często wysiadywałem u niego w warsztacie, obserwując, jak zręcznie włada siekierą i jak dobrze sobie radzi

¹⁰ Mt XXVI, 26, przełożył ks. Jakub Wujek T.J. [Przyp. tłum.]

przy tokarce do drewna. Chrzestny przyszedł świętecznie odmieniony, a to za sprawą surduta i cylindra. Razem poszliśmy do kościoła, gdzie mój ojciec, ubrany w dobrze znany ornat, stał za ołtarzem i czytał modlitwy. Na stole leżały wielkie tace z kawałkami chleba. Chleb, o czym wiedziałem, pochodził od piekarza, wypiekającego niezbyt smaczne, mdłe pieczywo. Z cynowego dzbana nalano do cynowego kielicha wino. Ojciec zjadł kawałek chleba, wypił łyk wina, które — o czym też wiedziałem — przedtem przyniesiono z obojętnej, następnie podał kielich jednemu ze starszych mężczyzn. Wszyscy zachowywali się sztywno i uroczyście, byli — zdawało mi się — jakby nieobecni. Przeglądałem się im w napięciu, lecz na ich twarzach nie wyczytałem niczego godnego uwagi — nic nie świadczyło o tym, żeby działało się w nich coś szczególnego. Wszystko odbywało się tak, jak przy innych obrzędach: chrztach, pogrzebach i tak dalej. Miałem wrażenie, że to, co zaplanowane, zostało wykonane wedle wszelkich prawideł. Także ojciec sprawiał wrażenie człowieka, który dał z siebie wszystko, by zaplanowane przedsięwzięcie przeprowadzić zgodnie z regułami, to znaczy, między innymi, żeby odpowiednie słowa wypowiadać lub odczytywać z odpowiednim namaszczeniem. Nie wspominało, że od śmierci Jezusa minęło już tysiąc osiemset sześćdziesiąt lat, co zwykle było przy tego rodzaju obchodach podnoszone. Nie widziałem ani smutku, ani radości, i jak na moje odczucie święto — zważywszy niezwykle znaczenie czczonej osobistości — było pod każdym względem zadziwiająco chude. Ze światowymi jubileuszami nie mogło się równać żadną miarą.

Nagle przyszyła kolej na mnie. Zjadłem chleb — smakował nijako, czego się spodziewałem. Wino, którego upiłem tylko skromny łysek, było cienkie i kwaskowate — najwyraźniej podłego sortu. Jeszcze modlitwa końcowa i wszyscy wyszli, ani nie przygnębieni, ani nie rozradowani, lecz z wymalowanym na twarzach westchnieniem ulgi: „Uf, wreszcie koniec”.

Wracałem z ojcem do domu, myśląc tylko o tym, że na głowie mam nowy czarny filcowy kapelusz i że ubrałem się w nowy czarny garnitur, który niebawem miał się przedzierzgnąć w mój wyjściowy surdut. Było to coś w rodzaju

przedłużonej marynarki, rozszerzającej się ku tyłowi w dwa skrzydła z rozporkiem pośrodku i z kieszenią, do której można było włożyć chusteczkę do nosa — gest, jak sądziłem, bardzo męski, maniera naprawdę dorosłego człowieka. Czulem, że zostałem wywindowany na najwyższy szczebel drabiny społecznej, w subtelny sposób przyjęty do grona mężczyzn, co rodzina uczciła szczególnie wykwintnym obiadem. Cały dzień miałem paradować w nowym ubraniu, choć nawet to nie powetowało uczucia szczególnej pustki, przykrego wrażenia, że właściwie nie wiem, czego doznaję.

Wszakże powoli, z upływem następnych dni zaczęło mi coś świtać: nic się nie wydarzyło! Znalazłem się, co prawda, na samym szczycie religijnego wtajemniczenia, gdzie spodziewałem się znaleźć coś nowego — zresztą sam nie wiedziałem co — ale nie wydarzyło się nic! Wiedziałem, że Bóg mógł mi zgotować rzeczy niesłychane, pełne ognia i nieziemskiego światła, lecz to święto nie miało w sobie — dla mnie przynajmniej — choćby śladu Boga. Wprawdzie wiele o Nim mówiono, ale to były tylko słowa. Także u innych nie spostrzegłem ani beznadziejnego zwątpienia, ni dreszczu przemożnego wzruszenia, ani też płynącej strumieniem łaski — a wszystko to stanowiło dla mnie sam rdzeń istoty Boga. Nie zauważyłem niczego z *communio*, niczego z połączenia się, z mistycznego zjednoczenia. Zjednoczenia się z kim? Z Jezusem? On był przecież człowiekiem, zmarłym przed tysiąc osiemset sześćdziesięcioma laty. Dlaczego należałoby się z nim łączyć? Nazywa się go „Synem Bożym”, był więc widocznie półbogiem, niczym greccy herosi — jak zatem zwykły człowiek mógłby się z nim zjednoczyć? Wprawdzie nazywa się to „religią chrześcijańską”, jednak nie ma to nic wspólnego z Bogiem — takim, jakim Go doświadczyłem. Natomiast jest całkowicie jasne, że Jezus, człowiek, miał do czynienia z Bogiem; popadł w zwątpienie w Getsemani i na krzyżu po tym, jak nauczał o miłości i dobru Boga — dobrego Ojca. Później jednak zobaczył, że straszny jest Bóg. Tego nie potrafiłem zrozumieć. Nie mogłem też znaleźć wytłumaczenia, po cóż te nędzne wspominki z chlebem i winem? Powoli uświadamiałem sobie, iż Wieczerza była dla mnie przeżyciem fatalnym w skutkach. Wyszło to wszystko jakoś

pusto, gorzej — była to dla mnie strata. Wiedziałem, że już nigdy więcej nie zechcę wziąć udziału w tej ceremonii, w której zamiast religii przeżywa się nieobecność Boga. Kościół był miejscem, którego już nigdy więcej nie powinienem być od-wiedzać. Nie czekało tam na mnie życie, lecz śmierć.

Ogarnęło mnie głębokie współczucie dla ojca. Nagle pojąłem cały głęboki tragizm jego zawodu i życia. Mocował się ze śmiercią, której nie potrafił uznać. Otchłań otworzyła się między nami i nie widziałem żadnej możliwości przerzucenia mostu nad tą przepaścią. Nie mogłem przecież mego kochanego i czcigodnego ojca, który tak wiele mi dał i który nigdy mnie nie tyranizował — nie mogłem go stracić w zwątpienie i bluźnierstwo, konieczne do przeżycia Bożej łaski. Jeden Bóg mógł to zrobić. Ja nie miałem do tego prawa. Byłoby to niehumanitarne. Bóg nie jest ludzki — myślałem. To jest właśnie Jego wielkość, że nic, co ludzkie, Go nie sięga. Jest dobry i straszny — i taki, i taki — dlatego stanowi wielkie niebezpieczeństwo, przed którym człowiek oczywiście usiłuje się ratować. Zatem chwytą się kurczowo jedynie Jego miłości i dobroci, by nie paść pastwą Kusiciela i Niszczyciela. Już Jezus to zauważył, dlatego nauczał: „I nie wwdź nas w pokuszenie”¹¹.

Jedność między mną a Kościołem, mną a społecznością ludzką — takimi, jakimi je znałem — zerwała się. Poniosłem, jak mi się wydawało, największą klęskę mego życia. Pryszał jedyny sensowny, jak sądziłem, związek z religijnym obrazem świata, obrazem ukazującym całościowy charakter rzeczywistości; to znaczy — nie miałem już udziału w powszechnej wierze, lecz uwikłałem się w Niewypowiedziane, w „moją tajemnicę”, którą z nikim nie mogłem się podzielić. Były to straszne — gorzej: wulgarne i śmieszne zarazem, prawdziwie diabelskie kpiny.

Zacząłem zastanawiać się, co mam myśleć o Bogu? Przecież nie ode mnie pochodził ten pomysł z Bogiem i katedrą, a jeszcze mniejszy był mój udział w owym śnie, który spadł na mnie, gdy miałem trzy lata. Była to czyjaś wola silniejsza od mojej — ona narzuciła mi te dwa przeżycia. Czyżby zdziałala to we mnie sama natura? Ale przecież natura to nic innego jak wola Stwórcy.

Oskarżanie o to diabła nie na wiele by się zdało, bo i on był przecież stworzeniem Bożym. Jeden Bóg był prawdziwy — wszystko trawiący ogień i nieopisana łaska.

Czy to Wieczera sprawiła mi zawód — czy to ja zawiodłem? Co do mnie, przygotowywałem się jak mogłem poważnie, mając nadzieję na przeżycie łaski i oświecenia, ale nic się nie wydarzyło. Bóg pozostał nieobecny. I oto zostałem z woli Bożej odłączony od Kościoła, od wiary ojca i wszystkich innych o tyle, o ile reprezentowali religię chrześcijańską. Odpadłem od Kościoła. Odkrycie to przepełniło mnie smutkiem, który kładł się cieniem na wszystkie te lata — aż do początku studiów.

III

W skromnej bibliotece ojca, która wszakże wówczas sprawiała na mnie wrażenie nader zasobnej, zacząłem szukać książek, z których mógłbym dowiedzieć się wszystkiego, co wiadomo było o Bogu. Rozpocząłem od tradycyjnych opracowań, lecz nie znalazłem tam tego, czego szukałem, a mianowicie chociażby jednego autora, który umiałby samodzielnie myśleć. Wreszcie natknąłem się na *Christliche Dogmatik* Biedermanna (1869) — autora niewątpliwie zdolnego do samodzielnej refleksji, wypracowującego własny sposób ujmowania rzeczy. Dowiedziałem się zatem, że religia „jest duchowym aktem, w którym człowiek wchodzi w osobisty stosunek z Bogiem”. To sformułowanie wzbudziło mój sprzeciw, gdyż w religii widziałem przede wszystkim działanie Boga we mnie — akt, będący Jego dziełem, akt, któremu jestem całkowicie poddany, bowiem to On jest mocniejszy. Mojej „religii” nie było znane żadne ludzkie odniesienie do Boga, bo jakże można byłoby pozostawać w jakimś stosunku do czegoś, co znało się tak słabo jak Jego? Dlatego musiałem dowiedzieć się o Nim czegoś więcej, by odnaleźć jakąś formę wzajemnych relacji.

W rozdziale *O istocie Boga* natrafiłem na pogląd, iż Bóg sam się ujawnia jako „osobowość”, którą „można sobie wyobrazić przez analogię do ludzkiego «ja», będącą — wszakże — jedynym w swoim rodzaju, wręcz ponadświatowym «ja», do którego należy świat cały”.

¹¹ Mt VI, 13, przełożył ks. Jakub Wujek T.J. [Przyp. tłum.]

Na ile znałem Biblię, definicja ta wydała mi się zgodna z jej nauką. Bóg ma osobowość — tworzy ona Ja całego świata, podobnie jak i ja sam tworzę „ja” mej duchowej i cielesnej formy bytowania. Tu jednak stanąłem przed potężną przeszkodą: osobowość to przecież charakter. Charakter zaś bywa taki, a nie inny, to znaczy ma określone cechy. Jeśli jednak Bóg jest wszystkim, to jak może posiadać jakiś dający się odróżnić od reszty zespół cech? Jeśli natomiast posiada charakter, to może tworzyć jedynie Ja pewnego subiektywnego, ograniczonego świata. Jakiż więc charakter, jaką osobowość ma Bóg? Od tego wszystko przecież zależy, ponieważ inaczej nie można by nawiązać z Nim żadnego stosunku.

Miałem niezwykle silne opory przed tym, by wyobrażać sobie Boga przez analogię do mojego „ja”. Wydawało mi się to wówczas jeśli już nie wprost bluźnierstwem, to bezgraniczną arogancją. „Ja” tak czy owak stało przede mną jako trudny do pojęcia stan faktyczny. Najpierw dlatego, że uzmysławiałem sobie dwa wzajemnie sprzeczne aspekty tego czynnika: Ja numer 1 oraz Ja numer 2. Po wtóre dlatego, że „ja” zarówno w jednej, jak w drugiej postaci było czymś nader ograniczonym, ulegało wszelkim możliwym samooszustwom, popełniało błędy, miewało humory i dawało się ponosić emocjom, poddawało się cierpieniu i dopuszczało się grzechu, musiało znosić więcej porażek, niż odnosiło sukcesów, było infantylne, podle, samolubne i krnąbrne, żądne miłości, niesprawiedliwe, drażliwe, pożądliwe, leniwe, nieodpowiedzialne i tak dalej. Ku memu ubolewaniu brakowało mu wielu cnót i talentów, które zazdrośnie podziwiałem u innych. I to miałyby być analogia, podług której powinniśmy wyobrażać sobie istotę Boga?

Pilnie poszukiwałem innych przymiotów Bożych i znalazłem takie, jakie znałem z nauki religii przed konfirmacją. I tak, zgodnie z paragrafem 172. „najbardziej bezpośrednim wyrazem ponadświatowej istoty Boga jest: 1) negatywnie rzecz ujmując to, że «jest On niewidzialny dla ludzi *etc.*», 2) pozytywnie zaś to, że «przebywa On w niebiesiech *etc.*»”. Była to dla mnie katastrofa: natychmiast bowiem stanął mi przed oczyma ów bluźnierczy obraz, który Bóg bezpośrednio lub pośrednio (*via* diabeł) narzucił mi wbrew mej woli.

W paragrafie 183 pouczano, że „ponadświatowa istota Boga wobec świata moralnego” zasadza się na Jego „sprawiedliwości”, sprawiedliwość zaś Jego nie jest czysto „sędziowska”, lecz „stanowi wyraz Jego świętej istoty”. Miałem nadzieję dowiedzieć się w tym paragrafie czegoś o mrocznym aspekcie Boga, który przysparzał mi trosk, a więc czegoś o Jego mściwości, Jego groźnej popędliwości, Jego niezrozumiałym zachowaniu się wobec istot stworzonych Jego własną wszechmocą. Właśnie dzięki Swej wszechmocy powinien wiedzieć, jak niedołączne są stworzenia. Ale to, że może je zwodzić, choćby tylko troszeczkę, wyraźnie Go bawiło, podobnie jak owo wystawianie człowieka na próbę — eksperyment, którego wynik musiał przecież znać z góry. Tak, czym więc jest charakter Boga? Jakaż osobowość miałby człowiek, który by postępował tak jak On? Nie miałem odwagi nawet domyślać się tego. W dodatku dalej przeczytałem, że Bóg, „choć wystarczający samemu sobie i poza sobą niczego dla siebie nie potrzebujący”, stworzył świat „z własnego upodobania”, iżby potem „jako naturalny, wypełnić go Swoim dobrem”, a „jako moralny, napęłnić go Swoją miłością”.

Najpierw zacząłem dociekać sensu tego dziwnie brzmiącego słowa „upodobanie”. Upodobanie w czym albo dla kogo? Najwidoczniej w świecie, ponieważ On wychwalał Swe własne dzieło szczęściu dni jako dobre. Właśnie tego nigdy nie mogłem pojąć. Zaprawdę, świat jest nad wyraz piękny, ale równocześnie jest też ponury. Na wsi, w małej wiosce, gdzie mieszka tak niewielu ludzi i tak mało się dzieje, „starość, choroba i śmierć”¹² przeżywa się bardziej intensywnie, pełniej i dosadniej niż gdzie indziej. Chociaż nie miałem jeszcze szesnastu lat, widziałem już

¹² Aluzja do buddyzmu: dwudziestodwuletni Siddhartha miał, jadąc do swych pięknych parków, napotkać przypadkiem najpierw zgrzybiałego starca, wspierającego się na lasce, potem wychudłego, zsiniałego, trawionego gorączką chorego, a wreszcie zmarłego niesionego na stos pogrzebowy; według tradycji, Budda wyznał swym uczniom, że właśnie wtedy, ujrawszy „starość, chorobę i śmierć”, stracił radość życia i postanowił wybawić ludzkość od wszelkiego cierpienia. [Przyp. tłum.]

kawałek prawdziwego życia ludzi i zwierząt, a w kościele i w szkole często słyszałem o cierpieniu i o światowym zepsuciu. Bóg mógł mieć co najwyżej upodobanie do raj, ale też sam zadbał o to, by te rajskie wspaniałości nie trwały zbyt długo, umieszczając tam groźnego, jadowego węża — diabła we własnej osobie. Czy w tym także znajdował upodobanie? Byłem wprawdzie przekonany, iż Biedermann nie to ma na myśli, lecz że padł ofiarą ogólnej bezmyślności w wykładaniu wiary — a coraz bardziej rzuciła mi się ona w oczy — i wskutek tego papierek coś ku zbudowaniu czytelnika, nie zauważając nawet, jakie bzdury mówi. Co do mnie, nie wyobrażałem sobie, by Bóg znajdował jakieś ponure upodobanie w niezawinionym cierpieniu ludzi i zwierząt; nie wydała mi się jednak niedorzeczna myśl, iż Bóg miał zamiar stworzyć świat przeciwieństw, gdzie jedno pożerało drugie, życie zaś było narodzinami ku śmierci. „Wspaniałe harmonie” prawa naturalnego wydawały mi się raczej z trudem ujarzmionym chaosem, a „wieczne” niebo gwiazdzone z wytyczonymi z góry trajektoriami — nagromadzeniem przypadków bez ładu i składu, ponieważ konstelacji, o których mówiono, w rzeczywistości w ogóle nie można było ujrzeć. Były to dowolne gry wyobraźni.

W jakiej mierze Bóg napelnił naturalny świat Swym dobrem, było dla mnie sprawą niejasną, wręcz wątpliwą. Stanowiło to zapewne znów jedną z owych kwestii, o których nie należało rozmyślać, lecz w które trzeba było wierzyć. Skoro Bóg jest „najwyższym Dobrem”, to dlaczego Jego świat, Jego stworzenie nie jest tak niedoskonałe, tak zepsute, tak pożałowania godne? Widocznie dlatego, że zostało ukąszone przez diabła i że diabeł pogryzł je w chaosie — myślałem. Ale diabeł jest przecież także stworzeniem Bożym. Musiałem więc przeczytać coś o diable. Mimo wszystko wydał się bardzo ważny. Ponownie zabrałem się do mej dogmatyki, tym razem szukając odpowiedzi na dręczące mnie pytanie o pochodzenie cierpienia, ułomności i zła, lecz nie mogłem niczego znaleźć. Czułem, jak tracę grunt pod nogami. Ta dogmatyka nie była widocznie niczym innym jak podniesłą paplaniną, a nawet gorzej — była niepospolitą głupotą, zbiorem krętaństw, zaciemniających prawdę. Byłem rozczarowany, co więcej: byłem oburzony.

Ale gdzieś i kiedyś musieli przecież istnieć ludzie — tak jak ja szukający prawdy, rozsądnie myślący, którzy nie chcieli oszukiwać ani siebie, ani innych, ludzie usiłujący zaprzeczyć bolesnej rzeczywistości tego świata.

Właśnie w owym czasie matka, a właściwie jej osobowość numer 2, zagadnęła mnie bez żadnych wstępów: „Musisz kiedyś przeczytać *Fausta* Goethego”. Mieliliśmy piękne wydanie dzieł Goethego, ostatnie poprawione ręką autora, toteż z odszukaniem *Fausta* nie miałem kłopotów. Sączył się niczym cudowny balsam w moją duszę. Oto wreszcie człowiek — myślałem — który poważnie traktuje diabła, a nawet zawiera pakt krwi z przeciwnikiem, władnym pokrzyżować zamiary Boga, usiłującego stworzyć świat doskonały. Żałowałem tylko, że *Faust* działa w taki sposób — moim zdaniem nie powinien być tak jednostronny i zaślepiony. Mógłby być rozsądniejszy i bardziej moralny! Tak lekkomyślnie przegrać duszę — czyż to nie dziecinada? Co za fanfaron! Odniosłem też wrażenie, że punkt ciężkości, to, co najbardziej znaczące w dramacie, leży po stronie Mefistofelesa. Wcale bym nie żałował, gdyby dusza *Fausta* dostała się piekłu. Nie byłoby mi go szkoda. „Okpiony diabeł” z finału wcale mi się nie podobał — w końcu różne rzeczy można mówić o Mefiście, ale nie to, że jest tak głupi, by dać się wodzić za nos durnowatym aniołkom. Mefisto wydawał mi się wystawiony do wiatru w całkiem innym sensie: nie było mu dane wyegzekwować spisanej prawa, za to *Faust*, ten nieco chępliwy trzpiot bez charakteru, przeprowadził swe matactwa do końca — aż w zaświaty. Tam wprawdzie jego trzpiotowatość została obnażona, ale wydawało mi się, że nie zasłużył na wtajemniczenie w wielkie misteria. Gdyby to ode mnie zależało, przepuściłbym go jeszcze przez czyściec! Właściwy problem dramatu ujawniał się w osobie Mefistofelesa, którego postać mocno zakorzeniła się w mej świadomości i którego niejasno wiązałem z *mysterium* matki. W każdym razie Mefisto oraz wielkie wtajemniczenie z finału pozostały wspaniałym, tajemniczym przeżyciem gdzieś na peryferiach mej świadomości.

Wreszcie znalazłem dowód na to, że istnieją czy że istnieli ludzie, którzy widzieli zło krępujące świat swą mocą, co więcej — którzy dostrzegli tajemniczą rolę, jaką w dziele zbawienia

człowieka odgrywają ciemności i cierpienie. W ten sposób Goethe urósł dla mnie do rangi proroka. Nie mogłem mu jednak darować, że Mefisto został załatwiony zwykłą sztuczką, wręcz jakimś *tour de passe-passe*. Był to dla mnie chwyt zbyt teologiczny, postęp lekko myślny i nieodpowiedzialny. Głęboko żałowałem, że i Goethe padł ofiarą — och, jakże złudnej — pokusy, by zbagatelizować zło.

W trakcie tej lektury odkryłem, iż Faust był kimś w rodzaju filozofa, a chociaż odwrócił się od filozofii, nauczyła go ona najwyraźniej otwierania się na prawdę. Dotychczas słyszałem o filozofii tyle co i nic, dlatego — jak sądziłem — zaświtała mi nowa nadzieja. Może — pomyślałem sobie — byli filozofowie, którzy rozmyślali i nad moimi kwestiami, mogliby więc rzucić na nie jakieś światło.

Ponieważ w bibliotece ojca nie znalazłem żadnych dzieł filozoficznych — filozofowie byli podejrzani, albowiem myśleli — przeto musiałem się zadowolić ogólnym podręcznym słownikiem nauk filozoficznych Kruga¹³, wydaniem drugim z roku 1832. Zagłębiłem się natychmiast w lekturze artykułu o Bogu. Ku memu wielkiemu niezadowoleniu zaczynał się on od etymologii słowa *Gott* [Bóg], które „bezsprzecznie” wywodziło się od *gut* [dobry] i oznaczało *ens summum* albo *perfectissimum*. Nie da się — oznajmiano dalej — dowieść istnienia Boga, podobnie jak nie sposób wykazać, że idea Boga jest wrodzona. Ta ostatnia mogła jednak — jeśli nie *in actu*, to przynajmniej *in potentia* — znaleźć się w umyśle ludzkim jako przesłanka dana *a priori*. W każdym razie nasza „duchowa władza” musiała już „do pewnego stopnia być rozwinięta, nim zdołała wytworzyć tak wzniosłą ideę”.

To wyjaśnienie bezmiernie mnie zdumiało. Co jest z tymi „filozofami”? — zapytywałem w duchu. Najwidoczniej znają Boga tylko ze słyszenia. To już z teologami jest inaczej — są chociaż pewni, że Bóg istnieje, nawet jeśli wypowiadają o Nim sprzeczne twierdzenia. Ten Krug wysławia się w sposób bardzo

¹³ Wilhelm Traugott Krug (1790 — 1842) — filozof niemiecki, kantysta, profesor filozofii we Frankfurcie nad Odrą i w Królewcu, gdzie objął katedrę po Kancie. [Przyp. tłum.]

nienaturalny, ale wyraźnie widać, że właściwie miałby ochotę zauważyć, iż jest bądź co bądź przekonany o istnieniu Boga. Czemu nie powie tego wprost? Dlaczego zachowuje się tak, jak gdyby naprawdę sądził, że ideę Boga sobie „wytworzono”, a ponadto, że człowiek był do tego zdolny dopiero w pewnym stadium rozwoju? O ile wiem, nawet dzicy, biegający na golasa po puszczy, mieli takowe idee. Przecież to nie filozofowie przysiedli fałdów, by „wytworzyć ideę Boga”. Ja także nigdy takiej „idei” nie „wytwarzałem”. Oczywiście, nie można dowieść istnienia Boga, bo i jak mógłby, dajmy na to, mól pożerający australijską wełnę udowodnić innym molom, że istnieją antypody? Istnienie Boga nie zależy od naszych dowodów. W jaki więc sposób doszedłem do mego przekonania o Jego istnieniu? Skoro już o tym mowa, opowiadano mi na ten temat najróżniejsze rzeczy, ale tak naprawdę nie potrafiłem w to uwierzyć. Nic a nic mnie to nie przekonało. Żadną więc miarą nie stąd wzięła się moja idea. Poza tym nie była to przecież żadna idea, ani coś wydumanego. Nie było tak, że najpierw coś sobie wyobrażono albo wymyślono, by następnie w to uwierzyć. Na przykład historia „Pana Jezusa” zawsze wydawała mi się podejrzana i nigdy w nią poważnie nie wierzyłem. A przecież bardziej starano mi się wbić w głowę właśnie tę historię, niż wpoić we mnie „ideę Boga”, który najczęściej przywoływany był gdzieś w tle. Dlaczego więc Bóg był dla mnie czymś oczywistym? Czemu filozofowie zachowują się tak, jak gdyby Bóg był ideą, czymś w rodzaju dowolnej supozycji, którą można „wytworzyć” — albo i nie — gdy tymczasem jest on tak oczywisty, jak cegła spadająca komuś na głowę?

I wtedy pojąłem nagle, że Bóg — przynajmniej dla mnie — jest jednym z najpewniejszych, najbardziej bezpośrednich doświadczeń. Przecież nie wymyśliłem sobie owej przerażającej historii z katedrą. Przeciwnie, ona sama mnie drażyła — z bezwzględny okrucieństwem zostałem zmuszony, by ją domyślić. Lecz później moim udziałem stała się niewypowiedziana łaska.

Doszedłem do wniosku, że z tymi filozofami najwyraźniej coś jest nie tak, skoro mieli dziwaczne wyobrażenia o tym, jakoby Bóg był poniekąd tylko hipotezą, nad którą można sobie

podyskutować. Wielce niezadowalające było i to, że nie otrzymałem żadnego wyjaśnienia ciemnych postępków Boga ani sam nie wyrobiłem sobie o nich własnego sądu, podczas gdy kwestia ta godna była poświęcenia jej szczególnej filozoficznej uwagi i namysłu. Postępki Boga: oto prawdziwy problem filozoficzny, który — świetnie to rozumiałem — teologom musiał przysparzać niemałych kłopotów. Tym większe było więc moje rozczarowanie, że filozofowie najwyraźniej go nie przemyśleli.

Przeszedłem do kolejnego artykułu, a mianowicie do paragrafu poświęconego diabłu. Pisano, że jeśli byśmy uznali go za istotę od początku złą, to uwikłalibyśmy się w jawne sprzeczności, czyli popadli w dualizm. Dlatego lepiej założyć, że diabeł zrazu został stworzony jako istota dobra, i że dopiero potem zepsuła go jego pycha. Zgodnie z moimi własnymi intuicjami, autor wskazał wszakże, iż twierdzenie takie zakłada już istnienie zła, którego pochodzenie miało wyjaśnić, zła, którego przejawem była właśnie owa pycha. Zresztą, cokolwiek by się tu wymyśliło, pochodzenie zła było „nie wyjaśnione i nie do wyjaśnienia”, co dla mnie oznaczało jedno: autor, podobnie jak teologowie, nie chce o tym myśleć. Artykuł o złu i jego pochodzeniu okazał się więc równie mało pouczający, jak poprzedni.

Opowieść ta, tu przedstawiona w jednym ciągu, dotyczy procesów, które przegrodzone były dłuższymi odstępami czasu i dokonywały się na przestrzeni paru lat. Procesy te odbywały się wyłącznie w mojej osobowości numer 2 i były ściśle tajne. W trakcie tych dociekań korzystałem z biblioteki ojca po kryjomu, nie pytając go o pozwolenie. W tym samym czasie mój numer 1 przeczytał — całkiem już jawnie — wszystkie powieści Gerstäckera, a także niemieckie przekłady klasyki angielskiej. Wtedy też zacząłem czytać literaturę niemiecką, przede wszystkim klasyków, o ile nie zostali mi do końca obrzydzeni przez szkołę z jej w pocie czoła wydumanymi interpretacjami rzeczy oczywistych. Czytałem żywiołowo i bez planu dramaty, poezję liryczną, dzieła historyczne, a później także prace z zakresu nauk przyrodniczych. Lektura była nie tylko interesująca, lecz dostarczała mi także dobroczynnej rozrywki. Moje zajęcia jako

osobowości numer 2 wywoływały bowiem we mnie narastającą depresję, co nie powinno dziwić, skoro w dziedzinie problematyki religijnej znajdowałem jedynie zamknięte drzwi, a jeśli już przypadkiem któreś zostały uchylone, to po przestąpieniu progu spotykały mnie same rozczarowania. Inni ludzie zdawali się żyć w zupełnie innym świecie, i to wszyscy, co do jednego. Czułem się ze swoimi przekonaniami zupełnie sam. Chętnie bym o tym z kimś porozmawiał, lecz nigdzie nie mogłem znaleźć punktu zaczepienia — wręcz przeciwnie, moje nieśmiałe próby wywoływały u innych zdziwienie, nieufność, strach przed okazaniem im przychylności, co sprawiało, że zupełnie traciłem rezon. Bardzo mnie to zniechęcało. Nie wiedziałem, co o tym sądzić: dlaczego nikt nie mówiwa przeżyć podobnych do moich? Czemu nawet w tych uczonych książkach nie można niczego przeczytać na ten temat? Czyżbym jedynie ja doświadczał takich rzeczy? A jeśli tak, to dlaczego miałbym być tym jedynym? Nigdy nie przyszło mi do głowy, że mógłbym postradać rozum, światło i mrok Boga jawiły mi się bowiem jako fakty, które — choć psuły samopoczucie — wydawały mi się zrozumiałe.

Tę „wyjątkowość”, w którą zostałem wtrącony, odczuwałem jako stan groźny, ponieważ skazywało mnie to na izolację, a ta z kolei tym bardziej wydawała mi się niemiła, im częściej — częściej, niż można to było ścierpieć — traktowano mnie, zupełnie bez powodu, jako kozła ofiarnego. W dodatku zdarzyło się coś, co wywarło na mnie niezatarte wrażenie. Z niemieckiego byłem raczej przeciętny, gdyż przedmiot nauczania, a zwłaszcza gramatyka i składnia, wcale, ale to wcale mnie nie interesowały. Byłem gnuśny i znudzony. Tematy wypracowań wydawały mi się z reguły płytkie albo w ogóle niedorzeczne, toteż i moje prace nie wzbijały się nad ten poziom: były albo powierzchowne, albo toporne. Przechodziłem jakoś na średnich ocenach, co zupełnie mi odpowiadało. Zgadzało się to bowiem z moim dążeniem, by nie rzucać się w oczy — za wszelką cenę chciałem wyrwać się z tej „przeklętej izolacji w wyjątkowości”, w którą spychano mnie ze wszystkich stron. Moje sympatie rozkładały się między chłopców z ubogich rodzin, tak jak ja pochodzących znikąd, oraz kolegów nie obdarzonych jakimiś specjalnymi zdolnościami, choć ci iryto-

podyskutować. Wielce niezadowolające było i to, że nie otrzymałem żadnego wyjaśnienia ciemnych postępków Boga ani sam nie wyrobiłem sobie o nich własnego sądu, podczas gdy kwestia ta godna była poświęcenia jej szczególnej filozoficznej uwagi i namysłu. Postępki Boga: oto prawdziwy problem filozoficzny, który — świetnie to rozumiałem — teologom musiał przyparzać niemałych kłopotów. Tym większe było więc moje rozczarowanie, że filozofowie najwyraźniej go nie przemyśleli.

Przeszedłem do kolejnego artykułu, a mianowicie do paragrafu poświęconego diabłu. Pisano, że jeśli byśmy uznali go za istotę od początku złą, to uwikłalibyśmy się w jawne sprzeczności, czyli popadli w dualizm. Dlatego lepiej założyć, że diabeł zrazu został stworzony jako istota dobra, i że dopiero potem zepsuła go jego pycha. Zgodnie z moimi własnymi intuicjami, autor wskazał wszakże, iż twierdzenie takie zakłada już istnienie zła, którego pochodzenie miało wyjaśnić, zła, którego przejawem była właśnie owa pycha. Zresztą, cokolwiek by się tu wymyśliło, pochodzenie zła było „nie wyjaśnione i nie do wyjaśnienia”, co dla mnie oznaczało jedno: autor, podobnie jak teologowie, nie chce o tym myśleć. Artykuł o złu i jego pochodzeniu okazał się więc równie mało pouczający, jak poprzedni.

Opowieść ta, tu przedstawiona w jednym ciągu, dotyczy procesów, które przegrodzone były dłuższymi odstępami czasu i dokonywały się na przestrzeni paru lat. Procesy te odbywały się wyłącznie w mojej osobowości numer 2 i były ściśle tajne. W trakcie tych dociekań korzystałem z biblioteki ojca po kryjomu, nie pytając go o pozwolenie. W tym samym czasie mój numer 1 przeczytał — całkiem już jawnie — wszystkie powieści Gerstäckera, a także niemieckie przekłady klasyki angielskiej. Wtedy też zacząłem czytać literaturę niemiecką, przede wszystkim klasyków, o ile nie zostali mi do końca obrzydzeni przez szkołę z jej w pocie czoła wydumanymi interpretacjami rzeczy oczywistych. Czytałem żywiołowo i bez planu dramaty, poezję liryczną, dzieła historyczne, a później także prace z zakresu nauk przyrodniczych. Lektura była nie tylko interesująca, lecz dostarczała mi także dobroczynnej rozrywki. Moje zajęcia jako

osobowości numer 2 wywoływały bowiem we mnie narastającą depresję, co nie powinno dziwić, skoro w dziedzinie problematyki religijnej znajdowałem jedynie zamknięte drzwi, a jeśli już przypadkiem któreś zostały uchylone, to po przestąpieniu progu spotykały mnie same rozczarowania. Inni ludzie zdawali się żyć w zupełnie innym świecie, i to wszyscy, co do jednego. Czulem się ze swoimi przekonaniami zupełnie sam. Chętnie bym o tym z kimś porozmawiał, lecz nigdzie nie mogłem znaleźć punktu zaczepienia — wręcz przeciwnie, moje nieśmiałe próby wywoływały u innych zdziwienie, nieufność, strach przed okazaniem im przychylności, co sprawiało, że zupełnie traciłem rezon. Bardzo mnie to zniechęcało. Nie wiedziałem, co o tym sądzić: dlaczego nikt nie mówiwa przeżyć podobnych do moich? Czemu nawet w tych uczonych książkach nie można niczego przeczytać na ten temat? Czyżbym jedynie ja doświadczał takich rzeczy? A jeśli tak, to dlaczego miałbym być tym jedynym? Nigdy nie przyszło mi do głowy, że mógłbym postradać rozum, światło i mrok Boga jawiły mi się bowiem jako fakty, które — choć psuły samopoczucie — wydawały mi się zrozumiałe.

Tę „wyjątkowość”, w którą zostałem wtrącony, odczuwałem jako stan groźny, ponieważ skazywało mnie to na izolację, a ta z kolei tym bardziej wydawała mi się niemiła, im częściej — częściej, niż można to było ścierpieć — traktowano mnie, zupełnie bez powodu, jako kozła ofiarnego. W dodatku zdarzyło się coś, co wywarło na mnie niezatarte wrażenie. Z niemieckiego byłem raczej przeciętny, gdyż przedmiot nauczania, a zwłaszcza gramatyka i składnia, wcale, ale to wcale mnie nie interesowały. Byłem gnuśny i znudzony. Tematy wypracowań wydawały mi się z reguły płytkie albo w ogóle niedorzeczne, toteż i moje prace nie wzbijały się nad ten poziom: były albo powierzchowne, albo toporne. Przechodziłem jakoś na średnich ocenach, co zupełnie mi odpowiadało. Zgadzało się to bowiem z moim dążeniem, by nie rzucać się w oczy — za wszelką cenę chciałem wyrwać się z tej „przeklętej izolacji w wyjątkowości”, w którą spychano mnie ze wszystkich stron. Moje sympatie rozkładały się między chłopców z ubogich rodzin, tak jak ja pochodzących znikąd, oraz kolegów nie obdarzonych jakimiś specjalnymi zdolnościami, choć ci iryto-

wali mnie nierzadko swą głupotą i ignorancją. Ale to oni dawali mi tę upragnioną możliwość pozornego bycia kimś równie nieświadomym, jak oni — którzy nie dostrzegali we mnie niczego niezwykłego. Moja „wyjątkowość” zaczęła w końcu budzić we mnie niemiłe, a nawet niepokojące przeświadczenie, że muszę mieć w sobie coś odrażającego, z czego sam nie zdaję sobie sprawy, a co odpycha ode mnie nauczycieli i kolegów.

W tej właśnie sytuacji nagle, niby grom z jasnego nieba, zaszło takie oto zdarzenie: zadano nam wypracowanie na temat, który wyjątkowo mnie zainteresował. Toteż pelen zapалу zabrałem się do roboty i wysmażyłem coś, co — jak mi się zdawało — było pracą staranną i ze wszelkimi miarą udaną. Miałem nadzieję, że zajmę co najmniej jedno z pierwszych miejsc w klasie — no, może nie pierwsze, bo to rzucaloby się w oczy, ale na pewno jedno z pierwszych.

Nauczyciel zazwyczaj omawiał wypracowania w określonej kolejności, od najlepszych począwszy. Najpierw więc poświęcił kilka słów pracy prymusa. W porządku. Po nim przyszła kolej na następne prace, a ja ciągle daremnie czekałem, że usłyszę swoje nazwisko. Nie doczekałem się. To przecież niemożliwe — myślałem — żeby moje wypracowanie było tak kiepskie, by miało dostać ocenę gorszą niż mierną. Co się dzieje? A może będę wyczytany na samym końcu jako *hors concours*, zostanę zatem nieprzyjemnie, najbardziej spektakularnie wyizolowany?

Kiedy już wszystkie wypracowania zostały omówione, nauczyciel zrobił krótką przerwę, by zaczerpnąć tchu, i rzekł: „Mam tutaj jeszcze jedną pracę... pracę Junga. Jest to najlepsze wypracowanie i powinienem był przyznać mu pierwsze miejsce. Niestety, jest to plagiat. Skąd to ściągnąłeś? No, chłopcze, przyznaj się!”

Zerwałem się równie przerażony, co wściekły, i krzyknąłem: „Nie ściągnąłem mojego wypracowania — przeciwnie, wyjątkowo się starałem, żeby było dobre!” On jednak zaczął mnie besztać: „Kłamiesz! Nie byłbyś w stanie sam tego napisać. Nikt w to nie uwierzy. Chłopcze, przyznaj się po dobroci... skąd to ściągnąłeś?”

Na próżno zapewniałem go o swej niewinności. Nauczyciel upierał się przy swoim. Wreszcie tak zakończył rozprawę:

„Jedno ci tylko powiem, Jung. Gdybym wiedział, skąd to wszystko przepisałeś, wyleciałbyś ze szkoły”. I odwrócił się. Koledzy rzucali w moją stronę podejrzliwe spojrzenia, z których z przerażeniem odczytałem, co myślą: „Aha, to tak!” Moje zapewnienia, że „wcale nie tak”, nie znalazły żadnego odzewu.

Czułem, że zostałem napiętnowany i że od tej chwili wszystkie drogi, które mogły mnie wyprowadzić z mej „wyjątkowości”, są odcięte. Głęboko rozczarowany i dotknięty do żywego poprzysięgłem temu nauczycielowi zemstę. Gdyby tylko nadarzyła mi się okazja, stałoby się coś takiego, co dobrze było znane w czasach, gdy panowało prawo pięści. W jaki sposób mogłem całemu światu dowieść, że jednak nie ściągnąłem tego wypracowania?

Całymi dniami moje myśli krążyły wokół tego incydentu i ciągle dochodziłem do wniosku, że w całkowitej bezsilności zostałem wydany na łup ślepemu i bezmyślnemu fatum, które napiętnowało mnie jako kłamcę i plagiatora. Teraz stało się dla mnie jasne to, czego przedtem nie rozumiałem, na przykład dlaczego memu ojcu, dopytującemu o moje postępy w szkole, pewien nauczyciel odpowiedział: „Ach, ciągle jest przeciętny, ale owszem, stara się jak może”. W oczach szkoły byłem głupawym sztubakiem o płaskiej umysłowości i do nikogo nie miałem o to pretensji. Wściekłością jednak zdejmował mnie fakt, iż uznano mnie za zdolnego do oszustwa i że w ten sposób raz na zawsze zostałem zdyskwalifikowany moralnie.

Istniało niebezpieczeństwo, że smutek i wściekłość, które mnie ogarnęły, przebiorą miarę. Aż tu wydarzyło się coś, co już wcześniej nieraz u siebie obserwowałem: nagle zapadła cisza, jakby wypełnione zgiełkiem pomieszczenie zostało za dźwiękoszczelnymi drzwiami. Było to tak, jakby opanowała mnie chłodna ciekawość, wyrażająca się w pytaniu: Co się dzieje? Jesteś przecież zdenerwowany! Nauczyciel to zwykły dureń i nie ma co od niego żądać, żeby rozumiał ludzi twojego pokroju, to znaczy — rozumie on ich w równie ograniczonym stopniu, co ty sam. Nie dowierzasz samemu sobie oraz innym, dlatego przestajesz z prostaczkami, naiwniakami, z tymi, których łatwo przejrzeć. A gdy potem spotykasz kogoś, kogo nie jesteś w stanie zrozumieć, wpadasz w złość.

W czasie tych rozważań *sine ira et studio* uderzyła mnie analogia z ową myślą, która tak natarczywie mi się narzucała, gdy nie chciałem pomyśleć tego, co zakazane. Wtedy jeszcze na pewno nie dostrzegałem różnicy między osobowością numer 1 i numer 2 oraz rościłem sobie prawo do świata numer 2 jako mego własnego; miałem jednak ciągle jakieś podskórne uczucie, że było w tym jeszcze coś innego niż ja: trochę tak, jakby dosięgło mnie tchnienie wielkiego świata gwiazd i nieskończonych przestrzeni albo jakby niewidzialny duch wszedł do mego pokoju — duch, który choć zniknął już dawno, przecież ciągle był i będzie obecny aż do odległej przyszłości w bezczasie. Perypetie tego rodzaju otaczała poświata *numen*.

Wówczas nie umiałbym, rzecz jasna, tak tego wyrazić, ale teraz usiłuję wiernie oddać ówczesny stan mej świadomości — próbuję po prostu rozjaśnić ów mroczny świat środkami, którymi obecnie dysponuję.

Kilka miesięcy po opisanym wydarzeniu koledzy zaczęli mnie przezywać „Patriarcha Abraham”. Numer 1 nie umiał zrozumieć, skąd wzięło się to przezwisko, uważając je za głupie i śmieszne. Ale w głębi ducha czułem, że jakoś mnie to dotknęło. Wszystkie przytyki do tego, co działo się w głębi mnie, były dla mnie przykre, ponieważ im więcej czytałem i im lepiej poznawałem świat miejski, tym silniej rosło we mnie przekonanie, że to, co obecnie poznaję jako rzeczywistość, należy do innego ładu rzeczy niż ów obraz świata, który wyrósł wraz ze mną na wsi, pośród rzek i lasów, wśród ludzi i zwierząt, w małej wiosce, którą opromieniało słońce, nad którą przeciągały chmury, którą owiewały wiatry, którą otulała ciemna, wypełniona nieokreślonymi dziwnymi noc. Nie był to zwykły punkt na mapie, lecz Boży świat — przez Boga ustanowiony i pełen tajemnych znaczeń. Ludzie najwyraźniej tego nie dostrzegali, a i zwierzęta w jakiś sposób straciły do tego zmysł. Widać to było w smutnym, błakającym się spojrzeniu krowy i w przepełnionym rezygnacją oku konia, w uległości psa, łaszczącego się do człowieka, a nawet w pewności siebie kota, który obrał dom i stodołę za swój teren łowiecki. Jak zwierzęta, tak i ludzie sprawiali wrażenie niczego nie świadomych: patrzyli na ziemię albo na drzewa z myślą, jak by tu je wykorzystać i po

co; jak zwierzęta — dobierali się, parzyli i kłócili nie zważając, że mieszkają w kosmosie, w świecie Bożym, w wieczności, gdzie wszystko jest już narodzone i wszystko już zdążyło pomrzeć.

Kochałem wszystkie zwierzęta ciepłokrwiste, gdyż są z nami blisko spokrewnione i mają udział w naszej niepewności. Kochałem je, bo tak jak my mają duszę i — jak sądziłem — instynktownie je rozumiemy. Tak jak my — myślałem wówczas — przeżywają one radość i smutek, miłość i nienawiść, głód i pragnienie, strach i ufność: wszystkie istotne treści bytu, nie posiadają jedynie języka, wyostrożonej świadomości, wiedzy. Te ostatnie wprawdzie doceniałem i podziwiałem, znajdowałem jednak w nich przyczynę oddalenia się, odejścia od Bożego świata, degeneracji, do której zwierzęta nie były zdolne. Zwierzęta były dobre i wierne, niezmiennie w charakterze i godne zaufania. W stosunku do ludzi stałem się bardziej nieufny niż kiedykolwiek.

Owady nie były „prawdziwymi” zwierzętami, a kręgowce zimnokrwiste stanowiły niezbyt przeze mnie ceniony etap pośredni na drodze do owadów. Te kategorie istot były obiektami obserwacji i kolekcjonerstwa, kuriozami, a ponieważ były mi obce i nieludzkie w swym gatunku, poczytywałem je za przejawy bezosobowych istnień, pokrewne raczej roślinom niż człowiekowi.

Od królestwa roślin rozpoczynało się ziemskie objawienie Bożego świata jako pewien rodzaj bezpośredniego przesłania. Było to tak, jak gdyby Stwórcy, przekonanemu, że nikt Go nie widzi, ktoś zajrzał przez ramię w chwili, gdy przygotowywał rekwizyty i fragmenty dekoracji. Natomiast człowiek i „prawdziwe” zwierzęta były częstkami Boga, które się usamodzielniały. Dlatego mogły wędrować i wedle swej woli obierać sobie różne miejsca na mieszkanie. W przeciwieństwie do nich świat roślinny na dolę i niedolę przywiązany był do określonego miejsca na ziemi, wyrażając nie tylko piękno, ale też myśli Bożego świata całkowicie bezwolnie, ale i bezbłędnie zarazem. Szczególnie tajemnicze były drzewa — sądziłem, że bezpośrednio oddają niezrozumiały sens życia. Dlatego las był dla mnie miejscem, gdzie najlepiej czuło się ów najgłębszy sens i owo przejmujące dreszczem oddziaływanie.

W tym wrażeniu utwierdziłem się, gdy poznałem gotyckie katedry. Z tą jednak różnicą, że w nich nieskończoność kosmosu i chaosu, sens i bezsens, bezosobowa celowość i prawa mechaniki przekute zostały w kamień. Kamień zawiera w sobie, sam jest bezdenną tajemnicą bytu, kwintesencją Ducha. W tym właśnie niejasno przeczuwałem moje pokrewieństwo z kamieniem: Boża natura w obu, w martwym i żywym.

Jak już powiedziałem, nie potrafiłem wówczas jasno wyrazić swych myśli i przeczuć, gdyż dochodziły one do głosu w numerze 2, podczas gdy moje aktywne i rozumiejące Ja, numer 1, pozostawało bierne i było wchłonięte przez „starego człowieka” — tego, który należał do stuleci. Jego samego i wpływ, który na mnie wywierał, przeżywałem w sposób dziwnie nierefleksyjny: kiedy on się uobecniał, numer 1 blakł aż do niebytu, a kiedy scenę opanowywało Ja, coraz bardziej utożsamiające się z numerem 2, wówczas „stary człowiek” — o ile o nim jeszcze pamiętałem — jawił się jako odległy, nierzeczywisty sen.

Od szesnastego do dziewiętnastego roku życia mój dylemat z wolna zacierał się, jak mgły, które się podnoszą. Tym samym polepszyło się, dotychczas depresyjne, moje ogólne usposobienie, a numer 1 ujawniał się coraz wyraźniej. Szkoła i życie miejskie wciągnęły mnie w swe tryby, rosnąca wiedza zaczęła stopniowo przenikać i tłumić świat natchnień i przeczuć. Problemy, które mnie zajmowały, zacząłem wówczas zgłębiać systematycznie. I tak przeczytałem krótkie wprowadzenie do historii filozofii, co dało mi niejako spojrzenie na wszystko, co dotychczas zostało pomyślane. Ku memu ogromnemu zadowoleniu wiele z moich intuicji znalazłem w pismach mych historycznych poprzedników. Przede wszystkim podobały mi się myśli Pitagorasa, Heraklita, Empedoklesa i Platona, mimo tasiemcowej długości sokratycznego argumentu. Byli to mężczyźni piękni i akademiccy, niczym galeria obrazów, jakkolwiek nieco odlegli w czasie. Dopiero w Mistrzu Eckharcie poczułem technię życia, choć przecież nie całkiem go rozumiałem. Na scholastykę chrześcijańską byłem obojętny, arystotelejski intelektualizm świętego Tomasza wydał mi się jeszcze bardziej pozbawiony życia niż pustynia. Myślałem sobie: wszyscy oni chcieli za pomocą logicznych sztuczek coś wymusić

— coś, co nie było ich udziałem i o czym naprawdę nie mieli pojęcia. Chcieli mianowicie dowieść wiary, gdy tymczasem wiary można tylko doświadczyć. Przypominali mi ludzi, którzy słyszeli, że są słonie, ale sami jeszcze żadnego słonia nie widzieli na oczy. Wobec tego za pomocą argumentów usiłowali wykazać, że z logicznych przesłanek wynika konieczność istnienia tego rodzaju zwierząt i że powinny one być stworzone takimi, jakimi w istocie są. Z kolei filozofii krytycznej XVIII wieku ze zrozumiałych względów nie mogłem zrazu pojąć. Hegel odstraszal mnie swym równie trudnym, co afektowanym językiem, do którego podchodziłem z nieskrywaną nieufnością; wydał mi się jednym z myślicieli uwięzionych w budowlu z własnych słów — z dumną miną przechadzał się po celi, którą sam sobie zbudował.

Wielkim odkryciem był dla mnie Schopenhauer — pierwszy, który mówił o cierpieniu świata, cierpieniu, które na nas spada i które nas przygniata, o zamęcie, o namietności, o złu, które wszyscy inni jakby ledwie dostrzegali, a jeśli nawet, to zaraz chcieli je rozmydląć w idei wszechogarniającej harmonii i łatwości rozumienia bytu. Oto wreszcie ktoś, kto miał odwagę przyznać się do poglądu, że posady świata w nie najlepszym są stanie. Nie rozwodził się ani o nieskończenie dobrej i mądrej w dziele stworzenia Opatrzności, ani o harmonii bytu; przeciwnie — mówił wyraźnie, że u początków pełnej cierpienia historii ludzkości i u podstaw okrucieństwa natury legł jakiś błąd, a mianowicie ślepotą tworzącej świat Woli. Wszystko, co wcześniej dane było mi widzieć, potwierdzało ten pogląd: chore i umierające ryby, sparszywiałe lisy, zamrożone lub zagłodzone ptaki, obraz bezlitosnej tragedii, rozgrywającej się pod osłoną ukwieconej łąki: dżdżownice zamęczone na śmierć przez mrówki, owady wzajemnie rozszarpujące się kawałek po kawałek i tak dalej. Lecz przecież także moje doświadczenia z ludźmi wpoili we mnie wszystko, tylko nie wiarę we wrodzoną dobroć i moralność człowieka. Samego siebie znałem wystarczająco dobrze, aby wiedzieć, że między mną a zwierzęciem jest tylko, by tak rzec, różnica stopnia.

Zgodziłem się bez reszty z Schopenhauerowskim ponurym obrazem świata, ale nie z rozwiązaniem problemu, jakie on

proponował. Byłem pewny, że mówiąc o „Woli”, właściwie mówi o Bogu Stwórcy i że Jego to określa jako „ślepego”. Ponieważ jednak z doświadczenia wiedziałem, że żadne bluźnierstwo nie mogło zranić Boga, że — przeciwnie — On sam mógł prowokować do bluźnierstw, by ujawniły się nie tylko jasne i pozytywne możliwości człowieka, lecz także jego ciemne strony i jego bezbożność, przeto koncepcja Schopenhauera wcale mnie nie zgorszyła. Uważałem, że jest to pogląd usprawiedliwiony przez fakty. Tym bardziej jednak rozczarowany byłem jego myślą, iż wystarczy, że intelekt przeciwstawi ślepej Woli jej lustrzane odbicie, by została ona zmuszona do odwrotu. W jaki sposób Wola miałaby dostrzec ten obraz, skoro była ślepa? A gdyby nawet było to możliwe, dlaczego miałaby zostać zmuszona do odwrotu? Czyż obraz ten nie ukazywałby jej dokładnie tego, co chciała zobaczyć? A czym był intelekt? Jest to funkcja ludzkiej duszy, wcale nie lustro, lecz co najwyżej zwierciadło, które dziecko wystawia na słońce, spodziewając się, że w ten sposób zdoła je oślepić. Było dla mnie zagadką, jak Schopenhauer mógł wpaść na taki pomysł.

To wszystko skłoniło mnie do bardziej gruntownych studiów, w toku których coraz większe wrażenie wywierał na mnie stosunek Schopenhauera do Kanta. Toteż zacząłem czytać dzieła tego filozofa, przede wszystkim *Krytykę czystego rozumu*, niemało łamiąc sobie nad nią głowę. Lecz moje wysiłki opłaciły się, gdyż — jak sądziłem — odkryłem podstawowy błąd systemu Schopenhauera: Schopenhauer, wypowiadając twierdzenie metafizyczne, popełnił grzech śmiertelny, a mianowicie dokonał hipostazy i zakwalifikował do klasy rzeczy *noumenon*, „rzecz samą w sobie”. Ten wniosek wysnułem dzięki znajomości teorii poznania Kanta, która stała się dla mnie jeszcze większym oświeceniem niż Schopenhauerowski „pesymistyczny” obraz świata.

Proces mego dojrzewania filozoficznego zaczął się, gdy miałem siedemnaście lat i trwał aż po lata moich studiów medycznych. Jego wynikiem była całkowita zmiana mego nastawienia do świata i życia. Jeśli przedtem byłem chłopcem wstydliwym, trwożliwym, nieufnym, bladym, mizernym i cho-

rowitym, to teraz poczułem, że apetyt zaczął mi dopisywać, i to pod każdym względem. Wiedziałem, czego chcę, i od razu po to sięgałem. Najwyraźniej stałem się też bardziej otwarty i rozmowniejszy. Odkryłem, że ubóstwo nie przynosi ujmy — nie ono jest też główną przyczyną cierpienia. Spostrzegłem również, że synowie bogaczy absolutnie w niczym nie górują nad chłopcami biednymi i marnie ubranymi. Wielkość kieszonkowego nie decyduje o tym, czy ktoś jest szczęśliwy czy nie — przyczyny szczęścia i nieszczęścia leżą znacznie głębiej. Zdobyłem przyjaciół: więcej i lepszych, niż miałem wcześniej. Czułem, że grunt pod moimi nogami z wolna twardnieje, zebrałem się więc na odwagę, by otwarcie wypowiadać swe myśli. Było to jednak, o czym się wkrótce przekonałem, nieporozumienie, którego miałem żałować. Spotkałem się bowiem nie tylko ze zdziwieniem i drwiną, lecz także z pełnym wrogości odręceniem. Ku memu najwyższemu zdumieniu — i przykrości — odkryłem, że dla pewnych ludzi jestem pyszałkiem i „blagierem”. Powtórzyło się też — jakże dobrze znane — oskarżenie o oszustwo, tym razem w nieco innej formie. Znowu chodziło o wypracowanie, którego temat bardzo mnie zainteresował. Dlatego także tym razem przygotowałem pracę szczególnie starannie, szlifując swój styl do granic możliwości. Rezultat był druzgocący. „Mam tu wypracowanie Junga — rzekł nauczyciel — niewątpliwie błyskotliwe, ale tak bardzo wydaje się wytrząśnięte z rękawa, że już na pierwszy rzut oka widać, jak mało poważnie potraktował je autor, jak niewiele zadał sobie trudu. Jedno ci tylko powiem, Jung. Tak lekko nie przemkniesz się przez życie. W życiu potrzeba odwagi i sumienia, pracy i trudu. Przyjrzyj się choćby wypracowaniu D... Widzisz, chociaż wcale nie jest błyskotliwy, za to rzetelny, sumienny i pilny. Oto jedyna droga do życiowego sukcesu”.

Nie czułem się już tak bardzo zdruzgotany, jak za pierwszym razem, gdyż nauczyciel był mimo wszystko — chociaż *à contre coeur* — pod wrażeniem mojej pracy i przynajmniej nie twierdził, że ją komuś podkradłem. Usiłowałem zaprotestować, lecz odesłano mnie do ławki z uwagą: „Wprawdzie *ars poetica* powiada, że najlepszy jest ten wiersz, w którym nie widać trudu, jaki w niego włożono, ale z twoim wypracowaniem tak nie jest.

Niczego mi tu nie w mówisz. Niewiele myślałeś o tym, co piszesz, i nie włożyłeś w to żadnego wysiłku". Dobrze wiedziałem, że w moim wypracowaniu było kilka niezłych pomysłów, ale nauczyciel w ogóle ich nie zauważył.

Chociaż ten incydent napęlił mnie goryczą, jeszcze bardziej dotknęły mnie podejrzenia kolegów. Groźba, że oto ponownie zostanę wtrącony w izolację i popadnę w depresję, znów stała się realna. Łamałem sobie głowę, czym mogłem sobie zasłużyć na podobne potwarze. Ostrożnie zasięgnąwszy języka przekonałem się, że nie ufano mi, ponieważ często rzucałem uwagi i napomykałem o rzeczach, o których przecież nie powinienem być mieć pojęcia. Na przykład stwarzałem pozory, jakoby pojmował coś z Kanta, Schopenhauera czy paleontologii, ani jednego zaś, ani drugiego w naszej szkole „nie przerabiano”. Te zaskakujące odkrycia uświadomiły mi, że właściwie wszystko to, co dla mnie należało do zasadniczych kwestii, normalnie nie stało na porządku dziennym, podobnie jak moja pratajemnica — przekonanie, że należę do świata Bożego. O tym lepiej było milczeć.

Odtąd pilnowałem się, by nie poruszać tych „ezoterycznych” problemów w gronie kolegów. Wśród dorosłych także nie znałem nikogo, z kim mógłbym rozmawiać bez obawy, że zostanę uznany za pyszałka lub kabotyna. Najgorzej było jednak wówczas, gdy moje próby zniesienia w sobie granicy między dwoma światami spotykały się z oporem lub zgola przeciwdziałaniem. Ciągłe miały bowiem miejsce zdarzenia, które z mego zwykłego powszedniego życia przenosiły mnie w bezgraniczny „świat Boży”.

Wyrażenie „świat Boży”, brzmiące dla niektórych sentymentalnie, dla mnie nie miało nic wspólnego z tkliwością. Do „świata Bożego” należało wszystko, co „nadludzkie”, oślepiające światło, mroki otchłani, zimna obojętność tego, co nie ograniczone czasem i przestrzenią, niesamowita groteskowość irracjonalnego świata przypadku. „Bóg” był dla mnie wszystkim, tylko nie argumentem ku zbudowaniu.

IV

Im byłem starszy, tym częściej pytali mnie rodzice, a także inni ludzie, kim właściwie chciałbym zostać. Co do tego nie miałem jednak żadnej pewności. Zainteresowania pchały mnie w różne strony. To pozostawałem pod przemożnym wpływem nauk przyrodniczych, z ich ugruntowaną znajomością faktów, to znowu fascynowało mnie wszystko, co wiązało się z historią porównawczą religii. W tej pierwszej dziedzinie moją ciekawość przykuwała zoologia, paleontologia i geologia, w drugiej archeologia grecko-rzymska, egipska i prehistoryczna. Wszelako wówczas nie zdawałem sobie jeszcze sprawy z tego, jak bardzo ten wybór tak różnych dyscyplin wiedzy odpowiadał mojej dwojakiej naturze: w naukach przyrodniczych satysfakcję dawała mi możliwość poznawania konkretnych faktów oraz ich ewolucji, w religioznawstwie problematyka życia duchowego, do której przenikała także filozofia. W tych pierwszych zauważałem brak czynnika nadającego wewnętrzny ład, w tych drugich odczuwałem niedostatek empirii. Nauki przyrodnicze odpowiadały w znacznej mierze duchowym potrzebom numeru 1 — nauki humanistyczne czy dyscypliny historyczne zaspokajały w bardzo obrazowej formie potrzeby numeru 2, niosąc mu prawdziwe ukojenie.

W tej konfliktowej sytuacji długo nie mogłem dojść z sobą do ładu. Zauważyłem, że wuj — senior rodu mojej matki, pastor u Świętego Albana w Bazylei, w rodzinie znany jako „Isemännli” — usiłował skierować moją uwagę w stronę teologii. Spozstrzegł, z jak pilną uwagą towarzyszyłem prowadzonej przy stole rozmowie, zmierzającej do wyjaśnienia jakiejś fachowej kwestii: wuj rozmawiał z jednym ze swoich synów — wszyscy oni byli teologami. Nie miałem bowiem całkowitej pewności, czy czasem nie zdarzają się teologowie pozostający w ścisłych związkach z zawrotnymi wyżynami uniwersytetu, a tym samym wiedzący więcej niż mój ojciec. Z tych rozmów przy stole nigdy nie wyniosłem jednak wrażenia, by dyskutanci skupiali uwagę na prawdziwych doświadczeniach, a już na pewno nie na takich, które stały się moim udziałem. Rozprawiano wyłącznie o różnych interpretacjach opowieści biblijnych, a ponieważ

Biblia roila się od licznych i niezbyt wiarygodnych podań o cudach, rozmowy te były mi bardzo niemiłe.

W latach gimnazjalnych wolno było mi co czwartek bywać na obiedzie w domu owego wuja-pastora. Żywiłem doń wdzięczność nie tylko za to, ale nade wszystko za ową jedyną w swoim rodzaju korzyść, że przy jego stole mogłem niekiedy przysłuchiwać się dojrzałej, inteligentnej, intelektualnej rozmowie. Już sam fakt, że w ogóle toczono takie rozmowy, był dla mnie wielkim przeżyciem, ponieważ we własnym otoczeniu nigdy nie słyszałem, by ktokolwiek dotykał w dyspacie materii tak uczonej. Próbowalem, rzecz jasna, zagadywać ojca, lecz z jego strony spotykałem się tylko z niezrozumiałą niecierpliwością i bojaźliwą obroną. Dopiero kilka lat później pojąłem, że memu biednemu ojcu nie wolno było myśleć, gdyż rozdzierało go wewnętrzne zwątpienie. Uciekał przed samym sobą, toteż poprzestawał na ślepej wierze, o którą musiał toczyć wewnętrzne boje i którą w pocie czoła chciał na sobie wymusić. Dlatego nie mógł przyjąć wiary jako łaski.

Wuj i kuzyni zdolni byli z niewzruszonym spokojem dyskutować o wszelkich kwestiach dogmatycznych, poczynawszy od Ojców Kościoła aż do najnowszej teologii. Sprawiali wrażenie ludzi przekonanych o pewności i oczywistości określonego ładu świata; byli w tym porządku zakorzenieni. Nigdy wszelako nie słyszałem, by wspomnieli o Nietzschem, Jakob Burckhardt zaś bywał wspominany z aprobatą, jakkolwiek niechętną. Ten „liberal” i przesadny „wolnomyśliciel” — jak go określano — był jakby na bakier z odwiecznym porządkiem rzeczy. Wuj, o czym wiedziałem, zupełnie nie zdawał sobie sprawy z tego, jak obca była mi teologia, a ja bardzo żałowałem, że muszę go rozczarować. Nie miałem jednak wówczas tyle śmiałości, by otwarcie wyłożyć przed rodziną własne problemy — świetnie wiedziałem, jaką katastrofę mógłbym ściągnąć na swoją głowę. Przecież nie miałem w garści niczego, czym mógłbym się bronić. Osobowość numer 1 natomiast śmiało zdobywała pole w miarę, jak pogłębiała się moja wiedza w dziedzinie nauk przyrodniczych — zapewne jeszcze skromna, za to przesiąknięta do cna ówczesnym naukowym materializmem. Tylko z trudem udawało mi się trzymać ją

w szachu świadectwem historii i *Krytyką czystego rozumu*, której nikt z mojego otoczenia najwyraźniej nie rozumiał. Owszem, moi teologowie pochwalnym tonem wspominali Kanta, lecz jego zasady były stosowane wyłącznie do obalenia poglądów przeciwników, a nie dla utwierdzenia się we własnych. To też zbywałem milczeniem.

Z tych powodów zasiadanie do wspólnego stołu z wujem i jego rodziną stawało się coraz przykrzejsze. Czwartki spędzane u wujostwa stały się dla mego, i tak zwykle nieczystego sumienia, prawdziwie czarnymi czwartkami. W tym świecie pewności i bezpieczeństwa, zamożności i duchowego samozadowolenia czułem się coraz mniej u siebie, choć łaknąłem tych kropli umysłowej podniety, jakie się tam sączyły. Samemu sobie wydawałem się jednak nieszczerzy i odrzucony. Musiałem wyznać we własnym sumieniu: A jakże, jesteś oszustem, okłamujesz i zwodzisz ludzi, którzy przecież dobrze ci życzą. To nie ich wina, że niczego im nie brak, że nie odczuwają głodu materialnego ni duchowego, że nie wiedzą, co to nędza, że religię, którą wyznają, uprawiają jako płatny zawód i że nie zadają sobie trudu, by pomyśleć o tym, że sam Bóg może wytrącić człowieka z jego duchowej harmonii i skazać na bluźnierstwo. Ale ja nie mam możliwości wyjaśnienia im tego wszystkiego. Skoro tak, muszę wziąć to brzemie na siebie i nauczyć się je dźwigać. Z dźwiganiem go, co prawda, po dziś dzień nie mogę dać sobie rady.

Zaostrzenie moralnego konfliktu, który we mnie rozgorzał, pociągnęło za sobą także to, iż istnienie numeru 2 jawiło mi się w coraz bardziej dwuznacznym świetle, stawało się ciężarem. Tego faktu nie mogłem już dłużej przed sobą ukrywać. Usiłowałem unicestwić tę osobowość numer 2, ale mi to nie wychodziło. Wprawdzie w szkole i w obecności kolegów potrafiłem o niej zapomnieć; znikła też, gdy zajmowałem się przyrodniczymi dyscyplinami wiedzy, ale gdy tylko znalazłem się sam w domu czy na łonie natury, Schopenhauer i Kant powracali ze zdwojoną siłą, a z nimi wielki „Boży świat”. W nim też zawierała się moja wiedza przyrodnicza, wypełniając to wielkie malowidło barwami i kształtami. Wtedy numer 1 i jego troski związane z wyborem

zawodu znikają za horyzontem jako błahy epizod z lat dziewięćdziesiątych XIX wieku. Z wyprawy w stulecia wracałem z czymś w rodzaju kaca. Ja — to znaczy numer 1 — żyłem przecież tu i teraz, powinienem więc prędzej czy później zdecydować się na jakiś zawód, którego miałem się imać.

Ojciec wiele razy rozmawiał ze mną serio: mogę sobie wybrać dowolny kierunek studiów, ale gdyby już go ktoś pytał o radę, to jednak nie teologię. „Wszystko, tylko nie teolog!” Istniało wówczas między nami coś w rodzaju cichego porozumienia, na mocy którego pewne rzeczy mogły być powiedziane i uczynione bez narażania się na komentarze. I tak ojciec na przykład nigdy nie żądał ode mnie wyjaśnień, dlaczego — gdy to tylko możliwe — stronię od kościoła i nigdy nie uczestniczę w Wieczerzy. Im bardziej oddalałem się od Kościoła, tym większą czułem ulgę. Brakowało mi tylko organów i chorału, ale ani trochę „wspólnoty parafialnej”. To określenie nic dla mnie nie znaczyło, ponieważ wydawało mi się, że ludzie, którzy regularnie chodzą do kościoła, tworzą między sobą jeszcze luźniejszą „wspólnotę”, aniżeli ci „światowcy”, którzy do kościoła nie chodzą. Ci ostatni nie byli wprawdzie tak obficie obdarzeni cnotami, za to miłsi, żywiący naturalne uczucia, łatwiejsi w obcowaniu i weselsi, cieplejsi i bardziej serdeczni.

Mogłem więc uspokoić ojca, że w żadnym wypadku nie zamierzam zostać teologiem. Niezdecydowany, wahałem się między naukami przyrodniczymi a humanistycznymi. Ciągnęło mnie mocno i ku jednemu, i ku drugiemu. Zaczęło mi jednak świtać, że numer 2 nie ma żadnego *pied-à-terre*. W numerze 2 czułem się wyrwany z tu i teraz; w nim czułem się jak oko w świecie tysięcy oczu, lecz jednocześnie nie byłem w stanie poruszyć na Ziemi choćby drobiny piasku. Ta sytuacja podlegała do buntu numer 1, który chciał działać, doprowadzać rzeczy do skutku, który jednak znalazł się w rozterce, zrazu nie do ukojenia. Należało zatem odczekać, popatrzeć, co się stanie. Gdy mnie wtedy ktoś pytał, kim chcę zostać, zazwyczaj odpowiadałem: filologiem, a w sekrecie snułem marzenia o archeologii asyryjskiej i egipskiej. W istocie jednak nie zarzuciłem mych dociekań przyrodniczych i filozoficznych — poświęcałem się im, gdy tylko miałem wolne, zwłaszcza

jednak podczas ferii, które spędzałem w domu z matką i siostrą. Czasy, gdy biegłem do matki, lamentując: „Nudzę się, nie mam co robić!” — dawno już przeminęły. Ferie za każdym razem były dla mnie tym wspaniałym okresem, kiedy mogłem wreszcie nacieszyć się samym sobą. Poza tym, przynajmniej podczas wakacji, ojca nie było wtedy w domu — zawsze wyjeżdżał na urlop do Sachseln.

Jeden jedyny raz zdarzyło mi się, że na wakacje ja także udałem się w podróż. Miałem czternaście lat, gdy nasz rodzinny lekarz, dla poprawy zdrowia, nieco wówczas szwankującego, i apetytu, dość kapryśnego, przepisał mi kurację w Entlebuch. Po raz pierwszy znalazłem się wówczas sam, otoczony gromadą dorosłych — w dodatku mieszkalem na plebanii u katolickiego proboszcza. Już sam ten fakt wystarczył, bym traktował to wszystko jako niesamowitą, choć i fascynującą przygodę. Wprawdzie samego gospodarza widywałem nader rzadko, za to codziennie miałem do czynienia z jego gospodynią, osobą opryskliwą, bynajmniej jednak nie groźną. Nic strasznego się nie stało. Powierzono mnie opiece starego wiejskiego lekarza, prowadzącego coś w rodzaju hotelu-sanatorium dla rekonwalescentów po różnych chorobach. Towarzystwo było pod każdym względem zróżnicowane: chłopci, drobni urzędnicy, kupcy oraz nieliczna grupka ludzi z wyższym wykształceniem — bazylejczyków, wśród których znalazł się pewien chemik, utytułowany doktor. Mój ojciec też miał tytuł doktora, lecz w zakresie filologii i językoznawstwa. Chemik był więc dla mnie *novum* — osobą godną najwyższego zainteresowania. Oto i przyrodnik, ktoś, kto może nawet rozumie tajemnice kamieni! Był to jeszcze młody mężczyzna i wprawdzie nauczył mnie grać w krykieta, lecz ze swej (prawdopodobnie niesamowitej) wiedzy nie użył mi niczego — byłem zbyt wstydlivy, zbyt nieporadny i zbyt głupi, by go zapytać o cokolwiek, co mnie interesowało. Podziwiałem go jednak, jako pierwszego z krwi i kości znawcę tajemnic natury (przynajmniej jakiejś ich części), którego widziałem na własne oczy. Siedział przy tej samej *table d'hôte*, jadł te same potrawy co ja, a niekiedy nawet zamieniał ze mną parę słów. Czułem, że zostałem oto wywindowany do

wyższych sfer ludzi dorosłych. To, iż wolno mi było brać udział w eskapadach, potwierdzało ten awans. Podczas jednej z takich wycieczek zwiedzaliśmy gorzelnię, gdzie zaproszono nas na degustację. Spełniły się wtedy klasyczne słowa:

Nieszczęścia tę mamy przyczynę,
Że to likier był tym płynem...¹⁴

Otóż znalazłem te przeróżne flaszeczki tak czarującymi, iż poczułem się przeniesiony w całkiem dla mnie nowy i nieoczekiwany stan świadomości: nie było już tego, co wewnętrzne, i tego, co zewnętrzne, nie było żadnego Ja i inni, numeru 1 i numeru 2, ostrożności i bojaźliwości. Ziemia i niebo, świat oraz wszystko, co w nim „pełza i fruwa”, obraca się, unosi lub upada, stało się jednym. Byłem pijany, co napełniało mnie i wstydem, i tryumfalnym poczuciem szczęścia. Utonąłem w morzu błogiej kontemplacji, a że fale mocno uderzały — oczyma, rękoma i stopami chwytałem się wszelkich solidnie umocowanych przedmiotów, by utrzymać równowagę na huśtającej się ulicy, między rzędami rozkołysanych domów i drzew. Cudowne — myślałem — tylko niestety jakby trochę za dużo. Przygoda ta miała wprawdzie niezbyt chwalebny finał, był to jednak moment, w którym odkryłem, pojąłem piękno i sens. Na nieszczęście, moja własna głupota sprawiła, że całe to przeżycie zostało zmarnowane.

Kiedy kuracja dobiegła końca, przyjechał ojciec, po czym razem udaliśmy się do Lucerny, gdzie — o, radości! — wsiadliśmy na parowiec. Nigdy jeszcze nie widziałem czegoś takiego. Nie mogłem się wprost nasycić widokiem maszyny parowej. Nagle okazało się, że jesteśmy już w „Vitznau”. Wysoki szczyt, górujący nad miasteczkiem, to Rigi — wyjaśnił mi ojciec. Na górę jechało się koleją, a właściwie kolejką zębatą. Poszliśmy do małego budynku stacji. Przy peronie stała lokomotywa, ale jaka! Najdziwniejsza na świecie — z pionowym, lecz dającym się ustawić ukośnie kotłem parowym. Nawet

siedzenia w wagonie były lekko na ukos. Ojciec dał mi bilet i powiedział: „Na szczyt pojedziesz sam. Ja poczekam tutaj, bo jazda we dwóch byłaby trochę za droga. Uważaj, nie wypadnij po drodze!”

Ze szczęścia oniemiałem. Potężny szczyt, góra tak wysoka, jakiej nigdy jeszcze nie widziałem. Nawet do moich ognistych szczytów z dawno już minionego dzieciństwa było stąd całkiem blisko! W istocie byłem już prawie mężczyzną. Specjalnie na tę podróż sprawilem sobie bambusową laskę i angielską czapkę dżokejkę, jak wypada bywało w świecie komiwojażerowi, a teraz — ja na tę ogromną górę! Nie wiedziałem już, co większe: ja czy ten szczyt. Z potężnym sapnięciem, potwornie trzęsąc, cudowna lokomotywa uniosła mnie na zawrotne wysokości, gdzie coraz to nowe głębie i dale wynurzały się przed moimi oczyma, aż w końcu stanąłem na szczycie, w świeżym, nie znanym mi, rozrzedzonym powietrzu, w przestrzeni niewyobrażalnie rozległej: Tak — myślałem — to jest właśnie to, ten świat, mój świat, właściwy świat — tajemnica, gdzie nie ma nauczycieli, szkoły, pytań bez odpowiedzi, gdzie nie pytają już o nic. Uważnie trzymałem się ścieżki, z każdej strony czyhały bowiem niesamowite przepaści. Było odświeżenie, trzeba było zachować uprzejmość i ciszę, gdyż gościło się w Bożym świecie, który właśnie tutaj był pełen życia. Oto dar — najcenniejszy i najlepszy, jaki kiedykolwiek dostałem od ojca.

Wrażenie było tak głębokie, że moje wspomnienie tego, co stało się potem, całkowicie wyblakło. Lecz nawet numer 1 odniósł z tej podróży korzyść i jego wrażenia zachowały się żywe przez znaczną część mego życia. Czułem się wówczas dorosły i niezależny, w sztywnym czarnym kapeluszu na głowie, z cenną laską w rękę, na tarasie przytłaczająco wielkiego, niesłychanie wytwornego hotelu — pałacu na *quai* w Lucernie. Albo w przecudnych ogrodach Vitznau, gdzie siedziałem sobie przy zasłanym białym obrusem stoliku pod odbijającą promienie porannego słońca markizą, popijałem kawę i jadłem *croissants*, posmarowane złotożółtym masłem i konfiturami, i układałem plany wycieczki, która miała potrwać cały długi letni dzień. Po kawie statecznie, bez pośpiechu, niedbałym krokiem szedłem w stronę parowca, który płynął w kierunku Świętego Gottarda u podnóża owych gigantycznych gór, skrzących się lodowcami.

¹⁴ Cytat z *Die Ibsiade* Wilhelma Buscha (1832 — 1908) — niemieckiego rysownika i humorysty. [Przyp. tłum.]

Całymi latami, gdy tylko znużony nawąłem pracy szukałem wytchnienia, obrazy te natychmiast wynurzały się w mej wyobraźni. Wprawdzie zawsze sobie przyrzekałem, że kiedyś przeżyję te wszystkie wspaniałości, przyrzeczenia tego nigdy jednak nie dotrzymałem.

Po tej pierwszej świadomie przeżytej podróży rok czy dwa lata później odbyłem drugą. Pozwolono mi odwiedzić ojca, spędzającego wakacje w Sachseln. Dowiedziałem się od niego, że zawarł znajomość z tamtejszym księdzem katolickim; nowina ta wywarła na mnie głębokie wrażenie. Przyjaźń z księdzem katolickim — to nadzwyczaj śmiałe przedsięwzięcie. Skrycie podziwiałem odwagę ojca. Będąc w Sachseln odwiedziłem pustelnię Flüeli, gdzie przechowywano relikwie wówczas jeszcze błogosławionego brata Klausa¹¹. Dziwiłem się, skąd ci katolicy wiedzą, że brat Klaus jest błogosławiony? A może on gdzieś jeszcze krąży po okolicy i rozpowiada o tym na prawo i lewo? Byłem pod bardzo silnym wrażeniem *genius loci* pustelni — do tego stopnia, że nie tylko potrafiłem wyobrazić sobie możliwość takiego życia, całkowicie poświęconego Bogu, ale też byłem w stanie zrozumieć, czym ono jest; przyprawiało mnie to o wewnętrzne drżenie. Zadawałem sobie przy tym pytanie, na które wszakże nie umiałem znaleźć odpowiedzi: w jaki sposób jego żona i dzieci mogli znieść to, że ich mąż i ojciec jest świętym? Przecież w wypadku mego ojca właśnie pewne błędy i niedociągnięcia były tym, co czyniło go kimś szczególnie godnym miłości? Zadawałem sobie pytanie: jak można żyć ze świętym? Widocznie on sam uznał to za niemożliwe — dlatego właśnie musiał zostać pustelnikiem. Ale od jego celi do domu było niezbyt daleko. Uznałem, że to wcale niezły pomysł, by zostawić rodzinę w jednym domu, a samemu zamieszkać

¹¹ Nikolaus von der Flüe (1417 — 1487) — szwajcarski pustelnik, wizjoner i mistyk, święty, który — jak się Jung wyraził w *Aionie* — „dla zbawienia duszy porzucił żonę i liczne potomstwo”; Jung poświęcił mu osobny artykuł *Bruder Klaus* opublikowany w „Neue Schweizer Rundschau”, t. I, z. 4, 1933. *Gesammelte Werke*, t. XI, 1963. [Przyp. tłum.]

w innym, oddalonym nieco domku, mieć tam całe mnóstwo książek, biurko i palenisko, gdzie można by prażyć kasztany, a na trójnogu zawiesić kociołek z zupą. Jako święty pustelnik nie musiałbym już także chodzić do kościoła, lecz miałbym prywatną kaplicę.

Z Flüeli poszedłem jeszcze kawałek pod górkę, zagubiony we własnych myślach jak we śnie. Właśnie zawracałem, by zejść na dół, gdy z lewej strony ujrzałem szczupłą sylwetkę jakiejś dziewczyny. Ubrana była z wiejska, twarzyczkę miała ładną, powitała mnie przyjaznym spojrzeniem błękitnych oczu. Jak gdyby było to całkiem naturalne, razem powędrowaliśmy w dolinę. Była mniej więcej w moim wieku. Ponieważ poza kuzynkami nie znałem żadnych innych dziewcząt, wpadłem w zakłopotanie, bo nie wiedziałem, w jaki sposób mam się do niej odezwać. Dlatego z pewnym wahaniem zacząłem od wyjaśnień, że przyjechałem tu na parę dni, na wakacje, że w Bazylei chodzę do gimnazjum i że potem chcę pójść na studia. Kiedy tak mówiłem, owładnęło mną szczególne uczucie „przeznaczenia”. Ona pojawiła się — tak sobie myślałem — właśnie w tym momencie; idzie tu obok mnie ot tak, po prostu, jak gdybyśmy byli dla siebie stworzeni. Spojrzałem na nią z boku i dostrzegłem malujące się na jej twarzy uczucie, coś jakby lęk i podziw, coś, co mnie zmieszało i w jakiś sposób dotknęło. Czyżby to było możliwe, że tu, nie opodal Flüeli, zaczął się na mnie los? A może to spotkanie jest całkiem przypadkowe? Chłopka — miałożby to być możliwe? Jest katoliczką, może proboszczem jej parafii jest ten sam człowiek, z którym zaprzyjaźnił się mój ojciec? Ona przecież nawet nie wie, kim jestem. Oczywiście, nie mógłbym rozmawiać z nią o Schopenhauerze i negacji Woli. Jeśli nawet los płatał mi figła, to nie wydaje się, by w niej było coś niesamowitego. Może jej proboszcz nie jest jezuitą, jednym z tych niebezpiecznych czarnosukiennych. Ale nie mogę jej powiedzieć, że mój ojciec jest pastorem. Zraziłbym ją do siebie albo przestraszył. A już na pewno wystraszyłaby ją filozofia i diabeł — ten, który jest ważniejszy od Fausta, a którego Goethe przedstawił w sposób tak uproszczony — wykluczone, nie wolno mi o tym mówić. Ta dziewczyna żyje w odległej krainie niewinności, ja zaś popadłem

w rzeczywistość, we wspaniałość i okrucieństwo stworzenia. Jakże mogłaby to znieść? Między nami wznosi się mur nie do przebycia. Nie istnieje i nie powinno między nami zaistnieć żadne powinowactwo.

Z łałem serca ponownie zapadłem się w siebie i nadałem inny bieg naszej rozmowie. Czy zejdziesz ze mną do samego Sachseln? Jaka piękna pogoda, co za widoki i tak dalej.

To spotkanie, oglądane z zewnątrz, było całkiem nieistotne. Widziane jednak od wewnątrz zyskiwało tak wielkie znaczenie, że przykuło moją uwagę nie na parę dni, ale na zawsze, i pozostało do dzisiaj w mej pamięci niczym kamień milowy. Znajdowałem się wówczas jeszcze w owym infantylnym stanie, kiedy to życie postrzega się jako pasmo pojedynczych przeżyć, nie wiążących się w całość. Któż bowiem mógłby odkryć tę nie przeznaczoną, która od świętego Klause wiodła ku pięknej dziewczynce?

Tamten czas wypełniony był wewnętrznymi konfliktami. Z jednej strony Schopenhauer i chrześcijaństwo nie chcieli się z sobą zgodzić, z drugiej zaś numer 1 chciał się uwolnić od presji czy melancholii numeru 2. Stało się właśnie w owym czasie, iż ze zderzenia przeciwności narodziła się pierwsza uporządkowana fantazja, którą przeżyłem. Pojawia się fragment po fragmencie, biorąc swój początek — o ile dobrze pamiętam — z pewnego zdarzenia, które mnie głęboko poruszyło.

Pewnego dnia gwałtowny wiatr z północnego zachodu burzył wody Renu, rozrzucając grzywy piany. Moja droga do szkoły wiodła wzdłuż brzegu. Wtem ujrzałem, jak z północy nadciąga statek z ustawioną reją, uciekając przed wichurą w górę rzeki. Była to dla mnie rzecz zupełnie nowa: żaglowiec na Renie! Uskrzydliło to moją wyobraźnię. Gdyby tak zamiast chyżo płynących wód Renu na jego miejscu powstało jezioro, zajmujące obszar całej Alzacji! Od razu pojawiłyby się żaglowce i wielkie parowce! Bazylea byłaby wtedy miastem portowym! Mieszkałbym prawie jak nad morzem! Wszystko byłoby wtedy inne, a my żylibyśmy jakby w innym świecie i w innych czasach. Nie byłoby ani gimnazjum, ani długiej drogi do szkoły — byłbym dorosły i sam umiałbym pokierować własnym życiem. Z jeziora

wyłoniloby się wówczas skaliste wzgórze, połączone ze stałym łądem cienkim pasem ziemi, przeciętym przez szeroki kanał, nad którym przerzucono by drewniany most, prowadzący do oflankowanej basztami bramy, za którą otwierałby się widok na małe, przylepione do zboczy wzgórza średniowieczne miasteczko. Na skale wznosiłby się dobrze obwarowany zamek z wysokim donżonem i wyniosłą wieżą strażniczą. Byłby to mój dom. Nie byłoby w nim miejsca na komnaty czy jakieś wspaniałości. Pomieszczenia byłyby wyłożone prostą materią, raczej niewielkie. Za to biblioteka byłaby niezwykle zasobna, zawierałaby wszystko, co godne wiedzy. Byłaby tam też kolekcja broni, a bastiony jeżyłyby się lufami masywnych dział. W zameczku stacjonowałaby załoga, złożona z pięćdziesięciu zahartowanych w walce wojów. Ludność liczyłaby kilkaset osób, rządy sprawowałby burmistrz i rada starców. Ja sam spełniałbym rolę rozjemcy — jako *juge de paix* i doradca z rzadka pokazywałbym się publicznie. Od strony łądu miasteczko miałoby port, gdzie by stał zakotwiczony mój dwumasztowiec, uzbrojony w kilka dział małego kalibru.

Nervus rerum, a zarazem *raison d'être* całego tego *arrangement* stanowiła tajemnica donżonu, którą znałem tylko ja. Myśl ta poraziła mnie, prawie mnie zszokowała. W wieży wznosiła się bowiem od sklepienia piwnicznego do blanków miedziana kolumna czy też gruby niczym ramię pęk drutów, na samej górze rozczapierzający się w cieniutkie odnogi, niby korona drzewa czy — może lepsze porównanie — korzeń ze wszystkimi swymi drobnymi, sterczącymi korzonkami. Wychwytywały one z powietrza jakieś określone, acz niewyobrażalne Coś, co przez miedzianą, na ramię grubą kolumnę przekazywane było do piwnicy. Tam stała niesamowita aparatura, coś w rodzaju laboratorium, w którym fabrykowałem złoto, a jako surowca używałem właśnie owej tajemniczej substancji, którą miedziane korzonki wychwytywały z powietrza. Było to prawdziwe *arcantum* — o jego naturze nie miałem zielonego pojęcia, a może nie byłem w stanie sobie tego wyobrazić. Nie imaginowałem sobie też niczego na temat natury samego procesu przemiany. Nad tym, co się właściwie działo w tym laboratorium, moja fantazja prześliznęła się taktownie, nie dotykając istoty rzeczy

lub — lepiej — obchodząc ją z pewną bojaźnią. Było to bowiem obłożone jak gdyby wewnętrznym zakazem: nie należało przyglądać się dokładnie całemu procesowi, także temu, co było wychwytywane z powietrza. Unosił się nad tym wszystkim nastrój pełnego zakłopotania milczenia, jak to Goethe powiada o „Matkach”:

Rozmowa sama o nich już przejmuję dreszczem¹⁶.

Naturalnie, „duch” był dla mnie *ineffabile*, lecz w gruncie rzeczy nie różnił się od rozrzedzonego powietrza. To, co wysały korzenie, i przekazywały do pnia, było czymś w rodzaju duchowej esencji, która na dole w piwnicy konkretyzowała się w postaci gotowych złotych monet. Nie działało się to bynajmniej za sprawą jakiejś magicznej sztuczki, rzecz dotyczyła bowiem czcigodnego i żywotnie ważnego sekretu natury, który — chociaż nie mam pojęcia, w jaki sposób — stał się moim udziałem i który trzymałem w tajemnicy nie tylko przed radą starców, lecz także w pewnym sensie przed samym sobą.

Długa i nudna droga do szkoły przestała się już tak dłużyć — co bardzo mnie cieszyło. Ledwie wychodziłem z gimnazjum, już znajdowałem się w moim grodzie, gdzie stale coś przebudowywano, gdzie odbywały się posiedzenia rady, na których skazywano przestępców, zażegnawano spory, gdzie działa grzmiały na wiwat. Żaglowiec stał już gotów do drogi: żagiel wciągnięto na maszt, i statek, gnany lekką bryzą, ostrożnie wyszedł z portu, by za chwilę, minąwszy skałę, ruszyć pod wiatr, mocno dmący z północnego zachodu. I oto już byłem w domu, jak gdyby minęło zaledwie parę minut. Wydobywałem się wówczas z marzenia, jakbym wysiadał z samochodu, który bez jakiegokolwiek wysiłku z mojej strony dowiózł mnie pod sam próg mego domostwa. Ten nadzwyczaj przyjemny sposób spędzania czasu wędrówki bawił mnie przez kilka miesięcy, aż wreszcie mi się uprzykrzył. Uznałem w końcu, że cała ta fantazja

¹⁶ Johann Wolfgang Goethe, *Faust*, przełożył Feliks Konopka, PIW, Warszawa 1962, część II, akt I, *Ciemna galeria*, w. 6230, s. 310 [Przyp. tłum.]

jest głupia i śmieszna. Zamiast marzyć, zacząłem budować z kamyków, używając mułu jako zaprawy, różne grody warowne i kunsztownie ufortyfikowane budowle; wzorowałem się na twierdzy Hünningen, wówczas zachowanej jeszcze z wszelkimi detalami. W związku z tym przestudiowałem wszystkie dostępne mi plany fortyfikacji Vaubana¹⁷ i wkrótce byłem na bieżąco z wszelkimi terminami technicznymi. Skończywszy Vaubana zagłębiłem się we współczesne metody budowania umocnień i usiłowałem, w miarę moich skromnych środków, pracować wedle teorii, które poznałem. To zajęcie wypełniało mi wolny czas przez ponad dwa lata. W tym okresie rozwinęły się moje zamiłowania do nauk przyrodniczych i do spraw konkretnych — ile wówczas zyskał numer 1, tyle numer 2 musiał stracić.

Dopóki niewiele wiem o rzeczach realnych, rozmyślanie o nich nie ma żadnego sensu — tłumaczyłem sobie wówczas. Marzyć może każdy, lecz prawdziwa wiedza to całkiem inna sprawa. Pozwolono mi zaprenumerować czasopismo przyrodnicze — czytałem je z płomiennym zainteresowaniem. Wyszukiwałem i zbierałem skamieliny jurajskie oraz wszelkie minerały, jakie tylko udało mi się znaleźć. Z równym zapalem kolekcjonowałem owady oraz kości mamucie i ludzkie: te pierwsze pochodziły ze żwirowni na równinie Renu, te drugie z masowego grobu koło Hünningen z roku 1811. Wprawdzie rośliny także mnie interesowały, ale nie naukowo. Z niezrozumiałych dla mnie powodów nie pochwalałem zrywania ich i suszenia. Były to istoty żyjące — sens ich istnienia spełniał się w tym, że rosły i kwitły — sens ukryty i tajemny, znaczenie Bożej myśli. Trzeba je było oglądać z pewną trwogą, należało się im dziwić, dziwić filozoficznie. I chociaż godne uwagi było to wszystko, co na ich temat miała do powiedzenia biologia, to nie w tym tkwiło sedno sprawy. W czym ono tkwiło, nie udało mi się jasno uchwycić. W jakim, na przykład, stosunku pozostawały one do wiary chrześcijańskiej czy do negacji Woli? Tego nie

¹⁷ Sebastian le Prestre Vauban (1633 — 1707) — strateg francuski. Jung studiował jego *Traité de l'attaque et de la défense des places* (wydanie I: 1739 r.). [Przyp. tłum.]

umiałem dociec. Przebywały widocznie w stanie boskiej niewinności i lepiej było tego stanu nie zakłócać. Owady traktowałem natomiast jak wynaturzone rośliny, kwiaty i owoce, które postanowiły pełzać na osobliwych nóżkach czy szczudełkach, i dzięki skrzydłom, przywodzącym na myśl płatki kwiatów czy kielicha, fruwały i były szkodnikami roślin. Z racji tej przeciwnej naturze działalności były co jakiś czas skazywane na masowe egzekucje, a owe ekspedycje karne dotyczyły zwłaszcza chrabąszcze i gąsienice. „Współczucie dla wszystkich istot”¹⁸ ograniczało się w moim przypadku do współczucia dla ciepłokrwistych. Spośród zimnokrwistych jedynie żaby i ropuchy stanowiły wyjątek z racji ich podobieństwa do ludzi.

¹⁸ Aluzja do karuny — jednej z podstawowych cnót buddyjskich, i do Schopenhauerowskiego *das Mitleid* — źródła wszelkiej moralności. [Przyp. tłum.]

LATA STUDIÓW

Mimo stale rosnącego zainteresowania dla nauk przyrodniczych, nadal — od czasu do czasu — powracałem do mych książek filozoficznych. Problem wyboru zawodu stawał się zatrwajająco bliski. Mimo to z wielkim utęsknieniem wyglądałem końca szkoły. Miałem potem studiować, ma się rozumieć — nauki przyrodnicze. Wtedy to już bym się dowiedział, jak sprawy mają się naprawdę. Ale zaledwie to sobie półgębkiem przyrzekłem, zaraz dały o sobie znać wątpliwości: czy nie powinienem jednak wybrać historii i filozofii? Później znów intensywnie zajmowałem się Egiptem i Babilonią, przekonany, że najchętniej to bym został archeologiem. Nie miałem jednak pieniędzy na to, by studiować gdzie indziej niż w Bazylei, a tam archeologii nie było w programie studiów, tak więc plany te rychło się rozwiały. Przez długi czas nie mogłem się zdecydować i ciągle odsuwałem moment podjęcia decyzji. Ojciec bardzo się tym martwił. Pewnego razu powiedział: „Ten chłopak interesuje się wszystkim. Sam nie wie, czego chce”. Mogłem mu tylko przyznać rację. Gdy zbliżała się już matura i musieliśmy zdecydować, na jaki fakultet chcemy się zapisać, powiedziałem niewiele myśląc: *stud. phil. II*, a zatem nauki przyrodnicze; pozostawiłem jednak kolegów w niepewności co do tego, czy naprawdę miały to być *stud. phil. I* czy *II*, to znaczy nauki humanistyczne czy przyrodnicze.

Ta z pozoru szybka decyzja miała jednakże swoją historię. Kilka tygodni wcześniej — właśnie wtedy, gdy toczył się we mnie spór między numerem 1 a numerem 2, za czym się opowiedzieć — miałem dwa sny. W pierwszym siedłem przez mroczny las wzdłuż Renu. Dotarłem do niewielkiego pagórka, kurhanu, i zacząłem w nim grzebać. Po chwili, ku memu

wielkiemu zdumieniu, natknąłem się na kości prehistorycznych zwierząt. Szalenie mnie to zaintrygowało i w tej samej chwili już wiedziałem: muszę poznać naturę, świat, w którym żyjemy, wszystko, co nas otacza.

Następnie przyszedł drugi sen. Znowu byłem w lesie, poprzecinany wieloma strumieniami. W najciemniejszym miejscu ujrzałem otoczoną gęstymi zaroślami, kolistą sadzawkę. W wodzie, wpółzanurzony, leżał najniezwyklejszy stwór: jakieś okrągłe zwierzę, mieniające się wieloma kolorami, złożone z wielu komórek czy organów podobnych do macek. Olbrzymia radiolaria średnicy około metra. Fakt, że to wspaniałe stworzenie leżało w tym ukrytym miejscu, w czystej, głębokiej wodzie, przez nikogo nie niepokojone, wydał mi się nieopisanie cudowny. Wywołało to we mnie najżywsze pragnienie wiedzy, tak iż obudziłem się z bijącym sercem. Oba te sny z nieodpartą mocą popchnęły mnie ku naukom przyrodniczym.

Przy tej okazji zdałem sobie sprawę, że żyję w określonym czasie i miejscu, gdzie trzeba zarabiać na życie. W tym celu należało jednak stać się tym lub owym. Głębokie wrażenie zrobiło na mnie odkrycie, iż wszyscy koledzy — przekonani co do tej konieczności — w ogóle się tym nie trapiли. Wydałem się samemu sobie dziwny. Dlaczego nie mogłem się zdecydować, by ostatecznie rozstrzygnąć całą sprawę? Tak jak choćby ten pracowity D., którego nauczyciel niemieckiego postawił mi za wzór pilności i sumiennosci, a który był pewny, że będzie studiował teologię. Uzmyslowiłem sobie, że i ja będę musiał usiąść i poważnie przemyśleć tę sprawę. Jako na przykład zoolog mógłbym zostać belfrem albo, w najlepszym wypadku, pracownikiem ogrodu zoologicznego. Nawet przy skromnych wymaganiach była to żadna perspektywa. Wszelako nad dolę nauczyciela przekładałbym już to ostatnie.

Gdy wydawało się już, że jestem w ślepym zaułku, wpadła mi do głowy oświecająca myśl: mógłbym studiować medycynę. Ciekawe, że też wcześniej o tym nie pomyślałem, chociaż dziadek po mieczu — osobistość, o której tyle się nasłuchałem — też był lekarzem. Właśnie dlatego odczuwałem nawet niejakie opory przed wyborem tego zawodu. „Nikogo nie naśladować” — to była moja dewiza. Teraz jednak uświadomiłem sobie, że

studia medyczne zaczynają się przecież od dyscyplin przyrodniczych. Wyszedłbym więc na swoje. Poza tym medycyna to tak różnorodna dziedzina, że ciągle jeszcze istnieje możliwość prowadzenia aktywnej działalności naukowej w którejś ze specjalności medycznych. „Nauka” — tutaj nie miałem wątpliwości. Pytanie tylko, jaka? Musiałem zarabiać na życie, a ponieważ nie miałem pieniędzy, nie mogłem uczęszczać na żaden z obcych uniwersytetów, by przygotować się do kariery naukowej. Mógłbym, co najwyżej, zostać dyletantem. Ponieważ w dodatku budziłem nieufność wielu kolegów, a także osób miarodajnych (czytaj: nauczycieli), byłem im z gruntu niesympatyczny i robili mi wymówki, nie mogłem liczyć na znalezienie jakiegoś protektora, który wsparłby mnie w mych aspiracjach. Zdecydowałem się więc w końcu na studia medyczne, mając niezbyt przyjemne uczucie, że nie jest dobrze, gdy zaczyna się życie od tego rodzaju kompromisu. Ale dzięki temu, że podjąłem nieodwołalną decyzję, zrobiło mi się lżej na sercu.

Teraz z kolei powstało straszne pytanie: skąd wziąć pieniądze na studia? Ojciec mógł pokryć koszty tylko po części. Wystąpił jednak o stypendium uniwersyteckie, które też — ku własnej hańbie — otrzymałem. Nie tyle zawstydził mnie fakt wystawienia na widok publiczny naszego ubóstwa, ile raczej przekonanie, że ludzie, by tak rzec, „z góry”, czyli sfery miarodajne, byli źle do mnie nastawieni. Dlatego nigdy bym się nie spodziewał tej łaski „z góry”. Widocznie korzystałem z tego, że mój ojciec — człowiek pocziwy i nieskomplikowany — cieszył się prestiżem. Czulem, że jestem krańcowo różny od niego. Właściwie miałem o sobie dwie sprzeczne opinie. Numer 1 widział mnie jako mało sympatycznego, średnio utalentowanego młodego człowieka o dużej ambicji, nieokiełznanym temperamentem i wątpliwych manierach — raz naiwnie oczarowanego, to znów infantylnie rozczarowanego, a w głębi duszy odwróconego od świata ponuraka. Numer 2 spoglądał na numer 1 jako na trudne i niewdzięczne zadanie moralne, coś w rodzaju pensum do odrobienia, skomplikowanego z powodu mnóstwa wad, takich jak na przykład: sporadyczna gnuśność, tchórzostwo, depresję, niedorzeczna skłonność do ulegania ideom i sprawom, których nikt nie ceni, urojone przyjaźnie, ograniczo-

ność, uprzedzenia, głupota (matematyka!), nieumiejętność zrozumienia innych, niejasność i zawikłanie w tym, co się tyczy kwestii natury światopoglądowej — ni to chrześcijanin, ni coś innego. Numer 2 nie był w ogóle charakterem, lecz jakąś *vita peracta*; narodzony, żyjący, umarły — wszystko w jednym, pełny przegląd natury ludzkiej; sam siebie wprawdzie znał od podszewki, lecz był niezdolny — a i nie miał w sobie takiej możliwości, nie był do tego skłonny, choć z drugiej strony bardzo tego pragnął — by wypowiedzieć siebie przez zamknięte w sobie i ciemne medium, które stanowił numer 1. Ten zaś, gdy zdobywał przewagę numer 2, w nim się zawierał i żył jakby w zawieszeniu; z kolei numer 1 uważał, że ten drugi to jego ponure, wewnętrzne królestwo. Numer 2 czuł, że najlepiej wyraziłby go kamień, zrzuty z obrzeży świata i bezgłośnie pogrążający się w nieskończoności nocy. W nim samym (numerze 2) panowała jednak jasność, niczym w rozległych komnatach królewskiego pałacu, którego wysokie okna wychodzą na skąpany w słońcu krajobraz. Tutaj panowało poczucie sensu i historycznej ciągłości, które stało w jaskrawej sprzeczności z niespójną przypadkowością życia numeru 1, nie znajdowało ono bowiem w bezpośrednim otoczeniu żadnego punktu zaczepienia. Numer 2 natomiast czuł, że żyje w cichej zgodzie ze średniowieczem, uosobiony w postaci Fausta, wykonującego testament minionych czasów, który tak żywo poruszył Goethego. A więc także dla Goethego — była to moja wielka pociecha — ów numer 2 stanowił rzeczywistość. Faust — przeżuwałem to z niejakim strachem — znaczył dla mnie więcej niż ukochana Ewangelia Janowa. W nim żyło coś, w co mogłem się bezpośrednio wczuć. Janowy Chrystus był mi obcy, lecz jeszcze bardziej obcy był mi Odkupiciel z Ewangelii synoptycznych. Faust natomiast stanowił żywy odpowiednik numeru 2, co przekonywało mnie, że jest on uosobieniem odpowiedzi, jakiej Goethe udzielił na pytanie swego czasu. Zrozumienie tego było dla mnie nie tylko pocieszeniem, ale też dało mi zwielokrotnione poczucie wewnętrznego bezpieczeństwa i pewność, że przynależę do społeczności ludzkiej. Już nie byłem tym jedynym, ani tylko *curiosum* czy, by tak rzec, *lusus* okrutnej natury. Moim ojcem chrzestnym i poręczycielem był sam wielki Goethe.

Tutaj wszelako kończyło się moje chwilowe zrozumienie. Mimo podziwu, krytykowałem ostateczne rozwiązanie *Fausta*. Tak nonszalanckie niedocenienie Mefista dotykało mnie osobiście, podobnie jak niecna arogancja Fausta, a przede wszystkim mord dokonany na Filemonie i Baucis.

W owym czasie miałem niezapomniany sen, który zarówno przestraszył mnie, jak dodał mi otuchy. Było to nocą w jakimś nieznanym miejscu. Z trudem szedłem pod wiatr, a wicher mocno dął. W dodatku opadła gęsta mgła. W rękach trzymałem światełko. Musiałem go strzec, bo w każdej chwili mogło zgasnąć. Wszystko zależało od tego, czy utrzymam ten płomyk przy życiu. Nagle wydało mi się, że ktoś za mną idzie. Spojrzałem za siebie i ujrzałem wielką, czarną postać. Zdawałem sobie sprawę, że — wbrew całemu przerażeniu, nie zważając na niebezpieczeństwo — muszę uratować moje światełko, mimo nocy i mimo wichury. Kiedy się obudziłem, jedno od razu stało się dla mnie jasne: było to „widmo Brockenu” — mój własny cień; za sprawą światełka, które przed sobą niosłem, padał na wirujące w podmuchach wiatru tumany mgły. Wiedziałem teraz, że to światełko to moja świadomość — jedyne światło, jakie mam. Poznanie jest bowiem jedynym i największym skarbem, jaki posiadam. Wprawdzie nieskończenie małe i słabe w porównaniu z siłami ciemności, lecz przecież światło — moje jedyne światło.

Sen ten był dla mnie wielkim oświeceniem: teraz już wiedziałem, że numer 1 niesie światło, a numer 2 podąża za nim, niczym cień. Moim zadaniem było utrzymywanie światła i nieoglądanie się za siebie w *vita peracta*, która najwyraźniej była zakazaniem królestwem światła innego rodzaju. Musiałem przedzierać się pod wiatr, który mnie spychał, musiałem iść w niezmierzoną ciemność świata, gdzie nic nie widać i gdzie niczego nie dojrzyysz, prócz powierzchownych przejawów głęboko ukrytych tajemnic. Jako numer 1 musiałem wejść w czas studiowania, zarabiania pieniędzy, w zależności, uwikłania, zawilości, błędy, podległości i porażki. Huragan, który mnie spychał, to czas nieprzerwanie płynący w przeszłość, ale też nieustannie depczący mi po piętach. Czas jest potężną

ssawą, żarłocznie wciągającą w siebie wszystko, co istnieje: na krótką chwilę umyka mu jedynie to, co przebija się naprzód. Przeszłość jest niesamowicie rzeczywista i obecna — pochłania wszystkich, którzy nie potrafią się wykupić udzielając zadowalającej odpowiedzi.

Mój obraz świata zmienił się wówczas w wyniku tego zwrotu o dziewięćdziesiąt stopni: poznałem, że moja droga nieodwołalnie prowadzi na zewnątrz, w ograniczenie i mrok trójwymiarowości. Zdawało mi się, że niegdyś Adam w ten sposób opuścił raj: Eden stał się dlań upiorny, a światło było odtąd tam, gdzie w pocie czoła miał orać kamienistą ziemię.

Zadawałem sobie wówczas pytanie: „Skąd bierze się tego rodzaju sen?” Dotychczas uważałem za oczywiste, że takie sny są zsyłane bezpośrednio przez Boga — *somnia a Deo missa*. Teraz jednak, gdy moje poznanie stało się bardziej krytyczne, opadły mnie wątpliwości. Można było powiedzieć na przykład, że moje rozumienie rozwijało się powoli, aż nagle przebiło się we śnie. Najwidoczniej tak właśnie było, ale przecież nie jest to wyjaśnienie, lecz po prostu opis. Właściwe pytanie było takie: dlaczego dokonał się ten proces i dlaczego przeniknął do świadomości? Przecież nie uczyniłem świadomie nic, co by podtrzymywało ten proces, a moje sympatie zwracały się w przeciwną stronę. Musiało więc wdać się tu coś zza kulis, coś inteligentnego, w każdym razie bardziej inteligentnego niż ja, bo przecież sam nie wpadłbym na ten genialny pomysł, że wewnętrzne królestwo światła, widziane w świetle świadomości, jest olbrzymim cieniem. Teraz w jednej chwili zrozumiałem wiele z tego, co wcześniej było dla mnie niejasne: mianowicie ów chłodny cień zakłopotania i obcości, który kładł się na ludziach zawsze, gdy wspominałem o tym królestwie wewnętrznym.

Musiałem zostawić numer 2 za sobą — to było jasne; ale pod żadnym pozorem nie powinienem zaprzeczyć się go czy uznać za coś bez znaczenia. Byłoby to jak samookaleczenie; poza tym nie istniałaby już wtedy żadna możliwość wyjaśnienia, skąd biorą się sny. Poza wszelką wątpliwością pozostawał dla mnie fakt, że numer 2 miał coś wspólnego z powstawaniem snów i łatwo mu było przyznać tę postulowaną przez sny wyższą inteligencję. Ja

sam w coraz większym stopniu czułem się tożsamy z numerem 1, postrzeganym przeze mnie jako zwykła część znacznie obszerniejszego numeru 2, z którym nie potrafiłem się już identyfikować. Numer 2 był w rzeczy samej „upiołem”, to znaczy duchem, którego siła dorównywała mocy mroków świata. Nie wiedziałem tego wcześniej, a i wówczas — jak mogę dziś stwierdzić, sięgając pamięcią wstecz — było to dla mnie niejasne, chociaż bezspornie już przeczuwane.

W każdym razie dokonało się cięcie między mną a numerem 2, cięcie, w wyniku którego o ile zbliżyłem się do numeru 1, o tyle też oddaliłem się od numeru 2. Numer 2 stał się — sądząc przynajmniej z zewnętrznych oznak — osobowością w pewnym sensie autonomiczną. Nie przypisywałem mu żadnych cech określonej indywidualności, na przykład upiory, choć za sprawą mego wiejskiego pochodzenia tego rodzaju możliwość byłaby jak najbardziej do przyjęcia; otóż na wsi podchodzi się do tych spraw stosownie do okoliczności — upiory raz są, to znów ich nie ma.

Jedynę, co w tym duchu było wyraźne, to jego charakter historyczny, rozděcie w czasie, czy też jego bezzczasowość. To jednak mówiłem sobie nie tak dobitnie, podobnie jak nie wyobrażałem sobie jego istnienia w przestrzeni. Grał on rolę bliżej nie zdefiniowanego, lecz przecież definitywnie istniejącego czynnika w tle mojej własnej egzystencji.

Człowiek przychodzi na świat z pewną indywidualną — fi-zyczną i psychiczną — dyspozycją, a choć najpierw zaznajamia się ze środowiskiem rodzicielskim i jego atmosferą, zgadza się z nim jedynie w pewnej mierze. Duch rodzinny, ze swej strony, jest w znacznym stopniu naznaczony duchem czasu, którego istnienia większość ludzi sobie nie uświadamia. Jeśli więc ten duch rodzinny stanowi jakiś *consensus omnium*, to daje poczucie bezpieczeństwa w świecie; gdy jednak stoi w sprzeczności z panującą opinią i sam jest wewnętrznie pełen sprzeczności, budzi uczucie niepewności w stosunku do świata. Dzieci znacznie słabiej reagują na to, co mówią im dorośli, aniżeli na imponderabilia otaczającej je atmosfery. Dziecko dopasowuje się do niej nieświadomie, to znaczy powstają w nim korelacje

natury kompensacyjnej. Szczególne wyobrażenia „religijne”, które od najwcześniejszego dzieciństwa były moim udziałem, to twory spontaniczne — należy je rozumieć jako reakcje na otoczenie rodzicielskie. Zwątpienie w wierze, któremu miał później ulec mój ojciec, musiało naturalnie dojrzewać w nim na długo wcześniej. Tego rodzaju rewolucja w czyimś świecie wewnętrznym, tak jak w ogóle w świecie, rzuca cień na otoczenie ze znacznym wyprzedzeniem, jest on zaś tym dłuższy, im gwałtowniej pogrążona w zwątpieniu świadomość broni się przed tą rewolucyjną siłą. Zrozumiałe, że antycypujące przeczenia wywołały w ojcu niepokój, a później — rzecz jasna — przeszły i na mnie.

Nigdy nie odniosłem wrażenia, by wpływy tego rodzaju mogły pochodzić od matki, ona była bowiem zakotwiczona w niewidocznym, za to pewnym porcie; jednak nie wydawało mi się, by tą bezpieczną przystanią była dla niej wiara chrześcijańska. Miało to — tak to czułem — coś wspólnego ze zwierzętami, drzewami, górami, łąkami i strumieniami, z czym osobliwie kontrastowała chrześcijańska powierzchowność matki, z wszystkimi konwencjonalnymi przejawami wiary. To tło tak bardzo odpowiadało memu własnemu nastawieniu, że tu nie legły się rozterki; przeciwnie, zawsze dawało mi to poczucie bezpieczeństwa i było źródłem przekonania, że tu jest twardy grunt, na którym można stanąć. A przy tym nigdy nie przyszła mi do głowy myśl o tym, jak „pogańska” była to podstawa. Numer 2 mojej matki był dla mnie najsilniejszą podporą w nadciągającym konflikcie między tradycją ojcowską a osobliwymi tworami kompensacyjnymi, do których stworzenia została pobudzona moja nieświadomość.

Gdy patrzę wstecz, widzę, jak bardzo mój dziecięcy rozwój antycypował przyszłe wydarzenia i przygotował *modi* przystosowawcze zarówno do religijnego załamania się mojego ojca, jak do wstrząsającego objawienia się dzisiejszego obrazu świata, które przecież nie nadeszło tak sobie z dnia na dzień, lecz rzuciło swój cień na długo przedtem. Chociaż my, ludzie, mamy nasze życie osobiste, przecież z drugiej strony jesteśmy poniekąd reprezentantami, ofiarami i poplecznikami jakiegoś zbiorowego ducha, którego lata życia są wyznaczane przez stulecia. Oczy-

wiście, możemy w ciągu całego życia sądzić, iż trzymamy się swoich przekonań, i nigdy nie odkryć, że w istocie byliśmy statystami na scenie teatru świata. Istnieją bowiem fakty, których co prawda nie znamy, które jednak mają wpływ na nasze życie, i to tym większy, im mniej są uświadamiane.

Tak więc przynajmniej jakaś część naszej istoty żyje zanurzona w wiekach — ta część, którą na prywatny użytek określiłem jako numer 2. Że nie jest to jednostkowe *curiosum*, dowodzi tego nasza zachodnia religia, która *expressis verbis* zwraca się do owego człowieka wewnętrznego i prawie od dwóch tysięcy lat usiłuje powiadomić o jego istnieniu świadomość powierzchowną z charakteryzującym ją nastawieniem personalistycznym. *Noli foras ire, in interiore homine habitat veritas!*¹.

W okresie od 1892 do 1894 roku odbyłem z ojcem szereg gorących dyskusji. Ojciec studiował w Getyndze pod kierunkiem Ewalda² języki orientalne, a swoją rozprawę doktorską poświęcił arabskiej wersji *Pieśni nad pieśniami*. Ale cały heroizm jego lat młodzieńczych skończył się z chwilą, gdy zdał egzamin końcowy. Później zapomniał o swym talencie filologicznym. Jako wiejski pastor w Laufen nad Wodospadem Renu popadł w uczuciowy entuzjazm i snuł wspomnienia z okresu studiów, ciągle jeszcze palił długą studencką fajkę i był rozczarowany małżeństwem. Czynił wiele dobrego — zbyt wiele. W rezultacie najczęściej był w złym humorze i ciągle ulegał napadom irytacji. Oboje rodzice niemal się przykładali, by wieść życie pobożne, lecz skutek był taki, że nader często dochodziło do scen. O tę trudność rozbiła się potem, jak można sądzić, wiara mego ojca.

¹ „Nie wychodź na świat, [...] we wnętrzu człowieka mieszka prawda”. Słowa św. Augustyna z napisanego w roku 390 traktatu *De vera religione*, XXXIX, 72; tu w przekładzie Jerzego Ptaszyńskiego według wydania: Święty Augustyn, *O wierze prawdziwej*, w: tegoż, *Pisma filozoficzne*, t. IV, Wydawnictwo PAX, Warszawa 1954, s. 131. [Przyp. tłum.]

² Heinrich Ewald (1803 — 1875) — niemiecki orientalista i biblista, profesor uniwersytetów w Getyndze i Tybindze. [Przyp. tłum.]

W krytycznym okresie jego wybuchowość i niezadowolenie przybrały na sile, a stan, w jakim się znajdował, napędliał mnie troską. Matka unikała wszystkiego, co mogłoby go denerwować, i nie pozwalała sobie na żadne dyskusje. Choć musiałem uznać mądrość jej postępowania, sam często nie potrafiłem utrzymać na wodzy popędliwości. Wobec wybuchów ojca zachowałem, co prawda, postawę bierną, lecz gdy wydawał się przystępniejszy, nierzadko próbowałem nawiązać z nim rozmowę, by dowiedzieć się czegoś bliższego o procesach, jakie się w nim dokonywały, oraz o tym, jak on widzi siebie samego. Byłem bowiem święcie przekonany, że dręczy go coś określonego i że ma to coś wspólnego z jego przekonaniami religijnymi. Wiele wskazywało, iż chodziło o zwątpienie w wierze. Wydawało mi się, że mogło to się zdarzyć tylko dlatego, iż zabrakło mu niezbędnego doświadczenia. Moje próby nawiązania z nim rozmowy potwierdziły to wrażenie, ponieważ wszystkie pytania kwitował drętwymi formułami teologicznymi, które dobrze znałem, albo zrezygnowanym wzruszeniem ramion, które budziło mój sprzeciw. Nie potrafiłem zrozumieć, dlaczego ojciec nie chwyta każdej okazji, by zmierzyć się z tą sytuacją. Widziałem wprawdzie, że moje podsyte krytycyzmem pytania zasmucają go, lecz tym bardziej miałem nadzieję na jakąś konstruktywną rozmowę. Wydawało mi się niemal niewyobrażalne, by ojciec mógł nie mieć doświadczenia Boga — ze wszystkich doświadczeń najbardziej oczywistego. Z teorii poznania wiedziałem choćby tyle, że wiedzy tego rodzaju nie da się dowieść, ale było też dla mnie jasne, że takie doświadczenie nie wymaga dowodu, podobnie jak nie trzeba dowodzić piękna wschodu słońca lub strachu przed tym wszystkim, co kryje się w nocnych ciemnościach. Usiłowałem, prawdopodobnie nader niezręcznie, dać mu poznać te oczywistości, w nadziei, że tym samym pomogę mu znieść ów szczególny los, który nieuniknie nie stał się jego udziałem. Musiał przecież z kimś się spierać; dotąd klócił się z rodziną i z samym sobą. Dlaczego jednak nie spierał się Bogiem — z tym, który jako ciemny *auctor rerum creatorum* sam jeden jest rzeczywiście odpowiedzialny za cierpienie świata? Bóg przecież z pewnością zesłałby mu w odpowiedzi jeden z tych czarodziejskich, bezdennie głębokich snów, które

— nie będąc o to proszonym — zsyłał na mnie, pieczętując w ten sposób mój los. Nie wiedziałem, jak to się dzieje — ale tak właśnie było. Tak, dał mi On nawet niejaki wgląd we własną Istotę. Tyle że to było już wielką tajemnicą, której ani nie wolno mi było, ani nie mogłem zdradzić ojcu. Może — tak mi się wówczas wydawało — mógłbym to uczynić, gdyby ojciec był w stanie pojąć bezpośrednie doświadczenie Boga. Nigdy jednak w rozmowach z nim nie posunąłem się tak daleko — nigdy ten problem nie zamajaczył nawet na horyzoncie, gdyż zawsze zabierałem się do rzeczy w sposób wielce niepsychologiczny, intelektualny, unikając w miarę możliwości aspektu uczuciowego, by nie prowokować wybuchu. Takie próby działały na ojca za każdym razem niczym czerwona płachta na byka, wywołując wybuchowe reakcje, których nie umiałem zrozumieć. Nie byłem zdolny pojąć, dlaczego całkiem rozsądny argument spotyka się z tak emocjonalnym sprzeciwem.

Te jałowe dyskusje drażniły i jego, i mnie, aż w końcu zrezygnowaliśmy z nich — każdy dotknięty specyficznym pocuciem własnej niższości. Teologia sprawiła, że staliśmy się sobie obcy. Odczuwałem to jako fatalną porażkę, w czym wszakże nie byłem osamotniony. Miałem niejasne przeczucie, że ojciec został wystawiony na łup własnemu przeznaczeniu i że przed nim nie umknie. Był samotny. Nie miał przyjaciela, któremu mógłby się zwierzyć, w każdym razie ja nie znalazłem w naszym otoczeniu nikogo, o kim bym mógł sądzić, że znajdzie zbawcze słowo. Pewnego razu usłyszałem, jak się modli — rozpaczliwie walczył o swoją wiarę. Byłem wstrząśnięty, a zarazem oburzony, ponieważ widziałem, jak beznadziejnie tkwi w kleszczach Kościoła i myślenia teologicznego. Kościół i teologia najpierw sprawiły, że zatrzęsły się przed nim wszystkie drzwi do bezpośredniego doświadczenia Boga, a potem opuściły go, niewierne. Teraz głębiej rozumiałem, co właściwie przeżyłem: sam Bóg zdezwauował w moim śnie teologię i zbudowany na jej opoście Kościół. Z drugiej strony Bóg tolerował teologię, zresztą jak wiele innych rzeczy. Założenie, że ludzie mogliby wywołać takie procesy, wydawało mi się śmieszne. Bo, ostatecznie, kimże byli ci ludzie? Rodzili się, głupi i ślepi, niczym szczenięta, zaopatrzeni jak wszelkie stworzenie Boże w skąpe światélko,

które nie było zdolne rozjaśnić ciemności, w jakich po omacku błędzieli. To było dla mnie jasne; byłem też pewny, że żaden ze znanych mi teologów nie widział na własne oczy „światłości”, która „w ciemnościach świeci”³, w przeciwnym razie nie mogliby nauczać „religii teologicznej”. Z „religią teologiczną” nie można było nic począć, bo nie odpowiadała ona mojemu przeżyciu Boga. Wymagała, by uwierzyć, nie dając nadziei wiedzy. Tego właśnie z największym trudem usiłował dokonać mój ojciec, lecz jego próby spełzły na niczym. Równie marnie mógł się bronić przed śmiesznym materializmem psychiatrów. Było to też coś, w co należało uwierzyć, dokładnie jak w teologii! Bardziej niż kiedykolwiek byłem pewny, że obu tym dziedzinom brakowało zarówno krytyki poznania, jak doświadczenia.

Ojciec był najwyraźniej pod wrażeniem faktu, iż psychiatrzy odkryli, że w mózgu — tam, gdzie powinien znajdować się duch — jest „materia”, nie ma zaś niczego lotnego. Stąd brałyby się różne napomnienia, jakie mi dawał, a mianowicie, że jeśli już mam studiować medycynę, to nie po to, by stać się materialistą. Dla mnie jednak te napomnienia były równoznaczne z zakazem wiary, gdyż dowiedziałem się, że materialści, dokładnie tak jak teologowie, wierzyli w swoje definicje, zdawałem sobie również sprawę z tego, że mój biedny ojciec wpadł z deszczu pod rynnę. Przekonałem się, że ta wiara — tak zawsze przede mną wynoszona pod niebiosa — splątała mu fatalnego figla; zresztą nie tylko jemu, ale i większości wykształconych, poważnych ludzi, których znałem. Grzechem głównym wiary wydawało mi się to, że wyprzedza ona doświadczenie. Skąd ci teologowie wiedzieli, że Bóg umyślnie zaaranżował pewne sprawy, inne zaś „dopuszcza”, i skąd brała się wiedza psychiatrów, gdy twierdzili, że materia posiada właściwości ludzkiego ducha? Daleki byłem od niebezpieczeństwa popadnięcia w materializm, niewątpliwie jednak groziło to memu ojcu — dostrzegałem to coraz wyraźniej. Ktoś widocznie szepnął mu coś na temat „sugestii”, bo czytał wówczas, jak odkryłem, książkę Bern-

³ J 1, 5, przełożył ks. Jakub Wujek T.J. Por. też Iz IX, 1. [Przyp. tłum.]

heima na ten temat, przetłumaczoną na niemiecki przez Sigmunda Freuda⁴. Było to dla mnie odkrycie nowe i znaczące, ponieważ dotąd widywałem ojca czytającego wyłącznie powieści lub coś w rodzaju opisów podróży. Wszystkie „uczone” i interesujące książki wydawały się zakazane. Te lektury nie uczyniły go jednak szczęśliwym. Nastroje depresyjne kumulowały się w nim i przybierały na sile, podobnie jak hipochondria. Ojciec od wielu lat uskarżał się na wszelkie możliwe bóle jamy brzusznej, choć lekarz nie mógł stwierdzić żadnego konkretnego schorzenia. Teraz z kolei ojciec narzekał, że dręczy go uczucie, jakby miał „kamienie w brzuchu”. Przez dłuższy czas nie braliśmy tego serio, w końcu jednak dało to lekarzowi do myślenia. Właśnie dobiegało końca lato 1895 roku.

Wiosną zacząłem studia na Uniwersytecie w Bazylei. Tak oto zamknąłem ten jedyny okres w moim życiu, gdy dane mi było się nudzić — czyli czasy szkolne — a przede mną otwierały się złote bramy do *universitas litterarum* i swobód akademickich: miałem teraz słuchać prawdy o naturze w jej głównych przejawach, miałem dowiedzieć się wszystkiego, co dotyczy anatomii i fizjologii człowieka, do tego zaś miała jeszcze dojść wiedza o biologicznych stanach wyjątkowych — o chorobach. I wreszcie otwierała się przede mną możliwość wstąpienia do pewnego związku studenckiego, herbowego, do którego wcześniej należał mój ojciec, do Zofingi⁵. Gdy jeszcze byłem fuksem, nawet wybrał się ze mną na wycieczkę, którą urządzał związek, a której celem była pewna znana z winnic wioska w Markgräfenlandzie. Wygłosił wówczas dowcipną mowę, w której — co obserwowałem z zachwytem — doszedł do głosu wesoły duch jego czasów studenckich. Jednocześnie, niczym w błysku, zrozumiałem, że z końcem studiów życie ojca

⁴ *Die Suggestion und ihre Heilwirkung* [Autorisierte deutsche Ausgabe von Dr Sigm. Freud], Leipzig und Wien 1888. [Oryginał: *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*, Paris 1886 — przyp. tłum.]

⁵ Korporacja studentów szwajcarskich założona w 1819 roku w Zofingen, w kantonie Argowia. Korporanci dzielili się na trzy kategorie: fuksov, komilitonów i filistrów. Ich komersy zwały się dźwięcznie knajpami. [Przyp. tłum.]

osiągnęło stan ostatecznej martwoty, i przypomniała mi się wtedy zwrotka jednego ze studenckich kupletów:

Wracają do filistrów dziś,
Spuściwszy głowy w dół.
O jerum, jerum, jerum,
O quae mutatio rerum!⁶

Te słowa legły mi kamieniem na sercu. Przecież ojciec też był kiedyś pełnym entuzjazmu studentem pierwszego semestru — całkiem jak ja! Świat stał dla niego otworem — jak dla mnie! Wyłożono przed nim nieprzebrane skarby wiedzy — jak przede mną! Co więc go zdruzgotało, skwasilo, napelniło goryczą? Nie znajdowałem odpowiedzi — albo znajdowałem ich zbyt wiele. Mowa, którą wygłosił tego letniego wieczoru przy butelce wina, stała się jego ostatnim żywym wspomnieniem owego czasu, kiedy to był tym, kim być powinien. Wkrótce potem jego stan uległ pogorszeniu. Późną jesienią 1895 roku położył się do łóżka; zmarł z początkiem 1896 roku.

Tego dnia wróciłem po zajęciach do domu i spytałem o niego. „Och, jak zwykle. Jest bardzo osłabiony” — odpowiedziała matka. Szepnął coś do niej, a wtedy ona, wyrazem twarzy dając do zrozumienia, że bredzi, powiedziała głośno: „Chciałby się dowiedzieć, czy już zdałeś egzamin państwowy”. Zrozumiałem, że muszę kłamać: „Tak, nieźle mi poszło”. Ojciec wydał westchnienie ulgi. Zamknął oczy. Trochę później znowu udałem się do pokoju, gdzie leżał. Był sam. Matka robiła coś w pokoju obok. Rzęził. Zdałem sobie sprawę, że to już agonia. Stałem przy jego łóżku jak skamieniały. Nigdy dotąd nie widziałem umierającego. Nagle przestał oddychać. Czekałem

⁶ Z pieśni studenckiej *Rückblicke eines altern Burschen* napisanej w 1825 roku przez Eugena Höflinga, który w refrenie zacytował anonimową XVII-wieczną pieśń: *Was fang' ich armer Teufel an?*

O, biada, biada, biada,
Odmiana nagle spada!

[Przyp. tłum.]

i czekałem na następny oddech. Daremnie. Wtedy przypomniałem sobie o matce. Poszedłem do pokoju obok. Siedziała przy oknie, robiła na drutach. „Umiera” — powiedziałem. Podeszła ze mną do łóżka, zobaczyła, że już umarł. Powiedziała jakby zdziwiona: „Ależ to szybko przeszło”.

Kolejne dni minęły w przygnębieniu i w bólu — niewiele z tego pamiętam. Pewnego razu matka powiedziała swym „drugim” głosem — do mnie czy też w powietrze: „Umarł w dobrym momencie dla ciebie”. Miało to, zdaje się, znaczyć: nie rozumieliście się i mógł być dla ciebie zawadą. Tego rodzaju ujmowanie spraw było, jak sądziłem, w stylu numeru 2 mojej matki.

To jej „dla ciebie” strasznie mnie dotknęło. Czułem, że oto jakaś część przeszłości nieodwołalnie dobiegła końca. Z drugiej strony obudziło się we mnie coś męskiego i jakieś poczucie wolności. Po śmierci ojca przeniósłem się do jego pokoju. W rodzinie też zająłem jego miejsce. Musiałem więc, na przykład, co tydzień wręczać matce pewną sumę na utrzymanie domu, bo sama nie umiała prowadzić rachunków i obracać pieniędzmi.

Jakieś sześć tygodni po śmierci ojciec ukazał mi się we śnie. Nagle stanął przede mną i powiedział, że wrócił z wakacji, dobrze wypoczął i oto jest już w domu. Pomyślałem, że zaraz zacznę mnie besztać, bo przecież zająłem mu pokój, ale nie wspomniał o tym ani słowem! Mimo to wstydzilem się, ponieważ uroiło mi się, że umarł. Kilka dni później miałem następny sen: ojciec jako ozdrowieniec znowu wracał do domu, a ja znowu czyniłem sobie wyrzuty, że przedwcześnie wysłałem go na tamten świat. Ciągłe zadawałem sobie pytanie: „Co to znaczy, że ojciec wraca we śnie? Dlaczego wydaje się taki «prawdziwy»? Było to niezapomniane przeżycie — ono to skłoniło mnie, bym po raz pierwszy pomyślał o życiu po śmierci.

Po śmierci ojca wyłoniły się poważne problemy związane z kontynuacją studiów. Część rodziny ze strony matki była zdania, że powinienem postarać się o posadę komiwojażera w jakiejś firmie handlowej, by jak najszybciej móc zarabiać na życie. Najmłodszy brat matki zaoferował nam pomoc, gdyż

środku, jakimi dysponowaliśmy, nie mogły na dłuższą metę zaspokoić naszych potrzeb. Pomógł mi także stryj. Pod koniec studiów byłem mu winny trzy tysiące franków. Na drobne wydatki zarabiałem jako młodszy asystent oraz wyprzedając niewielką kolekcję antyków, którą otrzymałem od starej ciotki; sprzedawałem z zyskiem sztukę po sztuce, przy czym przypadał mi tak pożądaný procent od sumy, którą uzyskałem.

Nie wspominam źle tych lat życia w ubóstwie; uczy ono doceniać proste rzeczy. Bardzo dobrze pamiętam, jak pewnego razu dostałem w prezencie pudełko cygar. Czułem się wówczas jak książę! Cygar wystarczyło mi na cały rok — pozwalałem sobie tylko na jedno w niedzielę.

Kiedy tak patrzę wstecz, mogę powiedzieć, że czas studiów był pięknym okresem. Były to lata wielkiego ożywienia duchowego — były to także lata przyjaźni. W Związku Zofinga wygłosiłem wiele wykładów na tematy teologiczne i psychologiczne. Prowadziliśmy ekscytujące rozmowy, bynajmniej nie tylko na tematy medyczne. Spieraliśmy się o Schopenhauera i Kanta. Zналиśmy rozmaite odmiany stylu cyceńskiego, interesowaliśmy się też teologią i filozofią. Rzec by można, że wszyscy, co do jednego, mieliśmy wykształcenie klasyczne i kultywowaliśmy pewną tradycję duchową.

Do grona moich najbliższych przyjaciół należał Albert Oeri. Nasza przyjaźń trwała aż do jego śmierci (1950). Właściwie nasz związek był dwadzieścia lat starszy od nas, gdyż zaczął się pod koniec siódmej dekady minionego wieku przyjaźnią naszych ojców. W przeciwieństwie jednak do ojców, których los w późniejszych latach rozdzielił, nas — Oiergo i mnie — los nie tylko związał, ale też pozwolił, by do końca zachował się łączący nas węzeł wierności.

Poznałem Oiergo jako członka Zofingi. Był człowiekiem zarówno dowcipnym, jak serdecznym, był też znakomitym narratorem. Pozostawałem pod wrażeniem faktu, że jest on stryjecznywnukiem Jakoba Burckhardta, którego my wszyscy — młodzi studenci bazylejscy — czciliśmy jako wielkiego człowieka, wówczas już legendarnego, żyjącego i działającego wśród nas. Tak, Oeri przypominał nam coś z zewnętrznej powłoki tego wybitnego człowieka: charakterystyczne rysy

tworzy, sposób poruszania się i wyrażania. Od mego przyjaciela dowiedziałem się też niemało o Bachofenie, którego — podobnie jak Burckhardta — zdarzało mi się spotykać od czasu do czasu na ulicy. Bardziej jednak niż te zewnętrzne cechy przyciągało mnie u Oiergo zamyślenie, sposób, w jaki podchodził do procesów historycznych, już wówczas zadziwiająca dojrzałość, z jaką wydawał sądy o polityce, oraz często niezwykła celność w ocenie współczesnych osobistości, które nieznacząco charakteryzował swoim dowcipem. Jego sceptycyzm pozwalał mu przejrzeć podłość i pustkę nawet pod najbardziej efektownymi draperiami.

Trzecim w naszym kółku był — przedwcześnie niestety zmarły — Andreas Vischer, późniejszy długoletni kierownik szpitala w Urfie, w Azji Mniejszej. Dyskutowaliśmy „Pod Orlem” w Weil i w „Jeleniu” w Haltingen przy kubku markgräflera, a poruszaliśmy wszystkie możliwe tematy pod słońcem i przechodzącym metamorfozy księżycem.

Ponieważ rozdzielił nas zawód i miejsce zamieszkania, w następnym dziesięcioleciu widywaliśmy się rzadko. Ale gdy nadeszła uroczysta godzina południa naszego życia — byliśmy rówieśnikami — los znów nas zetknął. W trzydziestym piątym roku życia mieliśmy odbyć wspólnie, przedtem tego nie przewidując, pamiętny rejs: statkiem był mój jacht, a morzem Jezioro Zuryckie. Załogę stanowiło dwóch młodych lekarzy, którzy wówczas u mnie pracowali. Odbyliśmy rejs do Walenstadt i z powrotem; trwał cztery dni. Płynęliśmy gnani świeżą bryzą, naciągawszy na maszt spinaker. Oeri zabrał z sobą *Odyseję* w przekładzie Vossa, toteż w drodze czytał nam o przygodach Odysa u Kirke i o nekyi. Mieniające się barwami tęczy jezioro i przesłonięty srebrzystą mgiełką brzeg skrzyły się blaskiem.

Atoli Cyrce, straszliwa bogini o pięknych warkoczach,
Cudnie gędząca, dobrego nam towarzysza obudzi:
Oto za naszym korabiem, o dziobie błękitnym, posyła
Hyz, który dmuchem pomyślnym będzie nam żagle wydymał⁷.

⁷ Homer, *Odyseja*, pieśń XI *W państwie umarłych*, w. 6—9, przełożył

Jednakże spoza tych mieniących się blaskiem obrazów Homera świtały mi niespokojne myśli o przyszłości, o wielkiej podróży przez *pelagus mundi*, jaka nas czekała. Oeri, który dotąd zwlekał, niedługo potem się ożenił; dla mnie los sposobił w darze - jak dla Odysa — nekyję, zstąpienie do mrocznego Hadesu⁸. Później przyszyły lata wojny i znowu widywaliśmy się rzadko. Ucichły nasze głośnie dyskusje. Właściwie mówiło się tylko o tym, co najważniejsze. Niemniej, jak mogłem odgadnąć z pewnych pojedynczych pytań, które mi stawiał, wszczął się między nami jakiś dialog wewnętrzny. Był mądrym przyjacielem i na swój sposób mnie znał. To ciche porozumienie oraz jego niezmienna wierność wiele dla mnie znaczyły. W ostatniej dekadzie jego życia znowu widywaliśmy się częściej — obaj wiedzieliśmy, że cienie się wydłużą.

Co do kwestii natury religijnej, doznałem w okresie studiów wielu podniet. W domu nastęczała się mile widziana możliwość dyskusowania z teologiem — wikarym mego zmarłego ojca. Człowiek ten odznaczał się nie tylko fenomenalnym apetytem, przyćmiewającym mój, ale też wielką erudycją. Wiele się od niego nauczyłem z patrystyki, dogmatyki, zwłaszcza zaś dowiedziałem się mnóstwo o teologii protestanckiej. Na porządku dziennym była wówczas teologia Ritschla. Irytował mnie jej historyzm, głównie jednak porównanie z pociągiem⁹. Ale

Józef Wittlin, wydanie IV (I krajowe) według wydania III, zmienionego, PIW, Warszawa 1982, s. 195. [Przyp. tłum.]

⁸ *Nékýia* od słowa *nékys* (trup, zwłoki) to tytuł XI pieśni *Odysei*. Termin ten oznacza ofiarę dla zmarłych składaną w celu wywołania duchów z Hadesu. Jest zatem trafnym określeniem zstąpienia do krainy umarłych, jak na przykład w *La Divina Commedia* czy też w *Klasycznej Nocy Walpurgi* w *Fauście*. Jung posługuje się tu tym terminem w sensie metaforycznym, robiąc aluzję do swego „zstąpienia” w świat obrazów nieświadomości, o czym będzie mowa w rozdziale *Konfrontacja z nieświadomością*. (Przyp. Anieli Jaffé)

⁹ [Albrecht Ritschl (1822 — 1889) — teolog ewangelicki, obrońca autonomii religii, kontynuator myśli Schleiermachera, twórca protestanckiej szkoły teologicznej zwanej „szkołą Ritschla”, w której — powołując się na Kanta — oddzielono wiarę od wiedzy — przyp.]

wszyscy studenci teologii, z którymi dyskutowałem w Zofindze, wydawali się zadowalać ową ideą historycznego efektu życia Chrystusa. Mnie pogląd ten wydawał się nie tylko głupawy, ale i pozbawiony życia. Nie mogłem się też pogodzić z ideą wysunięcia Chrystusa na plan pierwszy i uczynienia z niego jedynej, decydującej postaci w dramacie między Bogiem a człowiekiem. Stało to w jaskrawej sprzeczności z ujęciem samego Chrystusa, który stwierdził, że Duch Święty, z którego się począł, zastąpi go wśród ludzi po jego śmierci.

Duch Święty był dla mnie dobrą ilustracją idei Boga niepojętego. Jego oddziaływanie było nie tylko wzniosłej natury, ale też dziwne, a nawet wątpliwe, podobnie jak postęпки Jahwe, którego naiwnie, w myśl pouczeń sprzed konfirmacji, utożsamiałem z chrześcijańskim obrazem Boga. (W owym czasie nie uświadamiałem sobie również faktu, że prawdziwy diabeł narodził się dopiero wraz z chrześcijaństwem). „Pan Jezus” był dla mnie ponad wszelką wątpliwość człowiekiem — względnie zwykłą tubą Ducha Świętego — i dlatego wydawał mi się bardzo wątpliwy. To nader nieortodoksyjne ujęcie problemu, różne od koncepcji teologicznej o dziewięćdziesiąt albo nawet sto osiemdziesiąt stopni, spotkało się naturalnie z głębokim niezrozumieniem. Rozczarowanie, jakie z tego powodu odczuwałem, doprowadziło mnie z wolna do czegoś w rodzaju zrezygnowanego *désintéressement*, a moje przekonanie, że jedynie doświadczenie mogłoby tu cokolwiek rozstrzygnąć, stałe zyskiwało na mocy. Za *Kandydem*, którego wówczas czytałem, mogłem powiedzieć: *Tout cela est bien dit — mais il faut cultiver notre jardin*¹⁰, przez co rozumiałem nauki przyrodnicze.

[tłum.] Ritschl ucieka się do porównania z pociągiem na rozrządzie: lokomotywa popycha skład od tyłu i pchnięcie to porusza cały pociąg. Tak miałby działać — w ciągu stuleci — impuls dany przez Chrystusa. (Przyp. Anieli Jaffé).

¹⁰ „Masz słuszość — [...] ale trzeba uprawiać nasz ogródek”. Wolter, *Kandyd czyli optymizm*, przełożył Tadeusz Żeleński (Boy), PIW, Warszawa 1961, s. 143. [Przyp. tłum.]

W czasie pierwszych lat studiów odkryłem, że wprawdzie przyrodznawstwo umożliwia zdobycie nieskończenie wielu wiadomości, jest to jednak bardzo skąpa wiedza, w gruncie rzeczy nader specjalistycznej natury. Z mych lektur filozoficznych wiedziałem, że u podstaw wszystkiego znajduje się rzeczywistość *psyche*. Bez duszy nie byłoby ani wiedzy, ani poznania. Mimo to nigdy o niej nie mówiono. Wprawdzie wszędzie milcząco zakładano jej istnienie, lecz nawet tam, gdzie o niej wspomniano, jak na przykład u Carla Gustava Carusa, nie przedstawiano o niej żadnej prawdziwej wiedzy, a rzecz cała sprowadzała się do spekulacji filozoficznej, która mogła przyjąć całkiem dowolne kształty. Jednak to ciekawe spostrzeżenie nie uczyniło mnie mądrzejszym.

Pod koniec drugiego semestru dokonałem brzemiennego w skutki odkrycia: w bibliotece ojca jednego z moich kolegów — historyka sztuki — znalazłem niewielką książeczkę z lat siedemdziesiątych poświęconą ukazywaniu się duchów. Była to relacja o początkach spirytyzmu, sporządzona przez jakiegoś teologa. Moje początkowe wątpliwości szybko się rozwiązały, ponieważ nie mogłem nie przyznać, że w zasadzie chodzi tu o historyjkę podobną do opowieści, które od najwcześniejszego dzieciństwa słyszałem na wsi, lub nawet takie same. Materiał był bez wątpienia autentyczny. Ale na powstające w tym miejscu wielkie pytanie: „Czy historie te są prawdziwe również z punktu widzenia fizyki?” — nie mogłem udzielić żadnej pewnej odpowiedzi. Mogłem jednakże stwierdzić, że najwidoczniej we wszystkich czasach i w najróżniejszych miejscach na Ziemi opowiadano te same historie. Musiał być po temu jakiś powód. W żadnym wypadku powodu tego nie można było doszukiwać się w fakcie, że wszędzie istnieją jednakowe przesłanki religijne. Na pewno nie o to tu chodziło. A zatem musiało się to wiązać z obiektywnym zachowaniem się duszy ludzkiej. Lecz właśnie w kwestii zasadniczej, czyli w tym, co dotyczyło obiektywnej natury duszy, nie można było dowiedzieć się niczego więcej ponad to, co już powiedzieli filozofowie.

Niezależnie od tego, jak dziwaczne i wątpliwe wydawały mi się obserwacje spirytystów, one to właśnie były dla mnie pierwszymi relacjami o obiektywnych zjawiskach psychicznych.

Takie nazwiska, jak Zöllner czy Crookes¹¹, robiły na mnie wrażenie, przeczytałem więc całą, by tak rzec, dokumentację na temat spirytyzmu, którą mogłem zdobyć. Naturalnie, mówiłem o tym także kolegom, którzy ku memu wielkiemu zdziwieniu reagowali albo drwiną i niedowierzaniem, albo trwożnym odrzuceniem. Z jednej strony dziwiłem się pewności, z jaką twierdzili, że takie rzeczy, jak zjawy i wirujące stoliki nie istnieją, że jest to oszustwo, z drugiej zdumiewał mnie sposób, w jaki odrzucali moje rewelacje — była w tym jakaś bojaźń. Sam wprawdzie nie byłem w pełni przekonany co do autentyczności tych relacji, ale w końcu dlaczego miałyby nie istnieć widma? Skąd w ogóle brało się w nas przekonanie, że coś jest „niemożliwe”? A przede wszystkim — co miała znaczyć ta bojaźliwość? Co do mnie, uważałem, że możliwości takie są nader interesujące i w najwyższym stopniu pociągające. Dzięki nim moje życie stawało się piękniejsze i bardziej urozmaicone. Świat zyskiwał głębię i tło. Czy na przykład sny też miały coś wspólnego z duchami? Jak na zawołanie wpadły mi w rękę *Marzenia jasnowidzącego* Kanta; wkrótce odkryłem też Karla Du Prela, który wykorzystywał te idee na potrzeby filozofii i psychologii. Wygrzebałem Eschenmayera, Passavanta, Justinusa Koernera i Görresa¹², przeczytałem też siedem tomów Swedenborga.

Numer 2 mojej matki w pełni się solidaryzował z entuzjazmem, jaki mnie ogarnął, lecz reakcja mojego otoczenia była deprymująca. Dotąd biłem tylko głową w mur poglądów tradycyjnych; teraz jednak natrafiłem na stal uprzedzeń

¹¹ Johann Carl Friedrich Zöllner (1834 — 1882) — niemiecki astrofizyk, konstruktor fotometru polaryzacyjnego; sir William Crookes (1832 — 1919) — angielski fizyk i chemik, odkrywca talu i uranu X; obaj byli zwolennikami spirytyzmu. [Przyp. tłum.]

¹² Karl Du Prel (1839 — 1899) — niemiecki filozof i spirytysta; Karl Adolf Eschenmayer (1768 — 1852) — niemiecki lekarz i filozof mistyczny; Johann David Passavant (1787 — 1861) — niemiecki lekarz i teoretyk sztuki; Justinus Koerner (1786 — 1862) — niemiecki lekarz i spirytysta, autor *Widzącej z Prevorst*; Johann Joseph von Görres (1776 — 1848) — niemiecki filozof, historyk i publicysta polityczny. [Przyp. tłum.]

i prawdziwą niezdolność do przyjęcia istnienia rzeczy niekonwencjonalnych, i to wśród moich najbliższych przyjaciół. Moje zainteresowania wydały im się jeszcze bardziej podejrzane aniżeli wcześniejsze przestawianie z teologią! Miałem uczucie, jakby zepchnięto mnie na peryferie świata. To, co mnie tak bardzo interesowało, innym wydawało się prochem i mgłą, a nawet przyprawiało ich o lęk.

Lęk, ale przed czym? Nie mogłem znaleźć żadnego wytłumaczenia. Przecież stwierdzenie, że być może istnieją wydarzenia, które wychodzą poza ograniczające kategorie czasu, przestrzeni i przyczynowości, nie było rzeczą niesłychaną czy wstrząsającą posadami świata. Przecież wiadomo było, że zdarza się, iż zwierzęta przeczuwają pogodę i trzęsienia ziemi, sny zwiastują bliską śmierć określonych osób, zegary zatrzymują się w chwili czyjejś śmierci, szklanki pękają w krytycznym momencie, a także istnieją inne rzeczy, które w znanym mi dotychczas świecie wydawały się oczywiste. Ale teraz najwyraźniej nikt o tym wszystkim nie słyszał, tylko ja jeden! Z wielką powagą zadałem sobie pytanie: do jakiego właściwie świata trafilem? Z pewnością był to świat miejski, który nic nie wiedział o wsi, o prawdziwym świecie gór, lasów i rzek, zwierząt i Bożych myśli (czytaj: roślin i kryształów). Uznałem to wyjaśnienie za pocieszające, a w każdym razie dzięki niemu polepszyło się moje samopoczucie; uzmysłowiłem sobie bowiem, że świat miejski — mimo obfitości swej uczonej wiedzy — jest duchowo ubogi. To przekonanie stało się jednak dla mnie niebezpieczne, gdyż powodowało we mnie prawdziwe napady poczucia wyższości, doprowadziło mnie też do nieposkromionego krytycyzmu i agresywności, czym zasłużyłem sobie na niechęć ze strony otoczenia. To zaś sprawiło, że z czasem powróciły dawne wątpliwości, poczucie niższości i nastroj depresji — cykl, który postanowiłem przerwać za wszelką cenę. Nie chciałem dłużej znajdować się na marginesie świata i zażywać wątpliwej chwały dziwaka.

Po pierwszym egzaminie propedeutycznym zostałem asystentem na anatomii, a w następnym semestrze profesor zlecił mi nawet prowadzenie kursu histologicznego — rzecz jasna ku memu wielkiemu zadowoleniu. Zajmowałem się wówczas

przede wszystkim doktryną ewolucyjną, anatomią porównawczą, zapoznałem się też z teorią neowitalizmu. Najbardziej jednak fascynowała mnie morfologia i to w najszerszym tego słowa znaczeniu. Na przeciwnym biegunie stała fizjologia, budząca we mnie najgłębsze opory z powodu wiwisekcji wykonywanych gwoli czystej demonstracji. Nigdy nie mogłem uwolnić się od poczucia, że zwierzęta ciepłokrwiste są naszymi powinowatymi, a nie zwykłymi automatami mózgowymi. Toteż gdy tylko mogłem, urywałem się z tego rodzaju pokazów. Rozumiałem, że eksperymentowanie na zwierzętach jest koniecznością, niemniej demonstrowanie takich eksperymentów uważałem za barbarzyńskie, odrażające, a nade wszystko zbędne. Miałem dość fantazji, by wyobrazić sobie przedstawiane procesy wyłącznie na podstawie opisu. Moje współczucie dla stworzeń nie narodziło się bynajmniej z chwilą, gdy poznałem filozofię Schopenhauera z jej tropami buddyjskimi — opiera się ono na solidniejszej podstawie, na pewnej pierwotnej dyspozycji psychicznej, a mianowicie na nieświadomym utożsamianiu się ze zwierzętami. Ale o tym ważnym fakcie psychologicznym nie miałem wówczas najmniejszego pojęcia. Wstręt do fizjologii osiągnął u mnie takie rozmiary, że ucierpiał na tym mój egzamin, który wypadł źle. Mimo wszystko jakoś przez to przebrnąłem.

Następujące potem semestry praktyki klinicznej były tak przepełnione zajęciami, że prawie nie miałem czasu na wypad w inne, odleglejsze obszary. Tylko w niedzielę mogłem studiować Kanta. Z największym zapalem przeczytałem także von Hartmanna. Nietzsche już od dłuższego czasu był w programie, lecz zwlekałem z lekturą, ponieważ nie czułem się dostatecznie przygotowany. Wiele o nim dyskutowano, najczęściej odrzucając jego idee — z największą zaciekleścią atakowali go „kompetentni” studenci filozofii; wysnułem z tego własne wnioski co do oporów występujących w wyższych sferach. Najwyższym autorytetem był naturalnie Jakob Burckhardt, którego krytyczne uwagi o Nietzschem szeroko rozpowszechniano. W dodatku można było spotkać ludzi, którzy poznali Nietzschego osobiście, mogli więc opowiadać o nim najdziwniejsze anegdoty, nie zawsze sympatyczne. Najczęściej nie czytali żadnej jego pracy, toteż poprzestawali na sprawach

zewewnętrznych, roztrzaskając na przykład jego sposób odgrywania „dżentelmena”, maniery, styl gry na fortepianie, upodobanie do przesady w mowie i piśmie — słowem, osobliwości, które bazylejczykom owego czasu musiały działać na nerwy. Nie to jednak, o, nie, było dla mnie pretekstem do zwlekania z lekturą Nietzschego — wręcz przeciwnie, mogłoby się stać najsilniejszą podniętą, gdyby nie tajemny strach, że wtedy, być może, uświadomię sobie, jak bardzo jestem do niego podobny, przynajmniej w tym, co się tyczy „tajemnicy” izolującej go od otoczenia. Bo może — któż to wie? — człowiek ten miał pewne przeżycia wewnętrzne, wgląd, i chciał się tym wszystkim podzielić z innymi, lecz przez nikogo nie został, niestety, zrozumiany? Najwidoczniej był Nietzsche istotą nieszablonoową, a przynajmniej za takiego uchodził; był jakimś *lusus naturae*, czymś, czym ja nie chciałem zostać za żadną cenę. Obawiałem się rozpoznania, że — tak jak on — ja też jestem „istotą wyjątkową”. Naturalnie — *si parva componere magnis licet* — on był przecież profesorem, pisał książki, osiągnął więc te zawrotne wyżyny, o których ja co najwyżej mogłem śnić; wprawdzie i on wyszedł z domu teologa, było to jednak w wielkich i odległych Niemczech, rozciągających się aż do morza, podczas gdy ja byłem zaledwie Szwajcarem, wychowałem się na skromnej plebanii w małej, przygranicznej wiosce. Nietzsche mówił gładko po niemiecku, znał łacinę i grekę, może też francuski, włoski i hiszpański, gdy ja z niejaką wprawą potrafiłem posługiwać się tylko dialektem alemańskim z okolic Bazylei. On, posiadając wszystkie te wspaniałości, mógł sobie w końcu pozwolić na pewne dziwactwa, ja jednak nie miałem prawa sądzić, bym choćby trochę mógł być do niego podobny.

Mimo tych wszystkich obaw zżerała mnie ciekawość, toteż zdecydowałem się w końcu przeczytać którąś z jego książek. Najpierw wpadły mi w ręce *Niewczesne rozważania*. Byłem wprost oczarowany. Zaraz potem przeczytałem więc *Tako rzecze Zaratustra*. Lektura ta stała się dla mnie silnym przeżyciem, jak lektura *Fausta* Goethego. Zaratustra był Nietzscheańskim Faustem, a numer 2 we mnie był moim Zaratustrą, uwzględniając rzecz jasną różnicę, jaka dzieli Mont Blanc od kreciego kopca; poza tym Zaratustra był — nie miałem co do tego wątpliwości

— niezdrow. Czy mój numer 2 też jest niezdrow? Ta możliwość przerażała mnie, do czego przez dłuższy czas nie chciałem się przyznać, a co mimo to trzymało mnie w napięciu i dawało o sobie znać w najmniej stosownych momentach, zmuszając do zastanawiania się nad sobą. Nietzsche odkrył swój numer 2 późno — dopiero w drugiej połowie życia, podczas gdy ja znałem swój numer 2 od wczesnej młodości. Nietzsche naiwnie i nierozważnie rozpowiadał o *arréton* — o Niewysłowionym — jakby nigdy nic. Ja natomiast szybko zorientowałem się, że w ten sposób można tylko sobie zaszkodzić. On jednak był tak genialny, że już w młodych latach został powołany jako profesor do Bazylei. Nie podejrzewał nawet, na co się zanosí, a przecież dzięki swemu geniuszowi powinien był w porę zauważyć, że coś jest nie tak. To właśnie było — myślałem sobie — chorobliwym nieporozumieniem: śmiało, niczego nie przeczuwając, wypuścił numer 2 na świat, który nic nie wiedział o takich sprawach i niczego z nich nie rozumiał. Nietzschego uskrzydlała infantyl-na nadzieja znalezienia ludzi, którzy współodczują jego ekstazę i będą w stanie pojąć „przemianę wszystkich wartości”¹³. Znalazł jednak tylko wykształconych filistrów; okazało się nawet, co jest tragikomiczne, że sam był jednym z nich, on, który — jak wszyscy inni — nie pojmował samego siebie, bo gdy popadł w *mysterium* i Niewysłowione, uległ pokusie, by się tym chępcie przed tępym, opuszczonym przez wszystkich bogów motłochem. Stąd wylewność, metafory, jedna bardziej metaforyczna od drugiej, stąd owo hymniczne uniesienie, daremnie usiłujące dać o sobie znak życia światu, który zaprzedał się chaotycznym wartościom naukowym. I tak — ten linoskoczek — spadł nawet poza samego siebie. Nie znał się na tym świecie — *dans ce meilleur des mondes possibles*¹⁴ — i dlatego stał

¹³ Tytuł nie ukończonego dzieła Nietzschego, jako podtytuł figurujący w *Antychryście: Przemiany wszystkich wartości przedmowa i księga pierwsza*, przełożył Leopold Staff, Nakładem Jakuba Mortkowicza, Warszawa 1907, a następnie w *Woli mocy: Próba przemiany wszystkich wartości (Studia i fragmenty)*, przełożył Stefan Frycz i Konrad Drzewiecki, Nakładem Jakuba Mortkowicza, Warszawa 1911. [Przyp. tłum.]

¹⁴ „Na tym najlepszym z możebnych światów” — słowa, które

się opętanym, kimś, kogo otoczenie może traktować jedynie z najwyższą ostrożnością. Wśród moich przyjaciół i znajomych znałem tylko dwóch, którzy otwarcie przyznawali się do Nietzschego — obaj homoseksualiści. Jeden skończył jako samobójca, drugi zmarnował się jako zapoznany geniusz. Wszyscy inni w obliczu fenomenu Zaratury byli nie tyle zbici z tropu, ile raczej okazali się bez reszty na niego uodpornieni.

Jak *Faust* ongiś otworzył przede mną jakieś drzwi, tak *Zaratur* zatrzasnął przede mną inne — szczelnie i na dłuższy czas. Było ze mną tak jak z tym starym chłopem, któremu bies wprzął dwie krowy w jedno chomąto. Zapytany przez synka, jak to się mogło stać, odpowiedział: „Henryś, a bodaj ci język usechl!”

Zrozumiałem, że do niczego się nie dochodzi, gdy nie mówi się o tym, co wszyscy dobrze znają. Naiwny jest ten, kto nie rozumie, jaką obelgą jest dla ludzi rozprawianie o czymś, co jest im nie znane. Niegodziwość tego rodzaju wybacza się tylko pisarzowi, dziennikarzowi lub poecie. Zrozumiałem, że nową ideę czy choćby tylko niezwykle aspekt czegoś można przekazać jedynie za pomocą faktów. Fakty pozostają i na dłuższą metę nie dadzą się podmieść do kąta. Kiedyś w końcu ktoś będzie przechodził obok, spojrzy — i zrozumie, co znalazł. Zdałem sobie sprawę, że w gruncie rzeczy — z braku czegoś lepszego — tylko perorowałem, zamiast przedkładać fakty; faktów zupełnie mi brakło. Nie miałem w garści nic. Bardziej niż kiedykolwiek popychało mnie ku empirii. Filozofom miałem za złe, że mówili o wszystkim, co nie jest dostępne doświadczeniu, a milkli, kiedy należałoby odpowiedzieć na wyzwanie doświadczenia. Wprawdzie wydawało mi się, że gdzieś już kiedyś przechodziłem przez diamentową dolinę, lecz nikogo nie mogłem przekonać, iż próbki kamieni, które pobrałem, są czymś innym niż żwirem. Nie mogłem przekonać o tym nawet siebie, gdy tylko bliżej im się przyjrzałem.

Był rok 1898, gdy zacząłem przymierzać się do zawodu lekarza. Szybko doszedłem do wniosku, że muszę zrobić specjalizację. Zastanawiałem się nad chirurgią i interną. Do chirurgii skłaniałem się z racji dobrej znajomości anatomii i upodobania do anatomii patologicznej; i prawdopodobnie zostałemby chirurgiem, gdybym miał do dyspozycji niezbędne środki finansowe. Było mi niezwykle przykro, że muszę zaciągać długi po to, by móc studiować. Zdawałem sobie sprawę, że zaraz po egzaminie końcowym będę musiał zająć się zarabianiem na własne utrzymanie i to możliwie jak najszybciej, dlatego też myślałem o karierze asystenta w jakimś szpitalu kantonalnym, gdzie można było mieć większą nadzieję na zdobycie płatnej posady niż w przypadku kliniki; zdobycie posady w klinice zależało w dużym stopniu od protekcji czy osobistej sympatii szefa. Z powodu mojej wątpliwej popularności oraz dość silnie odczuwanej rezerwy ze strony otoczenia nie liczyłem na żaden łut szczęścia i porzuciłem na skromnej możliwości zakotwiczenia się w jakimś prowincjonalnym szpitalu na stanowisku asystenta. Reszta zależała od mojej pilności, zdolności i użyteczności.

Ale podczas wakacji wydarzyło się coś, co miało wywrzeć na mnie silny wpływ. Pewnego dnia siedziałem w gabinecie nad podręcznikami; przez ścianę, w pokoju, do którego drzwi były uchylone, matka robiła na drutach. Był to pokój stołowy. Stał tam okrągły stół z drzewa orzechowego — mebel ten pochodził jeszcze z *tromsean* mojej babki po mieczu i miał wówczas około siedemdziesięciu lat. Matka siedziała przy oknie, mniej więcej metr od stołu. Siostra była w szkole, służąca w kuchni. Nagle rozległ się huk, jakby ktoś wystrzelił z pistoletu. Podskoczyłem. Rzuciłem się do pokoju, skąd dobiegł huk eksplozji. Matka siedziała ledwie żywa w swoim fotelu, robótka wypadła jej z rąk. Powiedziała, jęknąc się: „Co... co się stało? To gdzieś tu...” — i spojrzała na stół. Ujrzeliśmy, co się stało: blat był aż do środka rozpołowiony — nie w miejscu sklejenia desek, lecz tam, gdzie było lite drewno. Zaniemówilem. Jak mogło się stać coś podobnego? Lite drewno, od siedemdziesięciu lat suche, pewnego letniego dnia tak sobie pęka, i to przy względnie dużej w naszym domu wilgotności powietrza?... Owszem, gdyby stało

się to przy rozpalonym do czerwoności piecu, jakiegoś suchego, zimowego dnia! Co, na miłość boską, mogło być przyczyną takiego wybuchu? No cóż, takie rzeczy się zdarzają — pomyślałem w końcu. Matka tymczasem pokiwała głową i powiedziała głosem swego numeru 2: „Tak, tak, to coś znaczy!” Chcąc nie chcąc pozostawałem pod wrażeniem tego wypadku, a jednocześnie byłem zły, że nie potrafię go wytłumaczyć.

Jakieś dwa tygodnie później wróciłem o szóstej wieczorem do domu i znalazłem całą rodzinę, to znaczy matkę, czternastoletnią siostrę oraz służącą ogromnie zdenerwowane. Mniej więcej przed godziną znów rozległ się ogłuszający strzał. Tym razem nie był to już uszkodzony stół. Huk dobiegł od strony barku — ciężkiego mebla z początku XIX wieku. Obejrzano go już ze wszystkich stron, lecz nigdzie nie znaleziono pęknięcia.

Natychmiast przystąpiłem sam do oględzin, ale ani w barku, ani w jego otoczeniu niczego nie znalazłem. Wobec tego obejrzałem mebel od środka, a później zabrałem się za jego zawartość. W szufladzie, gdzie przechowywano koszyk na chleb, znalazłem bochenek chleba, a obok niego nóż z prawie zupełnie odłamanym ostrzem. Trzonek leżał w jednym rogu czworokątnego koszyka, w trzech innych ujrzałem po kawałku ostrza. Nóż był używany jeszcze podczas popołudniowej kawy, którą zwykliśmy pić o czwartej, potem odłożono go na miejsce. Od tego momentu nikt już nic nie robił przy barku.

Nazajutrz popękany nóż zaniósłem do jednego z najlepszych wytwórców noży w mieście. Obejrzał brzegi złamań pod lupą, po czym potrząsnął głową. „Ten nóż” — powiedział — „jest całkiem w porządku. Stał bez skazy. Ktoś musiał go połamać, kawałek po kawałku. Może przytrzymał nóż szufladą albo upuszczono go z dużej wysokości na kamień. To dobra stal! Coś takiego nie może wybuchnąć. Ktoś naopowiadał panu bzdur!”¹⁵

Matka i siostra znajdowały się w pokoju, gdy wystraszył je nagły huk. Numer 2 matki zmierzyl mnie bardzo wymownym spojrzeniem, tak że wypadało mi tylko zamilczeć. Nie miałem

¹⁵ Jung pieczolowicie przechowywał ten pęknięty na cztery części nóż. (Przyp. Anieli Jaffé)

zielonego pojęcia, co się stało, w żaden sposób nie potrafiłem tego wyjaśnić. Było to dla mnie tym bardziej irytujące, że musiałem przyznać, iż cała ta historia zrobiła na mnie wrażenie. Dlaczego i w jaki sposób pękł stół i nóż? Hipoteza, że to przypadek, wydała mi się zdecydowanie zbyt śmiała. Było wielce nieprawdopodobne, by pewnego dnia Ren zaczął przypadkiem płynąć do swych źródeł, inne zaś możliwości były *eo ipso* wykluczone. A więc co to było?

Kilka tygodni później dowiedziałem się od krewnych, że od dłuższego czasu zajmują się wirującymi stolikami i że mają medium — dziewczynę w wieku lat około piętnastu. W kółku tym już od jakiegoś czasu noszono się z myślą zapoznania mnie z owym medium, wpadającym w stany somnambuliczne i wytwarzającym zjawiska spirytystyczne. Gdy o tym usłyszałem, zaraz przyszedł mi na myśl osobliwe rzeczy dziejące się w naszym domu. Przypuszczałem, że pozostają one w jakimś związku z tym medium. Zacząłem więc urządzać w każdą sobotę wieczorem regularne seanse, w których brała udział ta dziewczyna oraz inni zainteresowani. Otrzymywaliśmy komunikaty, słyszeliśmy stukanie w ściany i stół. Wątpliwe, by obserwowane ruchy stolika były niezależne od medium. Szybko przekonałem się, że wszelkie ograniczenia nakładane na medium były w ogólności szkodliwe. Zadowolilem się więc stwierdzeniem jawnej oczywistości pukania i zwróciłem uwagę na treść komunikatów. Rezultaty tych obserwacji przedstawiłem w mojej rozprawie doktorskiej¹⁶. Po około dwóch latach eksperymentowania pod moim kierownictwem dało się odczuć pewien zastój, aż w końcu przyłapałem medium na próbie oszustwa przy wytwarzaniu zjawisk spirytystycznych. To przekonało mnie, że czas przerwać eksperymenty, co uczyniłem nie bez żalu, ponieważ na przykładzie medium mogłem zaobserwować, jak rodzi się numer 2, jak potem wkracza w świadomość dziecięcą

¹⁶ *Zur Psychologie und Pathologie sogenannter occulter Phänomene. [Eine psychiatrische Studie, Oswald Mutze, Leipzig] 1902. [Gesammelte Werke, t. I, 1966. Por. wydanie polskie: Jung, O psychologii i patologii tzw. zjawisk tajemnych, przełożyła Elżbieta Sadowska, wstępem poprzedził Jerzy Prokopiuk, Sen, Warszawa 1991 — przyp. tłum.]*

i wreszcie — jak integruje ją w sobie. Dziewczyna była z rodzaju „wczesnie dojrzałych”. Umarła na gruźlicę w wieku dwudziestu sześciu lat. Ostatni raz widziałem ją, gdy miała dwadzieścia cztery lata i długo jeszcze pozostawałem pod wrażeniem jej osobowości: samodzielnej i dojrzałej. Gdy umarła, jej krewni powiedzieli mi, że w ostatnich miesiącach jej życia charakter jakby od niej odpadał kawałek po kawałku, aż w końcu dziewczyna powróciła do stanu dwuletniego dziecka i tak zapadła w swój ostatni sen.

Koniec końców było to jednak wielkie doświadczenie, które całkowicie zburzyło moją młodzieńczą filozofię i pozwoliło mi wyrobić sobie psychologiczny punkt widzenia. Dowiedziałem się czegoś obiektywnego o duszy ludzkiej. Ale doświadczenie to przybrało taki obrót, że znowu nie mogłem nic o nim powiedzieć. Nie znałem nikogo, kogo mógłbym z nim zaznajomić. Ponownie więc musiałem odłożyć na bok, nie załatwione, coś, co przecież było godne zastanowienia. Dopiero kilka lat później powstała na podstawie tego doświadczenia moja rozprawa doktorska.

W klinice Friedrich von Müller zastąpił starego Immermanna. W osobie von Müllera znalazłem umysł, który mi odpowiadał. Widziałem, jak dzięki wyostrzonej inteligencji ujmuję problem, formułując takie pytania, które same w sobie zawierały już połowę odpowiedzi. On ze swej strony też zdawał się coś we mnie dostrzegać, ponieważ później, gdy moje studia miały się ku końcowi, zaproponował mi, bym wybrał się z nim jako jego asystent do Monachium, skąd właśnie otrzymał propozycję pracy. Ta oferta sprawiła, że niewiele brakowało, a poświęciłbym się internie. Prawdopodobnie tak by się stało, gdyby tymczasem nie wydarzyło się coś, dzięki czemu wyzbyłem się wszelkich wątpliwości co do kierunku mojej kariery zawodowej.

Wprawdzie słuchałem wykładów, miałem też klinikę z psychiatrii, lecz nasz wykładowca nie umiał nas porwać, a gdy w dodatku przypominałem sobie ślady, jakie pozostawiły w psychice mego ojca kontakty zawodowe z zakładem dla obłąkanych, a zwłaszcza z psychiatrią, nie dziw, że się do niej nie

rwalem. Kiedy więc przygotowywałem się do egzaminu państwowego, podręcznik psychiatrii był — co znamienne — ostatnim, po który sięgnąłem. Niczego się po tym nie spodziewałem. Pamiętam jeszcze, jak otworzyłem książkę Krafft-Ebinga¹⁷, myśląc: „No, przekonajmy się, co też ma do powiedzenia w swym przedmiocie psychiatra”. Wykłady i klinika nie wywarły na mnie najmniejszego wrażenia. Nie potrafiłem nawet przypomnieć sobie demonstracji choćby jednego klinicznego przypadku, pozostało tylko wspomnienie nudy i zniechęcenia.

Zacząłem od przedmowy, żeby się przekonać, w jaki sposób psychiatra ujmuje swój przedmiot lub choćby uzasadnia rację jego bytu. Na usprawiedliwienie tej arogancji muszę wszelako nadmienić, że w ówczesnym świecie lekarskim psychiatria miała bardzo niskie notowania. Tak naprawdę niewiele o niej wiadano; poza tym nie istniała wówczas psychologia, która by — ujmując człowieka jako całość — interesowała się także jego stanami chorobowymi. Jak dyrektor zakładu zamknięty był ze swymi chorymi, tak i sam zakład był zamknięty, izolowany, usytuowany zazwyczaj poza miastem, niczym dawne przytulki dla nieuleczalnie chorych, dla trędowatych. Nikt nie lubił tam zaglądać. Lekarze wiedzieli na ten temat równie mało, co laicy, dlatego też podzielali ich odczucia. Choroba psychiczna jawiła się jako beznadziejna i fatalna przypadłość, a jej cień padał także na samą psychiatrię. Psychiatra był dziwnym osobnikiem, o czym miałem się wkrótce przekonać z własnego doświadczenia.

Przeczytałem więc w przedmowie: „Niewątpliwie wyjątkowość tej dziedziny wiedzy oraz niedoskonałość jej aparatu poznawczego sprawiają, iż podręczniki psychiatrii w mniejszym lub większym stopniu noszą piętno subiektywizmu”. Kilka linijek niżej autor nazywał psychozy „chorobami osoby”. Serce nagle zabiło mi mocniej. Musiałem wstać, by zaczerpnąć tchu. Poczułem, że jestem dogłębnie poruszony i jakby w błysku ośnienia stało się dla mnie jasne, że poza psychiatrią nie ma dla

¹⁷ *Lehrbuch der Psychiatrie [auf klinischer Grundlage für praktische Ärzte und Studierende, Ferdinand Enke], wydanie IV, [Stuttgart] 1890.*

mnie innego celu. Tylko w niej oba nurty moich zainteresowań mogły złączyć się w jeden strumień, by dalej popłynąć wspólnym łóżyskiem. Tu znajdował się wspólny obszar doświadczania faktów biologicznych i duchowych — obszar, którego dotąd wszędzie szukałem bez skutku. Tutaj było wreszcie miejsce, gdzie spotkanie natury i ducha stawało się faktem.

Ta silna reakcja pojawiła się u mnie w chwili, gdy przeczytałem u Krafft-Ebinga o „piętnie subiektywizmu”. A zatem — myślałem — ten podręcznik też jest po części osobistym wyznaniem autora, który za obiektywnością swych stwierdzeń stoi z własnymi uprzedzeniami, z całością swego jestestwa, który na „chorobę osoby” odpowiada całością własnej osobowości. Czegoś takiego nigdy nie słyszałem od mych nauczycieli kliniki. I chociaż wspomniana książka właściwie nie różniła się od innych podręczników, niemniej tych kilka wskazówek stawiało psychiatrę w zupełnie innym świetle i nieodwołalnie popchnęło mnie ku tej dyscyplinie.

Decyzja została podjęta. Kiedy poinformowałem o tym mego nauczyciela interny, z jego twarzy odczytałem rozczarowanie i zdziwienie. Znowu zapiekła mnie stara rana — poczucie obcości i izolacji. Ale teraz już lepiej rozumiałem, dlaczego nikomu — nawet mnie samemu — nie przyszłoby do głowy, że mógłbym zainteresować się tym osobnym światem. Przyjaciele byli zdumieni i skonfundowani; uważali mnie za szaleńca, skoro szansę zrobienia kariery w internie — ogólnie wysoko cenionej, pociągającej, którą ku zazdrości wielu miałem już w zasięgu ręki — byłem skłonny zamienić na coś tak bezsensownego jak psychiatria.

Zrozumiałem, że najwyraźniej znów znalazłem się na bocznej torze, gdzie nikt nie zechce ani nie będzie mógł dotrzymać mi towarzystwa. Wiedziałem jednak — i żadna siła na ziemi nie mogłaby odwieść mnie od tego przekonania — że jest to ostateczna decyzja, że to los. Było to tak, jakby połączyły się dwa strumienie i wartkim nurtem niosły mnie ku odległemu celom. Doznałem podniecającego uczucia „zjednoczonej natury dwojacznej”; jakby magiczną falą przeniosło mnie ono przez egzamin, a zdałem go jako najlepszy. Charakterystyczne — jak to bywa z aż nader cudownymi cudami — że noga powinęła mi się

właśnie w tej dziedzinie, w której naprawdę byłem dobry: w anatomii patologicznej. Przydarzyła mi się śmieszna pomyłka: w preparacie zawierającym, jak mi się zdawało, oprócz najróżniejszego rodzaju *débris* tylko komórki nabłonkowe, przeoczyłem kącik, gdzie znajdowały się pleśniawki. Co się tyczy innych przedmiotów, to miałem przecucie, z czego będę pytany. Dzięki temu udało mi się ominąć kilka przeszkód „z powiewającym sztandarem, biciem w bęben i trąbkami”. Jakby z zemsty rozłożono mnie tam właśnie, gdzie czułem się najpewniej, i to w groteskowy wręcz sposób. W przeciwnym razie zdalby egzamin państwowy na *maximum*.

Inny kandydat osiągnął tę samą liczbę punktów co ja. Był to człowiek zawsze chodzący samopas, osobowość dla mnie nieprzenikniona, podejrzanie banalna. Dało się z nim rozmawiać tylko na „tematy ściśle zawodowe”. Na wszystko reagował enigmatycznym uśmiechem, który przywołał na myśl figury z egipteckich świątyń. Na każdym kroku dawał do zrozumienia, że jest od wszystkich lepszy, a jednocześnie było w nim jakieś poczucie niższości czy zakłopotania i prawie nigdy nie czuł się swobodnie. Nie wiedziałem, co o nim sądzić. Było pewne tylko to, że jest człowiekiem niemal maniackalnie ambitnym, który na pozór nie zajmuje się niczym, co by nie wiązało się z medycyną. Parę lat po ukończeniu studiów zapadł na schizofrenię. Wspominam tę zbieżność jako charakterystyczne zjawisko paralelizmu zdarzeń. W mojej pierwszej książce poświęconej *dementia praecox* (schizofrenii), „uprzedzenia” mojej osobowości tak odpowiadały na „chorobę osoby”: pojęta najszerzej psychiatria jest dialogiem chorej *psyche* z *psyche* lekarza, uważaną za „normalną”, jest konfrontacją „chorej” osoby z — w zasadzie równie subiektywną — osobowością terapeuty. Mój wysiłek zmierzał do wyłożenia teorii, w myśl której szaleńcze idee oraz halucynacje były nie tylko specyficznymi symptomami chorób psychicznych, lecz posiadały także sens ludzki.

Wieczorem po ostatnim egzaminie pozwoliłem sobie na od dawna wyglądany luksus, by pewnego razu — a miało to stać się po raz pierwszy w moim życiu — pójść do teatru. Dotąd stan moich finansów nie pozwalał mi na taką ekstrawagancję. Z upłynięcia zbioru antyków ciotki pozostało jednak jeszcze

niec pieniędzy, które pozwoliły mi nie tylko pójść do opery, ale też udać się w podróż do Monachium i Stuttgartu.

Bizet odurzył mnie i przytłoczył niczym fale bezkresnego morza, a gdy następnego dnia rano pociąg uniósł mnie przez granicę w szeroki świat, towarzyszyły mi melodie z *Carmen*. W Monachium po raz pierwszy naprawdę ujrzałem antyk; on to, wraz z muzyką Bizeta, wytworzył we mnie nastrój, którego głębiej i znaczenie przeczuwałem, którego jednak pojąć nie byłem w stanie. Było mi jakoś tak wiosennie na duszy, radośnie, choć ten tydzień między 1 a 9 grudnia 1900 roku utkwiał mi w pamięci jako bardzo pochmurny. W Stuttgarcie widziałem się (po raz ostatni) z moją ciotką, panią doktorową Reimer-Jung — córką z pierwszego małżeństwa mego dziadka, profesora Carla Gustava Junga, z Virginią de Lassaulx. Była czarującą starszą damą o błyszczących niebieskich oczach i bardzo żywym temperamentem. Jej mąż był psychiatrą. Wydawało mi się, że otacza ją jakiś świat nieuchwytnych fantazji i niepowstrzymanych wspomnień — ostatnie tchnienie ginącej na zawsze i bezpowrotnie przeszłości — ostateczne pożegnanie z nostalgią mego dzieciństwa.

10 grudnia 1900 roku objąłem posadę asystenta w Burghölzli. Przeprowadziłem się do Zurychu chętnie, gdyż z biegiem lat zacząłem się dusić w Bazylei. Dla bazylejczyków istnieje wyłącznie ich miasto: tylko w Bazylei było „jak należy”, zaś z drugiej strony Birsu zaczynała się „nędza”. Moi przyjaciele nie potrafili zrozumieć, jak mogę wyjechać, i liczyli na mój rychły powrót. Dla mnie jednak nie było to możliwe; w Bazylei bowiem już raz na zawsze byłem opatrzony etykietą syna pastora Paula Junga i wnuka mego dziadka — profesora Carla Gustava Junga. Należałem zatem do warstwy społecznej pielęgnującej pewną kulturę duchową oraz do określonego społecznego *set*. Odczuwałem przeciwko temu opory, ponieważ nie chciałem dać się tak skreślać i nie mogłem na to pozwolić.

Jeśli chodzi o atmosferę duchową, Bazylea wydawała mi się niezrównana, przesycona godnym pozazdroszczenia kosmopolityzmem, ale ciążenie tradycji wydawało mi się zbyt wielkie. Kiedy przeprowadziłem się do Zurychu, bardzo silnie

odczułem różnicę. Bo o związkach Zurychu ze światem decyduje nie duch, lecz handel. Tutaj atmosfera przesycona jest poczuciem wolności, tę zaś bardzo wysoko sobie cenię. Tutaj nie czuło się zaduchu stuleci; było to ważne, nawet jeśli zauważało się brak bogatszego podłoża kulturalnego w życiu tego miasta. Dla Bazylei żywioł bolesny *faible*, choć wiem, że to miasto nie jest już takie, jakie było dawniej. Pamiętam jeszcze dni, gdy żył Bachofen i Jakob Burckhardt, gdy za katedrą stał stary kapitularz, a stary most na Renie był w połowie drewniany.

Matka cierpiała, że wyjeżdżam z Bazylei. Wiedziałem jednak, że nie mogę jej oszczędzić tego bólu i matka zniosła to dzielnie. Mieszkała razem z moją siostrą, dziewięć lat ode mnie młodszą — istotą delikatną, chorowitą, pod każdym względem ode mnie różną. Była urodzoną starą panną. Nie wyszła za mąż. Rozwinęła się jednak w osobowość godną uwagi — podziwiałem jej postawę. Była urodzoną *lady*; taką też i umarła. Musiała się poddać niegroźnej operacji, lecz nie przeżyła jej. Gdy się okazało, że przedtem uporządkowała wszystkie swoje sprawy — wszystkie, aż do najdrobniejszej — wywarło to na mnie wielkie wrażenie. W gruncie rzeczy była mi obca, jednak żywiłem wobec niej wielki respekt. Byłem znacznie bardziej uczuciowy, natomiast ona zawsze była opanowana, choć w swej prawdziwej naturze bardzo wrażliwa. Mógłbym ją sobie wyobrazić w zakładzie dla szlachetnie urodzonych panien — takim, w jakim żyła jedyna, parę lat młodszą siostra mego dziadka Junga¹⁸.

¹⁸ Zaraz po śmierci siostry Jung skreślił te oto linijki: „Do 1904 roku moja siostra Gertrud mieszkała z matką w Bazylei. Później wraz z nią przeniosła się do Zurychu, gdzie początkowo, do 1909 roku, mieszkała w Zollikon, a potem, aż do śmierci, w Küsnacht. Po śmierci matki w roku 1923 żyła samotnie. Jej życie zewnętrzne było ciche, powściągliwe, ograniczone do wąskiego kręgu znajomych, przyjaciół i rodziny. Była uprzejma, miła, dobra, otoczeniu odmawiała ciekawskich spojrzeń we własne wnętrze. Tak też umarła: bez słowa skargi, nie wspominając o własnym losie, w doskonałym dystansie wobec wszystkiego. Przeżyła życie wypełnione wewnętrznie, nie dotknięte osądem lub zawierzeniem bliźnim”. (Przyp. Anieli Jaffé).

Z chwilą, gdy podjąłem pracę w Burghölzli, moje życie stało się jedną, niepodzielną rzeczywistością; żyłem świadomy, mając poczucie celu, obowiązku i odpowiedzialności. Było to jakby wstąpienie do klasztoru świata, złożenie ślubów, że odtąd będę dawał wiarę jedynie temu, co prawdopodobne, przeciętne, banalne, miałkie, odmawiać zaś będę wiary wszelkiej oryginalności i wszystkiemu, co obfituje w sens, i że to, co niezwykle, będę sprowadzać do powszedniości. Odtąd miały dla mnie istnieć niczego nie skrywające powierzchowności, początki bez ciągów dalszych, nagromadzenia rzeczy bez związku, poznanie, zacieśniające się do coraz węższych kręgów, niedostatki aspirujące do rangi problemów, horyzonty napierającej ciasnoty i nieprzejrzanego pustyni rutyny. Na pół roku zamknąłem się w murach klasztornych, by przyzwyczaić się do życia i ducha zakładu dla obłąkanych. Przebrnąłem przez pięćdziesiąt tomów „Allgemeine Zeitschrift für Psychiatrie” — od samego początku, by poznać mentalność środowiska. Chciałem się dowiedzieć, jak duch ludzki reaguje na perspektywę swego zniszczenia, psychiatria bowiem wydawała mi się wyrazem owej biologicznej reakcji, która opanowuje tak zwany zdrowy rozsądek na widok choroby psychicznej. Koledzy po fachu sprawiali wrażenie przypadków równie interesujących jak chorzy. Dlatego w ciągu następnych lat opracowałem tyleż tajną, ile kształcącą statystykę, dotyczącą dziedzicznych uwarunkowań moich szwajcarskich kolegów — zarówno ku własnemu zbudowaniu duchowemu, jak ku pożytkowi zawodowemu, którym było zrozumienie reakcji psychiatrycznej.

Nie muszę tu chyba dodawać, że moja koncentracja na pracy i dobrowolnie przyjęta klauzura zdziwiły kolegów. Naturalnie, nie wiedzieli, jak bardzo zdumiewa mnie psychiatria i jak bardzo zależy mi na tym, by poznać jej ducha. Nie interesowałem się jeszcze wówczas terapią, lecz patologiczne warianty tak zwanej normalności niezmiennie mnie pociągały, ponieważ oferowały mi z dawna wytęsknione możliwości głębszego poznania *psyche* w ogóle.

W takich warunkach zaczęła się moja kariera psychiatryczna, mój subiektywny eksperyment, z którego wynikło moje obiektywne życie.

Ani nie mam ochoty, ani nie posiadam umiejętności, by tak daleko wyjść poza siebie, żeby móc naprawdę obiektywnie spojrzeć na własny los. Popadłbym w znany błąd autobiografów, który polega na tym, że albo snują iluzje, jak to być powinno, albo kreślą jakąś *apologia pro vita sua*. A przecież człowiek jest zdarzeniem, nie może ocenić samego siebie, lecz raczej — *for better or worse* — podlega osądowi innych.

DZIAŁALNOŚĆ PSYCHIATRYCZNA

Lata spędzone w Burghölzli, w Klinice Psychiatrycznej Uniwersytetu Zuryjskiego, były dla mnie latami nauki. Na plan pierwszy moich zainteresowań i badań wysunęła się paląca kwestia: co takiego dzieje się w osobach chorych psychicznie? Sam jeszcze wtedy tego nie rozumiałem, a spośród moich kolegów żaden się tym nie przejmował. Kurs psychiatrii największy nacisk kładł na to, by — że tak powiem — abstrahować od chorej osobowości, zadowalając się stawianiem diagnoz, opisem symptomów oraz statystyką. Wychodząc z dominującego wówczas stanowiska klinicznego, lekarze nie zajmowali się osobą chorą psychicznie jako człowiekiem, indywidualnością, lecz po prostu pacjentem nr X, do którego dołączona była długa lista diagnoz i objawów. „Etykietowano” go, ostepmłowywano pewną diagnozą, załatwiając w ten sposób, przynajmniej z grubszą, dany przypadek. Psychologia chorego nie grała tu żadnej roli.

W tej sytuacji Freud stał się dla mnie kimś ważnym, przede wszystkim dzięki swym podstawowym badaniom psychologii hysterii i psychologii snu. Jego koncepcje wskazały mi kierunek dalszych poszukiwań, wytyczyły drogę do zrozumienia poszczególnych przypadków. Freud stworzył psychiatrię na psychologię, choć sam nie był psychiatrą, lecz neurologiem.

Dobrze jeszcze pamiętam pewien przypadek, który wówczas bardzo mnie zaabsorbował. Rzecz dotyczyła młodej kobiety przywiezionej do kliniki z etykietą „melancholia”. Położono ją na moim oddziale. Tu badania wykonano ze zwykłą starannością: anamneza, testy, badania ogólne i tak dalej. Rozpoznanie: schizofrenia lub — jak to ongiś mawiano — *dementia praecox*. Rokowanie: złe.

Zrazu nie odważyłem się podawać w wątpliwość trafności rozpoznania. Byłem wtedy jeszcze młodym, początkującym lekarzem i nie śmiałbym postawić odmiennej diagnozy. A jednak przypadek ów wydał mi się zastanawiający. Miałem wrażenie, że nie chodzi tu o schizofrenię, lecz o zwykłą depresję, dlatego postanowiłem zbadać pacjentkę własnymi metodami. W owym czasie zastanawiałem się, w jaki sposób wykorzystać eksperymenty asocjacyjne w diagnozowaniu, toteż wykonałem z tą kobietą odpowiednie doświadczenie. Ponadto omawiałem z nią jej sny. W ten sposób udało mi się rzucić światło na jej przeszłość, poznać to, co było w niej istotne, a czego nie udało się ujawnić w toku zwykłej anamnezy. Otrzymałem, by tak rzec, informacje wprost od nieświadomości — na ich podstawie można było zrekonstruować mroczne i tragiczne koleje losu pacjentki.

Zanim kobieta ta wyszła za mąż, poznała pewnego mężczyznę — syna potentata przemysłowego — wzbudzającego zainteresowanie wszystkich dziewcząt z jej otoczenia. Ponieważ była atrakcyjna, przeto sądziła, że mu się podoba i że ma u niego szanse. Odniosła jednak wrażenie, że wcale go nie interesuje, wobec tego wyszła za mąż za innego.

Pięć lat później odwiedził ją pewien dawny przyjaciel. Gdy wspominali minione czasy, powiedział jej: „Kiedy wyszła pani za mąż, pewna osoba strasznie to przeżyła... No, ten pan X” (wspomniany syn przemysłowca). Tak, to właśnie był kluczowy moment! W owej chwili zaczęła się depresja, a po kilku tygodniach doszło do katastrofy.

Pacjentka kąpała swoje dzieci: najpierw czteroletnią córeczkę, potem dwuletniego synka. Mieszkała w kraju, gdzie woda pod względem higieny nie jest bez zarzutu; do picia używano więc czystej wody źródlanej, ale do kąpieli i do prania wody rzecznej, obfitującej w zarazki. Otóż gdy kąpała córeczkę, widziała, że dziecko ssie gąbkę, lecz nie zareagowała. Synkowi dała nawet szklankę tej wody do picia. Uczyniła to oczywiście nieświadomie lub tylko na poły świadomie, znajdowała się już bowiem w cieniu nadchodzącej depresji.

Wkrótce potem, po okresie inkubacji, dziewczynka zachorowała na tyfus i umarła; była jej ukochanym dzieckiem.

Chłopiec nie uległ zarażeniu. Wtedy to depresja pogłębiła się, a kobieta trafiła do zakładu.

Fakt, że była morderczynią, oraz wiele innych szczegółów jej tajemnicy poznałem dzięki eksperymentowi skojarzeniowemu. Było dla mnie zupełnie jasne — to dość, by wpaść w depresję. W zasadzie chodziło tu o powikłanie psychogenne.

Jaką zastosowano terapię? Dotychczas, z powodu bezsenności, na którą cierpiała, pacjentka otrzymywała narkotyki, a ponieważ obawiano się próby samobójczej, była pod stałym nadzorem. Innych środków nie przedsięwzięto. Na ciele kobieta była zdrowa.

Uznałem, że stoję wobec następującego problemu: czy mówić z nią otwarcie, czy nie? Czy mam podjąć się tej wielkiej operacji? Była to dla mego sumienia ciężka próba, bezprecedensowa kolizja obowiązków. Musiałem jednak zmierzyć się z tym konfliktem; gdybym poradził się kolegów, na pewno by mnie przestrzegali: „Na miłość boską, niechże pan nie opowiada tej kobiecie czegoś podobnego! Jeszcze ją pan wpędzi w głębszą depresję”. Jednakże, moim zdaniem, mogłem też wywołać odwrotną reakcję. Tak czy owak, w psychologii nie sposób dociec jednoznacznej prawdy. Jeśli więc powstaje jakieś pytanie, to można na nie odpowiedzieć tak albo inaczej, w zależności od tego, czy się uwzględnia czynniki nieświadome, czy nie. Byłem oczywiście świadom, jakie ryzyko podejmuje: gdyby pacjentkę diabli wzięli, to i mnie razem z nią!

Odważyłem się jednak rozpocząć terapię, choć już punkt wyjścia procesu terapeutycznego był bardzo niepewny. Powiedziałem chorej o wszystkim, co odkryłem w toku eksperymentu skojarzeniowego. Łatwo sobie wyobrazić, jakie to było trudne. To nie było co — postawić komuś zarzut morderstwa. Jakąż tragedią było dla pacjentki wysłuchanie i przyjęcie tego wszystkiego! Ale skutek był taki, że dwa tygodnie później została zwolniona i już nigdy nie wróciła do zakładu.

Do przemilczenia całej tej sprawy wobec kolegów skłaniały mnie jeszcze inne powody: obawiałem się, że dyskutując nad tym przypadkiem, podnieśliby wszelkie możliwe kwestie natury prawnej. Wprawdzie pacjentce nie sposób było niczego udowodnić, ale już sama dyskusja tego rodzaju mogłaby mieć dla

niej fatalne skutki. Wydawało mi się, że sensowniej będzie, gdy powróci do życia, by odpokutować swoją winę. Los dość ją ukarał. Odeszła z zakładu dźwigając ciężkie brzemie, ale też musiała je dźwigać. Jej pokuta zaczęła się z chwilą wystąpienia depresji i zamknięcia w zakładzie, a strata dziecka była dla niej ciosem prosto w serce.

Zdarza się w wielu przypadkach, że pacjent nosi w sobie pewną historię, której nikomu nie opowiada, której z reguły poza nim nikt nie zna. Dla mnie właściwa terapia rozpoczyna się dopiero po zbadaniu tej osobistej historii. Stanowi ona tajemnicę chorego — tajemnicę, która go zlamala. A jednak kryje się w niej klucz do terapii. Rzeczą lekarza jest znaleźć sposób, by dotrzeć do tej historii. Lekarz musi stawiać pytania dotyczące całego człowieka, a nie ograniczać się do symptomu choroby. Badanie materiału świadomości w większości przypadków nie wystarcza. W pewnych okolicznościach do historii człowieka daje dostęp eksperyment skojarzeniowy, interpretacja snów albo długi i cierpliwy ludzki kontakt z pacjentem.

W 1905 roku habilitowałem się z psychiatrii i w tym samym roku zostałem ordynatorem Kliniki Psychiatrycznej Uniwersytetu Zuryskiego. Na tym stanowisku pracowałem cztery lata, później jednak (w 1909 roku) musiałem z niego zrezygnować, gdyż byłem zavalony robotą. W ciągu tych lat moja praktyka prywatna tak się rozrosła, że nie nadążałem z innymi obowiązkami. Jako *Privatdozent* pracowałem do 1913 roku. Czytałem wiele prac z dziedziny psychopatologii, oczywiście także podstawowe dzieła z psychoanalizy Freudowskiej oraz sporo na temat psychologii ludów pierwotnych. To były główne tematy moich lektur. W pierwszych semestrach moich wykładów zajmowałem się przede wszystkim hipnozą, dużo uwagi poświęcałem także pracom Janeta i Flournoy. Później na plan pierwszy wysunęły się kwestie psychoanalizy Freudowskiej.

Także podczas wykładów na temat hipnozy zajmowałem się osobistą historią każdego z przedstawianych studentom pacjentów. Jeden z przypadków do dzisiaj dobrze pamiętam.

Pewnego razu zjawila się u mnie starsza pani, w wieku około pięćdziesięciu ośmiu lat. Była to osoba bardzo religijna. Cho-

dziła o kulach, prowadzona przez służącą. Od siedemnastu lat cierpiała na bezwład lewej nogi. Usadowilem ją na wygodnym krześle, po czym zadałem pytanie o jej historię. I wtedy się zaczęło: narzekala, skarżyła się, opowiedziała cały przebieg choroby z wszelkimi możliwymi szczegółami. W końcu przerwałem jej, mówiąc: „Tak, tak. Niestety, nie mamy czasu na takie długie opowieści. Muszę panią zhipnotyzować”. Ledwie wymówilem te słowa, ona zamknęła oczy; wpadła w głęboki trans — bez hipnozy! Zdziwilem się, zostawilem ją jednak w spokoju. Mówila bez przerwy. Opowiadała przedziwne sny, które świadczyły o jej dość głębokich doświadczeniach z nieświadomością. Ale to zrozumiałem o wiele później, wówczas sądziłem bowiem, że ta kobieta popadła w swego rodzaju delirium. Sytuacja stawała się dość nieprzyjemna — przecież przede mną siedziało dwudziestu studentów, którym chciałem zademonstrować hipnozę!

Gdy po półgodzinie przystąpiłem do budzenia pacjentki, okazało się, że nicz tego. Zrobiło mi się straszno; przyszło mi do głowy, że niechcący poruszyłem jakąś utajoną psychozę. Minęło około dziesięciu minut, nim udało mi się ją obudzić. W dodatku nie wolno mi było okazać mego zaniepokojenia przed studentami! Kiedy kobieta doszła do siebie, była oszołomiona i zmieszana. Usiłowałem ją uspokoić: „Jestem lekarzem — wszystko w porządku”. Na co krzyknęła: „Ależ ja jestem zdrowa!” Odrzuciła kule i zaczęła chodzić. Poczzerwieniałem. Zwróciłem się do studentów: „Właśnie byliście państwo świadkami, co można osiągnąć za pomocą hipnozy”. Sam jednak nie miałem najmniejszego pojęcia, co się właściwie stało.

Było to jedno z tych doświadczeń, które skłoniły mnie do zaniechania hipnozy. Wprawdzie nie rozumiałem, co się właściwie stało, ale kobieta została rzeczywiście uzdrowiona i, uszczęśliwiona, o własnych siłach wróciła do domu. Poprosilem ją, by pozostawała ze mną w kontakcie, spodziewałem się bowiem nawrotu choroby i to najpóźniej po dwudziestu czterech godzinach. Bóle jednak nie powróciły, a ja — mimo całego sceptycyzmu — musiałem uznać, iż jest to przypadek ozdrowienia.

Kobieta ta pojawiła się ponownie na mym pierwszym wykładzie w semestrze letnim następnego roku. Tym razem uskarżała się na silne bóle pleców, które od niedawna zaczęły ją nękać. Uznałem, że całkiem możliwe, iż miało to jakiś związek ze wznowieniem moich wykładów. Może przeczytała stosowny anons w gazecie. Spytałem, kiedy zaczęły się bóle i co je spowodowało. Nie potrafiła jednak przypomnieć sobie, by coś konkretnego przydarzyło się w tym czasie — po prostu nie знаła żadnego wytłumaczenia. W końcu jednak udało mi się z niej wydobyć, że dolegliwości istotnie pojawiły się dnia i godziny, gdy ujrzała ogłoszenie o moich wykładach. Wprawdzie potwierdziło to moje przypuszczenie, nie dawało jednak odpowiedzi na pytanie, jaka była przyczyna owego cudownego ozdrowienia. Znowu więc ją zahipnotyzowałem, to znaczy kobieta, jak poprzednim razem, sama wpadła w trans i została uwolniona od bólu.

Po wykładzie zatrzymałem ją, pragnąc poznać szczegóły jej prywatnego życia. Okazało się, że ma debilowego syna leżącego w klinice na moim oddziale. (Nic o tym nie wiedziałem, ponieważ kobieta nosiła nazwisko drugiego męża, tymczasem syn pochodził z pierwszego małżeństwa). Był jej jedynym dzieckiem. Oczywiście, liczyła na to, że będzie uzdolniony, że będzie odnosił sukcesy, i kiedy już we wczesnym dzieciństwie zaniemógł psychicznie, była bardzo rozczarowana. Wtedy byłem jeszcze bardzo młodym lekarzem i dla niej uosabiałem wszystko, czego życzyła własnemu synowi. Toteż wszelkie ambicje, które żywiła jako matka herosa, przelała na mnie. Adoptowała mnie jako syna i *urbi et orbi* obwieszczała swe cudowne ozdrowienie.

Istotnie, jej to zawdzięczałem lokalną sławę czarownika, a jako że wieści szybko się rozniosły, dzięki niej również zdobyłem pierwszych prywatnych pacjentów. Moja praktyka psychoterapeutyczna zaczęła się więc od tego, że pewna matka zastąpiła sobie mną swego psychicznie chorego syna! Oczywiście, wyjaśniłem jej wszystkie zależności, w które się uwikłała, a ona to przyjęła z dużym zrozumieniem. Nigdy potem nie było nawrotu.

Było to moje pierwsze doświadczenie prawdziwie terapeutyczne — rzecz by można: moja pierwsza analiza. Dokładnie przypominam sobie rozmowę z tą starszą panią. Była osobą inteligentną; nadzwyczaj wdzięczna była mi za to, że potraktowałem ją serio i zechciałem dzielić z nią los jej oraz jej syna. Było to jej pomocne.

Zrazu uciekałem się do hipnozy także w prywatnej praktyce, wkrótce jednak przestałem, bo w ten sposób tylko po omacku błądziło się w ciemności. Nigdy nie było wiadomo, jak długo utrzyma się postępek czy wyzdrowienie, a ja ciągle odczuwałem opory przed działaniem w niepewności. Równie niechętnie decydowałem za pacjenta, co ma robić. O wiele bardziej zależało mi na tym, by od samego pacjenta dowiedzieć się, dokąd prowadzi go jego własny rozwój, do tego zaś niezbędna była staranna analiza snów oraz innych przejawów nieświadomości.

W latach 1904 — 1905 urządziłem w klinice laboratorium psychopatologii doświadczalnej. Miałem tam pewną liczbę uczniów, z którymi badałem reakcje psychiczne (między innymi skojarzenia). Moim współpracownikiem był Franz Riklin senior. Ludwig Binswanger napisał wówczas rozprawę doktorską poświęconą eksperymentowi skojarzeniowemu w związku z efektem psychogalwanicznym, ja zaś ukończyłem pracę *Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik*¹. Było tam także kilku Amerykanów, wśród nich Carl Peterson i Charles Ricksher. Ich prace ukazywały się w fachowych czasopismach amerykańskich. Studiów nad skojarzeniami zawdzięczam to, że później, w roku 1909, zostałem zaproszony na Clark University, gdzie miałem zreferować rezultaty moich badań. W tym samym czasie, niezależnie ode mnie, zaproszono tam także Freuda. Obu nam nadano tytuł *Doctor of Laws honoris causa*.

Te dwa eksperymenty — zarówno skojarzeniowy, jak psychogalwaniczny — sprawiły, że stałem się znany w Ameryce; wkrótce przybyli stamtąd liczni pacjenci. Dobrze sobie przypominam jeden z pierwszych przypadków.

¹ „Zentralblatt für Nervenheilkunde und Psychiatrie”, r. XXVIII: 1905. [*Gesammelte Werke*], t. I, 1966.

Pewien amerykański kolega odesłał do mnie swego pacjenta. Diagnoza brzmiała: „neurastenia na tle alkoholizmu”. Rokowanie: *incurable*, w związku z czym kolega ów zapobiegliwie poradził choremu, by zwrócił się w Berlinie do pewnego autorytetu w dziedzinie neurologii, przypuszczając, że moja próba terapii i tak do niczego nie doprowadzi. Chory przyszedł do mnie w godzinach przyjęć; po krótkiej rozmowie z nim stwierdziłem, że ma zwykłą nerwicę, lecz nie domyśla się jej pochodzenia. Przeprowadziłem z nim eksperyment skojarzeniowy, który mnie przekonał, że pacjent cierpi wskutek potworzonego kompleksu matki. Pochodził z bogatej i szanowanej rodziny, miał sympatyczną żonę i — jak to się mówi — żadnych zmartwień na głowie. Pozornie. Wiadomo było tylko tyle, że pije; było to beznadziejne uśmierzanie narkotyzowania się, by zapomnieć o przytłaczającej sytuacji. W ten sposób, oczywiście, nie wybrnął ze swoich kłopotów.

Jego matka była właścicielką wielkiego przedsiębiorstwa, a on — jej niezwykle utalentowany syn — zajmował w firmie kierownicze stanowisko. Właściwie już dawno powinien uwolnić się od ciąży mu zależności od matki, lecz nie mógł się zdecydować na poświęcenie swej pozycji społecznej. Był więc uwiązany do matki, bo jej zawdzięczał swoją pozycję. Zawsze, gdy przebywał z matką lub gdy musiał jej pozwolić na wtrącanie się w jego sprawy, zaczynał pić, by stłumić wzbierające w nim uczucia czy też, jeśli tak wolimy, by się od nich uwolnić. W istocie jednak wcale nie chciał opuścić ciepłego gniazdka, lecz — wbrew własnemu instynktowi — dał się uwodzić dobrobytowi i wygodzie.

Po krótkiej terapii przestał pić, uznał się za wyleczonego. Powiedziałem mu jednak: „Nie gwarantuję, że nie wpadnie pan w ten sam stan, co poprzednio, gdy powróci pan do tej samej sytuacji”. Nie uwierzył mi i z dziarską miną ruszył w podróż do Ameryki, do domu.

Gdy tylko ponownie znalazł się pod wpływem matki, zaczął pić. Toteż, gdy jego matka przejazdem gościła w Szwajcarii, zostałem przez nią wezwany na konsultację. Była to kobieta rozumna, a zarazem opętana przez demona władzy co się zowie. Kiedy ujrzałem, z czym musiał mierzyć się jej syn, zrozumiałem,

że nie mógł zdobyć się na opór. Już fizycznie był osobą wątłą postury — po prostu nie dorósł do swojej matki. Widząc to, zdecydowałem się na ingerencję. Za jego plecami wystawiłem mu wobec matki świadectwo, że z powodu alkoholizmu nie jest w stanie piastować stanowiska w jej biznesie i wobec tego należy go zwolnić. Matka zastosowała się do mojej rady, a syn, rzecz jasna, był na mnie wściekły.

Przedsięwziąłem w tym przypadku coś, co normalnie trudno pogodzić z sumieniem lekarza. Wiedziałem jednak, że ze względu na dobro pacjenta muszę wziąć na siebie tę winę.

Jak dalej potoczyły się jego losy? Został oderwany od matki, toteż jego osobowość mogła się rozwijać: zrobił olśniewającą karierę wbrew — czy właśnie dzięki — tej końskiej kuracji. Jego żona była mi wdzięczna, mąż pokonał bowiem nie tylko nałóg alkoholizmu, lecz poszedł własną drogą, zresztą odnosząc sukces.

Lata całe miałem wobec tego pacjenta nieczyste sumienie z powodu świadectwa, jakie mu wystawiłem za plecami. Wiedziałem jednak, że tylko przemocą można go uwolnić od matki. Tym samym załatwiono też sprawę jego nerwicy.

Jeszcze inny przypadek utkwiał mi w pamięci. W godzinach przyjęć przyszła do mnie pewna dama. Nie chciała podać nazwiska; jej zdaniem nie miało to nic do rzeczy, gdyż pragnęła zasięgnąć u mnie porady jeden jedyny raz. Najwyraźniej była to osoba z wyższych sfer. Zdradziła mi, że jest lekarką. To, co miała mi do powiedzenia, było właściwie spowiedzią: dwadzieścia lat temu popełniła morderstwo z zazdrości. Otruła swą najlepszą przyjaciółkę, chciała bowiem poślubić jej męża. W jej mniemaniu mord nie ma znaczenia, dopóki nie zostanie odkryty. Skoro chciała poślubić męża przyjaciółki, nie miała innego wyjścia — musiała usunąć ją z drogi. Taki był jej punkt widzenia. Skrupuły moralne nie wchodziły w rachubę.

A potem? Wprawdzie wyszła za mąż za tego człowieka, lecz on zaraz umarł, i to dość młodo. W latach, które nadeszły, wydarzyły się dziwne rzeczy: córka z tego małżeństwa bardzo pragnęła odejść od matki, gdy tylko wiek jej na to pozwoli. Młodo wyszła za mąż. Coraz bardziej matka traciła ją z oczu.

W końcu zupełnie zniknęła jej z pola widzenia. Matka straciła z nią wszelki kontakt.

Kobieta ta była namiętą amazonką i posiadała dużą stadninę, która pochłaniała całą jej uwagę. Pewnego dnia zauważyła, że konie stają się pod nią narowiste. Nawet jej ukochany wierzchowiec poniósł ją i zrzucił. W końcu musiała zrezygnować z jeździectwa. Wtedy zajęła się psami. Miała wyjątkowo pięknego wilczura, do którego była bardzo przywiązana. „Traf” chciał, że właśnie ten pies padł, zwalony paraliżem. Miarka się przebrała. Kobieta poczuła się „skończona moralnie”. Musiała się wypowiadać i właśnie w tym celu przyszła do mnie. Była nie tylko mordczynią swej przyjaciółki — zamordowała też samą siebie, albowiem ten, kto dopuszcza się zabójstwa, zabija własną duszę. Kto zabił, sam już się skazał. Kiedy ktoś popełnia przestępstwo i zostaje ujęty, dosięga go kara wymierzona przez sąd. Gdy jednak czyni to skrycie, bez świadomości, że czyni źle, i nie zostaje schwytany, kara i tak go może dosięgnąć, jak pokazuje ten przypadek. Rzecz się w końcu wydaje. Niekiedy można nawet odnieść wrażenie, jakby także zwierzęta i rośliny o tym „wiedziały”.

Kobieta ta, popełniwszy morderstwo, stała się obca nawet zwierzętom i popadła w niezdolne osamotnienie. By wyrwać się z samotności, wybrała mnie na powiernika. Potrzebny był jej ktoś, kto nie jest mordercą. Chciała znaleźć człowieka, który bez uprzedzeń mógł wysłuchać jej spowiedzi; w ten sposób odtworzyłaby niejako swoje związki z ludzkością. Nie mógł to być zawodowy spowiednik — mógł to być lekarz. Wobec spowiednika nie potrafiłaby się uwolnić od podejrzenia, że słucha jej tylko z urzędu, dręczyłaby ją myśl, że nie przyjmuje on faktów jako takich, lecz że słucha jej w celu wydania moralnego osądu. Opuścili ją ludzie i zwierzęta, a ten milczący wyrok tak w nią ugodził, że nie zniosłaby kolejnego potępienia.

Nigdy się nie dowiedziałem, kim była, nie mam też żadnego dowodu poświadczającego prawdziwość tej historii. Później nieraz zastanawiałem się, jak dalej potoczyło się jej życie, bo w owym czasie jej historia nie dobiegła jeszcze końca. Może popełniła samobójstwo? Nie wyobrażam sobie, jak dłużej mogłaby żyć w tym skrajnym osamotnieniu.

Diagnozy kliniczne są ważne, ponieważ dają pewną orientację lekarzowi, ale samemu pacjentowi w niczym nie pomagają. „Historia” pacjenta ma moc rozstrzygającą — to ona odkrywa ludzkie tło choroby i ludzkie cierpienie; tylko ona daje więc punkt zaczepienia w terapii podejmowanej przez lekarza. Nader wyraźnie ukazał mi to inny przypadek.

Chodziło o pacjentkę z oddziału kobiecego, siedemdziesięciopięcioletnią staruszkę, od czterdziestu lat przykutą do łóżka. Do zakładu trafiła przed pięćdziesięcioma laty — tak dawno, że nikt już nie pamiętał, kiedy i jak to się stało, tymczasem bowiem powymierali wszyscy świadkowie. Tylko siostra przełożona, pracująca w zakładzie od trzydziestu pięciu lat, знаła jeszcze z grubsza jej historię. Staruszka nie była już w stanie mówić i przyjmowała jedynie płyny i papki. Jadła palcami, niejako zgarniając jedzenie z talerza wprost do ust. Niekiedy potrzebowała prawie dwóch godzin na wypicie kubka mleka. W chwilach, kiedy akurat nie była zajęta jedzeniem, wykonywała rękoma i ramionami osobliwe, rytmiczne ruchy — ruchy, w których nie umiałem dopatrzeć się sensu. Patrząc na nią byłem pod silnym wrażeniem tego, do jakiego stopnia choroba psychiczna może zniszczyć człowieka, nie znajdowałem jednak żadnego wyjaśnienia. Na wykładach z kliniki prezentowano ją jako przykład katatonicznej postaci *dementia praecox*, ale nic mi to nie mówiło, ponieważ nazwa ta w najmniejszym stopniu nie wyjaśniała znaczenia i pochodzenia dziwnych ruchów.

Wrażenie, jakie wywarł na mnie ten przypadek, charakteryzuje moją reakcję na ówczesną psychiatrię. Kiedy zostałem asystentem, ośladnęło mną uczucie, że niczego nie rozumiem z tego, czym — jak się utrzymuje — jest psychiatria. Czulem się nad wyraz nieprzyjemnie stojąc u boku szefa, pośród kolegów, z taką pewnością poruszających się po znanym sobie terenie, podczas gdy ja bezradnie błądziłem w ciemności. Głównego zadania psychiatrii upatrywałem w poznaniu tego, co dzieje się we wnętrzu pacjenta, a wtedy jeszcze nic o tym nie wiedziałem. Uprawiałem zatem zawód, na którym w ogóle się nie znałem.

Raz, gdy późnym wieczorem przechodziłem przez oddział, ujrzałem tę kobietę jak zwykle wykonującą zagadkowe ruchy

i ponownie zadałem sobie pytanie: dlaczego tak musi być? Poszedłem więc do naszej starej siostry przełożonej i spytałem ją, czy ta pacjentka zawsze taka była. „Tak” — odpowiedziała — „ale siostra, która pracowała tu przede mną, opowiadała mi, że dawniej robiła buty”. Wówczas jeszcze raz zajrzałem do starej historii choroby; wyczytałem, że chora wykonuje ruchy podobne do ruchów szyjącego buty szewca. Otóż dawniej szewcy trzymali buty między kolanami, bardzo podobnymi ruchami przeciągając dratwę przez skórę (jak to jeszcze dzisiaj można ujrzeć u wiejskich szewców). Gdy pacjentka niedługo potem zmarła, przybył jej starszy brat, by ją pochować. „Dlaczego pańska siostra zachorowała?” — spytałem go. Na co on, że kiedyś zakochała się w szewcu, który z niewiadomego powodu nie chciał się z nią ożenić — i wtedy to „zbrukowała”. Ruchy szewca szyjącego buty wskazywały na jej utożsamienie się z ukochanym — aż po grób.

Wtedy to po raz pierwszy pojąłem psychiczne źródła tak zwanej *dementia praecox*. Odtąd całą uwagę poświęciłem związkowi między znaczeniami dającymi się dostrzec w objawach psychotycznych.

Całkiem dobrze przypominam sobie pacjentkę, której historia odsłoniła przede mną psychologiczne tło psychozy, przede wszystkim zaś psychologiczne uwarunkowania „bezsensownych urojeń”. Dzięki temu przypadkowi po raz pierwszy zrozumiałem — uznawany dotychczas za pozbawiony sensu — język schizofreników. Był to przypadek Babette S., której historię opublikowałem². W 1908 roku w ratuszu zuryjskim wygłosiłem na jej temat wykład.

Pochodziła z zuryjskiej starówki — z małej brudnej uliczki, gdzie w ubogim domu przyszła na świat i wyrosła. Siostra była prostytutką, ojciec pijakiem. W wieku trzydziestu dziewięciu lat zachorowała na paranoidalną formę *dementia praecox* połączoną z charakterystyczną manią wielkości. Kiedy ją poznałem, prze-

² Por. *Über die Psychologie der Dementia praecox* [Ein Versuch, Karl Marhold], Halle 1907; i *Der Inhalt der Psychose*, [Deuticke, Leipzig und] Wien 1908. *Gesammelte Werke*, t. I, 1966.

bywała w zakładzie już od dwudziestu lat. Setki studentów poznawały na jej przykładzie straszliwy proces psychicznego rozkładu. Była jednym z klasycznych obiektów demonstracji klinicznej. Babette była zupełnie obłąkana i mówiła rzeczy, których nijak nie dało się pojąć. Podjąłem żmudną próbę rozwikłania treści tych jej bezsensownych sentencji. Mówiła na przykład: „Jestem Lorelei”, a to dlatego, że lekarz, kiedy nie umiał czegoś wyjaśnić, zwykł mawiać: „Nie wiem, co za przyczyna”. To znów wydobywała z siebie skargi w rodzaju: „Jestem przedstawicielstwem Sokratesa”, co — jak wywnioskowałem — należało rozumieć: „Jestem tak samo niesprawdliwie obwiniona jak Sokrates”. Absurdalne wypowiedzi typu: „Jestem niezastąpionym podwójnym politechnikum”, „Jestem plackiem ze śliwkami na biszkopcie z grysiku kukurydzianego”, „Jestem Germania i Helweja wyłączanie ze słodkiego masła”, „Neapol i ja musimy zaopatrywać świat w kluski”, wskazywały na przerost poczucia własnej wartości, innymi słowy na kompensację poczucia niższości.

Zajmując się przypadkiem Babette oraz innymi podobnymi mogłem się przekonać, że wiele z tego, co u psychicznie chorych uznawaliśmy dotąd za nonsensowne, nie było wcale aż tak „szalone”, jak mogłoby się zdawać. Nieraz przekonywałem się obserwując chorych, że w nich ukrywa się w tle jakaś „osoba”, którą należałoby uznać za normalną, a która jak gdyby przypatruje się. Niekiedy — najczęściej za pośrednictwem „głosów” lub snów — może czynić całkiem rozsądne uwagi albo robić wymówki, a zdarza się nawet, że — na przykład podczas choroby somatycznej — wysuwa się na plan pierwszy, powodując, że pacjent sprawia wrażenie prawie normalnego człowieka.

Kiedyś musiałem się zająć starą schizofreniczką, u której ta ukryta w tle „normalna” osoba była bardzo wyraźnie widoczna. Był to przypadek beznadziejny, nad którym jednak należało

³ Pierwszy wers ballady Heinricha Heinego *Lorelei*; tu w przekładzie Stanisława Lempickiego według wydania: Henryk Heine, *Poezje wybrane*, Ossolineum, Wrocław 1951, s. 106. [Przyp. tłum.]

roztoczyć opiekę. Jak każdy lekarz, ja także miewałem pacjentów, którym trzeba było towarzyszyć do śmierci bez jakiegokolwiek nadziei na ich wyleczenie. Kobieta słyszała głosy rozsiane po całym jej ciele, głos zaś w środku klatki piersiowej był „głosem Boga”. „W nim musimy pokładać nadzieję” — powiedziałem do niej, dziwiąc się własnej odwadze. Z reguły głos ten czynił bardzo rozsądne uwagi — przy jego pomocy dobrze sobie poradziłem z pacjentką. Pewnego razu głos powiedział: „On powinien cię odpytać z Biblii!” Chora przyniosła starą, zacytaną Biblię, a ja przy każdej wizycie musiałem podawać jej jakiś rozdział, który miała przeczytać; następnym razem miałem obowiązek odpytywać ją z tego, co przeczytała. Robiłem to przez siedem lat co dwa tygodnie. Wprawdzie na samym początku czułem się w tej roli dość szczególnie, ale po pewnym czasie uswiadomiłem sobie, jaki jest sens tego ćwiczenia: w ten sposób uważa pacjentki cały czas była pobudzona, tak że nie zapadała się w powodujący rozpad sen nieświadomości. W rezultacie, po około sześciu latach, rozsiane po całym ciele głosy wycofały się do lewej połowy ciała — prawa połowa została od nich całkowicie uwolniona, przy czym intensywność zjawiska nie podwoiła się, lecz utrzymywała na tym samym poziomie, co poprzednio. Można by więc powiedzieć, że pacjentka została przynajmniej „połowicznie wyleczona”. Był to nieoczekiwany sukces, gdyż nie sądziłem, by nasza wspólna lektura Biblii mogła mieć działanie terapeutyczne.

Zajmując się pacjentami i ich losem pojąłem, że manie prześladowcze i halucynacje zawierają w sobie krztę sensu. Stoi bowiem za nimi jakaś osobowość, historia czyjegoś życia, jakaś nadzieja i życzenie. Jeśli więc nie rozumiemy sensu, jaki się w nich kryje, to wyłączenie nasza wina. Po raz pierwszy uzmysłowilem sobie jasno, że w psychozie tkwi, ukryta, ogólna psychologia osobowości i że tu także można odnaleźć odpowiedź na konflikty ludzkości. Nawet w tych pacjentach, którzy sprawiają wrażenie nieodwracalnie otepiałych, apatycznych czy zidiociałych, tli się więcej życia, dzieje się coś bardziej sensownego, niżby to się — sądząc z pozorów — wydawało. W gruncie rzeczy w osobach psychicznie chorych nie znajdujemy niczego

nowego i nieznanego, lecz tylko fundament naszej własnej istoty. Zrozumienie tego było dla mnie wówczas momentem przełomowym — przeżyłem głęboki wstrząs.

Zawsze mnie zdumiewa, jak długiego czasu trzeba było psychiatrui, by wreszcie zajęła się treścią psychozy. Nigdy nie zastanawiano się, co znaczą fantazje pacjentów i dlaczego jeden chory ma takie fantazje, a drugi inne — dlaczego na przykład jednemu wydaje się, że prześladowają go jezuici, drugi myniema, że chcą go otruć Żydzi, trzeci zaś uważa, że ściga go policja. Nie traktowano poważnie treści fantazji, lecz mówiono na przykład całkiem ogólnikowo o „manii prześladowczej”. Wydaje mi się też dziwne, że dzisiaj prawie zupełnie zapomniano o moich ówczesnych badaniach. Przecież już na początku stulecia leczyłem schizofreników metodą psychoterapeutyczną — nie odkryto jej dopiero dzisiaj, lecz już przed laty, ale trzeba było jeszcze długiego czasu, by zaczęto psychologię stosować w psychoterapii.

Gdy jeszcze pracowałem w klinice Burghölzli, z pacjentami chorymi na schizofrenię musiałem obchodzić się w bardzo dyskretny sposób. Jeśli nie chciałem zostać okrzyknięty fanatastą, musiałem uważać. Schizofrenia — czy też, jak ją wówczas nazywano, *dementia praecox* — uchodziła za nieuleczalną. Toteż gdy pozwalałem sobie leczyć schizofrenię i osiągałem przy tym sukcesy, mówiono, że skoro tak, to nie była to schizofrenia.

Kiedy w roku 1909 odwiedził mnie w Zurychu Freud, pokazałem mu Babette. Później powiedział mi: „Wie pan co, Jung, to, co pan odkrył u tej pacjentki, to są na pewno bardzo ciekawe sprawy, ale jak, u licha, mógł pan wysiadywać całymi godzinami z tym fenomenalnie ohydny babskiem?” Musiałem spojrzeć na niego błędnym wzrokiem, gdyż podobna myśl nigdy nie przyszła mi do głowy. W pewnym sensie Babette była dla mnie miłym, starym kłamotem, ponieważ miała tak piękne urojenia i opowiadała tak interesujące rzeczy. A w końcu także w jej przypadku z chmury groteskowego nonsensu wychynęła ludzka postać. Z terapeutycznego punktu widzenia w przypadku Babette nic to nie dało, bo za długo już chorowała. Ale widziałem inne przypadki, w których ten rodzaj troskliwej opieki przyniósł owoc w postaci trwałych skutków terapeutycznych.

Kiedy patrzy się na chorych psychicznie z zewnątrz, dostrzega się jedynie tragiczne zniszczenie, rzadko zaś życie tej strony duszy, która jest od nas odwrócona. Często zewnętrzne pozory mylą, co ku własnemu zdumieniu stwierdziłem w przypadku młodej pacjentki z katatonią. Miała osiemnaście lat i pochodziła z wykształconej rodziny. W wieku lat piętnastu została uwiedziona przez brata i zgwałcona przez kolegów ze szkoły. Od szesnastego roku życia zaczęła się wyobcowywać. Kryła się przed ludźmi — w końcu jakieś więzi uczuciowe łączyły ją tylko ze złym psem podwórzowym, którego, choć należał do kogoś innego, usiłowała oswoić. Dziwaczała coraz bardziej, aż w wieku siedemnastu lat trafiła do zakładu, gdzie spędziła półtora roku. Słyszała głosy, odmawiała przyjmowania pokarmu, była zupełnie mutystyczna (to znaczy: nie mówiła). Kiedy ujrzałem ją po raz pierwszy, znajdowała się w typowym stanie katatonicznym.

Minęło wiele tygodni, nim udało mi się nakłonić ją do mówienia. Przewyciężywszy gwałtowne opory opowiedziała mi, że żyje na Księżycu. Księżyc był w ogóle zamieszkany, ale ona zrazu widziała tylko mężczyzn, którzy natychmiast zabrali ją z sobą i zaprowadzili do „podksiężycowego” domostwa, gdzie mieszkały ich żony i dzieci. Otóż w wysokich górach księżycowych grasował wampir; porywał on kobiety i dzieci, które potem zabijał, tak że całemu ludowi księżycowemu groziła zagłada. To właśnie było powodem owej „podksiężycowej” egzystencji żeńskiej połowy ludności.

Moja pacjentka postanowiła zatem zrobić coś dla ludu księżycowego i powzięła zamiar unicestwienia wampira. Po długich przygotowaniach oczekiwała go na platformie wieży zbudowanej specjalnie w tym celu. Minęło wiele nocy, nic się nie zdarzyło, lecz w końcu ujrzała go — szybował ku niej z oddali niczym ogromny, czarny ptak. Wziął długi nóż ofiarny, ukryła go w fałdach sukni, oczekiwała gościa. Nagle stanął przed nią. Miał kilka par skrzydeł, które skrywały jego twarz i całą postać, że poza piórami nic nie widziała. Była zdumiona. Wreszcie ogarnęła ją ciekawość, jak też on wygląda. Nagle odsłonił twarz — stał przed nią mąż nadziemskiej piękności. Stalowym chwytem zamknął ją w swych skrzydłach, tak że nie mogła

zrobić użytku z noża. Poza tym, oszołomiona urodą wampira, nie byłaby w stanie pchnąć go nożem. Uniósł ją z platformy i razem odfrunęli.

Po objawieniu tych rewelacji znowu mogła mówić bez zahamowań, teraz także wyszły na jaw jej opory: otóż — twierdziła — zamknąłem jej drogę powrotną na Księżyc, już nie może opuścić Ziemi. Ten świat nie jest piękny — piękny jest tylko Księżyc, jedynie tam życie ma sens. Niedługo potem z powrotem popadła w katatonię. Przez jakiś czas była furiatką.

Kiedy dwa miesiące później ją zwolniono, ponownie można było z nią rozmawiać. Z wolna pojmowała, że życia na Ziemi nie da się uniknąć. Jednak rozpaczliwie wzbraniała się przystać na tę prawdę, nie chciała pogodzić się z wynikającymi z niej konsekwencjami, toteż znowu trzeba ją było umieścić w zakładzie. Pewnego razu odwiedziłem ją w izolatce i powiedziałem: „To wszystko na nic, nie może pani wrócić na Księżyc!” Przyjęła to w milczeniu, z całkowitą obojętnością. Tym razem zwolniono ją po krótszym czasie, ona zaś, zrezygnowana, poddała się swemu losowi.

Zatrudniła się jako pielęgniarka w sanatorium. Pracował tam pewien asystent, który dość nieopatrnie usiłował się do niej zbliżyć — tę próbę skwitowała strzałem z rewolweru. Szczęśliwie skończyło się tylko na lekkim draśnięciu. Ale — proszę zauważyć — doszło do tego, że sprawiła sobie pistolet! Już wcześniej nosiła przy sobie załadowaną broń. W czasie ostatniej wizyty u mnie, pod koniec seansu, położyła rewolwer przede mną. Gdy dałem wyraz swemu zdumieniu, odpowiedziała: „Tym właśnie zabiłabym pana, gdyby pan zawiódł!”

Gdy opadły emocje wywołane strzelaniną, wróciła w rodzinne strony. Wyszła za mąż, miała wiele dzieci i przetrwała obie wojny na Wschodzie bez nawrotu choroby.

Co dałoby się powiedzieć gwoili wyjaśnienia tej fantazji? Wskutek kazirodu, którego padła ofiarą, gdy była młodą dziewczyną, czuła się poniżona w oczach świata, natomiast wyniesiona w królestwie fantazji. Uniesiono ją, by tak rzec, do królestwa mitycznego; kazirodu jest bowiem tradycyjnie już prerogatywą królewską i boską. Skutkiem tego było jednak

całkowite wyobcowanie ze świata, stan psychozy. Stała się, żeby tak powiedzieć, pozaziemska i utraciła kontakt z ludźmi. Popadła w stan kosmicznego oddalenia, znalazła się w przestrzeni niebiańskiej, gdzie spotkała uskrzydłonego demona. Podczas terapii uczucia związane z nim — zgodnie z regułą — przeniosła na mnie. Tym samym automatycznie znalazłem się w śmiertelnym niebezpieczeństwie, jak każdy, kto chciałby ją przekonać do normalnej ludzkiej egzystencji. Opowiadając mi swoją historię niejako zdradziła ze mną demona, wiążąc się w ten sposób z istotą ziemską. Dlatego mogła powrócić do życia, a nawet wyjść za mąż.

Odtąd zacząłem spoglądać na cierpienie ludzi psychicznie chorych innymi oczyma — teraz wiedziałem już, że ich życie wewnętrzne obfituje w ważne wydarzenia.

Często pytają mnie o moją metodę psychoterapeutyczną czy analityczną. Nie mogę tu odpowiedzieć w sposób jednoznaczny. Terapia jest w każdym przypadku inna. Toteż gdy jakiś lekarz powiada mi, że ściśle „trzyma się” takiej czy innej „metody”, wątpię w skuteczność terapii. Tak dużo mówi się w literaturze o oporze pacjenta, że wygląda to wręcz tak, jakby usiłowano pacjentowi coś narzucić, podczas gdy to, co uzdrawiające, powinno przecież w naturalny sposób urosnąć w nim. Psychoterapia i analiza jest tak różna, jak różni są poszczególni ludzie. Każdego pacjenta traktuję możliwie indywidualnie, ponieważ rozwiązanie problemu zawsze ma indywidualny charakter. Reguły ogólne trzeba tworzyć zawsze *cum grano salis*. Prawda psychologiczna tylko wtedy obowiązuje, gdy można ją także odwrócić. Rozwiązanie, które w moim przypadku w ogóle nie wchodziłoby w rachubę, może być całkiem odpowiednie dla kogoś innego.

Oczywiście, lekarz powinien znać te tak zwane „metody”. Musi się jednak strzec, by nie obrać z góry ustalonej, utwardzonej rutyną drogi. Założenia teoretyczne wolno stosować tylko z najwyższą rozwagą. Dzisiaj uznawane są za obowiązujące te — jutro mogą obowiązywać zupełnie inne. W moich analizach nie odgrywają one żadnej roli. Świadomie nie jestem systematyczny. Dla mnie każdy człowiek potrzebuje indywidual-

nego zrozumienia. Każdy pacjent wymaga innego języka. Toteż można usłyszeć, że w jednej analizie mówię językiem Adlera, a w innej Freuda.

Rozstrzygający jest tu fakt, że jako człowiek staję wobec innego człowieka. Analiza to dialog, w którym biorą udział dwaj partnerzy. Analityk i pacjent siadają naprzeciw siebie — twarzą w twarz. Lekarz ma coś do powiedzenia, ale pacjent też.

Ponieważ w psychoterapii nie chodzi o to, by „zastosować jakąś metodę”, przeto same studia psychiatryczne nie wystarczą. Jeśli o mnie chodzi, musiałem długo pracować, nim posiadm warsztat niezbędny do uprawiania psychoterapii. Już w roku 1909 zrozumiałem, że nie będę mógł leczyć psychóz utajonych dopóty, dopóki nie nauczę się pojmować ich symboliki. Wtedy właśnie zacząłem studia nad mitologią.

W przypadku pacjentów wykształconych i inteligentnych psychiatra potrzebuje czegoś więcej niż czystej wiedzy fachowej. Musi — wolny od wszelkich założeń teoretycznych — zrozumieć, co naprawdę porusza pacjenta, w przeciwnym bowiem razie wywoła nadmierne opory z jego strony. Przecież nie chodzi o to, aby potwierdzić jakąś teorię — chodzi o to, żeby pacjent sam siebie pojął jako indywiduum. Nie jest to jednak możliwe bez porównania z punktem widzenia zbiorowości, który lekarz też powinien znać. Samo wykształcenie medyczne tu nie wystarczy, gdyż horyzont ludzkiej duszy obejmuje nieskończenie więcej niż to, co może się zmieścić w polu widzenia ograniczonym czterema ścianami gabinetu lekarskiego.

Dusza jest znacznie bardziej skomplikowana i o wiele trudniej dostępna niż ciało. Stanowi ona, rzecz by można, tę połowę świata, która istnieje o tyle, o ile jest się jej świadomym. Dlatego dusza nie jest problemem li tylko osobistym, lecz zagadnieniem o zasięgu światowym, a psychiatra ma do czynienia z całym światem.

Dzisiaj można to zobaczyć wyraźniej niż kiedykolwiek; niebezpieczeństwo, które nam zagraża, nie pochodzi bynajmniej od natury, lecz od człowieka: od duszy jednostkowej i zbiorowej. Niepokój psychiczny człowieka — oto zagrożenie! Wszystko zależy od tego, czy nasza *psyche* funkcjonuje prawidłowo czy nie. Dzisiaj jest tak, że jeśli pewni ludzie stracą głowę, to eksploduje bomba wodorowa!

Psychoterapeuta musi rozumieć nie tylko pacjentów — równie ważne jest, aby rozumiał samego siebie. Dlatego *conditio sine qua non* jego wykształcenia jest przeprowadzenie analizy samego siebie, tak zwanej analizy dydaktycznej. Terapia pacjenta zaczyna się, rzec by można, od lekarza; tylko wówczas, gdy lekarz umie poradzić sobie z sobą samym i z własnymi problemami, umie zrobić to też z pacjentem. Tylko wtedy. W analizie dydaktycznej musi się lekarz nauczyć poznawać i traktować serio własną duszę. Jeśli sam tego nie potrafi, nie nauczy tego także pacjenta. Tym samym chory utraci część swą duszy, podobnie jak utracił ją lekarz, który jej nie poznał. Dlatego nie wystarczy, by lekarz w trakcie analizy dydaktycznej przyswoił sobie jakiś system pojęć. Jako osoba analizowana musi zdać sobie sprawę, że analiza dotyczy jego samego, że jest ona częścią jego prawdziwego życia, a nie metodą, której można się nauczyć na pamięć (w dosłownym znaczeniu!). Lekarz czy terapeuta, który nie pojął tego podczas swojej analizy dydaktycznej, będzie musiał później drogo za to zapłacić.

Istnieje wprawdzie tak zwana „mała psychoterapia”, lecz we właściwej analizie cały człowiek wstępuje w szranki — dotyczy to zarówno pacjenta, jak lekarza. Jest wiele przypadków, których nie sposób wyleczyć, jeśli lekarz sam się w nie nie zaangażuje. Gdy chodzi o sprawy mające podstawowe znaczenie, jest rzeczą decydującą, czy lekarz uznaje się za jedną z osób dramatu czy też — odwrotnie — zasłania się własnym autorytetem. W sytuacjach wielkiego kryzysu życia duchowego, w momentach ekstremalnych, gdy chodzi o być albo nie być, nie pomogą małe, choć może sugestywne, hokus-pokus, albowiem sytuacje takie są wyzwaniem dla lekarza jako istoty ludzkiej w jej całkowitości.

Terapeuta musi nieustannie zdawać sobie sprawę z tego, w jaki sposób reaguje na konfrontację z pacjentem. Przecież nie reaguje się tylko świadomością, zawsze trzeba sobie zadawać pytanie: a jak przeżywa tę sytuację moja nieświadomość? Należy zatem usiłować zrozumieć własne sny, najdokładniej uważać na siebie samego, obserwować siebie tak samo jak pacjenta, w przeciwnym razie cała terapia może w pewnych okolicznościach wziąć w łeb. Dam przykład.

Pewnego razu miałem do czynienia z pacjentką, kobietą nader inteligentną, która jednak z pewnych powodów wydawała mi się nieco podejrzana. Początkowo analiza szła dobrze, po jakimś czasie zacząłem jednak odnosić wrażenie, że moja interpretacja snów nie trafia już w sedno, wydawało mi się też, że dialog zszedł na mieliznę. Postanowiłem więc porozmawiać o tym z pacjentką, ponieważ oczywiście nie uszło jej uwagi, że coś tu nie gra. W noc przed jej następną wizytą miałem sen.

Wędrowałem wiejską drogą przez dolinę w promieniach zachodzącego słońca. Na prawo wznosiło się strome wzgórze. Na szczycie stał zamek, a na najwyższej wieży, na czymś w rodzaju balustrady, siedziała jakaś kobieta. Być może się jej dobrze przyjrzeć, musiałem mocno zdrętwiały kark. Jeszcze we śnie rozpoznałem w tej kobiecie moją pacjentkę.

Znaczenie tego snu pojąłem od razu: skoro we śnie musiałem zadzierać głowę, by móc ujrzeć tę kobietę, prawdopodobnie w rzeczywistości zadzierałem wobec niej nosa. Sny są przecież kompensacją świadomej postawy człowieka. Opowiedziałem sen pacjentce i podzieliłem się z nią moją interpretacją. Wywołało to natychmiastową zmianę sytuacji. Terapia ruszyła z miejsca.

Jako lekarz muszę sobie stale zadawać pytanie, jakie przesłanie przynosi mi pacjent. Co to oznacza dla mnie? Jeśli nie znaczy nic, nie mam punktu zaczepienia. Tylko wtedy, gdy sam lekarz czuje się dotknięty, może cokolwiek zdziałać. „Jedynie zraniony uzdrawia”. Kiedy lekarz kryje się pod pancerzem osoby, niczego nie wskóra. Traktuję moich pacjentów serio. Może sam stoję przed jakimś problemem, tak jak oni. Często zdarza się przecież, że pacjent jest niczym balsam na słabości lekarza. Mogą w związku z tym powstać delikatne sytuacje, także dla lekarza — czy też właśnie dla lekarza.

Każdy terapeuta powinien mieć możliwość odwołania się do jakiejś instancji kontrolnej, do osoby trzeciej, by mógł poznać inny punkt widzenia. Nawet papież ma spowiednika. Zawsze doradzam analitykom: „Miej «spowiednika» — albo «spowiedniczkę!»” Kobiety są bowiem bardzo utalentowane w tym kierunku. Często posiadają wspaniałą intuicję oraz zmysł trafnej

krytyki, toteż często zaglądają w karty mężczyznom, a niekiedy mogą także przejrzeć intrygi ich animy. Odkrywają te aspekty, których mężczyźni nie dostrzegają. Dlatego jeszcze nigdy żadna z kobiet nie była przekonana, że jej mąż jest nadczłowiekiem.

Kiedy ktoś cierpi na nerwicę, zrozumiałe, że przeprowadza się analizę; gdy jest „normalny”, nie ma takiego przymusu. Mogę jednak zapewnić, że z tak zwaną normalnością dane mi było poczynić zdumiewające doświadczenia. Otóż pewnego razu los zetknął mnie z zupełnie „normalnym” uczniem. Był to lekarz — przyszedł do mnie z najlepszymi referencjami od jednego z moich dawnych kolegów. Był asystentem znajomego lekarza, przejął po nim praktykę. A zatem odniósł normalny sukces, miał normalną praktykę, normalną żonę, normalne dzieci, mieszkał w normalnym miasteczku, miał normalne dochody i prawdopodobnie także normalnie się odżywia! Chciał zostać analitykiem. Powiedziałem mu: „Czy pan wie, co to znaczy? Znaczy to, że musi pan najpierw poznać samego siebie. Pan sam jest narzędziem w procesie terapii. Jeśli pan nie jest w porządku, jak pański pacjent miałby dojsć do ładu z sobą? Jeśli pan nie jest przekonany, jak miałby pan przekonać pacjenta? To pan sam musi być prawdziwym twórcywem procesu terapii. Ale jeśli pan nim nie będzie, to niech Bóg pana strzeże! Wtedy bowiem sprowadzi pan pacjenta na manowce. Trzeba więc, by najpierw wziął się pan za analizę siebie samego”. Zgodził się ze mną, ale zaraz dodał: „Nie mam problemów, którymi mógłbym się z panem podzielić!” Powinno mnie to było zastanowić, atoli odparłem spokojnie: „Dobra, przyjrzyjmy się zatem pańskim snom”. A on mi na to: „Nie wiem o snach”. Na co z kolei ja: „No to wkrótce będzie pan miał”. Prawdopodobnie już następnej nocy coś mu się śniło, nie mógł jednak sobie tego przypomnieć. Tak minęły jakieś dwa tygodnie. Poczułem się zaniepokojony.

W końcu nawiedził go sen — barwny sen. Śniło mu się, że jedzie koleją. Pociąg miał w jakimś mieście dwie godziny postoju. Ponieważ nie znał tego miasta, a chciał je poznać, wybrał się na spacer do śródmieścia. Znalazł tam średniowieczną budowlę, prawdopodobnie ratusz. Wszedł do środka. Wędro-

wał długimi korytarzami i przez piękne komnaty, gdzie na ścianach wisiały stare obrazy i ładne gobeliny. Wszędzie wokół widział cenne meble, wykwintne przedmioty. Nagle spostrzegł, że pociemniało i że słońce już zaszło. Pomyślał: muszę przecież wracać na dworzec! W tej samej chwili uświadomił sobie, że zablądził i nie wie, gdzie jest wyjście. Przeląkł się; jednocześnie uświadomił sobie, że w całym budynku nie spotkał żywej duszy. Zrobiło mu się straszno. Przyśpieszył więc kroku w nadziei, że jednak kogoś spotka. Ale nie natknął się na nikogo. Wkrótce doszedł do wielkich drzwi, pomyślał więc z ulgą: oto wyjście! Pchnął ciężkie skrzydło — okazało się, że trafił do ogromnego pomieszczenia. Było tam tak ciemno, że nie mógł wyraźnie dojrzeć nawet przeciwległej ściany. Przeląkł się tak bardzo, że ruszył biegiem przez puste, rozległe pomieszczenie w nadziei, że z drugiej strony znajdzie drzwi wyjściowe. Wtem ujrzał — dokładnie pośrodku hali — coś białego na podłodze. Podszedł bliżej. Stwierdził, że jest to debilowate dziecko w wieku około dwóch lat. Siedziało na nocniku, twarz miało umazaną fekaliami. W tym momencie, ogarnięty paniką, obudził się z krzykiem.

Teraz wiedziałem już dość: ukryta psychoza! Przyznaję, spocilem się, usiłując wyrwać go z objęć tego snu; musiałem przedstawić problem w możliwie łagodnych barwach. Szczegółami w ogóle się nie zajmowałem.

A oto w przybliżeniu znaczenie tego snu: człowiek ów wyrusza w podróż do Zurychu. Zatrzymuje się tam jednak na krótko. Dziecko pośrodku wielkiego pomieszczenia to on jako dwuletni chłopiec. W przypadku małych dzieci tego rodzaju złe maniery są wprawdzie dość niezwykle, ale do pomyślenia. Fekalia przyciągają ich uwagę, ponieważ są kolorowe i pachną! Kiedy dziecko wyrasta w mieście, a w dodatku w bardzo purytańskiej rodzinie, coś podobnego łatwo może się przydarzyć.

Ale ów lekarz — śniący — nie był dzieckiem; był przecież dorosły. I dlatego ten obraz senny w centrum miasta jest symbolem zguby. Kiedy ten człowiek opowiedział mi swój sen, stało się dla mnie jasne, że cała ta jego normalność jest tylko kompensacją. Chwyciłem go w ostatnim momencie, gdyż

o mały włos nie wybuchła w nim i nie ujawniła się ukryta psychoza. Trzeba było temu przeszkodzić. W końcu, dzięki jednemu z jego snów, udało mi się znaleźć sensowne rozwiązanie analizy dydaktycznej. Że doszło do takiego końca, obaj byliśmy sobie wdzięczni. Wprawdzie nie zapoznałem go z moją diagnozą, z pewnością jednak — po tym, jak opowiedział mi swój sen, w którym prześladował go niebezpieczny pomyleniec — sam zauważył, że nadciąga katastrofa. Wkrótce powrócił w swoje rodzinne strony. Nigdy potem nie miał się spraw związanych z nieświadomością. Jego osobowość miała w sobie naturalną skłonność do normalności, która jednak nie rozwinęłaby się, lecz w starciu z nieświadomością zostałaby rozbita. Te utajone psychozy są *bêtes noires* psychoterapeutów, bo często trudno je rozpoznać. W takim wypadku szczególnie ważne jest, by rozumieć sny.

Dotykamy tu problemu analizy prowadzonej przez laików. Opowiadam się za tym, by także nie-medycy mogli studiować i prowadzić psychoterapię, chociaż w przypadku psychoz ukrytych łatwo mogą się oni pogubić. Dlatego popieram laików upoważnionych do wykonywania pracy analitycznej, ale pod kontrolą przeszkolonego lekarza. Gdy choćby w najmniejszym stopniu zabraknie im pewności, powinni zasięgnąć u niego rady. Nawet lekarzowi nie jest łatwo rozpoznać ukrytą schizofrenię i ją leczyć — tym bardziej ta uwaga dotyczy laika. Ciągłe jednak od nowa stwierdzałem jedno: nieprofesjonaliści, którzy latami zajmowali się psychoterapią oraz stosowali autoanalizę, wiedzą co nieco i coś potrafią. Trzeba też wziąć pod uwagę, że wcale nie tak wielu lekarzy stosuje psychoterapię. Ten zawód wymaga bardzo długiego oraz gruntownego kształcenia, a także wykształcenia ogólnego, które posiadają jedynie bardzo nieliczni.

Stosunek między lekarzem i pacjentem, szczególnie gdy wda się w to przeniesienie pacjenta albo mniej lub bardziej nieświadome utożsamienie się lekarza i pacjenta, może niekiedy doprowadzić do zjawisk natury parapsychologicznej. Często tego doświadczałem. Szczególne wrażenie wywarło to na mnie w przypadku pacjenta, którego wydobyłem z depresji psychogennej. Po odbytej terapii wrócił do domu i ożenił się, lecz jego

żona bardzo mi się nie podobała. Kiedy zobaczyłem ją pierwszy raz, wzbudziła moje obawy. Zauważyłem, że z powodu wpływu, jaki miałem na jej męża, który żywił wobec mnie wdzięczność, byłem jej solą w oku. Często się zdarza, że kobieta, która w głębi duszy nie kocha swego męża, jest o niego zazdrosna i niszczy jego przyjaźnię. Chce, żeby mąż całkowicie do niej należał, jako że ona do niego nie należy. Rdzeniem każdej zazdrości jest brak miłości.

To nastawienie żony było dla pacjenta niesamowitym ciężarem, którego nie był w stanie udźwignąć. Rok po ślubie, przytłoczony tym brzemieniem, popadł w kolejną depresję. Przewidując to umówiłem się z nim, że zgłosi się do mnie zaraz, gdy tylko zauważy u siebie jakieś załamanie. Ale nie zrobił tego, nie bez winy swojej żony, która bagatelizowała jego rozstrój. Nie dał o sobie znać.

W owym czasie miałem wygłosić wykład w B. Około północy wróciłem do hotelu — po wykładzie zjadłem z paroma przyjaciółmi kolację — i zaraz położyłem się spać. Jednak długo nie mogłem zasnąć. Około drugiej — chyba właśnie zmorzył mnie sen — obudziłem się z krzykiem, przekonany, że ktoś zakradł się do mego pokoju; zdawało mi się też, że gwałtownie otwarto drzwi. Natychmiast zapaliłem światło, ale niczego nie zauważyłem. Pomyślałem więc, że może ktoś pomylił numery. Wyrzałem na korytarz. Nic, śmiertelna cisza. „Dziwne” — pomyślałem — „przecież ktoś wszedł do mego pokoju”. Usiłowałem przypomnieć sobie, co się stało: uświadomiłem sobie, że obudził mnie jakiś tępy ból, jak gdyby coś stuknęło mnie w czoło, a potem w tył czaszki. Następnego dnia dostałem telegram z wiadomością, że ten pacjent popełnił samobójstwo. Zastrzelił się. Później dowiedziałem się, że kula utkwiała w potylicy.

W przeżyciu tym chodziło o zjawisko prawdziwej synchroniczności, jakie wcale nierzadko obserwuje się w związku z sytuacją archetypową — w tym wypadku ze śmiercią. Zważywszy względność czasu i przestrzeni w nieświadomości, możliwe jest, że odebrałem to, co w rzeczywistości działo się w zupełnie innym miejscu. Nieświadomość zbiorowa wspólna jest wszystkim; jest ona fundamentem tego, co w starożytności

określano jako „sympatię wszystkich rzeczy”. W tym wypadku moja nieświadomość znalazła stan pacjenta. Przez cały wieczór czułem niepokój i byłem podenerwowany, co w jaskrawy sposób odbiegało od mego zwykłego nastroju.

Nigdy nie usiłuję nawrócić pacjenta na cokolwiek, nie wywieram na niego żadnej presji. Wszystko, co czynię, zmierza do tego, żeby pacjent doszedł do własnego ujęcia problemu. Poganin jest u mnie poganinem, chrześcijanin chrześcijaninem, a żyd pozostaje żydem, jeśli odpowiada to jego przeznaczeniu.

Dobrze pamiętam przypadek pewnej Żydówki, która straciła wiarę. Zaczęło się od tego, że we śnie zjawiała mi się jako pacjentka młoda, nieznana dziewczyna. Przedstawiła mi swój przypadek, a gdy opowiadała, pomyślałem: „Kompletnie jej nie rozumiem. Nie mam pojęcia, o co tu chodzi!” Nagle natchnęła mnie myśl, że ta kobieta cierpi na dość niezwykły kompleks ojca. Tyle sen.

Następnego dnia przeczytałem w terminarzu: czwarta po południu — konsultacja. Zjawiała się dziewczyna, Żydówka, córka bogatego bankiera — piękna, elegancka i bardzo inteligentna. Właśnie była w trakcie analizy, lecz lekarz przeżywał w związku z nią silną projekcję i ubłagał ją, by już do niego nie przychodziła, w przeciwnym bowiem razie zniszczy jego małżeństwo.

Dziewczyna od lat cierpiała na nerwicę lękową, która po ostatnich przejściach oczywiście się zaostriżyła. Zacząłem od anamnezy, jednak niczego specjalnego nie odkryłem. Była zasymilowaną Żydówką, oświeconą tak, że już bardziej nie można. Zrazu nie mogłem zrozumieć jej przypadku. Nagle przypomniałem sobie mój sen i pomyślałem: Boże, przecież to właśnie ta osóbką! Ale jako że nie umiałem odnaleźć u niej choćby śladu kompleksu ojca, zapytałem ją, jak to w takim przypadku czynię, o dziadka. Zauważyłem, że na krótką chwilę przymknęła oczy i od razu wiedziałem: tędy droga! Poprosiłem ją zatem, by opowiedziała mi o swoim dziadku, i dowiedziałem się, że był rabinem i że należał do jednej z sekt żydowskich. „Chodzi o chasydów?” — zapytałem. Przytaknęła. Wobec tego ciągnąłem dalej: „Skoro był rabinem, to może nawet był

cadykiem?” Na to ona: „Tak, w mojej rodzinie krążą słuchy, że był kimś w rodzaju świętego i że posiadał dar jasnowidzenia. Ale to wszystko bzdury! Przecież czegoś takiego w ogóle nie ma!”

Na tym skończyłem anamnezę, ponieważ zrozumiałem już historię tej nerwicy, którą jej wytłumaczyłem: „Teraz powiem pani coś, z czym zupełnie nie potrafi się pani pogodzić: pani dziadek był cadykiem. Ojciec pani odstąpił od wiary żydowskiej, zdradził Tajemnicę i zapomniał Boga. A pani ma tę nerwicę, bo cierpi pani na bojaźń Bożą!” Uderzyło to w nią jak grom z jasnego nieba.

Następnej nocy znów miałem sen: w moim domu odbywa się przyjęcie. Nagle widzę, że jest tu także ta osóbką. Podchodzi do mnie i pyta: „Nie ma pan parasolki? Tak mocno pada”. W rzeczy samej, znalazłem parasol, który bezskutecznie próbowałem otworzyć, by jej go podać. Ale co się stało? Węczyłem jej parasol padłszy na kolana, niczym przed bóstwem!

Opowiedziałem pacjentce mój sen, a po tygodniu nerwica znikła⁴. Mój sen pokazał mi, że pacjentka nie była osobą powierzchowną, ale że w głębi była święta. Nie miała jednak na podorzędzie żadnych wyobrażeń mitologicznych, dlatego to, co w niej istotne, nie znalazło uzewnętrznienia. Toteż poprzestawała na flircie, strojach i seksie, bo nie знаła niczego innego. Wierzyła tylko w intelekt i żyła bez sensu. Tak naprawdę była dzieckiem Boga, które powinno wypełniać Jego ukrytą wolę. Musiałem obudzić w niej wyobrażenia mitologiczne i religijne, należała bowiem do ludzi, którzy powinni być aktywni duchowo. Dzięki temu jej życie zyskało sens, a po nerwicy nie pozostał żaden ślad!

W tym przypadku nie uciekałem się do jakiegokolwiek „metody” — widziałem obecność *numen*. Wyjaśniłem to pacjentce i to ją uzdrowiło. Działała tu bojaźń Boża — nie była to metoda.

Często byłem świadkiem, jak ludzie stają się znerwicowani, gdy zadowolają się niedostatecznymi lub fałszywymi odpowie-

⁴ Przypadek ten różni się od większości przypadków tego rodzaju krótkotrwałą terapią. (Przyp. Anieli Jaffé)

dziami na pytania, które przynosi życie. Szukają posady, małżeństwa, sławy, zewnętrznego sukcesu i pieniędzy, pozostają zaś znerwicowani i nieszczęśliwi nawet wówczas, gdy osiągną to, za czym się uganiali. Ludzie tacy często tkwią w zbyt wielkiej ciasnocie umysłu. Ich życie nie obfituje w treść, nie ma sensu. Gdy tylko mogą się rozwinąć w pełniejszą osobowość, nerwica zazwyczaj ustępuje. Dlatego też od samego początku wielkie znaczenie miała dla mnie idea rozwoju.

Większość moich pacjentów stanowili ludzie, którzy utracili wiarę. Przychodziły do mnie „zbląkane owieczki”. Człowiek wierzący — jeszcze dzisiaj — ma możliwość przeżywania symboli w Kościele; myślę tu o przeżyciu mszy, chrztu, o *imitatio Christi* i wielu innych. Ale tego rodzaju życie i przeżywanie symboli zakłada żywe współludzectwo wierzącego, tego zaś bardzo często brakuje współczesnemu człowiekowi. Brakuje tego najczęściej neurotykom. W takich sytuacjach musimy śledzić, czy nieświadomość sama nie wytwarza spontanicznie symboli, które mogą zastąpić te braki. Ciągłe jednak pozostaje otwarta kwestia, czy człowiek, który ma tego rodzaju sny i widzenia, jest w stanie zrozumieć ich znaczenie i przyjąć wynikające z tego konsekwencje.

Taki przypadek opisałem w *Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten*¹. Pewnego teologa często nawiedza ten sam sen. Śni mianowicie, że stoi na zboczu góry, skąd roztacza się piękny widok na głęboką dolinę porośniętą gęstymi lasami. Ale coś go powstrzymuje przed zejściem w dół. W końcu jednak postanawia przeprowadzić swój plan. Kiedy się zbliża do jeziora, zdejmuje go trwoga — nagle powierzchnię wody muska powiew wiatru, lustro wody marszczy się i ciemnieje. Śniący budzi się z krzykiem trwogi.

W pierwszej chwili sen wydaje się niezrozumiały; ale człowiek, który go śnił, powinien być jako teolog przypomnieć sobie o sadzawce, której wody poruszały nagle podmuchy wiatru i w której zanurzano chorych — o sadzawce Betesda.

¹ [„Eranos-Jahrbuch” 1934, Rhein-Verlag, Zürich 1935.] Por. *Von den Wurzeln des Bewußtseins*. [Studien über den Archetypus, Rascher, Zürich und Stuttgart] 1954. *Gesammelte Werke*, t. IX/I, 1976.

Anioł zstępował z góry i poruszał wodę, dzięki czemu miała ona moc uzdrawiającą. Łagodny wiatr to *pneuma*, która kędy chce, tchnie⁶. To właśnie przyprawiało śniącego o piekielny strach. Objawiła się bowiem niewidzialna obecność, *numen*, które żyje samo z siebie i przed którym człowieka opadają dreszcze. Na zbieżność obrazu ze snu z sadzawką Betesda śniący przystał, choć niechętnie. Nie chciał się wdawać w tego rodzaju historie, ponieważ tylko w Biblii można o nich przeczytać, w ostateczności zaś można o nich usłyszeć w niedzielę przed południem — w kazaniu. Z psychologią nie ma to nic wspólnego. O Duchu Świętym mówi się tylko przy uroczystych okazjach, ale — na miły Bóg! — nie jest on zjawiskiem, którego można doświadczyć.

Wiem, że śniący powinien był przezwyciężyć strach i panikę. Nigdy jednak nie nastaje, jeśli ktoś nie jest skłonny, by pójść własną drogą i przejąć za siebie odpowiedzialność. Nie jestem gotów przystać na tandetne założenie, że to przecież „nie innego”, jak tylko zwykłe opory krnąbrnego pacjenta. Opory — zwłaszcza gdy są silne — zasługują na uwagę, często bowiem znaczą tyle, co ostrzeżenia, których nie powinno się przeoczyć. Środek uzdrawiający może być trucizną, którą nie każdy zniesie, lub operacją, która zabija, jeśli są przeciwwskazania.

Gdy problem dotyczy przeżycia wewnętrznego, tego, co najbardziej osobiste, większość ludzi wpada w panikę, a wielu po prostu od niego ucieka. Tak też było w wypadku wspomnianego teologa. Naturalnie, świadom jestem faktu, że teolodzy znajdują się w sytuacji o wiele trudniejszej niż inni ludzie. Z jednej strony są bliżej tego, co religijne, z drugiej jednak są mocniej związani przez Kościół i dogmat. Ryzyko wewnętrznego przeżycia, przygody duchowej, jest dla większości ludzi czymś nie do przyjęcia. Już samo dopuszczenie do siebie myśli, że właśnie to mogłoby być psychiczną rzeczywistością, równa się klątwie. Musi być jakieś uzasadnienie „nadprzyrodzone” albo przynajmniej historyczne — ale żeby psychiczne? W związku z tą kwestią często dochodzi do tyleż niepojętego, co głębokiego lekceważenia duszy.

⁶ Por. J V, 2–4; III, 8. [Przyp. tłum.]

Obecnie w psychoterapii często wymaga się, by lekarz czy też psychoterapeuta „podażał”, by tak rzec, za pacjentem i jego afektami. Uważam, że nie zawsze jest to słuszne. Niekiedy konieczna jest czynna interwencja ze strony lekarza.

Pewnego razu zjawiała się u mnie arystokratka, która miała zwyczaj bicia po twarzy swych oficjalistów — włącznie z lekarzami. Cierpiała na nerwicę natręctw, leczyla się w klinice. Oczywiście zaraz po przyjeździe wymierzyła ordynatorowi zwyczajowy policzek. W jej oczach był on niewiele lepszy od jakiegoś *valet de chambre*. Przecież płaciła! Ordynator odesłał ją do innego lekarza, z którym zdarzyło się to samo. Ponieważ dama ta właściwie nie była obłąkana, po prostu trzeba się było z nią obchodzić w rękawiczkach, pechowiec pozbył się kłopotu i odesłał ją do mnie.

Była to jejmość godnej postury, wzrostu około sześciu stóp — ta dopiero mogła przywalić, bez dwóch zdań! No, więc zjawiała się u mnie, zaczęliśmy miłą konwersację, dobrze nam się rozmawiało. Wreszcie nadszedł moment, gdy musiałem jej powiedzieć coś wielce niemilego. Zerwała się wściekła, grożąc, że mnie uderzy. Ale ja też się poderwałem. „Dobrze” — powiedziałem. „Pani jest damą, niech pani wali pierwsza. *Ladies first!* Potem moja kolej!” Zaraz opadła na krzesło i jakby oklapła. „Jeszcze nikt tak do mnie nie mówił” — rzekła tonem skargi. Od tej chwili terapia zaczęła przynosić rezultaty.

Tej pacjentce potrzebna była męska reakcja. W tym wypadku „podażanie” za chorobą byłoby całkowicie błędnym posunięciem. Niczemu by to nie służyło. Miała nerwicę natręctw, gdyż nie mogła się ująć w karby. Tego rodzaju ludzi bierze w karby natura — właśnie przez objawy natręctwa.

Przed laty sporządziłem statystykę rezultatów mojej pracy terapeutycznej. Już nie potrafię przytoczyć dokładnych liczb, ale ostrożnie szacując jedna trzecia pacjentów została całkowicie wyleczona, jedna trzecia doznała daleko idącej poprawy, a w jednej trzeciej moja terapia nie spowodowała żadnych istotnych zmian. Lecz właśnie w przypadku tej ostatniej kategorii, gdzie nie zaobserwowano widocznej poprawy, trudno jest wyrokować, albowiem pewne sprawy mogą się urzeczywistnić lub

zostać zrozumiane dopiero po latach; wtedy też dopiero zaczęły oddziaływać. Jakże często zdarzało mi się, że moi dawni pacjenci pisali: „Dopiero po dziesięciu latach, gdy byłem (am) u Pana, pojąłem (jęłam), co się stało”.

Miałem niewielu chorych, którzy mnie porzucili, a już całkiem rzadko odsyłałem pacjenta z niczym. Ale nawet wśród tych ostatnich było kilku, od których później otrzymywałem listy z dobrymi wieściami. Dlatego też często trudno jest ocenić powodzenie terapii.

Jest rzeczą naturalną, że w ciągu lat swej praktyki lekarz spotyka ludzi, którzy też dla niego coś znaczą. Ludzi, którzy na szczęście czy nieszczęście — nigdy nie wzbudzili szerszego zainteresowania, lecz mimo to, a może właśnie dlatego, są ludźmi niezwyklej miary; zdarza się, że mają za sobą przeżycia lub katastrofy wprost niewyobrażalne. Niekiedy obdarzeni są nadzwyczajnymi talentami, dla których zdobycia ktoś inny gotów byłby z wielkim zapalem poświęcić całe swe życie, które jednak — tu zaszczerpione na tak dziwacznych dyspozycjach psychicznych — sprawiają, że już nie wiadomo, czy ma się do czynienia z geniuszem czy też z przypadkiem rozwoju połowicznego. Nierzadko w najbardziej nieprawdopodobnych warunkach kwitną takie bogactwa duszy, że człowiek nigdy by nie przypuszczał, iż można je spotkać wśród miernoty. Konieczny w działaniu psychoterapeutycznym *rapport* sprawia, że lekarzowi trudno nie poddać się wrażeniu, jakie wywołuje wielkość i głębia cierpiącego człowieka. *Rapport* powstaje przecież w procesie stałego porównywania i dostosowywania, w dialektycznym ścieraniu się rzeczywistości psychicznych. Jeśli z jakiegoś powodu wrażenia te nie odnoszą skutku u jednego lub u drugiego, to i cały proces psychoterapeutyczny pozostaje bezowocny i nie dochodzi wówczas do żadnej przemiany. Jeśli lekarz i pacjent nie staną się dla siebie wzajemnie problemem, odpowiedź nie zostanie znaleziona.

Wśród tak zwanych neurotycznych pacjentów naszych czasów niemało jest takich, którzy dawniej nie staliby się neurotykami, to znaczy nie cierpieliby na wewnętrzne roz-

szczępienie. Gdyby żyli wtedy, kiedy człowiek był jeszcze poprzez mit związany z krainą przodków, a tym samym z przeżywaną, nie zaś jedynie z zewnątrz oglądaną naturą, to ów stan niepojednania z sobą zostałby im oszczędzony. Chodzi tu o ludzi, którzy nie mogą pogodzić się z utratą mitu, którzy ani nie są w stanie znaleźć drogi do czysto zewnętrznego świata, to znaczy nie akceptują koncepcji świata, jakiej dostarczają nauki przyrodnicze, ani nie umieją zadowolić się intelektualną, wielce fantazyjną grą słów, z prawdziwą wiedzą nie mającą nic wspólnego.

Te ofiary duchowego rozszczepienia naszych czasów są zwykłymi „neurotykami fakultatywnymi”, których rzekoma choroba opuszcza w chwili, gdy zamyka się szczelina ziejąca między „ja” a nieświadomością. Kto dogłębnie doświadczył tego rozdarcia, ten jest w stanie lepiej zrozumieć nieświadome procesy duchowe i uniknąć typowego niebezpieczeństwa inflacji, tak groźnego dla psychologa. Kto nie zna z własnego doświadczenia numinotycznego⁷ oddziaływania archetypów, ten też nie umknie owemu negatywnemu działaniu, gdy będzie się musiał zmierzyć z nim w praktyce. Przeceni je albo go nie doceni, jako że ma o nim tylko pewne pojęcie intelektualne, nie dysponuje jednak pełną skalą empirii. Tutaj właśnie — nie tylko zresztą dla lekarza — zaczynają się niebezpieczne aberracje, z których najpierwszą jest pokusa, żeby nad wszystkim panować intelektualnie. Służy ona ukrytemu celowi, którym jest ucieczka przed działaniem archetypów, a tym samym przed rzeczywistym doświadczeniem, na rzecz pozornie bezpiecznego, lecz sztucznego i niezwykle dwuwymiarowego świata słów, usiłującego ukryć rzeczywistość życia pod tak zwanymi czystymi pojęciami. Ucieczka w to, co pojęciowe, odbiera doświadczeniu substancję, by ją oddać we władzę zwykłej nazwy, która zajmuje miejsce rzeczywistości. Pojęcie nikogo nie zobowiązuje — to jest właśnie poszukiwana wygoda, obietnica ochrony przed

⁷ Przymiotnik, podobnie jak rzeczownik *numinosum*, utworzony przez Rudolfa Otto od łacińskiego słowa *numen* oznaczającego „wolę lub moc bogów, rozkaz boski, istotę boską, bóstwo”. Zob. *Słowniczek*, s. 492 [Przyp. tłum.]

doświadczeniem. Duch jednak nie żyje w pojęciach, lecz w czynach i w faktach. Choć samymi słowami niczego się nie zwabi, to jednak zabieg ten powtarza się w nieskończoność.

Dlatego, jak poucza mnie doświadczenie, do najtrudniejszych i najbardziej niewdzięcznych pacjentów, oprócz notorycznych kłamców, należą tak zwani intelektualści; bo w ich przypadku nie wie nigdy lewica, co czyni prawica. Intelpekt nie kontrolowany przez uczucia pozwala wszystko załatwić — a tymczasem cierpi się na nerwicę.

Dzięki spotkaniom z osobami, których analizie towarzyszyłem, dzięki zetknięciu się z duchowym fenomenem, który osoby te, a także moi pacjenci przedstawiali mi w niewyczerpanym ciągu obrazów, nauczyłem się nieskończenie wiele, i to nie tylko jeśli chodzi o zwykłe poznanie naukowe, lecz przede wszystkim jeśli chodzi o zrozumienie własnej istoty — w szczególności zaś zawdzięczam to błędom i porażkom. Analizowałem głównie kobiety, które poddawały się analizie z sumiennością, zrozumieniem i inteligencją wprost nadzwyczajną. W istotnym stopniu przyczyniły się do tego, że mogłem w terapii pójść nową drogą.

Niektórzy z pacjentów stali się moimi uczniami we właściwym tego słowa znaczeniu — uczniami, którzy ponieśli moje myśli w świat. Znalazłem wśród nich ludzi, których przyjaźń przetrwała dziesiątki lat.

Pacjenci oraz inne osoby, które u mnie przechodziły analizę, tak bardzo przybliżyli mi rzeczywistość ludzkiego życia, że musiało się z tego narodzić coś istotnego. Spotkanie z ludźmi różnego rodzaju, o możliwie zróżnicowanym poziomie psychologicznym, było dla mnie czymś o nieporównanie większym znaczeniu aniżeli jakaś przypadkowa rozmowa ze słynną osobistością. Najpiękniejsze, najbardziej brzemienne w skutki rozmowy mego życia pozostają anonimowe.

SIGMUND FREUD¹

Przygoda mojego duchowego rozwoju zaczęła się od tego, że zostałem psychiatrą. Całkiem bez pojęcia zacząłem klinicznie, od zewnątrz, obserwować psychicznie chorych. Natknąłem się przy tym na pewne procesy psychiczne nader dziwnej natury, które opisywałem i klasyfikowałem, w najmniejszym stopniu nie rozumiejąc ich treści; etykieta „patologii” zdawała się je charakteryzować dostatecznie. Z biegiem czasu moje zainteresowanie koncentrowało się coraz bardziej na tych pacjentach, w obliczu których przeżywałem coś zrozumiałego, to znaczy na przypadkach paranoidalnych, obłędu maniakalno-depresyjnego oraz zaburzeń psychogennych. Od samego początku mej kariery psychiatrycznej studia Breuera-Freuda dostarczały mi, obok prac Pierre’a Janeta, żywej podniety. Przede wszystkim były mi pomocne Freudowskie przyczynki do metody interpretacji snów, gdyż dzięki nim mogłem lepiej zrozumieć formy wyrazu schizofrenii. Już w 1900 roku przeczytałem *Die Traumdeutung* Freuda². Chwilowo jednak odłożyłem tę książkę, ponieważ jej

¹ Rozdział ten należy traktować jedynie jako uzupełnienie licznych pism C. G. Junga poświęconych Sigmundowi Freudowi i jego dziełu. (Por. m. in. *Der Gegensatz Freud und Jung*, „Kölnische Zeitung”, 7 maja 1929, w: *Seelenprobleme der Gegenwart*, wydanie V, [Rascher, Zürich und Stuttgart] 1950 [polski przekład Jerzego Prokopiuka *Freud a Jung*, w: Jung, *Psychologia a religia*. (Wybór pism), KiW, Warszawa 1970, s. 55–65 — przyp. tłum.]; *Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung*, [„Charakter” 1932, t. I, z. 1]; *Sigmund Freud: Ein Nachruf*, [„Basler Nachrichten”, 1 października] 1932 itd. Większość przedrukowana w: *Gesammelte Werke*, t. IV, 1969 [dwa ostatnie z wymienionych tu tekstów, w: *Gesammelte Werke*, t. XV, 1971].

² W swoim wspomnieniu pośmiertnym o Freudzie („Basler

jeszcze nie rozumiałem. Gdy miałem dwadzieścia pięć lat, brakowało mi doświadczenia, które pozwalałoby mi sprawdzić jego teorie — doświadczenie przyszło dopiero później. W roku 1903 wziąłem tę książkę ponownie do ręki i odkryłem związki z niektórymi moimi pomysłami. Co mnie przede wszystkim interesowało w tej pracy, to zastosowanie zapożyczonego z psychologii nerwic pojęcia „mechanizmu wyparcia” w dziedzinie snu. Było to dla mnie ważne, często miałem bowiem do czynienia z wyparciem w toku własnych eksperymentów skojarzeniowych: na pewne bodźce słowne pacjenci albo nie potrafili dać żadnej odpowiedzi, albo odpowiadali ze znacznym opóźnieniem, jeśli chodzi o czas reakcji. Jak się później okazało, zaburzenie tego rodzaju występowało zawsze wtedy, gdy słowo-bodziec dotyczyło jakichś cierpień psychicznych lub jakiegoś psychicznego konfliktu. Pacjenci jednak najczęściej nie byli tego świadomi, a na moje pytanie o przyczynę tego zaburzenia odpowiadali często osobliwie sztucznym tonem. Lektura *Die Traumdeutung* Freuda pokazała mi, że działał tu mechanizm wyparcia i że obserwowane przeze mnie fakty zgadzają się z teorią autora książki. Mogłem tylko potwierdzić jego wywody.

Inaczej przedstawiała się sprawa z treścią wyparcia. Tutaj nie mogłem przyznać Freudowi racji. W jego ujęciu przyczyną wyparcia był bowiem uraz na tle seksualnym; to mi nie wystarczało. Z własnej praktyki znałem liczne przypadki nerwic, w których seksualność odgrywała drugorzędną rolę, na czoło zaś wysuwały się inne czynniki, na przykład problem przystosowania społecznego, przygnębienie spowodowane tragiczną sytuacją życiową, żądza sławy i tak dalej. Później przedstawiłem Freudowi te przypadki, ale on nie chciał uznać, by przyczyną mógł być jakikolwiek inny czynnik poza seksualnością. Mnie to nie zadowalało.

Nachrichten” z 1 października 1939 roku; *Gesammelte Werke*, t. XV, 1971) określił Jung to dzieło jako „kładące podwaliny nowej epoki” i „niewątpliwie najśmielszą próbę rozwiązania — na z pozoru pewnym gruncie empirii — zagadnień *psyche* nieświadomej (...). Dla nas, w owym czasie młodych psychiatrów, było to źródłem oświecenia, podczas gdy dla naszych starszych kolegów był to przedmiot drwin”.

Na początku niełatwo mi było przyznać Freudowi należne mu w moim życiu miejsce czy też obrać wobec niego właściwą postawę. Zapoznałem się z jego dziełem w momencie, gdy otwierała się przede mną kariera akademicka: stanąłem przed perspektywą zakończenia pracy klinicznej, która miała być kontynuowana na uniwersytecie. W owym czasie w świecie akademickim Freud uchodził jednak za *persona non grata*, dlatego każdemu, kto chciał zachować swoją naukową reputację, utrzymywanie stosunków z nim mogło tylko zaszkodzić. „Ważne osobistości” wymieniały jego nazwisko półgębkiem, a na kongresach dyskutowano o nim wyłącznie w kuluarach, nigdy podczas obrad plenarnych. Toteż wcale nie było dla mnie miłe, gdy musiałem stwierdzić zgodność wyników moich eksperymentów z asocjacyjnymi z teoriami Freuda.

Kiedy razu pewnego zajmowałem się w mojej pracowni tymi kwestiami, diabeł podszeptał mi, że mam przecież prawo opublikować rezultaty moich eksperymentów i płynące z nich wnioski bez wzmianki o Freudzie. W końcu to ja sam opracowałem wszystkie te doświadczenia, i to o wiele wcześniej, nim pojąłem cokolwiek z jego doktryny. Wtedy usłyszałem głos mojej drugiej osobowości: „Jeśli zachowasz się tak, jakbyś nie znał Freuda, popelnisz oszustwo. Nie można budować życia na kłamstwie”. Tym samym sprawa została załatwiona. Od tej pory otwarcie brałem stronę Freuda i walczyłem za jego idee.

Po raz pierwszy skruszyłem o niego kopię, gdy na pewnym kongresie w Monachium w referatach poświęconych nerwicom natręctw celowo przemilczano jego nazwisko. W związku z tym napisałem w 1906 roku dla „Münchener Medizinische Wochenschrift” artykuł poświęcony teorii Freuda na temat nerwic, która w tak istotny sposób wpłynęła na zrozumienie problemu nerwicy natręctw³. W następstwie tej publikacji dwaj niemieccy profesorowie przysłali mi listy z ostrzeżeniem: jeśli pozostanę stronnikiem Freuda i nadal będę się angażował w jego obronę, moja przyszłość akademicka będzie zagrożona. Odpowie-

³ *Die Hysterienlehre Freuds. Eine Erwiderung auf die Aschaffenburgsche Kritik. Gesammelte Werke*, t. IV, 1969.

działem: „Jeśli to, co twierdzi Freud, jest prawdą, obstać przy niej. Gwiżdżę na karierę, skoro zakłada ograniczenia w badaniach i przemilczanie prawdy”. Nadal występowałem jako rzecznik Freuda i jego idei. Z tym wyjątkiem, że w związku z własnymi doświadczeniami wciąż nie byłem skłonny przyznać, jakoby wszystkie nerwice miały być spowodowane wyparciem seksualnym lub seksualnymi urazami. Dotyczyło to tylko pewnych przypadków — do innych nie dało się zastosować. Wszelako Freud otworzył nową drogę badań i cały ten sprzeciw wobec niego wydawał mi się absurdalny⁴.

Niewiele znalazłem zrozumienia dla idei wyłożonych w *Die Psychologie der Dementia praecox*; koledzy wyśmiali mnie. Ale to dzięki tej pracy dotarłem do Freuda. Zaprosił mnie do siebie i w lutym 1907 roku miało miejsce nasze pierwsze spotkanie w Wiedniu. Spotkaliśmy się o pierwszej po południu i rozmawialiśmy trzynaście godzin, by tak rzec, bez przerwy. Freud był pierwszą naprawdę ważną osobą, z jaką się zetknąłem. Wziąwszy pod uwagę moje ówczesne doświadczenie, nikt inny nie mógł się z nim równać. W tym, jaki był, nie zauważyłem niczego trywialnego. Uznałem, że jest nadzwyczaj inteligentny, przenikliwy, wybitny pod każdym względem. A jednak moje pierwsze wrażenie było mętne, częściowo niezrozumiałe.

To, co powiedział mi o swojej teorii seksualnej, zrobiło na mnie wrażenie. Jednakże jego słowa nie potrafiły usunąć moich zastrzeżeń i wątpliwości. Przedstawiałem mu je wielokrotnie, lecz za każdym razem sprzeciwiał się, zarzucając mi brak doświadczenia. Freud miał rację: wtedy nie miałem jeszcze dość doświadczenia, by móc uzasadnić swoje zarzuty. Zdałem sobie sprawę, że teoria seksualna była dla niego niesamowicie ważna,

⁴ Kiedy Jung (w 1906 roku) wysłał Freudowi swą pracę *Diagnostische Assoziationsstudien* [Beiträge zur experimentellen Psychopathologie, T. I. Barth, Leipzig 1906; *Gesammelte Werke*, t. II, 1979], między uczonymi nawiązała się korespondencja. Wymiana listów trwała do roku 1913. W roku 1907 Jung przesłał Freudowi także swą *Die Psychologie der Dementia praecox* [Ein Versuch, Karl Marhold, Halle 1907; *Gesammelte Werke*, t. III, 1968]. (Przyp. Anieli Jaffé)

zarówno z osobistego, jak z filozoficznego punktu widzenia. Zauroczyło mnie to, nie umiałem jednak uprzytomnić sobie, na ile ta pozytywna ocena wynikała u niego z subiektywnych przesłanek, a ile miała ona wspólnego z doświadczeniami o wartości dowodowej.

Problematyczny wydawał mi się przede wszystkim stosunek Freuda do ducha. Zawsze, gdy na światło dzienne wydobywał się obraz duchowości — czy to u człowieka, czy w dziele sztuki — Freud stawał się podejrzliwy, przypisując decydującą rolę „wypartej seksualności”. To, co nie dawało się wprost interpretować jako seksualność, określał mianem „psychoseksualności”. Podnosiłem na to zarzut, że hipoteza ta, domysłana logicznie do końca, prowadzi do druzgocącego osądu kultury, którą w takim razie należałoby postrzegać jako zwykłą farsę, chorobliwy wytwór wypartej seksualności. „Tak” — potwierdzał Freud. „Tak właśnie jest. To przekleństwo losu, wobec którego jesteśmy bezsilni”. Żadną miarą nie mogłem przyznać mu racji lub poprzestać na stwierdzeniu takiego stanu rzeczy. Czulem jednak, że jeszcze nie dorosłem do dyskusji.

Było jeszcze coś, co wydało mi się szczególnie ważne podczas tego pierwszego spotkania. Chodziło jednak o sprawy, które mogłem głębiej przemyśleć i zrozumieć dopiero po wygaśnięciu naszej przyjaźni. Bezsprzecznie — teoria seksualna w sposób niezwykle leżała Freudowi na sercu. Kiedy o tym mówił, ton jego głosu stawał się nalegający, niemal trwożliwy; już nie słyszało się właściwej mu nuty krytycyzmu i sceptycyzmu. Jego twarz ożywiał wyraz dziwnego poruszenia, którego przyczyny nie umiałem dociec. Robiło to na mnie silne wrażenie: seksualność stanowiła dla Freuda *numinosum*. Wrażenie to potwierdziło się w rozmowie, która miała miejsce trzy lata później (w roku 1910), znowu w Wiedniu.

Jeszcze dobrze pamiętam, jak Freud rzekł do mnie: „Jung, mój drogi, niech mi pan obieca, że nigdy się pan nie wyrzeknie teorii seksualnej. To rzecz najistotniejsza. Widzi pan, musimy stworzyć z tego dogmat, niewzruszony bastion”. Powiedział to do mnie z całą żarliwością, tonem, jakim zwykł mawiać ojciec: „Jedno mi obiecaj, drogi synu: że co niedziela będziesz chodził do kościoła!” Nieco zdziwiony zapytałem: „Bastion... przeciw

czemu?" Na co odparł: „Przeciw zalewowi czarnego mułu...” — tu zawahał się i po chwili dodał — „...okultyzmu”. Co mnie zaniepokoiło najpierw, to słowa „bastion” i „dogmat”; ponieważ dogmat, czyli nie podlegający dyskusji artykuł wiary, ogłasza się tylko wtedy, gdy raz na zawsze chce się wyrugować wszelkie wątpliwości. Nie ma to nic wspólnego z sądem naukowym; wiąże się jedynie z osobistą żądzą władzy.

Był to cios, który ugodził w sam rdzeń naszej przyjaźni. Wiedziałem, że nigdy nie potrafię się z tym pogodzić. Przez „okultyzm” Freud zdawał się rozumieć, z grubsza biorąc, wszystko to, co na temat duszy mogły powiedzieć filozofia i religia, a ponadto dochodząca w owych dniach do głosu parapsychologia. Dla mnie teoria seksualna była równie „okultystyczna”, to znaczy była nie dowiedziona, pozostająca jedynie w sferze możliwości hipotezą, jak wiele innych spekulacji. Hipoteza, zadowalająca w danej chwili, była dla mnie prawdą naukową, lecz nie obowiązującym po wsze czasy artykułem wiary.

I chociaż wówczas jeszcze tego dobrze nie rozumiałem, obserwowałem u Freuda irupcję nieświadomych czynników religijnych. Widocznie chciał mnie zwербować do wspólnej obrony przeciw zagrażającym mu treściom nieświadomym.

Wrażenie, jakie wyniosłem z tej rozmowy, skonfundowało mnie; dotychczas nie uważałem bowiem seksualności za coś zmiennego, niestałego, czemu trzeba dochować wierności w obawie, by tego nie stracić. Widocznie dla Freuda miała ona większe znaczenie aniżeli dla innych ludzi. Stanowiła dlań *res religiose observanda*. Pod presją tego rodzaju problemów i myśli człowiek zachowuje się z reguły nieśmiało i powściągliwie. Toteż rozmowa nasza, po paru bełkotliwych próbach z mojej strony, rychło dobiegła końca.

Byłem pod głębokim wrażeniem tego wszystkiego — zakłopotany i zmieszany. Miałem uczucie, jakbym ukradkiem zerknął w jakąś nową, nieznaną krainę, skąd wylatywały ku mnie chmary nowych myśli. Jedno było dla mnie jasne: Freud, który bezustannie, z naciskiem podkreślał swoją areligijność, sprawił sobie dogmat czy raczej w miejsce zazdrosnego Boga, którego utracił, podstawił sobie inny sugestywny obraz, mianowicie

obraz seksualności — nie mniej natarczywy, wymagający, władczy, groźny i moralnie dwuznaczny. Jak temu, co psychicznie silniejsze, i dlatego wzbudzające bojaźń, przynależą atrybuty „boskości” lub „demoniczności”, tak „libido seksualne” przyjęło w przypadku Freuda rolę *deus absconditus*¹ — rolę ukrytego Boga. Korzyść z tej przemiany była dla Freuda najwyraźniej taka, że ta nowa zasada numinotyczna była w jego oczach czymś naukowo bezsprzecznym, wolnym od wszelkiego balastu religijnego. W gruncie rzeczy jednak numinotyczność — teraz pojmowana jako psychologiczna właściwość niewspółmiernych z racjonalnego punktu widzenia przeciwieństw, jakimi są Jahwe i seksualność — pozostała ta sama. W ten sposób zmieniło się tylko nazewnictwo; ale przez to zmianie uległ też punkt widzenia: tego, co utracone, należało szukać nie w górze, lecz na dole. Cóż jednak — dla tego, co psychicznie silniejsze — znaczy takie czy inne nazewnictwo? Gdyby to nie była psychologia, tylko konkretne przedmioty, wówczas rzeczywiście zniszczono by jeden i na jego miejsce postawiono drugi. Jednak w rzeczywistości — to znaczy w obrębie doświadczenia psychologicznego — nie zniknęło absolutnie nic z nagłości, trwożliwości, wymuszoności i tym podobnych. Potem, jak przedtem, pozostało pytanie, jak powetować sobie straty lub uniknąć strachu, niepokoju wynikającego z nieczystego sumienia, winy, przymusu, nieuświadomienia i instynktów. Skoro nie udaje się tego dokonać ujmując to od jasnej, idealistycznej strony, może łatwiej pójdzie od strony ciemnej, biologicznej.

Myśli te przebiegły mi przez głowę niczym buchające płomienie. Ale dopiero znacznie później, gdy już zastanowiłem się nad charakterem Freuda, stały się dla mnie ważne, odsłaniając całe swe znaczenie. Jeden rys jego charakteru intrygował mnie przede wszystkim — zgorzkniałość emanująca od Freuda. Rzuciło mi się to w oczy już podczas naszego pierwszego spotkania i długo pozostawało dla mnie niezrozumiałe, póki nie pojąłem, że ma to związek z nastawieniem Freuda do seksualności. Wprawdzie seksualność stanowiła dla niego *numinosum*,

¹ *Isaias, cap. XLV, 15.* [Przyp. tłum.]

lecz w terminologii, którą się posługiwał, oraz w teorii, którą stworzył, była ona przedstawiana wyłącznie jako funkcja biologiczna. Jedynie poruszenie, z jakim o niej mówił, pozwalało przypuszczać, że jeszcze coś głębszego się w nim odbywało. W ostatecznym rachunku Freud chciał pokazać — przynajmniej mnie się tak zdawało — że seksualność, rozpatrywana od wewnątrz, obejmuje również duchowość czy że zawiera w sobie sens. Jednak jego konkretystyczna terminologia była zbyt ciasna, by mogła dać wyraz tej idei. Tak tedy odniosłem wrażenie, że w gruncie rzeczy Freud pracuje przeciw własnemu celowi oraz przeciw samemu sobie; a nie ma gorszego zgorzknienia aniżeli zgorzknienie człowieka, który sam sobie jest najzacieklejszym wrogiem. Według jego własnych słów, czuł się zagrożony przez „zalew czarnego mułu” — on, który najpierwszy usiłował wyczerpać czarne głębie.

Freud nigdy nie zadał sobie pytania, dlaczego ciągle musi mówić o płciowości, czemu ta myśl tak nim zawładnęła. Nigdy nie uprzytomnił sobie, że w tej „monotonii interpretacji” wyrażała się jego ucieczka przed samym sobą albo przed owym innym — może przed tą stroną siebie, którą dałoby się określić jako „mistyczną”. Bez uznania jej nigdy nie miało mu się udać osiągnięcie harmonii z samym sobą. Był ślepy na paradoksalność i dwuznaczność treści nieświadomych; nie wiedział też, że wszystko, co się wynurza z nieświadomości, ma górę i dół, wewnątrz i zewnątrz. Jeśli więc mówi się jedynie o zewnątrz — jak to czynił Freud — to uwzględnia się tylko jedną połowę, wskutek czego w nieświadomości powstaje jakaś reakcja.

Na tę jednostronność Freuda nie było rady. Kto wie, może osobiste doświadczenie wewnętrzne byłoby w stanie otworzyć mu oczy; tyle że wszędzie, gdzie to tylko możliwe, jego intelekt redukowało doświadczenie wewnętrzne do „zwykłej seksualności” czy „psychoseksualności”. Poświęcił się jednemu aspektowi — dlatego widzę w nim postać tragiczną. Był bowiem Freud wielkim człowiekiem, co więcej — był natchniony.

Po owej drugiej rozmowie w Wiedniu zrozumiałem także hipotezę mocy sformułowaną przez Alfreda Adlera, której dotąd nie poświęciłem dość uwagi: Adler, jak wielu synów, nie

nauczył się od „ojca” tego, co ojciec mówił, lecz tego, co czynił. Wówczas, jak stufuntowy kamień, zwał mi się na głowę problem miłości — czy Erosa — oraz mocy. Freud, jak sam mi potem wyznał, nigdy nie czytał Nietzschego. Teraz jego psychologia jawiła mi się jako ruch wykonany na szachownicy historii ducha, który kompensował ubóstwioną przez Nietzschego zasadę mocy. Najwyraźniej nie chodziło o problem „Freud *versus* Adler”, lecz o „Freud *versus* Nietzsche”. Tak postawiony, problem ten wydawał mi się o wiele istotniejszy od kłótni rodzinnej w psychopatologii. Zaświtała mi myśl, że Eros i dążenie do mocy są niczym poróżnieni bracia, synowie jednego ojca, są przejawem jakiejś motywacyjnej siły psychicznej, która empirycznie uwidacznia się w biegunowo przeciwnych postaciach, niczym dodatni i ujemny ładunek elektryczny: raz jako *patiens* — Eros, raz jako *agens* — dążenie do mocy, i *vice versa*. Eros także wykorzystuje dążenie do mocy, i na odwrót. Czym byłby jeden popęd bez drugiego? Człowiek z jednej strony ulega popędowi, z drugiej jednak próbuje go opanować. Freud pokazuje, jak obiekt ulega popędowi, natomiast Adler — jak człowiek wykorzystuje popęd, by pościć obiekt. Wydany na łup swojemu losowi i przez los powalony Nietzsche musiał sobie stworzyć „nadczłowieka”. Freud — taki był mój wniosek — musi być pod tak głębokim wrażeniem mocy Erosa, że nawet usiłuje go — *aere perennius* — niczym jakieś religijne *numen* podnieść do rangi dogmatu. To nie żadna tajemnica, że Zaratustra jest zwiastunem pewnej ewangelii, Freud zaś w swym zamiarze kanonizowania doktryn mógłby konkurować nawet z Kościołem. Czynił to, co prawda, niezbyt hałaśliwie — za to mnie podejrzewał o zamiar występowania w roli proroka. Wysunął tragiczne roszczenia po to tylko, by je z miejsca przekreślić. Tak właśnie najczęściej postępuje się z tym, co numinotyczne, i słusznie, ponieważ z jednego punktu widzenia jest to prawdziwe, a z drugiego nie. Przeżycie numinotyczne zarazem wywyższa i poniża. Gdyby Freud w większym stopniu uwzględnił tę psychologiczną prawdę, że seksualność jest numinotyczna — a zatem, że jest Bogiem i diabłem — to nie utknąłby w ciasnocie pojęcia biologicznego. Nietzsche też w swej przesadzie nie wypadłby

może poza krawędź świata, gdyby nieco mocniej trzymał się podstaw ludzkiej egzystencji.

Zawsze tam, gdzie dusza wskutek przeżycia numinotycznego zostaje wprawiona w silną wibrację, powstaje niebezpieczeństwo, że zerwie się nić, na której człowiek się trzyma. Bo wówczas jeden popada w absolutne „tak”, drugi w równie absolutne „nie”. Na to Wschód powiada: *nirdvandva* (wolny od obojga). Dobrze to sobie zapamiętałem. Duchowe wahadło kołysz się między sensem a bezsensem, nie zaś między tym, co prawdziwe, a tym, co fałszywe. To, co numinotyczne, dlatego jest niebezpieczne, że popycha do skrajności i że potem skromną prawdę bierze się za jedyną prawdę, a drobny błąd za fatalne zbłądzenie. *Tout passe*: co wczoraj było prawdą, dziś jest błędem, a co przedwczoraj poczytywano za błędny wniosek, jutro może być objawieniem — tym bardziej w wymiarze psychologicznym, w odniesieniu do spraw, o których przecież tak naprawdę wiemy jeszcze bardzo mało. Nie zawsze rozumiemy, co to znaczy, że nic nie istnieje dopóty, dopóki mała — och, jakże przemijająca! — świadomość czegoś nie zauważy.

Rozmowa z Freudem pokazała mi, jak bardzo się on obawia, by numinotyczne światło jego teorii seksualnej nie zostało zgaszone przez „zalew czarnego mułu”. W rezultacie powstała sytuacja mitologiczna: walka między światłem a ciemnością. Wyjaśnia to numinotyczność całej sprawy i owo natychmiastowe sięgnięcie po środek obronny wzięty z arsenału religijnego — dogmat. W mej następnej książce, poświęconej psychologii walki herosów⁶, uchwyciłem mitologiczne tło tej osobliwej reakcji Freuda.

Interpretacja seksualna z jednej strony, z drugiej — dążenie do władzy „dogmatu”, naprowadziły mnie z biegiem lat na problem typologii oraz na kwestię begunowości i energetyki duszy. Potem przez kilka dziesięcioleci trwało badanie „zalewu

⁶ *Wandlungen und Symbole der Libido*, [Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte des Denkens, Deuticke, Leipzig und Wien] 1912. Nowe wydanie ukazało się w 1952 roku pod zmienionym tytułem: *Symbole der Wandlung* [Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie, Rascher, Zürich und Stuttgart.] *Gesammelte Werke*, t. V, 1973.

czarnego mułu okultyzmu”; usiłowałem wówczas zrozumieć historyczne, świadome i nieświadome, przesłanki psychologii współczesnej.

Chciałem poznać poglądy Freuda na temat prekognicji i w ogóle parapsychologii. Toteż gdy w roku 1909 odwiedziłem go w Wiedniu, spytałem, co o tym myśli. Wierny swym materialistycznym uprzedzeniom odrzucił cały ten kompleks spraw jako nonsens, uciekając się przy tym do tak powierzchownego pozytywizmu, że z trudem powstrzymałem się, by nie oponować zbyt ostro. Minęło kilka lat, nim Freud uznał powagę parapsychologii i rzeczywistość zjawisk „okultystycznych”.

Kiedy przedkładał mi swoje argumenty, opanowało mnie dziwne uczucie. Miałem wrażenie, jakby moja przepona była z rozżarzonego do czerwoności żelaza — palająca ogniem kopuła. W tej samej chwili w szafie bibliotecznej, tuż obok nas, rozległ się tak wielki łoskot, że obaj potwornie się przestraszyliśmy. Myśleliśmy, że szafa wali się na nas — taki był huk. Powiedziałem do Freuda: „To właśnie jest tak zwany katalityczny fenomen eksterioryzacji”.

„E!” — zachnął się. — „Przecież to czysty nonsens!” „Ależ nie” — zaprotestowałem. „Pan się myli, profesorze. A na dowód, że mam rację, powiadam panu, że zaraz znów rozlegnie się ten huk!” W rzeczy samej: ledwie wypowiedziałem te słowa, w szafie znowu załomotało!

Do dzisiaj nie wiem, skąd wzięła się we mnie ta pewność. Wiedziałem jednak ponad wszelką wątpliwość, że łoskot się powtórzy. Freud tylko patrzył na mnie z przerażeniem. Nie mam pojęcia, o czym wtedy myślał ani czemu się przypatrywał! W każdym razie z tego przeżycia zrodziła się w nim nieufność wobec mnie, ja zaś miałem uczucie, jakbym mu coś zrobił. Nigdy więcej nie rozmawialiśmy na ten temat⁷.

Rok 1909 stał się decydujący dla losów naszego związku. Zostałem zaproszony przez Clark University (Worcester w stanie Massachusetts) z wykładami na temat eksperymentu skojarzeniowego. Niezależnie ode mnie zaproszenie otrzymał także

⁷ Por. apendyks, s. 431 — 435.

Freud, toteż postanowiliśmy odbyć podróż razem⁸; towarzyszył nam Ferenczi. W Bremie miał miejsce długo potem dyskutowany incydent: Freud zasłabł, co — pośrednio — zostało sprowokowane przez moje zainteresowanie „zwłokami z bagien”. Słyszałem, że na pewnym obszarze północnych Niemiec znajdowano tak zwane zwłoki z bagien. Chodzi o pochodzące częściowo z czasów prehistorycznych zwłoki ludzi, którzy utonęli w trzęsawiskach albo zostali tam pogrzebani. Woda bagienna zawiera kwasy próchniczne, które niszcząc kości garbują skórę, tak że zarówno skóra, jak włosy, znakomicie się konserwują. Odbywa się naturalny proces mumifikacji, tyle że zwłoki, pod ciężarem torfu, zostają całkiem sprasowane. Znajduje się je niekiedy przy kopaniu torfu w Holsztynie, w Danii i w Szwecji.

Te zwłoki z bagien, o których kiedyś czytałem, przyszły mi na myśl, gdy znaleźliśmy się w Bremie, ale ponieważ miałem „mętlik w głowie”, pomyliły mi się z mumiami z bremeńskich Bleikellern! Te moje zainteresowania działały Freudowi na nerwy. „Co pan tak w kółko o tych nieboszczykach?” — pytał mnie wielokrotnie. Widać było, że go to irytuje, aż podczas jakiejś rozmowy przy stole zemdlał. Później powiedział mi, że był przekonany, iż to ciągłe gadanie o nieboszczykach było równoznaczne z tym, jakoby życzył mu śmierci. Tą interpretacją byłem bardziej niż zaskoczony. Byłem przerażony, zwłaszcza intensywnością jego fantazji, które spowodowały omdlenie.

W podobnej sytuacji i w mojej obecności Freud zasłabł jeszcze raz. Było to podczas Kongresu Psychoanalitycznego w Monachium w 1912 roku. Ktoś skierował rozmowę na Amenofisa IV. Podniesiono kwestię, czy to nie wskutek negatywnego nastawienia do ojca Amenofis IV zniszczył kartusze na stelach ojca i czy za tym, że stworzył wielką religię monoteistyczną, nie krył się czasem kompleks ojca. Zirykowało mnie to, usiłowałem więc przeciwstawić się temu pogładowi twierdząc, że Amenofis IV był twórczym i głęboko religijnym człowiekiem, którego czynów nie sposób wyjaśnić jego osobi-

stymi oporami wobec ojca. Wręcz przeciwnie, pamięć o ojcu otaczał czcią, a swój niszczycielski zapal kierował jedynie przeciw imieniu boga Amona, które kazał wymazać zewsząd, a zatem i z kartuszy na stelach swego ojca Amon-hotepa. Zresztą inni faraonowie też zastępowali własnymi imionami swych prawdziwych lub boskich przodków znajdujące się na pomnikach i statuach, do czego czuli się uprawnieni jako wcielenia tego samego boga. Nie zainicjowali jednak nowego stylu ani nie dali początku nowej religii.

W tej samej chwili Freud zsunął się z krzesła, omdlał. Wszyscy bezradnie stanęli wokół. Wtedy wziąłem go na ręce, zaniosłem do drugiego pokoju i położyłem na sofie. Kiedy go niosłem, zaczął dochodzić do siebie — nigdy nie zapomnę spojrzenia, jakie mi wtedy posłał. W całej swej bezradności spojrzał na mnie tak, jakbym był jego ojcem. Niezależnie od tego, co jeszcze mogło się przyczynić do jego omdlenia — atmosfera była bardzo napięta — obu tym wypadkom wspólna jest fantazja o zamordowaniu ojca.

Freud już wcześniej robił wielokrotnie aluzje, że widzi we mnie swego następcę. Wzmianki te bardzo mnie kępowały, ponieważ wiedziałem, że nigdy nie będę w stanie prezentować jego poglądów prawidłowo, to znaczy w duchu Freudowskim. Ale wtedy jeszcze nie udało mi się tak sformułować moich obiekcji, by mogły w jego oczach zasługiwać na uwagę; żywiłem też wobec niego zbyt wielki respekt, bym mógł go wyzwać na ostateczną rozprawę. Myśl, że nie pytany o zdanie mógłbym zostać obarczony jakimś wodzostwem, była mi z wielu powodów niemiła. Coś takiego w ogóle mi nie odpowiadało. Nie mogłem poświęcić mej niezależności umysłowej, a perspektywa zwiększenia prestiżu była mi wstrętą, ponieważ oznaczała dla mnie ni mniej, ni więcej, tylko oderwanie od moich prawdziwych zadań. Zależało mi na badaniu prawdy, a nie na prestiżu.

Nasza podróż do USA, dokąd w 1909 roku wyruszyliśmy z Bremy, trwała siedem tygodni. Przez cały czas byliśmy razem — analizowaliśmy nasze sny. Miałem wówczas kilka ważnych snów, ale Freud nie wiedział, co z nimi począć. Nie, że bym miał

⁸ Por. apendyks, s. 423 i nast.

robić z tego zarzut, bo najlepszemu analitykowi może się zdarzyć, że nie jest w stanie rozwiązać zagadki jakiegoś snu. Była to zwykła ludzka ułomność i nigdy by mnie to nie skłoniło do zaprzestania naszych analiz, wręcz przeciwnie — bardzo mi na nich zależało, a nasz związek był dla mnie czymś nader cennym. Postrzegalem Freuda jako kogoś starszego, dojrzalszego i bardziej doświadczonego, sam zaś czułem się jak jego syn. Wówczas jednak wydarzyło się coś, co wystawiło nasz związek na ciężką próbę.

Freud miał pewien sen, nie jestem jednak upoważniony, by ujawnić jego treść. Zinterpretowałem go tak, jak umiałem, i dodałem, że dałoby się powiedzieć znacznie więcej, gdyby zechciał zdradzić mi kilka szczegółów ze swego życia prywatnego. Na te słowa Freud obrzucił mnie osobliwym spojrzeniem — w jego wzroku czaiła się nieufność — i powiedział: „Przecież nie mogę ryzykować mego autorytetu!” W tej samej chwili właśnie go stracił. Zdanie to mocno utkwilo w mej pamięci; wiązało się dla mnie z nieodwołalnym postanowieniem zerwania naszego związku. Freud stawiał osobisty autorytet wyżej niż prawdę.

Jak już powiedziałem, Freud potrafił interpretować moje ówczesne sny tylko po części — albo wcale. Były to sny o treści zbiorowej, obfitujące w materiał symboliczny. Szczególnie jeden z nich był dla mnie ważny, gdyż naprowadził mnie na pojęcie „nieświadomości zbiorowej”; dlatego stanowił coś w rodzaju uwertury do mojej książki *Wandlungen und Symbole der Libido*. Oto on.

Jestem w nieznanym piętrowym domu. To „mój dom”. Znajduję się na piętrze. Jest tutaj coś w rodzaju salonu, gdzie stoją piękne stare meble w stylu rokokowym. Na ścianach wiszą cenne, stare obrazy. Dziwię się, że ma to być mój dom, myślę sobie: „no, nieźle!” Ale nagle wpada mi do głowy myśl, że przecież nie wiem, jak wygląda to, co jest niżej. Schodzę po schodach na parter. Tutaj wszystko jest starsze; uświadamiam sobie, że ta część domu pochodzi mniej więcej z XV, może z XVI wieku. Wyposażenie jest średniowieczne, a posadzki z klinkieru. Wszystko pogrążone w lekkim cieniu. Chodzę tak od jednego pomieszczenia do drugiego, myśląc: „Teraz muszę

przeszukać cały dom!” Dochodzę do ciężkich drzwi, otwieram. Widzę kamienne schody, które prowadzą do piwnicy. Schodzę na dół. Docieram do pięknie sklepionego, bardzo starego pomieszczenia. Przyglądam się ścianom — widzę, że między zwykłymi kamieniami, wykorzystanymi jako budulec, leżą pokłady cegieł; zaprawa murarska zawiera ceglane odłamki. Po tym widać, że mury pochodzą z czasów rzymskich. Rozpala to moją ciekawość do maksimum. Spoglądam na posadzkę z kamiennych płyt. W jednej z płyt odkrywam pierścień. Kiedy pociągam, płyta się podnosi — przede mną znowu schody. Stopnie, które prowadzą w głąb, są bardzo wąskie. Schodzę na dół. Docieram do niskiej niszy skalnej. Gruba warstwa kurzu okrywa kości i szczątki rozbitych naczyń, jak gdyby pozostałości jakiejś kultury pierwotnej. Odkrywam dwie, prawdopodobnie bardzo stare, w połowie sypiące się już czaszki ludzkie. Budzę się.

Freuda w tym śnie zainteresowały przede wszystkim czaszki. Ciągłe wszczynał rozmowy na ich temat, dając mi do zrozumienia, że w związku z nimi odkrył jakieś życzenie. Co o nich myśleć? Czyje to czaszki? Oczywiście dobrze wiedziałem, do czego zmierza: tutaj miałoby się kryć życzenie czyjejś śmierci. „Czego on właściwie chce?” — myślałem sobie. „Komu miałbym życzyć śmierci?” Odczuwałem silne opory wobec takiej interpretacji; przeczuwałem też prawdziwe znaczenie tego snu. Wówczas jednak nie miałem jeszcze zaufania do własnego osądu i chciałem usłyszeć zdanie Freuda. Chciałem się od niego uczyć. Tak więc, idąc za jego intencją, powiedziałem: „To moja żona i moja szwagierka”. Musiałem przecież podać kogoś, komu opłacałoby się życzyć śmierci!

Byłem wówczas jeszcze młodym żonkosiem i dokładnie wiedziałem, że nie ma we mnie nic, co wskazywałoby na tego rodzaju życzenie, ale nie mogłem przedłożyć Freudowi moich własnych pomysłów interpretacyjnych bez narażania się na niezrozumienie i silny opór z jego strony. Czułem, że nie dorosłem jeszcze do tego, obawiałem się też, że straciłbym jego przyjaźń, gdybym obstawał przy własnym stanowisku. Z drugiej strony chciałem się dowiedzieć, co wyniknie z mojej odpowiedzi i w jaki sposób zareaguje, gdy wywiodę go w pole, przedstawiając to w duchu jego doktryny. Tak więc skłamałem.

Byłem w pełni świadom, że z moralnego punktu widzenia moje zachowanie nie jest bynajmniej nienaganne. Było jednak niemożliwe, bym dał zerknąć Freudowi w świat moich myśli. Przepaść między naszymi światami była zbyt wielka. W rzeczy samej, dzięki mojej odpowiedzi Freud został jakby uwolniony. Mogłem się przy tej okazji przekonać, że wobec snów tego rodzaju był po prostu bezradny, szukał wyjaśnienia w swojej doktrynie. Co do mnie, zależało mi jednak na znalezieniu prawdziwego znaczenia snu.

Było dla mnie jasne, że dom stanowił coś w rodzaju *psyche*, to znaczy ówczesnego stanu mojej świadomości z jej jeszcze nieświadomymi dopełnieniami. Świadomość została przedstawiona jako salon, który mimo swego starodawnego stylu zdawał się być zamieszkany.

Nieświadomość zaczynała się już na parterze. Im głębiej schodziłem, tym bardziej robiło się obco i ciemno. W niszy odkryłem pozostałości jakiejś kultury pierwotnej, a mówiąc inaczej: świat człowieka pierwotnego we mnie, świat, do którego świadomość nie sięgała i którego nie mogła rozjaśnić. Dusza pierwotna człowieka graniczy z życiem duszy zwierzęcej, tak jak jaskinie w czasach prehistorycznych zamieszkałe były przez zwierzęta, nim zajęli je ludzie.

W sposób szczególny uświadomiłem sobie wówczas, jak mocno odczuwam różnicę między duchowym nastawieniem Freuda a moim. Wyrosłem w przesiąkniętej historią atmosferze Bazylei minionego stulecia, dzięki zaś lekturze dawnych filozofów zdobyłem niejaka znajomość historii psychologii. Kiedy więc zastanawiałem się nad snami lub nad treściami nieświadomymi, nigdy nie zapomniałem historycznych odniesień; w okresie studiów za każdym razem posługiwałem się w tym celu starym leksykonem filozoficznym Kruga. Znałem przede wszystkim autorów osiemnastowiecznych oraz tych, którzy działali w początkach wieku XIX. Ten świat tworzył atmosferę mojego salonu na pierwszym piętrze. Natomiast odniosłem wrażenie, że dla Freuda *Geistesgeschichte* zaczynała się od Büchnera, Moleschotta, Du Bois-Reymonda i Darwina.

Stan mojej świadomości sen ten wzbogacił o inne pokłady: od dawna nie zamieszkany parter w stylu średniowiecznym,

następnie rzymską piwnicę, aż wreszcie prehistoryczną jaskinię. Wyobrażały one minione czasy i te pokłady świadomości, które zostały już przeżyte.

W dniach poprzedzających ten sen nurtowało mnie wiele pytań: Na jakich przesłankach opiera się psychologia Freuda? Do jakiej kategorii myśli ludzkiej ją zaliczyć? W jakim stosunku do ogólnych przesłanek historycznych pozostaje jej prawie czysty personalizm? Mój sen przyniósł odpowiedź. Najwyraźniej cofnął się, sięgając do samych podstaw historii kultury, historii nakładających się jedna na drugą warstw świadomości. Stanowił on jak gdyby diagram struktury duszy ludzkiej, przesłankę natury zasadniczo nieosobowej. Myśl ta uderzyła mnie — *it clicked*, jak mawiają Anglicy; sen ów stał się dla mnie obrazem przewodnim, który miał się później potwierdzić w stopniu nieprzewidzianym. Przyniósł mi pierwsze przeczucie jakiegoś zbiorowego *a priori* osobowej *psyche* — *a priori*, które początkowo pojmowałem jako ślady wcześniejszych zachowań funkcjonalnych. Dopiero później, gdy wzbogaciło się moje doświadczenie i umocniła wiedza, pojąłem, że owe zachowania funkcjonalne to formy instynktu — archetypy.

Nigdy nie mogłem zgodzić się z Freudem, że sen jest „fasadą”, za którą skrywa się sens: sens już istniejący, lecz — by tak rzec — złośliwie ukrywany przed świadomością. Dla mnie sny to natura, która nie nosi się z zamiarem zmylenia nas, lecz mówi to, co ma do powiedzenia, tak jak potrafi — jak roślina, która rośnie, jak zwierzę, które szuka pożywienia. Oczywiście nie usiłują nas zmylić, ale może mylimy się, ponieważ jesteśmy krótkowzroczni. Albo słyszymy źle, bo jesteśmy przygłusi, ale przecież to nie uszy chcą nas zmylić. Dużo wcześniej, nim poznałem Freuda, uważałem nieświadomość, podobnie jak sny — jej bezpośredni wyraz — za pewien proces naturalny, nie mający nic wspólnego z dowolnością, a w każdym razie wolny od kuglarskich zamiarów. Nie znałem żadnej racji przemawiającej za przyjęciem założenia, iżby podstępny świadomości miały rozciągać się także na procesy naturalne. Przeciwnie, codzienne doświadczenie pouczało mnie, że jak zawziętym oporem nieświadomość przeciwstawia się tendencjom świadomości.

Sen o domu podziałal na mnie osobliwie — obudził moje dawne zainteresowania archeologiczne. Po powrocie do Zurychu wzięłem do ręki książkę o wykopaliskach babilońskich, przeczytałem też różne prace na temat mitów. Wpadła mi przy tym w ręce *Symbolik und Mythologie der alten Völker* Friedricha Creuzera⁹ — i wzięło mnie to! Czytałem jak opętany; z palącą ciekawością przekopałem się przez górę materiałów z zakresu mitologii, potem także gnostycyzmu, by w końcu popaść w całkowitą dezorientację. Byłem tak samo bezradny, jak niegdyś w klinice, gdy usiłowałem zrozumieć znaczenie stanów psychotycznych. Wydawało mi się, że jestem w jakimś wymaginyowanym domu wariatów i oto zaczynam „leczyć” i analizować te wszystkie centaury, nimfy, tych bogów i boginie z książki Creuzera, jak gdyby byli moimi pacjentami. Zajmując się tym nie mogłem nie zauważyć, jak bliskie związki łączyły mitologię antyczną z psychologią ludów pierwotnych, co skłoniło mnie też do intensywnych studiów nad tą ostatnią. Fakt, że w tym czasie również Freud zaczął wykazywać zainteresowanie tą dziedziną, nieco mnie krępował, sądziłem bowiem, iż w jego przypadku teoria bierze górę nad faktami.

W trakcie tych studiów natknąłem się na zapis fantazji nieznanej mi młodej Amerykanki — Miss Miller. Cały materiał został opublikowany w „Archives de Psychologie” (Genewa) przez mego czcigodnego przyjaciela Théodore’a Flournoy, który zawsze żywił do mnie ojcowskie uczucia¹⁰. Z miejsca znalazłem się pod wrażeniem mitologicznego charakteru owych fantazji. Podziały niczym katalizator na wzbierające we mnie, jeszcze nie uporządkowane pomysły. Z nich i z nabytej już znajomości mitologii z wolna uformowała się książka *Wandlungen und Symbole der Libido*. Podczas pracy nad tą książką miałem pełne znaczenia sny, wskazujące na możliwość zerwania z Freudem. Jeden z najbardziej spektakularnych rozgrywał się w górskiej okolicy, w pobliżu granicy szwajcarsko-austriackiej. Zbliżał się wieczór. Ujrzałem podstarzałego mężczyznę w muni-

⁹ Leipzig und Darmstadt 1810 — 1832.

¹⁰ O Th. Flournoy zob. apendyks, s. 441 — 443

durze ck urzędnika celnego. Minał mnie nieco pochylony, nie zwracając na mnie uwagi. Miał trochę zrzedliwy, trochę melancholijny wyraz twarzy, jakby był rozdrażniony. Byli tam także inni ludzie; ktoś dał mi do zrozumienia, że ten starzec nie jest realny, lecz że jest to duch pewnego zmarłego przed laty celnika. „To jeden z tych, którzy nie mogli umrzeć” — brzmiało wyjaśnienie.

Taka była pierwsza część snu.

Gdy zabrałem się do analizowania jej, z czynnością cienia skojarzyła mi się „cenzura”; cenzura jako granica: z jednej strony między świadomością a nieświadomością, z drugiej między poglądami Freuda a moimi. Drobiazgowa kontrola przy przekraczaniu granicy wydała mi się aluzją do analizy. Na granicy otwiera się bagaż, żeby sprawdzić, czy przypadkiem nie ma w nich jakiejś kontrabandy — podczas analizy odkrywa się nieświadome przesłanki. Stary celnik znajdował w swym zajęciu tak niewiele radości i satysfakcji, że jego światopogląd skwasiał mu minę. Nie mogłem odrzucić nasuwającej się tu analogii z Freudem.

Wprawdzie Freud (był rok 1911) stracił już wtedy w pewnym sensie autorytet, jakim się u mnie cieszył, był jednak dla mnie — jak zawsze — silniejszą osobowością, na którą dokonywałem projekcji ojca, a przeniesienie to, w czasie, gdy miałem sen, jeszcze nie zostało zniesione i miało trwać dłuższy czas. Tam, gdzie ma miejsce tego rodzaju projekcja, traci się zdolność do wydawania obiektywnych sądów, które są jakby rozszczępione. Z jednej strony jest się bowiem uzależnionym, z drugiej strony odczuwa się opory. W czasie, gdy nawiedził mnie ten sen, jeszcze wysoko ceniłem Freuda, choć z drugiej strony już byłem wobec niego krytyczny. Owo ambiwalentne nastawienie wskazuje na to, że wobec zaistniałej sytuacji moje stanowisko jeszcze było nieświadome, że jej jeszcze nie prze-myślałem. Jest to charakterystyczne dla wszystkich projekcji. Sen dawał mi do zrozumienia, że powinienem wyjaśnić tę sprawę.

Pod wrażeniem osobowości Freuda zrezygnowałem, na ile to było możliwe, z własnego sądu i tłumilem mój zmysł krytyczny. Był to warunek, który musiałem spełnić, jeśli

chciałem nadal z Freudem współpracować. Powiedziałem sobie: „Freud jest znacznie mądrzejszy od ciebie i bardziej doświadczony. Zadowolisz się więc teraz tym, co on mówi, i będziesz się od niego uczył”. A tu, ku swemu zdumieniu, wyśniłem go sobie jako zręczliwego urzędnika ex monarchii austriackiej, jako zmarłego, lecz jeszcze „obchodzącego” swój rewir inspektora celnego. Czyżby miało to być owo życzenie śmierci, o którym wspominał Freud? Nie potrafiłem znaleźć w duszy takiego zakamarka, w którym mogłoby we mnie powstać tego rodzaju życzenie. Z Freudem chciałem, by tak rzec, *à tout prix* kolaborować i, z bezwstydnym egoizmem, pełnymi garściami czerpać z jego doświadczenia, na naszej przyjaźni zaś bardzo mi zależało. Nie miałem więc najmniejszego powodu, żeby życzyć mu śmierci. Zapewne jednak ów sen był pewną korekturą, kompensacją mego świadomego szacunku i podziwu, które — wbrew mnie samemu — posuwały się widocznie za daleko. Sen nakazywał mi zmienić mój stosunek do Freuda na nieco bardziej krytyczny. Byłem tym bardzo speszony, chociaż zdanie, które padło na końcu, zdawało się zawierać aluzję do nieśmiertelności.

Epizod z urzędnikiem celnym nie kończył bynajmniej snu — po przerwie nastąpiła część druga, jeszcze bardziej godna uwagi. Znajdowałem się w jakimś włoskim mieście, południową porą, między dwunastą a pierwszą. Zaułki były skąpane w promieniach palącego słońca. Miasto wznosiło się na wzgórzach i przypominało mi pewien fragment Bazylei, a mianowicie Kohlenberg. Uliczki, zbiegające stąd w dolinę Birsu — rzeki przepływającej przez miasto — są częściowo wyłożone stopniami, tworząc schody. Takie schody prowadzą na plac Braci Bosych. Była to Bazylea, lecz jednocześnie jakieś włoskie miasto, powiedzmy Bergamo. Było lato, promieniste słońce stało w zenicie, wszystko przesycił intensywny blask. W moją stronę szło wielu ludzi — wiedziałem, że właśnie zamyka się sklepy i że ci przechodnie śpieszą do domów na obiad. Pośrodku tej lawy ludzkiej szedł rycerz w pełnym rynsztunku. Wspiął się po schodach w moją stronę. Miał hełm z przyłbicą i koleczugę; okrywał go biały płaszcz, na którym z przodu i z tyłu wyhaftowany był duży czerwony krzyż.

Łatwo sobie wyobrazić, jakie to wrażenie wywarło na mnie — nagle we współczesnym mieście, w samo południe, w godzinie szczytu ujrzałem nadciągającego w moją stronę krzyżowca! Przede wszystkim rzuciło mi się w oczy, że spośród wielu przechodniów żaden, zdaje się, nie dostrzegł rycerza. Nikt nie odwrócił się ani nie obejrzał za nim; odniosłem wrażenie, że rycerz jest dla pozostałych kompletnie niewidzialny. Zastanawiałem się, coż może znaczyć ta zjawia i nagle posłyszałem coś jakby odpowiedź, chociaż nie było nikogo, kto miałby mi jej udzielić — wyraźnie jednak usłyszałem: „Tak, to regularnie pojawiające się zjawisko. Zawsze między dwunastą a pierwszą przechodzi tędy ten rycerz, już od bardzo dawna (miałem wrażenie, że od stuleci), i każdy o tym wie”.

Byłem głęboko przejęty tym snem, lecz wtedy zupełnie go nie rozumiałem. Byłem przytłoczony i wytrącony z równowagi; nie wiedziałem, jak sobie z tym dać radę.

Rycerz i celnik to postacie wzajemnie sobie przeciwstawne. Celnik to jakby mara, ktoś, kto „ciągle nie mógł umrzeć” — zanikająca zjawia. Ale rycerz był pełen życia — całkowicie realny. Druga część snu była w wysokim stopniu numinotyczna; scena na granicy niewymyślna i sama w sobie mało widowiskowa — dopiero związane z nią przemyślenia mnie poruszyły.

Wiele rozmyślałem o zagadkowej postaci rycerza, nie mogłem jednak pojąć w pełni związanego z nią znaczenia. Dopiero dużo, dużo później, po długich rozmyślaniach nad tym snem, potrafiłem do pewnego stopnia zrozumieć jego sens. Śniąc wiedziałem, że rycerz pochodzi z XII wieku, a więc z epoki, gdy pojawiła się alchemia i rozpoczęło poszukiwanie Świętego Graala. Opowieści o Graalu już w młodości były dla mnie istotne. Po raz pierwszy przeczytałem je, gdy miałem piętnaście lat, i stało się to dla mnie niezapomnianym przeżyciem — nigdy nie opuściła mnie fascynacja, jakiej wtedy uległem. Przeczucowałem, że jest w nich ukryta jeszcze jakaś tajemnica, toteż wydawało mi się rzeczą zupełnie naturalną, iż sen przywołuje świat rycerzy Świętego Graala oraz ich poszukiwań, gdyż był to w najgłębszym sensie mój własny świat, nie mający nic wspólnego ze światem Freuda. Całym jestestwem szukałem jeszcze czegoś nieznanego, co mogłoby nadać jakiś sens banalności życia.

Pogłębiało się we mnie rozczarowanie, kiedy się przekonałem, że oto nawet przy największym wysiłku poszukującego umysłu nie da się w głębi duszy odkryć niczego innego, jak tylko owo dobrze znane „aż nazbyt ludzkie”¹¹. Wyrosłem na wsi wśród chłopów i czego nie mogłem nauczyć się w chlewie, to poznałem dzięki rabelaisowskiemu dowcipowi naszych chłopów i nieskrępowanej fantazji folkloru. Kazirodztwo i wszelkiego rodzaju perwersje nie były dla mnie żadnymi godnymi uwagi rewelacjami, ani też nie wydawały mi się warte jakiegos szczególnego wyjaśnienia. Wraz ze sprawkami kryminalnymi tworzyły owe czarne osady, które odbierały smak życiu, podsuwając mi nachalnie przed nos brzydotę i bezsens ludzkiej egzystencji. Było dla mnie oczywiste, że kapusta najlepiej udaje się na gnoju, musiałem jednak przyznać, iż w prawdzie tej nie znalazłem niczego, co byłoby mi pomocne. To po prostu mieszczanie nie mają zielonego pojęcia o naturze i o ludzkim chlewie — myślałem, mając już powyżej uszu tych wszystkich obrzydliwości.

Rzecz jasna, ludzie, którzy nic nie wiedzą o naturze, są neurotyczni, ponieważ są nieprzystosowani do rzeczywistości. Są jeszcze zbyt naiwni, jak dzieci, i trzeba ich oświecić, aby zrozumieli, że są takimi samymi ludźmi, jak wszyscy inni. Tyle że w ten sposób ich się nie uzdrowi, bo zdrowie mogą zyskać tylko wtedy, gdy wydobędą się z bagna codzienności, oni jednak aż nazbyt upodobali sobie to wygnanie. W jaki więc sposób mają się stamtąd wydostać, skoro analiza nie uświadamia im istnienia czegoś innego i lepszego? Jeśli więzi ich czczy teoria, a jako jedyną możliwość wyzwolenia teoria owa otwiera przed nimi drogę wiodącą przez racjonalną czy też „rozsądną” decyzję zrezygnowania z tej dziecinady? Przecież tego właśnie najwyraźniej nie potrafią zrobić, bo i jak mieliby potrafić, skoro nie znajdują niczego, na czym mogliby się oprzeć? Nie można zrezygnować z jednej formy życia, nie zastępując jej jakąś inną. Całkowicie rozsądne życie jest — jak poucza doświadczenie

¹¹ Aluzja do dzieła Friedricha Nietzschego *Menschliches, Allzumenschliches*, na język polski przetłumaczonego pt. *Ludzkie, arcyłudzkie*. [Przyp. tłum.]

— z reguły niemożliwe, szczególnie wówczas, gdy już z domu wynosi się coś tak nierozsądnego, jak nerwice.

Uświadomiłem sobie tedy, dlaczego osobista psychologia Freuda obudziła we mnie tak namiętne zainteresowanie. Musiałem się koniecznie dowiedzieć, jak to było z jego „rozsądnym rozwiązaniem”. Była to dla mnie sprawa wagi życiowej, a dla jej rozstrzygnięcia gotów byłem wiele poświęcić. Teraz widziałem to jasno. Sam Freud miał nerwicę, i to całkiem łatwą do zdiagnozowania, z bardzo przykrymi objawami, które odkryłem podczas naszej podróży do Ameryki. Pouczał mnie wówczas, że wszyscy są trochę znerwicowani, dlatego też powinienem się zaprawiać w tolerancji. Żadną miarą nie byłem jednak skłonny zadowolić się tym stwierdzeniem — chciałem raczej dowiedzieć się, w jaki sposób można uniknąć nerwicy. Widziałem, że ani Freud, ani jego uczniowie nie potrafili pojąć, jak wielkie znaczenie dla teorii i praktyki psychoanalizy ma fakt, że nawet sam mistrz nie uporał się z własną nerwicą. Kiedy więc obwieścił zamiar usystematyzowania i zdogmatyzowania swojej teorii i metody, nie mogłem już z nim dłużej współpracować; nie pozostawało mi nic innego, jak wycofać się.

Kiedy podczas pracy nad książką *Wandlungen und Symbole der Libido* dotarłem na koniec do rozdziału poświęconego ofercie, mogłem przewidzieć, że będzie mnie to kosztowało przyjaźń z Freudem. Miało tam bowiem dojść do głosu moje własne rozumienie kazirodztwa, zdecydowane przekształcenie pojęcia *libido* oraz inne myśli różniące mnie od Freuda. Kazirodztwo dla mnie stanowi jedynie w nader rzadkich przypadkach jakąś osobistą komplikację. Najczęściej przedstawia ono treść wybitnie religijną i z tego też powodu odgrywa decydującą rolę niemal we wszystkich kosmogoniach i w wielu mitach. Freud jednak kurczowo trzymał się dosłownego rozumienia tego aktu i nie mógł pojąć duchowego znaczenia kazirodztwa jako symbolu. Wiedziałem, że nigdy nie potrafiłbym zgodzić się z czymś takim.

Rozmawiałem o tym z żoną, dzieląc się z nią moimi obawami. Próbowala mnie uspokoić, była bowiem zdania, że Freud wielkodusznie pozwoli wejść moim sformułowaniom w obieg, nawet gdyby osobiście się z nimi nie zgadzał. Co do

mnie, byłem przekonany, że raczej nie będzie do tego zdolny. Przez dwa miesiące nie byłem w stanie wziąć pióra do ręki, zżerany wewnętrznym konfliktem: czy powinienem przemilczeć to, co myślę, czy też mam wystawić naszą przyjaźń na próbę? W końcu zdecydowałem się pisać — decyzyja ta kosztowała mnie utratę przyjaźni Freuda.

Po moim zerwaniu z Freudem odeszli ode mnie wszyscy przyjaciele i znajomi. Moją książkę uznano za tandetę. Ja sam uchodziłem za mistyka, co załatwiało sprawę. Tylko Riklin i Maeder zostali przy mnie. Przewidziałem jednak swoje osamotnienie i nie robiłem sobie złudzeń co do reakcji moich tak zwanych przyjaciół. Głęboko to przemyślałem. Wiedziałem, że idzie o to, co najważniejsze, i że muszę opowiedzieć się po stronie własnych przekonań. Rozumiałem, że rozdział zatytułowany *Das Opfer* oznacza moją własną ofiarę. Zrozumiawszy to, mogłem zabrać się znów do pisania, jakkolwiek przewidywałem, że nikt nie pojmie moich idei.

Kiedy patrzę wstecz, mogę powiedzieć, że ja jeden kontynuowałem, w duchu Freuda, badania nad dwoma najbardziej interesującymi go problemami: nad kwestią „archaicznej pozostałości” i nad seksualnością. Dość rozpowszechnionym błędem jest mniemanie, jakobym nie dostrzegał znaczenia seksualności. Przeciwnie, odgrywa ona w mojej psychologii dużą rolę, mianowicie jako istotny — chociaż nie jedyny — wyraz całkowitości psychicznej. Moim głównym pragnieniem było jednak zbadanie i wyjaśnienie jej duchowego aspektu oraz lumenotycznego sensu, wyjście poza jej znaczenie osobiste oraz funkcję biologiczną, a zatem wyrażenie tego, co tak bardzo fascynowało Freuda, lecz czego nie mógł on pojąć. W pracach *Psychologia przeniesienia*¹² i *Mysterium Coniunctionis*¹³ wyraziłem

¹² Przełożył Robert Reszke, Sen, Warszawa 1993; *Gesammelte Werke*, t. XVI, 1958. [Przyp. tłum.]

¹³ *Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*, unter Mitarbeit von Marie-Louise von Franz, Rascher, Zürich und Stuttgart 1955 — 1956; *Gesammelte Werke*, t. XIV/I—II, 1968; t. XIV/III, 1973. [Przyp. tłum.]

swoje poglądy na ten temat. Jako wyraz ducha chtonicznego seksualność jest sprawą o najwyższym znaczeniu, ponieważ ów duch to „drugie oblicze boga”, ciemna strona jego obrazu. Kwestie dotyczące ducha chtonicznego zajmowały mnie od chwili, gdy zetknąłem się ze światem myśli alchemicznej. W gruncie rzeczy moje zainteresowanie tym światem zostało obudzone w toku owej wczesnej rozmowy z Freudem, kiedy to poczułem, że jest on owładnięty przez seksualność, lecz nie umiałem sobie tego wytłumaczyć.

Najwspanialszym dokonaniem Freuda było to, że poważnie traktował on neurotycznych pacjentów i że poświęcił całą swą uwagę temu, co w ich psychologii indywidualne i szczególne. Miał odwagę, by dopuścić do głosu kazuistykę i w ten sposób przeniknąć do indywidualnej psychologii pacjenta. Patrząc oczyma pacjenta, osiągając w ten sposób głębsze rozumienie istoty choroby — głębsze, niż to dotychczas było możliwe. Tutaj był odważny, nie miał uprzedzeń. Pozwoliło mu to przezwyciężyć bezlik przesądów. Niczym biblijny prorok postawił przed sobą zadanie obalenia fałszywych bogów, zdarcia zasłony nieuczciwości i hipokryzji, by bezlitośnie wywlec na światło dzienne całą zgniliznę współczesnej duszy. Nie obawiał się ściągnąć na siebie niepopularności jako nieuchronnej ceny tego rodzaju przedsięwzięcia. Impuls, który dał w ten sposób naszej kulturze, polegał na odkryciu drogi do nieświadomości. Uznając sny za najważniejsze źródło informacji o procesach zachodzących w nieświadomości, wydarł przeszłości i zapomnieniu pewną wartość, która — zdawać by się mogło — została bezpowrotnie stracona. Empirycznie dowiódł istnienia *psyche* nieświadomej, która wcześniej istniała jedynie jako postulat w filozofii Carla Gustava Carusa i Eduarda von Hartmanna.

Z pewnością rzecz można, że w obecnej świadomości kultury, o ile odbija się ona w zwierciadle filozofii, nie przyjęto jeszcze idei nieświadomości oraz jej konsekwencji, chociaż przychodzi jej się z nią konfrontować już od ponad pół wieku. Zrozumienie powszechnego, podstawowego faktu, że nasza egzystencja psychiczna ma dwa bieguny, pozostaje zadaniem przyszłości.

KONFRONTACJA Z NIEŚWIADOMOŚCIĄ

Po zerwaniu z Freudem zaczął się dla mnie czas wewnętrznej niepewności, wręcz dezorientacji. Czulem się tak, jakbym był zawieszony w próżni, gdyż nie wyrobiłem sobie jeszcze własnego stanowiska. Przede wszystkim zależało mi wówczas na tym, by wypracować nowe podejście do pacjentów. Postanowiłem więc wysłuchiwać najpierw bez jakichkolwiek uprzedzeń tego, co pacjenci będą opowiadali „od siebie”. Nastawiłem się na to, co przyniesie przypadek. Wkrótce okazało się, że pacjenci spontanicznie opisują swoje sny i fantazje, ja zaś stawiałem tylko parę pytań: „Co panu(i) przychodzi w związku z tym do głowy?” Albo: „Jak pan(i) to rozumie?”; „Skąd się to wzięło?” Z odpowiedzi i skojarzeń wynikały — niejako same z siebie — interpretacje. Na bok odsunąłem teoretyczny punkt widzenia, jedynie pomagałem pacjentom, by rozumieli same obrazy.

Szybko zdałem sobie sprawę, że słuszne było to, by za podstawę interpretacji brać sny *tel quel*, ponieważ taka jest ich właściwość. Sny są faktem — od tego powinno się wychodzić. Oczywiście, z tej mojej „metody” wynikło nieprzebrane mnóstwo komplikacji. Coraz bardziej dawała o sobie znać potrzeba przyjęcia jakiegoś kryterium, wręcz chciałoby się rzec: potrzeba ustalenia pierwszych, początkowych założeń.

Przeżyłem wówczas chwilę niezwyklej jasności, w której ujrzałem moją dotychczasową drogę. Myślałem: „Teraz jesteś w posiadaniu klucza do mitologii i masz możliwość otwarcia wszystkich wrót do nieświadomej *psyche* ludzkiej”. W tym samym momencie jednak coś we mnie szepnęło: „Po co otwierać wszystkie wrota?” I zaraz pojawiło się pytanie, co ja właściwie dotąd wskórałem. Interpretowałem mity dawnych ludów,

napisałem książkę o herosie, o micie, w którym człowiek żył od prawieków. „Ale w jakim micie człowiek żyje dzisiaj?” „Można powiedzieć, że w micie chrześcijańskim”. „Czy i ty w nim żyjesz?” — zapytało coś we mnie. „Jeśli mam być szczery, nie! Nie jest to mit, w którym żyję”. „Zatem nie mamy już żadnego mitu?” „Tak, najwyraźniej nie mamy już żadnego mitu”. „No to co jest twoim mitem? Mitem, w którym ty żyjesz?” Wtedy zrobiło mi się niemiło i przestałem myśleć. Dotarłem do jakiejś granicy.

W roku 1912, w czasie Świąt Bożego Narodzenia, miałem sen. Znajdowałem się we wspaniałej włoskiej loggii z kolumnami, marmurową posadzką i marmurową balustradą. Siedziałem na złotym renesansowym krześle, przede mną stał stół rzadkiej piękności, z zielonego kamienia, jakby szmaragdowy. Siedziałem i spoglądałem w dal, ponieważ loggia znajdowała się wysoko, na wieży jakiegoś zamku. Były tam też moje dzieci.

Nagle sfrunął ku nam jakiś biały ptak, mała mewa albo gołębicą. Z wdziękiem usadowiła się na stole, ja zaś dałem dzieciom znak, żeby zachowywały się spokojnie, by nie spłoszyć tego pięknego białego ptaka. Wnet gołębicą zamieniła się w małą, może ośmioletnią dziewczynkę o złotoblond włosach. Wraz z dziećmi odbiegła od stołu — bawiły się razem we wspaniałych zamkowych krużgankach.

Ja zostałem, zatopiony w myślach, rozważając to, co właśnie przeżyłem. Wtem dziewczynka powróciła. Delikatnie objęła mnie za szyję i — nagle znikła. Koło mnie znowu pojawiła się gołębicą. Odezwała się, mówiąc powoli ludzkim głosem: „Tylko w pierwszych godzinach nocy mogę się przemieniać w człowieka, podczas gdy gołąb jest zajęty dwunastoma umarłymi”. To rzekłszy, poszybowała w przestwór błękitu, a ja się obudziłem.

O tym śnie mogłem powiedzieć tylko tyle, że wskazywał na niezwykle ożywienie nieświadomości. Nie znałem jednak żadnej techniki, która pomogłaby mi dotrzeć do przyczyn procesów wewnętrznych. Cóż gołąb może robić z dwunastoma umarłymi? Jeśli chodzi o szmaragdowy stół, to przyszła mi na myśl *tabula smaragdina* z legendy alchemicznej o Hermesie Trismegistosie. Opowieść głosi, że Hermes Trismegistos pozostawił po sobie

stół, na którym została wyryta po grecku esencja mądrości alchemicznej. Pomyślałem też o dwunastu apostołach, o dwunastu miesiącach roku, o znakach zodiaku. Nie znalazłem jednak rozwiązania tej zagadki. W końcu musiałem skapitulować. Nie pozostało mi nic innego, jak czekać, żyć i baczyć na swoje fantazje.

W owym czasie powtarzała się pewna przerażająca fantazja: ukazywało mi się coś martwego, co jednak wciąż żyło. Na przykład: do pieców krematoryjnych wrzucano zwłoki, a potem okazywało się, że jeszcze tliło się w nich życie. Owe fantazje znalazły kulminację, a zarazem rozwiązanie, w pewnym śnie.

Znajdowałem się w okolicy przypominającej Alysamps w pobliżu Arles. Jest tam aleja sarkofagów z epoki Merowingów. We śnie siedłem właśnie od strony miasta, gdy ujrzałem przed sobą podobną aleję z długim rzędem nagrobków. Były to cokoły z kamiennymi płytami, na których zostali ułożeni zmarli. Spoczywali tam w swych starodawnych strojach, ze złożonymi rękoma, niczym rycerze w zbrojach w starych kaplicach grobowych, z tą tylko różnicą, że w moim śnie zmarli nie byli wykuci z kamienia, lecz w jakiś dziwny sposób zmumifikowani. Przystanęłem przed pierwszym nagrobkiem, przypatrując się zmarłemu. Był to ktoś z lat trzydziestych XIX wieku. Z zainteresowaniem oglądałem jego szaty. Nagle poruszył się, ożył. Rozłożył ręce. Wiedziałem, że dzieje się tak dlatego, iż na niego patrzę. Nieswój poszedłem dalej. Podeszedłem do następnego zmarłego — tym razem był to ktoś z XVIII wieku. I znów to samo: kiedy nań spojrzałem, ożył, poruszył rękoma. W ten sposób przeszedłem cały rząd; wreszcie dotarłem, by tak rzec, do XII stulecia — do krzyżowca w kolczudze, też leżącego ze splecionymi dłońmi. Jego postać wydała mi się jakby wycięta z drewna. Przyglądałem się mu długo, przekonany, że naprawdę nie żyje. Wtem ujrzałem, że jeden z palców jego lewej dłoni zaczął się powoli poruszać.

Długo zajmował mnie ten sen. Zrazu podzielałem, rzecz jasna, pogląd Freuda, według którego w nieświadomości miałyby się znajdować resztki dawnych doświadczeń. Sny takie jak ten oraz prawdziwe przeżycie nieświadomości doprowadziły mnie jednak do przekonania, że owe relikty nie są jakimiś już

przeżytymi formami, lecz że należą do *psyche* żywej. Moje późniejsze badania potwierdziły tę hipotezę, a w ciągu lat narodziła się z niej teoria archetypów.

Sny wywierały na mnie silne wrażenie, nie pomogły mi jednak przewyciężyć poczucia dezorientacji. Przeciwnie — żyłem jakby pod jakąś wewnętrzną presją. Niekiedy presja ta stawała się tak silna, że skłonny byłem przypuszczać, iż musiało dojść u mnie do jakichś zaburzeń psychicznych. Dlatego dwukrotnie dokonałem przeglądu całego życia, z wszystkimi szczegółami, zatrzymując się zwłaszcza przy wspomnieniach z dzieciństwa, sądziłem bowiem, że może w mojej przeszłości tkwi coś, co mógłbym rozpoznać jako przyczynę tych zaburzeń. Retrospekcja nie dała jednak rezultatu — musiałem się pogodzić ze swoją niewiedzą. Wtedy powiedziałem sobie: „Jestem takim ignorantem, że teraz będę po prostu robił to, co mi wpadnie do głowy”. W ten sposób świadomie zdałem się na impulsy nieświadomości.

Jako pierwsze wynurzyło się wspomnienie z dzieciństwa, z okresu, gdy miałem może dziesięć, może jedenaście lat. W owym czasie namiętnie bawiłem się klockami. Wyraźnie sobie przypominam, jak budowałem z nich domki lub zamki, albo bramy z portalami wspartymi na butelkach. Nieco później zacząłem używać kamieni i gliny jako zaprawy murarskiej. Ku memu zdumieniu wspomnienie to wynurzyło się połączone z pewną emocją.

„Aha” — powiedziałem sobie — „tu cię mam! Ten chłopak ciągle jeszcze istnieje; cieszy się twórczym życiem, którego mi brakuje. Tylko jak tam dotrzeć?” Przerzucenie pomostu między teraźniejszością — dorosłym człowiekiem, a przeszłością — jedenastoletnim chłopcem wydawało mi się niemożliwe. Jeśli jednak chciałem ponownie nawiązać kontakt z tamtym czasem, nie pozostawało mi nic innego, jak tylko tam powrócić i przyjąć to dziecko z jego dziecinnymi zabawami — na dobre i na złe.

Ten moment stanowi punkt zwrotny w kolejach mego losu — po nieskończenie długich oporach oddałem się w końcu zabawom. Nie obeszło się przy tym bez skrajnej rezygnacji i bolesnego przeżycia upokorzenia, wynikającego z niemożności uczynienia czegokolwiek innego.

Tak więc wziąłem się za zbieranie odpowiednich kamieni. Szukałem ich albo na brzegu jeziora, albo w wodzie. Potem zacząłem budować: domek, zamek — całą wioskę. Brakowało tylko kościoła. Wzniosłem więc na planie kwadratu budowlę zwieńczoną sześciobocznym bębniem, na którym umieściłem kopułę. W kościele powinien też znajdować się ołtarz. Ale wzdragałem się przed wzniesieniem ołtarza.

Pogrążony w rozmyślaniach nad tym, jak by tu rozwiązać tę kwestię, siedłem pewnego dnia, jak zwykle, brzegiem jeziora, wygrzebując z piachu kamienie. Nagle dostrzegłem czerwony kamyk: czworoboczną piramidę wysokości około czterech centymetrów. Był to odłamek, który wskutek stałego obracania się w wodzie został oszlifowany przez fale i otrzymał tę właśnie formę — czysty wytwór przypadku. Wiedziałem: oto ołtarz! Ustawiłem go zatem pośrodku pod kopułą, a gdy to robiłem, przyszedł mi na myśl podziemny Fallus z mego dziecięcego snu. To skojarzenie obudziło we mnie uczucie zadowolenia.

Budowałem codziennie po obiedzie, o ile pozwalała na to pogoda. Ledwie przełknąłem ostatni kęs, natychmiast zabierałem się do zabawy i bawiłem się, póki nie przyszli pierwsi pacjenci. Również wieczorami, gdy wystarczająco wcześniej kończyłem pracę, oddawałem się budowaniu. Wtedy rozjaśniały się moje myśli i mogłem pojąć fantazje, które dotąd jedynie niewyraźnie w sobie przeczuwałem.

Oczywiście, zastanawiałem się nad sensem całej tej zabawy. Pytałem w duchu: „Co ty właściwie robisz? Budujesz osadę, jakbyś spełniał jakiś rytuał?” Nie znałem odpowiedzi, miałem jednak wewnętrzną pewność, że jestem oto na drodze do własnego mitu. Budowanie było bowiem zaledwie początkiem. Uwolniło we mnie cały strumień fantazji, które później pieczołowicie zapisałem.

Tego rodzaju sytuacje przytrafiały mi się również potem. Toteż gdy później zdarzało mi się utknąć w jakimś miejscu, malowałem obraz lub zabierałem się do ciosania kamieni; zawsze też był to jakiś *rite d'entrée* napływających później myśli, nadchodzących prac. Wszystko, co napisałem tego roku¹, a zatem *Gegenwart und Zukunft, Nowoczesny mit i Über das Gewissen*,

¹ To jest 1957 roku.

zrodziło się z pracy w kamieniu — pracy, której oddałem się po śmierci żony². Spełnienie się jej losu, kres jej życia oraz wszystko to, co stało się wtedy dla mnie jasne, bardzo mnie wyträciło z równowagi. Wiele mnie kosztowało, by odzyskać spokój. Bardzo mi w tym pomógł kontakt z kamieniem.

Miało się pod jesień 1913 roku, gdy presja, którą dotychczas odczuwałem w sobie, przeniosła się na zewnątrz, tak jakby coś wisiało w powietrzu. Rzeczywiście, atmosfera wokół wydawała mi się bardziej mroczna. Było to tak, jakby nie chodziło już o sytuację psychiczną, lecz o konkretną rzeczywistość. Wrażenie to potęgowało się.

W październiku, gdy właśnie odbywałem samotną podróż, poraziła mnie wizja: ujrzałem ogromne wody zalewające wszystkie kraje północnych nizin, od Morza Północnego aż do Alp. Potop rozciągał się od Anglii po Rosję, od wybrzeży Morza Północnego niemal po Alpy. Kiedy dotarł do Szwajcarii, ujrzałem, że oto góry zaczęły rosnąć wyżej i wyżej, jakby chciały ochronić nasz kraj. Doszło do jakiejś strasznej katastrofy. Widziałem potężne żółtawe bałwany, unoszące się na falach szczątki dzieł cywilizacji, śmierć wielu tysięcy istnień ludzkich. Później morze zamieniło się w krew. Ta wizja trwała około godziny, zaskoczyła mnie i przyprawiła o mdłości. Było mi wstyd, że jestem taki słaby.

Minęły dwa tygodnie i oto widzenie powróciło w tych samych okolicznościach, tyle że przemiana w krew była jeszcze potworniejsza. Jakiś wewnętrzny głos mówił: „Przyjrzyj się, to całkiem realne, tak się stanie; możesz być tego pewny”.

W zime ktoś mnie zapytał, co myślę o najbliższej przyszłości świata. Odpowiedziałem, że nic nie myślę, ale że widzę strumienie krwi. Ta wizja nie opuszczała mnie.

Zapytywałem w duchu, czy te widzenia nie wskazują przypadkiem na jakąś rewolucję, nie mogłem jednak sobie tego wyobrazić. Tak więc wysnułem wniosek, że mają one coś wspólnego ze mną samym; powziąłem podejrzenie, iż grozi mi psychoza. Myśl o wojnie nie przyszła mi do głowy.

² 27 listopada 1955 roku.

Wkrótce potem, to jest na wiosnę i wczesnym latem 1914 roku, trzykrotnie nawiedził mnie sen o tym, że w samą pełnię lata wdzieram się arktyczne powietrze i ziemię skuwa mróz. Raz na przykład widziałem zamrożniętą na lód całą Lotaryngię i jej kanały. Cały obszar Lotaryngii był wyludniony, wszystkie jeziora i rzeki pokryte lodem, całą roślinność zwarzył mróz. Ten senny majak nawiedził mnie w kwietniu, maju, a po raz ostatni w czerwcu 1914 roku.

Za trzecim razem znów wdarło się niesamowite zimno, jakby z przestrzeni międzygwiazdnych, lecz ten sen miał niespodziewane zakończenie: oto ujrzałem drzewo, ulistnione, lecz bez owoców („moje drzewo życia” — pomyślałem), mróz jednak sprawił, że liście przeobraziły się w słodkie winogrona, pełne leczniczego soku. Zrywałem kiście i rozdawałem je wielkiej rzeszy ludzi, która cierpliwie na nie czekała.

Z końcem lipca 1914 roku zostałem zaproszony przez British Medical Association do Aberdeen, gdzie na kongresie miałem wygłosić wykład „O znaczeniu nieświadomości w psychopatologii”³. Spodziewałem się, że coś się wydarzy, gdyż tego rodzaju widzenia i sny są jak przeznaczenie. W moim ówczesnym stanie ducha, przy wszystkich obawach, które mnie nękały, sam fakt, że miałem mówić o znaczeniu nieświadomości, wydał mi się zrzędzeniem losu.

Pierwszego sierpnia wybuchła wojna światowa. Teraz już jasno widziałem swoje zadanie: powinienem usiłować zrozumieć to, co się dzieje, i to, w jakim stopniu moje osobiste przeżycie jest związane z doświadczeniem zbiorowości. W tym celu musiałem najpierw określić własną sytuację wewnętrzną. Zacząłem od zapisywania fantazji, które nachodziły mnie podczas zabawy w budowanie. Ta praca wysunęła się obecnie na plan pierwszy.

Wyzwolilo to nieprzerwany strumień fantazji; robiłem wszystko, co w mej mocy, by nie stracić orientacji i znaleźć jakąś drogę. Stałem, bezradny, w zupełnie obcym świecie, gdzie

³ Odczyt ten ukazał się po angielsku pod tytułem *On the Importance of the Unconscious in Psychopathology* w „British Medical Journal”, London, t. II, 1914. [W wersji niemieckiej pod tytułem *Über die Bedeutung des Unbewußten in der Psychopathologie* w: *Gesammelte Werke*, t. III, 1968 — przyp. tłum.]

wszystko wydawało mi się trudne i niezrozumiałe. Żyłem bez przerwy w skrajnym napięciu. Często miałem uczucie, że zwalają się na mnie ogromne głazy. Jedna burza następowała po drugiej. Fakt, że stawiałem temu czoło, to kwestia brutalnej siły. Niejeden uległ. Nietzsche, Hölderlin i wielu innych. Ale we mnie była jakaś demoniczna siła, od początku było dla mnie jasne, że powinienem uchwycić sens tego, co przeżywam w fantazjach. Kiedy stawiałem opór atakom nieświadomości, miałem niezachwiane poczucie, że jestem posłuszny jakiejś wyższej woli — jego nieustanna obecność podtrzymywała mnie, prowadziła niczym nić przewodnia ku spełnieniu tego zadania⁴.

Często byłem tak wzburzony, że musiałem uciekać się do ćwiczeń jogi, by opanować emocje. Ponieważ jednak moim celem było doświadczenie tego, co się we mnie dzieje, ćwiczyłem dopóty, dopóki nie odzyskałem spokoju, który by mi pozwolił podjąć na nowo pracę z nieświadomością. Gdy tylko miałem poczucie, że znów jestem sobą, ponownie rezygnowałem z kontroli i dopuszczałem do siebie obrazy oraz głosy dobywające się z wnętrza. Hindusi natomiast używają jogi w celu zupełnego wyeliminowania bogactwa psychicznych treści i obrazów.

W miarę, jak udawało mi się przełożyć na obrazy wstrząsające mną emocje, to znaczy w miarę, jak udawało mi się

⁴ Kiedy Jung dzielił się ze mną tymi wspomnieniami, jego głos drżał jeszcze od emocji. Zaproponował nawet jako motto do tego rozdziału zdanie z *Odysei*:

Szczęśliwy, kto wymknął się śmierci.

(Przyp. Anieli Jaffé) [Jung miał prawdopodobnie na myśli zdanie z *Pieśni XII*, w. 453–454:

...o, dzięki wam, bogi!
Inaczej nigdy śmierci nie uszedłbym srogięj.

Homer, *Odyseja*, przełożył Lucjan Siemieński, z oryginałem skolacjonował, opracował, komentarzem opatrzył i aneks zestawił Zygmunt Kubiak, PIW, Warszawa 1990, s. 194 — przyp. tłum.]

odnaleźć obrazy, które ukryły się w emocjach, utwierdzałem się w wewnętrznym spokoju. Mam powody sądzić, że gdybym pozwolił, by sprawy pozostały w sferze emocji, treści nieświadomości rozszarpałyby mnie na strzępy. Może udałoby się je rozszcześcić, lecz wtedy padłbym niechybnie ofiarą nerwicy — treści nieświadome w końcu by mnie zniszczyły. Ten eksperyment nauczył mnie, jak bardzo jest pomocne — z terapeutycznego punktu widzenia — uświadomienie sobie obrazów, które kryją się w emocjach.

Zapisywałem swoje fantazje tak dokładnie, jak tylko potrafiłem, i zadałem sobie немало trudu, by wyrazić także ich psychiczne przesłanki. Byłem jednak w stanie wystawić je w sposób wielce nieporadny. Najpierw notowałem fantazje takimi, jakimi je postrzegałem, najczęściej we „wzniosłym stylu”, odpowiada on bowiem stylowi archetypów. Archetypy przemawiają w sposób patetyczny, a nawet nadęty. Ten styl jest mi niemiły, razi moje poczucie smaku; wywołuje u mnie gęsią skórę, jak zgrzyt paznokci po murze albo noża po talerzu. Ale wtedy jeszcze nie wiedziałem przecież, o co chodzi. Nie miałem więc wyboru. Nie pozostało mi nic innego, jak całkiem beładnie notować, i to w stylu, który obrała sama nieświadomość. Czasami było tak, jakby coś dobiegało mych uszu. Innym razem czułem to ustami, jak gdyby mój język formułował słowa; później zdarzało się, że słyszałem siebie mamroczącego. Pod progiem świadomości wszystko było żywe.

Od początku pojmowałem konfrontację z nieświadomością jako eksperyment naukowy, który przeprowadzałem na sobie samym; wynikiem tego eksperymentu byłem żywo zainteresowany. Wszakże dzisiaj mógłbym dodać: był to też eksperyment, który przeprowadzano na mnie. Jedną z największych trudności, jakie miałem do pokonania, było przetrzymanie napływu negatywnych uczuć. Dobrowolnie oddawałem się emocjom, których nie mogłem pochylać. Notowałem fantazje, które często wydawały mi się bezsensowne, wobec których odczuwałem wewnętrzne opory. Albowiem jeśli nie pojmuję się ich znaczenia, fantazje często jawią się jako piekielna mieszanina tego, co zarazem podniosłe i śmieszne. Tę próbę udało mi się wytrzymać za cenę wielu cierpień, zostałem jednak wyzwany do

tego przez los. Tylko dzięki największym wysiłkom udało mi się w końcu wyjść z labiryntu.

Żeby uchwycić fantazje, które mnie nurtowały, musiałem pozwolić sobie — by tak rzec — w nie popaść. Odczuwałem wobec tego nie tylko opory, lecz nawet wyraźny lęk. Obawiałem się, że utracę kontrolę nad sobą, że wydam się na pastwę nieświadomości, jako psychiatra zaś zbyt dobrze wiedziałem, co to oznacza. Jednak musiałem się odważyć okiełznać te obrazy. Gdybym tego nie zrobił, groziło mi, że to one mnie ujarzmią. W tych rozważaniach motywem przewodnim było przeświadczenie, iż nie mogę oczekiwać od moich pacjentów, że kiedykolwiek podejmą to, czego ja sam nie odważyłem się dokonać. Nie chciałem posługiwać się wymówką, jakoby pacjent miał pomocnika. Wiedziałem, że domniemany pomocnik — czyli ja — nie zna jeszcze tej materii z własnego doświadczenia i że ma na ten temat najwyżej jakieś wątpliwej wartości teoretyczne przesady. Myśl, że poważę się na to awanturnicze przedsięwzięcie, w które się uwikłałem, w końcu nie tylko dla siebie, lecz także dla moich pacjentów, była mi wielkim wsparciem w różnych krytycznych fazach.

Był właśnie adwent 1913 roku, gdy zdecydowałem się na rozstrzygający krok (12 grudnia). Siedząc przy biurku jeszcze raz przyjrzałem się wszystkim moim obawom, a potem postanowiłem „spaść”. Było to tak, jakby dosłownie ziemia się pode mną rozstała, jakbym dał nura w mroczne głębin. Nie mogłem się oprzeć uczuciu paniki. Lecz nagle, nim jeszcze dotarłem na dużą głębokość, znalazłem się — ku mej ogromnej uldze — na nogach, w miękkiej, lepkiej mazi. Otaczały mnie prawie zupełne ciemności. Po jakimś czasie moje oczy przywykły do mroku, jak o późnym zmierzchu. Przed sobą miałem wejście do ciemnej jaskini; u wejścia stał karzeł. Wydawało mi się, że jest skórzany, jakby z mumifikowany. Żeby przecisnąć się przez wąskie wejście, musiałem prześliznąć się obok niego. Potem zacząłem brodzić po kolana w lodowatozimnej wodzie ku przeciwnemu skrajowi jaskini. Tam, na zrębie sterczącej skały, skrzył się czerwony kryształ. Chwyciłem kamień, podniosłem go i odkryłem, że pod spodem jest pusta przestrzeń.

Zrazu nie mogłem niczego dojrzeć, w końcu jednak dostrzegłem wodę płynącą w głębinach. Obok mnie przepłynął trup — młodzieniec o płowych włosach, ranny w głowę. Za nim podążał ogromny czarny skarabeusz, a potem rozbłysło — wynurzając się z głębi wód — czerwone wschodzące słońce. Oślepiiony blaskiem, chciałem z powrotem osadzić kamień w otworze, lecz jakaś ciecz chlusnęła przez szparę. Krew! Trysnęła na mnie gęstym strumieniem, poczułem mdłości. Fontanna krwi biła — wydawało mi się — długo, nieznosnie długo. W końcu opadła, co położyło kres tej wizji.

Obrazy te całkiem mnie zdeprymowały. Zauważyłem rzecz jasną, że *pièce de résistance* był tu mit herosa i mit solarny — dramat śmierci i odrodzenia. Na koniec winien był wstać nowy dzień, lecz zamiast tego wytrysnął strumień krwi — zjawisko, jak mi się wydawało, na wskroś nienormalne. Wtedy jednak przypomniałem sobie wizję krwi, którą miałem na jesieni tego samego roku, i zrezygnowałem z wszelkich dalszych prób zrozumienia.

Sześć dni później (18 grudnia 1913 roku) miałem następujący sen.

Wraz z nie znanym mi śniadym młodzieńcem, dzikusiem, znajdowałem się w odludnych, skalistych górach. Miało się ku świtaniu; niebo na wschodzie było już jasne, gwiazdy z wolna bladły. Wtem nad górami rozległ się róg Zygfryda — w tej samej chwili zdałem sobie sprawę, że musimy Zygfryda zabić. Byliśmy uzbrojeni w strzelby. Na skalnej perci urządziliśmy zasadzkę.

Nagle, w pierwszym promieniu wstającego słońca, hen wysoko, na grani, pojawił się Zygfryd. Na rydwanie z kości zjechał z szaloną szybkością po skalnym zbocz. Kiedy brał zakręt, strzeliliśmy do niego — padł śmiertelnie ugodzony.

Przepelniony wstrętem i żalem z powodu zniszczenia czegoś tak wielkiego i pięknego gotowałem się do ucieczki, gnany strachem, że ktoś wykryje mord. W tym momencie niespodziewanie spadł rześisty deszcz, istna ulewa — wiedziałem, że zatrze ona wszelkie ślady napadu. Już nie groziło mi, że zostanę wykryty, życie mogło toczyć się dalej, jednak pozostało we mnie nieznosne poczucie winy.

Kiedy się po tym śnie przebudziłem, zastanawiałem się nad nim, ale nie mogłem go zrozumieć. Próbowalem więc zasnąć, lecz jakiś głos powiedział mi: „Musisz zrozumieć ten sen — i to zaraz!” Jakiś wewnętrzny impuls dręczył mnie, aż do tej okropnej chwili, gdy znowu odezwał się głos: „Jeśli nie zrozumiesz snu, będziesz musiał palnąć sobie w łeb!” Otóż w mojej szafce nocnej leżał nabity rewolwer; zląkłem się. Zacząłem się od nowa zastanawiać nad tym snem. Nagle objawił mi się jego sens. „No przecież ten sen dotyczy problemu, który właśnie niepokoi świat!” Zygryd uosabia to, czego chcą Niemcy: heroicznie postawić na swoim. „Gdzie wola — tam droga!” Dokładnie tego samego i ja pragnąłem. Ale było to już niemożliwe. Sen pokazywał, że postawa, którą ucieleśniał Zygryd — postawa herosa — już do mnie nie pasowała. Oto dlaczego Zygryd musiał zginąć.

Dokonawszy we śnie tego czynu, odczuwałem bezbrzeżny żal, niemal jakbym to ja sam został ugodzony kulami. Było to wyrazem mojej skrytej identyfikacji z herosem, cierpienia, którego człowiek doznaje, gdy jest zmuszony poświęcić swój ideał, złożyć w ofierze swoją świadomą postawę. Trzeba było jednak ostatecznie położyć kres tej identyfikacji z ideałem herosa; istnieją bowiem wartości wyższe aniżeli wola „ja”, wartości, którym trzeba się podporządkować.

Myśli te zrazu mnie uspokoiły. Ponownie zasnąłem.

Śniady dzikus, który mi towarzyszył i który przejął inicjatywę, to uosobienie pierwotnego cienia. Deszcz pokazuje, że napięcie między świadomością a nieświadomością niejako opada.

Chociaż poza tymi kilkoma napomknieniami nie mogłem wówczas zrozumieć tego snu, skrzesał on we mnie nowe siły, dzięki którym mogłem doświadczenie z nieświadomością doprowadzić do szczęśliwego końca.

Żeby pojąć fantazje, często wyobrażałem sobie, że dokąś zstępuję. Pewnego razu musiałem nawet czynić wiele wysiłków, by przeniknąć w głębinę. Przy pierwszej próbie osiągnąłem, by tak rzec, głębokość trzystu metrów, przy następnej była to już kosmiczna głębia. To było jak podróż na Księżyc — albo

zstąpienie w pustkę. Najpierw pojawił się obraz krateru; miałem wrażenie, że znajduję się w krainie umarłych. U stóp wysokiej skalnej ściany ujrzałem dwie postacie: siwobrodego starca i piękną dziewczynę. Zebrałem się na odwagę, podszedłem do nich, tak jakby byli ludźmi z krwi i kości. Uważnie słuchałem tego, co mówią. Starzec powiedział, że jest Eliaszem, co wpawiło mnie w osłupienie. Dziewczyna zbiła mnie z tropu chyba jeszcze bardziej, przedstawiła się bowiem jako Salome! Była ślepa. Jakaż osobliwa para: Salome i Elias! Elias zapewnił mnie jednak, że Salome i on są od wieków razem. To już kompletnie mnie zdezorientowało. Żył z nimi czarny wąż, który nie ukrywał swego upodobania do mnie. Trzymałem się Eliasza, bo ze wszystkich trojga wydawał się najrozsądniejszy — sprawiał wrażenie, że jest obdarzony pewną dozą zdrowego rozsądku. Wobec Salome byłem nieufny. Odbyłem z Eliaszem długą rozmowę, ale nie mogłem pojąć jej sensu.

Usiłowałem, rzecz jasna, przyjąć, że te postacie biblijne pojawiły się w mojej fantazji, ponieważ mój ojciec był pastorem. Ale to jeszcze niczego nie wyjaśniało. Bo co znaczy ten starzec? Co znaczy Salome? Dlaczego są razem? Dopiero po wielu, wielu latach, kiedy już wiedziałem o tych sprawach dużo więcej, związek starca z dziewczyną wydał mi się zupełnie naturalny.

Istotnie, podczas sennych wędrówek często spotyka się starca w towarzystwie dziewczyny; taką parę można też znaleźć w wielu opowieściach mitycznych. Tak więc, według pewnego przekazu gnostyckiego, Szymon Czarnoksiężnik wędrował z młodą dziewczką, którą podobno odnalazł w burdelu¹. Miała na imię Helena — uchodziła za nowe wcielenie Heleny Trojańskiej. Można tu przywołać Klingsora z Kundry i Laozi z tancerką.

Jak wspominałem, w mej fantazji, obok Eliasza i Salome pojawia się jeszcze trzecia postać — wielki czarny wąż.

¹ Por. Justyn, *Apologia* I, 26 (przełożył A. Lisiecki, Pisma Ojców Kościoła, t. IV, Księgarnia św. Wojciecha, Poznań 1926); Ireneusz z Lugdunum, *Adversus haereses* I, 23 (*Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy*, w: ks. Marian Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, IW PAX, Warszawa 1975). [Przyp. tłum.]

W mitach wąż jest często przeciwnikiem herosa. Liczne przekazy świadczą o ich pokrewieństwie. W jednym z przekazów heros ma oczy węża; w innym heros po śmierci zostaje zamieniony w węża i jako taki jest otaczany czcią; w jeszcze innym samica węża jest matką herosa; i tym podobne. Pojawienie się węża w mojej fantazji zapowiadało zatem mit herosa.

Salome to personifikacja animy. Jest ślepa, bo nie dostrzega sensu rzeczy. Eliasza to upostaciowanie starego mądrego proroka — uosabia on żywioł poznania, podczas gdy Salome uosabia żywioł erotyczny. Rzec można, że te dwie postacie to Logos i Eros. Ale takie określenie jest już zbyt intelektualne. Sensowniej jest pozwolić, by najpierw te postacie pozostały tym, czym wtedy mi się wydawały, mianowicie wyrazem procesów przebiegających w tle nieświadomości.

Wkrótce potem wynurzyła się z nieświadomości inna postać. Wyłoniła się z postaci Eliasza. Nazwałem ją Filemonem. Filemon był poganinem, który wytworzył w mych fantazjach atmosferę na polu egipską, na polu helleńską o nieco gnostyckim zabarwieniu. Jego postać zjawiała mi się najpierw we śnie.

Było błękitne niebo, lecz wydawało mi się, że to morze. Było zakryte, ale nie przez chmury, lecz przez skiby ziemi. Wyglądało to tak, jakby skiby rozstały się, spomiędzy nich zaś wyzierały błękitne wody morza. Jednak woda była błękitnym niebem. Nagle pojawiła się skrzydlata istota — przybyła z prawej strony. Był to starzec z rogami byka. Miał pęk kluczy, z których jeden trzymał tak, jakby właśnie otwierał zamek. Miał skrzydła podobne do skrzydeł zimorodka z ich charakterystycznym ubarwieniem.

Ponieważ nie zrozumiałem tego obrazu sennego, namalowałem go, żeby go sobie lepiej uzmysłować. W dniach, kiedy ten sen zaprzątał moją uwagę, znalazłem w ogrodzie, na brzegu jeziora, martwego zimorodka! Stałem jak rażony gromem. W okolicach Zurychu zimorodki widuje się niezmiernie rzadko. Dlatego też tak bardzo byłem poruszony tą, zdawałoby się, przypadkową zbieżnością. Ciało ptaka było jeszcze dobrze zachowane: śmierć musiała nastąpić nie więcej niż dwa, trzy dni wcześniej; nie było też widać żadnych zewnętrznych obrażeń.

Filemon, podobnie jak inne postacie z moich fantazji, przyniósł mi ostateczną pewność, że istnieją w duszy rzeczy, które nie moim są dziełem — rzeczy, które dokonują się same z siebie i żyją własnym życiem. Filemon uosabiał siłę, której źródłem nie ja byłem. Wyobrażałem sobie, że prowadzę z nim rozmowy, on zaś mówił rzeczy, których ja bym nie pomyślał świadomie. Świetnie zdawałem sobie sprawę, że to on mówi — nie ja. Wyjaśnił mi, że postępowałem z myślami tak, jak gdybym sam je stworzył, podczas gdy — jego zdaniem — wiodły one własny żywot, tak jak zwierzęta w lesie, ludzie w izbie albo ptaki w przestworzu: „Gdy widzisz ludzi krzątających się po izbie, nie będziesz przecież twierdził, że to ty ich stworzyłeś lub że jesteś za nich odpowiedzialny” — pouczał mnie. Tak oto z wolna nauczał mnie o obiektywności psychiki, o „rzeczywistości duszy”.

Dzięki dialogom z Filemonem wyklarowało się we mnie rozróżnienie między mną a przedmiotem moich myśli. Filemon też stał niejako obiektywnie przede mną — tak oto pojąłem, że jest we mnie instancja, która może wypowiadać opinie mi nie znane, wydawać sądy, których nie podzielam, mówić wręcz coś, co nawet godzi we mnie.

Psychologicznie rzecz ujmując, Filemon wyobrażał coś w rodzaju nadrzędnego rozumienia. Był dla mnie tajemniczą postacią. Niekiedy wydawał mi się wręcz fizycznie realny. Przechadzałem się z nim po ogrodzie — był dla mnie kimś, kogo Hindusi nazywają *guru*.

Za każdym razem, gdy na horyzoncie mego umysłu pojawiała się nowa personifikacja, odczuwałem to niemal jak osobistą klęskę. Znaczyło to bowiem: „Jeszcze i o tym dotąd nie wiedziałeś!” Aż w końcu zdjął mnie strach, że seria tych postaci może nie mieć końca i że mógłbym zagubić się w bezdennej otchłani niewiedzy. Moje „ja” czuło się pozbawione wartości, chociaż liczne sukcesy w życiu zewnętrznym mogłyby mi dać poczucie „czegoś lepszego”. W tamtych czasach, w samym jądrze mych „ciemności” (*Horridas nostrae mentis purga tenebras* — powiada *Aurora Consurgens*⁶, nie życzyłem sobie niczego

⁶ „Oczyścić okropne mroki naszego umysłu”. *Aurora Consurgens* to

lepszego nad posiadanie prawdziwego, konkretnego guru, górującego nade mną, mędrca, zdolnego rozwikłać sprawę powstających niezależnie ode mnie tworów mej wyobraźni. Tego właśnie zadania podjął się Filemon, którego pod tym względem powinienem *nolens volens* uznać za „psychagoga”. Istotnie, podsuwał mi oświecające myśli.

Ponad piętnaście lat później odwiedził mnie pewien leciwy Hindus, wielce uczony, przyjaciel Gandhiego; rozmawialiśmy o hinduskim wychowaniu, a w szczególności o związku między guru a szelahem. Zapytałem go z niejakim wahaniem, czy mógłby powiedzieć mi coś o naturze i charakterze jego własnego guru, na co on odparł tonem *matter-of-fact*: „O, tak! Był to Siankaraczarja”. „Nie ma pan chyba na myśli komentatora Wed?” — zauważyłem. „On przecież zmarł przed wiekami”. „Tak, tak, to on” — przytaknął mój rozmówca ku memu najwyższemu zdumieniu. „Zatem mówi pan o duchu?” — spytałem. „Ma się rozumieć, to był duch” — potwierdził. W tym momencie pomyślałem o Filemonie. „Istnieją również guru, którzy są duchami” — dorzucił. „Większość ludzi ma za guru osoby żyjące. Zawsze jednak znajdują się tacy, których mistrzem jest duch”.

Nowina ta była dla mnie tyleż pocieszająca, co oświecająca. A więc wcale nie wypadłem poza nawias ludzkiego świata; doświadczałem czegoś, co zdarzało się ludziom dręczonym troskami podobnymi do moich.

Później postać Filemona została zrelatywizowana przez pojawienie się innej, którą nazwałem Ka. W starożytnym Egipcie „Ka Króla” uchodziła za jego ziemską formę, za

dział alchemiczne przypisywane św. Tomaszowi z Akwinu. [Opublikowane przez Marie-Louise von Franz wraz z niemieckim przekładem części I jako uzupełnienie pracy C. G. Junga *Mysterium Coniunctionis*; *Gesammelte Werke*, t. XIV/III, 1973. Zdanie, przytoczone przez Junga za *Aurora Consurgens*, pochodzi z hymnu św. Notkera Balbulusa (Jąkały, ok. 840 – 912) — niemieckiego uczonego, poety i muzyka, mnicha w klasztorze St. Gallen; jest to prawdopodobnie parafraza kolekty na trzecią niedzielę adwentu: *et mentis nostrae tenebras gratia tuae visitationis illustra* („i rozjaśnij ciemności naszego umysłu łaską Twego nawiedzenia”) — przyp. tłum.]

upostaciowaną duszę⁷. W mojej fantazji dusza-Ka przybyła z dołu, z ziemi, jakby z głębokiej sztolni. Namalowałem ją w jej ziemskiej postaci jako hermę, z cokołem z kamienia, górną częścią z brązu. Na samej górze rozpościera się skrzydło zimorodka; między nim a głową Ka unosi się okrągła, pałająca blaskiem mgławica. To wyobrażenie Ka ma w sobie coś demonicznego, rzecz by można — mefistofelicznego. W jednej ręce trzyma coś jakby barwną pagodę albo relikwiarz, w drugiej rylec, którym to coś obrabia. Mówi o sobie: „Jestem tym, który grzebie bogów w złocie i drogich kamieniach”.

Filemon ma sparaliżowaną stopę, jest to jednak uskrzydłony duch, podczas gdy Ka to coś w rodzaju demona ziemi lub metali. Filemon uosabia aspekt duchowy, „sens”, Ka natomiast jest geniuszem natury, niczym *anthroparion* greckiej alchemii, który zresztą nie był mi wtedy znany⁸. To Ka wszystko czyni realnym, lecz przesłania ducha zimorodka — sens — albo zastępuje go pięknem, „wiecznym odbłaskiem”⁹.

Z czasem udało mi się te postacie scalić. Pomogło mi w tym studiowanie alchemii.

Pewnego razu, gdy zapisywałem swoje fantazje, zadałem sobie pytanie: „Co ty właściwie robisz? Wszystko to na pewno

⁷ Ka — jako dusza nieśmiertelna — mogła odłączyć się od ciała; była wówczas „życiem” umarłego. Jung, który uznał ją za „hipostazę siły rozrodczej”, pisał w *Próbie psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy Św.*, że „jest to duch życia, zasada życiowa właściwa człowiekowi lub bogu, którą dlatego słusznie można interpretować jako «duszę» lub jako duchowego sobowtóra”. [Przyp. tłum.]

⁸ *Anthroparion* to „człowieczek”, rodzaj homunkulusa. Do grupy anthroparionów należą gnomy, starożytni Daktylowie oraz homunkulus alchemików. Alchemiczny Merkuriusz też był, jako duch rtęci, anthroparionem. (Przyp. Anieli Jaffé)

⁹ Prawdopodobnie aluzja do *Fausta*:

W barwnym odbłasku ujmujemy życie.

Goethe, *Faust*, dz. cyt., część II, akt I, *Uroczą okolica*, w. 4741, s. 256. [Przyp. tłum.]

nie ma nic wspólnego z nauką. Czymże więc to jest?” Wtedy odezwał się we mnie jakiś głos: „To sztuka”. Byłem tym bardzo zdziwiony, bo nigdy by mi nie przyszło do głowy, że moje fantazje mogą mieć coś wspólnego ze sztuką, powiedziałem sobie jednak: „Może w mojej nieświadomości utworzyła się jakaś osobowość, która nie jest moim «ja», i która chciałaby wypowiedzieć własne zdanie”. Wiedziałem, że ten głos pochodzi od jakiejś kobiety; zidentyfikowałem go jako głos pewnej pacjentki — uzdolnionej psychopatki — która doznawała wobec mnie silnego przeniesienia. Pacjentka ta stała się osobą mówiącą, żyjącą w moim wnętrzu.

Ma się rozumieć, że to, co robiłem, nie było nauką. Czym zatem mogłoby być, jeśli nie sztuką? Jako żywo — istnieją tylko te dwie możliwości! To typowo kobiecy sposób argumentowania.

Obstając przy swoim, z naciskiem wyjaśniłem głosowi, że tych fantazji w żaden sposób nie można wiązać ze sztuką. Wtedy głos zamilkł, ja zaś z powrotem zabrałem się do pisania, lecz oto nastąpił nowy atak. „To jest sztuka” — znów to samo. Ponownie zaprotestowałem: „Nie, to nie sztuka. Wręcz przeciwnie — to jest natura”. Spodziewałem się powtórnego sprzeciwu i kłótni. Ponieważ jednak tak się nie stało, pomyślałem sobie, że ta „kobieta we mnie” nie dysponuje ośrodkiem mowy, zaproponowałem jej więc, żeby posłużyła się moim językiem. Przyjęła tę ofertę. Z miejsca wyłożyła swój punkt widzenia w dłuższej tyradzie.

Byłem nader zaintrygowany faktem, że kobieta z mego wnętrza wtrąca się do moich myśli. Po namyśle doszedłem do wniosku, że chodzi tu prawdopodobnie o „duszę” — w pierwotnym znaczeniu tego słowa. Zadałem sobie pytanie, dlaczego duszę określano mianem *anima*. Dlaczego wyobraża się ją jako istotę żeńską? Później zrozumiałem, że co się tyczy tej kobiecej postaci we mnie, to chodzi o typową — czy też archetypową — postać w nieświadomości mężczyzny, i postać tę określiłem terminem *anima*. Odpowiednik tej postaci w nieświadomości kobiety nazwałem *animus*.

Początkowo zrobił na mnie wrażenie negatywny aspekt animy. Odczuwałem wobec niej bojaźń — jakby była jakąś

niewidzialną obecnością. Potem usiłowałem odnosić się do niej w inny sposób i zapisy moich fantazji traktowałem jako coś w rodzaju listów do niej adresowanych. Pisałem, by tak rzec, do innej części siebie samego, prezentującej inny niż moja świadomość punkt widzenia, i — ku memu wielkiemu zaskoczeniu — otrzymywałem niezwykle odpowiedzi. Samemu sobie wydawałem się pacjentem poddawany analizie przez jakiegoś żeńskiego ducha! Co wieczór brałem się do notowania, gdyż myślałem: „Jeśli nie napiszę do animy, to ona nie będzie mogła zrozumieć moich fantazji”. Ale był jeszcze jeden powód tej sumienności: rzeczy raz napisanych *anima* nie mogła już poprzekreślać, by knuć swoje intrygi. Z tego punktu widzenia to wielka różnica, czy ma się jedynie zamiar coś opowiadać, czy też rzeczywiście się to zapisuje. W swych listach robiłem wszystko możliwe, by być szczerym, w myśl starej sentencji greckiej: „Wyrzeknij się tego, co masz, a będzie ci dane”.

Długo trwało, nim nauczyłem się odróżniać moje myśli od tego, co wypowiadał głos. Kiedy ten ostatni chciał, dajmy na to, wmówić mi banały, odpowiadałem: „Owszem, był czas, że istotnie tak myślałem i czułem. Nie mam jednak obowiązku wlec tego za sobą do końca mych dni. I po cóż to upokorzenie?”

Rzeczą niezwykle ważną jest odróżnianie świadomości od treści nieświadomych. Te ostatnie trzeba jakoś odizolować. Najłatwiej je upersonifikować, bo wtedy świadomość nawiązuje z nimi kontakt. Tylko w ten sposób można ustrzec się przed nimi — w przeciwnym wypadku mają one moc nad świadomością. Jako że treści nieświadomości posiadają w pewnym stopniu autonomię, technika ta nie nastęrcza szczególnych trudności. Oswojenie się jednak z samym faktem, że treści nieświadome posiadają autonomię, to zupełnie inna sprawa. A przecież właśnie dzięki temu pojawia się możliwość obcowania z nieświadomością.

W rzeczywistości pacjentka, której głos rozbrzmiewał we mnie, wywierała zgubny wpływ na mężczyznę. Udało jej się wmówić jednemu z moich kolegów, że jest zapoznanym artystą. Uwierzył w to i padł ofiarą tej omyłki. Powód jego porażki? Za bardzo zależało mu na zjednaniu sobie przychylności innych, zapominał, że sam powinien akceptować siebie. To niebezpiecz-

ne. Stał się przez to niepewny i podatny na insynuacje animy; albowiem to, co mówi anima, często pełne jest uwodzicielskiej siły i bezgranicznie przebiegłe.

Gdybym wziął fantazje nieświadomości za sztukę, mógłbym kontemplować je mym wewnętrznym okiem lub pozwolić im się rozwijać niczym film. Nie byłyby obdarzone większą siłą przekonywania niż jakiekolwiek postrzeżenie zmysłowe, nie poczuwałbym się też ani trochę do obowiązków moralnych wobec nich. Anima i mnie mogłaby wmówić, że jestem zapoznanym artystą, a moja *soi-disant* natura artystyczna dałaby mi prawo do zlekceważenia realiów. Gdybym poszedł za głosem animy, to najprawdopodobniej powiedziałaby mi pewnego dnia: „I ty naprawdę sobie wyobrażasz, że te bzdury, którym się oddajesz, to sztuka? Niemożliwe”. Ambivalencja animy — tej tuby nieświadomości — może zniszczyć mężczyznę do cna. Ostatecznie decyduje świadomość, która powinna zrozumieć przejawy nieświadomości i zająć wobec nich stanowisko.

Anima jednak ma też pozytywny aspekt. To ona przekazuje świadomości obrazy nieświadomości, a to właśnie wydawało mi się najważniejsze. Dziesiątki lat zwracałem się do animy, zawsze wtedy, gdy dochodziłem do wniosku, że moje emocje są zakłócone i że nurtuje mnie jakiś niepokój. Oznaczało to, że na coś się zanosi w nieświadomości. W takich chwilach wypytywałem animę: „Co tam się znowu dzieje? Co widzisz? Chciałbym to wiedzieć!”. Zazwyczaj, choć z niejakimi oporami, przekazywała mi obraz. A gdy już obraz ten został mi wyjawiony, niepokój i przynębnienie zniknęły, cała energia zaś, skumulowana w moich emocjach, kierowana była na zainteresowanie treścią obrazu. Potem rozmawiałem z animą o tych obrazach, bo musiałem je jak najlepiej zrozumieć — tak jak sen.

Dzisiaj nie potrzebuję już rozmawiać z animą, bo nie odczuwam emocji, które czyniłyby to koniecznym. Gdybym je czuł, postępowałbym jak dawniej. Dziś bezpośrednio uświadamiam sobie idee, bo nauczyłem się przyjmować i rozumieć treści nieświadomości. Wiem, jak mam się zachowywać wobec obrazów wewnętrznych. Dzisiaj mogę odczytywać sens obrazów wprost ze snów i dlatego nie potrzebuję już pośredniczki.

Fantazje, które wówczas przychodziły mi do głowy, najpierw zostały zapisane w *Czarnej Księdze*; później przenieśliem je do *Czerwonej Księgi*, którą ozdobiłem malunkami¹⁰. Zawiera ona większość mandali, które narysowałem. W *Czerwonej Księdze* podjąłem — daremną — próbę estetycznego opracowania moich fantazji; ta próba nigdy nie została doprowadzona do końca¹¹. Uświadomiłem sobie, że dotąd nie mówiłem językiem, którym należało mówić, i że powinienem to wszystko przetłumaczyć. Toteż na jakiś czas zrezygnowałem z estetyzowania i z całą powagą skupiłem się na rozumieniu. Zdałem sobie sprawę, że bezlik obrazów fantazji wymaga, bym stał na twardym gruncie, i że najpierw powinienem na dobre powrócić do ludzkiej rzeczywistości. Tą rzeczywistością było dla mnie poznanie naukowe. Z informacji przekazywanych mi przez nieświadomość musiałem wysnuć konkretne wnioski — stało się to zadaniem i treścią mego życia.

Estetyzujący elaborat z *Czerwonej Księgi* był mi potrzebny, niezależnie od irytacji, jaką niekiedy we mnie budził, gdyż dopiero on pozwolił mi pojąć, że mam moralne obowiązki wobec obrazów. To poczucie odpowiedzialności decydująco wpłynęło na bieg mego życia. Zrozumiałem wtedy jasno, że żadne słowa, nawet najdoskonalsze, nie zdołają zastąpić życia. Gdy słowa usiłują zająć miejsce życia, wtedy psuje się i słowa, i życie. Aby uwolnić się od tyranii nieświadomości, potrzeba dwóch rzeczy: należy wywiązywać się nie tylko ze swych powinności intelektualnych, ale też z obowiązków moralnych.

Było, rzecz jasna, ironią losu, że jako psychiatra musiałem w czasie mego doświadczenia co chwila, by tak rzec, natykać się na materiał psychiczny, który zwykle dostarcza budulca dla psychozy i który w związku z tym spotyka się także w domu dla obłąkanych. Chodzi o ów świat nieświadomych obrazów,

¹⁰ *Czarna Księga* składa się z sześciu cienkich tomów oprawnych w czarną skórę; *Czerwona Księga* to foliał oprawny w skórę czerwoną. Są to te same fantazje, tyle że opracowane językowo i pod względem formy, wykaligrafowane gotykiem na modłę rękopisów średniowiecznych. (Przyp. Anieli Jaffé)

¹¹ Por. apendyks, s. 451 i nast.

pograżających chorego umysłowo w fatalnym zamięcie, który jednak jest także macierzą twórczej wyobraźni mitycznej — tej, z którą nasza racjonalistyczna epoka straciła kontakt. Zapewne, wyobraźnia mityczna występuje wszędzie, jest ona jednak w równym stopniu przedmiotem dezaprobaty, jak lęku, a zawieszenie owej niepewnej ścieżki wiodącej w głębinie nieświadomości wydaje się doświadczeniem dość ryzykownym czy wręcz awanturą. To droga błądzenia, dwuznaczności, niezrozumienia. Przychodzą mi na myśl słowa Goethego:

Odważ się siłą wyłamać te dźwierzce,
U których każdy chyłkiem rad by przejść¹².

Druga część *Fausta* jest wszakże czymś więcej niż zwykłą próbą literacką. Jest ona ogniwem *Aurea Catena*¹³, owego złotego łańcucha, który — od początków alchemii filozoficznej i gnostycyzmu aż do Zaratusztry Nietzschego — wyobraża tę zazwyczaj niepopularną, dwuznaczną i niebezpieczną podróż ku drugiemu biegunowi świata.

Naturalnie, gdy opracowywałem swoje fantazje, potrzebowałem oparcia w „tym świecie”. Mogę powiedzieć, że znajdowałem je w rodzinie i w pracy zawodowej. Niezbędne mi było życie racjonalne, które by się toczyło samo przez się — jako przeciwwaga dla obcego świata wewnętrznego. Rodzina i zawód były dla mnie podstawą, na której zawsze mogłem się oprzeć; dowodziły zarazem, że jestem naprawdę istniejącym, zwykłym człowiekiem. Treści nieświadomości mogły niekiedy wytrącać mnie z równowagi, ale rodzina i świadomość, że mam dyplom lekarza, że powinienem pomagać chorym, że mam żonę i pięcioro dzieci i że mieszkam na Seestraße 228 w Küssnacht

¹² Goethe, *Faust*, dz. cyt., część I, *Noc*, w. 713 — 714, s. 83. [Przyp. tłum.]

¹³ *Aurea Catena* (Złoty Łańcuch) to aluzja do dzieła alchemicznego *Aurea Catena Homeri* ([Frankfurt und Leipzig] 1723). Łańcuch ten oznacza sukcesję mędrców, którzy — począwszy od Hermesa Trismegistosa — łączą ziemię i niebo. (Przyp. Anieli Jaffé)

— były to realia, które stawiały mi jakieś wymagania. Każdego dnia dowodziły mi, że istnieję realnie, że nie jestem liściemmiotanym podmuchami ducha, tak jak Nietzsche. Nietzsche stracił grunt pod nogami, ponieważ miał tylko wewnętrzny świat swoich myśli — zresztą to raczej ten świat miał Nietzschego w swym władaniu niż na odwrót. Nietzsche był wykorzeniony i unosił się nad ziemią — dlatego popadł w przesadę i nierzeczywistość. Ta nierzeczywistość napawała mnie grozą, bo przed oczyma miałem przecież ten świat i to życie. A chociaż i ja pograżałem się w myślach, i ja byłem niespokojny, nigdy nie traciłem z oczu faktu, że wszystko, co przeżywam, dotyczy mego prawdziwego życia, którego zakres i sens starałem się ogarnąć i wypełnić. Moją dewizą było: *Hic Rhodus, hic salta!*

Tak oto rodzina i zawód zawsze były rzeczywistością dającą mi poczucie szczęścia i gwarancję, że istnieję normalnie, naprawdę.

Stopniowo zarysowała się we mnie przemiana. W 1916 roku odczuwałem przemożną potrzebę tworzenia: zostałem, by tak rzec, wewnętrznie zmuszony do sformułowania i wyrażenia tego, co niejako mógł być powiedzieć Filemon. Tak narodziło się *Septem Sermones ad Mortuos* w ich charakterystycznym języku¹⁴.

Zacząło się od wewnętrznego niepokoju, nie wiedziałem jednak, o co chodzi, ani czego ode mnie „chciano”. Czulem wokół siebie osobiście ciężką atmosferę — czulem się tak, jakby w powietrzu naokoło pełno było widm. Potem w domu zaczęło straszyć: najstarsza córka zobaczyła w nocy białą postać przeciągającą przez jej pokój. Druga córka — niezależnie od pierwszej — opowiedziała, że nocą dwa razy ktoś zdarł z niej koldrę. Dziewięcioletni syn miał koszmar. Rano zażądał od matki kredek i — choć nigdy dotąd nie rysował — przedstawił swój sen na rysunku. Nazwał to *Obrazem rybaka*: środkiem płynnie rzeka, na brzegu stoi rybak z wędką. Właśnie złowił rybę. Na głowie rybaka znajduje się komin, z którego buchają

¹⁴ *Siedem kazań do zmarłych*. Zob. apendyks, s. 455 — 468.

plómiennie i unosi się dym. Z drugiego brzegu, szybując w przestworzach, przybywa diabeł. Przeklina, oburzony, że kradną mu ryby. Nad rybakiem jednak unosi się anioł, który powiada: „Nie rób mu krzywdy, bo on łowi tylko złe ryby!” Obraz ten syn namalował w sobotę rano.

W niedzielę, o piątej po południu, u drzwi wejściowych rozległ się dzwonek. Był jasny letni dzień; w kuchni, skąd widać, co się dzieje na otwartym placu przed drzwiami, przebywały dwie służące. Ja sam znajdowałem się blisko dzwonka: słyszałem, jak dzwoni, widziałem, jak porusza się młoteczek. Rzuciliśmy się do drzwi, żeby zobaczyć, ktoż to taki — nie było nikogo! Oslupiali, spojrzeliśmy po sobie. Atmosfera była gęsta, proszę mi wierzyć! Byłem pewny: teraz coś się wydarzy. W domu jakby kłębiła się wielka rzesza — wielka rzesza duchów! Stały wszędzie, cisnęły się do drzwi, miało się wrażenie, że brak powietrza, by zaczerpnąć tchu. Naturalnie, nie dawało mi spokoju nagłe pytanie: „Na miłość boską, a co to?” Wtem duchy zakrzyknęły chórem: „Wracamy z Jeruzalem, gdzie nie znaleźliśmy tego, czegośmy szukali”. Słowa te odpowiadają pierwszym liniikom *Septem Sermones ad Mortuos*.

I wtedy słowa jakby same zaczęły spływać na papier. W trzy wieczory rzecz była napisana. Gdy tylko zacząłem pisać, chmara duchów ulotniła się. Już nie straszło. W domu zapanował spokój, atmosfera oczyściła się — aż do następnego wieczora, kiedy to w powietrzu znowu coś się zaczęło zbierać. I tak przez kolejne dni. Był rok 1916.

Trzeba brać to doświadczenie takim, jakie jest lub jakie wydaje się być. Prawdopodobnie wiązało się ono ze stanem emocjonalnym, w jakim się wówczas znajdowałem — stanem, w jakim mogły się pojawić zjawiska parapsychologiczne. Chodziło o nieświadomą konstelację, której osobliwa atmosfera była mi dobrze znana jako *numen* archetypu:

Coś się święci, ostrzega, coś wiecznie się znaczy¹⁵.

Nasz intelekt chciałby, rzecz jasna, wydać o tym jakiś sąd naukowy albo — do czego byłby nawet bardziej skory — zdezwuować całe to doświadczenie jako niezgodne z regułą. Jakiby nudny byłby świat bez wyjątków od reguły!

Na krótko przed tym przeżyciem zanotowałem fantazję, że opuściła mnie dusza. Było to dla mnie ważne wydarzenie. Albowiem dusza — *anima* — ustanawia związek z nieświadomością. W pewnym sensie jest to też związek ze zbiorowością umarłych, nieświadomość odpowiada bowiem mitycznej krainie umarłych, krainie przodków. Jeśli więc w jakiejś fantazji znika dusza, znaczy to, że wycofuje się ona do nieświadomości lub do „krainy umarłych”. Odpowiada to tak zwanej utracie duszy — zjawisku, z którym często można się zetknąć u ludów pierwotnych. W „krainie umarłych” dusza wzbudza ukrytą aktywność i nadaje kształt śladom przodków — zbiorowym treściom nieświadomości. Niczym medium daje ona „umarłym” szansę, by się objawili. Oto dlaczego wkrótce po zniknięciu duszy „umarli” pojawili się w moim domu — oto dlaczego powstało *Septem Sermones ad Mortuos*.

W owym czasie — i odtąd coraz wyraźniej — umarli jawili mi się jako głosy tego, na co nie ma odpowiedzi, tego, co szuka rozwiązania, co jeszcze nie zostało zbawione. Gdyż pytania, na które — zrządzeniem losu — dane mi było odpowiedzieć, zadania, wobec których zostałem postawiony, nie nachodziły mnie z zewnątrz, lecz właśnie ze świata wewnętrznego. Dlatego też rozmowy z umarłymi — *Septem Sermones* — stanowiły rodzaj preludium do tego, co miałem przekazać światu na temat nieświadomości: były czymś w rodzaju porządkującego schematu i wykładni powszechnych treści nieświadomości.

Kiedy dzisiaj robię przegląd tego, co mi się wówczas przytrafiło, kiedy zastanawiam się, jaki był sens tego wszystkiego, zdaje mi się, że opanowało mnie posłanie, które byłem zmuszony przekazać. Znajdowały się w tych obrazach rzeczy, które odnosiły się nie tylko do mnie, ale też do wielu innych. I tak zdomowiło się we mnie poczucie, że nie wolno mi już należeć tylko do siebie. Odtąd moje życie należało do wszystkich. Poglądy, o które mi chodziło — czy rozumienie, którego

¹⁵ Goethe, *Faust*, dz. cyt., część II, akt V, *Północ*, w. 11410, s. 524.
[Przyp. tłum.]

szukałem — nie weszły jeszcze do dorobku ówczesnej nauki. Musiałem najpierw sam tego wszystkiego doświadczyć, a to, co odkrywałem, winienem próbować umieścić w sferze rzeczywistości; inaczej moje doświadczenia pozostałyby na zawsze jedynie nietrwałymi teoriami, skażonymi piętnem subiektywizmu. Oddałem się wtedy na służbę duszy. Kochałem ją i nienawidziłem jej — ona to jednak była moim największym skarbem. Tylko oddanie się duszy otwierało przede mną możliwość przeżycia własnego istnienia jako względnej całości i sprostania mu.

Dziś mogę powiedzieć: nigdy nie odszedłem od tych początkowych przeżyć. Wszystkie moje prace, wszystko, co stworzyłem w dziedzinie intelektu, wywodzi się z tych inicjalnych obrazów i snów. Zaczęło się to w roku 1912 — oto więc wkrótce minie pięćdziesiąt lat. Wszystko, czego potem w życiu dokonałem, było już w nich zawarte, choćby tylko pod postacią emocji czy obrazów.

Badania naukowe były sposobem, były jedyną mą szansą, by wyrwać się z tego kłębowiska. Inaczej materiał ten uczepiłby się mnie jak rzep psiego ogona albo oplótłby mnie niczym wodorosty. Dołożyłem wszelkich starań, by zrozumieć każdy obraz, każdą treść — na ile się dało — ująć racjonalnie, a przede wszystkim, żeby je wcielić w życie. To bowiem właśnie najczęściej się zaniedbuje. W ostateczności pozwalamy, żeby obrazy te się wyłoniły — może nawet wprawiają nas one w zachwyt — zazwyczaj jednak na tym poprzestajemy. Nie zadajemy sobie trudu, by je zrozumieć, że nie wspomnę o ponoszeniu konsekwencji etycznych, które z nich wynikają. W ten sposób sprawiamy, że nieświadomość działa negatywnie.

Nawet ten, kto osiąga niejake zrozumienie obrazów nieświadomości, ale sądzi, że może na tym poprzestać, pada ofiarą groźnej omyłki. Jeśli bowiem nie pojmuje swego poznania jako obowiązku etycznego, ulega zasadzie mocy. Może to mieć zgubne skutki: zgubne dla innych, ale też dla samego poznającego. Obrazy nieświadomości nakładają na człowieka brzemień odpowiedzialności. Niezrozumienie ich — tak jak brak poczucia odpowiedzialności moralnej — pozbawiają istnienie całkowitości i niejednemu żywotowi nadają przykry charakter fragmentaryczności.

W okresie, gdy zajmowałem się obrazami nieświadomości, podjąłem decyzję odejścia z Uniwersytetu Zuryskiego, gdzie od ośmiu lat (od roku 1905) wykładałem jako *Privatdozent*. Przeżycie i doświadczenie nieświadomości bardzo zahamowało mój rozwój intelektualny. Po ukończeniu *Wandlungen und Symbole der Libido* (w 1911 roku)¹⁶ nie mogłem przez trzy lata przeczytać żadnej książki, nawet pracy naukowej. Tak narodziło się we mnie poczucie, że nie mam czego szukać w świecie intelektu. Zresztą nie byłbym w stanie mówić o tym, co mnie naprawdę zajmowało. Materiał nieświadomości wydobyty na światło dzienne pozostawiał mnie, by tak rzec, z rozdziawionymi ustami. Nie mogłem go wtedy ani zrozumieć, ani nadać mu jakiejś formy. Ponieważ jednak na uniwersytecie zajmowałem eksponowane stanowisko, czułem, że najpierw sam muszę zdobyć nową, zupełnie inną orientację; nielojalnie byłoby uczyć młodych studentów, kiedy sam znajdowałem się w stanie ducha tak mocno naznaczonym wątpliwościami¹⁷.

¹⁶ Nowe, poprawione wydanie tej książki pod tytułem: *Symbole der Wandlung [Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie]*, Rascher, Zürich] 1952. [*Gesammelte Werke*, t. V, 1973 — przyp. tłum.]

¹⁷ W tym przejściowym okresie pisał Jung bardzo niewiele: napisał kilka artykułów po angielsku oraz pracę *Das Unbewusste im normalen und kranken Seelenleben* (po przeróbce praca ta ukazała się pod tytułem *Über die Psychologie des Unbewussten*, wydanie VII, [Rascher, Zürich] 1960). [*Gesammelte Werke*, t. VII, 1964 — przyp. tłum.] Okres ten kończy się publikacją książki *Psychologische Typen*, [Rascher, Zürich] 1921. (Przyp. Anieli Jaffé) [*Gesammelte Werke*, t. VI, 1976. Obszerne fragmenty *Psychologische Typen* ukazały się w przekładzie Jerzego Prokopiuka w dwóch polskich wyborach prac Junga: *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 261–354 (*Problem typowych postaw w estetyce; O ideach Schillera odnoszących się do problemu typów psychicznych*) oraz *Rebis, czyli kamień filozofów*, PWN, Warszawa 1989, s. 3–182 (*Typy psychologiczne. Wprowadzenie; Problem typu w dziejach ducha starożytności i średniowiecza; Pierwiastek apolloński i pierwiastek dionizyjski; Problem typu w sztuce poetyckiej*). Fragment zatytułowany *Kult kobiety i gloryfikacja duszy* w przekładzie Magnusa Starskiego ukazał się w wyborze prac Junga pt. *O naturze kobiety*, Brama — Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 1992, s. 115–142 — przyp. tłum.]

Miałem przed sobą alternatywę: albo kontynuuję karierę uniwersytecką, która wówczas stała przede mną otworem — albo podążam drogą mej wewnętrznej osobowości, „wyższego rozumu”, i nadal borykam się z tym osobliwym zadaniem, jakim jest doświadczenie konfrontacji z nieświadomością.

W ten sposób świadomie porzuciłem karierę akademicką, jeśli bowiem nie doprowadziłbym mego doświadczenia do końca, nie mógłbym wystąpić przed publicznością¹⁸. Czułem, że przydarza mi się coś wielkiego; liczyłem na to, co *sub specie aeternitatis* wydawało mi się ważniejsze. Wiedziałem, że to wypełni mi życie, i gotów byłem — ze względu na ten cel — na największe zuchwalstwa.

I jakież to miało znaczenie, czy byłem profesorem czy też nie? Ma się rozumieć, złościło mnie to — nawet wściekałem się na los i z wielu powodów cierpiałem, że nie mogę się ograniczyć do tego, co ogólnie znane i zrozumiałe. Ale tego rodzaju emocje przemijają. W gruncie rzeczy nic nie znaczą. Odwrotnie: cała reszta jest ważna, i jeśli człowiek skupi się na tym, czego chce i co mówi osobowość wewnętrzna, ból szybko przechodzi. Stwierdzałem to ciągle od nowa, nie tylko wtedy, gdy rezygnowałem z kariery uniwersyteckiej. Już jako dziecko miałem takie doświadczenia. W młodości byłem porywczy; jednak za każdym razem, gdy emocje osiągały punkt kulminacyjny, opadały i wtedy nastawał kosmiczny spokój. Czułem wówczas dystans do wszystkiego, także do tego, co przed chwilą mnie złościło, a co zaraz potem zdawało mi się odległą przeszłością.

Skutkiem postanowienia, że będę się zajmował sprawami, których ani ja, ani inni nie mogli pojąć, było wielkie osamotnienie. Szybko jasno zdałem sobie z tego sprawę. Nosilem w sobie

¹⁸ Działalność akademicką podjął Jung ponownie dopiero w roku 1933, i to w Federalnej Wyższej Szkole Politechnicznej w Zurychu. W roku 1935 został mianowany profesorem tytularnym. W roku 1942 zrezygnował z tego stanowiska ze względów zdrowotnych, lecz w roku 1944 objął na prośbę Uniwersytetu Bazylejskiego powołaną specjalnie dla niego Katedrę Psychologii Medycznej, którą kierował jako profesor zwyczajny. Jednakże po pierwszym wykładzie musiał wskutek ciężkiej choroby zarzucić działalność akademicką; rok później złożył dymisję. (Przyp. Anieli Jaffé)

myśli, którymi z nikim nie mogłem się podzielić — byłaby to tylko okazja do nieporozumień. Sprzeczność między światem zewnętrznym a wewnętrznym odczuwałem niezmiernie dotkliwie. Jeszcze nie umiałem uchwycić harmonii w grze między tymi dwoma światami, w czym dzisiaj jestem już biegły. Wtedy widziałem jedynie rażący kontrast między wnętrzem a zewnętrzem.

Od początku jednak zdawałem sobie sprawę, że kontakt ze światem zewnętrznym i z ludźmi nawiązę tylko wtedy, gdy zrobię wszystko co możliwe, by dowieść, że treści doświadczenia psychicznego są „rzeczywiste”, i to nie tylko jako moje przeżycia osobiste, lecz jako doświadczenie zbiorowe, które może też stać się doświadczeniem innych. To właśnie usiłowałem pokazać w mych późniejszych pracach naukowych. Najpierw jednak zrobiłem wszystko, co w mej mocy, żeby tę nową *manière de voir* wpoić najbliższym. Wiedziałem, że jeśli mi się to nie uda, będę skazany na zupełną samotność.

Dopiero pod koniec pierwszej wojny światowej krok po kroku zacząłem wychodzić z ciemności. Dwie zwłaszcza sprawy oczyściły atmosferę: zerwałem z damą, która chciała mi wmówić, że moje fantazje mają wartość artystyczną, przede wszystkim jednak zacząłem rozumieć mandale, które rysowałem. Było to w latach 1918 — 1919. Pierwszą mandalę namalowałem w roku 1916, po napisaniu *Septem Sermones ad Mortuos*. Naturalnie, nie rozumiałem jej.

W latach 1918 — 1919 byłem w Château-d'Oex Commandant de la Région Anglaise des Internés de Guerre. Co dzień rano szkicowałem w notesie niewielki rysunek w kształcie koła — mandalę, która zdawała się odpowiadać mej sytuacji wewnętrznej. Dzięki tym obrazkom mogłem dzień po dniu śledzić przemiany psychiczne, które się we mnie dokonywały. Pewnego dnia na przykład otrzymałem list od owej estetki, w którym raz jeszcze z uporem broniła poglądu, że fantazje rodzące się w nieświadomości mają wartość artystyczną, są przeto sztuką. List ten zdenerwował mnie. Nie był bynajmniej niedorzeczny, dlatego trudno było się obronić przed zawartymi w nim insynuacjami. Współczesny artysta usiłuje bowiem

tworzyć sztukę, za punkt wyjścia przyjmując impulsy nieświadomości. Utylitaryzm i pyszałkowatość, które kryły się między wierszami tego listu, wzbudziły we mnie pewną wątpliwość, utajoną niepewność co do tego, czy rzeczywiście fantazje powstawały naturalnie i spontanicznie, czy nie były czasem — koniec końców — czymś, co arbitralnie sam wytworzyłem. Gdyż nie byłem bynajmniej wolny od powszechnego przesądu, ani od *hybris* świadomości, które każą człowiekowi mniemać, iż każda idea — ważniejsza lub mniej ważna — która przychodzi mu do głowy, jest jego osobistą zasługą, podczas gdy niższe reakcje rodzą się przypadkowo czy wręcz przychodzą doń z zewnątrz. Z tej irytacji i wewnętrznej niezgody powstała nazajutrz zmieniona mandala: pozbawiona była części środkowej, miała też zakłóconą symetrię.

Z wolna doszedłem do odkrycia, co właściwie oznacza mandala:

Ciągłych kształtowań i przekształceń sprawa,
Odwiecznej myśli odwieczna zabawa¹⁹.

To jest właśnie Jaźń — Całkowitość osobowości, która — jeśli wszystko idzie dobrze — pozostaje harmonijna, nie znosi jednak żadnych autoiluzji.

Codziennie rysunki mandali były kryptogramami stanu mojej Jaźni. Widziałem, jak działa moja Jaźń, to znaczy moja Całkowitość. Co prawda, zrazu mogłem to pojąć tylko intuicyjnie; jednak rysunki te już wtedy miały dla mnie najwyższe znaczenie — strzegłem ich jak kosztownych pereł. Miałem wyraźne przeczucie czegoś ośrodkowego, z czasem zaś osiągnąłem żywe wyobrażenie Jaźni. Pojawiła mi się ona jako monada, którą ja jestem i która jest moim światem. Mandala wyobraża tę monadę i odpowiada mikrokosmicznej naturze duszy.

Nie wiem, ile mandali wtedy narysowałem. W każdym razie — dużo. Kiedy nad nimi pracowałem, wciąż nurtowało mnie

¹⁹ Goethe, *Faust*, dz. cyt., część II, akt I, *Ciemna galeria*, w. 6302–6303, s. 313. [Przyp. tłum.]

pytanie: „Dokąd prowadzi proces, który przechodzę? Jaki jest jego cel?” Z doświadczenia wiedziałem, że sam nie jestem zdolny obrać celu, który byłby godny zaufania. Przekonałem się na własnej skórze, że powinienem do końca wyzbyć się myśli o nadrzędności „ja”. Bo tu właśnie doznałem porażki: wciąż chciałem naukowo opracowywać mity, tak jak to zacząłem robić w *Wandlungen und Symbole der Libido*; taki był mój cel. Teraz nie było już o tym mowy! Zostałem zmuszony do tego, by samemu przeżyć proces nieświadomości. Musiałem wpierw dać się ponieść temu prądowi, nie wiedząc nawet dokąd. Dopiero kiedy zacząłem malować mandale, zobaczyłem, że cała droga, którą szedłem, że każdy krok, który uczyniłem, wszystko zbiega się w jednym punkcie — w środku. Coraz lepiej pojmowałem, że mandala wyraża środek, że jest wyrazem wszelkiej drogi: jest drogą prowadzącą do środka — do indywiduacji.

W ciągu lat 1918 — 1920 stało się dla mnie jasne, że Jaźń to cel rozwoju psychicznego. Nie jest to jednak rozwój linearny, lecz wstępowanie po kole — *circumambulatio* Jaźni. Jednoznaczny rozwój istnieje najwyżej na początku; potem wszystko jest już tylko wskazywaniem na środek. Dzięki tej wiedzy zdobyłem pewność. Z wolna powracał stan wewnętrznego spokoju. Wiedziałem, że odkrycie mandali jako wyrazu Jaźni jest ostatnim odkryciem, jakiego dane mi było dokonać. Ktoś inny wie może więcej — ja nie.

Moje idee na temat środka i Jaźni potwierdziły się później (w 1927 roku) we śnie. Istotę tego snu oddałem w mandali, którą zatytułowałem *Okno na wieczność*. Obraz ten jest reprodukowany w *Das Geheimnis der goldenen Blüte*²⁰. Rok później namalowałem drugi obraz, także mandalę, pośrodku której umieszczony jest złoty zamek²¹. Ukończywszy ją, zadałem sobie pytanie: „Dla-

²⁰ [*Ein chinesisches Lebensbuch*, wydanie VI, Rascher, Zürich 1957], ilustr. 3. Zob. też *Gestaltungen des Unbewußten* [Rascher, Zürich] 1950, ilustr. 6. [Zob. polski wybór tekstów Junga pt. *Mandala. Symbolika człowieka doskonałego*, przełożył Magnus Starski, Brama — Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 1993, rys. 6 — przyp. tłum.]

²¹ *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, dz. cyt., ilustr. 10; *Gestaltungen des Unbewußten*, dz. cyt., ilustr. 36. [Zob. Jung, *Mandala. Symbolika człowieka doskonałego*, dz. cyt., rys. 36 — przyp. tłum.]

czego to takie chińskie?” Byłem pod wrażeniem formy i kolorystyki, mających w sobie — zdawało mi się — coś chińskiego. Chociaż z pozoru w mandali nic chińskiego nie było, jednak obraz sprawiał na mnie takie wrażenie. Dziwnym zbiegiem okoliczności niedługo potem otrzymałem list od Richarda Wilhelma: Wilhelm przysłał mi rękopis chińskiego traktatu taoistyczno-alchemicznego zatytułowanego *Sekret Złotego Kwiatu* i prosił mnie, bym napisał komentarz. Z miejsca pochłonąłem ten tekst, rękopis przyniósł bowiem — zupełnie nieoczekiwanie — potwierdzenie moich idei na temat mandali i krążenia wokół środka. Było to pierwsze wydarzenie, które przełamało moją samotność. Czulem tam powinowactwo, tam też mogłem się zakotwiczyć²².

Wtedy to na pamiątkę tej zbieżności, tej synchroniczności, napisałem pod mandalą: „W 1928 roku, kiedy właśnie malowałem obraz dobrze obwarowanej złotej fortecy, Richard Wilhelm przysłał mi z Frankfurtu chiński tekst sprzed tysiąca lat traktujący o żółtym zamku — zarodku nieśmiertelnego ciała”.

Sen z roku 1927, o którym wspomniałem, też przedstawiał mandalę.

Znajdowałem się w jakimś mieście — brudnym, czarnym od sadzy. Padało. Panował mrok. Była zimowa noc. To Liverpool. Z kilkoma Szwajcarami — powiedzmy: półtuzinem — siedłem ciemnymi uliczkami. Miałem poczucie, że przybywamy od strony morza, z portu, i że właściwe miasto znajduje się wyżej, na falezach. Tam właśnie zdążaliśmy. Miasto przypominało mi Bazyleę: w dole znajduje się rynek, jest też uliczka ze schodami zwana Totengässchen²³ prowadząca na usytuowany powyżej płaskowyż — na plac Świętego Piotra z wielkim kościołem Świętego Piotra. Przybywszy na wzgórze, znaleźliśmy się na rozległym placu słabo oświetlonym latarniami, na którym zbiegało się wiele ulic. Wokół placu rozpościerały się promieniście dzielnice miasta. Pośrodku placu znajdował się okrągły staw, a na nim — w samym środku — wysepka. Podczas

gdy wszystko tonęło w strugach deszczu, pogrążone w tumanach mgły i dymu, gdy wokół była słabo rozświetlona noc — wysepka lśniła w blasku słońca. Rosło na niej samotne drzewo — magnolia obsypana różowym kwieciami. Było to tak, jak gdyby drzewo stało w słońcu, a jednocześnie samo było światłem. Moi towarzysze wymieniali uwagi na temat okropnej pogody i najwyraźniej nie dostrzegali drzewa. Mówili o jakimś Szwajcarze mieszkającym w Liverpoolu; dziwili się, że tutaj osiadł. Piękno ukwieconego drzewa i skąpanej w słońcu wyspy porwało mnie. Pomyślałem sobie: „Ja wiem, dlaczego” — i przebudziłem się.

Powinienem jeszcze dodać, że każda z dzielnic miasta też była rozłożona gwiazdźście wokół środka, którym był odsłonięty placyk, oświetlony przez samotną wielką latarnię, tak iż całość stanowiła miniaturę replikę wyspy. Wiedziałem, że „tamten Szwajcar” mieszka w sąsiedztwie jednego z tych drugorzędnych centrów.

Sen ten oddaje moją ówczesną sytuację. Jeszcze teraz widzę szarożółte płaszcze przeciwdeszczowe lśniące od wilgoci. Wszystko było w najwyższym stopniu nieprzyjemne, czarne i nieprzeniknione — tak sam się wówczas czulem. Miałem jednak wizję nieziemskiego piękna i ona to tchnęła we mnie odwagę do życia. Liverpool to *the pool of life*, gdyż *liver* — wątroba — jest według starej koncepcji siedliskiem życia.

Z przeżyciem tego snu wiązało się dla mnie poczucie czegoś ostatecznego. Wiedziałem, że został w nim wyrażony cel. Tym celem jest środek — nie da się go obejść. Dzięki temu snowi zrozumiałem, że Jazn jest zasadą, archetypem orientacji i sensu — na tym właśnie polega jej zbawienne działanie. Ta wiedza dała mi pierwsze przeczucie mojego mitu.

Po tym śnie przestałem rysować i malować mandale — sen ten wyrażał kulminacyjny moment rozwoju świadomości. W pełni mnie zadowolili, bo dał całkowity obraz mojej sytuacji. Wprawdzie już wcześniej zdawałem sobie sprawę, że poświęciłem się czemuś nader znaczącemu, brakowało mi jednak zrozumienia tego, co robię, a wokół mnie nie było nikogo, kto mógłby to pojąć. Unaocznienie tego we śnie dało mi możliwość obiektywnego spojrzenia na to, co mnie przepełniało.

²² Na temat Richarda Wilhelma zob. apendyks, s. 443 — 449.

²³ Zaulek Zmarłych. [Przyp. tłum.]

Bez takiej wizji może straciłbym orientację i byłbym zmuszony zrezygnować z mego przedsięwzięcia. Ta wija jednak wyrażała sens. Kiedy zerwałem z Freudem, wiedziałem, że zapuszczam się w nie zbadane, że rzucam się w nieznanne. W owym czasie nie dysponowałem, prawdę powiedziawszy, żadną inną wiedzą poza spuścizną Freuda; poważylem się jednak na ten krok w ciemności. Kiedy potem nawiedza człowieka podobny sen, odczuwa się go jako *actus gratiae*.

Trzeba mi było, że tak powiem, czterdziestu pięciu lat, by opracować i ująć w dziele naukowym elementy mych przeżyć, które zapisałem w tamtym okresie. Jako młody człowiek miałem aspiracje, by wnieść istotny wkład do dziedziny wiedzy, której się poświęciłem. Natknąłem się jednak na potok lawy, o którym była mowa, a żarliwość, zrodzona z jej żaru, przetopila moje życie i nadała mu ład. Ów potok lawy był prątworzywem, które mi się z przemożną siłą narzuciło — moje dzieło naukowe jest mniej lub bardziej udaną próbą wprowadzenia tej palącej materii do światopoglądu moich czasów. Pierwsze imaginacje i pierwsze sny były niczym strumień ogniopłynnego bazaltu: z niego wykrystalizował się kamień, który mogłem poddać obróbce.

Lata, w których podążałem za obrazami wewnętrznymi, stanowią najważniejszy okres mego życia, okres, w którym rozstrzygnęło się wszystko, co istotne. Wtedy się to zaczęło. Później dodane szczegóły były tylko uzupełnieniem i objaśnieniem. Potem moja działalność polegała na opracowywaniu tego, co wytrysnęło z nieświadomości w owych latach i co mnie w pierwszej chwili zalało. Było to prątworzywo dzieła mego życia.

O POWSTAWANIU DZIEŁA

Konfrontacja z nieświadomością zaczęła się z nadejściem drugiej połowy mego życia. Praca nad tym znacznie przeciągnęła się w czasie i dopiero po około dwudziestu latach udało mi się z grubsza zrozumieć treść imaginacji.

Przed wszystkim musiałem dostarczyć sobie dowodu, że istnieje historyczna prefiguracja moich doświadczeń wewnętrznych, to znaczy musiałem odpowiedzieć sobie na pytanie: „Gdzie znajduję w historii to, co jest moim punktem wyjścia?” Gdybym nie zdołał uzyskać takiego świadectwa, nigdy bym nie był w stanie dać potwierdzenia dla mych idei. Z tego punktu widzenia doświadczeniem rozstrzygającym było moje spotkanie z alchemią; bo właśnie w alchemii znalazłem historyczne podstawy, których dotąd daremnie szukałem.

Psychologia analityczna należy w zasadzie do nauk przyrodniczych, bardziej jednak niż jakakolwiek inna nauka zależna jest ona od osobistych uwarunkowań obserwatora. Dlatego też, żeby uchronić nasze sądy przynajmniej przed najgrubszymi błędami, w znacznym stopniu zdani jesteśmy na dokumentację i porównania historyczne.

Mniej więcej w latach 1918 — 1926 poważnie zajmowałem się studiowaniem gnostyków, gdyż gnostycy również napotkali pierwotny świat nieświadomości. Zajmowali się jej treściami i obrazami, które, jak wiadomo, wymieszały się ze światem instynktów. W jaki sposób pojmowali oni te obrazy, trudno powiedzieć z powodu niedostatku informacji, tym bardziej że to, co o nich wiemy, zawdzięczamy w znacznym stopniu ich przeciwnikom — Ojcom Kościoła. W żadnym razie jednak nie jest prawdopodobne, żeby gnostycy mieli jakąś psychologiczną koncepcję owych obrazów. Nadto zbyt odlegli byli w czasie, by

móc posłużyć jako punkt oparcia dla mojego sposobu widzenia. Wydawało mi się, że nic tradycji między gnozą a współczesnością została zerwana, i przez dłuższy czas nie mogłem znaleźć pomostu między gnostycyzmem — czy też neoplatonizmem — a dniem dzisiejszym. Dopiero gdy zacząłem rozumieć alchemię, pojąłem, że za jej pośrednictwem zostaje ustanowiona historyczna łączność z gnostycyzmem, tym samym zaś ciągłość między przeszłością a teraźniejszością. Alchemia — jako średniowieczna filozofia przyrody — przerzuca pomost zarówno w przeszłość, w stronę gnostycyzmu, jak ku przyszłości, w stronę współczesnej psychologii nieświadomości.

Psychologię nieświadomości wprowadził Freud wykorzystując klasyczne motywy gnostyczne: z jednej strony seksualizm, z drugiej srogi autorytet ojcowski. Motyw gnostycznego Jahwe i Demiurga pojawił się ponownie we Freudowskim micie praojca i wywodzącego się od tego ojca mrocznego „nad-ja” [*über-Ich*]. W micie Freuda objawił się on jako demon, który dał początek światu rozczarowań, złudzeń i cierpienia. Ale ewolucja w kierunku materializmu, którą preformowała — pochłonięta tajemnicą materii — alchemia, uczyniła Freuda ślepym na inny istotny aspekt gnostycyzmu: praobraz Ducha jako innego, wyższego Boga. Według tradycji gnostycznej właśnie ten wyższy Bóg zesłał ludziom ku pomocy *Kratér* (naczynie do mieszania), naczynie duchowej przemiany¹. *Kratér* to zasada żeńska, dla której nie było miejsca w patriarchalnym świecie Freuda. Zapewne, nie tylko Freud miał wobec niej uprzedzenia. W duchowym świecie katolicyzmu Matka Boska i Oblubienica Chrystusa dopiero całkiem niedawno, po wielu wiekach wahań, została przyjęta do *thalamus* — niebiańskiej komnaty godowej

¹ W pismach Poimandresa, który należał do pogańskiej sekty gnostycznej, *Kratér* to wypełnione duchem naczynie posłane przez Boga Stwórcę na Ziemię, ażeby ci, którzy dążą do wyższej świadomości, mogli — przez zanurzenie się w nim — dać się ochrzcić. Naczynie to było czymś w rodzaju *uterus* duchowego odnowienia i odrodzenia. (Przyp. Anieli Jaffé) [Por. też IV traktat *Corpus Hermeticum: Dialog Hermesa z Tatem, czyli Krater albo Monada*, przełożył Wincenty Myszor, *Studia Theologica Varsoviensia*, R. 16: 1978, nr 1, s. 189–196 — przyp. tłum.]

— zdobywając w ten sposób przynajmniej częściowo uznanie². W duchowym świecie protestanckim i żydowskim, jak dawniej, króluje właśnie Ojciec. W przeciwieństwie do tego w hermetycznej filozofii alchemii zasada żeńska odgrywała rolę wybitną, swą godnością dorównując roli pierwiastka męskiego. Jednym z najważniejszych symboli żeńskich w alchemii był alembik — retorta, w której miała się dokonywać przemiana substancji. Otóż, w centrum moich odkryć psychologicznych także znajduje się proces przemiany wewnętrznej: indywiduacja.

Zanim odkryłem alchemię, miałem powtarzające się sny, w których pojawiał się stale ten sam motyw: obok mego domu znajdował się inny dom, to znaczy skrzydło albo przybudówka — coś, czego nie znałem. Za każdym razem byłem zdumiony, że nie znam tej części domu, choć najwyraźniej zawsze tam była. W końcu nawiedził mnie sen, w którym udałem się do nieznanego skrzydła domu. Odkryłem tam wspaiałą bibliotekę, po większej części pochodzącą z XVI i XVII wieku. Ściany zastawione były opasłymi foliałami oprawnymi w świńską skórę. Niżej leżały podobne książki ozdobione dziwaczными miedziorytami i obrazami przedstawiającymi osobliwe symbole, których nigdy przedtem nie widziałem. Nie wiedziałem wtedy, do czego się te symbole odnoszą; dopiero znacznie później stwierdziłem, że były to symbole alchemiczne. We śnie odczuwałem jedynie nieopisaną fascynację, której źródłem były te foliały i cała biblioteka. Była to średniowieczna kolekcja inkunabułów i druków z XVI wieku.

Nie znane mi skrzydło to pewna część mojej osobowości, aspekt mnie samego; wyobraża ono coś, co należy do mnie,

² Jung robi tu aluzję do bulli Piusa XII [*Munificentissimus Deus*], która promulgowała (w roku 1950) dogmat o Wniebowzięciu Maryi. W bulli tej powiada się, że Maryja została w niebiańskiej komnacie godowej (*thalamus*) zaślubiona jako Oblubienica Synowi, a jako Sophia Bogu. Aktem tym zasada żeńska została umieszczona w bezpośredniej bliskości męskiej Trójcy. [Por. Jung] *Antwort auf Hiob*, wydanie III [poprawione, Rascher, Zürich 1961], s. 110 i nast. (Przyp. Anieli Jaffé) [*Gesammelte Werke*, t. XI, 1963; *Odpowiedź Hiobowi*, w: Jung, *Psychologia a religia (Wybór pism)*, przełożył Jerzy Prokopiuk, KiW, Warszawa 1970, s. 359 i nast. — przyp. tłum.]

czego jednak wtedy nie byłem jeszcze świadom. To skrzydło, a w szczególności znajdująca się w nim biblioteka, miało związek z alchemią, której też wtedy jeszcze nie znałem, ale której studiowaniu miałem się wkrótce poświęcić. Około piętnastu lat później naprawdę zgromadziłem bibliotekę dość podobną do tej ze snu.

Decydujący sen, zapowiadający moje spotkanie z alchemią, nawiedził mnie około roku 1926.

Znajduję się w południowym Tyrolu. Trwa wojna. Jestem na froncie włoskim. Właśnie opuszczam strefę przyfrontową kariolą powożoną przez jakiegoś człowieczka, wieśniaka. Wokół rozrywają się szrapnele. Wiem, że musimy jechać najszybciej jak można, ponieważ jesteśmy w wielkim niebezpieczeństwie³.

Musimy przejechać przez most, potem pokonać tunel, którego sklepienie częściowo uszkodziły pociski. Wyjeżdżamy z tunelu — przed nami opromieniony słońcem krajobraz. Poznaje okolice Werony. W dole miasto — wszystko jaśnieje w słońcu. Czuję ulgę. Teraz kierujemy się ku zieleniejącej, kwiecistej równinie lombardzkiej. Droga prowadzi wśród pięknych krajobrazów wiosennych: podziwiamy winnice, drzewa oliwne i latorośle. Nagle na naszej drodze dostrzegam wielką budowlę — rozległą rezydencję magnacką — coś jakby zamek książęcy, jakich wiele w północnych Włoszech. To typowa rezydencja wielkopańska z wieloma aneksami i budynkami pomocniczymi. Jak w Luwrze, droga wiedzie obok zamku przez wielki podwórzec. Z małym stangretem przejeżdżamy przez bramę; przed nami w dali druga brama, a przez nią znowu widać skąpany w słońcu krajobraz. Rozglądam się: po prawej — fasada wielkopańskiego zamku, po lewej — budynki gospodarcze: stajnie, stodoły i ciągnące się hen daleko inne budowle.

³ Spadające z nieba szrapnele należy rozumieć jako pociski z „tamtej strony”, od przeciwnika. Wyobrażają one skutki działania nieświadomości — działania cienia. Sen pokazuje, że wojna, która na zewnątrz rozegrała się przed kilkoma laty, jeszcze się nie zakończyła, lecz że toczy się ona nadal wewnątrz, w psychice. W psychice właśnie trzeba, zdaje się, szukać rozwiązania problemu, którego nie udało się znaleźć na zewnątrz. (Przyp. Anieli Jaffé)

Kiedy docieramy do środka podwórca, dokładnie na wysokość głównego wejścia, dzieje się coś nieoczekiwanego. Z głuchym łoskotem zamykają się obie bramy. Wieśniak zeskakuje z kozła i krzyczy: „No, to jesteśmy więźniami XVII wieku!” Zrezygnowany, myślę: „No tak! Ale cóż począć? Jesteśmy uwięzieni!” Potem przychodzi mi do głowy pocieszająca myśl: „Kiedyś, gdy miną lata, wydostanę się stąd”.

Pod wpływem tego snu zabrałem się do lektury całych tomów na temat historii świata, historii religii i historii filozofii, nie znalazłem jednak niczego, co pomogłoby mi go wyjaśnić. Dopiero znacznie później pojąłem, że ten sen odnosił się do alchemii. Właśnie na XVII wiek przypada kulminacyjny punkt rozwoju alchemii. Ciekawe, że zupełnie wyleciało mi z głowy to, co o alchemii napisał Herbert Silberer⁴. Kiedy ukazała się jego książka, alchemia wydawała mi się czymś mało ważnym i śmiesznym, chociaż bardzo sobie ceniłem anagogiczną, a więc twórczą perspektywę autora. Korespondowałem z nim wówczas i wyraziłem mu swoje uznanie. Ale jak na to wskazuje jego tragiczny koniec⁵, poglądom Silberera nie towarzyszył żaden wgląd. Silberer posługiwał się głównie materiałami z późniejszego okresu rozwoju alchemii, a z tym niewiele dało się zrobić. Późne teksty alchemiczne są fantastyczne i barokowe; tylko gdy ma się już klucz do interpretacji, można się zorientować, że i one kryją w sobie niemało cennych rzeczy.

Dopiero dzięki należącemu do alchemii chińskiej tekstowi *Złotego kwiatu*, który Richard Wilhelm przysłał mi w 1928 roku, mogłem zbliżyć się do istoty alchemii. Obudziło się wtedy we mnie pragnienie, by zapoznać się z alchemikami. Zobowiązałem pewnego monachijskiego księgarza, żeby dał mi znać, gdyby wpadły mu w ręce książki alchemiczne. Wkrótce potem jako pierwszą przesyłkę otrzymałem *Artis auriferae volumina duo* (z roku 1593) — znacznej objętości zbiór traktatów łacińskich, wśród których jest seria „klasyków”.

Dzieło to pozostało jednak prawie przez dwa lata nie tknięte. Od czasu do czasu kartkowałem ryciny i za każdym razem

⁴ *Probleme der Mystik und ihrer Symbolik*, [Wien und Leipzig] 1914.

⁵ Silberer popełnił samobójstwo.

myślałem sobie: „Boże, co za brednie! Przecież tego nie da się zrozumieć”. Ale to mnie wcale nie zwalniało z mego postanowienia, zdecydowałem więc, że przestudiuję to dzieło gruntownie. Zacząłem następnej zimy; wkrótce stwierdziłem, że rzecz jest fascynująca i ekscytująca. Nadal wprawdzie odbierałem tekst jako bajeczną niedorzeczność, jednak nierzadko natrafiałem na fragmenty, które wydawały mi się znaczące, a niekiedy nawet znajdowałem po kilka zdań, które — jak sądziłem — rozumiałem. W końcu odkryłem, że chodzi o symbole, te zaś były dla mnie niczym starzy znajomi. „Przecież to fantastyczne” — pomyślałem — „muszę się nauczyć to rozumieć”. Lektura mnie przykuła: zagłębiałem się w czytaniu tak często, jak tylko czas mi pozwalał. Pewnej nocy — gdy znowu studiowałem te teksty — nagle przypomniał mi się ów sen, w którym powiedziano, że „jestem więźniem XVII wieku”. Wreszcie pojąłem jego sens; teraz już wiedziałem: „No tak! To jest to! Oto i jestem skazany na studiowanie całej alchemii — od początku”.

Potrzebowałem długiego czasu, by odnaleźć nić prowadzącą po labiryncie alchemicznego sposobu myślenia, bo żadna Ariadna nie wetknęła mi jej do ręki. Czytając *Rosarium*⁶ zauważyłem, że często się tam powtarzają pewne ciekawe wyrażenia i zwroty. Na przykład: *solve et coagula, unum vas, lapis, prima materia, Mercurius* i tym podobne. Stwierdziłem, że wyrażenia te zawsze były używane w określonym znaczeniu, którego jednak w sposób pewny nie potrafiłem uchwycić. Zdecydowałem się założyć słownik z *cross-references*. Z czasem zgromadziłem tysiące haseł i całe tomy cytatów. Stosowałem metodę czysto filologiczną, jakby chodziło o odczytanie nieznanego języka. W ten sposób z wolna odsłaniał się przede mną sens alchemicznego sposobu wyrażania się. Ta praca trzymała mnie w napięciu przez ponad dziesięć lat.

⁶ *Rosarium Philosophorum* [Secunda pars alchimiae de lapide philosophico vero modo praeeparando..., Francofurti]. Tekst anonimowy z roku 1550 zamieszczony w *Artis auriferae* [quam chemiam vocant..., Basileae] 1593, vol. II [s. 204 — 384].

Bardzo szybko zdałem sobie sprawę, że psychologia analityczna dziwnie koresponduje z alchemią. Doświadczenia alchemików były moimi doświadczeniami, a ich świat był poniekąd moim światem. Ma się rozumieć, było to dla mnie wymarzone odkrycie, bo tym samym znalazłem historyczny odpowiednik mojej psychologii nieświadomości. Odtąd moja psychologia miała historyczną podstawę. Możliwość porównania z alchemią, podobnie jak duchowa ciągłość sięgająca wstecz aż do gnostycyzmu dawały jej substancję. Studiując stare teksty uświadomiłem sobie, że oto wszystko trafia na swoje miejsce: obrazowy świat imaginacji, materiał empiryczny, który zebrałem w toku mej praktyki, oraz wnioski, jakie z niego wysnułem. Zacząłem wtedy pojmować, co te treści oznaczają w perspektywie historycznej. Poglębiło się moje zrozumienie ich typowego charakteru, obudzone jeszcze w trakcie mych badań nad mitami. Praobrazy i istota archetypu znalazły się w samym centrum mych badań; stało się dla mnie oczywiste, że psychologia, a w jeszcze mniejszym stopniu psychologia nieświadomości, nie może istnieć bez historycznych podstaw. Zapewne, psychologia świadomości może zadowolić się poznawaniem życia jednostki, ale już rozwikłanie nerwicy wymaga anamnezy sięgającej głębiej aniżeli samowiedza świadomości. Kiedy zaś w trakcie terapii nadchodzą momenty, gdy trzeba podejmować niezwyklej wagi decyzje, pojawiają się sny, których interpretacja wymaga czegoś więcej niż tylko osobistych reminiscencji.

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.

Moja właściwa działalność naukowa zaczęła się od eksperymentu asocjacyjnego (w 1903 roku). Uważam to doświadczenie za moją pierwszą pracę podjętą w dziedzinie nauk przyrodniczych. Zaczęłem wtedy wyrażać własne idee. Po *Diagnostische Assoziationsstudien* następują dwie publikacje psychiatryczne: *Über die Psychologie der Dementia praecox* i *Der Inhalt der Psychose*. W roku 1912 ukazała się książka *Wandlungen und Symbole der Libido*, z powodu której doszło do zerwania mojej przyjaźni z Freudem. To wtedy — *nolens volens* — zacząłem kroczyć własną drogą.

A wszystko bierze początek z tego, że zająłem się obrazami mojej nieświadomości. Okres ten trwał od 1913 do 1917 roku; potem strumień fantazji osłabł. Dopiero kiedy to się uspokoiło i nie byłem już więźniem czarodziejskiej góry, mogłem wobec tych fantazji zająć obiektywne stanowisko i zacząć nad nimi rozmyślać. Pierwszym pytaniem, jakie sobie wtedy postawiłem, było: „Jak się obchodzić z nieświadomością?” W odpowiedzi powstała książka *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*. Na ten temat wygłosiłem w Paryżu wykład (w 1916 roku)⁷, który dopiero później (w roku 1928) został opublikowany po niemiecku w formie rozszerzonej, jako książka. W pracy tej opisałem niektóre typowe treści nieświadomości i dowiodłem, że postawa, jaką wobec nich przyjmuje świadomość, żadną miarą nie jest obojętna.

Równocześnie prowadziłem prace przygotowawcze do książki o typach psychologicznych⁸. Wielką rolę w powstaniu

⁷ W formie rozprawy odczyt ten ukazał się pierwotnie [pt. *La structure de l'inconscient*] w „Archives de Psychologie de la Suisse Romande”, [t. XVI, z. 62] Genève 1916. [Pod tytułem *Die Struktur des Unbewußten* w: *Gesammelte Werke*, t. VII, 1964 — przyp. tłum.]

⁸ *Psychologische Typen*, [Rascher, Zürich] 1921. [*Gesammelte Werke*, t. VI, 1967 — przyp. tłum.]

tej pracy odegrała dość konkretna kwestia: „Czym różni się od Freuda, a czym od Adlera? Jakie są różnice między naszymi koncepcjami?” Zastanawiając się nad tym, natrafiłem na problem typów. Bo właśnie to, do jakiego typu psychologicznego należymy, określa i z góry ogranicza nasze sądy. Książka o typach traktuje w zasadzie o konfrontacji jednostki ze światem, o jej stosunku do ludzi i rzeczy. Opisuje różne aspekty świadomości, możliwe postawy wobec świata, a tym samym stanowi opis psychologii świadomości rozumianej, by tak rzec, z klinicznego punktu widzenia. Wprowadziłem do tej książki sporo literatury, przy czym niejaką rolę gra tam dzieło Spittlera⁹, a zwłaszcza *Prometheus und Epimetheus*, jak również Schiller, Nietzsche, *Geistesgeschichte* starożytności i średniowiecza. Kiedy odważyłem się wysłać do Spittlera egzemplarz mej książki, nie odpowiedział mi. Jednak wkrótce potem miał wykład, w trakcie którego stwierdził, że jego dzieła nic nie „znaczą”; zamiast, na przykład, „olimpijska wiosna” równie dobrze mógłby śpiewać „nadszedł maj”!

Książka o typach wyrażała pogląd, że wszystkie sądy człowieka są ograniczone, zależą od jego typu, i że każdy sposób widzenia jest względny. Tym samym powstawała kwestia jedności, która tę wielość kompensuje. Kwestia ta naprowadziła mnie na chińskie pojęcie *Dao*. Wspomniałem już o koincydencji między moim wewnętrznym rozwojem a przesyłką z tekstem taoistycznym, która nadeszła od Richarda Wilhelma. W roku 1929 ukazała się książka będąca owocem naszej współpracy — *Das Geheimnis der goldenen Blüte*¹⁰. Moja refleksja i moje poszukiwania dotarły wówczas do centralnego punktu

⁹ Carl Spitteler (1845 — 1924) — szwajcarski poeta; debiutował (pod pseudonimem Carl Felix Landen) wielkim dziełem epickim pt. *Prometheus und Epimetheus. Ein Gleichnis* (1881). *Der Olympische Frühling* — czterotomowy epos wydany w latach 1900 — 1906. [Przyp. tłum.]

¹⁰ Jungowski *Komentarz do „Sekretu złotego kwiatu”* w przekładzie Wojciecha Chelmińskiego został opublikowany w wyborze prac Junga pt. *Podróż na Wschód*, wybór, opracowanie i wstęp Leszek Kolaniewicz, wydanie II poprawione, Pusty Obłok, Warszawa 1992, s. 37 — 75. [Przyp. tłum.]

mojej psychologii, czyli do idei Jaźni. Dopiero potem znalazłem drogę powrotną do świata. Zacząłem wygłaszać wykłady, odbywać podróże, niezbyt dalekie. Liczne artykuły i wykłady tworzyły niejako przeciwwagę dla ciągnącej się latami pracy wewnętrznej. W tekstach tych zawierały się odpowiedzi na pytania stawiane mi przez czytelników i chorych¹¹.

Tym, co leżało mi na sercu już wtedy, gdy pracowałem nad *Wandlungen und Symbole der Libido*, była teoria libido. Libido pojmowałem jako psychiczny analogon energii fizycznej, zatem jako pojęcie raczej ilościowe, dlatego też odrzuciłem wszelkie jakościowe określenia istoty libido. Wydawało mi się rzeczą ważną, by uwolnić się od konkretyzmu, cechującego dotąd teorię libido, i nie mówić już o popędzie głodu, agresji lub popędzie seksualnym, lecz widzieć w tych przejawach libido rozmaite uzewnętrznienia energii psychicznej.

W fizyce także mówi się o energii i jej przejawach w postaci elektryczności, światła, ciepła i tym podobnych. Tak samo jest w psychologii. Tutaj też w pierwszym rzędzie chodzi o energię (to znaczy o wartości natężenia — plusowe albo minusowe),

¹¹ Teksty te zostały zamieszczone w książce zatytułowanej *Seelenprobleme der Gegenwart*, [Rascher, Zürich] 1931 [po polsku ukazało się w przekładzie Jerzego Prokopiuka pięć z nich, a mianowicie: *Freud i Jung* (*Gesammelte Werke*, t. IV, 1969) i *Problem psychiki współczesnego człowieka* (*Gesammelte Werke*, t. X, 1974) w: *Psychologia a religia* (Wybór pism), dz. cyt., s. 55–93; *O stosunku psychologii analitycznej do dzieła poetyckiego* (*Gesammelte Werke*, t. XV, 1971) w: *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 355–378; *Psychologia analityczna a światopogląd* (*Gesammelte Werke*, t. VIII, 1967) oraz *Duch i życie* (*Gesammelte Werke*, t. VIII, 1967) w: *Rebis, czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 182–243; szósty zaś — *Matężństwo jako związek psychiczny* (*Gesammelte Werke*, t. XVII, 1972) — w przekładzie Magnusa Starskiego w: *O naturze kobiety*, dz. cyt., s. 169–188], a także w: *Wirklichkeit der Seele*, [Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie, Rascher, Zürich] 1934 [w przekładzie Jerzego Prokopiuka ukazało się po polsku pięć z nich: „Ulisses”. *Monolog i Picasso* (*Gesammelte Werke*, t. XV, 1971) w: *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 460–469; *O rozwoju osobowości* (*Gesammelte Werke*, t. XVII, 1972), *Dusza i śmierć* (*Gesammelte Werke*, t. VIII, 1967) oraz *Paracelsus* (*Gesammelte Werke*, t. XV, 1971) w: *Rebis, czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 244–286, 352–364 — przyp. tłum.]

której może się przejawiać w bardzo różny sposób. Energetyczna koncepcja libido daje jednolite jego ujęcie, a często kontrowersyjna kwestia natury libido — czy libido jest seksualnością, mocą, głodem czy jeszcze czymś innym — schodzi na plan dalszy. Pragnąłem też stworzyć dla psychologii pewną spójnię, taką jaką w naukach przyrodniczych jest ogólna teoria energii. Ten cel mi przyświecał, kiedy pisałem *Über die Energetik der Seele* (1928)¹². A więc na przykład ludzkie popędy uważam za formy przejawiania się procesów energetycznych, a mianowicie za siły analogiczne do ciepła, światła i tak dalej. Jak żadnemu fizykowi współczesnemu nie przyszłoby do głowy, by wszystkie siły wyprowadzać po prostu, dajmy na to, z ciepła, tak też w psychologii trudno przyjąć, jakoby wszystkie popędy wywodziły się z pojęcia mocy albo z pojęcia seksualności. Ten błąd legł u podstaw teorii Freuda; Freud sprostował go potem wysuwając hipotezę „popędów ja [Ich]”, a jeszcze później, by tak rzec, supremację oddał „nad-ja” [*über-Ich*].

W *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*¹³ stwierdziłem jedynie, że odnosimy się do nieświadomości, pokazałem też, w jaki sposób to robimy, ale nie powiedziałem jeszcze niczego o samej nieświadomości. Kiedy zajmowałem się moimi fantazjami, dane mi było przeczuwać, że nieświadomość przechodzi lub wywołuje przemianę. Dopiero po odkryciu alchemii jasno pojąłem, że nieświadomość jest procesem i że odniesienie „ja” do treści nieświadomości wywołuje właściwą przemianę czy też rozwój *psyche*. W indywidualnym przypadku można ten proces śledzić w snach i fantazjach. W świecie

¹² Wydanie II pt. *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, [Rascher, Zürich] 1948. [*Gesammelte Werke*, t. VIII, 1967; rozdział *Psychologizujące podstawy wiary w duchy* w przekładzie Jerzego Prokopiuka w tomie zbiorowym pt. *Psychologia wierzeń religijnych*, pod red. Kazimierza Jankowskiego, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 158–181 — przyp. tłum.]

¹³ *Gesammelte Werke*, t. VII, 1964. Rozdział *Osobowość maniczna* w przekładzie Jerzego Prokopiuka ukazał się w wyborze prac Junga *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 84–101; rozdział *Anima i animus* w przekładzie Magnusa Starskiego w: *O naturze kobiety*, dz. cyt., s. 79–114. [Przyp. tłum.]

zbiorowości został on zapisany przede wszystkim w różnych systemach religijnych oraz w przemianie ich symboli. Właśnie dzięki studiowaniu indywidualnych i zbiorowych procesów przemiany i dzięki zrozumieniu symboliki alchemicznej doszedłem do kluczowego pojęcia całej mojej psychologii — do pojęcia procesu indywiduacji.

Jednym z istotnych aspektów moich prac jest to, że już bardzo wcześnie podnosiły one kwestie światopoglądowe i dotyczyły problemu konfrontacji psychologii z kwestią religijną. Wszelako dopiero w *Psychologii a religii* (w roku 1940)¹⁴, a następnie w *Paracelsica* (w 1942 roku) szczegółowo wypowiedziałem się na ten temat. Drugi rozdział *Paracelsica* — *Paracelsus als geistige Erscheinung* — jest tu szczególnie ważny. Pisma Paracelsusa zawierają wiele oryginalnych myśli, sformułowanych na jawnie alchemiczną modłę, chociaż alchemia dochodzi tu do głosu w swej późnej, barokowej formie. To właśnie studia nad Paracelsusem sprawiły, że w końcu przedstawiłem istotę alchemii, zwłaszcza w jej odniesieniu do religii i psychologii czy też, inaczej mówiąc, alchemii jako filozofii religijnej. Taki był temat *Psychologie und Alchemie* (1944)¹⁵. Tak oto znalazłem w końcu grunt dla moich własnych doświadczeń z lat 1913 — 1917; bo proces, który wówczas przeszedłem, odpowiadał procesowi przemiany alchemicznej, o którym mowa w *Psychologie und Alchemie*.

Naturalnie, wciąż na nowo staję wobec problemu stosunku symboliki nieświadomości do chrześcijaństwa i innych religii. Nie dość, że zostawiam dla chrześcijańskiego przesłania otwarte drzwi — sądzę, że przesłanie to należy do samego centrum psychiki człowieka Zachodu. Potrzebuje ono jednak nowej

¹⁴ *Gesammelte Werke*, t. XI, 1963. Przekład Jerzego Prokopiuka w wyborze pism Junga pod tym samym tytułem: *Psychologia a religia*, dz. cyt., s. 95 — 211. [Przyp. tłum.]

¹⁵ *Gesammelte Werke*, t. XII, 1972. Z tej książki ukazało się w przekładzie Jerzego Prokopiuka *Wprowadzenie do psychologiczno-religijnej problematyki alchemii* (w tomie *Psychologia a religia*, dz. cyt., s. 213 — 253) oraz *Soteriologiczne wyobrażenia w alchemii* (w tomie *Rebis, czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 464 — 502). [Przyp. tłum.]

perspektywy — tak by odpowiadało odwiecznym przemianom ducha czasu — bo inaczej pozostanie poza czasem, a Całkowitość człowieka zostanie poza nim. Staralem się przedłożyć to w moich pracach. Dałem psychologiczną interpretację dogmatu Trójcy Świętej¹⁶, a także tekstu mszy¹⁷, który ponadto porównałem z tekstem widzenia Zosimosa z Panopolis — alchemika i gnostyka żyjącego w III wieku¹⁸. Usiłowanie skonfrontowania psychologii analitycznej z koncepcjami chrześcijańskimi doprowadziło mnie w końcu do zagadnienia Chrystusa jako postaci psychologicznej. Już w *Psychologie und Alchemie* (w 1944 roku) udało mi się wykazać, że *lapis* (kamień) — centralny obraz symboliki alchemicznej — jest figurą paralelną do Chrystusa.

W roku 1939 prowadziłem seminarium poświęcone *Exercitia Spiritualia* Ignacego Loyoli. Jednocześnie zajęty byłem pracami przygotowawczymi do *Psychologie und Alchemie*. Pewnej nocy przebudziłem się. W nogach łóżka ujrzałem skąpany w jasnym blasku krucyfiks. Chrystus nie był naturalnej wielkości, ale widziałem go bardzo wyraźnie; widziałem, że jego ciało jest z zielonkawego złota. Był to cudowny widok, niemniej przeraziłem się. Wizje jako takie nie są jednak dla mnie czymś niezwykłym, często bowiem widuję plastyczne obrazy hipnagogiczne.

W owym okresie sporo rozmyślałem o *Anima Christi* — medytacji z *Exercitia*¹⁹. Wizja zdawała się sugerować, że

¹⁶ W *Symbolik des Geistes* [Studien über psychische Phänomenologie, Rascher], Zürich 1948. [Gesammelte Werke, t. XI, 1963. Obszerne fragmenty *Próby psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy Świętej* w przekładzie Jerzego Prokopiuka w tomie *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 160 — 234 — przyp. tłum.]

¹⁷ *Gesammelte Werke*, t. XI, 1963. W przekładzie Roberta Reszke *Symbol przemiany w mszy*, Sen, Warszawa 1992. [Przyp. tłum.]

¹⁸ W *Von den Wurzeln des Bewusstseins* [Studien über den Archetypus, Rascher] Zürich 1954. [Gesammelte Werke, t. XIII, 1978 — przyp. tłum.]

¹⁹ Jung ma tu na myśli tzw. modlitwę św. Ignacego Loyoli: *Duszo Chrystusowa, uświęć mię*, której odmówienie zaleca się kilkakrotnie (63, 147, 253, 258) w *Exercitia Spiritualia*. Por. św. Ignacy Loyola, *Ćwiczenia*

w swych przemyśleniach coś przeoczyłem, a mianowicie analogię między Chrystusem a *aurum non vulgi* (niepospolitym złotem) i *viriditas* (zielenią) alchemików. Kiedy zrozumiałem, że ten obraz wskazuje na centralne symbole alchemiczne, że zatem w gruncie rzeczy chodziło o alchemiczną wizję Chrystusa, doznałem pocieszenia.

Zielone złoto to żywa jakość, dostrzegana przez alchemików nie tylko w człowieku, ale też w przyrodzie nieorganicznej. Jest ono wyrazem ducha życia — *anima mundi* czy też *filius macrocosmi* — żyjącego w całym świecie Anthroposa. Duch ten rozlany został wszędzie — aż po materię nieorganiczną; spoczywa w metalu i w kamieniu. Tak więc, moja wizja była połączeniem obrazu Chrystusa z jego analogonem: przebywającym w materii *filius macrocosmi*. Jesliby zielone złoto nie zwróciło mojej uwagi, to pewnie kusiłoby mnie, by przypuszczać, że może w mojej koncepcji „chrześcijańskiej” brakuje czegoś istotnego; innymi słowy, że mój tradycyjny obraz jest pod pewnym względem niepełny i że muszę nadrobić tę lub inną fazę chrześcijańskiego rozwoju. Znaczenie, jakie zostało nadane metalowi, wskazywało jednak bez osłonek na alchemiczną koncepcję Chrystusa jako zjednoczenia tego, co żywe duchowo, z fizycznie martwą materią.

W *Aionie* (w 1951 roku)²⁰ ponownie podjąłem problem Chrystusa. Nie chodziło mi już jednak o kwestię paraleli, jakie można by dlań znaleźć w *Geistesgeschichte*, lecz o konfrontację postaci Chrystusa z psychologią. Poza tym nie ujmowałem Chrystusa jako postaci wolnej od wszystkiego, co zewnętrzne, lecz chciałem pokazać wielowiekowy rozwój treści religijnej,

Duchowne, w: tegoż, *Pisma wybrane. Komentarze*, t. II, opracował Mieczysław Bednarz TJ przy współpracy Andrzeja Bobera TJ i Romana Skórki TJ, Wyd. Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1968, s. 97, 116, 130, 154, 155 [Przyp. tłum.]

²⁰ *Gesammelte Werke*, t. IX/II, 1976. Z tej książki ukazały się w przekładzie Jerzego Prokopiuka cztery rozdziały początkowe: „Ego” [*Das Ich*], *Cień, Syzygia: anima i animus*, *Jaźń* (w tomie *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 59–83, 102–118), a także *Gnostyckie symbole jaźni* oraz *Struktura i dynamika jaźni* (w tomie *Rebis, czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 365–463). [Przyp. tłum.]

którą on uosabia. Było też dla mnie rzeczą ważną, by zbadać, w jaki sposób astrologia mogła przepowiedzieć nadejście Chrystusa, jak był on rozumiany w duchu swego czasu i w ciągu dwóch tysięcy lat ery chrześcijańskiej. To właśnie pragnąłem wyłożyć, dołączając do tego studia nad wszelkimi osobliwymi głosami, które — z upływem czasu — nagromadziły się wokół tej postaci.

W toku tej pracy stała też na porządku dziennym sprawa postaci historycznej — pytanie o człowieka Jezusa. Sprawa ta dlatego brzemenna jest w znaczenia, gdyż mentalność zbiorowa jego czasu — rzecz by można: archetyp, który się wówczas ukonstelowiał, a mianowicie praobraz Anthroposa — nałożył się na kogoś, kto był jedynie prawie nieznanym żydowskim prorokiem. Antyczna idea Anthroposa, której korzenie tkwią z jednej strony w tradycji żydowskiej, z drugiej — w egipskim micie Horusa, owładnęła ludźmi na początku ery chrześcijańskiej, odpowiadała bowiem duchowi czasu. Chodziło o „Syna Człowieczego”, Syna Bożego, przeciwstawionego temu, który jako *divus Augustus* był władcą tego świata. Ta idea sprawiła, że pierwotnie żydowski problem Mesjasza stał się sprawą o zasięgu światowym.

Byłoby grubym nieporozumieniem upatrywać tylko zwykłego „przypadku” w fakcie, że to właśnie Jezus — syn cieśli — głosił Ewangelię i stał się zbawicielem świata — *salvator mundi*. Aby mógł w tak doskonały sposób wyrazić i ziścić ogólne, jakkolwiek nieświadome, oczekiwanie swego czasu, musiał posiadać osobowość charyzmatyczną. Nikt inny nie mógłby ponieść w świat takiego posłania, tylko on — człowiek Jezus.

Miażdżąca wszystko potęgą Rzymu, ucieleśniona w postaci boskiego Cezara, stworzyła wówczas świat, w którym nie tylko niezliczone jednostki, ale całe ludy pozbawione zostały form samodzielnego życia i niezależności duchowej. Człowiekowi naszych czasów, a także całym wspólnotom kulturowym, grozi dzisiaj podobne niebezpieczeństwo umasowienia. Oto dlaczego w wielu miejscach dyskutowana jest właśnie możliwość, dochodzi do głosu nadzieja ponownego objawienia się Chrystusa; byliśmy już nawet świadkami narodzin wizjonerskiej pogłoski,

wyrażającej oczekiwanie zbawienia. Oczekiwanie to wylania się dzisiaj, rzecz jasna, w formie nieporównywalnej do którejkolwiek z przeszłości — jest bowiem charakterystyczną odroślą „wieku techniki”. Chodzi o powszechnie występujące zjawisko UFO²¹.

Celem moim było ukazać możliwie najobszerniej, w jakiej mierze moja psychologia jest odpowiednikiem alchemii — albo na odwrót — pragnąłem tedy w dziele alchemicznym odnaleźć, obok kwestii religijnych, jego związki ze specyficznymi problemami psychoterapii. Sprawą centralną, zasadniczym problemem psychoterapii medycznej jest przeniesienie. Co do tego zgadzaliśmy się z Freudem całkowicie. I w tym wypadku udało mi się wykazać istnienie w obrębie alchemii odpowiednika, jakim jest wyobrażenie *coniunctio* (zjednoczenia), którego doniosłość uderzyła już Silberera. O odpowiedniości tej była mowa w *Psychologie und Alchemie*. Moje badania zostały uwieńczone opublikowaniem dwa lata później (w roku 1946) *Psychologii przeniesienia*²² i wreszcie pracy zatytułowanej *Mysterium Coniunctionis* (w latach 1955 — 1956).

Prawie wszystkim kwestiom, które mnie zajmowały jako człowieka lub jako uczonego, towarzyszyły sny; sny też zwiastały problemy. Tak właśnie było z problemem przeniesienia. W jednym z tych snów problem przeniesienia został mi uprzytomniony jednocześnie z problemem Chrystusa przez osobliwy, nieoczekiwany obraz.

Znów śniło mi się, że mój dom ma dobudowane jakieś dodatkowe, wielkie skrzydło, w którym jeszcze nie byłem. Postanowiłem je obejrzeć. W końcu wszedłem do środka. Dotarłem do wielkich podwoi. Otworzyłem je. Wszedłem do pomieszczenia, w którym urządzone było laboratorium. Pod

²¹ Por. *Ein moderner Mythos. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden*, Rascher, Zürich 1958; *Gesammelte Werke*, t. X, 1974. W przekładzie Jerzego Prokopiuka ukazało się pt. *Nowoczesny mit. O rzeczach widywanych na niebie*, WL, Kraków 1982. [Przyp. tłum.]

²² *Gesammelte Werke*, t. XVI, 1976. Przelożył Robert Reszke, Sen, Warszawa 1993. [Przyp. tłum.]

oknem stał stół wprost uginający się pod retortami i wszelkiego rodzaju przyborami charakterystycznymi dla pracowni zoologicznej. Była to pracownia mego ojca. Ale jego tam nie było. Ściany zastawione były regałami wypełnionymi setkami słoików zawierających wszystkie rodzaje ryb. Byłem zdumiony: „A to dopiero! Ojciec zajmuje się teraz ichtologią!”

Kiedy tak stałem i rozglądałem się, zauważyłem kotarę, która od czasu do czasu wydymała się jakby pod podmuchem silnego wiatru. Nagle zjawił się Hans — młody wieśniak; poprosiłem go, żeby sprawdził, czy czasem w pomieszczeniu za kotarą nie zostawiono otwartego okna. Poszedł sprawdzić, a kiedy po dłuższej chwili wrócił, spostrzegłem, że jest głęboko poruszony. Na jego twarzy malowało się przerażenie. Powiedział tylko: „Tak, tam coś jest. Straszyl!”

Wtedy sam udałem się do drugiego pomieszczenia. Znalazłem drzwi — prowadziły do pokoju matki. W pokoju nie było nikogo, za to panowała tam niesamowita atmosfera. Izba była bardzo obszerna, z sufitu zwisało w dwóch rzędach po pięć pojemników zawieszonych na wysokości około dwóch stóp nad podłogą. Podobne były do małych altanek ogrodowych o wymiarach mniej więcej dwa metry na dwa; w każdym stały po dwa łóżka. Wiedziałem, że w tej izbie składa się wizyty mojej matce, która tak naprawdę dawno zmarła, i że matka przygotowała tam posłania dla duchów, które przybywały parami — były to, by tak rzec, małżeństwa duchów — i spędzały tam noc, a nawet dzień²³.

Naprzeciw pokoju matki znajdowały się drzwi. Otworzyłem je. Wszedłem do olbrzymiego holu; przypominał hol w jakimś

²³ Przypomina mi to „pułapki na duchy”, które widziałem w Kenii. Są to miniaturowe domki, w których tubylcy ustawiają łóżeczka i składają zapasy żywności *posgo*. Często na łóżeczko kładzie się ulepioną z gliny albo z glinki figurkę — *simulacrum* mające wyobrażać chorego, który oczekuje wyzdrowienia. Do tych domków prowadzi ścieżka, często kunsztownie wyłożona kamyczkami, żeby duchy udały się do wyznaczonych siedzib, a nie przychodziły do *keaal* (wsi), gdzie leży chory, którego chętnie by zabrały. Duchy spędzają w „pułapkach” noc, po czym — przed świtem — wracają do lasu bambusowego, który jest ich właściwym miejscem zamieszkania.

wielkim hotelu: z fotelami, stolikami, kolumnami — z całym luksusem. Głośno grała orkiestra dęta. Już wcześniej cały czas słyszałem dźwięki tej muzyki, nie wiedziałem jednak, skąd dobiegają. W holu nie było nikogo — tylko ten *brass band* grzmiał swymi melodiami, tańcami i marszami.

Orkiestra dęta w hotelowym holu wskazywała na panującą tu ostentacyjną radość i światowy szyk. Nikt by nie podejrzewał, że za tą hałaśliwą fasadą istnieje w tym domu inny świat. Oniryczny obraz holu był, by tak rzec, karykaturą mojej *bonhomie* czy też światowej jowialności. Ale tak było tylko na zewnątrz; za tym kryło się coś innego, czego w żadnym razie nie dało się roztrząsać przy dźwiękach orkiestry dętej: była to pracownia z rybami i izba, w której wisiały pułapki na duchy. I pracownia, i ta izba robiły wstrząsające wrażenie — panowała tam tajemnicza cisza. Miałem pewność: tutaj żyje noc, podczas gdy hol przedstawia życie dnia i jego powierzchowną światowość.

Najważniejsze obrazy tego snu to „sala recepcyjna dla duchów” i laboratorium z rybami. Ta pierwsza w nieco burleskowy sposób wyrażała problem *coniunctio* czy też przeniesienia; laboratorium wskazywało na moje zainteresowanie postacią Chrystusa, który przecież sam jest rybą (*ichthys*)²⁴. Były to więc treści, które od ponad dziesięciu lat trzymały mnie w napięciu.

Osobliwe, że we śnie to ojciec miał się zajmować rybą. Ojciec, by tak rzec, był powiernikiem dusz chrześcijańskich, są one bowiem — według starochrześcijańskiego ujęcia — rybami złowionymi do sieci Piotra. Osobliwe było też to, że moja matka okazała się strażniczką dusz zmarłych. Tak więc w tym śnie oboje rodzice byli obarczeni problemem *cura animarum*, która w istocie jest moim zadaniem. Coś jeszcze pozostało nie spełnione i dlatego wyraziło się jako zastrzeżone dla rodziców,

²⁴ Greckie *ichthys* (= ryba) interpretowano jako akrostych utworzony od słów *Iesous Christós Theou Yiói Sotér*, to znaczy Jezus Chrystus, Syn Boży, Zbawiciel. Jak Chrystus jest Rybą, tak ci, którzy go naśladową (*imitatio Christi*) — chrześcijanie — są rybkami (łacińskie *pisciculi*). [Przyp. tłum.]

a zatem wciąż utajone w nieświadomości, zachowane na przyszłość. Oczywiście, w owym czasie jeszcze nie porwałem się na zasadniczą kwestię alchemii „filozoficznej”, na problem *coniunctio* — dlatego pytanie, jakie stawiała mi dusza chrześcijanina, wciąż pozostawało bez odpowiedzi. Również wielkie studium poświęcone legendzie o Graalu, które stało się zadaniem całego życia mej żony, też jeszcze nie było ukończone²⁵. Pamiętam, ileż to razy *Queste du St. Graal* i Król Rybak przychodzili mi na myśl, gdy studiowałem symbol ryby w *Aionie*. Gdyby nie wzgląd na pracę mej żony, na pewno włączyłbym legendę o Graalu do moich badań nad alchemią.

Wizerunek ojca, jaki zachowałem w pamięci, to wizerunek człowieka cierpiącego, z jęczącą się raną Amfortasa-Króla Rybaka, którego rana nie chce się zagoić — złamanego tedy ową boleścią chrześcijańską, na którą alchemicy szukali *panaceum* (lekarstwa). Ja — niczym *thumber* Parsifal — byłem w latach mej młodości świadkiem tej choroby i mnie też zawiodła wtedy mowa. Mogłem to jedynie przeczuwać.

Ojciec nigdy w rzeczywistości nie zajmował się teriomorficzną symboliką Chrystusa; przeciwnie — nie zdając sobie jasno sprawy z konsekwencji *imitatio Christi*, do samej śmierci na własnym ciele doznawał cierpień, które Chrystus przeżył i zapowiedział. Ojciec uważał te cierpienia za swoją sprawę prywatną, z którą należy się zwracać do lekarza, nie zaś za cierpienia każdego chrześcijanina. Słowa z *Listu do Galatów*, rozdział II, werset 20: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”²⁶, z całą wagą ich znaczenia nigdy nie przeniknęły do jego umysłu, gdyż — w sprawach religijnych — ojciec brzydził się wszelką myślą. Chciał się obejść samą wiarą; ta wszakże była

²⁵ Po śmierci mej żony w roku 1955 pracę nad Graalem przejęła dr Marie-Louise von Franz i w roku 1958 doprowadziła ją do szczęśliwego końca. Zob. Emma Jung i Marie-Louise von Franz, *Die Graalslegende in psychologischer Sicht*, Studien aus dem C. G. Jung-Institut, t. XII, Zürich 1960. [Po polsku ukazał się ostatni rozdział tej pracy pt. *Zniknięcie Merlina*, przełożył Robert Reszke, „Dialog” nr 5/1992 — przyp. tłum.]

²⁶ Przełożył ks. Felicjan Klonecki. *Biblia Tysiąclecia*, wydanie III poprawione, Wyd. Pallotinum, Poznań-Warszawa 1987. [Przyp. tłum.]

mu niewierna. To często bywa zapłatą za *sacrificium intellectus*. „Nie wszyscy pojmują słowa tego, ale którym jest dano... i są rzezańcy, którzy się sami otrzebili dla królestwa niebieskiego. Kto może pojąć, niechaj pojmie” (Mt XIX, 11 i nast.)²⁷ Ślepa akceptacja nigdy nie prowadzi do rozwiązania — w najlepszym wypadku wywołuje stagnację, a przez to staje się obciążeniem dla następnego pokolenia.

Fakt, że bogowie mają atrybuty teriomorficzne, wskazuje na to, że są oni związani nie tylko z obszarami życia ponad człowiekiem, ale też i poniżej. Zwierzęta stanowią niejako cień bogów — cień, który natura dodaje do świetlistego obrazu. Jak pokazują *pisciculi Christianorum*, ci, którzy naśladują Chrystusa, sami są rybami. Istnieją dusze o naturze nieświadomej, dusze, które potrzebują *cura animarum*. Laboratorium z rybami jest więc synonimem kościelnego duszpasterstwa. Jak ten, kto rani, sam siebie rani, tak ten, kto leczy, leczy siebie samego. W moim śnie — co jest tu ważne — decydujące jest oddziaływanie zmarłych na zmarłych, to znaczy działanie po tamtej stronie świadomości, a więc w nieświadomości.

Wtedy nie zdawałem sobie jeszcze w ogóle sprawy z zasadniczego aspektu mojego zadania i dlatego nie potrafiłem w zadowalający sposób zinterpretować tego snu. Mogłem tylko przeczuwać jego znaczenie. Musiałem też pokonać ogromne opory wewnętrzne, nim zasiadłem do pisania *Odpowiedzi Hiobowi*²⁸.

Odpowiedź Hiobowi sięga korzeniami do *Aionu*, gdzie zmierzylem się z psychologią chrześcijaństwa, Hiob zaś jest poniekąd prefiguracją Chrystusa. Wiąże ich idea cierpienia. Chrystus jest cierpiącym Sługą Bożym, tak samo Hiob. Przyczyną cierpienia Chrystusa jest grzech świata — przyczyną cierpienia chrześcijanina jest nader ogólnikowa odpowiedź Chrystusa na pytanie o przyczynę cierpienia. Prowadzi ona jednak nieuchronnie do pytania: „A kto jest odpowiedzialny za ten grzech?”

²⁷ Przełożył ks. Jakub Wujek T.J. [Przyp. tłum.]

²⁸ *Gesammelte Werke*, t. XII, 1963. Przełożył Jerzy Prokopiuk, w: Jung, *Psychologia a religia*, dz. cyt., s. 255–381. [Przyp. tłum.]

Koniec końców dochodzimy do Boga, który stworzył świat z jego grzechami, dlatego właśnie Bóg musi Sam cierpieć w Chrystusie ludzki los.

W *Aionie* wskazałem tylko na tę trudną problematykę jasnej i ciemnej strony obrazu Boga. Poruszyłem tam problem „bojaźni Bożej” — przykazania bojaźni wobec Boga — oraz kwestię „I nie wódź nas na pokuszenie”. Ambiwalentny obraz Boga odgrywa w biblijnej *Księdze Hioba* rolę decydującą. Hiob liczy, że Bóg stanie za nim niejako przeciw Bogu — to sprawia, że w Bogu objawia się tragiczna sprzeczność. To właśnie stało się głównym tematem *Odpowiedzi Hiobowi*.

Jeśli chodzi o uwarunkowania zewnętrzne, to praca ta ma korzenie w otaczającym mnie świecie. Pytania często stawiane mi przez słuchaczy lub przez pacjentów zmusiły mnie do jaśniejszego wypowiedzenia się na temat religijnych problemów współczesnego człowieka. Lata całe wahałem się, byłem bowiem świadom wrzawy, jaką wywołał. W końcu już nie mogłem opierać się naglącej konieczności przedstawienia tego trudnego problemu — poczułem się zmuszony, by udzielić odpowiedzi. Dokonałem tego w formie, w jakiej odpowiedź ta mi się narzuciła — w formie żywego przeżycia; związanych z nim emocji nie tłumilem. Umyślnie wybrałem taką formę. Leżało mi bowiem na sercu to, by uniknąć wrażenia, że oto chcę głosić jakąś „prawdę wieczystą”. Moja prawda winna być przedstawiona tylko jako głos i pytanie jednostki, zdającej się na refleksję czytelników — żywiącej nadzieję, że skłoni ich do zadumy, spodziewającej się namysłu. Nigdy nie sądziłem, by można mnie było podejrzewać o zamiar głoszenia jakiegś prawdy metafizycznej. Zarzucali mi to jednak teolodzy, teologiczny sposób myślenia przywykł bowiem traktować o prawdach wieczystych. Kiedy fizyk powiada, że atom ma taką lub inną budowę i sporządza jej model, nie zamierza wypowiadać przez to jakiegś prawdy wieczystej. Teologom obcy jest naukowy sposób myślenia, a w szczególności myślenia psychologicznego. Materiał psychologii analitycznej, jej zasadnicze dane to świadectwa ludzi, zwłaszcza zaś te, które często się pojawiają w wielu miejscach i w różnych epokach i są ze sobą zgodne.

Zapowiedź pojawienia się problemu Hioba ze wszystkimi jego konsekwencjami też przyniósł mi sen. Śniło mi się, że składałem wizytę memu dawno zmarłemu ojcu. Mieszkał na wsi, w nie znanym mi miejscu. Ujrzałem dom w stylu XVIII wieku: wydawał mi się bardzo przestronny, miał liczne aneksy. Dawniej był to zajazd u wód; dowiedziałem się też, że w ciągu wieków przebywało tam wiele znakomitości — sławnych ludzi i książąt. Była też mowa o tym, że niektórzy tam zmarli i że ich sarkofagi umieszczono w krypcie stanowiącej część domu. Ojciec mój sprawował pieczę nad kryptą.

Jednakże, jak to wkrótce stwierdziłem, ojciec był nie tylko kustoszem krypty, ale także — zupełnie inaczej niż w życiu — wielkim uczonym. Spotkałem się z nim w jego pracowni, a był tam też, co ciekawe, doktor Y — niemal mój rówieśnik — ze swym synem: obaj psychiatry. Potem — nie wiem, czy dlatego że zadałem jakieś pytanie, czy że ojciec sam chciał nam coś wyjaśnić — dość że wziął z etażerki grubą Biblię, opasły foliał, podobny do Biblii Meriana, znajdującej się w mojej bibliotece. Biblia, którą ojciec trzymał w ręku, oprawna była w błyszczącą rybią łuskę. Otworzył ją na Starym Testamencie, na Przekątstwie, jak mi się zdawało, na Pięcioksięgu Mojżesza, i przystąpił do interpretacji jakiegoś ustępu. Robił to tak szybko i tak uczenie, że nie byłem w stanie za nim nadążyć. Zauważyłem tylko, że w tym, co ojciec mówi, zawarta jest cała masa najrozmaitszych wiadomości, których znaczenia wprawdzie się domyślałem, nie mogłem jednak tego ocenić ani pojąć. Wiedziałem, że doktor Y zupełnie nic z tego nie rozumie, a jego syn zaczyna się śmiać. Obaj myśleli, że mój ojciec popadł w coś w rodzaju obłądzenia starczego i że z lubością wyrzuca z siebie istny potok bezsensownych słów. Dla mnie wszelako było zupełnie jasne, że nie jest to ani objaw chorobliwego obłądzenia starczego, ani bezsensowna paplanina, lecz wywód tak wysoce inteligentny i uczony, że w naszej głupocie nie mogliśmy po prostu za nim nadążyć. Chodziło tam o coś bardzo ważnego, coś, co fascynowało mego ojca. Dlatego, przytłoczony nawalem głębokich myśli, mówił z takim zapalem. Wpadłem w gniew; pomyślałem, że to przecież szkoda, iż musi mówić do takich durniów jak my trzej.

W tym śnie dwaj psychiatry symbolizują ograniczony medyczny punkt widzenia; dotyczy to także mnie jako lekarza. Wyobrażają oni niejako mój cień: w pierwszym i drugim wydaniu — jako ojca i syna.

Wtedy sceneria się zmieniła: ojciec i ja znaleźliśmy się przed domem — stało tam coś w rodzaju szopy, w której najwidoczniej trzymano porąbane drwa, dochodziły bowiem stamtąd głuche dudnienia jakby spadających lub rzuconych w kąt bierwion. Miałem wrażenie, że pracuje tam co najmniej dwóch robotników, ojciec jednak dał mi do zrozumienia, że tam straszy. Hałasowały więc jakieś duchy w rodzaju koboldów domowych.

Następnie udaliśmy się do domu, który — jak zauważyłem — miał bardzo grube mury. Weszliśmy po wąskich schodach na pierwsze piętro. Oczom naszym ukazał się osobliwy widok: ujrzelśmy wysoką salę będącą dokładną repliką Diwan-i Chas (Sali Rady) sultana Akbara w Fatehpur Sikri. Było to pomieszczenie wysokie, okrągłe, z wewnętrzną galerią, od której odchodziły cztery pomosty zbiegające się w środku konstrukcji o kształcie misy. Misa ta wsparta była na ogromnej kolumnie i stanowiła okrągły tron sultana. Stamtąd przemawiał on do swych doradców i filozofów siedzących pod ścianami na galerii. Całość tworzyła ogromną mandalę — dokładny odpowiednik Diwan-i Chas, którą zwiedzałem w Indiach.

We śnie spostrzegłem niespodziewanie, że ze środka prowadzą do góry strome schody — a to już nie odpowiadało rzeczywistości. Na szczycie schodów znajdowały się drzwi. Ojciec rzekł do mnie: „A teraz zaprowadzę cię do najwyższej obecności!” Było to tak, jakby powiedział: *highest presence*. Potem padł na kolana i pokłonił się do ziemi. Wielce poruszony, poszedłem w jego ślady. Wszelako z jakiegoś powodu nie mogłem dotknąć czołem podłogi — zabrakło może milimetra. Pokłoniłem się jednak razem z ojcem i nagle zdałem sobie sprawę — może ojciec powiedział mi o tym — że za drzwiami w górze w odosobnionej komnacie mieszka Uriasz, naczelny wódz wojsk króla Dawida. Król Dawid haniebnie zdradził Uriasza z powodu Batszeby — żony Uriasza: Dawid rozkazał żołnierzom, by odstąpili go w obliczu nieprzyjaciela²⁹.

Muszę tu poczynić kilka uwag objaśniających ten sen. Scena początkowa pokazuje, w jaki sposób eksterioryzuje się zadanie, którego sobie nie uświadomiłem, a które — by tak rzec — przerzuciłem na ojca, to znaczy, w jaki sposób owo zadanie zostało relegowane do odpowiadającej mu sfery nieświadomości. Najwyraźniej ojciec zajmuje się Biblią (*Genesis?*) i usiłuje przekazać nam swoją koncepcję. Rybia łuska wskazuje na Biblię jako na treść nieświadomą, ryby są bowiem nieme i nieświadome. Ale ojciec nie może znaleźć zrozumienia, gdyż jego słuchacze są do tego niezdolni, a przy tym głupio złośliwi.

Po tym niepowodzeniu udajemy się na ulicę, na „drugą stronę”, gdzie właśnie pracują, jak się zdaje, hałaśliwe koboldy. Zjawisko koboldów najczęściej występuje w otoczeniu osób młodych, w wieku dojrzewania; znaczy to, że jestem jeszcze niedojrzały i zbyt nieświadomy. Rama indyjska ilustruje „drugą stronę”. Gdy byłem w Indiach, mandaliczna struktura Diwan-i Chas wywarła na mnie wielkie wrażenie jako przedstawienie pewnej treści odniesionej do centrum; w tym przypadku wyobrażał to centrum tron Akbara Wielkiego, który panował nad całym subkontynentem, był „panem tego świata”, podobnie jak na przykład Dawid. Nad Dawidem jednak góruje jego niewinna ofiara — wierny wódz Uriasz, którego król wydał na łup wrogowi. Uriasz jest prefiguracją Chrystusa — Bogoczłowieka, opuszczonego przez Boga. Ponadto Dawid uwiódł Uriaszowi żonę i „wziął” ją sobie. Później dopiero zrozumiałem tę aluzję do Uriasza: nie dość, że — ku własnemu utrapieniu — czułem się w obowiązku mówić publicznie o ambiwalentnym wizerunku Boga Starego Testamentu i o konsekwencjach, które z tego wynikają, to jeszcze śmierć zabrała mi żonę.

Były to sprawy, które — utajone w nieświadomości — czekały mnie. Powinienem był ukorzyć się przed tym przeznaczeniem i doprawdy dotknąć czołem ziemi, by posłuszeństwo moje było całkowite. Ale coś — dosłownie o milimetr — mi w tym przeszkadzało. Coś we mnie mówiło: „Zgoda, tak, ale nie do końca”. Coś we mnie hardo się przeciwstawiało i nie

²⁹ Por. 2 Sm XI, 2 — 27. [Przyp. tłum.]

zgadzało pozostać niemą rybą. Gdyby tego nie było w wolnym człowieku, *Księga Hioba* nie powstałaby na kilka wieków przed narodzeniem Chrystusa. Człowiek rezerwuje sobie prawo do jakiegoś „ale”, nawet w obliczu boskiej decyzji. Gdyby nie to prawo, gdzież byłaby wolność człowieka? Jaki miałaby ona sens, jeśli by nie była w stanie zagrozić Temu, który jej zagraża?

Nad Akbarem mieszka Uriasz. Jest on nawet — jak powiada sen — *highest presence*, co jest określeniem na dobrą sprawę używanym jedynie w stosunku do Boga, abstrahując od wszelkiego rodzaju bizantynizmów. Nie mogę się powstrzymać, by nie pomyśleć tu o Buddzie i o jego stosunku do bogów. Dla wierzącego Azjaty Tathagata³⁰ to bez wątpienia najwyższy absolut. Dlatego — jakże niesłusznie — buddyzm hinajana podejrzewano o ateizm. Za sprawą mocy bogów człowiek zdolny jest osiągnąć poznanie swego Stwórcy. Człowiek dysponuje nawet możliwością zniszczenia stworzenia w jego istotnym aspekcie, a mianowicie w aspekcie świadomości, jaką człowiek ma o świecie. Dzisiaj za pomocą radioaktywności człowiek może zmieść z powierzchni ziemi wszelkie wyższe formy życia. Idea zniszczenia świata pojawiła się w załączku już u Buddy: dzięki oświeceniu łańcuch *nidana* — łańcuch przyczyn i skutków, prowadzących nieuchronnie do starości, choroby i śmierci — może zostać zerwany, tak że znika iluzja istnienia³¹.

³⁰ Etymologiczny sens tego epitetu Buddy niejasny: „ten, który tak oto (tj. oświecony) przyszedł”? „ten, który dotarł (do prawdy)””? „ten, który utorował drogę (do zbawienia)””? Według Stanisława Schayera (*Buddyzm indyjski*, w pracy zbiorowej: *Religie Wschodu*, Trzaska, Ewert i Michalski, Warszawa [1938], s. 214) był to „soteriologiczny termin techniczny, znany i popularny w Indiach północno-wschodnich w V wieku przed Chr., tak samo jak termin Mesjasz w Palestynie. Przyjście Tathagaty na świat — to początek nowej ery, to nowy Aion w dziejach świata”. Tathagatę utożsamiano z Mahapuruszą, człowiekiem kosmicznym, Anthroposem. [Przyp. tłum.]

³¹ Według buddyjskiego opisu kołowrotu wecleń (por. *Mahavagga* 1, 1, 2; *Dighanikaya* 1, 83; *Samyuttanikaya* 2, 7) istnieje łańcuch dwunastu warunków (*nidana*) tzw. zależnego powstawania: skutek niewiedzy (*avidya*) tworzą się dyspozycje (*samskara*), skłonności do nowego wcielenia, a mianowicie świadomość (*vijnana*), będąca psychicznym

Zaprzeczenie woli u Schopenhauera wskazuje proroczo na pewien problem, który miał się pojawić w przyszłości, a który stał się obecnie niepokojąco bliski. Mój sen odsłania myśl i przecucie, jakie ludzkość żywi już od dawna — ideę stworzenia przerastającego Stwórcę o odrobinę. Ta odrobina jest jednak decydująca.

Po tej dygresji w świat snów wracam do mych książek: w *Aionie* poruszyłem jeszcze inny krąg problemów, wymagających osobnego potraktowania. Usiłowałem zaakcentować jednoczesność pojawienia się Chrystusa i początku nowej ery — ery uniwersalnego miesiąca Ryb. Tę zbieżność między życiem Chrystusa a obiektywnym wydarzeniem astronomicznym, czyli wejściem równonocy wiosennej w znak Ryb, trzeba nazwać synchronicznością. To dlatego Chrystus jest „Rybą” i objawia się jako Pan nowego eonu (podobnie jak Hammurabi był Panem kosmicznego miesiąca Barana). Te fakty dały początek problemowi synchroniczności, który opisałem w pracy *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*³².

To, że w *Aionie* poruszyłem problem Chrystusa sprawiło, że zadałem sobie w końcu pytanie, w jaki sposób fenomen Anthroposa, Wielkiego Człowieka — a mówiąc psychologicznie: Jaźni — wyraża się w doświadczeniu indywiduum. Odpowiedź na to pytanie usiłowałem zawrzeć w *Von den Wurzeln*

podkładem psychofizycznego zarodka (*namarupa*), od którego z kolei zależy sześć podstaw (*sadayatana*) wszystkich zmysłów zewnętrznych i zmysłu wewnętrznego, dzięki którym powstaje spostrzeżenie (*sparsa*), uczucie (*vedana*), żądza (*trnsa*) i chwytanie (*upadana*), tj. Ignicie do pożądanых przedmiotów zmysłowych, którego konsekwencją jest bytowanie (*bhava*), czyli narodziny (*jati*), a w końcu starość i śmierć (*jaramarana*). Łańcuch *nidana* ciągnie się bez końca, chyba że się rozerwie któreś z ogniw. [Przyp. tłum.]

³² W: Carl Gustav Jung i Wolfgang Pauli, *Naturerklärung und Psyche*, Studien aus dem C. G. Jung-Institut, t. IV, Rascher, Zürich 1952. [Gesammelte Werke, t. VIII, 1967; dwa rozdziały w przekładzie Jerzego Prokopiuka ukazały się pt. *Synchroniczność* w wyborze prac Junga pt. *Rebis, czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 503 — 567 — przyp. tłum.]

des Bewußtseins (w 1954 roku). W książce tej chodzi o współgrę nieświadomości i świadomości, o rozwój świadomości z nieświadomości oraz o wnikanie obszerniejszej osobowości — „człowieka wewnętrznego” — w życie każdego z nas.

Mysterium Coniunctionis to konkluzja wynikająca z porównywania alchemii z moją psychologią nieświadomości. W pracy tej raz jeszcze podjąłem problem przeniesienia i kontynuowałem mój pierwotny zamiar, którym było opisanie alchemii w całej rozciągłości — chodzi o swego rodzaju psychologię alchemii czy też alchemiczne ugruntowanie psychologii głębi. Dopiero w *Mysterium Coniunctionis* moja psychologia została na dobre osadzona w rzeczywistości i otrzymała jako całość historyczną podbudowę. Tak oto moje zadanie zostało wykonane, dzieło spełnione — stało się już na własnych nogach. W chwili, gdy poczułem twardy grunt, dotarłem też do ostatecznej granicy tego, co mogłem ująć naukowo; dotknąłem transcendencji, istoty archetypu samego w sobie, a o tym nie da się już powiedzieć niczego naukowego.

Ten rzut oka na me dzieło jest naturalnie bardzo pobieżny. W gruncie rzeczy powinienem był powiedzieć znacznie więcej — albo znacznie mniej. Rozdział ten został zaimprovizowany, zrodził się z chwili — jak wszystko, co tu opowiadam.

Na moje dzieła można patrzeć jak na stacje mego życia; są one wyrazem mego rozwoju wewnętrznego, albowiem zajmowanie się treściami nieświadomości kształtuje człowieka i określa jego przemianę. Moje życie jest moim działaniem, moim duchowym wysiłkiem. Nie sposób ich rozdzielić.

Wszystkie moje pisma są, by tak rzec, zadaniami, które narzucone mi zostały wewnętrznymi. Zrodziły się one pod presją losu. To, co napisałem, podyktowane było wewnętrznym nakazem. Oddałem głos duchowi, który mną powodował. Nigdy nie liczyłem na to, że moje prace wywołają silny rezonans. Są one kompensacją dla współczesnego świata — byłem zmuszony mówić to, czego nikt nie chce słuchać. Dlatego tak często, zwłaszcza na początku, czułem się zagubiony. Wiedzialem, że ludzie zareagują odmową, bo trudno jest zaakceptować kompensację swego świadomego świata. Dzisiaj mogę powiedzieć: to cud, że odniosłem tyle sukcesów — więcej, niż

się kiedykolwiek spodziewałem. Sprawą najistotniejszą było dla mnie, by powiedzieć to, co miałem do powiedzenia. Mam poczucie, że zrobiłem, co mogłem. Można by, naturalnie, zrobić jeszcze więcej i lepiej, ale to już nie leżało w granicach moich możliwości.

WIEŻA

Dzięki pracy naukowej z wolna udawało mi się oprzeć moje imaginacje i treści nieświadomości na pewnym gruncie. Słowa i papier nie były wszakże, w moich oczach, dość realne; trzeba było jeszcze czegoś. Moje najskrytsze myśli i własną mą wiedzę powinienem niejako wyryć w kamieniu — w kamieniu wyryć moje *credo*. Tak narodziła się wieża, którą zbudowałem sobie w Bollingen. Pomysł ten może wydać się niedorzeczny, ale ja go zrealizowałem; dało mi to nie tylko niepospolitą satysfakcję, ale było też pełnym znaczenia spełnieniem¹.

Od początku miałem pewność, że trzeba budować nad wodą. Zawsze mnie pociągał szczególny urok brzegów górnego Jeziora Zuryskiego, toteż w 1922 roku kupiłem działkę w Bollingen. Znajduje się ona w okolicy Hl. Meinrad i była dobrem kościelnym — dawną własnością klasztoru St. Gallen.

Początkowo nie myślałem o prawdziwym domu, tylko o parterowej budowlu z paleniskiem pośrodku i miejscami do spania wzdłuż ścian — czymś w rodzaju prymitywnego domostwa. Przed oczyma miałem obraz chaty afrykańskiej: pośrodku płonie otoczony kilkoma kamieniami ogień, wokół toczy się całe życie rodzinne. W gruncie rzeczy prymitywne chaty są urzeczywistnieniem idei Całkowitości — rzec można: całkowitości

¹ Wieża w Bollingen była dla Junga nie tylko domem letniskowym. Na starość spędzał tam około połowy roku, pracując i odpoczywając. „Bez tej ziemi moje dzieło nie ujrzałoby pewnie światła dziennego”. Jeszcze w podeszłym wieku Jung znajdował wytchnienie rąbiąc drzewo, zażywając kąpeli, sadząc i zbierając owoce. Gdy był młodszy, z pasją oddawał się żeglarsztwu i wszelkim sportom wodnym. (Przyp. Anieli Jaffé)

rodzinnej, w której uczestniczy nawet drobny inwentarz. Coś takiego chciałem właśnie zbudować — domostwo odpowiadające pierwotnym uczuciom człowieka. Powinno dawać poczucie bezpieczeństwa, nie tylko w sensie fizycznym, ale także psychicznym. Lecz już w czasie pierwszych prac zmieniłem plan, bo wydał mi się zbyt prymitywny. Zrozumiałem, że muszę zbudować prawdziwy piętrowy dom, a nie tylko przycupniętą do ziemi chatę. Tak narodził się w 1923 roku pierwszy okrągły dom. Kiedy został ukończony, zobaczyłem, że jest to prawdziwa wieża, w której można zamieszkać.

Uczucie spokoju i odnowienia, jakie od początku wiązało się dla mnie z wieżą, było niezwykle silne. Wieża była dla mnie jak matecznik. Powoli zacząłem jednak odnosić wrażenie, że nie wyraża ona wszystkiego, co jest do powiedzenia. Czegoś tam jeszcze brakowało. Dlatego cztery lata później, w 1927 roku, dołączona została budowla środkowa z aneksem w kształcie wieży.

Po jakimś czasie znowu miałem uczucie niedosytu. I w tej formie budowla wydawała mi się prymitywna. Toteż w roku 1931 — znów minęły cztery lata — rozbudowałem aneks w kształcie wieży; teraz była to prawdziwa wieża. W tej drugiej wieży jedno pomieszczenie przeznaczyłem wyłącznie dla siebie. Myślałem przy tym o domach indyjskich, w których z reguły jest jedno pomieszczenie, choćby kąt pokoju oddzielony zasłoną, dokąd można się wycofać. Medytuje się tam przez pół godziny czy może przez kwadrans lub praktykuje ćwiczenia jogi.

W tej zamkniętej przestrzeni żyję dla siebie samego. Klucz do tego pomieszczenia zawsze noszę przy sobie — nikt nie może tam wejść bez mej zgody. Z biegiem lat namalowałem na ścianach obrazy, dając wyraz wszystkiemu, co wywiodło mnie z niepokoju świata w odosobnienie, z terażniejszości w bezczasowość. Jest to zakątek refleksji i imaginacji — często imaginacji nader nieprzyjemnych i nader niemiłych myśli; to miejsce duchowego skupienia.

W roku 1935 zbudziło się we mnie pragnienie posiadania kawałka ogrodzonej ziemi. Potrzebowałem przestrzeni obszerniejszej, otwartej na niebo i na naturę. Z tego powodu — znów upłynęły cztery lata — dodałem podwórzec i loggię od strony

jeziora. Stanowią one czwartą część całości, oddzieloną od trzech części korpusu. Tak powstała czwórca, cztery części różnej konstrukcji, do tego w ciągu dwunastu lat.

Po śmierci żony w 1955 roku poczułem wewnętrzny przymus, by stać się takim, jaki jestem. W języku domu w Bollingen: odkryłem nagle, że środkowa część budynku, dotąd bardzo niska, wciśnięta między dwie wieże, przedstawia, rzecz można, mnie samego czy też moje „ja”. Podwyższyłem ją więc, dobudowując piętro. Wcześniej nie byłbym w stanie tego zrobić — uważałbym to za wyraz zarozumiałej afirmacji siebie. To moje posunięcie wyrażało jednak osiągniętą z wiekiem wyższość „ja” albo świadomości. W ten sposób, rok po śmierci żony, całość została ukończona. Budowa pierwszej wieży rozpoczęła się w roku 1923, dwa miesiące po śmierci mej matki. Daty te pełne są znaczenia, ponieważ — jak zobaczymy — wieża związana jest ze zmarłymi.

Od początku wieża była dla mnie miejscem dojrzewania — macierzyńskim łonem lub formą macierzyńską, w której znowu mogłem być taki, jaki jestem, jaki byłem i jaki będę. W wieży czułem się tak, jakbym odrodził się w kamieniu. Widziałem w niej urzeczywistnienie tego, co dotychczas ledwie podejrzewałem — przedstawiała indywiduację. Będąc pamiątką *aere perennius* wywierała na mnie dobroczynny wpływ, jako wyraz akceptacji tego, czym jestem. Budowałem dom partiami, posłuszny jedynie konkretnym potrzebom chwili. Wewnętrzne związki między poszczególnymi częściami nigdy mnie nie zajmowały. Rzec by można, że budowałem wieżę jakby we śnie. Dopiero później ujrzałem, co się narodziło — formę pełną znaczenia: symbol psychicznej Całkowitości. Rozwijała się ona jak stare nasienie, które wzeszło.

W Bollingen jestem w mej prawdziwej istocie — przebywam w tym, co mi odpowiada. Jestem tutaj, by tak rzec, „prastarym synem matki”. Tak właśnie wyraża się mądrość alchemiczna, bo „mąż sędziwy”, „starzec”, którego doświadczałem w sobie już jako dziecko, to osobowość numer 2, która zawsze żyła i zawsze żyć będzie. To osobowość, która istnieje poza czasem — syn macierzyńskiej nieświadomości. W moich fantazjach „starzec” przybrał postać Filemona — w Bollingen jest on żywy.

Chwilami jestem jakby rozsiany w krajobrazie i w rzeczach: żyję w każdym drzewie, w pluskaniu fal, w chmurach, w przemykających zwierzętach i w przedmiotach. W wieży nie ma niczego, co by nie stało się i nie wzrosło z biegiem lat i z czym nie byłbym związany. Wszystko ma swoje dzieje, które są też moimi dziejami, i tu jest miejsce dla bezprzestrzennego królestwa tła.

Zrezygnowałem z elektryczności — sam rozpalam w palenisku i pod piecem. Bieżącej wody też nie mam — muszę chodzić do pompy. Rąbię drzewo i gotuję. Te proste czynności i człowieka czynią prostym, a jakże jest trudno być prostym.

W Bollingen otacza mnie cisza; żyje się tam *in modest harmony with nature*². Wylaniają się idee sięgające głębin wieków, przeto antycypujące odległą przyszłość. Tutaj słabnie udręka tworzenia; twórczość bliska jest zabawie.

W roku 1950 wzniosłem w kamieniu jak gdyby pomnik tego, czym dla mnie jest wieża. Sposób, w jaki ten kamień trafił do mnie, to historia godna uwagi.

W czasie, gdy budowałem mur oddzielający wieżę od tak zwanego ogrodu, potrzebne mi były kamienie. Zamówiłem je w kamieniołomie w pobliżu Bollingen. Murarz przy mnie podyktował wszystkie wymiary właścicielowi kamieniołomu, który zapisał je w notesie. Kiedy potem budulec przyплыł statkiem i gdy go wyladowano, okazało się, że wymiary *soi-disant* kamienia węglanego są zupełnie nie takie. Zamiast trójkątne go glazu dostarczono mi kostkę. Był to doskonały sześcian o wymiarach dużo większych niż te, które zamówiłem, o krawędzi niemal pięćdziesięciocentymetrowej. Murarz był wściekły i powiedział przewoźnikom, że mogą go sobie zabrać z powrotem.

Kiedy ujrzałem ten kamień, powiedziałem: „Nie! To mój kamień — muszę go mieć!” Od razu spostrzegłem, że doskonale mi on odpowiada, że chcę z nim coś zrobić. Ale nie wiedziałem jeszcze co.

² Tytuł starego drzeworytu chińskiego przedstawiającego małą postać starca w heroicznym pejzażu. (Przyp. Anieli Jaffé)

Pierwsze, co przyszło mi do głowy, to łacińska strofa alchemika Arnolda de Villanova (zmarłego w roku 1313) — ją też jako pierwszą wyryłem w kamieniu. Oto przekład:

Tu wznosi się marny kamień,
Lichej też jest ceny:
Głupcom niepotrzebny —
Mituja go bardziej mędrcy.³

Sentencja ta odnosi się do kamienia alchemicznego, albowiem to on — *lapis* — został odrzucony i wzgardzony.

Wkrótce dostrzegłem jeszcze coś: na przedniej ścianie — w naturalnej strukturze kamienia — zauważyłem mały krąg, coś w rodzaju oka, które na mnie patrzyło. Wyryłem ten krąg, w środku zaś umieściłem człowieczka: jest to lalka odpowiadająca żrenicy oka⁴, rodzaj Kabira czy też Telesfor Eskulapa. Odziany jest w płaszcz z kapturem, w dłoni trzyma latarnię, jak to widzimy na niektórych wyobrażeniach antycznych. A jednocześnie wskazuje drogę! Poświęciłem mu kilka słów, które przyszły mi do głowy podczas pracy. Inskrypcja jest po grecku; oto jej przekład:

Czas jest dzieckiem — bawi się jak dziecko — jest jak dziecko grające w warcaby — czas jest królestwem dziecka. To Telesfor przemierzający mroczne regiony tego kosmosu i jaśniejący niby gwiazda, która przeblyskuje z głębin. On wskazuje drogę do wrót Słońca i do krainy snów⁵.

3

Hic lapis exilis exstat,
pretio quoque vilis;
Spernitur a stultis,
amatur plus ab edoctis.

Rosarium Philosophorum, w: *Artis auriferae...*, dz. cyt., vol. II, s. 210. Jung zastanawiał się, czy użyte przez Arnolda określenie kamienia filozofów: *lapis exilis*, nie wyjaśnia zagadkowego wyrażenia *lapis exilis*, jakiego Wolfram von Eschenbach użył w swym *Parzivalu* na określenie Graala, który u Wolframa nie jest już kielichem, lecz właśnie kamieniem (*lapis lapsus ex coelis*? = kamień upadły z niebios. [Przyp. tłum.]

⁴ Notabene także w języku polskim wśród ludowych nazw żrenicy są takie, jak „człowieczek”, „panienka”, „lalka”. [Przyp. tłum.]

Słowa te przyszły mi do głowy — jedno po drugim — gdy obrabiałem kamień.

Pozwoliłem, by na trzeciej ścianie, obróconej do jeziora, kamień, żeby tak powiedzieć, przemówił sam — w inskrypcji łacińskiej. Wszystkie zdania to cytaty wzięte z alchemii. Oto przekład:

Jestem Sierotą, sam; wszakże znajduje się mnie wszędzie. Jestem Jeden, lecz sobie przeciwny. Jestem zarazem Młodzieńcem i Starcem. Nie znałem ni ojca, ni matki, ile że trzeba mnie dobywać z głębin, jak rybę. Albo znowu spadam z nieba jako biały kamień. Tułam się po górach i lasach, lecz jestem ukryty w najwewnętrzniejszym człowieku. Dla każdego jestem śmiertelny, a jednak nie dotyka mnie odmiana czasu.

Na koniec pod sentencją Arnolda de Villanova umieściłem po łacinie:

Na pamiątkę swych siedemdziesiątych piątych urodzin C. G. Jung wykonał i postawił w dowód wdzięczności w roku 1950.

Kiedy kamień został ukończony, wciąż wracałem do niego spojrzeniem, zdumiewałem się i zadawałem sobie pytanie, co to znaczy, że w ogóle coś podobnego się robi.

Kamień znajduje się poza murem otaczającym wieżę — jest jakby jej objaśnieniem. Jest on wyrazem tego, kto zamieszkuje wieżę — uzewnętrznieniem, które dla ludzi pozostaje niezrozumiałe. Czy wiecie, co miałem zamiar wyryć na tylnej ścianie kamienia? *Le cri de Merlin*! Gdyż kamień ten wyraża coś, co przypomina mi zew Merlina dochodzący z kniei po tym, jak Merlin odszedł już ze świata. Ludzie słyszą jeszcze jego wołanie — powiada legenda — ale nie mogą tego wołania ani pojąć, ani wytłumaczyć.

⁵ Pierwsze z tych zdań to fragment z Heraklita (H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, [Berlin] 1903, fragm. 52 [Kazimierz Leśniak, *Materialiści greccy w epoce przedsofokratejskiej*, WP, Warszawa 1972, s. 185]); drugie jest aluzją do liturgii mitraistycznej (A. Dieterich, *Eine Mithrasliturgie*, Leipzig und Berlin 1929, s. 9); ostatnie zdanie zawiera aluzję do Homera (*Odyseja*, Pieśń XXIV, w. 12 [w przekładzie Józefa Wittlina, dz. cyt., s. 399]). Co do innych inskrypcji, zob. *Słowniczek*, hasło *Alchemia*. (Przyp. Anieli Jaffé)

Merlin to wyraz dążenia nieświadomości średniowiecznej do ukształtowania postaci paralelnej do Parsifala. Parsifal jest bohaterem chrześcijańskim, Merlin zaś — syn diabła i czystej dziewicy — to jego ciemny brat. W wieku XII, kiedy legenda się narodziła, nie zostały jeszcze spełnione warunki konieczne dla zrozumienia tego, co ona przedstawia. Toteż Merlin skończył na wygnaniu, *le cri de Merlin* zaś rozbrzmiewa w kniei jeszcze po jego śmierci. Ten zew, którego nikt nie mógł zrozumieć, świadczy o tym, że Merlin wciąż żył — jako istota, która nie została zbawiona. W gruncie rzeczy jego historia jeszcze do dziś nie dobiegła kresu i Merlin nadal tuła się po świecie. Można by powiedzieć, że tajemnica Merlina znalazła swoją kontynuację w alchemii, przede wszystkim w postaci Merkuriusza. Następnie została ona przejęta przez moją psychologię nieświadomości, a przecież — nawet dzisiaj — pozostaje niepojęta, jako że dla większości ludzi życie z nieświadomością jest zupełnie niezrozumiałe. Jednym z niezatartych doświadczeń było dla mnie zdanie sobie sprawy z tego, jak bardzo jest ono człowiekowi obce.

Pewnego dnia znalazłem się w Bollingen wkrótce po tym, gdy ukończona została pierwsza wieża. Działo się to zimą na przełomie lat 1923 — 1924. Nie pamiętam, żeby leżał śnieg; pewnie było to przedwiośnie. Byłem tam sam, może przez tydzień, może nieco dłużej. Panowała nieopisana cisza. Nigdy jeszcze nie odczuwałem jej tak intensywnie.

Pewnego wieczoru — świetnie to pamiętam do dziś — siedziałem przy kominku; nastawiłem wielki kocioł, żeby zagrząć wodę do zmywania. Woda zaczęła się gotować, kocioł zaczął grać. Miało się wrażenie, że słychać liczne głosy albo instrumenty strunowe, czy też orkiestrę. Było to jak muzyka polifoniczna — której nie znoszę — ale która tym razem wydała mi się wyjątkowo interesująca. Można by powiedzieć, że jedna orkiestra znajdowała się w wieży, a druga na zewnątrz. Raz jedna brała górę, raz druga — jak gdyby sobie na przemian odpowiadały.

Siedziałem tak i słuchałem zafascynowany. Przez ponad godzinę słuchałem tego koncertu, tej czarodziejskiej melodii natury. Wszystko się zgadzało, gdyż natura jest nie tylko harmonijna, ale też przeraźliwie sprzeczna i chaotyczna. Taka była również ta muzyka: potok dźwięków — coś jakby sama natura wody i wichru — tak dziwna, że żadną miarą nie da się jej opisać.

Przedwiośniem 1924 roku znów znalazłem się w Bollingen. Byłem sam. Napaliłem w piecu. Wieczór był cichy, jak ten, o którym przed chwilą mówiłem. Nocą obudziły mnie odgłosy czyichś kroków — jakby ktoś chodził wokół wieży. Dało się też słyszeć dobiegające z dali dźwięki jakiejś muzyki — coraz bliższe i bliższe — wreszcie usłyszałem głosy, śmiechy, rozmowy. „Któż tam chodzi?” — zastanawiałem się. „Co to? Wzdłuż jeziora jest tylko wąska ścieżka i rzadko kto nią chodzi!” I tak zastanawiając się, rozbudziłem się na dobre. Podeszedłem do okna. Otworzyłem okiennice: panowała cisza, nikogo, żadnego hałasu, nic — nawet wiatru — nic — nic a nic.

„Doprawdy, zdumiewające” — pomyślałem. Byłem przekonany, że to dreptanie, te śmiechy, te rozmowy były rzeczywiste! Ale, jak się zdawało, był to tylko sen. Położyłem się z powrotem do łóżka dumając nad siłą fantazji i nad tym, jak to możliwe, bym miał taki sen. Myśląc tak, ponownie zasnąłem. I natychmiast znowu pojawił się ten sam sen. Znowu słyszałem kroki, rozmowy, śmiechy, muzykę. Jednocześnie przed oczyma miałem obraz wielu setek ubranych w czerni postaci — może to byli odświętnie odziani młodzi wieśniacy przybyli z gór, opływający wieżę dwoma korowodami, dreczczący, chichoczący, śpiewający przy wtórze akordeonu. „Diabelska sztuczka!” — pomyślałem zirytowany. Powiedziałem sobie, że chodzi o sen, a to rzeczywistość! Pod wpływem tej emocji obudziłem się. Szybko wstałem, znów otworzyłem okno i okiennice, jednak wszystko było jak przedtem: księżycowa noc i śmiertelna cisza. Wtedy pomyślałem sobie: „To są po prostu duchy!”

Ma się rozumieć, zadałem sobie pytanie, jaki może być sens snu, który tak bardzo narzucał się mi w moim stanie pseudoczuwania. Zdarza się to tylko wtedy, gdy chodzi o duchy. „Czuwać” znaczy: postrzegać rzeczywistość. Sen przedstawia zatem sytuację będącą odpowiednikiem rzeczywistości, sytuację, w której przeżywa się coś w rodzaju czuwania. W snach tego typu, w przeciwieństwie do zwykłych, nieświadomość zdradza skłonność do tworzenia u śpiącego wrażenia prawdziwej rzeczywistości, co zostało jeszcze podkreślone przez powtórzenie. Znany nam źródłami takich rzeczywistości są z jednej strony wrażenia cielesne, z drugiej też — postacie archetypowe.

Owej nocy wszystko było — a przynajmniej zdawało się być — tak doskonale realne, że miałem trudności z odnalezieniem

się, tkwiłem bowiem między dwiema rzeczywistościami. Nie mogłem uchwycić sensu. Co znaczą ci młodzi wieśniacy, przygrywający sobie na instrumentach, przechodzący w długim korowodzie? Miałem wrażenie, że przyszli z ciekawości, aby obejrzeć wieżę.

Nigdy potem nie przeżyłem ani nie wyśniłem czegoś podobnego. Z tej przygody wyszedłem oniemiały; nie mogłem sobie przypomnieć, bym kiedykolwiek słyszał o czymś takim. Zrozumiałem to dużo, dużo później, kiedy zapoznałem się z siedemnastowieczną kroniką lucerneńską Rennwarda Cysata. Opowiedziano tam taką oto historię: na hali, na stoku Góry Pilata, osławionej z powodu strachów — do dziś mógłby tam grasować Wotan! — Cysat, wdrapawszy się na szczyt, w nocy nie mógł oka zmrzyć, a to wskutek hałasu wyrzadanego przez korowód, mijający przy akompaniamencie muzyki i śpiewów szalas, gdzie znalazł schronienie — dokładnie tak, jak ja to widziałem w mojej wieży.

Nazajutrz Cysat zagadnął pastucha, który udzielił mu gościny, chcąc dowiedzieć się, co to było. Ten od razu wiedział w czym rzecz: musiał to być „wesoly ludek”⁶, to znaczy zastęp dusz zmarłych prowadzony przez Wotana; mieli oni zwyczaj odbywać takie „parady”, by zwrócić na siebie uwagę.

Jeśli chce się wyjaśnić moje przeżycie, można przyjąć, że było to zjawisko związane z samotnością: pustka i cisza na zewnątrz zostały skompensowane przez obraz tłumu ludzi. Tak właśnie jest z halucynacjami pustelników, które także są kompensacjami. Ale czy wiadomo, na jakich realiach oparte są tego rodzaju historie? Można by równie dobrze pomyśleć, że z powodu samotności stałem się tak bardzo uwrażliwiony, iż dostrzegłem korowód „wesolego ludku”, który tamtędy przeciągał.

Objaśnienie tego przeżycia jako psychicznej kompensacji nigdy mnie nie zadowoliło. Z kolei powiedzieć, że była to halucynacja, to mało. Czułem się zmuszony brać też w rachubę możliwość realności tego wydarzenia, zwłaszcza że mamy paralelną opowieść z XVII wieku.

Najprawdopodobniej mogłoby tu chodzić o zjawisko synchroniczności. Zjawiska te dowodzą, iż zdarzenia, o których wiemy dlatego, że postrzegamy je za pomocą pewnego zmysłu

⁶ W oryginale w dialekcie szwajcarskim *Sälig Lüt*. [Przyp. tłum.]

wewnętrznego lub intuicji, bardzo często mają także swoje odpowiedniki w rzeczywistości zewnętrznej. Otóż faktycznie istnieje konkretny odpowiednik mojego przeżycia, jako że w średniowieczu często odbywały się takie pochody młodych ludzi. Najemnicy ciągnęli długimi sznurami — najczęściej na wiosnę — z głębi Szwajcarii w kierunku Locarno, gdzie gromadzili się w „Casa di Ferro” w Minusio, a stamtąd szli dalej w kierunku Mediolanu. We Włoszech zaciągali się do wojska i bili się na obcym żołdzie. Mógł to zatem być obraz jednej z tych kolumn, które formowały się co roku, z reguły na wiosnę, i pośród żartów i śpiewów żegnały z ojczyzną.

Długo jeszcze ten dziwny sen zajmował moją wyobraźnię.

Kiedyśmy w roku 1923 zaczęli budować w Bollingen, moja najstarsza córka, składając nam wizytę, wykrzyknęła: „Jak to? Budujesz tutaj? Przecież tu są trupy!” Pomyślałem sobie rzecz jasna: „Bzdura! Nic podobnego!” Ale w toku dalszej budowy, cztery lata później, faktycznie znaleźliśmy szkielet. Spoczywał na głębokości dwóch metrów dwudziestu centymetrów; w prawym łokciu tkwiła stara kula karabinowa. Po sposobie ułożenia szkieletu można było poznać, że trup został wrzucony do ziemi najpewniej w stanie posuniętego rozkładu. Był on jednym z tych wielu tuzinów żołnierzy francuskich, którzy w 1799 roku potopili się w Linth; ich zwłoki zostały potem wyrzucone to tu, to tam na brzeg górnego jeziora. Wypadek ten miał miejsce po tym, jak Austriacy wysadzili w powietrze most w Grybau, który Francuzi chcieli wziąć szturmem. Fotografia otwartego grobu, z datą odnalezienia trupa, przechowywana jest w wieży. Było to 22 sierpnia 1927 roku.

Wyprawilem tedy w mej posiadłości pogrzeb należy żołnierzowi i oddałem trzy salwy nad jego grobem. Potem ustawilem kamień nagrobny z inskrypcją. Córka wyczuła tam trupa; jej zdolność do przeczuć to schedy po mojej babce ze strony matki⁷.

Zimą roku 1955 — 1956 wyryłem imiona mych przodków po mieczu na trzech kamiennych tablicach, które umieściłem w loggii. Na suficie wymalowałem motywy mojego herbu oraz znaków herbowych żony i zięciów.

Pierwotnie zwierzęciem heraldycznym rodziny Jungów był feniks, co z pewnością ma jakiś związek z *jung* [młody], *Jugend* [młodość], *Verjüngung* [odmładzanie]. To dziadek zmienił elementy tarczy herbowej, pewnie dlatego, że chciał przeciwstawić się swemu ojcu. Dziadek był zapalonym wolnomularzem, Wielkim Mistrzem Łoży Szwajcarskiej. Tym należy prawdopodobnie tłumaczyć szczególną modyfikację, jakiej dokonał w swoim herbie. Sygnalizuję ten fakt, sam w sobie bez znaczenia, ponieważ należy on do historycznego kontekstu rozwoju mojej myśli i mego życia.

Po modyfikacji, jakiej dokonał dziadek, na mojej tarczy herbowej nie ma już dawnego feniksa: w prawym górnym rogu umieszczono natomiast błękitny krzyż, a w lewym dolnym rogu błękitne winne grono na złotym polu; między jednym a drugim na błękitnej wstędze — złota gwiazda. Ta natrętna symbolika jest z pochodzenia wolnomularska albo różokrzyżowa. Tak jak róża i krzyż przedstawiają różokrzyżową problematykę prze-ciwieństw (*per crucem ad rosam*) — to, co chrześcijańskie, i to, co dionizyjskie — tak też krzyż i winne grono to symbole ducha niebiańskiego i ducha chtonicznego. Symbol jednoczący jest przedstawiony jako złota gwiazda — *aurum philosophorum*⁸.

Różokrzyżowcy wywodzą się z filozofii hermetycznej albo alchemicznej. Jednym z ich założycieli był Michael Majer (1568—1622), znany alchemik, nieco młodszy od Gerarda Dorna (koniec XVI wieku) — nie znanego, za to ważniejszego — którego traktaty składają się na pierwszy tom *Theatrum Chemicum* z 1602 roku. Frankfurt, gdzie żyli obaj — i Majer, i Dorn — był wówczas, jak się zdaje, ośrodkiem filozofii alchemicznej. W każdym razie Michael Majer, jako *comes palatinus* (palatyn) i lekarz na dworze Rudolfa II, był znaną i szanowaną lokalną osobistością. Otóż w sąsiednim mieście, w Moguncji, żył w owym czasie *dr. med. et jur.* Carl Jung (zmarł w roku 1654), o którym zresztą nic nie wiemy, gdyż drzewo genealogiczne kończy się na moim prapradziadku Sigismundzie Jungu, urodzonym na początku XVIII wieku, *civis Moguntinus* (obywatelu Moguncji), a to dlatego, że archiwa miejskie Moguncji padły pastwą płomieni podczas oblężenia w czasie hiszpańskiej wojny sukcesyjnej. Jest rzeczą więcej niż prawdopodobną, iż uczony doktor Carl Jung znał pisma obu

⁷ Zob. apendyks, s. 476.

⁸ Złoto filozofów, czyli alchemików. (Przyp. Anieli Jaffé)

alchemików, gdyż ówczesna farmakologia pozostawała jeszcze pod silnym wpływem Paracelsusa. Dorn był żarliwym paracelsystą — ułożył nawet obszerny komentarz do traktatu Paracelsusa *De vita longa*. On też — najwięcej wśród alchemików — zajmował się tym, co we współczesnym języku należałoby nazwać procesem indywiduacji. Zważywszy, że w ciągu mego życia zajmowałem się niemało studiowaniem problematyki przeciwieństw, a zwłaszcza ich symboliki alchemicznej, wydarzeniom tym — stanowiącym antycypację — nie brak pikanterii. Toteż nie chciałem czytelników pozbawiać tych informacji.

Kiedy pracowałem nad tablicami poświęconymi moim przodkom, pojąłem dziwną wspólnotę losu łączącą mnie z moimi pradziadami. Miałem bardzo silne wrażenie, że pozostaję pod wpływem spraw i problemów, które moi rodzice, dziadkowie i inni przodkowie pozostawili bez odpowiedzi, nie dokończone. Często wydaje się, że w rodzinie istnieje bezosobowy *karman*, przechodzący z rodziców na dzieci. Zawsze mi się zdawało, że muszę odpowiedzieć na pytania, które los postawił już moim przodkom, na które jednak nie znaleziono jeszcze żadnej odpowiedzi, albo że powinienem dokończyć czy po prostu rozwiązywać dalej problemy, które poprzednie epoki pozostawiły w zawieszeniu. Zresztą trudno jest stwierdzić, czy problemy te są raczej natury osobistej czy też ogólnej (zbiorowej). Wydaje mi się, że mamy tu do czynienia raczej z tym drugim. Jeśli jakiś problem zbiorowy nie zostaje jako taki rozpoznany, zawsze przybiera postać problemu osobistego i wywołuje wówczas iluzję zaburzenia w obrębie *psyche* osobowej. I naprawdę pojawia się wtedy jakieś zaburzenie w sferze osobistej, ale zaburzenie to niekoniecznie jest najważniejsze; jest ono raczej wtórne, jest następstwem niekorzystnej zmiany klimatu społecznego. W takim wypadku przyczyny zaburzenia trzeba więc szukać bynajmniej nie w najbliższym otoczeniu chorego, ale raczej w sytuacji zbiorowej. Psychoterapia nie uwzględniła jeszcze dostatecznie tej okoliczności.

Jak każdy, kto zdolny jest do jakiejś introspekcji, uznałem zrazu za całkiem naturalne, że rozdwojenie mojej osobowości jest czymś jak najbardziej osobistym i że sam ponoszę za nie odpowiedzialność. Faust, co prawda, podszeptnął mi zbawienne słowa:

Dwie dusze we mnie żyją w wiecznym sporze⁹,

ale nie rzuciły one światła na przyczynę tego rozszczepienia. Jednak jego rozumienie samego problemu wydawało się stosować właśnie do mnie. Wtedy, kiedy zapoznałem się z *Faustem*, nie mogłem przecież przypuszczać, jak dalece zbiorowy był dziwny, heroiczny mit Goethego, jak proroczo przepowiadał los Niemiec. Dlatego też czułem się osobiście dotknięty i — gdy Faust wskutek swej *hybris* i inflacji spowodował zabójstwo Filemona i Baucis — uważałem się za winnego, niemal jakbym sam w przeszłości uczestniczył w zabójstwie dwojga starszków. Ta dziwna myśl zaniepokoiła mnie — uważałem, że jestem zobowiązany do odpokutowania tego grzechu, że moim obowiązkiem nie dopuścić, by się powtórzył.

Pewna informacja, którą w młodości otrzymałem od osoby trzeciej, dodatkowo potwierdziła mój mylny wniosek. Otóż dowiedziałem się, że wieść niesie, jakoby mój dziadek Jung był nieślubnym synem Goethego. Ta irytująca plotka dotknęła mnie, bo wydawała się wzmacniać i jednocześnie wyjaśniać moją dziwną reakcję na *Fausta*. Wprawdzie nie wierzyłem w reinkarnację, lecz indyjskie pojęcie karmana było mi niewątpliwie w naturalny sposób bliskie. Ponieważ wówczas nie zdawałem sobie sprawy z istnienia nieświadomości, w żaden sposób nie mogłem pojąć psychologicznego znaczenia swych reakcji. Zupełnie też nie wiedziałem — czego i dzisiaj na ogół się nie wie — iż w szerszej perspektywie przyszłość jest przygotowywana w nieświadomości, co sprawia, że jasnowidze mogą ją z góry dużo wcześniej przepowiadać. Dlatego właśnie, na przykład, na wiadomość o koronacji cesarza w Wersalu Jakob Burckhardt wykrzyknął: „Koniec z Niemcami!” Już archetypy Wagnera pukały do drzwi, za nimi zaś przyszło dionizyjskie przeżycie Nietzschego, które słusznie byłoby przypisywać bogu upojenia — Wotanowi. *Hybris* epoki wilhelmińskiej szokowała Europę i przygotowała katastrofę 1914 roku.

Duch czasu uwięził mnie bez mej wiedzy w moich latach młodzieńczych (około roku 1893) i nie znałem sposobu, by się wymknąć. *Faust* potrafił we mnie jakąś strunę, ugodził mnie w sposób, który mogłem pojąć tylko patrząc na to z osobistego

⁹ *Faust*, dz. cyt., część I, *Przed bramą miasta*, w. 1119, s. 96. [Przyp. tłum.]

punktu widzenia. Najgłębiej poruszył mnie problem przeciwieństw: dobra i zła, ducha i materii, światła i ciemności. Faust, nieudolny i naiwny filozof, konfrontuje się ze swą mroczną stroną, ze swym niesamowitym cieniem — z Mefistofeilesem. W przeciwieństwie do oschłego, ocierającego się o samobójstwo uczonego Mefistofeles — wbrew swej przekornej naturze — uosabia prawdziwego ducha życia. Moje wewnętrzne sprzeczności pojawiały się tutaj w formie dramatu. Goethe dał niejako szkic i schemat moich własnych konfliktów i rozwiązań. Dychotomia Faust-Mefisto połączyła się we mnie w jedno — to byłem ja. Innymi słowy: byłem dotknięty, czułem się zdemaskowany, a ponieważ był to mój los, wszystkie perypetie dramatu dotyczyły mnie osobiście. Musiałem żarliwie potwierdzać jedno, a z drugim podjąć walkę. Żadne rozwiązanie nie mogło być mi obojętne. Później, w mym dziele, świadomie nawiązałem do tego, przeciwko czemu Faust wykroczył: do szacunku dla odwiecznych praw człowieka, do szacunku dla starości i ciągłości kultury i *Geistesgeschichte*¹⁰.

Nasza dusza, tak jak nasze ciało, składa się z tych wszystkich elementów, które istniały już w linii rodowej. To, co „nowe” w indywidualnej duszy, jest — w nieskończoność urozmaicaną — nową kombinacją prastarych składników. Toteż ciało i dusza mają charakter w najwyższym stopniu historyczny — nie znajdują one prawdziwego schronienia w tym, co istotnie nowe i dopiero co powstało; inaczej mówiąc — cechy odziedziczone po przodkach tylko częściowo czują się tam jak u siebie. Daleko nam jeszcze do tego, by uporać się ze średniowieczem, starożytnością i pradziejami, czego domaga się nasza *psyche*. Zamiast tego wtrąceni jesteśmy w kataraktę postępu, popychającego nas ku przyszłości z impetem, który staje się tym bardziej gwałtowny, im silniej odrywa nas od naszych korzeni. Kiedy zaś to, co stare, już raz zostanie przełamane, wtedy też najczęściej zostaje unicestwione i człowiek nie ma się już czego trzymać. Bo to właśnie utrata związku z przeszłością, wykorze-

¹⁰ Ta postawa Junga wyraża się w inskrypcji, którą pierwotnie wykuł nad drzwiami wejściowymi do swego domu w Bollingen: *Philemonis Sacrum — Fausti Poenitentia* (Sanktuarium Filemona — Pokuta Fausta). Kiedy te drzwi zostały zamurowane, taką samą inskrypcję umieścił nad wejściem do drugiej wieży. (Przyp. Anieli Jaffé)

nienie, wytwarza uczucie takiego „dyskomfortu w kulturze”¹¹, powoduje taki pośpiech, że żyjemy raczej przyszłością z jej chimeryczną obietnicą, mirażem złotego wieku, aniżeli teraźniejszością, do której jeszcze w ogóle nie dostosowało się całe podłoże naszej ewolucji historycznej. Bez pohamowania rzuca my się w to, co nowe, pchani przez rosnące uczucie niedosytu, niezadowolenia, z hektycznym rumieńcem. Nie żyjemy już tym, co posiadamy, lecz obietnicą — nie w świetle dnia dzisiejszego, tylko w mroku przyszłości, gdzie spodziewamy się prawdziwego świtu. Nie chcemy zrozumieć, że to, co lepsze, zawsze kompensowane jest przez to, co gorsze. Nadzieję większej wolności unicestwia zniewolenie przez coraz potężniejsze państwo; nie mówiąc już o straszliwych niebezpieczeństwach, na jakie wystawiają nas błyskotliwe odkrycia naukowe. Im mniej rozumiemy to, czego szukali nasi ojcowie i ojcowie naszych ojców, tym mniej rozumiemy samych siebie i ze wszystkich sił przyczyniamy się do ograbienia jednostki z jej instynktów i korzeni — tak iż staje się ona drobiną w masie, poddaje się już tylko „duchowi ciężenia”.

Jest rzeczą oczywistą, że ulepszenia nastawione na przyszłość, to znaczy dokonywane nowymi metodami lub za pomocą „gadgetów”, mają siłę przekonywania, są akceptowane natychmiast, z czasem jednak budzą wątpliwości, a w każdym razie przychodzi drogo za nie płacić. W niczym nie powiększają one komfortu, zadowolenia ani szczęścia. Najczęściej są to przejściowe udogodnienia w egzystencji, choćby sposoby na zaoszczędzenie czasu, które nieszczęśliwie tylko przyspieszają rytm życia, zostawiając nam w ten sposób mniej czasu niż kiedykolwiek dotąd. *Omnis festinatio ex parte diaboli est* — „jak się człowiek śpieszy, to się diabeł cieszy” — mawiali starzy mistrzowie.

Ulepszenia, w których bierze się pod uwagę minione doświadczenia, są zazwyczaj mniej kosztowne, nadto charakteryzują się większą trwałością, gdyż nawiązują do prostych i wypróbowanych metod przeszłości; z wielkim umiarkowaniem korzysta się w tym wypadku z gazet, radia, telewizji i wszelkich innowacji wymyślonych rzekomo, by zaoszczędzić czasu.

¹¹ Aluzja do książki Freuda *Das Unbehagen in der Kultur* (Wien 1930), na język polski przetłumaczonej pt. *Kultura jako źródło cierpień*. [Przyp. tłum.]

Wiele w tej książce mówię o moim subiektywnym poglądzie — nie jest to jednak rezultat racjonalnych przemyśleń. To raczej wizja, która wylania się wtedy, gdy — z na poły przymkniętymi oczyma, z zatkanymi uszami — usiłuje się widzieć kształt i słyszeć głos bytu. Jeśli widzimy i słyszymy za wyraźnie, wtedy ograniczamy się do danej godziny i minuty, wtedy w ogóle nie zauważamy, czy i jak nasze odziedziczone po przodkach dusze postrzegają i rozumieją teraźniejszość; innymi słowy — jak reaguje nieświadomość. Toteż pozostajemy w niewiedzy: nie wiemy, czy świat przodków uczestniczy w naszym życiu z pierwotną przyjemnością czy przeciwnie — odwraca się z niesmakiem. Albowiem nasz wewnętrzny spokój i nasze zadowolenie zależą w znacznej mierze od tego, czy rodzina historyczna, którą uosabia jednostka, zgadza się czy nie z efemerycznymi warunkami istniejącymi w naszej teraźniejszości.

W mojej wieży w Bollingen żyje się tak jak przed wiekami. Wieża przeżyje mnie — miejsce, gdzie ją wzniosłem, jej architektura przywołują czasy dawno już minione. Niewiele tam przypomina o teraźniejszości.

Gdyby do mego domu w Bollingen wszedł człowiek z XVI wieku, tylko lampa naftowa i zapalki byłyby dlań nowością; do całej reszty przyzwyczailby się bez trudu. Nic tam nie niepokoi zmarłych: ani światło elektryczne, ani telefon. Dusze moich przodków podtrzymuje także duchowa atmosfera wieży, ponieważ — jak potrafię — udzielam im odpowiedzi na pytania, które kiedyś, za ich życia pozostały w zawieszeniu. Wymalowałem nawet te dusze na ścianach. To tak, jakby wielka, milcząca rodzina, której korzenie sięgają daleko w minione stulecia, zaludniała dom. Żyję tam w mej „drugiej osobie” i widzę życie w całej jego wielkości, która się staje i przemija.

PODRÓŻE

Afryka Północna

Na początku 1920 roku jeden z przyjaciół powiadomił mnie, że wybiera się w interesach do Tunisu, i zaproponował, żebym mu towarzyszył. Zgodziłem się od razu. Wyjechaliśmy w marcu, najpierw do Algieru. Podążając wzdłuż wybrzeża dotarliśmy do Tunisu, stamtąd zaś wyruszyliśmy do Susy — tu pozostawiłem przyjaciela jego własnym sprawom¹.

Oto więc znalazłem się w stronach, do których jakże długo tęskniłem — z dala od Europy; tu nie dało się słyszeć żadnego z europejskich języków, nie panowały chrześcijańskie uprzedzenia; tu żyła inna rasa, twarze ludzi nosiły piętno innej tradycji, innego światopoglądu. Często pragnąłem ujrzeć Europejczyka z zewnątrz, przegłądającego się w środowisku pod każdym względem mi obcym. Głęboko ubolewałem nad tym, że nie znam arabskiego, tym pilniej jednak obserwowałem ludzi i ich zachowanie. Często godzinami przesiadywałem w arabskiej kawiarni, przysłuchując się rozmowom, z których nie rozumiałem ani słowa. Studiowałem jednak mimikę, zwłaszcza zaś sposoby ekspresji uczuć; zauważyłem, że gdy tutejsi rozmawiają z Europejczykami, ich gesty ulegają subtelnej zmianie. Dzięki temu nauczyłem się do pewnego stopnia patrzeć innymi oczyma i oglądać „białego człowieka” poza jego własnym środowiskiem.

To, co Europejczykowi wydaje się charakterystycznym dla ludów orientalnych opanowaniem i apatią, mnie wydawało się maską, za którą domyślałem się bezustannej aktywności, więcej — podniecenia; nie miałem pojęcia, jak to wytłumaczyć. Dziwna rzecz, ale od chwili, gdy postawiłem stopę na ziemi mauretańskiej, absorbowano mnie coś niezrozumiałego: cały ten kraj

¹ Por. apendyks, s. 463 i nast.

wydawał mi się jakoś szczególnie pachnieć, wydzielal woń krwi — jak gdyby ziemia przesiąknięta była krwią. Jedyne, co mi przychodziło do głowy, to myśl, że ten zakątek świata uporał się już z trzema cywilizacjami: punicką, rzymską i chrześcijańską. Na to, co z islamem uczyni epoka techniki, musimy jeszcze poczekać.

Opuściwszy Suse, skierowałem się na południe, do Sfaksu, stamtąd zaś na Saharę, do Tozeru — miasta-oazy. Osiedle położone jest na lekkim wzniesieniu, na krawędzi płaskowyżu, u którego stóp tryskają ciepłe, słone źródła; woda źródłana, skierowana w tysiące kanalików, użyźnia całą oazę. Wyniosłe palmy daktylowe tworzą zielone sklepienie, w którego cieniu wybujały brzoskwinie, morele i figowce wyrastające z gleby pokrytej dywanem nieprawdopodobnie zielonej trawy alfa. Zimorodki — skrzące się jak klejnoty — śmigają w zaroślach. W przesyconym zielonkawą poświatą cieniu przechadzają się spowite w biel postacie, zażywając wytchnienia w tym względnym chłodzie pod palmami; wśród spacerowiczów — uderzająco wiele czułych par mocno splecionych w jawnej przyjaźni homoseksualnej. Poczulem się nagle jakby przeniesiony w czasy greckiego antyku, gdzie skłonność ta cementowała społeczność mężczyzn oraz zakorzenioną w niej *polis*. Tutaj mężczyźni rozmawiają z mężczyznami, kobiety zaś ograniczają się do rozmów w gronie kobiet — co do tego nie miałem wątpliwości. Zresztą spotkałem niewiele postaci niewieścich, szczelnie spowitych w welony. Widziałem jednak kilka kobiet o odsłoniętych twarzach — prostytutek, jak mi wyjaśnił mój dragoman. Na głównych ulicach przeważali mężczyźni i dzieci.

Mój dragoman potwierdził, że homoseksualizm jest tu powszechny i oczywisty, z miejsca składając mi odpowiednie propozycje. Poczciwiec! Pojęcia nie miał, jakie myśli przeszły mi, niczym błyskawica — no, teraz już wiedziałem, gdzie jestem. Czułem się żywcem przeniesiony w odległe stulecia, w beżmiernie naiwny świat młodzieńców, którzy dzięki mizernej znajomości Koranu dopiero co zaczęli wyrwać się z owego stanu pierwotnych, pradawnych mroków, uświadamiając sobie własną egzystencję — w obronie przed grożącą z Północy zagładą.

Gdy tak stałem, przytłoczony przemożnym wrażeniem nieskończenie długiego trwania i statyczności bytu, nagle przypomniałem sobie o moim zegarku, co uzmysłowiło mi istnienie przyspieszonego biegu czasu Europejczyka. O, tak!

Europejski czas to jakby gradowa chmura, groźnie zbierająca się nad głowami naiwnych chłopców. W tej jednej chwili wydało mi się, że są oni jak zwierzęta łowne, które nie widząc myśliwego, węszą go w nieokreślonej trwodze — jego, to znaczy boga czasu, który bezlitośnie rozszarpie ich przypominające jeszcze wieczność trwanie, pokawałkuje je na dni, godziny, minuty i sekundy.

Z Tozeru udałem się do oazy Nefta. Wyjechałem z moim dragomanem skoro świt, tuż po wschodzie słońca. Za wierzchowce służyły nam duże muły — szły szybkim truchtem, żwawo więc posuwaliśmy się naprzód. Kiedy zbliżaliśmy się do oazy, wyjechał nam naprzeciw samotny jeździec: spowity w biel, dosiadał czarnego muła, na którym lśniła wspaniała, nabijana srebrem uprząż. Nawet nas nie pozdrowił — elegancki, świadom, że robi na nas wrażenie, przejechał obok zachowując dumną powściągliwość. On na pewno nie miał jeszcze zegarka kieszonkowego, nie mówiąc już o zegarku na rękę, bo choć sam o tym nie wiedział, najwyraźniej był kimś, kto jest zawsze. Jego zachowanie jeszcze nie zdradzało cech owego lekkiego obłędu, jakże charakterystycznego dla Europejczyka, który — choć świecie przekonany, że nie jest już tym, czym był przed wiekami — nie ma jeszcze pojęcia, czym tymczasem się stał. Zegarek powiada mu, że od tak zwanego średniowiecza w jego życie wtargnął czas i jego synonim — postęp — odbierając mu coś, czego już nie da się przywrócić. Odtąd z lepszym bagażem kontynuuje on coraz szybszą wędrówkę ku mglistym celom, ponieważ zaś niewiele dźwiga, odpowiadający stracie *sentiment d'incomplétude* kompensuje mirażami rzekomych sukcesów, takich jak kolej żelazna, statki motorowe, samoloty i rakiety. One to, jako że szybkie, coraz szybciej oddalają go od jego trwania, w rosnącym tempie przenosząc go do innej rzeczywistości — rzeczywistości pędu i raptownych przyspieszeń.

Im dalej wdzieraliśmy się w głąb Sahary, tym wolniej biegł czas; groziło nawet, że zacznie się cofać. Tchnienie żaru, widoczne gołym okiem w migotliwym powietrzu, wywołało stan śnienia na jawie, gdy zaś dotarliśmy do pierwszych palm, nim wjechaliśmy w zabudowania oazy, wszystko stało się dla mnie takie, jakie zawsze było.

Następnego dnia obudził mnie skoro świt niecodzienny gwar rozbrzmiewający przed domem, gdzie zatrzymałem się na noc. Drzwi tego domu wychodziły na duży, otwarty plac, wczoraj wieczorem jeszcze pusty. Teraz rojno było tam od ludzi,

wielbłądów, mułów i osłów. Wielbłądy chrząkały, obwieszając całą gamą dźwięków, że są niezadowolone, jak zwykle; osły szły z nimi w zawody rycząc, że uszy wędły. Ludzie uwijali się jak w ukropie, krzycząc i gestykulując. Dzikość, jaka malowała się na ich twarzach, bynajmniej nie budziła zaufania. Mój dragoman pośpieszył z wyjaśnieniami: dzisiaj ma się odbyć wielki festyn, nocą przybyło bowiem kilka klanów pustynnych, by pracować na rzecz marabuta przez dwa dni na polach. Marabut, który posiadał w oazie szmat ziemi uprawnej, pełnił tu funkcję czegoś w rodzaju kasy ubogich. Ludzie, którzy dziś w nocy przybyli, mieli zakładać nowe pole i, jak to w oazie, kopać kanał nawadniający.

Wtem na odległym krańcu placu podniosła się chmura kurzu, załopotał zielony sztandar, warknął werbel. Na czele długiego pochodu setek dziko wyglądających mężczyzn z koszykami i krótkimi motykami o szerokich ostrzach pojawił się pełen godności starzec z siwą brodą. Biła od niego tak naturalna, wrodzona powaga, jakby od urodzenia był stuletnim starcem. Był to marabut dosiadający białego muła, otoczony zgrają płasających w podskokach mężczyzn z tamburynami. Zawrzało. Wszędzie dał się słyszeć dziki, gardłowy krzyk, wszędzie wcisnął się pustynny pył, wszędzie żar lał się z nieba. Cały pochód przewalił się obok mnie w fanatycznej gorączce i wypadł z oazy, jakby się śpieszył na rzeź. Ruszyłem za tumultem, zachowując wszakże rozsądną odległość, gdyż mój dragoman bynajmniej mnie nie zachęcał do zbliżenia; tak doszedłem do miejsca, gdzie „pracowano”. Panowało tu jeszcze większe ożywienie, jeśli to w ogóle możliwe. Ze wszystkich stron dobiegało bębnienie tamburynów i dziki wrzask; miejsce pracy przypominało mrowisko, w które ktoś wsadził kij — wszystko odbywało się w największym pośpiechu. Jedni, objuczeni plecionymi koszami po brzegi wypełnionymi piaskiem, tańczyli w rytm wystukiwany przez doboszów, inni z jakimś zapamiętaniem zanurzali ostrza motyk w ziemi, prowadzili rowy i sypali groble. W tym chaosie i zgiełku jeden marabut krążył na białym mule, wykonując pełne godności, łagodne i zmęczone gesty sędziwego starca: najwyraźniej udzielał jakichś wskazówek. Tam, gdzie tylko się skierował, gorliwość, zgiełk i rytm pracy przybierały na sile, tworząc tło, na którym rysowała się nader wyraźnie spokojna postać świętego. Pod wieczór ludzie się zmęczyli, uspokoili i wkrótce mężczyźni legli obok swych wielbłądów zmorzeni ciężkim snem. W nocy, gdy już psy zakończyły zwykle

ujadanie, zapanowała głucha cisza; dopiero w pierwszych promieniach wschodzącego słońca nabożna inwokacja muezzina, która dogłębnie mnie poruszyła, wezwała wszystkich do porannych modłów.

Była to dla mnie nauka: ludzie ci żyją własnymi afektami — są przez nie unoszeni. Ich świadomość z jednej strony przekazuje dane niezbędne do zachowania orientacji w przestrzeni oraz dane pochodzące z zewnątrz, z drugiej zaś — pobudzana jest przez wewnętrzne popędy i afekty. Wszelako nie odbijają się one w lustrze świadomości; „ja” brakuje jakiegokolwiek autonomii. Nie inaczej jest ze świadomością Europejczyka, choć my jesteśmy jednak trochę bardziej skomplikowani. W każdym razie dysponujemy niejaką dozą woli i umiejętności rozważnego, celowego działania; nie dostaje nam natomiast intensywności życia.

Nie chciałem się ludzić, ale chyba byłem psychicznie zainfekowany, czego fizycznym symptomem stał się nieżyt jelit; wyleczyłem go miejscowym sposobem: wodą ryżową i kalonelem.

Syty wrażeń, że w głowie aż huczało od myśli, udałem się w drogę powrotną do Tunisu; w nocy przed zaokrętowaniem się na statek do Marsylii odwiedził mnie sen, który — jak sądzę — stanowił podsumowanie tego doświadczenia. Tak też powinno być; przyzwyczaiłem się bowiem żyć równocześnie na dwóch poziomach: świadomym, który chciał pojmywać, ale nie mógł, i nieświadomym, który chciał znaleźć dla siebie wyraz, lecz mógł to zrobić tylko we śnie.

Śniło mi się, że jestem w jakimś arabskim mieście. Jak w większości arabskich miast, i tu wznosiła się cytadela — kazba. Miasto leżało na rozległej równinie, oddzielone od reszty świata murem. Zbudowane było na planie kwadratu i miało cztery bramy.

Kazba w środku otoczona była szeroką fosą — czego w tamtych stronach się nie spotyka. Stałem przed wjazdem na drewniany most — przerzucony nad wodą prowadził do skrytej w mroku bramy w kształcie podkowy. Brama stała otworem. Ciekaw, jak też cytadela wygląda od środka, wszedłem na most. Gdy byłem mniej więcej w połowie drogi, z bramy wyszedł ku mnie przystojny ciemny Arab — młody efeb w białym burnusie, niemal królewskiej postury. Wiedziałem, że jest to książę, cytadela zaś — to jego rezydencja. W końcu stanęliśmy twarzą

w twarz. A wtedy on chwycił mnie i usiłował zwalić z nóg. Zaczęliśmy się mocować. W wirze walki wpadliśmy na barierkę, która pękła pod naszym ciężarem. Runęliśmy do fosy. Mój przeciwnik chciał mnie utopić, wpychając moją głowę pod wodę. „O nie!” — pomyślałem. „Tego już za wiele!” Chwyciłem go za głowę i zanurzyłem w wodzie. Zrobiłem to, choć odczuwałem dla niego wielki podziw, nie mogłem jednak dać się zamordować. Nie chciałem go zabić — wystarczyłoby, gdybym pozbaawił go przytomności i obezwładnił.

Potem sceneria snu się zmieniła: wraz z młodym Arabem znajdowałem się w cytadeli, w dużej, sklepionej, ośmiokątnej komnacie. Pomieszczenie było całe w bieli — urządzone z prostotą, robiło ogromne wrażenie. Wzdłuż ścian z jasnego marmuru stały niskie sofy; przede mną na podłodze leżała otwarta księga, zapisana niezwyklej piękności czarnymi literami na mlecznobiałym pergaminie. Nie było to pismo arabskie — wyglądało raczej na ugarskie, z Turkiestanu Zachodniego; poznałem je studiując fragmenty manichejskie z Turfanu². Wprawdzie nie wiedziałem, co tam jest napisane, miałem jednak uczucie, że to „moja księga”, że to ja ją napisałem. Młody książę, z którym przed chwilą walczyłem, siedział na podłodze po prawej stronie. Oświadczył mi, że skoro go pokonałem, musi teraz przeczytać tę księgę. Ale on się wzdragał. Przeto położyłem mu dłoń na ramieniu i — by tak rzec — z ojcowską dobrocią i cierpliwością zmusiłem do lektury. Wiedziałem, że tak być musi; w końcu książę skapitulował — wypełnił moje polecenie.

Ten sen wywarł na mnie głębokie wrażenie. Młody efeb to sobowtór dumnego Araba — tego, który minął nas bez słowa

² W latach 763 — 840 po Chr. manicheizm był religią państwową kaganatu ugarskiego, który obejmował Mongolię i Turkiestan Wschodni. W Chinach — w tym w Turfanie (Tulufanie), który notabene leży w Turkiestanie Wschodnim — przetrwał nawet do XIV wieku. Pod koniec XIX wieku podróżnicy zwrócili uwagę na stare rękopisy, które w Turfanie niekiedy zastępowały szyby w oknach; w następstwie ekspedycji naukowych wysyłanych do Chin aż do wybuchu pierwszej wojny światowej zgromadzono pokaźną bibliotekę pism manichejskich, na którą składają się właśnie fragmenty z Turfanu i rękopisy odnalezione nieopodal Donhuang (Tunhuang), w słynnych Grotach Tysiąca Buddów. [Przyp. tłum.]

pozdrowienia. Jako mieszkaniec kazby jest uosobieniem Jaźni czy raczej posłem albo wysłannikiem Jaźni. Gdyż kazba, z której wyszedł, to doskonała mandala: cytadela obwarowana kwadratowym murem z czterema bramami. W tym, że nosił się on z zamiarem uśmiercenia mnie, pobrzmiewa motyw walki Jakuba z Aniołem³. Jest on — by posłużyć się językiem biblijnym — niczym Anioł Pański, Zwiastun Boży, który chce zabić człowieka, ile że go nie zna.

Właściwie anioł powinien zamieszkiwać we mnie. On jednak, jako anioł, zna tylko „anielską” prawdę i nie rozumie niczego, co ludzkie, przeto zrazu występuje jako mój wróg, ja zaś mam odwagę stawiać mu czoło. W drugiej części snu to ja jestem panem cytadeli; anioł siedzi u mych stóp i musi poznawać moje myśli — musi poznawać mnie jako człowieka.

Spotkanie z kulturą arabską bardzo mnie poruszyło. Emocjonalna, bliższa życiu natura tych żyjących afektami, nierefleksyjnych ludzi oddziałuje bardzo silnie na owe historyczne pokłady naszej psychiki, nad które, jak nam się wydaje, dopiero co się wzniesliśmy. To jak z rajem dzieciństwa — roimy sobie, żeśmy z niego umknęli, wystarczy jednak drobna prowokacja, by ten cudowny świat znowu sprowadził na nas klęskę. Co więcej, naszej wierze w przyszłość zagrażają infantylne marzenia o tym, jak to kiedyś będzie — tym bardziej niebezpieczne, im mocniej wypieramy naszą świadomość z przeszłości.

Dzieciństwo jednak, dzięki temu, że naiwne i nieświadome, jest pełniejszym obrazem Jaźni — całego człowieka w jego niezafałszowanej indywidualności. Tak więc widok dziecka budzi w dorosłej, cywilizowanej jednostce tęsknoty, które rodzą się z nie zaspokojonych potrzeb i pragnień tych części składowych osobowości, które zostały usunięte z całkowitego obrazu człowieka na rzecz społecznego przystosowania się i persony.

Jeśli zatem udaję się do Afryki, by znaleźć to coś, co nie należy do mojej *psyche* Europejczyka, to nieświadomie pragnę odnaleźć w sobie tę część osobowości, która stała się niewidoczną pod presją europejskiego stylu życia. Owa część stoi w nieświadomej opozycji do tego, czym jestem, ponieważ nie dopuszczam jej do głosu. Ona, w odpowiedzi na zew swej natury, chce mnie uczynić nieświadomym (wcisnąć pod wodę),

³ Por. Rdz XXXII, 25 — 32. [Przyp. tłum.]

by mnie zabić; ja natomiast chcę ją uczynić bardziej świadomą — w ten sposób można by znaleźć jakiś *modus vivendi*. Jest to część składowa mej osobowości upersonifikowana w postaci księcia o prawie czarnym kolorze skóry charakteryzującym go jako „cien” — cien nieosobowy, może raczej etniczny, który nie ma nic wspólnego z moją świadomą osobą; odpowiada on bardziej całości mojej osobowości, czyli mojej Jaźni. Jako pan kazby jest on, by tak rzec, czymś w rodzaju cienia Jaźni. Fakt, że Europejczyk jest nastawiony raczej racjonalnie, sprawia, że wiele z tego, co ludzkie, jest mu obce, a chociaż Europejczyk trochę się tym chępią, należy zauważyć, że dzieje się to kosztem intensywności życia, w rezultacie czego owa pierwotna część osobowości skazana jest na egzystencję w znacznym stopniu podziemną.

Z tego snu jasno wynika, jaki wpływ wywarło na mnie spotkanie z Afryką Północną: zrazu groziło mi, że nieoczekiwanie silny atak *psyche* nieświadomej zdruzgotuje moją europejską świadomość. Zupełnie nie zdawałem sobie sprawy z tej sytuacji, wręcz przeciwnie — nie mogłem stłumić w sobie silnego poczucia przewagi, jaką mam nad otoczeniem, ponieważ na każdym kroku odczuwałem moją europejskość. Było to nieuchronne, powodowało, że zachowywałem pewien dystans, odczuwałem obcość wobec tych ludzi, tak ode mnie różnych. Nie byłem jednak przygotowany na to, że istnieją we mnie nieświadome siły, które będą napierać tak gwałtownie, iż wyniknie z tego ostry konflikt. Sen wyraził to w obrazie uśiłowania zabójstwa, którego miałem paść ofiarą.

Prawdziwą naturę tego zaburzenia miałem poznać dopiero kilka lat później, gdy przebywałem w Afryce tropikalnej: był to pierwszy zwiastun *going black under the skin* — powszechnie bagatelizowanego niebezpieczeństwa, które grozi na Czarnym Lądzie Europejczykowi, wykorzenionemu ze swej europejskości.

Lecz gdzie jest niebezpieczeństwo, rośnie
Także ratunek

— te słowa Hölderlina⁴ często przychodziły mi na myśl

w podobnych sytuacjach. „Ratunek” jest w tym, by dzięki ostrzegawczym snom uświadomić sobie nieświadome oddziaływanie. Sny ukazują, że jest w nas coś, co nie tylko biernie poddaje się nieświadomemu cieniowi, lecz co wręcz rzuca się na niego, by się z nim utożsamić. Jak nagle może nami zawładnąć wspomnienie z dzieciństwa, połączone z tak żywym afektem, że czujemy, jakbyśmy zostali przeniesieni w tę sytuację sprzed lat, tak też owo pozornie całkiem inne, obce środowisko arabskie obudziło we mnie pierwotne wspomnienie dobrze znanego praczasu, który tylko z pozoru już kompletnie zapomnieliśmy. Jest to przypomnienie o jeszcze istniejącej, innej możliwości życia — możliwości przytłumionej przez cywilizację. Gdybyśmy przeżyli to wspomnienie w naiwny sposób, byłoby to równoznaczne z regresją do epoki barbarzyństwa. Toteż wolimy o nim zapomnieć. Kiedy jednak znowu nam się nastręcza — tym razem w formie konfliktu — trzeba je zachować w świadomości; obie zaś możliwości — tę, którą się żyje, i tę zapomnianą — doprowadzić do konfrontacji; gdyby bowiem nie istniały wystarczające powody po temu, wówczas to, co pozornie utracone, z pewnością nie dałoby o sobie znać ponownie. W żywej strukturze psychicznej nic nie dzieje się w sposób czysto mechaniczny, wszystko jest wpisane w ekonomię całości; odnosi się do całości: jest celowe i ma sens. Ponieważ jednak świadomość nigdy nie ogarnia całości, z reguły nie potrafi też zrozumieć owego sensu. Dlatego najpierw należy poprzestać na konstatacji faktu, dalsze zaś dociekania zmierzające do znalezienia odpowiedzi na pytanie o znaczenie tej konfrontacji z „cieniem Jaźni” pozostawić przyszłości. Gdy o mnie chodzi, nie miałem wówczas najmniejszego pojęcia o charakterze owego archetypowego doświadczenia; jeszcze mniej wiedziałem o jego historycznych paralelach. I chociaż nie wyjaśniłem sobie ostatecznie tego snu, utkwiał mi on w pamięci; z niego zrodziło się też gorące pragnienie odbycia ponownej podróży do Afryki, i to przy pierwszej nadarzącej się okazji. Pragnienie to mogłem zrealizować dopiero pięć lat później.

⁴ *Patmos*, w: Fryderyk Hölderlin, *Poezje wybrane*, przełożył Mieczysław Jastrun, PIW, Warszawa 1964, s. 99. [Przyp. tłum.]

Indianie Pueblo

Aby krytyka mogła trafić w sedno, trzeba znaleźć jakiś zewnętrzny, leżący poza roztrząsanym problemem punkt widzenia — dotyczy to zwłaszcza faktów psychologicznych, gdyż jesteśmy w nie naturalnie uwikłani, i ma to w tym przypadku charakter o wiele bardziej subiektywny niż w jakiegokolwiek innej dziedzinie wiedzy. Jak moglibyśmy — że odwołam się do przykładu — zdać sobie sprawę z własnej specyfiki narodowej, gdybyśmy nie mieli sposobności przyjrzeć się własnej nacji z zewnątrz? „Przyjrzeć się z zewnątrz” znaczy tu: przyjąć punkt widzenia innego narodu. Potrzebna nam jest do tego dostateczna znajomość obcej duszy zbiorowej, aby zaś to osiągnąć, trzeba przejść proces asymilacji, zmuszający nas do przeżywania na własnej skórze wszystkich tych irytujących rzeczy, które stanowią o narodowych uprzedzeniach i o odrębności narodowościowej. Wszystko, co mnie irytuje w innym człowieku, może mi posłużyć do poznania siebie. Tak więc Anglię będę w stanie zrozumieć dopiero wtedy, gdy zrozumiem, w czym jako Szwajcar nie umiem się dostosować do angielskich stosunków. Europę — nasz największy problem — zrozumiem jedynie wówczas, kiedy zdam sobie sprawę z tego, gdzie na świecie nie umiem się znaleźć jako Europejczyk. Znajomości z wieloma Amerykanami oraz podróżom do Ameryki zawdzięczam wiele, jeśli chodzi o wgląd w istotę charakteru europejskiego oraz jego krytykę. Wydaje mi się, że nie ma nic bardziej dla Europejczyka korzystnego, jak pewnego razu przyjrzeć się Europie z dachu jakiegoś drapacza chmur. Kiedy po raz pierwszy oglądałem całą europejską szopkę z Sahary, otoczony cywilizacją, która tak się ma do naszej kultury, jak starożytny Rzym do czasów współczesnych, uświadomiłem sobie nagle, jak bardzo — także w Ameryce — byłem ograniczony kulturą białego człowieka: skrępowany przez nią i w niej uwięziony. Wtedy to dojrzałem we mnie zamiar poprowadzenia historycznych porównań jeszcze dalej — poprzez zstąpienie do jeszcze głębszych warstw kultury.

W kolejną podróż udałem się, w towarzystwie kilku amerykańskich przyjaciół, do Indian z Nowego Meksyku — do

budujących miasta Pueblosów. No, „miasta” to może za dużo powiedziane. W rzeczywistości chodzi o wioski; niemniej słoczone, wzniesione jeden na drugim domy przywodzą na myśl „miasto”, podobnie jak język i sposób bycia mieszkańców. Tam właściwie dane mi było po raz pierwszy rozmawiać z nie-Europejczykiem, to znaczy nie z białym. Był to wódz Pueblosów z Taos, inteligentny człowiek w wieku czterdziestu — pięćdziesięciu lat. Nazywał się Oczwie Bianco (Jezioro Górskie). Mogłem z nim gawędzić tak, jak rzadko zdarzało mi się to z Europejczykiem. Oczywiście, tkwił on we własnym świecie, zamknięty w nim dokładnie tak, jak Europejczyk zamknięty jest w swoim — cóż to jednak był za świat! Gdy rozmawia się z Europejczykiem, ciągle wpada się na mielizny spraw z dawien dawna znanych, chociaż niezrozumiałych, tam zaś statek pływa po obcych, głębokich morzach. Nie wiadomo przy tym, co bardziej zachwycające: czy widok nowych brzegów, czy odkrycie dostępu do czegoś, co od wiek wieków znane i prawie już zapomniane.

„Spójrz” — mawiał Oczwie — „jak strasznie wyglądają biali. Mają wąskie wargi, spiczaste nosy, twarze poorane zmarszczkami i szpetne; oczy ich wpijają się, bo nieustannie czegoś szukają. Czego szukają? Biali ciągle czegoś chcą, są stale niespokojni, nie znają wytchnienia. Nie wiemy, czego chcą. Nie rozumiemy ich. Uważamy, że są szaleni”.

Zapytałem go, dlaczego uważa, że wszyscy biali są szaleni. „Bo mówią, że myślą głową” — odparł. „No, oczywiście. A czym ty myślisz?” — spytałem zdumiony. „My myślimy tym” — odrzekł, wskazując na serce. Zadumałem się. Wydawało mi się, że po raz pierwszy w życiu spotkałem kogoś, kto nakreślił mi prawdziwy obraz białego człowieka. To tak, jakbym dotąd oglądał jedynie oleodruki, sentymentalnie upiększone. Ten Indianin trafił w nasz czuły punkt — ukazał coś, na co jesteśmy ślepi. Czulem, jak powstaje we mnie coś nieznanego, co jednak w głębi ducha doskonale znałem — coś jakby bezkształtna mgła, z której wynurzał się obraz za obrazem: najpierw rzymskie legiony podbijające galijskie miasta, ostre rysy twarzy Juliusza Cezara, Scypion Afrykański, Pompejusz. Widziałem orla rzymskiego nad Morzem Północnym i na brzegach Nilu Białego.

Później ujrzałem Augustyna¹ niosącego Brytom chrześcijańskie *credo* na ostrzach rzymskich włóczni i smutnej sławy nawrócenia pogan dokonywane w chwale przez Karola Wielkiego; widziałem rabujące i mordujące zastępy krzyżowców, i jak skrycie ugodzony w serce uzmysłowiłem sobie całą próżność tradycyjnej romantyki krucjat. Później z mgły wyłonili się Kolumb, Cortez i konkwistadorzy, którzy ogniem, mieczem, torturami i chrześcijaństwem przerazili nawet tych dalekich Pueblosów, przyjaźnie zapatrzonych w Słońce — swego Ojca. Widziałem też ludy wysp Oceanii zdziesiątkowane przez szkarlatynę, zawleczoną tam wraz z odzieżą, wodą ognistą i syfilisem.

Miałem już dość. To, co określiamy mianem kolonizacji, misji wśród pogan, krzewienia cywilizacji i tak dalej, ma też inne oblicze — twarz drapieżnego ptaka, w okrutnym skupieniu czyhającego na następną ofiarę, twarz godną łupieżców i piratów. Wszystkie orły i inne drapieżniki, zdobające nasze tarcze herbowe, wydały mi się odpowiednim psychologicznym wyobrażeniem naszej prawdziwej natury.

Było jeszcze coś, co zapadło mi w pamięć, a co powiedział Oczwie Bianco, to zaś wiązało się tak silnie ze szczególną atmosferą naszych rozmów, że moja opowieść byłaby niepełna, gdybym o tym nie wspomniał. Gawędziliśmy na dachu czteropiętrowej głównej budowli w osiedlu. Widać było stamtąd ludzi na innych dachach; otuleni w wełniane derki, pogrążeni byli w kontemplacji słońca, każdego dnia wędrującego po czystym nieboskłonie. Wokół nas przykucnęły niskie, czworoboczne domy zbudowane z wysuszonych na słońcu cegieł (*adobe*) z charakterystycznymi drabinami, które z ziemi wiodły na dach lub z jednego dachu prowadziły na drugi, na wyższe piętra. (W dawniejszych, mniej spokojnych czasach, otwory wejściowe umieszczano zazwyczaj właśnie w dachu). Przed nami rozciągał się pofałdowany płaskowyż Taos (około 2300 m nad poziomem morza) zamknięty na horyzoncie stożkowatymi szczytami wy-

gasłych wulkanów, wysokości do 4000 metrów. Za nami, wzdłuż domów, toczyła swe czyste wody rzeka; na jej drugim brzegu wznosiło się drugie pueblo z domami czerwonymi od adoby, spiętrzonymi jeden na drugim, im bliżej centrum, tym wyżej, i w osobiwy sposób antycypującymi perspektywę wielkich miast amerykańskich z ich drapaczami chmur górującymi w śródmieściu. Może o pół godziny drogi w górę rzeki wznosiła się ogromna, samotna góra — Góra bez nazwy. Chodziły słuchy, że kiedy szczyt spowijają chmury, mężczyźni wspinają się na górę i znikają, by odprawiać jakieś tajemne obrzędy.

Indianin Pueblo jest wyjątkowo zamknięty w sobie, a w sprawach religii zupełnie niedostępny. Praktyki religijne umyślnie okrywane są zasłoną tajemnicy. Przestrzegano tego tak ściśle, że zupełnie zrezygnowałem ze stawiania bezpośrednich pytań, uznając, że to beznadziejne. Jeszcze nigdy przedtem nie odczuwałem takiej atmosfery tajemniczości, bo przecież religie dzisiejszych ludów cywilizowanych są ogólnie dostępne — ich sakramenty dawno już nie stanowią *mysterium*. Tutaj jednak wszystko przesycone było tajemnicą, znaną im wszystkim, jednak dla białych niedostępną. Ta osobiwa sytuacja dała mi niejakię pojęcie, czym mogło być Eleusis; tajemnicę misteriów eleuzyńskich znał cały naród, lecz nigdy nikomu jej nie zdradzono. Pojąłem, co czuł taki Pauzaniusz albo Herodot, gdy pisał: „(...) owego boga, którego imię przy takiej okoliczności wypowiedzieć uważam za rzecz niedozwoloną”⁶. Nie była to bynajmniej żadna mistyfikacja; odczuwałem to jako żywotną tajemnicę — zdradzenie jej byłoby równoznaczne z wystawieniem na niebezpieczeństwo i jednostki, i całej zbiorowości. Zachowanie tajemnicy jest dla Indianina Pueblo źródłem dumy i siły w walce przeciwko przemożnym białym. Daje mu poczucie wewnętrznej integracji i jedności. Twierdzenie, że Pueblosi

¹ Chodzi o apostoła Anglii (zm. w roku 604): wysłany przez papieża Grzegorza I do Brytanii, nawrócił w roku 597 na chrześcijaństwo króla Kentu Ethelberta; był pierwszym arcybiskupem Canterbury. [Przyp. tłum.]

⁶ Herodot, *Dzieje*, księga II, 85, przełożył i opracował Seweryn Hammer, Czytelnik, Warszawa 1954, s. 154. Por. też *W świątyni i w mieście. Z Pauzaniausza „Wędrowniki po Helladzie” księgi I, II, III i VII*, przekład, wstęp, komentarz historycznoliteracki Janina Niemirska-Pliszczyńska, Ossolineum, Wrocław 1973, s. 143. [Przyp. tłum.]

przetrwają jako odrębna zbiorowość tak długo, jak długo nie zarzucą czy nie zdesakralizują swych misteriów, to, moim zdaniem, całkowity pewnik.

Byłem zdumiony widząc, jak zmienia się wyraz twarzy Indianina, kiedy zaczyna on mówić o sprawach religijnych. W życiu codziennym okazuje przecież немало opanowania i godności, przypominających niemal apatyczną rezygnację. Natomiast gdy mówi o rzeczach należących do misteriów, nagle się ożywia i nie umie tego ukryć — dzięki temu mogłem nasycić swoją ciekawość. Jak już wspominałem, musiałem zrezygnować z bezpośredniego stawiania pytań, ponieważ nie miałem tym sposobem żadnych szans, by uzyskać odpowiedź. Kiedy chciałem się dowiedzieć czegoś istotnego, rzucałem oderwane uwagi, wpatrując się w twarz mego rozmówcy, w oczekiwaniu na tak dobrze mi znane zmiany mimiki zachodzące pod wpływem uczuć. Jeśli dotknąłem istoty, rozmówca wprawdzie milkł lub zbywał mnie wymijającą odpowiedzią, ale towarzyszyły temu oznaki głębokiego poruszenia; często w oczach pojawiały się łzy. Indianin Pueblo nie ma żadnych teorii religijnych (zresztą, w jak szczególnie sposób musiałyby być te teorie skonstruowane, by wyciskać łzy z oczu), jego zaś intuicje stanowią dlań fakty równie doniosłe i przejmujące, co odpowiadające im w rzeczywistości fakty zewnętrzne.

Kiedy więc siedziałem na dachu z Oczwie Bianco, a słońce wspinało się po nieboskłonie, zalewając nas oślepiającym blaskiem, rzekł do mnie, wskazując na płonącą kulę: „Czyż nie ten, który tam idzie, jest naszym Ojcem? Jak można mówić, że jest inaczej? Jak mógłby istnieć inny Bóg? Bez Słońca nic nie może istnieć!” Jego już widoczne wzruszenie rosło. Przez chwilę szukał właściwych słów, w końcu wykrzyknął: „Co może samotny człowiek w górach? Przecież nawet paleniska nie zbuduje bez niego!”

Spytałem go, czy nie sądzi, że słońce to ognista kula ulepiona przez jakiegoś niewidzialnego Boga. Moje pytanie nie wzbudziło nawet zdumienia, nie mówiąc o oburzeniu. Najwyraźniej nic w nim nie poruszyło; nawet nie uznał, że pytanie jest głupie. Po prostu zachował całkowitą rezerwę. Miałem uczucie, że natrafiłem na mur nie do przebycia. „Słońce jest Bogiem. Każdy

może się o tym przekonać” — oto jedyna odpowiedź, jaką otrzymałem.

Chociaż nikt nie może nie ulec potężnemu wrażeniu, jakie potrafi wyrzucić na człowieku słońce, nowym i do głębi poruszającym uczuciem był dla mnie widok tych dorosłych, pełnych godności mężczyzn, którzy mówiąc o słońcu nie umieli ukryć ogarniających ich emocji.

Innym razem stałem nad rzeką i spoglądałem na górę wznoszącą się prawie 2000 metrów nad płaskowyżem. Właśnie myślałem sobie, że ten szczyt to dach kontynentu amerykańskiego i że ludzie mieszkają tu ze względu na słońce, jak ci mężczyźni owinięci w derki, którzy stojąc na najwyższych dachach pueblo, w milczeniu pogrążają się w kontemplacji swego Boga, gdy nagle jakiś głos z tyłu, drżący od głębokiego, choć skrywanego wzruszenia, szepnął mi wprost do lewego ucha: „Czy nie sądzisz, że wszelkie życie pochodzi z Góry?” Jakiś stary Indianin zaszedł mnie od tyłu, dzięki miękkim podeszwom mokasynów nie wywołując najmniejszego szelestu, i zadał mi to — sam nie wiem, jak daleko idące — pytanie. Jeden rzut oka na wypływającą z Góry rzekę sprawił, że zrozumiałem, pod wpływem jakich to zewnętrznych okoliczności narodziła się ta myśl. Rzeczywiście, tu wszelkie życie pochodziło z Góry, bo gdzie jest woda, tam jest życie. Nic oczywistszego. Wyczułem jednak w tym pytaniu starego Indianina emocję, która zawibrowała przy słowie „Góra”, i przypomniałem sobie pogłoski o tajemnych rytuałach, święconych na szczycie. Odrzekłem więc: „Každy widzi, że mówisz prawdę”.

Niestety, rozmowa szybko się urwała i dlatego nie udało mi się uzyskać głębszego wglądu w symbolikę wody i góry.

Spostrzegłem, że Indianie Pueblo, tak niechętnie mówiący o wszystkim, co dotyczyło ich religii, ochoczo i z zapałem rozprawiają o swym stosunku do Amerykanów. „Dlaczego” — pytał Mountain Lake — „Amerykanie nie zostawiają nas w spokoju? Dlaczego chcą nam zabronić naszych tańców? Dlaczego nie puszczają naszej młodzieży ze szkoły, gdy chcemy młodych zabrać do *kiwa* (miejsce kultu) i nauczyć naszej religii? My nie robimy Amerykanom krzywdy”. Po dłuższej chwili milczenia mówił dalej: „Amerykanie chcą nam zabronić naszej

religii. Dlaczego nie zostawią nas w spokoju? Przecież to, co robimy, robimy nie tylko dla siebie, ale i dla Amerykanów. Tak, robimy to dla całego świata. Wszyscy z tego korzystają”.

Po jego poruszeniu poznałem, że czyni aluzje do czegoś, co jest bardzo ważne w ich religii, przeto zapytałem: „Więc myślicie, że z waszych praktyk religijnych korzysta cały świat?” Z wielkim ożywieniem odparł: „Oczywiście. Gdybyśmy tego nie robili, cóż stałoby się ze światem?” Po czym mój rozmówca bardzo wymownym gestem wskazał na słońce.

Czułem, że poruszamy nader delikatne kwestie, graniczące z misteriami plemienia. „Jesteśmy przecież ludem” — mówił dalej — „który mieszka na dachu świata, jesteśmy synami naszego Ojca Słońca i naszą religią ciągle pomagamy Ojcu w jego codziennej wędrówce po niebie. Nie robimy tego tylko dla siebie, lecz dla całego świata. Gdybyśmy zaprzestali praktyk naszej religii, to nie później niż za dziesięć lat Słońce by zaszło i już nigdy więcej nie weszło. Zapanowałaby wieczna noc”.

Wtedy pojąłem, na czym opierała się „godność” i naturalność, z jaką wszyscy członkowie plemienia przyjmowali swój los; każdy z nich jest synem Słońca, ich życie ma sens kosmologiczny, bo czyż nie pomagają oni Ojcu, który podtrzymuje wszelkie życie, w jego codziennym wschodzeniu i zachodzeniu? Jeśli porównamy z tym to wszystko, co — jak sądzimy — nam daje tytuł do życia, stanowi jego sens sformułowany przez naszą *ratio*, będziemy niechybnie przytłoczeni tym, jak żalosna jest cała nasza egzystencja. Już z czystej zazdrości czujemy się zmuszeni wyśmiewać naiwność Indian, żeby przed sobą móc nadal udawać wyniosłych mędrców i żeby nie obnażyła się cała nędza i miałość naszego sposobu życia. Wiedza nas nie wzbogaca — przeciwnie, coraz bardziej oddala od świata mitycznego, w którym ongiś byliśmy zdomowieni.

Kiedy porzucimy na moment cały nasz europejski racjonalizm i przeniesiemy się w czyste górskie powietrze tego samotnego płaskowyżu, z jednej strony opadającego ku rozległemu preriom kontynentu, z drugiej ku wodom Oceanu

Spokojnego, wyzbędziemy się przy tym naszej świadomości świata i otworzymy się na horyzont, który jawi się jako nieskończony, i na nieświadomość świata leżącego za nim, wtedy możemy podjąć próbę zrozumienia Indianina Pueblo. „Wszelkie życie pochodzi z Góry” — oto, co go przekonuje. Równie głęboko zakorzeniona jest w nim świadomość, że mieszka na dachu niezmierzonego świata, w bezpośredniej bliskości Boga. On przede wszystkim ma ucho u bóstwa, jego akt rytualny dosięgnie przed innymi dalekiego Słońca. Świętość gór, objawienie się Jahwe na Synaju, inspiracja, którą Nietzsche miał w Engadynie — wszystko to łączy wspólna nić. Myśl — dla nas czysty absurd — że jakiś akt kultowy może „wpłynąć” na słońce, jest — przy bliższym zbadaniu — wprawdzie nie mniej irracjonalna, ale z pewnością znacznie bardziej swojska, niż zrazu można by przypuszczać. Nasza religia chrześcijańska, jak zresztą każda inna, przeniknięta jest ideą, że przez szczególne akty, jakiś specjalny rodzaj działania — na przykład przez obrzędy, modlitwę lub zachowanie miłej Bogu moralności — można wyrzucić pewien wpływ na Boga.

W obliczu działania Boga na człowieka czynność kultowa człowieka jawi się jako odpowiedź i reakcja, a może nawet coś więcej — czynne „naleganie”, rodzaj magicznego przymusu. Fakt, że człowiek czuje się władny udzielić prawomocnej odpowiedzi na działanie wszechmogącego Boga i zareagować na nie w taki sposób, żeby to nie było dla Boga obojętne, rodzi poczucie dumy nadające ludzkiemu indywiduum godność czynnika metafizycznego. „Bóg i my” — nawet gdyby miało chodzić tylko o jakiś nieświadomy *sous-entendu* — to równoważne zestawienie leży z pewnością u podstaw jakże godnego pozazdroszczenia indiańskiego opanowania. Taki człowiek jest, w pełnym tego słowa znaczeniu, na swoim miejscu.

Kenia i Uganda

*Tout est bien sortant des mains
de l'Auteur des choses.*

Rousseau⁷

Gdy zwiedzałem londyńską Wembley Exhibition w roku 1925, byłem pod wielkim wrażeniem wybornego przeglądu ludów żyjących pod panowaniem brytyjskim, postanowiłem więc, że w najbliższej przyszłości wybiorę się w podróż do Afryki tropikalnej. Od dawna nurtowało mnie pragnienie, by na dłużej zaszyć się w jakimś kraju, wśród ludzi, którzy mają możliwie najmniej wspólnego z Europą i Europejczykami.

Jesienią 1925 roku udałem się w towarzystwie dwóch przyjaciół — Anglika i Amerykanina — do Mombasy. Płynęliśmy parowcem Woermana wraz z wieloma młodymi Anglikami, którzy przyjęli posady w administracji różnych kolonii afrykańskich. Już po atmosferze można było wnosić, że pasażerowie nie podróżowali dla rozrywki — płynęli na spotkanie z przeznaczeniem. Owszem, na pokładzie panowała ostentacyjna wesołość, niewątpliwie jednak podszyta tonem powagi. Nim jeszcze ruszyłem w drogę powrotną do Europy, dowiedziałem się o kolejach losu wielu z moich towarzyszy podróży. Niektórych już w ciągu dwóch miesięcy dosięgła śmierć: umarli na malarię tropikalną, amebozę i zapalenie płuc. Wśród zmarłych był też pewien młodzieniec, który przy stole zawsze siadywał naprzeciw mnie. Umarł także doktor Akley, niezwykle zasłużony dla ochrony goryli — spotkałem go w Nowym Jorku krótko przed moją afrykańską podróżą. Wyruszył w tym samym czasie co ja, lecz od zachodu, na ekspedycję, której zadaniem była penetracja obszaru zamieszkanego przez goryle, i umarł tam wtedy, gdy ja przebywałem jeszcze na Mt Elgon. O jego śmierci dowiedziałem się dopiero po powrocie.

⁷ „Wszystko wychodząc z rąk Stwórcy jest dobre”. Jean Jacques Rousseau, *Emil czyli o wychowaniu*, przełożył Wacław Husarski, do druku przygotował Feliks Wnorowski, Ossolineum, Wrocław 1955, t. I, s. 7. [Przyp. tłum.]

Mombasę zapamiętałem jako ukryte wśród palm i drzew mango osiedle tyleż europejskie, co indyjskie i murzyńskie, o klimacie wilgotnym, lecz gorącym, niezwykle malownicze, położone przy naturalnym porcie, nad którym góruje stary fort portugalski. Zatrzymaliśmy się tam na dwa dni, potem pod wieczór wyruszyliśmy w głąb kontynentu, do Nairobi, kolejką wąskotorową, która poniosła nas w tropikalną noc.

Jadąc pasem nadbrzeżnym mijaliśmy liczne wioski murzyńskie, w których ludzie, zasiadłszy wokół ognisk, toczyli wieczorne pogawarki. Wkrótce jednak droga zaczęła się piąć w górę. Już nie było widać osad, zresztą niczego nie było widać — nic, tylko głęboka, ciemna, choć oko wykol noc. Z wolna zaczęło się robić zimno. Zasnęłem. Obudziłem się z pierwszym promieniem słońca obwieszczającym początek nowego dnia. Pociąg, skryty w chmurze czerwonego pyłu, owijał się właśnie wokół stromego zbocza z czerwonych skał. Na górze, na skalnej perci zastygła w bezruchu brązowoczarna, smukła postać wsparta na długiej włóczni, spoglądając na sunący dołem pociąg. Tuż obok strzelał w niebo kaktus kandelabrowy.

Widok ten niemal mnie zauroczył. Było to coś obcego, coś, czego nigdy przedtem nie widziałem, co jednak budziło intensywny *sentiment du déjà vu* — uczucie, które podpowiadało mi, że gdzieś już to kiedyś przeżyłem, że od zawsze znałem ten świat, oddalony ode mnie tylko morzem czasu. Było to tak, jakbym powrócił do krainy mojej młodości, jak gdybym znał tego ciemnoskórego człowieka, który czekał na mnie przez pięć tysięcy lat.

Tonacja uczuciowa, wywołana przez to zadziwiające przeżycie, towarzyszyła mi podczas całej podróży przez dziką Afrykę. W podobny sposób doświadczyłem czegoś całkiem nieznanego tylko jeden jedyny raz — wtedy, gdy z moim byłym szefem, profesorem Eugenem Bleulerem, po raz pierwszy obserwowałem zjawisko parapsychologiczne. Przedtem wydawało mi się, że jeśli byłoby mi dane zobaczyć coś równie nieprawdopodobnego, chyba bym zemdlął z wrażenia. Kiedy jednak to już się stało, nic a nic nie byłem zdumiony, przeciwnie — uznałem, że wszystko w porządku, jak gdyby to było czymś oczywistym, co od dawna dobrze znałem.

Nie pojmowałem, jaką strunę potrafił we mnie ten widok samotnego, ciemnoskórego myśliwego. Wiedziałem tylko, że jego świat jest moim światem od niezliczonych tysiącleci.

Do Nairobi — miasta położonego 1800 metrów nad poziomem morza — przybyłem południową porą, nieco senny, oślepiiony nieopisanie rażącym, pełnym światłem, które przypominało mi słoneczny blask Engadyny, powalający z nóg podróżnika przybywającego ze skrytych w zimowej mgle nizin. Ku memu zdumieniu liczni zebrani na dworcu boye nosili staromodne, szare i białe wełniane czapki narciarskie — dokładnie takie, jakie widuje się w Engadynie właśnie, albo samemu naciąga na głowę. Ceniono je ogromnie, ponieważ wywiniętą zakładkę można było opuścić jak przyłbicę, co dawało dobrą ochronę przed lodowatym wiatrem. W Alpach chroniło to przed zimnem, tutaj przed skwarem.

Gdy już rozbiliśmy główną kwaterę w Nairobi, wynajęliśmy małego forda i wybraliśmy się do Athi Plains — wielkiego rezerwatu dzikich zwierząt. Znalazłszy się na niskim wzgórzu, górującym nad rozległymi przestrzeniami sawanny, ujrzelśmy — aż po horyzont — niezliczone stada zwierząt: gazele, antylopy, gnu, zebry, guźce i tak dalej. Stada płynęły, unoszone leniwym prądem, pochylone zwierzęta, potrząsając głowami, pasły się w wysokiej trawie — ledwie było słychać melancholijny krzyk ptaków drapieżnych. Była to cisza wiecznego początku — cisza świata takiego, jakim był zawsze w stanie niebytu; niebytu, bo jeszcze niedawno nie było tu nikogo, kto zdałby sobie sprawę, że jest to właśnie „ten świat”. Oddaliłem się od moich towarzyszy, aż straciłem ich z oczu — dostatecznie daleko, bym mógł mieć uczucie, że jestem całkiem sam. Byłem oto pierwszym człowiekiem, który poznaje ten świat i w momencie poznania — poprzez swoją wiedzę o nim — naprawdę go stwarza.

Tu właśnie olśniewająco jasne stało się dla mnie kosmiczne znaczenie świadomości. *Quod natura relinquit imperfectum, ars perficit* („Co natura pozostawia niedoskonałym, doskonali sztuka”) — powiada alchemia. Dopiero człowiek, „ja”, w niewidzialnym akcie stworzenia dopełnił ten świat, nadał mu obiektywny byt. Akt ten przypisywano samemu Stwórcy, nie

bacząc, że tym samym życie i istnienie — w tym również ludzką *psyche* — postrzega się jako wyrachowaną machinę, która siłą rozpędu, bez sensu pracuje wedle z góry znanych i określonych reguł. W tego rodzaju ponurym wyobrażeniu istnienia jako mechanizmu zegarka nie ma miejsca na dramat człowieka, świata i Boga; nie ma żadnego „nowego dnia” prowadzącego ku „nowym brzegom” — jest tylko jałowość wyrachowanych procesów. Przypomniał mi się mój dawny przyjaciel, Indianin Pueblo: on wierzył, że *raison d'être* jego ludu stanowi obowiązek pomagania ich Ojcu — Słońcu — w jego codziennej wędrówce po niebie. Zazdrościłem im wtedy tego przekonania, tak pełnego sensu, nadaremnie szukając mitu, który nadawałby sens naszemu życiu. Teraz go znalazłem; co więcej, wiedziałem, że człowiek jest niezbędny, by dopełnić dzieła stworzenia, mało tego — teraz wiedziałem, że sam jest drugim stwórcą, bo dopiero on nadaje istnieniu obiektywny byt, bez którego świat toczyłby się przez setki milionów lat w najgłębszej nocy niebytu ku swemu nieokreślonemu końcowi — nie słyszany, nie widziany, niemo żrąc, rodząc, umierając i potrząsając głową. Dopiero ludzka świadomość stworzyła obiektywny byt i sens, dzięki czemu człowiek znalazł swe miejsce w wielkiej ewolucji bytu.

Koleją ugandyjską, wtedy jeszcze w budowie, udaliśmy się tam, gdzie wówczas była stacja końcowa — do Sigistifour (*sixty-four*). Nasi boye wyladowali pękate bagaże ekspedycji. Usiadłem na jednej z *chopbox* (skrzynia z prowiantem noszona przez boyów na głowie) i zapaliłem fajkę, rozmyślając nad tym, że oto znaleźliśmy się, by tak rzec, na peryferiach ekumeny (greckie *oikouménē* [gē] = zamieszкана ziemia), skąd rozchodzą się tropy i szlaki wiodące w bezbrzeżną dal kontynentu. Po chwili przysiadł się do mnie starszy Anglik, z wyglądu osadnik, i też wyciągnął fajkę z kieszeni. Spytał, dokąd zmierzamy. Kiedy pokrótce nakreśliłem mu cel naszej wyprawy, zadał mi pytanie: *Is this the first time you are in Africa? I am here since forty years.* „Tak” — odparłem — „w każdym razie w tej części Afryki”. *Then may I give you a piece of advice? You know, Mister, this here country is not Man's country, it is God's country. So, if anything should*

happen, just sit down and don't worry⁸. Po czym bez słowa pożegnania zniknął w ciżbie przechodzących Murzynów.

Jego słowa wydały mi się pełne sensu, brzemienne znaczeniem, toteż usiłowałem uzmysłowić sobie, jakiemu stanowi psychologicznemu mogłyby odpowiadać. Najwyraźniej stanowiły kwintesencję całego jego doświadczenia: na tej ziemi nie człowiek, lecz Bóg rządził — nie wola i zamiar, lecz niezgłębione wyroki Boże.

Nie uporałem się jeszcze z myślami, gdy rozległ się sygnał, że czas w drogę — nasze dwa samochody czekały załadowane. Członkowie ekspedycji, w sile ośmiu ludzi, wdrapali się na bagaż i mocno chwycili czegokolwiek, co tylko mogło służyć za uchwyt. Usiedliśmy jak się dało. Podczas wielogodzinnej jazdy nieźle nas wytrzęsło, toteż w tych warunkach nie bardzo dało się rozmyślać. Do Kakamegi, najbliższej miejscowości, siedziby D. C. (District Commissioner), gdzie znajdował się też mały garnizon African Rifles, szpital i — kto by dał wiarę? — mały zakład dla obłąkanych, było znacznie dalej, niż przypuszczaliśmy. Zbliżał się wieczór — nagle zapadła noc. W jednej chwili zerwała się tropikalna burza. Błyskawice przecinały niebo jedna za drugą, grzmiało, oberwała się chmura. W okamgnieniu byliśmy przemoknięci do ostatniej nitki, a mały zrazu potoczek zamienił się w niebezpieczny rwący strumień.

Do Kakamegi przybyliśmy dopiero pół godziny po północy, gdy niebo już się przejaśniało. Byliśmy skrajnie wycieńczeni. Miejscowy D. C. przyjął nas w swym *drawing-room*, nie skąpiąc pokrzepiającej whisky. Na kominku trzaskał — och, jakże utęskniony — wesoły ogień. Pośrodku eleganckiego salonu stał duży stół, cały zasłany angielskimi gazetami. Można by równie dobrze sądzić, że zawitaliśmy oto do jakiejś wiejskiej posiadłości w Sussex — zastalibyśmy tam z grubsza to samo. Byłem tak zmęczony, że nie wiedziałem, czy z rzeczywistości przeniosłem

⁸ „Pan pierwszy raz w Afryce? Ja tu mieszkam od czterdziestu lat”. „Zatem pozwól pan, że dam panu pewną radę. Wie pan, to nie jest kraina ludzi, to ziemia Boga. No, więc jeśli coś się stanie, niech pan usiądzie i nie przejmuj się”. [Przyp. tłum.]

się w sen czy ze snu w rzeczywistość. Musieliśmy jeszcze rozbić namioty — pierwszy raz w czasie tej wyprawy. Na szczęście niczego nie brakowało.

Następnego dnia obudziłem się z gorączką i zapaleniem krtani, toteż cały dzień musiałem przeleżeć w łóżku. Temu zawdzięczam pamiętną znajomość z tak zwanym *brainfever bird* — ptaszkiem słynącym z tego, że umie poprawnie zaśpiewać całą gamę, opuszcza jednak ostatnią nutę i zaczyna gamę od początku. Nie sposób sobie wyobrazić bardziej irytującego akompaniamentu dla gorączki.

Jakiś inny skrzydlaty mieszkaniec bananowców wydaje natomiast dwa najłodsze i najbardziej melodyjne dźwięki flażoletowe, jakie tylko można sobie wyobrazić, kończy jednak potwornym, niesamowitym fałszem. *Quod natura relinquit imperfectum...* Jedyne śpiew ptaka dzwonu pełen jest nie zmaconego piękna — gdy on śpiewał, miałem wrażenie, jakby w oddali rozbrzmiewał dzwon.

Następnego dnia udało nam się dzięki poparciu D. C. sformować kolumnę tragarzy, którą uzupełniła eskorta złożona z trzech askarysów. Tak zaczęła się nasza wycieczka na Mt Elgon, której krater wznoszący się na wysokość 4400 metrów wkrótce mieliśmy ujrzeć. Szlak wiódł przez w miarę suchą sawannę porośniętą akacjami parasolowymi. Całą okolicę pokrywały małe, okrągłe, wysokie na dwa do trzech metrów kopce — dawne kolonie termitów.

Dla podróżników zbudowano wzdłuż całego szlaku coś w rodzaju zajazdów: okrągłe chaty z adoby, kryte trawą, cały czas stojące otworem i nie pilnowane, gdyż nie miały żadnego wyposażenia w środku. Nocą, żeby uchronić się przed intruzami, w wejściu stawiało się zapaloną latarnię. Nasz kucharz nie miał latarni, miał za to do swojej dyspozycji miniaturową chatkę, z czego był bardzo rad. Ale o mały włos nie stało się to przyczyną jego zguby. Otóż dzień wcześniej zabił przed swoją chatką owcę, którą kupiliśmy za pięć szylingów ugandyjskich, dzięki czemu na obiad mieliśmy soczyste *mutton-chops*. Kiedy po jedzeniu paląc zasiedliśmy przy ognisku, usłyszeliśmy w oddali dziwne dźwięki, które stopniowo stawały się coraz bliższe. Wkrótce usłyszeliśmy wyraźniej ni to pomruki niedźwiedzi, ni

to ujadanie i skowyt psów, to znów jakieś ostre, przenikliwe dźwięki, coś jakby histeryczny krzyk czy śmiech. Zrazu przemknęła mi przez głowę myśl, że to jakiś skecz w stylu Barnum and Bailey, wkrótce jednak scena przybrała na grozie: okazało się, że otacza nas liczne stado zgłodniałych hien, które widocznie poczuły zapach owczej krwi. Hieny dawały piekielny koncert — wyły, że uszy puchły, a w odblasku ognia dało się dostrzec ich ślepią połyskujące wśród wysokich traw sawanny.

Mimo teoretycznej wiedzy o naturze hien, które zdaniem znawców nie atakują ludzi, nie czuliśmy się zbyt pewnie, zwłaszcza gdy nagle za zajazdem rozległ się czyjś przerażający krzyk. Przystąpiliśmy do artylerii — karabin Mannlichera 9 mm i wiatrówka musiały wystarczyć za armaty — i oddaliśmy kilka strzałów w stronę błyszczących wśród traw ślepiów, gdy nagle wpadł między nas śmiertelnie przerażony kucharz wołając, że *fiżi* (hiena) wdarła się do jego chaty i omal go nie zabiła. Cały obóz zerwał się na nogi. Nasze wrzaski tak wystraszyły stado hien, że głośno protestując opuściły lokal. Reszta nocy minęła spokojnie, bez incydentów, jeśli nie liczyć nie kończących się wybuchów śmiechu, które dały się słyszeć w kwaterach naszych wojaków. Następnego dnia skoro świt przybył lokalny wódz, wręczył nam prezenty w postaci dwóch kurczaków i koszyka jajek i błagał nas, byśmy zostali tu jeszcze chociaż jeden dzień i wystrzelali hieny, które poprzedniego dnia wywlekły z chaty śpiącego staruszka i pożarły go na miejscu — *de Africa nihil certum!*

O świcie dobiegły nas z kwatery boyów nowe salwy śmiechu wywołane przedstawieniem, które odgrywali dwaj chłopcy, usiłujący odtworzyć wydarzenia minionej nocy. Jeden grał rolę śpiącego kucharza, drugi — rekrutujący się spośród naszej eskorty — przedstawiał hienę, skradającą się do śpiącego w jednoznacznie konsumpcyjnych celach. Spektakl ten bisowano ku zachwytowi publiczności niezliczoną ilość razy.

Odtąd kucharz otrzymał przydomek Fizi. My, biali, już od jakiegoś czasu mieliśmy własne *trade marks*. Mój przyjaciel Anglik występował jako Czerwona Szyja albo Czerwony Kark, ponieważ w myśl obiegowej opinii wszyscy Anglicy mają czerwone karki. Amerykanin, który był w posiadaniu elegan-

ckiej garderoby, zwany był *Bwana Maredadi* (Wytworny Dżentelmen). Ponieważ miałem już wówczas siwe włosy (dobiłem do pięćdziesiątki), ochrzczono mnie przydomkiem *mzee* (Stary Człowiek), do którego dorobiono opowieść, jakoby miał sto lat. Starość była tam bowiem rzadkością. Widziałem bardzo niewiele siwych głów. Mzee to także tytuł honorowy przysługujący mi jako kierownikowi Bugishu Psychological Expedition — nazwa, którą *lucus a non lucendo* narzucił nam Foreign Office w Londynie. Zajrzeliśmy wprawdzie i do Bugiszów, ale większość czasu spędziliśmy u Elgonów.

Moi Murzyni w ogóle wykazali się świetną znajomością charakterów. Jeden z ich intuicyjnych sposobów poznawania polegał na tym, że z niedościgłą zręcznością naśladowali formy ekspresji, gesty i chód innych ludzi i w ten sposób wchodzili w cudzą skórę. Zadziwiająca była ich znajomość emocjonalnej natury bliźnich, toteż nie stroniłem od długich rozmów, za którymi wprost przepadali. W ten sposób nie mało się nauczyłem.

Fakt, że nasza podróż miała charakter na poły oficjalny, okazał się okolicznością nader pomyślną, ułatwiło nam to bowiem werbunek tragarzy, ponadto otrzymaliśmy eskortę wojskową, bynajmniej nie na wyrost — mieliśmy zamiar podróżować przez obszary, nad którymi biali nie sprawowali jeszcze kontroli. Naszemu safari pod Mt Elgon towarzyszył więc kapral z dwoma żołnierzami.

Otrzymałem list od gubernatora Ugandy z pytaniem, czy mógłby powierzyć naszej opiece pewną Angielkę, która przez Sudan wracała do Egiptu. Wiadomo było, że mieliśmy tę samą marszrutę, a ponieważ poznaliśmy ową damę w Nairobi, nie było powodu, by odmówić tej prośbie. Poza tym czuliśmy się bardzo zobowiązani wobec gubernatora za jego wszechstronną pomoc.

Wspominam o tym zdarzeniu jedynie po to, by pokazać, w jak subtelny sposób archetyp wpływa na nasze działanie. Było nas trzech mężczyzn — czysty przypadek. Prosiłem jeszcze jednego przyjaciela, by nam towarzyszył, lecz coś mu stanęło na przeszkodzie. To jednak wystarczyło, by doszło do odpowiedniej konstelacji nieświadomości czy losu, która pojawiła się jako

archetyp triady poszukującej czwartego elementu — jak to się zawsze działo w historii tego archetypu.

Ponieważ jestem skłonny akceptować wszystko, co przychodzi do mnie za sprawą przypadku, serdecznie powitałem ową damę w naszej grupie trzech mężczyzn, a że była to kobieta wysportowana i dzielna, okazała się pożądanym uzupełnieniem naszej mającej jednostronny charakter męskości. Kiedy zaś mój młodszy przyjaciel padł ofiarą niebezpiecznego ataku malarii tropikalnej, byliśmy bardzo wdzięczni naszej towarzyszącej podróży, miała bowiem doświadczenie, które zdobyła jako sanitariuszka podczas pierwszej wojny światowej.

Po przygodzie z hienami, nie bacząc na prośby wodza, pociągnęliśmy dalej. Teren lekko się wznosił. Spotykaliśmy coraz więcej pozostałości po strumieniu lawy, która wylała się tu w trzeciorzędzie. Przedarliśmy się przez wspaniałą dziewiczy las z olbrzymimi drzewami zwanymi „płomień Nandi” dla ich płomiennoczerwonego kwiecia. Olbrzymie chrabąszcze i jeszcze większe wielobarwne motyle ożywiały skraj lasu i polany. Ciekawskie małpy potrząsały gałęziami. Wkrótce znaleźliśmy się *miles from anywhere* — w buszu. Był to zaprawdę raj. W krajobrazie dominowała płaska sawanna o karmazynowej ziemi. Najczęściej maszerowaliśmy ścieżkami wydeptanymi przez tubylców, wijącymi się wśród buszu meandrami o zaskakująco ostrych zakrętach, których łuk liczył zaledwie od trzech do sześciu metrów.

Droga wiodła nas przez region Nandi i przez Nandiforest — wielki kompleks dziewiczej puszczy. Bez żadnych incydentów przebyliśmy szlak aż do chaty-zajazdu u stóp Mt Elgon, której szczyt już od wielu dni górował nad drzewami. Zaczęła się wspinaczka wąską ścieżką. Przywitał nas miejscowy wódz, syn czarownika (*laibon*), który jeździł na kucyku — jedynym koniu, jakiego dotychczas dane nam było spotkać. Od wodza dowiedziałem się, że jego plemię należy do Masajów; żyje jednak oddzielnie na zboczach Mt Elgon.

Po kilkugodzinnej wspinaczce dotarliśmy na piękną, rozległą polanę, którą przecinał potok z czystą, zimną wodą, spadającą w dół trzymetrowej wysokości wodospadem; basen

wodospadu natychmiast zaanektowaliśmy na kąpielisko. Rozłożyliśmy się obozem kawałek dalej na łagodnym, suchym zboczu w cieniu akacji. W pobliżu znajdowała się murzyńska wioska — *kraal* — na którą składało się kilka chat oraz *boma* — plac otoczony kolczastym żywopłotem z *wait-a-bit-thorn*. Z wodzem mogłem się porozumiewać w języku suahili.

Wyzначył nam tragarzy wody: kobietę z dwiema prawie dorosłymi córkami — wszystkie trzy nagie, osłonięte jedynie przepaskami z kauri⁹. Były czekoladowobrazowe i niezwykle piękne, smukłej budowy ciała, o elegancko niedbałych ruchach. Każdego ranka z przyjemnością wsłuchiwałem się w kling-klang żelaznych pierścieni, które miały na kostkach, by po chwili ujrzeć, jak wynurzają się z wysokich, żółtych traw i kołysząc biodrami dla utrzymania równowagi niosą na głowach amfory z wodą. Zdobne były we wspomniane żelazne pierścienie, które nosiły na kostkach nóg, w mosiężne bransolety i obręcze wokół szyi; w uszach miały miedziane lub drewniane kolczyki, dolne wargi przekłute gwoździem z żelaza lub z kości. Miały nienaganne maniery i przy każdym spotkaniu pozdrowiały nas nieśmiałym, czarującym uśmiechem.

Zgodnie ze zwyczajem, nigdy nie rozmawiałem z tubylczymi kobietami, poza jednym wyjątkiem, o którym wspomnę później. Tak jak u nas na Południu, mężczyźni rozmawiali tu z mężczyznami, kobiety z kobietami, chyba że chodziło o *love-making*. W takim wypadku biały ryzykuje nie tylko cały swój autorytet, ale też wystawia się na poważne niebezpieczeństwo *going-black*, którego nader pouczające przypadki miałem okazję obserwować. Nieraz słyszałem, jak czarni wyrokują o pewnych białych: „To zły człowiek”. Gdy pytałem dlaczego, padała odpowiedź: „Bo sypia z naszymi kobietami”.

U moich Elgonów mężczyzna zajmował się bydłem i polowaniem, kobieta zaś była, by tak rzec, utożsamiana z *shamba* (uprawa warzyw, bananów, batatów, czarnego prosa i kukurydzy). Kobieta miała dzieci, kozy i drób — wszystko to zamieszkiwało tę samą okrągłą chatę. Na tym zasadzała się

⁹ Kauri (*cowrie*) to małe muszelki używane także jako środek płatniczy.

godność kobiety — po to właśnie kobieta była: prawdziwa partnerka mężczyzny w interesach. Pojęcie „równouprawnienia kobiet” jest dzieckiem epoki, w której tego rodzaju partnerstwo straciło swój sens, tymczasem społeczność pierwotną reguluje nieświadomy egoizm i altruizm — tak jedno, jak drugie dostaje tam swoje. Ten nieświadomy ład może jednak z miejsca runąć w gruzy, gdy tylko pojawi się jakieś zakłócenie, które może i powinno zostać skompensowane wyłącznie przez działanie świadomości.

Z przyjemnością wracam pamięcią do jednego z mych rozmówców, który dostarczył mi ważniejszych informacji o życiu rodzinnym. Był to młodzieniec wielce urodziwy, o imieniu Gibroat, syn wodza, człowiek o milej i eleganckiej powierzchowności, u którego najwyraźniej cieszyłem się zaufaniem. Chętnie przyjmował ode mnie papierosy, w przeciwieństwie do wielu innych nie był jednak łasy na prezenty. Opowiadał mi mnóstwo interesujących rzeczy i od czasu do czasu składał mi *gentleman visit*. Czułem, że dręczy go jakaś myśl, że czegoś chce. Dopiero po dłuższej znajomości wydusił z siebie nieoczekiwaną prośbę: chciałby mnie zapoznać ze swoją rodziną. Ale ja wiedziałem, że nie jest jeszcze żonaty i że jego rodzice nie żyją. Jak się okazało, chodziło o jego starszą siostrę. Wyszła za męża, była drugą żoną, miała czworo dzieci. Gibroat nalegał, bym ją odwiedził i by mogła mnie poznać. Widocznie zajęła w jego życiu miejsce zmarłej matki. Zgodziłem się, ponieważ w ten sposób, by tak rzec, po znajomości, mogłem poznać życie rodzinne tubylców, na czym mi bardzo zależało.

Madame était chez elle; kiedy przybyliśmy, wyszła z chaty i powitała mnie jak starego znajomego. Była to przystojna kobieta w średnim wieku, to znaczy lat około trzydziestu. Oprócz nieodzownej przepaski z kauri miała bransolety i pierścionie na kostkach, w niepomiarne zaś rozciągniętych uszach kołysały się miedziane ozdoby; całości dopełniała okrywająca piersi niewielka skóra z jakiegoś dzikiego zwierzęcia. Jej czworo małych *mtotos* zamknięto w chałupie, skąd podglądały nas przez szparę w drzwiach i chichotały podekscytowane. Na moją prośbę dzieci zostały wypuszczone. Upłynęło trochę czasu, nim odważyły się wyjść. Młoda kobieta miała wytworne

maniery podobnie jak brat; twarz tego ostatniego promieniała szerokim uśmiechem z powodu udanego przedsięwzięcia.

Nie usiedliśmy, bo nie było na czym, chyba że na ziemi pokrytej kurzym łajnem i kozimi bobkami. Rozmowa toczyła się w konwencjonalnych ramach półfamiliarniej pogawędki w *drawing-room*, obracała się wokół rodziny, dzieci, domu i ogrodu. Starsza „współżona” naszej gospodyni, której kawałek ziemi graniczył z jej działką, miała sześcioro dzieci. *Boma* „siostry” znajdowała się w odległości około osiemdziesięciu metrów. Mniej więcej w połowie, ale na skos — tworzył się w ten sposób trójkąt — znajdowała się chata ich wspólnego męża, za nią zaś, w odległości około pięćdziesięciu metrów mniejsza zagroda, zamieszkała przez dorosłego syna pierwszej żony. Każda z kobiet posiadała własną *shamba*, czyli plantację bananów, batatów, prosa i kukurydzy, z czego moja gospodyni była bardzo dumna.

Miałem wrażenie, że pewność siebie oraz poczucie godności osobistej, które przebijają z jej zachowania, w znacznej mierze oparte są na jej tożsamości z dostrzegalną gołym okiem Całkowitością tworzącą jej własny świat, złożoną z dzieci, domu, drobiu, *shamba* i — *last but not least* — z jej powierzchowności, której nie brakowało powabu. O mężu wspomniała ledwie mimochodem. Wydawało się, jakby był i jakby go nie było. W danej chwili znajdował się w nieznanym bliżej miejscu. Moja gospodyni była najwyraźniej uosobieniem wszystkiego, co istnieje, prawdziwym *pied-à-terre* dla swego męża i nie miała nic przeciwko temu. Wydawało się, że problem nie polega na tym, czy on jest tutaj czy nie, ale czy ona znajduje się w tym miejscu w swej Całkowitości, stanowiąc „biegun magnetyczny” swego męża walęśającego się gdzieś ze stadami bydła. To, co dzieje się we wnętrzu tej „prostej” duszy, jest nieświadome, przeto nieznanne; o jakieś wnioski można się pokusić jedynie na podstawie europejskiego materiału porównawczego o „zaawansowanym” zróżnicowaniu.

Zastanawiam się, czy maskulinizacja białej kobiety nie pozostaje w jakimś związku z utratą jej naturalnej Całkowitości (*shamba*, dzieci, drób, własny dom i palenisko) — czy nie jest mianowicie kompensacją jej zubożenia i czy z kolei dalszą

konsekwencją tego procesu nie stanie się feminizacja białego mężczyzny. Państwa przeniknięte duchem skrajnego racjonalizmu zacierają do maksimum różnicę płci. Ogromną rolę we współczesnych społeczeństwach odgrywa homoseksualizm. Po części jest to skutkiem kompleksu matki, a po części zjawiskiem uwarunkowanym naturalnie (powstrzymanie przyrostu naturalnego!).

Moi towarzysze podróży i ja sam mieliśmy szczęście przeżywać pierwotny świat afrykański — z jego bajecznym pięknem i równie głębokim cierpieniem — nim jeszcze nastał jego kres, nim drzwi zatrzasknęły się na zawsze. Życie obozowe było jednym z najpiękniejszych okresów mego życia — *procul negotiis et integer vitae scelerisque purus* („z dala od kłopotów, zajęć, nie zepsuty przez życie, czysty i niewinny”)¹⁰ — rozkoszowałem się „pokojem Bożym” jeszcze dziewiczej krainy. Nigdy nie widziałem w ten sposób „człowieka i innych zwierząt” (Herodot). Tysiące mil dzieliły mnie od Europy, matki wszystkich diabłów, które tutaj nie mogły mnie dopaść — ani telegram, ani telefon, ani list, ani wizyta! Było to ważnym aspektem Bugishu Psychological Expedition. Uwolnione siły psychiczne zanurzyły się znów z rozkoszą w ogromie pierwotnego świata.

Z łatwością udawało nam się co rano urządzać niezobowiązujący palawer z ciekawskimi tubylcami, którzy całymi dniami siedzieli w kucki wokół naszego obozu i z nie słabnącym zainteresowaniem śledzili każdy nasz ruch. Mój *headman* Ibrahīm wtajemniczył mnie w etykietę palaweru: otóż wszyscy mężczyźni (kobiety nigdy nas nie odwiedzały) musieli usiąść na ziemi. Ibrahīm zdobył dla mnie mały czworonożny taboret wodzowski z mahoni, na którym miałem siedzieć. W krótkim zagajeniu wyjaśniałem *shauri*, czyli przedmiot debaty. Większość uczestników posługiwała się żalosnym *pidgin-swabili*, co jednak

¹⁰ Kontaminacja dwóch incipitów z Horacego: *Beatus ille, qui procul negotiis* (Epoda II; w przekładzie Józefa Birkenmajera „Szczęśliwy ten, kto nie wie, co lichwa, bóg”) i *Integer vitae scelerisque purus* (Ody, ks. II, 22; w przekładzie Juliana Tuwima „Czyj żywot prawy, kto sercem czysty”). [Przyp. tłum.]

wystarczało, by się porozumieć, o ile swemu zagajeniu nadałem odpowiednią formę — czyniłem to z wydatną pomocą słowniczka. Książeczka ta była przedmiotem ich nieustannego podziwu. Ograniczone środki wyrazu zmuszały mnie do koniecznej prostoty. Często cała rozmowa przypominała ucienną zgaduj-zgadule; z tego właśnie powodu nasz palawer cieszył się największym powodzeniem, choć rzadko trwał dłużej niż godzinę. Ludzie szybko się męczyli, toteż skarżyli się czyniąc wymowne gesty: „Och, jesteśmy tacy zmęczeni!”

Interesowały mnie, oczywiście, sny tubylców, początkowo jednak nie udało mi się dowiedzieć nic na ten temat. Wobec tego obiecałem im drobne nagrody, na przykład papierosy, zapalki, agrafki, na które byli bardzo łasi, ale i to nic nie pomogło. Przypuszczam, że zaważyły tu strach i nieufność: jak wiadomo, Murzyni nie lubią, kiedy się ich fotografuje, gdyż obawiają się, by w ten sposób nie skradziono im duszy; może więc bali się, że ktoś, kto pozna ich sny, ściągnie na nich nieszczęście. Inaczej było z naszymi boyami, którzy pochodzili z ludów Somali z wybrzeża i Suahili. Posiadali nawet arabski sennik i dzień w dzień, zwłaszcza podczas marszu, zasięgali u niego rady. Jeśli mieli wątpliwości co do interpretacji, uciekali się nawet do mojej pomocy, ponieważ dzięki znajomości Koranu zasłużyłem sobie na przydomek Człowieka Księgi i poczytywano mnie za zakamuflowanego muzułmanina.

Pewnego razu odbyliśmy palawer z *laibon* — starym wodzem i uzdrowiaczem. Zjawił się we wspaniałym płaszczu z niebieskich skór małp, co było przejawem wytwornego przepychu. Gdy zapytałem go o sny, odparł ze łzami w oczach: „O, tak, dawniej *laibon* mieli sny i wiedzieli, czy będzie wojna albo choroba, czy spadnie deszcz, albo dokąd gnać stada”. Jeszcze jego dziadek miewał tego rodzaju sny, lecz od chwili, gdy w Afryce zjawili się biali, nikt już nie śni. Nie potrzeba już żadnych snów, ponieważ teraz wszystko wiedzą Anglicy.

Jego odpowiedź wskazywała na to, że stary *medicine-man* utracił swoją *raison d'être*. Nie potrzebowano już boskiego głosu, u którego plemię miałoby zasięgać rady, bo „Anglicy i tak wiedzieli lepiej”. Wcześniej *medicine-man* pertraktował z bogami czy też z mocami przeznaczenia i udzielał rad swemu plemieniu.

Wywierał wielki wpływ na swój lud, miał u niego mir, z jakiego w Grecji słynęła pytia, teraz jednak cały jego autorytet został podkopany — stracił go na rzecz District Comissionera. Cała wartość życia została przeniesiona z zaświatów do tego świata i sądzę, że to, kiedy Murzyni uświadomią sobie znaczenie siły fizycznej, jest tylko kwestią czasu i witalności czarnej rasy.

Nasz *laibon* bynajmniej nie był jakąś imponującą osobistością — ot, zwykły płaczliwy staruszek. Mimo to, a może właśnie dlatego, był żywym i przejmującym uosobieniem postępującego, podskórnego rozkładu świata, który przeminał i już nigdy nie powróci.

Przy różnych okazjach kierowałem rozmowę na *numina*, zwłaszcza zaś na obrzędy i rytuały. Ale na ten temat dane mi było dokonać tylko jednej obserwacji w pewnej małej wiosce. W wiosce tej, na ruchliwej drodze, widniało przed nie zamieszkaną chatą starannie uprzątnięte miejsce — koło średnicy paru metrów. Pośrodku leżała przepaska z kauri, bransolety i kolczyki, skorupy wszelkiego rodzaju garneków i kij do kopania. Udało nam się dowiedzieć tylko tyle, że w tej chacie zmarła kobieta. Nie dowiedzieliśmy się niczego o obrzędzie pogrzebowym.

Podczas palaweru mieszkańcy zapewniali nas gorąco, że ich sąsiedzi z zachodu to „źli ludzie”, kiedy bowiem któryś z nich umiera, zawiadamiają najbliższą wioskę i wieczorem wynoszą zwłoki i zostawiają je w połowie drogi między wioskami. Sąsiedzi przynoszą na to miejsce różne podarki, a rankiem zwłok już nie ma. Była to wyraźna insynuacja, oskarżenie drugiej wioski o nekrofagię. Ale coś podobnego nigdy by się nie zdarzyło u Elgonów. Z pewnością zostawiali oni zmarłych w buszu, gdzie nocą hieny zajmowały się pochówkiem. Jedno jest pewne: nigdzie nie znaleźliśmy nawet śladu grobów.

Przy okazji dowiedziałem się jednak, że gdy umiera mężczyzna, jego zwłoki kładzie się na ziemi pośrodku chaty. *Laibon* chodzi wokół ciała i spryskuje ziemię mlekiem z czarki, mrucząc przy tym: *ayik adbista, adbista ayik!*

Tak się złożyło, że akurat znałem znaczenie tych słów, a to dzięki pamiętnemu palawerowi, który miał miejsce wcześniej. Pod koniec palaweru jakiś starzec nagle wykrzyknął: „Rano,

o brzasku, wychodzimy z naszych chat, plujemy w ręce i podnosimy je do słońca”. Poprosilem, żeby mi zademonstrowali i dokładnie opisali cały ten obrzęd. Pluli albo co sił w płucach dmuchali w dłonie, które trzymali przy ustach, potem zaś obracali je wnętrzem do słońca. Zapytałem, co to znaczy, dlaczego dmuchają albo pluja w dłonie. Daremnie. „Zawsze tak się robiło” — odpowiadali. Było absolutnie niemożliwe wydobyc z nich jakieś objaśnienie; koniec końców stało się dla mnie jasne, iż ci ludzie wiedzą jedynie to, że coś robią, nie wiedzą jednak co. W działaniu tym nie dopatrywali się żadnego znaczenia. Przecież i my także spełniamy pewne ceremonie — zapalamy świeczki na choince albo malujemy pisanki — nie zdając sobie sprawy, co właściwie robimy!

Starzec powiedział, że jest to prawdziwa religia wszystkich ludów — wszystkich Kewirondów, wszystkich Bujandów, w ogóle wszelkich plemion — wszystkich, jak okiem sięgnąć, a może jeszcze nieskończenie dalej: i te, i inne, wszystkie czczą *adbista*, to znaczy wschodzące słońce. Tylko w tej jednej chwili jest ono *mungu*, czyli Bogiem. Pierwszy cienki sierp księżyca w nowiu, w purpurze zachodniego nieba, też jest Bogiem — ale tylko wtedy, kiedy indziej już nie.

Ten obrzęd Elgonów to najwyraźniej ofiarowanie się słońcu, które jest boskie o wschodzie. Jeśli chodzi o ślinę, to — według pierwotnej koncepcji — jest to substancja *mana*¹¹, siła lecznicza, magiczna i witalna. Co do oddechu, jest on *robo* — po arabsku *rub*, po hebrajsku *ruach*, po grecku *pneuma* — czyli wiatr i duch. Całe działanie wyraża zatem mniej więcej taką myśl: „Ofiarowuję Bogu moją żywą duszę”. Jest to niema modlitwa, modlitwa gestyczna, która równie dobrze mogłaby brzmieć tak: „Ojcze, w twoje ręce powierzam ducha mego”¹².

¹¹ Pojęcie melanezyjskie czy w ogóle austronezyjskie wprowadzone do religioznawstwa w 1891 roku przez misjonarza, językoznawcę i etnografa angielskiego Roberta H. Codringtona; oznacza bezosobową, magiczną siłę przenikającą wszystkie byty, zarówno rzeczy jak istoty żywe, i nadającą im wartość oraz skuteczność. [Przyp. tłum.]

¹² Por. Łk XXIII, 46, a także Ps XXXI (XXX), 6. [Przyp. tłum.]

Prócz *adbista* Elgonowie czczą także — jak zdołaliśmy się dowiedzieć innym razem — *ayik*, który mieszka w ziemi i jest *šejtan* (szatan). Jest on stwórcą lęku, bojaźni — to zimny wiatr uderzający nocnego wędrowca. Starzec zagwizdał coś w rodzaju motywu Lokiego, by uzmysłowić nam, w jaki sposób *ayik* przemyka przez wysoką, pełną tajemnic trawę buszu.

W ogólności Elgonowie byli przekonani, że Stwórca stworzył wszystko dobre i piękne. Z tego, co mówili, wynikało, że Stwórca jest poza dobrem i złem. Stwórca jest *m'zuri*, to znaczy piękny, i wszystko, co stworzył, też jest *m'zuri*.

Kiedy zapytałem: „No, a złe zwierzęta, które zabijają wam bydło?” odpowiedzieli: „Lew jest dobry i piękny”. Ja: „A wasze straszne choroby?” Na to oni: „Leżysz w słońcu i jest pięknie”. Byłem pod głębokim wrażeniem tego optymizmu. Bardzo szybko odkryłem jednak, że wieczorem, około szóstej, ta filozofia nagle przestawała obowiązywać. Po zachodzie słońca panował inny świat: królestwo ciemności, świat *ayik*, panowanie tego, co złe, niebezpieczne, co niesie strach. Optymistyczna filozofia znikła — zaczynała się filozofia trwogi przed upiormi, filozofia magicznych obrzędów, które miały strzec przed złem. Ale o wschodzie słońca powracał optymizm dnia i nie wywoływało to żadnych wewnętrznych sprzeczności.

Było to dla mnie do głębi wzruszającym przeżyciem, że u źródeł Nilu mogłem usłyszeć o pierwowzorach egipskich wyobrażeń dwóch akolitów Ozyrysa: Horusa i Seta, o pierwotnym afrykańskim przeżyciu i wyobrażeniu, które święte wody Nilu poniosły aż do wybrzeży Morza Śródziemnego. *Adbista*, wstające słońce, światło jak Horus; *ayik*, ten, który przyprawia o strach.

W tym prostym rytuale żałobnym słowa, które wypowiadał *laibon* oraz ofiara z mleka dokonywały zjednoczenia przeciwieństw — *laibon* składał bowiem ofiarę zarazem jednemu i drugiemu. Oba żywioły mają jednakową siłę i są równie doniosłe, ponieważ pora ich panowania — tak dzień, jak noc — trwa po dwanaście godzin. Najdonioślejszy jest wszelako moment, kiedy z ciemności wystrzela z równikową gwałtownością pierwszy promień światła i noc ustępuje miejsca pełnej życia jasności.

Wschód słońca był w tej szerokości geograficznej wydarzeniem, które każdego dnia działało na mnie z przemożną siłą. Mniej może sama eksplozja światła, a więcej to, co działa się potem. Zaraz po wschodzie słońca siadywałem na składanym krzeselku pod akacją parasolową. Przede mną, w głębi niewielkiej doliny, rozciągał się ciemnozielony, prawie czarny pas dżungli, nad którym sterczał przeciwny zrab płaskowyżu. Początkowo był tylko ostry kontrast między jasnością i mrokiem, później jednak wszystko nabierało kształtu i w świetle, które wypełniało całą dolinę jednostajnym blaskiem, pojawiały się kontury. Horyzont tonął w bieli. Powoli wzbierające na intensywności światło przenikało, by tak rzec, w rzeczy, te zaś jak gdyby pałając od środka blaskiem w końcu stawały się przezroczyste, niczym kolorowe szkła. Wszystko stawało się migoczącym kryształem. Horyzont obiegały nawoływania ptaka dzwonu. W takich chwilach czułem się, jakbym był w świątyni. Była to najświętsza godzina dnia. Oglądałem tę wspaniałość w nieustającym zachwycie czy raczej — w beczasowej ekstazie.

W pobliżu miejsca, na którym siadywałem, znajdowała się wysoka skała, zamieszkała przez duże małpy (*baboons*, pawiany). Każdego ranka wylegały na szczyt i zasiadały ciche, prawie nieruchome, na grani od słonecznej strony, podczas gdy całe dnie spędzały na ogół w lesie, napelniając go swą paplaniną i przenikliwym wrzaskiem. Wydawało się, że — podobnie jak ja — oddają cześć wschodowi słońca. Przypominały mi wielkie pawiany ze świątyni Abu Simbel w Egipcie, wykonujące gesty adoracji. Opowiadają one wciąż tę samą historię: od niepamiętnych czasów czciliśmy tego wielkiego Boga, który powstając z mroków jako promienna światłość nieboskłonu zbawia świat.

Wówczas to rozumiałem, że od najpierwszych początków w duszy mieszka tęsknota za światłem i nienasycone pragnienie wyjścia z pierwotnych mroków. Kiedy nadciąga wielka noc, wszystko przenika głęboka melancholia i niewysłowiona tęsknota za światłem. To właśnie można dostrzec w głębi oczu człowieka pierwotnego, można to też zauważyć w oczach zwierzęcia. Oczy zwierzęcia patrzą smutno, i nie wiadomo, czy ten smutek emanuje z jego duszy czy też jest to owo dojmujące

poczucie bólu, w którym zawiera się cała kwintesencja pierwotnego bytu. Ten smutek to atmosfera Afryki, doświadczenie jej samotności. Są to mroki pierwszych czasów, macierzyńskie *mysterium*. Dlatego poranne narodziny słońca są dla Afrykańczyka tak porywającym przeżyciem. Chwila, w której staje się światło, jest Bogiem. Ta chwila przynosi zbawienie. Jest to pierwotne doświadczenie, przeżywanie chwili, kiedy zaś powiada się, że słońce jest Bogiem, z miejsca traci się to przeżycie i zapomina. „Cieszymy się, że noc, kiedy hulają duchy, dobiegła końca!” — to już racjonalizacja wszystkiego, co wówczas — w tej jednej chwili — miało miejsce. W rzeczywistości nad całą tą krainą zalega jeszcze inna noc, różna od nocy naturalnej: to pierwotna noc psychiczna, niezliczone miliony lat, kiedy wszystko było takie, jakie jest dzisiaj. Tęsknota za światłem to tęsknota za świadomością.

Gdy nasz szczęśliwy pobyt na Mt Elgon dobiegł końca, ze smutkiem złożyliśmy namioty i przyrzekliśmy sobie, że tu wrócimy. Nie mogłbym sobie wówczas wyobrazić, że już nigdy nie będzie mi dane przeżywanie tej niepojętej wspaniałości. Tymczasem nie opodal Kakamegi odkryto złoża złota, przez mój daleki kraj przewalił się ruch Mau-Mau, a naszą kulturę wyrwało ze snu raptowne przebudzenie.

Ruszyliśmy południowym zboczem Mt Elgon. Krajobraz powoli się zmieniał: do równiny zbliżały się wyższe góry, porośnięte gęstym lasem dziewiczym. Skóra mieszkańców tych okolic była ciemniejsza, ich cięższe i bardziej masywne ciała nie były tak zgrabne jak sylwetki Masajów. Dotarliśmy do obszarów zamieszkałych przez Bugiszów i spędziliśmy jakiś czas w wysoko położonej chacie-zajeździe Bunambale, skąd rozciągała się wspaniała panorama rozległej doliny Nilu. Stamtąd pociągnęliśmy do Mbale, skąd dwiema ciężarówkami fordą przewieźliśmy cały nasz dobytek do Dżindży nad Jeziorem Wiktorii. Przeładowaliśmy bagaż do wagonu kolejki wąskotorowej i pociąg, który kursował raz na dwa tygodnie, przewiózł nas nad Jezioro Kioga. Tutaj weszliśmy na pokład parowca opalanego drewnem, z wielkim kołem łopatkowym na rufie, i szczęśliwie, jeśli nie liczyć paru incydentów, dotarliśmy do

Masindi Port. Teraz trzeba było przenieść stos kłopotów na odkrytą ciężarówkę, która przewiozła nas do Masinditown — miasta leżącego na wzniesieniu dzielącym Jezioro Kioga od Albert Nyanza.

W pewnej wiosce, w drodze znad Jeziora Alberta do Rejaf w Sudanie mieliśmy niezapomnianą przygodę: oto w otoczeniu całej świty zjawiał się miejscowy wódz — wysoki, jeszcze młody mężczyzna. Murzyni mieli tu najczarniejszy kolor skóry, jaki kiedykolwiek widziałem. Całe towarzystwo raczej nie budziło zaufania. *Mamur*¹³ z Nimule przydzielił nam trzech askarysów do eskorty, jednakże, jak się wkrótce przekonałem, ani oni, ani nasi boye nie czuli się zupełnie pewnie. Każdy z nich miał strzelbę i trzy naboje, toteż przydzielenie nam ich należało uznać raczej za symboliczny gest ze strony gubernatora.

Gdy wódz zaproponował mi, że wieczorem urządzi *n'goma* (tańce), powitałem ten pomysł z radością. Miałem nadzieję dzięki temu na dobre stosunki z plemieniem. Kiedy zapadła noc i wszyscy zaczęliśmy wyglądać snu, usłyszeliśmy nagle bicie w bębny i ryk rogów; wkrótce zjawilo się około sześćdziesięciu mężczyzn w bojowym rynsztunku z połyskującymi włóczniami, maczugami i mieczami; za nimi w odpowiedniej odległości szły kobiety, dzieci, nawet niemowlęta matki dźwigały na plecach. Nie wiedziałem, dlaczego zorganizowano tę imprezę, ale musiała to być nie lada okazja. Mimo upału, wciąż jeszcze sięgającego 34°C, rozpalono ogromne ognisko, które kobiety i dzieci otoczyły zwartym pierścieniem. Wokół ustawili się mężczyźni, tworząc większy, zewnętrzny krąg — obserwowałem kiedyś takie zachowanie u stada słoni, które poczuły się osaczone. Nie wiedziałem, czy powinienem się cieszyć z tego nieoczekiwanego najścia czy raczej nim martwić. Rozejrzałem się za naszymi boyami i eskortą — wszyscy zniknęli z obozu bez śladu! Jako *captatio benevolentiae* zacząłem więc rozdawać papierosy, zapalki i agraiki. Chór mężczyzn rozpoczął tymczasem śpiewy — nie pozbawione harmonii, buńczuczne, wojowniczo brzmiące melodie; za czym i nogi poszły w ruch. Kobiety z dziećmi dreptały wokół ogniska, mężczyźni, wymachując

¹³ *El mamur* — prefekt nominowany, namiestnik.

bronią, zbliżali się ławą do ognia, potem wycofywali się, by za chwilę z dzikim śpiewem, biciem w bębny i rykiem rogów znów rzucić się naprzód. Była to scena dzika, lecz czarująca, oświetlona czerwonym blaskiem płonących bierwion i poświęta księżycą. Wraz z przyjacielem poderwałem się na nogi, by wmieszać się między tancerzy. Jedyną bronią, którą posiadałem, był pejcz ze skóry nosorożca, toteż w braku czegoś lepszego potrząsałem tym, co miałem. Po uśmiechniętych twarzach poznałem, że nasz wkład artystyczny został dobrze przyjęty. Rozochociło to i tak już rozbawione towarzystwo, które ze zdwojonym zapalem zaczęło przytupywać, śpiewać i krzyczeć — aż pot lał się z nich strumieniami. Rytm tańca i bębnienia z wolna narastał.

Pod wpływem takich tańców i muzyki Murzyni łatwo wpadają w coś w rodzaju opętania. Tak też się stało i tutaj: około jedenastej w nocy coś zaczęło kipieć — widowisko nagle przybrało osobliwy kształt. Tancerze stanowili już tylko jakąś dziką hordę, ja zaś zacząłem się obawiać o trudny do przewidzenia finał tej zabawy. Dałem znać wodzowi, żeby już skończył, bo pora spać. On jednak chciał „jeszcze raz i jeszcze raz, i jeszcze raz”.

Przypomniałem sobie, że mój ziomek — jeden z kuzynów Sarasin — podczas wyprawy badawczej na Celebes, właśnie w czasie jednego z takich *n'goma* został trafiony zabłąkaną włócznią, która nagle, nie wiadomo jak, wyleciała z czyjejś ręki. Toteż nie bacząc na prośby wodza zwołałem ludzi, rozdałem cały zapas papierosów i pokazałem gestem, że trzeba iść spać, po czym ze śmiechem, ale z groźną miną machnąłem pejczem, klnąc, tłumacząc, z braku czegoś lepszego, w dialekcie szwajcarskim, że już dosyć, że powinni rozejść się do domów, że pora spać. Ludzie naturalnie zauważyli, że mój gniew jest udany, ale widocznie o to właśnie szło. Podniósł się ogólny śmiech; gromada się rozsypała. W podskokach, jak młode kozłeta, rozpieńczli się w różne strony, zniknęli w ciemnościach nocy. Jeszcze długo słyszeliśmy ich pohukiwania, długo z dala dobiegały odgłosy bębnienia. W końcu zapadła cisza. Zasnęliśmy snem sprawiedliwych.

W Rejaf nad Nilem nasza wędrówka dobiegła końca. Jakoś zdołaliśmy się upchnąć na pokład parowca, który z powodu niskiego poziomu wód mógł dotrzeć tylko do przystani Rejaf. Byłem jeszcze wtedy przytłoczony nadmiarem przeżyć. Opadły mnie tysiące myśli, z przerażającą jasnością uświadomiłem sobie, że moja zdolność przyswajania nowych wrażeń i ogarnięcia bezbrzeżnego morza myśli jest na wyczerpaniu. Musiałem odtworzyć wszystko, co zobaczyłem i przeżyłem, by uchwycić wewnętrzne związki spajające nowe doświadczenia. To, co wydawało mi się godne zapamiętania, zapisałem.

W czasie całej tej podróży moje sny uparcie trzymały się określonej taktyki, która polegała na całkowitej negacji doświadczenia afrykańskiego. Pojawiały się w nich za to obrazy, których sceneria przypominała krajobrazy szwajcarskie — w ten sposób powstawało wrażenie, że moja afrykańska podróż jest przez nie traktowana nie jako coś rzeczywistego, lecz jako czynność symptomatyczna lub symboliczna. Taki stosunek do afrykańskiej wyprawy miały moje sny, o ile wolno mi tak dalece personifikować procesy nieświadome. Ta hipoteza nasunęła mi się, ponieważ zauważyłem, że najefektowniejsze wydarzenia podróży zdają się być celowo wykluczone z moich snów. Jeden jedyny raz podczas mego pobytu w Afryce śnił mi się Murzyn. Jego twarz wydała mi się dziwnie znajoma, musiałem się jednak długo zastanawiać, zanim uprzytomniłem sobie, gdzie ją widziałem. Wreszcie przypomniałem sobie: ależ tak, to był mój fryzjer z Chattanooga w Tennessee! Amerykański Murzyn! We śnie trzymał nad moją głową rozpalone żelazko do włosów i chciał mi zrobić *kinky*, to znaczy ułożyć moje włosy w loki, by przypominały fryzurę murzyńską. Czułem już palący skórę żar, gdy nagle przebudziłem się, wystraszony.

Odebrałem ten sen jako ostrzeżenie ze strony nieświadomości: znaczył on bowiem, że świat człowieka pierwotnego stanowił dla mnie zagrożenie. Wówczas byłem prawdopodobnie bliżej niż kiedykolwiek wspomnianego parokrotnie *going-black*. Miałem wtedy atak *sand-fly fever*¹⁴, który na pewno

¹⁴ Gorączka pappataci: ostra wirusowa choroba zakaźna, przenoszona przez komara, przejawiająca się między innymi nagłym wzrostem temperatury ciała. [Przyp. tłum.]

osłabił mój opór psychiczny. Ażeby przedstawić zagrażające mi czarne niebezpieczeństwo, zmobilizowano stare, liczące dwadzieścia lat wspomnienie murzyńskiego fryzjera, byleby nie odświeżać niedawnych przeżyć.

To osobliwe zachowanie się moich snów koresponduje zresztą ze zjawiskiem obserwowanym podczas pierwszej wojny światowej: żołnierze na froncie śnili nie o wojnie, lecz o domu. Wśród psychiatrów wojskowych przyjęto nawet zasadę, że należy wycofać na tyły żołnierza, któremu śni się dużo scen batalistycznych, gdyż jego psychika — obłożona wojennymi scenami we śnie — nie mogła stawiać oporu wrażeniom, które szturmowały ją na jawie.

Równolegle do wydarzeń, jakie miały miejsce w wielce wymagającym środowisku afrykańskim, pojawił się w moich snach nowy kierunek — linia prowadząca do wewnątrz — zachowany i z powodzeniem realizowany. Chodziło tu o moje problemy najbardziej osobiste. Mogłem z tego wysnuć tylko jeden wniosek, że niezależnie od okoliczności moja europejska osobowość powinna pozostać w stanie nienaruszonym.

Ze zdumienia, jakie mną owładnęło, narodziło się podejrzenie, że z afrykańską przygodą wiązał się jakiś ukryty zamiar — mianowicie chciałem uwolnić się od Europy i jej problemów nawet pod groźbą pozostania tam, gdzie skryło się już tak wielu przede mną i równocześnie ze mną. Cała ta podróż — myślałem — to ekspedycja zorganizowana nie tyle w celu przeprowadzenia badań nad psychologią pierwotną (Bugishu Psychological Expedition, B. P. E. — czarne litery na *chopboxes*!), ile w celu odnalezienia odpowiedzi na nieco krępujące pytanie: co się stanie z psychologiem C. G. Jungiem *in the wilds of Africa*? Od odpowiedzi na to pytanie uporczywie się uchylałem, i to wbrew podjętemu przez intelekt zamiarowi zbadania reakcji Europejczyka w świecie, któremu obca jest wszelka cywilizacja. Nie była to jednak, jak stwierdziłem ku własnemu zdumieniu, kwestia obiektywna, naukowa, ale problem wybitnie osobisty, którego rozwiązanie wymagało dotykania wszystkich nader bolesnych punktów mej własnej psychologii. Musiałem zatem przyznać w duchu, że Wembley Exhibition miała raczej pośledni udział

w procesie podejmowania decyzji o podróży do Afryki — po prostu w Europie zrobiło się dla mnie duszno.

Zatopiony w myślach, sunąłem po spokojnych wodach Nilu na północ — do Europy, na spotkanie przyszłości. Podróż zakończyła się w Chartumie. Tutaj zaczynał się Egipt. Tym samym spełniło się me życzenie, by zbliżyć się do tej kultury nie od zachodu, od strony Europy i Grecji, lecz od południa — od źródeł Nilu. Bardziej od złożonego wkładu Azji interesował mnie chamiński przyczynik do cywilizacji Egiptu. Miałem nadzieję, że podążając z biegiem Nilu, a zarazem strumienia czasu, dowiem się czegoś na ten temat. Najbardziej oświecające było dla mnie przeżycie Horusa u Elgonów, które utkwiło mi w pamięci jako adoracyjny gest pawianów z Abu Simbel — południowej bramy do Egiptu.

Mit o Horusie to historia rodzącego się boskiego światła. Zaczęto go opowiadać w chwili, gdy w pierwotnych mrokach prehistorii po raz pierwszy zajaśniała możliwość zbawienia przez kulturę, czyli przez świadomość. Toteż podróż z serca Afryki do Egiptu stała się dla mnie czymś w rodzaju dramatu narodzin światła, najintymniej związanego ze mną samym i z moją psychologią. Przeżyłem to jako oświecenie, lecz czułem, że nie jestem w stanie ująć tego w słowa. Nie wiedziałem zawczasu, co przyniesie mi Afryka — tu była zadowalająca odpowiedź, tu było doświadczenie. To miało o wiele większą wartość niż wszystkie łupy etnologiczne, niż broń, ozdoby, ceramika czy trofea myśliwskie. Chciałem wiedzieć, jaki wpływ wywrze na mnie Afryka, no i dowiedziałem się.

Indie

Podróż do Indii (w roku 1938) podjąłem nie z własnej inicjatywy — zawdzięczam ją zaproszeniu, które otrzymałem od rządu Indii brytyjskich. Zaproszono mnie na uroczystości jubileuszu dwudziestopięciolecia Uniwersytetu w Kalkucie¹⁵.

¹⁵ Swoje wrażenia z tej podróży Jung spisał w dwóch artykułach: *The Dreamlike World of India* i *What India Can Teach Us*, które wkrótce po

Przeczytałem wtedy dużo o filozofii indyjskiej i zapoznałem się z historią religii indyjskich — byłem dogłębnie przekonany o wartości mądrości Wschodu. Musiałem odbyć tę podróż, żeby dojść do własnych wniosków, toteż pozostałem skupiony w sobie niczym homunkulus w retorcie. Indie musnęły mnie jak sen, ponieważ byłem zajęty poszukiwaniem siebie samego — poszukiwaniem własnej prawdy. Ta podróż stanowiła jakieś *intermezjo* w moich ówczesnych zajęciach, a oddawałem się wtedy intensywnym studiom nad filozofią alchemiczną. Studia te nie dawały mi wytchnienia; przeciwnie, byłem zmuszony zabrać z sobą w podróż pierwszy tom *Theatrum Chemicum* — dzieła pochodzącego z 1602 roku, zawierającego najważniejsze pisma Gerarda Dorna. Podczas podróży przestudiowałem tę księgę od deski do deski. Tym sposobem pewna podstawowa, pierwotna część spuścizny europejskiej była nieustannie konfrontowana z wrażeniami wywoływanymi przez mentalność i ducha obcej kultury. Zresztą oba te światy pochodziły w prostej linii od psychicznych prądoświadczeń nieświadomości, toteż zrodziły takie same czy też podobne — albo przynajmniej porównywalne — koncepcje.

W Indiach po raz pierwszy znalazłem się pod bezpośrednim wpływem obcej wielce zróżnicowanej kultury. Podczas mojej podróży do Afryki tropikalnej decydujące były dla mnie wrażenia całkiem innego rodzaju, nie kultura. Z kolei w Afryce Północnej nie miałem szczęścia porozmawiać z kimś, kto byłby w stanie wyrazić swoją kulturę werbalnie. Tutaj zaś miałem okazję do rozmów z ludźmi reprezentującymi mentalność indyjską i możliwość porównania jej z mentalnością europejską. Miało to dla mnie ogromne znaczenie. Odbyłem długie rozmowy z S. Subramanya Iyerem — guru maharadży Majsuru, którego gościem byłem przez pewien czas, a także z wieloma innymi, których nazwiska wypadły mi niestety z pamięci.

jego powrocie ukazały się w miesięczniku „Asia” (Nowy Jork, styczeń i luty 1939 roku). (Przyp. Anieli Jaffé). [Wersja niemiecka w: *Gesammelte Werke*, t. X, 1974; w przekładzie Erdmute Sobaszek pt. *Śniący świat Indii i Czego mogą nas nauczyć Indie* w tomie: *Podróż na Wschód*, dz. cyt., s. 99–113 — przyp. tłum.]

Unikałem natomiast spotkań z wszystkimi tak zwanymi „świętymi”. Omijałem ich, ponieważ musiałem się zadowolić własną prawdą i nie wolno mi było przyjąć niczego z zewnątrz, musiało mi wystarczyć to, co sam byłem w stanie osiągnąć. Gdybym chciał pobierać nauki u świętych i gdybym przyjął ich prawdę, gnębiłaby mnie myśl, że dopuściłem się kradzieży. Ich mądrość należy do nich — do mnie należy jedynie to, co wywodzi się ze mnie. Żyjąc w Europie nie mogę sobie pozwolić na żadne zapożyczenia ze Wschodu, muszę żyć sam z siebie — czerpać z tego, co mi mówi moje wnętrze, lub z tego, co przynosi mi natura.

Proszę mnie nie podejrzewać o to, że nie doceniam jakże ważnej postaci indyjskiego świętego: bynajmniej nie uzurpuję sobie prawa do właściwej oceny jego jako izolowanego zjawiska. Nie wiem na przykład, czy mądrość, którą wypowiada, to jego własne objawienie, czy jakaś maksyma, od tysięcy lat obiegająca wiejskie drogi. Przypominam sobie jakże typowe wydarzenie, które dane mi było zobaczyć na Cejlonie. Dwa chłopskie wozy jechały wąską uliczką, by tak rzec, koło w koło. Zamiast kłótni, której skądinąd można byłoby się spodziewać, usłyszałem, jak każdy z woźniców wymamrotał z powściągliwą uprzejmością słowa *adubbham anatman*: „Przejęciowe zakłócenie, a nie (indywidualna) dusza”. Czy coś takiego zdarzyło się tylko raz? Czy było to typowo indyjskie?¹⁶

Tym, co mnie przede wszystkim zajmowało w Indiach, była kwestia psychologicznej natury zła. Sposób, w jaki problem ten został włączony do indyjskiego życia duchowego, wywarł na mnie wielkie wrażenie; zyskałem nowy pogląd na tę sprawę. Również w rozmowach z wykształconymi Chińczykami zawsze byłem pod wrażeniem faktu, że jest w ogóle rzeczą możliwą zasymilowanie tak zwanego „zła” i że nie powoduje to „utrąty twarzy”. U nas, na Zachodzie, tak nie jest, natomiast człowiekowi Wschodu problem moralny nie wydaje się pierwszoplanowy, jak nam. Dobro i zło są tam sensownie lokowane

¹⁶ Było to typowe, ponieważ przytoczona sentencja jest obiegowym powiedzeniem, które notabene oznacza: „Nie ma cierpienia, bo nie ma «ja»”. [Przyp. tłum.]

w samej naturze, stanowią w gruncie rzeczy różne poziomy jednego i tego samego zjawiska.

Byłem głęboko przejęty faktem, że indyjska duchowość zawiera w sobie tyleż dobra, co i zła. Chrześcijanin pożąda dobra i ulega złu; Hindus natomiast żyje poza dobrem i złem lub stara się osiągnąć taki stan poprzez medytację czy też ćwiczenia jogi. Tutaj jednak pojawia się we mnie wątpliwość: przy zachowaniu tego rodzaju postawy ani dobro, ani zło nie posiadają właściwych sobie konturów, co sprawia, że powstaje stan niejakiego zastoju. Tym samym nikt nie wierzy tak naprawdę w zło i nikt nie wierzy w dobro, które co najwyżej oznaczają coś, co jawi się jako moje dobro albo moje zło. Można by posunąć się do paradoksalnego stwierdzenia i powiedzieć, że duchowości indyjskiej brakuje zarówno zła, jak dobra — albo że jest ona tak dalece rozdarta sprzecznościami, iż wymaga stanu *nirdvandva*, to znaczy uwolnienia od sprzeczności oraz od dziesięciu tysięcy innych rzeczy.

Celem, do którego dąży Hindus, nie jest doskonałość moralna, lecz właśnie stan *nirdvandva*. Chce się on uwolnić od natury, przeto za pomocą medytacji dąży do usunięcia z umysłu obrazów i pojęć i do osiągnięcia stanu pustki. Ja zaś pragnąłbym trwać przy żywym oglądzie natury i obrazów zrodzonych w mej *psyche*. Nie mam zamiaru uwalniać się ani od ludzi, ani od siebie samego, ani od natury, albowiem wszystko to stanowi dla mnie niewymowny cud. Natura, dusza i życie jawią mi się jako odszczepione części bóstwa, a czegoż więcej mógłbym chcieć? Najwyższy sens bytu sprowadza się w moim pojęciu do tego, że to jest — a nie, że tego nie ma albo że tego już nie ma.

Dla mnie nie ma wyzwolenia *à tout prix*. Nie mogę wyzwolić się od czegoś, czego nie posiadam, czego nie popełniłem lub nie przeżyłem. Rzeczywiste wyzwolenie możliwe jest tylko wtedy, gdy zrobiłem coś, co mogłem zrobić, gdy się całkowicie w to zaangażowałem i wziąłem w tym pełny udział. Jeśli będę się wzbraniał od udziału, to amputuję poniekąd odpowiadającą mu część duszy. Zapewne, może się zdarzyć, że udział ten jest dla mnie czymś zbyt przykrym i że istnieją powody, by się nie angażować bez reszty. Wtedy jednak jestem zmuszony wyznaczyć *non possumus* i sprawdzić, czy przypadkiem nie zaniedbałem

czegoś istotnego, nie wypełniając do końca jakiegoś zadania. Tego rodzaju naoczny dowód umożliwia zdobycie wiedzy co do własnej niemożności, a ta zastępuje brak pozytywnego aktu.

Człowiek, który nie przeszedł piekła swych namietności, nigdy ich też nie przewycięży. Zamieszkają one gdzieś w sąsiedztwie i nim się obejrzy, już wybucha płomień, który w okamgnieniu przenosi się na jego własne domostwo. Jeśli ze zbyt wielu rzeczy się rezygnuje, zaniedbuje je i o nich niejako zapomina, powstaje niebezpieczeństwo, że to, czego zaniechaliśmy i cośmy zaniedbali, powróci ze zdwojoną siłą.

W Konarak (w stanie Orisa) spotkałem pewnego pandita, który był uprzejmy towarzyszyć mi podczas zwiedzania świątyni i wielkiego rydwanu, objaśniając mi szczegóły budowli. Pagodę, od podstawy po wierzchołek, pokrywają wybitnie obsceniczne reliefy. Długo rozmawialiśmy na ten temat: mój przewodnik wyjaśniał mi, że obsceniczne reliefy to środek wiodący do uduchowienia widza. Oponowałem, wskazując na grupę młodych wieśniaków, którzy z rozdziawionymi ustami w zachwyceniu wpijali wzrok w te cuda; powiedziałem, że ci młodzi wcale nie myślą o uduchowieciu, bo ich głowy wypełniają w tej chwili fantazje seksualne. Na to odparł mój przewodnik: „Przecież o to chodzi! Jakże mieliby się uduchować, gdyby przedtem nie wypełnili swego karmana? Te obsceniczne obrazy są właśnie po to, żeby przypominać ludziom o ich dharmie (prawo), bo inaczej ci nieświadomi poczciwcy mogliby o tym zapomnieć!”

Twierdzenie, że ci młodzi ludzie mogliby nie pamiętać o swej seksualności, niczym zwierzęta poza okresem godowym, wydało mi się nader dziwne. Mój mędrzec obstawał jednak niewzruszenie przy swoim — że mianowicie ludzie, jak zwierzęta, żyją nieświadomie i wymagają natarczywego upomnienia. Właśnie w tym celu wystrój wejścia do świątyni kierował uwagę przybyszów na ich dharmę — bez uświadomienia jej sobie i wypełnienia nikt nie mógłby dostąpić uduchowienia.

Kiedy przekroczyliśmy portal, mój towarzysz zwrócił mi uwagę na dwie „kusicielki” — rzeźby dwóch tancerek, które ponętnie kołysząc biodrami z wdziękiem uśmiechały się do

wchodzących. „Proszę na nie spojrzeć” — rzekł. „Znaczą to samo. Nie dotyczy to, rzecz jasna, ludzi takich jak pan i ja, ponieważ my dwaj już osiągnęliśmy świadomość, która jest ponad to. Ale dla tych wieśniaków jest to niezbędne pouczenie i napomnienie”.

Kiedy już opuściliśmy świątynię i szliśmy aleją lingamów, mój przewodnik odezwał się nagle: „Widzi pan te kamienie? Wie pan, co one znaczą? Zdradzę panu wielką tajemnicę!” Byłem zdumiony, sądziłem bowiem, że nawet dziecko bez trudu rozpoznałoby falliczną naturę tych monumentów. On jednak z całą powagą szepnął mi do ucha: *These stones are man's private parts!* Spodziewałem się, że mi powie, iż te kamienne obeliski są symbolem boga Siwy. Spojrzałem na niego rozczarowany, on jednak kiwał głową, jakby chciał powiedzieć: „Tak, tak. Przy twojej europejskiej ignorancji na pewno nie przyszło ci to do głowy!”

Kiedy opowiedziałem tę historię Zimmerowi, wykrzyknął z zachwytem: „Wreszcie słyszę coś prawdziwego o Indiach!”¹⁷

Niezapomniane pozostanie dla mnie również wspomnienie stup w Sañczy. Zawładnęły mną z nieoczekiwaną siłą, budząc we mnie emocję, jaka rodzi się zazwyczaj wtedy, gdy odkrywam jakąś rzecz, osobę lub ideę, której znaczenia jeszcze sobie nie uświadamiam. Stupy wznoszą się na skalistym wzgórzu, dokąd wiedzie wygodna droga z kamiennych płyt ułożonych na zielonej łące. Stupy są to groby lub relikwiarze w kształcie półkuli, a właściwie dwóch miseczek na ryż ułożonych jedna na drugiej podług przepisu Buddy zawartego w *Maha-parinibbana-sutta*. Anglicy odrestaurowali je z ogromnym pietyzmem. Największy z pomników otoczony jest murem z czterema bramami. Po wejściu droga wiedzie naokoło, zgodnie z ruchem wskazówek zegara, a zatem w lewą stronę. W czterech punktach kardynalnych stoją posągi Buddy. Gdy już wykona się jedno pełne okrążenie, wchodzi się na drugi, wyższy poziom, gdzie droga także wiedzie wokół stupy, tak jak poprzednio. Rozległy widok na rozciągającą się w dole równinę, same stupy, ruiny

świątyni i cisza ustronia, panująca w tym świętym miejscu, tworzą nieopisaną w swym klimacie całość, atmosferę, która mnie ujęła i od której — choćbym chciał — nie mogłem się uwolnić. Nigdy jeszcze nie byłem tak oczarowany jakimś krajobrazem. Oddaliłem się od mych towarzyszy podróży i pogrążyłem się w nastroju, który mną zawładnął.

Wtem usłyszałem dobiegające z dali, coraz to bliższe rytmiczne dźwięki gongu. Dochodziły one od grupy japońskich pielgrzymów, którzy maszerując gęsiego uderzali w mały gong, skandując przy tym prastarą modlitwę: *Om mani padme hum*, przy czym uderzenie w gong przypadało na sylabę *hum*. Pokłonili się nisko przed stupą i weszli przez bramę. Tutaj znowu oddali pokłon posagowi Buddy i zaintonowali chórny śpiew. Następnie dwakroć okrążyli stupę; zatrzymując się przed każdą statua, śpiewali jakiś hymn. Kiedy tak na nich patrzyłem, towarzyszyłem im w duchu i coś we mnie z całego serca w milczeniu im dziękowało, że w tak trafny sposób przyszedli z pomocą moim uczuciom, których nie umiałem wyrazić.

To wzruszenie uzmysłowiło mi, że wzgórze Sañczy stanowi dla mnie miejsce o centralnym znaczeniu. Tu buddyzm ukazał mi się w nowym świetle. Pojąłem życie Buddy jako rzeczywistość Jaźni, przenikającą życie osobiste i biorącą je w posiadanie. Dla Buddy Jaźń stoi ponad wszystkimi bogami, jest esencją ludzkiej egzystencji i świata w ogóle. Jako *unus mundus*¹⁸ obejmuje ona zarówno aspekt bytu w sobie, jak ten, według którego jest on poznawany, a bez którego świat nie istnieje. Budda niewątpliwie dostrzegał i rozumiał kosmogoniczną godność ludzkiej świadomości, dlatego też widział jasno, że gdyby komuś udało się zdmuchnąć światło świadomości, to cały świat pogrążyłby się w niebycie. Niezaprzeczalną zasługą

¹⁸ „Jeden świat” — według Gerarda Dorna trzeci stopień alchemicznej *coniunctio*. Por. Jung, *Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie*. Unter Mitarbeit von Marie-Louise von Franz, Rascher, Zürich und Stuttgart 1955. *Gesammelte Werke*, t. XIV, 1968. [Przyp. tłum.]

¹⁷ O Heinrichu Zimmerze por. apendyks, s. 449 — 451.

Schopenhauera było to, że odkrył tę prawdę czy też że ją przypomniał.

Chrystus — jak Budda — też jest ucieleśnieniem Jaźni, choć w całkiem innym sensie. Obaj przezwyciężyli świat: Budda, by tak rzec, na mocy racjonalnego zrozumienia, Chrystus zaś jako spełniająca przeznaczenie ofiara; w chrześcijaństwie więcej się cierpi, w buddyzmie więcej się widzi i czyni. Obie drogi są właściwe, lecz w hinduskim ujęciu Budda jest pełniejszym człowiekiem — postacią historyczną, dlatego bardziej dla ludzi zrozumiałą. Chrystus zaś jest człowiekiem historycznym i Bogiem, toteż znacznie trudniej go pojąć. Tak naprawdę sam nie pojmował siebie — wiedział jedynie, że musi złożyć siebie w ofierze, jako że konieczność ta narzucała mu się od wewnątrz. Buddę ożywiało poznanie. Przeżył swoje życie i umarł w podszesnastym wieku. Natomiast Chrystus jako ten, kim był w istocie, działał bodaj bardzo krótko¹⁹.

Później dokonała się w buddyzmie taka sama transformacja jak w chrześcijaństwie: Budda stał się, by tak rzec, *imago* procesu samorealizacji, wzorem do naśladowania, mimo że on sam przecież głosił, że każdy człowiek może stać się buddą rozrywając łańcuch *nidana*. Podobnie było w chrześcijaństwie: Chrystus jest praobrazem, który żyje w każdym chrześcijaninie jako jego całościowa osobowość, jednakże ewolucja historyczna doprowadziła do *imitatio Christi*; podejmujący się tego człowiek nie podąża już do Całkowitości własną drogą, wytyczoną własnym losem, lecz usiłuje naśladować drogę Chrystusa. Podobny proces historyczny doprowadził na Wschodzie do wiernej *imitatio* Buddy — Budda stał się wzorem do naśladowania. Doszło w ten sposób do osłabienia jego idei,

¹⁹ W późniejszych rozmowach Jung porównywał Buddę i Chrystusa w ich postawie wobec cierpienia. Chrystus uznaje w cierpieniu walor pozytywny i jako istota cierpiąca jest bardziej ludzki, bardziej rzeczywisty niż Budda, który wyrzeka się cierpienia, ale tym samym także radości. Budda wyzbył się uczuć i emocji, toteż nie był naprawdę ludzki. Ewangelie przedstawiają Chrystusa w taki sposób, jak gdyby nie można go pojąć inaczej, jak tylko jako Boga-Człowieka, chociaż tak naprawdę nigdy nie przestał być człowiekiem. Budda natomiast jeszcze za życia wzniósł się ponad dolę człowieczą. (Przyp. Anieli Jaffé)

podobnie jak *imitatio Christi* przyczyni się — jak nietrudno przewidzieć — do fatalnego zastoju w rozwoju idei chrześcijańskiej. Jak Budda — mocą swego wglądu — wzniósł się nawet ponad bogów braminizmu, tak Chrystus wołał do Żydów: „Bogami jesteście” (J X, 34)²⁰, ale ludzie nie byli zdolni tego pojąć. W zamian tak zwany „chrześcijański” Zachód zbliża się milowymi krokami do chwili, gdy zamiast możliwości zbudowania nowego świata dana mu będzie jedynie możliwość zniszczenia tego, który jest²¹.

Indie uczciły mnie trzema doktoratami: Allahabad, Benares, Kalkuta. Pierwszy reprezentuje islam, drugi hinduizm, trzeci indo-brytyjską medycynę i nauki przyrodnicze. Trochę za dużo jak na jednego człowieka, toteż potrzebowałem chwili wytchnienia. Zapewnił mi to dziesięciodniowy pobyt w szpitalu w Kalkucie, gdzie dopadła mnie dyzenteria. W niewyczerpanym morzu wrażeń powstała dzięki temu zbawcza wysepka, gdzie odnalazłem grunt pod nogami, to znaczy miejsce, z którego mogłem podziwiać owe dziesięć tysięcy rzeczy w ich przyporządkowaniu o zawrót głowy wirowaniu, głębiach i wysokościach — cuda Indii i ich nieopisaną nędzę, ich piękno i mroki.

Gdy stanąwszy na nogi wróciłem do hotelu, miałem sen, tak charakterystyczny, że chciałbym go tutaj opowiedzieć.

W gronie zuryskich przyjaciół i znajomych znajdowałem się na nieznanym wyspie, leżącej prawdopodobnie u południowych wybrzeży Anglii. Mała, niemal bezludna wyspa rozciągała się z północy na południe wąskim pasem długości około trzydziestu kilometrów. Na południowym krańcu wznosił się na skalistym wybrzeżu średniowieczny zamek — właśnie staliśmy w jego

²⁰ Przełożył ks. Jan Drozd SDS. [Przyp. tłum.]

²¹ Na temat problemu *imitatio* por. Jung, *Einleitung in die religionspsychologische Problematik der Alchemie*, w: *Psychologie und Alchemie*, wydanie II [Rascher], Zürich 1952 (Przyp. Anieli Jaffé). [*Gesammelte Werke*, t. XII, 1972. W przekładzie Jerzego Prokopiuka *Wprowadzenie do psychologiczno-religijnej problematyki alchemii*, w: *Psychologia a religia*, dz. cyt., s. 213 — 253 — przyp. tłum.]

murach, na podwórcu, jako grupa turystów. Przed nami wznosiła się majestatyczna wieża, przez portal zaś widać było szerokie kamienne schody. Można było dostrzec, że wiodą one do położonej nieco wyżej sali kolumnowej, słabo rozświetlonej blaskiem świec. Ktoś powiedział, że znajdujemy się w zamku Graala i że dziś wieczorem będzie się tu „świętować Graala”. Informacja ta miała jednak chyba poufny charakter, gdyż pewien niemiecki profesor, obecny w naszym gronie, zresztą uderzająco podobny do starego Mommsena, nic o tym nie wiedział. Prowadziłem z nim bardzo ożywioną rozmowę, byłem pod wrażeniem jego erudycji i błyskotliwości. Jedno tylko mnie raziło: profesor nieustannie rozprawiał o zamierzchłej przeszłości, snując nader uczony wywód o tym, jak to się mają do siebie angielskie i francuskie źródła historii św. Graala. Najwyraźniej ani nie uświadamiał sobie sensu tej legendy, ani nie zdawał sobie sprawy z jej aktualności, a na mnie i sens, i aktualność legendy św. Graala robiły wielkie wrażenie. Wydawało się też, że profesor nie widzi najbliższego otoczenia, ponieważ zachowywał się tak, jakby znajdował się w auli i miał wykład. Daremnie usiłowałem zwrócić jego uwagę na wyjątkowość sytuacji. Nie widział ani schodów, ani świątecznego oświetlenia sali.

Rozejrzałem się nieco bezradnie i spostrzegłem, że stoję pod murem jakiejś wysokiej budowli zamkowej, której dolna część ogrodzona była czymś w rodzaju płotu. Nie był to jednak zwykły płot drewniany, lecz ogrodzenie z czarnego żelaza, kunsztownie wykutego w kształcie krzaku winorośli: liście, pnącza, grona. Na poprzecznych łodygach co dwa metry umieszczone były małe, także żelazne domki, coś jakby sztuczne gniazda dla ptaków. Wtem dostrzegłem w listowiu jakiś ruch. W pierwszej chwili wydało mi się, że to przebiegła mysz, później jednak wyraźnie ujrzałem, że jest to żelazny człowieczek w habicie z kapturem — *cucullatus*²² — który przemknął z jednego domku do drugiego. „O!” — zdumiony zawołałem do profesora — „widzi pan...”

²² (Mnich) noszący kaptur. [Przyp. tłum.]

W tej samej chwili sen się urwał. Sceneria się zmieniła. Znajdowaliśmy się — w tym samym gronie, co poprzednio, ale już bez profesora — na zewnątrz zamku, na skalistym pustkowiu, gdzie nawet drzewa nie rosły. Wiedziałem, że coś musi się stać, gdyż Graal nie został jeszcze przeniesiony do zamku, a przecież tego samego wieczoru miała się odbyć celebracja św. Graala. Powiadano, że znajduje się on na północy wyspy ukryty w nie zamieszkanym domku, jedynym, jaki się tam znajdował. Wiedziałem, że to my mieliśmy go stamtąd przenieść. Bodaj w półtuzina ruszyliśmy w drogę na północ.

Po wielogodzinnym wyczerpującym marszu dotarliśmy do najwęższego miejsca wyspy. Okazało się, że wody morza dzielą wyspę na dwie części. W najwęższym miejscu cieśnina miała szerokość około stu metrów. Słońce już zaszło i noc zapadła. Znużeni zleглиśmy na ziemi. Okolica była pustynna, jak okiem sięgnąć żywego ducha. Ani drzewa, ani krzewu, nic, tylko trawa i skały. Żadnego mostu ani statku. Było zimno. Moi towarzysze podróży zasnęli jeden po drugim. Zastanawiałem się, co robić. Doszedłem do wniosku, że sam muszę przepłynąć ten kanał wpław — muszę przynieść Graala. Już zdejmowałem ubranie, gdy się przebudziłem.

Zaledwie uwolniłem się od przygniatającej różnorodności wrażeń indyjskich, a oto pojawił się ten praeuropejski sen. Jakieś dziesięć lat wcześniej mogłem się przekonać, że w niejednym miejscu w Anglii sen o Graalu nie został jeszcze prześniony do końca, mimo całej uczoności, jaka nagromadziła się wokół legend i opowieści graalowych. Zrobiło to na mnie wrażenie tym większe, że odkryłem zgodność poetyckiego mitu ze stwierdzeniami alchemii odnoszącymi się do tego, co w języku alchemicznym określa się jako *unum vas, una medicina, unus lapis*²³. Mity, o których dzień nie pamięta, opowiada noc, potężne zaś przenośnie, przez świadomość sprowadzone do banału i zdegradowane do roli śmiesznych błahostek, wciąż od nowa odkrywają i proroczo ożywiają poeci, dlatego w „zmienionej

²³ „Jedno [jest] naczynie, jedno lekarstwo, jeden kamień”. Parafraza zdania z *Rosarium philosophorum*, w: *Artis auriferae...*, dz. cyt., vol. II, s. 206. [Przyp. tłum.]

postaci” mogą one zostać rozpoznane przez dociekliwy umysł. Dawne wielkości wcale nie umarły, jak to sobie roimy; po prostu zmieniły imiona.

Postać mała, siła wdała²⁴

— Kabir, okutany w płaszczyk, przenosi się do nowego domu.

Ten sen jednym zdecydowanym ruchem starł wszystkie tak jeszcze niedawno żywe wrażenia z Indii, wydając mnie na pastwę zbyt długo zaniedbywanych trosk, które leżą na sercu człowiekowi Zachodu, a które niegdyś znalazły swój wyraz w poszukiwaniu św. Graala, a także w poszukiwaniach „kamienia filozofów”. Zostałem wyrwany ze świata Indii — przypominano mi, że to nie Indie są moim celem; Indie są co najwyżej pewnym etapem drogi, którą mam do przebycia — owszem, doniosłym etapem, który powinien przybliżyć mnie do mego celu. Było to tak, jak gdyby sen postawił mi pytanie: „Co robisz w Indiach? Szukaj lepiej dla siebie podobnych kielicha zbawienia, *salvator mundi*, którego tak pilnie potrzebujecie. Jesteście bowiem o krok od obrócenia w perzynę wszystkiego, co budowały całe wieki”.

Cejlon — ostatni etap mojej podróży — to już nie Indie, to Ocean Spokojny. Cejlon ma w sobie coś z raju, nie sposób jednak zatrzymać się tam na dłużej. Kolombo — międzynarodowy port, gdzie pod wieczór, między piątą a szóstą, leją się z pogodnego nieba strumienie wody — szybko zostawiliśmy za sobą, by dotrzeć do górzystych połaci interioru. Leży tam Kandi, dawna siedziba królewska, otulona cienkim woalem zwiewnej mgły, której łagodna wilgoć utrzymuje rośliny w pełni rozkwitu. Świątynia Dalada Maligawa, w której przechowuje się relikwię Świętego Zęba (Buddy) jest wprawdzie mała, lecz czaruje szczególnym wdziękiem. Spędziłem sporo czasu w tamtejszej bibliotece, rozmawiając z mnichami i oglądając wyryty na płytach srebrnej folii tekst Kanonu.

²⁴ Goethe, *Faust*, przełożył Emil Zegadłowicz, część II, akt II, *Klasyczna noc sabatowa*, w. 1589, PIW, Warszawa 1953, s. 178. [Przyp. tłum.]

Wziąłem tam udział w niezapomnianej ceremonii wieczornej. Młodzi chłopcy i dziewczęta usypali przed ołtarzami całe góry kwiatów jaśminu, śpiewając przy tym cicho słowa modlitwy-mantry. Myślałem, że modlą się do Buddy, lecz mnich, który służył mi za przewodnika, wyjaśnił: „Nie, Buddy już nie ma, Budda jest w nirwanie — do niego nie można się modlić. Oni śpiewają tylko tyle: «Przemijające jak piękno tych kwiatów jest życie. Oby mój Bóg dzielił ze mną zasługę tej ofiary»”²⁵. To, że ci młodzi ludzie tak śpiewają, jest typowo indyjskie.

Wprowadzeniem do ceremonii był godzinny koncert na bębnach, który odbył się w mandapie, czyli w tej części świątyni indyjskiej, którą można by nazwać „przedsionkiem”. Było pięciu grających: czterej ustawili się w rogach kwadratowej sali, piąty — przystojny młody mężczyzna — stanął pośrodku. Ten ostatni był solistą, prawdziwym artystą w swej sztuce. Polyskując nagim, ciemnobrązowym torsem, ściśnięty czerwonym pasem, w białej *shoka* (długa aż do stóp spódnica), w białym turbanie, z ramionami skracającymi się od bransolet, stanął ze swym podwójnym bębniem przed złotym Buddą, żeby „ofiariować dźwięk”. Przeciwnie kołysząc ciałem, przepięknie poruszając rękoma odbębnił solo dziwną melodię, przepojoną skończonym artyzmem. Widziałem go od tyłu, jak stał przed okolonym lampkami oliwnymi wejściem do mandapy. Bęben przemawia w swym pierwotnym języku do brzucha, do *plexus solaris*; ten człowiek nie „błagał”, lecz stwarzał „przynoszącą zasługi” mantrę czy też „ekspresję” medytacyjną. Nie był to więc akt czci złożony nie istniejącemu Buddzie, lecz jeden z wielu aktów samowyzwolenia przebudzonego człowieka.

Z początkiem wiosny wyruszyłem w drogę powrotną; byłem tak bardzo przytłoczony wrażeniami, że w Bombaju nie zszedłem już na ląd, lecz pograżyłem się w lekturze mych łacińskich tekstów alchemicznych. Indie jednak nie zniknęły bez śladu — przeciwnie, odcisnęły się we mnie głębokim piętnem; ślady, które pozostawiły, prowadzą z jednej nieskończoności w drugą.

²⁵ Na określenie Boga użyto sanskryckiego słowa *deva* = anioł stróż.

Rawenna i Rzym

Już za pierwszym moim pobycem w Rawennie (w 1914 roku) głębokie wrażenie zrobiło na mnie mauzoleum Galii Placydii. Wydawało mi się, że kryją się w nim jakieś znaczenia, toteż byłem nim osobliwie zafascynowany. Podczas mej drugiej bytności w Rawennie, jakieś dwadzieścia lat później, czułem to samo. I tym razem opanował mnie nastrój szczególnego wzruszenia. Byłem tam w towarzystwie pewnej znajomej, zwiedzaliśmy razem; zaraz po obejrzeniu mauzoleum poszliśmy do Baptysterium Ortodoksów.

Przede wszystkim rzuciło mi się w oczy, że pomieszczenie skąpane jest w łagodnej niebieskiej poświacie. Widziałem ją, lecz wcale się temu nie dziwiłem. Nie łamałem sobie głowy nad tym, skąd mogłaby pochodzić, toteż nie zauważyłem, że przecież blask ten nie ma źródła. Ku memu zdumieniu tam, gdzie — jak pamiętałem — powinny się znajdować okna, ujrzałem cztery duże, nieopisane piękne mozaiki. Musiałem o nich, wydawało mi się, na śmierć zapomnieć. Byłem zły, że nie mogę już polegać na własnej pamięci. Mozaika na ścianie południowej przedstawiała chrzest w Jordanie; na ścianie północnej — przejście ludu Izraela przez Morze Czerwone; trzecia mozaika, ze ściany wschodniej — być może Naamana obmywanego się z trądu w wodach Jordanu²⁶ — już nie pamiętam, wspomnienie to szybko się zatarło. W starej Biblii Meriana, którą mam w swojej bibliotece, jest podobna ilustracja przedstawiająca ten cud. Największe wrażenie robiła jednak czwarta mozaika, umieszczona na ścianie zachodniej, którą obejrzelśmy na samym końcu. Wyobrażała Chrystusa wyciągającego rękę do tonącego Piotra. Przed tym obrazem staliśmy co najmniej dwadzieścia minut, dyskutując o pierwotnym obrzędzie chrztu, zwłaszcza zaś o szczególnym pojmowaniu tego sakramentu jako inicjacji, z którą wiązało się realne zagrożenie. Inicjacje tego rodzaju często łączyły się z prawdziwym zagrożeniem życia, w czym wyrażała się archetypowa idea śmierci i odrodzenia. Tak więc chrzest był pierwotnie „zatapianiem” w znaczeniu dosłownym,

²⁶ Por. z Krl V, 1–27. [Przyp. tłum.]

czymś, co przynajmniej wskazywało na niebezpieczeństwo utonięcia.

Mozaikę wyobrażającą tonącego Piotra zachowałem żywo w pamięci i po dziś dzień mam przed oczyma każdy jej szczegół: błękit morza, poszczególne kamienie mozaiki, wstęgi z napisami wychodzące z ust Chrystusa i Piotra — napisy te usiłowałem odcyfrować. Zaraz po wyjściu z Baptysterium udałem się do Alimarięgo, żeby zakupić reprodukcje tych mozaik, ale nie mogłem takowych znaleźć. Ponieważ czas naglił — nasz pobyt w Rawennie miał być krótki — odłożyłem ten zakup na później. Miałem zamiar zamówić reprodukcje już z Zurychu.

Kiedy znalazłem się w domu, poprosiłem pewnego znajomego, który wybierał się właśnie do Rawenny, żeby mi kupił te reprodukcje. Oczywiście nie znalazł ich, stwierdził bowiem, że opisane przeze mnie mozaiki w ogóle nie istnieją!

Ja tymczasem, mówiąc na pewnym seminarium²⁷ o pierwotnym rozumieniu chrztu jako inicjacji, skorzystałem z okazji i wspominałem o mozaikach, które widziałem w Baptysterium Ortodoksów w Rawennie. Wspomnienie tych obrazów po dziś dzień jest żywe w mej pamięci. Moja towarzysząca podróż długo nie mogła uwierzyć, że to, co „widziała na własne oczy”, po prostu nie istnieje.

Jak wiadomo, nader trudno jest ustalić, czy i na ile dwie osoby patrząc jednocześnie widzą to samo. Jednakże w tym przypadku mogłem się upewnić, że oboje widzieliśmy przynajmniej z grubsza to samo.

To przeżycie z Rawenny to jedna z bardziej osobliwych przygód, jakie kiedykolwiek mi się przytrafiły. Nie sposób tego wytłumaczyć. Jakieś światło rzuca na to być może historia cesarzowej Galii Placydii (zmarłej w roku 450). Podczas przeprawy z Bizancjum do Rawenny, w samym środku zimy, cesarzowa ślubowała ma wzburzonym morzu, że jeśli ocaleje, zbuduje kościół, na którego ścianach każe odmalować niebezpieczeństwa morza. Wypełniła ślubowanie wznosząc bazylikę San Giovanni w Rawennie — budowlę bogato zdobioną

²⁷ Seminarium na temat jogi tantrycznej w roku 1932.

mozaikami. We wczesnym średniowieczu San Giovanni padł pastwą płomieni, ale w mediolańskiej Pinacoteca Ambrosiana przechowuje się jeszcze karton ze szkicem do mozaiki wyobrażającej Galię Placydię na łodzi.

Postacią cesarzowej byłem głęboko zafascynowany; intrygowało mnie, co ta wielce wykształcona kobieta, nader wyrafinowanej kultury, mogła robić u boku barbarzyńskiego księcia. Wydawało mi się, że poprzez jej grobowiec — jedyne, co pozostało po niej — mogę do niej dotrzeć osobiście. Jej los i to, co wiedziałem o kobietach jej pokroju, do głębi mnie wzruszały; w jej naturze — a była to kobieta żyjąca bardzo intensywnie — moja anima znalazła swój historyczny odpowiednik. Poprzez tę projekcję dotarłem do owego beczasowego żywiołu nieświadomości, dałem się porwać atmosferze, w której mógł się dokonać cud wizji. W danej chwili wizja ta niczym się nie różniła od rzeczywistości²⁸.

Anima mężczyzny ma charakter wybitnie historyczny. Jako personifikacja nieświadomości jest przepojona historią i prehistorią, treściami przeszłości — zastępuje w mężczyźnie to wszystko, co winien wiedzieć o swych minionych dziejach. Anima jest całym życiem już przeżytym, lecz jeszcze żywym. W obliczu animy ciągle wydaje się sam sobie barbarzyńcą, który nie ma właściwie historii — jak istota, która wynurzyła się z nicości, bez przeszłości, bez przyszłości.

Podczas konfrontacji z animą w rzeczy samej wystawiłem się na niebezpieczeństwo, które było przedstawione na mozaikach: o mało nie utonąłem. Przydarzyło mi się to samo, co św. Piotrowi, który wołał pomocy i został wyratowany przez Jezusa. A przecież mogłoby się ze mną stać to, co stało się z armią faraona. Jak św. Piotr i Naaman wyszedłem jednak z tego cały i zdrowy, a integracja treści nieświadomych w istotny sposób przyczyniła się do dopełnienia mojej osobowości.

²⁸ Jung interpretował tę wizję nie tyle jako zjawisko synchroniczne, ile jako ulotny twór nieświadomości, powstały w związku z archetypową ideą inicjacji. Bezpośrednią przyczyną tej konkretyzacji leżała, zdaniem Junga, w szczególnym odniesieniu jego animy do Galii Placydii i w wywołanym przez nie wybuchu emocji. (Przyp. Anieli Jaffé)

To, co się dzieje z kimś, kto treści dotąd nieświadome włącza do świadomości, jest wprost nie do opisanie. Tego można tylko doświadczyć. Jest to sprawa bezdyskusyjnie subiektywna. Postrzegam siebie samego w określony sposób i jest to dla mnie fakt, w który nie mogę wątpić ani wątpić nie powinienem — nie byłoby to ani możliwe, ani sensowne. Podobnie w określony sposób jawię się innym ludziom i to też jest fakt zupełnie niewątpliwy. O ile wiem, nie istnieje żadna instancja, która byłaby zdolna usunąć prawdopodobne niezgodności między naszymi własnymi wrażeniami a opiniami innych. Czy jakaś zmiana — i jaka — dokonuje się w wyniku integracji, to kwestia subiektywnego przekonania. Jakkolwiek integracja nie stanowi faktu, który poddawałby się kwalifikacji naukowej, który zatem może zostać — pozornie bez szkody — usunięty z „oficjalnego obrazu świata”, niemniej w praktyce integracja jest okolicznością niezwykle doniosłą, faktem brzemennym w różnorakie konsekwencje, rzeczywistością, na którą w żadnym razie nie powinni zamykać oczu psychoterapeuci i zainteresowani terapią psychologowie.

Doświadczenie z baptysterium w Rawennie pozostawiło we mnie głębokie ślady. Odtąd wiem, że wewnątrz może wyglądać tak samo jak zewnątrz, a to, co na zewnątrz, nie musi się różnić od tego, co wewnątrz. Realnie istniejące ściany baptysterium, które przecież musiałem widzieć moimi fizycznymi oczyma, zostały przesłonięte i przemienione przez wizję, tak samo rzeczywistą jak chrzcielnica, którą widziałem w nie zmienionym kształcie. Co więc w tamtej chwili było realne?

Mój przypadek nie jest bynajmniej jedyny w swoim rodzaju, lecz gdy przytrafia się coś podobnego nam samym, bierzemy to zazwyczaj poważniej niż wtedy, kiedy o czymś takim słyszymy albo czytamy. Na ogół, słuchając podobnych opowieści, człowiek sypie jak z rękawa rozmaitymi wyjaśnieniami, ja jednak doszedłem do wniosku, że jeśli chodzi o nieświadomość, trzeba nam będzie jeszcze poczynić wiele obserwacji, zanim ostatecznie przyjmiemy taką lub inną teorię.

Wiele w moim życiu podróżowałem i chętnie udałbym się także do Rzymu, nie czułem się jednak na siłach udźwignąć ciężaru wrażeń, jakie to miasto mogłoby na mnie wyrzucić. Już Pompeje to było więcej niż dość — to przekraczało moją zdolność przyswajania. Pompeje mogłem odwiedzić dopiero po długich, trwających od 1910 do 1912 roku studiach, które dały mi niejaki wgląd w psychologię starożytności. W roku 1917 płynąłem z Genui do Neapolu. Stałem właśnie oparty o reling, gdy mijaliśmy wybrzeże na wysokości Rzymu. Tam, gdzieś w oddali, leżał Rzym! Tam dymiło się jeszcze i żarzyło ognisko dawnych kultur, wciśnięte w sploty korzeni chrześcijańskiego i zachodniego średniowiecza. Tam żyła jeszcze starożytność w całej swej wspaniałości i podłości.

Zawsze dziwiłem się ludziom, którzy wybierali się do Rzymu tak samo, jak się jedzie, dajmy na to, do Paryża albo do Londynu. Niewątpliwie i w jednym, i w drugim można znaleźć jakieś zadowolenie estetyczne, lecz gdy na każdym kroku w samym wnętrzu dotyka cię duch, który w tym miejscu panował, gdy tu jakiś fragment muru, tam kolumna spoglądają na ciebie właśnie rozpoznany obliczem, to całkiem co innego. Już w Pompejach uświadomiłem sobie rzeczy nieoczekiwane — stanąłem wobec problemów, do których z powodu skromnych umiejętności nie dorastałem.

Gdy w roku 1949, już w podeszłym wieku, chciałem nadrobić zaległości, zemdląłem przy zakupie biletów. Wobec takiego obrotu spraw plan podróży do Rzymu został raz na zawsze odłożony *ad acta*.

WIZJE

Na początku 1944 roku złamałem nogę; wkrótce potem miałem zawał serca. Gdy byłem nieprzytomny, majaczyłem i miałem wizje — musiały się one zacząć wtedy, kiedy w obliczu śmiertelnego zagrożenia podano mi tlen i kamforę. Obrazy te narzucały mi się tak przemożnie, że doszedłem do wniosku, iż jestem bliski śmierci. Później pielęgniarka powiedziała mi: „Otaczała pana jakby aureola!” Widywała to zjawisko u umierających. Stałem u kresu: nie wiem, czy był to sen czy ekstaza. Cokolwiek to było, zaczęły się dziać rzeczy przejmujące.

Wydawało mi się, że znajduję się w przestrzeni kosmicznej, bardzo wysoko. Daleko w dole widać było kulę ziemską skąpaną w cudownej, błękitnej poświacie. Widziałem ciemnoniebieskie morze i kontynenty. W dole pod moimi stopami był Cejlon, przede mną rozciągał się subkontynent indyjski. Nie miałem w polu widzenia całej Ziemi, lecz mogłem dostrzec zarysy kuli połyskującej srebrzyście spoza cudownie błękitnej poświaty. W niektórych miejscach kula ziemską wydawała się zabarwiona czy też poplamiona ciemną zielenią, jakby utlenionym srebrem. „Po lewej” rozciągały się w oddali rozległe połacie — różowożółta Pustynia Arabska. Tam srebro Ziemi przeszło jak gdyby w czerwonożółty odcień. Dalej widać było Morze Czerwone, a za nim — niby w „lewym górnym” rogu mapy — mogłem jeszcze dostrzec skrawek Morza Śródziemnego. Spojrzenie miałem zwrócone w tę właśnie stronę, cała reszta wydawała się nieostra. Wprawdzie widziałem też ośnieżone szczyty Himalajów, ale wszystko tam było zamglone i przesłonięte chmurami. Nie patrzyłem w prawo. Wiedziałem, że oto opuszczam Ziemię.

Później zasięgnąłem informacji, w jakiej odległości od Ziemi trzeba by się znajdować w przestworzach, by móc widzieć Ziemię pod takim kątem. Około tysiąca pięciuset kilometrów! Widok Ziemi oglądanej z takiej wysokości był najwspanialszą, najczarowniejszą rzeczą, jaką kiedykolwiek zdarzyło mi się przeżyć.

Po chwili odwróciłem się. Stałem, żeby tak powiedzieć, plecami do Oceanu Indyjskiego, twarzą na północ, potem, zdaje się, odwróciłem się na południe. W polu widzenia znalazło się coś nowego. W nieznaczej odległości spostrzegłem ogromny blok skalny, ciemny niczym meteoryt — mniej więcej wielkości mego domu, może nawet większy. Kamień szybował w przestworzach; i ja szybowałem.

Podobne kamienie widziałem na wybrzeżu Zatoki Bengalskiej. Są to bloki czarnobrazowego granitu, w których niekiedy drążono świątynie. Kamień, który widziałem, też był ciemnym gigantycznym blokiem. W kamieniu było wejście — prowadziło do małego przedsionka; po prawej stronie na kamiennej ławie siedział w pozycji lotosu ogorzały Hindus, całkiem rozluźniony, w stanie doskonałego spoczynku. Ubrany był w białą szatę. I tak, bez słowa, czekał na mnie. Do przedsionka prowadziły dwa stopnie. Wewnątrz, w ścianie po lewej stronie, była brama; za bramą — świątynia. Niezliczone zagłębienia wydrążone w niszach i wypełnione olejem kokosowym, w którym paliły się knoty, okalały portal koroną pełgających, świecących jasnym blaskiem płomyków. W Kandi na Cejlonie, gdy zwiedzałem świątynię Świętego Zęba, widziałem naprawdę taką bramę okoloną wieloma szeregami płonących lamp oliwnych.

Kiedy stąpałem po schodach wiodących do wykutego w skale wejścia, doznałem osobliwego uczucia: wszystko to, co było dotąd, teraz zaczęło się ode mnie oddalać. Wszystko, w co wierzyłem, czego pragnąłem lub o czym myślałem, cała uluda życia ziemskiego opuszczała mnie czy też była mi wydzierana — w procesie bolesnym do ostatnich granic. Coś jednak pozostało, bo zdawało mi się, że jest przy mnie wszystko to, co przeżyłem i uczyniłem, wszystko, co zdarzyło się wokół mnie. Mógłbym równie dobrze powiedzieć: było to przy mnie i ja tym byłem. Wszystko to poniekąd składało się na mnie. By tak rzec,

ulepiony byłem z historii mego życia i miałem niezbitą pewność, że to naprawdę Ja jestem. „Jestem wiązką tego, co dokonane i minione”. Przeżycie to wyzwoliło we mnie poczucie skrajnego ubóstwa, ale i wielkiego zadowolenia. Oto nie było już nic, czego bym pożałował lub pragnął. Istniałem, rzecz można, obiektywnie. Byłem tym, co przeżyłem. Zrazu dominowało poczucie unicestwienia — obrabowania czy ogołocenia; potem i to zniknęło. Wszystko wydawało się minione, pozostał *fait accompli* bez żadnego odniesienia do tego, co było przedtem. Żadnego żalu, że coś odeszło, że coś mi zabrano. Przeciwnie: miałem wszystko to, czym byłem — miałem tylko to.

Coś jeszcze mnie intrygowało: gdy tak zbliżałem się do świątyni, pewny byłem, że przybywam do miejsca rozświetlonego i że spotkam tam grono ludzi, wśród których jest moje miejsce. Tam zrozumiałbym w końcu — to też było dla mnie pewne — do jakich czasów należą: ja czy też moje życie. Dowiedziałbym się, co mnie poprzedzało, dlaczego stałem się tym, czym jestem, jak potoczyłoby się moje dalsze życie. Życie, które przeżyłem, często wydawało mi się historią bez początku i końca. Czułem, że jestem historyczną perykopą, fragmentem wyrwanym z kontekstu; wydawało mi się, że moje życie jest jak wycięte nożyczkami z długiego łańcucha, i że niemało pytań pozostało bez odpowiedzi. Dlaczego miało takie, a nie inne przesłanki? Co z nim zrobiłem? Co z tego wyniknie? Na wszystkie te pytania — tego byłem pewny — otrzymałbym odpowiedź w chwili wejścia do kamiennej świątyni. Tam zrozumiałbym, dlaczego wszystko było tak a nie inaczej. Zbliżyłbym się tam do ludzi znających właściwą odpowiedź na moje pytanie o to, co przedtem i co potem.

Kiedy nad tym wszystkim rozmyślałem, moją uwagę przyciągnęło pewne zdarzenie: z dołu, od strony Europy, uniosła się pewna wizja. Ujrzałem mojego lekarza — a raczej jego obraz — okolonego złotym łańcuchem czy też złotym wawrzynem. Od razu wiedziałem: „Masz! Przecież to lekarz, który cię leczy! Teraz jednak zjawia się w swej pierwotnej postaci jako *basileús* z Kos¹. Za życia był awataram tego *basileusa*, czasowym

¹ *Basileús* = król. Wyspa Kos słynęła w starożytności z powodu

wcieleniem tej pierwotnej postaci, która zawsze istniała; teraz zaś w niej przybywa”.

Zapewne i ja przyjąłem mą pierwszą postać. Wprawdzie nie mogłem tego zobaczyć, ale wyobrażam sobie, że tak właśnie było. Kiedy przybył do mnie, szybując, niczym dobywający się z otchłani obraz, odbył się między nami niemy przekaz myśli. Mój lekarz został bowiem posłany z Ziemi, żeby przynieść mi pewną wieść: Ziemia protestowała przeciw memu odejściu. Nie miałem prawa opuszczać Ziemi, powinienem wracać. W chwili, gdy odebrałem tę wiadomość, wizja znikła.

Byłem dogłębnie rozczarowany; wszystko na próżno. Bolesny proces оголошення okazał się daremny, nie wolno mi było wejść do świątyni ani spotkać się z ludźmi, wśród których było moje miejsce.

W rzeczywistości minęły jeszcze bite trzy tygodnie, nim zdecydowałem się na powrót do życia. Nie mogłem jeść. Odczuwałem *dégoût* do wszelkich potraw. Widok miasta i gór, który oglądałem z mego łóżka, wydawał mi się malowaną kurtyną z dziurami, zza których wзираła czern, podziurawioną płachtą gazety zadrukowaną nic nie mówiącymi zdjęciami. Myślałem rozczarowany: „Teraz muszę znowu wsunąć się do tego «systemu szkatułkowego»!” Wydawało mi się bowiem, że za horyzontem kosmosu wzniesiono sztuczny trójwymiarowy świat, w którym każda ludzka istota żyła samotnie, zajmowała jedną szkatułkę. I oto teraz miałbym znowu wmawiać sobie, że ma to jakąś wartość! Życie i świat cały zdawały mi się więzieniem; byłem zły, że muszę doszukiwać się w tym jakiegoś sensu. Dopiero co cieszyłem się, że z wszystkiego zostałem оголошоны, a tu znowu ogarnia mnie uczucie, że — jak wszyscy — jestem zawieszony w szkatułce na nitce. Kiedy szybowałem w przestworzach, byłem nieważki i nic mnie nie przyciągało, teraz zaś miałbym z tego zrezygnować!

Czułem opór wobec mego lekarza, bo przywrócił mnie życiu. Swoją drogą martwiłem się o niego: „Na Boga, coś mu

świątyni Asklepiosa, była też miejscem narodzin Hipokratesa (V wiek przed Chr.).

grozi! Czyż nie zjawił mi się w swej pierwotnej postaci? Gdy ktoś osiąga tę postać, znaczy to, że musi umrzeć — od tej chwili należy już do grona «swoich»!” Nagle przyszła mi do głowy przerażająca myśl — on musi umrzeć zamiast mnie! Staralem się, jak mogłem, żeby mu o tym powiedzieć, on jednak nie pojmował mnie. Wtedy rozżłościłem się. „Czemu on ciągle zachowuje się tak, jakby nie wiedział, że jest basileusem z Kos i że już przybrał swą pierwotną postać? Chce, żebym uwierzył, że nic o tym nie wie!” To mnie irytowało. Żona zganiała mnie, że nie jestem dla niego grzeczny. Miała rację. Miałem mu jednak za złe, że odmawiał mi rozmowy o tym wszystkim, co w trakcie wizji przeżyłem razem z nim. „Na Boga! On musi uważać! Powinien być ostrożny! Chciałbym z nim porozmawiać, on musi coś dla siebie zrobić!” Byłem niezbitnie przekonany, że jest w niebezpieczeństwie, ponieważ spotkałem go w jego pierwotnej postaci.

I rzeczywiście — byłem jego ostatnim pacjentem. Czwartego kwietnia 1944 roku — do dziś dokładnie pamiętam tę datę — pozwolono mi po raz pierwszy usiąść na brzegu łóżka, i tego samego dnia on się położył, żeby więcej nie wstać. Dowiedziałem się, że ma gorączkę. Niedługo potem zmarł na posocznicę. To był dobry lekarz; miał coś genialnego w sobie, w przeciwnym bowiem razie nie ukazałby mi się jako książę z Kos.

W tym czasie żyłem dziwnym rytmem. Za dnia najczęściej byłem przygnębiony, marnie się czułem, byłem taki słaby, że ledwo ważyłem się wykonać jakiś ruch. Złożony melancholią, myślałem: „Teraz muszę wrócić do tego szarego świata”. Pod wieczór zasypiałem. Spałem mniej więcej do północy. O północy wracałem do przytomności. Leżałem tak może godzinę w nader osobliwym stanie ducha. Byłem pogrążony jakby w ekstazie czy też w wielkiej błogości. Czułem się tak, jakbym unosił się w przestworzach, był przyjęty na łono wszechświata, przywrócony bezmiernej pustce. Przepełniało mnie wtedy poczucie szczęścia — tak wielkiego, jak to tylko możliwe. „To wiekuista szczęśliwość, nie do opisanania, bo zbyt cudowna!” — myślałem sobie.

Otoczenie też wydawało mi się wielce czarowne. O tej porze, w samym środku nocy, pielęgniarzka zazwyczaj odgrzewała mi posiłek, bo tylko wtedy byłem w stanie cokolwiek przełknąć, tylko wtedy jadłem z apetytem. Przez jakiś czas wydawało mi się, że pielęgniarzka jest starą Żydówką, dużo starszą niż w rzeczywistości, i że przygotowuje mi rytualne potrawy koszerne. Kiedy na nią patrzyłem, miałem wrażenie, że widzę jakby błękitne halo wokół jej głowy. Sam znajdowałem się — tak mi się zdawało — w *Pardes rimmonim*, sadzie granatów, gdzie świętowano zaślubiny Tiferet i Malkut². Albo też byłem niby rabbi Szimon ben Jochaj, którego zaślubiny świętowano na tamtych świecach³. Były to mistyczne zaślubiny — jak przedstawia je tradycja kabalistyczna. Nie umiem powiedzieć, jakie to było cudowne. Myślałem bez przerwy: „Oto sad granatów! Oto zaślubiny Malkut z Tiferet”. Nie wiem dokładnie, jaka w tym była moja rola, choć w gruncie rzeczy chodziło o mnie samego: to ja byłem zaślubinami, a moje szczęście było szczęściem duchowych zaślubin.

Wizja sadu granatów z wolna traciła na ostrości, by przekształcić się w wizję „godów Baranka” świętowanych w uroczyscie przystrojonym Jeruzalem⁴. Nie umiem opisać szczegółów, w każdym razie pływłem się w niewysłowionej błogości. Były anioły, była światłość. To ja byłem „godami Baranka”.

Ale i to zniknęło, ustąpiło miejsca nowemu obrazowi, ostatniej już wizji. Szedłem rozległą doliną, wspinałem się po zboczu, aż dotarłem na jej krawędź — stałem na skraju łagodnego łańcucha wzgórz. Zbocze doliny tworzyło antyczny amfiteatr, cudownie rozpostarty w zielonym krajobrazie. Na dole, w teatrze, odbywały się *hierós gámos*. Na scenie pojawili się

² *Pardes rimmonim* to tytuł traktatu kabalistycznego z XVI wieku napisanego przez Mojżesza Cordovero. Malkut i Tiferet to, według koncepcji kabalistycznej, dwie z dziesięciu sfer boskiego objawienia, w których Bóg wychodzi z ukrycia. Wyobrażają one zasadę żeńska i męską w łonie bóstwa. (Przyp. Anieli Jaffé)

³ Por. *Sefer ha-Zohar*, III, 287b — 296b. [Przyp. tłum.]

⁴ Por. Ap XIX, 6—9; XXI—XXII. [Przyp. tłum.]

tancerze i tancerki. Na ukwieconym łożu Zeus — Ojciec Wszecchrzeczy — i Hera spełniali *hierós gámos* tak, jak opisane są one w *Iliadzie*⁵.

Wszystkie te przeżycia były wspaniałe. Noc w noc pogrążałem się w istnym błogostanie:

W krąg wiruje w obrazach wszelakie stworzenie⁶.

Stopniowo motywy mieszały się, obrazy blakły. Najczęściej wizje trwały około godziny, potem zasypiałem i już nad ranem opadało mnie uczucie: znowu powraca ten szary świat! Oto powraca szary świat ze swym układem komórek. Co za bzdura! Jaki okropny idiotyzm! Owe stany wewnętrzne były tak fantastyczne, że w porównaniu z nimi świat wydawał się wręcz śmieszny. W miarę, jak powracałem do życia — dokładnie w trzy tygodnie po pierwszej wizji — te stany wizjonerskie zanikały.

Nie sposób wyobrazić sobie piękna i intensywności uczuć towarzyszących wizjom. Nigdy nie przeżyłem czegoś równie niesamowitego. Potem jednak wstawał dzień — o, jaki kontrast! Byłem wtedy udręczony, miałem zszarpane nerwy. Wszystko mnie irytowało, było bowiem zbyt materialne, nader pospolite i ociężałe, ograniczone w przestrzeni i w duchu; wszystko było sztucznie zawężone, skoncentrowane na osiągnięciu mglistych celów, choć przecież zdawało się posiadać siłę hipnotyczną, która każe nam wierzyć, że to wszystko jest rzeczywiste, mimo że wyraźnie widać nicość tego. Od owego czasu — mimo odrodzenia mej wiary w świat — w gruncie rzeczy nie uwolniłem się od przeświadczenia, że „życie” jest tą częścią istnienia, która rozgrywa się w jakimś uniwersalnym systemie trójwymiarowym, specjalnie na tę okoliczność skonstruowanym.

⁵ Por. Homer, *Iliada*, przełożyła Kazimiera Jeżewska, wybór opracował, wstępem i komentarzem opatrzył Jerzy Łanowski, wydanie XII zmienione, Ossolineum, Kraków 1972, Pieśń XIV, w. 153—353, s. 293—300. [Przyp. tłum.]

⁶ Goethe, *Faust*, przełożył Feliks Konopka, dz. cyt., część II, akt I, *Ciemna galeria*, w. 6304, s. 313. [Przyp. tłum.]

Mam jeszcze jedno wyraźne wspomnienie. Początkowo, w okresie gdy miałem wizję sadu granatów, prosiłem siostrę o wybaczenie, gdyby przypadkiem poniosła jakąś szkodę — sala, w której leżałem, tak była przesycona świętością, że było to niebezpieczne i mogło zaszkodzić pielęgniarce. Nie zrozumiała mnie, oczywiście. Dla mnie obecność świętości wytwarzała magiczną atmosferę, obawiałem się jednak, że dla innych może to być niezdrowe. Dlatego właśnie prosiłem siostrę o wybaczenie, że nic na to nie mogłem poradzić. Wtedy też pojąłem, dlaczego mówi się o „woni” Ducha Świętego, wypełniającej jakieś pomieszczenie. To było to! W sali szpitalnej była *pneuma* niewysłowionej świętości, której zmysłowym wyobrażeniem była wizja *mysterium coniunctionis*.

Nigdy bym nie przypuszczał, że można coś takiego przeżyć, że w ogóle jest możliwy permanentny błogostan. Wizje te i te zdarzenia były doskonale realne; nie miały w sobie krzty sztuczności — wszystko nosiło znamię absolutnej obiektywności.

Waham się tu przed użyciem słowa „wieczne”, wszelako to, co przeżyłem, mogę opisać jedynie jako rozkosz przebywania w stanie poza czasem; w stanie tym przeszłość, teraźniejszość i przyszłość są jednym. Wszystko, co dzieje się w czasie, tworzyło tam obiektywną całość. Nic już nie było zróżnicowane w czasie, nie stosowały się tu już pojęcia temporalne. Przeżycie to najlepiej byłoby opisać jako pewien stan — stan uczuciowy, którego jednak nie sposób sobie wyobrazić. Jak bowiem mógłbym sobie wyobrazić, że równocześnie żyję przedwczoraj, dzisiaj i pojutrze? Byłoby tam to, co jeszcze się nie zaczęło, to, co jest najoczywistszą teraźniejszością, i to, co już odeszło w przeszłość — to wszystko zaś byłoby jednym. Uczucie mogłoby uchwycić tylko sumę tego — mieniającą się różnorodnością odcieni całość, w której zawsze zawiera się zarówno oczekiwanie na to, co się zacznie, jak zaskoczenie tym, co wydarzyło się tuż przed chwilą, i zadowolenie albo rozczarowanie tym, co minęło; całość — całość nie do opisania — w którą jesteśmy wtopieni, a którą przecież postrzegamy z zupełną obiektywnością.

Później jeszcze raz dostąpiłem przeżycia tej obiektywności. Było to po śmierci żony. Ukazała mi się we śnie, który był jak wizja. Stała w pewnej odległości i patrzyła mi w oczy. Była w kwiecie wieku, około trzydziestki, ubrana w sukienkę, którą moja kuzynka — medium — uszyła jej dawno temu, najpiękniejszą chyba, jaką kiedykolwiek nosiła. Twarz jej nie wyrażała ani radości, ani smutku — miała wyraz obiektywnego poznania i obiektywnej wiedzy, nie zdradzała najmniejszej reakcji uczuciowej, jakby poza mgłą afektów. Wiedziałem, że to nie jest ona, lecz obraz skomponowany czy też wywołany przez nią specjalnie dla mnie. Obraz ten zawierał w sobie początek naszego związku, zdarzenia pięćdziesięciu trzech lat naszego małżeństwa, a także kres jej życia. W obliczu takiej Całkowitości człowiek staje niemy — z trudem może to pojąć.

Obiektywność — przeżyta w tym śnie i w wizjach — to spełniona indywiduacja. To odstępianie od sądów wartościujących i od tego, co nazywamy przywiązaniem uczuciowym, na którym człowiekowi na ogół bardzo zależy. Otóż przywiązanie uczuciowe zawsze zawiera projekcję, a właśnie chodzi o to, żeby projekcję wycofać, by dotrzeć do samego siebie i do obiektywności. Związki uczuciowe są związkami pożądania, a jako takie obciążone są przymusem i zależnością: czegoś się od kogoś innego oczekuje, w ten zaś sposób i ten ktoś, i my tracimy wolność. Poznanie obiektywne jest możliwe poza uwikłaniami uczuciowymi — wydaje się, że to ono stanowi główną tajemnicę. Tylko dzięki niemu możliwa jest rzeczywista *coniunctio*.

Po chorobie zaczął się dla mnie płodny okres. Wiele z ważniejszych dzieł napisałem właśnie potem. Poznanie czy też ogląd kresu wszelkiej rzeczy ośmieliły mnie w moim poszukiwaniu nowych sposobów ujmowania problemów. Nie dążyłem już do narzucania własnego punktu widzenia, lecz zdałem się na bieg myśli. Problemy pochłaniały mnie jeden po drugim, dojrzewając i nabierając kształtu.

Moja choroba miała jeszcze inne reperkusje: polegały one, jeśli wolno mi się tak wyrazić, na zaakceptowaniu bytu, na bezwarunkowym „tak” temu, co istnieje, bez subiektywnych

zastrzeżeń. Chodziło o zaakceptowanie uwarunkowań istnienia, jak je widzę, jak je rozumiem, o akceptację mej natury, po prostu — takiej jaka jest. Na początku choroby miałem poczucie, że postawa, jaką przyjąłem, była błędem i że poniekąd sam byłem odpowiedzialny za wypadek. Ale kiedy podąża się drogą indywiduacji, kiedy przeżywa się życie, trzeba się też liczyć z błędem — bez błędzenia życie byłoby niepełne. Nie ma gwarancji — nigdy, w żadnej chwili — że nie popadniemy w błąd albo w śmiertelne niebezpieczeństwo. Niektórzy być może sądzą, że istnieje jakaś droga pewna — ale to droga umarłych. Na pewnej drodze nic nikomu nie może się przydarzyć, a już w żadnym wypadku nic słusznego. Kto idzie pewną drogą — jest martwy.

Właściwie dopiero po chorobie zrozumiałem, jak ważne jest powiedzenie „tak” własnemu losowi, dzięki temu istnieje bowiem jakieś „ja”, które nie zawodzi nawet wtedy, gdy nagle dzieje się coś nie do pojęcia — „ja”, które potrafi to wytrzymać, które umie stawiać czoło prawdzie, które dorosło do świata i do losu. Wtedy nawet porażka może stać się zwycięstwem, gdyż nic nie ponosi szkody — ani w środku, ani na zewnątrz; nasza ciągłość nie ugina się pod naporem strumienia życia i czasu. Może się tak jednak stać tylko wtedy, kiedy nie wtykamy nosa w wyroki losu.

Zrozumiałem też, że trzeba zaakceptować myśli, które się w nas kształtują same — jako coś rzeczywiście danego; trzeba je zaakceptować i zrezygnować z wszelkiego wartościowania. Wprawdzie zawsze mamy na podorędziu kategorii prawdy i fałszu, trzymają się one jednak niezobowiązująco na uboczu, samo bowiem istnienie myśli jest ważniejsze od ich subiektywnego osądu. Ale sądów też nie należy tłumić — jako zaistniałe myśli należą one bez reszty do zjawiska Całkowitości.

O ŻYCIU PO ŚMIERCI

To, co teraz powiem o tamtym świecie i o życiu po śmierci, to wszystko są wspomnienia, obrazy, myśli, wśród których żyłem, które mnie dręczyły i zajmowały. Również one składają się poniekąd na fundament mego dzieła, ponieważ w gruncie rzeczy nie są one niczym innym, jak stale ponawianymi próbami udzielenia odpowiedzi na pytanie o harmonijne współdziałanie „tego” i „tamtego” świata. Nigdy jednak nie pisałem *expressis verbis* o życiu po śmierci, wówczas bowiem musiałbym poprzeć moje idee dowodami, tego zaś nie da się zrobić. Niech się dzieje, co chce — wypowiem je teraz.

Ale nawet i teraz nie mogę uczynić nic więcej, niż tylko opowiadać o tym historyjki — *mythologeîn*. Kto wie, może dopiero bliskość śmierci daje swobodę, która jest niezbędna, by o tym mówić. Ani chciałbym, ani bym nie chciał, byśmy mieli jakieś życie po śmierci — nie dbam o pielęgnowanie tego rodzaju idei. Żeby oddać sprawiedliwość rzeczywistości, muszę jednak stwierdzić, że czy tego chcę czy nie, bez mojego udziału, myśli takie nurtują mnie. Nie mam pojęcia, czy są one prawdziwe czy fałszywe, wiem tylko, że są, a skoro tak, to mogą być wyrażone, o ile ich przedtem — powodowany jakimś przesądem — nie stłumię. Upředzenie przeszkadza jednak w swobodnym i pełnym objawieniu się życia psychicznego; jeśli o mnie chodzi, to znam je zbyt słabo, bym miał w nim coś poprawiać — na zasadzie, że „ja wiem lepiej”. Wszakże ostatnimi czasy rozum krytyczny doprowadził, jak się zdaje, do pozornego zaniknięcia idei życia *post mortem*, podobnie jak wielu innych wyobrażeń mitologicznych. Stało się to możliwe dlatego tylko, że w dobie współczesnej ludzie niemal bez reszty utożsamiają się ze swoją świadomością, wmawiając sobie, że są

tym tylko, co sami o sobie wiedzą. A przecież każdy, kto ma pojęcie o psychologii, łatwo spostrzeże, jak ograniczona jest to wiedza. Racjonalizm i doktrynerstwo to choroby naszej epoki — mają pretensje do udzielania odpowiedzi na wszystkie pytania. A przecież odkrywamy jeszcze niejedno, co z naszego obecnego punktu widzenia uważamy za niemożliwe. Nasze pojęcia czasu i przestrzeni obowiązują jedynie w przybliżeniu, pozostawiając tym samym szerokie pole dla zjawisk, które częściowo lub zupełnie się w nich nie mieszczą. Już choćby uwzględniając podobne możliwości nadstawiam ucha, wsłuchując się w osobliwe mity duszy i uważnie obserwuję wszystko, co mi się przydarza, niezależnie od tego, czy to zgadza się z moimi hipotezami czy nie.

Niestety, mityczna natura człowieka ujawnia się dzisiaj wyrywkowo. Nie umiemy już fantazjować — przez to zbyt wiele nam umyka, bo rzeczą ważną i zbawienną jest umiejętność gawędzenia nawet o tym, co niepojęte. Jest to niczym dobry dreszczowiec, którego się słucha siedząc przy kominku i paląc fajkę.

Co „w rzeczywistości” znaczą mity lub opowieści o życiu po śmierci czy też jakiego rodzaju realność kryje się za nimi, pozostaje dla nas niewiadome. Na pytanie, czy oprócz tego, że stanowią projekcję antropomorficzną, posiadają one jeszcze jakąś wagę, nie potrafimy odpowiedzieć. Musimy być znacznie bardziej świadomi, że nie ma żadnej możliwości upewnienia się co do spraw, które przerastają naszą zdolność rozumienia.

Nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie jakiegoś innego świata — świata, w którym panowałyby zupełnie inne warunki — jako że już żyjemy w określonym świecie, w którym zostały dane i uformowane nasze umysły oraz pewne przesłanki natury psychicznej. Jesteśmy ściśle ograniczeni wrodzoną strukturą, dlatego też przez naszą dolę oraz sposób myślenia związani jesteśmy z tym właśnie światem. Wprawdzie człowiek mityczny żąda „wzniesienia się ponad to”, lecz uczony, który pragnie zachowywać się odpowiedzialnie, nie może do tego dopuścić. Dla rozsądku *mythologeia* to jałowa spekulacja, dla dyspozycji uczuciowej człowieka — aktywność życiowa o zbawiennym wręcz znaczeniu; *mythologeia* nadaje istnieniu blask, którego nie

chcielibyśmy się wyrzec. Zresztą nie ma powodu, dla którego mielibyśmy się go wyrzekać.

Parapsychologia dopatruje się dowodu naukowego na życie po śmierci we wszelkiego rodzaju formach zjawiania się umarłego — czy to jako zjawy, czy to za pośrednictwem medium — i przekazywania żywym wiadomości, które tylko zmarły mógł znać. Nawet jeśli istnieją należycie udokumentowane przypadki tego rodzaju, otwarta pozostaje kwestia identyczności widma czy głosu z umarłym. Nie mamy żadnej pewności, czy nie jest to czasem psychiczna projekcja albo czy wiadomość istotnie pochodzi od zmarłego czy też może jest wynikiem wiedzy nagromadzonej w nieświadomości¹.

Wbrew wszelkim zastrzeżeniom, jakie zdrowy rozsądek zgłasza wobec nadmiernej pewności w tej dziedzinie, nie wolno zapominać, że większość ludzi przejmując się tym, czy ich życie będzie miało — na razie bliżej nieokreśloną — kontynuację wykraczającą poza ich obecną egzystencję. Wierząc, że tak, żyją rozsądniej, czują się lepiej i są spokojniejsi, oto bowiem wydaje im się, że mają przed sobą wieki całe, szmat czasu do roztrwonienia, po co więc ten bezsensowny pośpiech?

Oczywiście, nie wszyscy tak myślą. Są też ludzie, którzy nie odczuwają najmniejszej potrzeby nieśmiertelności, ba — sama myśl, że przez dziesiątki tysięcy lat mieliby siedzieć na chmurze i grać na harfie wydaje im się okropna! Jest też немало ludzi, z którymi życie obeszło się tak okrutnie lub którzy mają tak wielki wstręt do własnej egzystencji, że absolutny kres wszystkiego wydaje im się bardziej pożądania godny niż jakies tam dalsze trwanie. Ale w większości przypadków kwestia nieśmiertelności jest tak paląca, tak dotkliwa, tak żywotna, że należałoby zdobyć się na odwagę i wyrobić sobie jakąś opinię na ten temat. Gdyby jeszcze było wiadomo, jak się do tego wziąć!

Co do mnie, przyjmuję hipotezę, że możemy tego dokonać dzięki sygnałom, jakie wysyła nam nieświadomość, na przykład

¹ Na temat „wiedzy absolutnej” w nieświadomości por.: Jung, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, dz. cyt.

dzięki snom. Najczęściej wzbraniamy się przed traktowaniem ich serio, gdyż jesteśmy przekonani, że na to pytanie nie ma odpowiedzi. Sceptycyzm ten wydaje się zrozumiały, jednak wysunąłbym wobec niego następujące zastrzeżenia: jeśli już czegoś nie możemy wiedzieć, powinniśmy przestać robić z tego problem intelektualny. Nie wiem, dlaczego powstał wszechświat, i nigdy się tego nie dowiem. Nie powinienem więc traktować tego jako problemu naukowego czy intelektualnego. Jeśli jednak nasuwa mi się jakiś pomysł rozwikłania tej kwestii — na przykład w snach lub przekazach mitycznych — należałoby wziąć go pod uwagę. Więcej, powinienem mieć tyle odwagi, by pomysł ten przekształcić w jakąś hipotezę roboczą, i to nawet wtedy, gdy zdaję sobie sprawę, że hipoteza ta nigdy nie zostanie zweryfikowana.

Człowiek musi umieć dowieść sobie samemu, że zrobił wszystko, co w jego mocy, by stworzyć własną hipotezę życia po śmierci lub wyrobić sobie jakieś jego wyobrażenie — nawet gdyby to pociągało za sobą pokorne przyznanie się do własnej niemocy. Kto tego nie robi, ten coś traci, postawieni bowiem w obliczu zagadki, nawiązujemy kontakt z prastarym dziedzictwem ludzkości — z archetypem, w którym pulsuje utajone życie, archetypem, który chciałby swoje życie dołączyć do naszego, by uczynić je całkowitym. Rozum wyznacza nam zbyt ciasne ramy i nakazuje nam żyć tym, co znane, a i to z ograniczeniami — jak gdyby człowiek znał rzeczywiste wymiary życia! Tymczasem nasze życie każdego dnia daleko wykracza poza granice wytyczone przez świadomość, bo — chociaż nie zdajemy sobie z tego sprawy — współżyje z nami nieświadomość. Im bardziej panoszy się rozum krytyczny, tym bardziej ubożeje życie, im lepiej zaś potrafimy uświadomić sobie to, co nieświadome, im lepiej uprzytamniamy sobie mit, tym więcej życia włączamy w całość naszego istnienia. Rozum, o ile jest przeceniany, jako żywo nabiera cech państwa absolutnego: pod jego panowaniem marnieje indywiduum.

Nieświadomość, dzięki przekazom i obrazowym aluzjom, daje nam pewną szansę, jest bowiem w stanie powiadamiać nas o czymś, czego zgodnie z wszelką logiką wiedzieć nie możemy.

Proszę pomyśleć chociażby o zjawisku synchroniczności, o snach, które się sprawdzają, a także o przeczuciach!

Pewnego razu jechałem z Bollingen do domu. Było to w czasie drugiej wojny światowej. Miałem z sobą książkę, ale nie mogłem skupić się na lekturze, bo w chwili, gdy pociąg ruszył, narzucił mi się obraz topielca. Była to reminiscencja nieszczęśliwego wypadku, który wydarzył się, kiedy służyłem w wojsku — przez całą drogę nie mogłem się od niej uwolnić. Było mi straszno, cały czas myślałem: „Co się mogło stać? Czyżby jakieś nieszczęście?”

Wysiadłem w Erlenbach i udałem się do domu; idąc, ciągle byłem pochłonięty ponurym wspomnieniem i ponurymi myślami, jakie ono wywołało. W ogrodzie spotkałem dzieci mojej drugiej córki, która zamieszkała u nas, gdy po wybuchu wojny wróciła z Paryża do Szwajcarii. Dzieci stały półkolem, miały niewyraźne miny. Kiedy spytałem, co się stało, opowiedziały całą historię. Adrian, najmłodszy, spadł z daszka osłaniającego przycumowane w przystani łódzie i wleciał do jeziora. Ponieważ w tym miejscu jest już porządnie głęboko, chłopak zaś nie umiał jeszcze pływać, o mały włos byłby utonął. Na szczęście starszy brat wyciągnął go z wody. To wszystko działo się właśnie wtedy, gdy jechałem pociągiem, przytłoczony ponurymi wspomnieniami. Nieświadomość dała mi wówczas znak — dlaczego więc nie miałyby mnie informować także o innych rzeczach?

Coś podobnego przeżyłem przed śmiercią pewnej osoby z rodziny mojej żony. Śniło mi się, że łóżko żony jest głęboką jamą o obmurowanych ścianach. Był to grób, który miał w sobie coś antycznego. Nagle usłyszałem głębokie westchnienie, jak gdyby ktoś właśnie wyzionął ducha. Z jamy wynurzyła się jakaś postać — podobna do mojej żony — i wzbila się do góry. Odziana była w białą szatę wyszywaną w osobliwe czarne znaki. Przebudziłem się, obudziłem również żonę. Spojrzałem na zegarek: trzecia nad ranem. Sen był tak dziwny, że od razu uznałem go za zapowiedź czyjejś śmierci. O siódmej otrzymaliśmy wiadomość, że w nocy o trzeciej nad ranem zmarła kuzynka żony!

W takich przypadkach mamy do czynienia z przewidzą, ale nie z prekognicją. Tak więc śniło mi się kiedyś, że biorę udział w *garden-party*. Wśród gości spostrzegłem moją siostrę, co mnie bardzo zdziwiło, ponieważ siostra od paru lat nie żyła. Był tam także mój zmarły przyjaciel. Pozostali goście to znajomi, którzy jeszcze żyli. Siostra dotrzymywała towarzystwa znanej mi damie. Już we śnie doszedłem do wniosku, że tę kobietę owiało tchnienie śmierci. „Śmierć za nią stoi” — pomyślałem. We śnie wiedziałem, o kogo chodzi, byłem też świadom faktu, że osoba ta mieszka w Bazylei. Jeszcze się dobrze nie przebudziłem, a już — mimo najlepszych chęci — nie mogłem sobie przypomnieć, o kogo chodziło, chociaż cały sen wciąż żywo stał mi przed oczyma. Przywołałem więc na pamięć wszystkie znajome mieszkające podówczas w Bazylei — każdą z nich porównywałem z obrazem, który rysował mi się przed oczyma, w nadziei, że coś mi się skojarzy. Na próżno!

Kilka tygodni później dotarła do mnie wiadomość, że pewna przyjaciółka zginęła w wypadku. Od razu wiedziałem: to ją widziałem we śnie, później zaś nie mogłem jej zidentyfikować. Zachowałem w pamięci jej dokładny wizerunek, ponieważ przez dłuższy czas była moją pacjentką — terapia została przerwana na rok przed śmiercią. Kiedy jednak usiłowałem rozpoznać osobę z mego snu, przypominałem sobie wiele bazylejskich znajomych, lecz nie ją, chociaż wedle wszelkiego prawdopodobieństwa ona powinna mi przyjść na myśl jako jedna z pierwszych.

Po takich doświadczeniach nabiera się niejakiego respektu dla możliwości i zdolności, które tkwią w *psyche* nieświadomej. Trzeba jednak zachować przy tym niezbędną dozę krytycyzmu, pamiętając, że tego rodzaju „komunikaty” zawsze mogą mieć subiektywne znaczenie — mogą się zgadzać z rzeczywistością, mogą się z nią nie zgadzać. Z mojego doświadczenia wynika jednak, że hipotezy, które stawiałem na podstawie takich wskazówek nieświadomości, rzucały światło na pewne sprawy i otwierały drogę do królestwa przeczuć. Oczywiście, nie mam zamiaru spisywać jakiegokolwiek objawień, uznaję jednak, że mam oto „mit”, który budzi moje zainteresowanie, skłaniając do stawiania pytań. Mity to najstarsza forma wiedzy, jeśli więc

mówię o życiu po śmierci, to czynię tak z wewnętrznej inspiracji, muszę jednak pozostać w kręgu snu i mitu — nie mogę posunąć się dalej.

Można, rzecz jasna, z góry wysunąć wątpliwość, że mity i sny o życiu po śmierci są tylko fantazjami kompensacyjnymi i że tkwią one u samych podstaw natury ludzkiej — wszelkie życie pożąda wieczności. Nie mam na to żadnego argumentu — jedynie mit.

Istnieją jednak poszlaki, że przynajmniej jakaś część *psyche* nie podlega prawom czasu i przestrzeni — naukowych dowodów na poparcie tej tezy dostarczają znane eksperymenty Rhine’a². Prócz niezliczonych przypadków przedwiedzy spontanicznej, postrzegania poza trójwymiarową przestrzenią — co poparłem przykładami z własnego życia — próby Rhine’a dowodzą, że nasza *psyche* funkcjonuje niekiedy niezależnie od obowiązującego w czasoprzestrzeni prawa przyczynowości. Z faktu tego wynika przede wszystkim to, że nasze wyobrażenia o czasie i przestrzeni — a tym samym o przyczynowości — są niepełne. Aby uzyskać pełny obraz świata, należałoby je, by tak rzec, uzupełnić o nowy wymiar — dopiero wówczas można by ogółowi zjawisk dać jednolite wyjaśnienie. Ponieważ zaś jeszcze nie przeprowadziliśmy tej operacji, racjoniści hardo obstają przy twierdzeniu, że coś takiego jak doświadczenia parapsychologiczne w ogóle nie istnieje. Cały światopogląd racjonalistyczny opiera się na tym założeniu — bez niego musiałby upaść. Jeśli bowiem uznamy, że tego rodzaju zjawiska istnieją, racjonalistyczny obraz świata przestaje obowiązywać, albowiem wychodzi na jaw jego niekompletność; możliwość istnienia innej rzeczywistości — tej, która się kryje za zjawiskami parapsychologicznymi, jakże różnej od świata trójwymiarowego — urasta do rangi problemu, którego doniosłości nie sposób zaprzeczyć. Jeśli więc przyjmujemy tę hipotezę, wówczas stale musimy mieć przed oczyma fakt, iż nasz świat — w którym obowiązują prawa czasu, przestrzeni i przyczynowości — pozo-

² J. B. Rhine z Duke University w Durham, w USA, dowiódł swymi eksperymentami z kartami do gry, że ludzie zdolni są do postrzegania pozazmysłowego. (Przyp. Anieli Jaffé)

staje w związku z innym, ukrytym pod nim lub za nim, ładem rzeczy; w tym innym porządku nie obowiązuje ani „tu i tam”, ani „wcześniej i później”. Nie wiem, jak można negocjować tę oczywistość, że przynajmniej część naszej *psyche* charakteryzuje się względnością czasu i przestrzeni. Im dalej w *psyche* od świadomości, tym bliżej do absolutnej bezprzestrzenności i bezczasowości.

Nie tylko moje, ale też cudze sny były czynnikiem, który formował — rewidował albo potwierdzał — moje hipotezy na temat życia *post mortem*. Szczególne znaczenie przypisuję snowi, który nawiedził moją uczennicę — kobietę wówczas blisko sześćdziesięcioletnią — jakieś dwa miesiące przed jej śmiercią. Śniło jej się, że oto wstąpiła w zaświaty. Znajdowała się w klasie. W pierwszych ławkach siedziały jej zmarłe przyjaciółki. Panował nastrój ogólnego oczekiwania. Rozglądała się w poszukiwaniu nauczyciela czy wykładowcy — daremnie. I wtedy dowiedziała się, że to właśnie ona ma wygłosić wykład, ktoś, kto umarł, zobowiązany był bowiem zaraz po śmierci zdać sprawę z wszystkiego, co stało się jego udziałem za życia. Wcześniej zmarli okazywali żywe zainteresowanie tym, co opowiadał nowo przybyły, jak gdyby postęпки, procesy, w których przyszło człowiekowi uczestniczyć w życiu ziemskim, były wydarzeniami o decydującym znaczeniu.

Niezależnie od tego, co można jeszcze powiedzieć o tym śnie, przede wszystkim trzeba zauważyć, że osobie śniącej przyszło występować przed wielce osobliwym audytorium — podobnej publiczności próżno by szukać na Ziemi. Słuchacze okazywali niezwykle zainteresowanie końcowym rezultatem psychologicznym ludzkiego życia, co w potocznym mniemaniu nie jest rzeczą godną uwagi, podobnie jak wniosek końcowy, który można by z tego wysnuć. Gdy jednak „publiczność” przebywa we względnym bezczasie, gdzie „bieg wydarzeń”, „wydarzenie”, „rozwój” stały się pojęciami wielce wątpliwymi, zainteresowanie skupia się właśnie na tym, czego tam brakuje.

W okresie, gdy moją uczennicę nawiedził ten sen, bała się ona śmierci, usiłowała odsunąć myśl o śmierci jak najdalej od świadomości. Ale dla człowieka starzejącego się oswojenie się

z tą ewentualnością powinno właśnie stanowić przedmiot żywego „zainteresowania” — oto bowiem, by tak rzec, ciśnie się wtedy na usta pytanie, na które trzeba odpowiedzieć i nie da się tego uniknąć. W tym celu należałoby mieć własny mit; „rozum” podsuwa człowiekowi jedynie obraz ciemnej jamy, do której wrzuca się ciało, mit zaś może mu stawić przed oczy pomocne i wzbogacające duchowo wizje życia w krainie umarłych. Niezależnie od tego, czy człowiek wierzy w te wizje czy też przyznaje im jedynie ograniczony kredyt zaufania, ma w tym tyle samo racji, ile jej nie ma — jak ktoś, kto w ogóle nie może dać im wiary. O ile jednak ten, kto tej pociechy sobie odmawia, w chwili śmierci wychodzi na spotkanie z nicością, o tyle ten, kto daje się wieść archetypowi, podąża śladami życia — aż do śmierci. Wprawdzie obaj skazani są na niepewność, ale jeden działa wbrew własnemu instynktowi, drugi zaś postępuje zgodnie z instynktem, co nie tylko znacznie różni go od pierwszego, lecz również daje mu nad pierwszym niemałą przewagę.

Postacie nieświadomości także są „nie doinformowane” — żeby zdobyć „wiedzę” potrzebują człowieka lub kontaktu ze świadomością. Kiedy zaczynałem zajmować się nieświadomością, wielką rolę grały ożywione przez fantazję postacie Eliasza i Salome. Później wycofały się one na plan dalszy, by po około dwóch latach zjawić się ponownie. Ku memu najwyższemu zdumieniu pojawiły się zupełnie nie zmienione: mówiły i postępowały tak, jak gdyby w tym czasie kompletnie nie się nie stało, choć w mym życiu działały się podówczas rzeczy niesłychane. Musiałem, by tak rzec, zacząć wszystko od początku, musiałem im opowiedzieć i wyjaśnić wszystko, co się wydarzyło. Bardzo mnie to zdumiało. Dopiero później zrozumiałem, co się stało: oboje — i Eliaz, i Salome — pograżyli się w owym czasie w nieświadomości, zatopili się każde w sobie, w bezczasowości. Nie utrzymywali kontaktu z „ja” i zmieniającymi się warunkami jego bytowania, toteż byli „nieświadomi” wszystkiego, co stało się w świecie świadomości.

Dość wcześnie mogłem się przekonać, że postacie nieświadomości — albo często nie dające się od nich odróżnić „duchy zmarłych” — powinny otrzymywać ode mnie pouczenia. Po raz pierwszy zdałem sobie z tego sprawę podczas wycieczki rowerowej po północnych Włoszech — podróżowałem w 1911 roku w towarzystwie przyjaciela. W drodze powrotnej jechaliśmy z Pawii do Arony wzdłuż południowych brzegów Lago Maggiore, gdzie zatrzymaliśmy się na noc. Mieliśmy zamiar okrążyć jezioro, a potem przez Ticino dojechać do Faïdo — stąd już pociągiem wrócić do Zurychu. Ale w Aronie miałem sen, który zniweczył nasze plany.

We śnie znalazłem się na zgromadzeniu dostojnych duchów. Zebrały się uczone osobistości z dawnych wieków — czułem się tak jak wtedy, gdy stanąłem oko w oko z „oświeconymi przodkami”, co było samym sednem mojej wizji z 1944 roku. Toczyła się dyskusja. Rozmawiano po łacinie. Jakiś mąż w długiej peruce zwrócił się do mnie z nader zawiłą kwestią — nie wiem, o co chodziło, zapomniałem po przebudzeniu. Rozumiałem mego rozmówcę, ale moja łacina nie była na tyle dobra, bym mógł mu odpowiedzieć. Tak mnie to zawstydziło, że się obudziłem.

Już w chwili przebudzenia przyszła mi do głowy myśl o studium, nad którym wówczas pracowałem, to znaczy o książce *Wandlungen und Symbole der Libido*. Nie udzieliłem odpowiedzi na pytanie — kompleks niższości tak mi dopiekl, że z miejsca wsiadłem do pociągu, by jak najszybciej wrócić do odłożonej pracy. Było dla mnie nie do pomyślenia, że miałbym kontynuować wycieczkę i jeszcze o trzy dni odsunąć termin udzielenia odpowiedzi. Musiałem pracować, musiałem dać odpowiedź.

Dopiero później zrozumiałem ten sen i swoją ówczesną reakcję: uczony mąż w peruce był czymś w rodzaju „ducha przodka” lub „ducha zmarłego” — zwrócił się do mnie z pytaniem, na które nie umiałem odpowiedzieć! Wtedy było jeszcze na to za wcześnie, jeszcze nie dość byłem zaawansowany w mych poszukiwaniach. Miałem jednak niejasne przeczucie, że zabierając się do przerwanej pracy nad książką odpowiem na postawione mi pytanie. Pytanie to skierowali do mnie poniekąd

moi duchowi przodkowie — w nadziei, że dowiedzą się tego, co w ich czasach nie było jeszcze znane, miało bowiem zostać odkryte dopiero w następnych stuleciach. Gdyby pytanie i odpowiedź błędziły gdzieś w wieczności, gdyby istniały już od zarania dziejów, mój wysiłek byłby doprawdy zbędny, bo wszystko mogłoby być rozstrzygnięte kiedykolwiek, w dowolnej epoce. Wydaje się wprawdzie, że w naturze tkwi nieograniczona wiedza, jednak świadomość może ją uchwycić tylko wtedy, gdy okoliczności historyczne temu sprzyjają. Mamy tu zapewne do czynienia z tym samym procesem, który zachodzi w indywidualnej duszy — zdarza się, że człowiek lata całe nosi się z jakimś przeczuciem, lecz uświadamia je sobie dopiero w określonym momencie, później.

Kiedy spisywałem *Septem Sermones ad Mortuos*, znów zmarli zwrócili się do mnie z kluczowymi pytaniami. Oto wracają — wołali chórem — z Jeruzalem, bo nie znaleźli tam tego, czego szukali. Wielce mnie to wówczas zdziwiło, gdyż wedle powszechnego mniemania właśnie zmarli posiadają nieprzebraną wiedzę. Panuje opinia, że zmarli wiedzą znacznie więcej niż my, bo przecież doktryna chrześcijańska zakłada, że dopiero „na tamtym świecie” zobaczymy „twarzą w twarz”. Tymczasem, jak się wydaje, dusze zmarłych „wiedzą” tylko tyle, ile wiedziały w chwili śmierci — i nic ponadto. Stąd ich starania, by przeniknąć do świata żywych i by mieć udział w ich wiedzy. Często mam uczucie, że stoją mi za plecami czekając, jakiej odpowiedzi im udzielię czy też co powiem na ich los. Wydaje mi się, że zależy im głównie na tym, by żyjący — to znaczy ci, którzy ich przeżyli i którzy nadal trwają we wciąż zmieniającym się świecie — udzielili im odpowiedzi na pytania, które ich dręczą. Umarli pytają, jak gdyby nie mogli wiedzieć wszystkiego, nie dysponowali wszechwiedzą czy nie znajdowali się w stanie wszechwiedzy — tak jakby wiedza mogła saczyć się jedynie do dusz znajdujących się w żywym ciele. Dlatego człowiek żyjący wydaje się mieć nad zmarłymi przynajmniej tę przewagę, że zdolny jest do jasnego i zdecydowanego poznawania otaczającej

³ Por. 1 Kor XIII, 12. [Przyp. tłum.]

go rzeczywistości. Trójwymiarowa czasoprzestrzeń jawi mi się jako układ współrzędnych: na rzędnej i odciętej rozmieszczone jest to wszystko, co „tam” — w bezczasowości i bezprzestrzenności — może się wydawać praobrazem o wielu aspektach lub rozrzedzonym „obłokiem wiedzy” skupionym wokół jakiegoś archetypu. Aby więc było możliwe wyodrębnienie różnicowanych, oddzielnych treści, konieczny jest system współrzędnych, operacja tego rodzaju wydaje się bowiem zupełnie niemożliwa w stanie rozproszonej wszechwiedzy czy świadomości oderwanej od podmiotu, nie określonej w czasoprzestrzeni. Poznanie, tak jak płodzenie, zakłada istnienie przeciwieństw: jakiegoś „tu” i jakiegoś „tam”, „góry” i „dołu”, „przed” i „po”.

Jeśli miałyby istnieć jakaś forma świadomego bytowania po śmierci, byłoby z nią tak jak ze świadomością ludzkości, która w określonym czasie osiąga jakiś określony, choć dający się podnieść poziom. Wielu ludzi śmierć dopadła, kiedy jeszcze pozostawali nie tylko poniżej własnych możliwości, ale także — i przede wszystkim — poniżej tego, co już za ich życia inni zdolali sobie uświadomić. Stąd ich roszczenia, by choćby w stanie śmierci osiągnąć wiedzę, której nie zdobyli za życia.

Do takiego wniosku doszedłem zajmując się snami o umarłych. Tak więc pewnego razu śniło mi się, że składam wizytę przyjacielowi, który zmarł dwa tygodnie wcześniej. Za życia przyswoił sobie jedynie dość obiegową opinię o świecie i na tej bezrefleksyjnej postawie pozostał. Mieszkał na wzgórzu podobnym do bazylijskiego Tüllinger Hügel. Stał tam stary zamek, którego mury otaczały pierścieniem plac, gdzie wznosił się kościółek i kilka mniejszych budowli. Przypominało mi to plac przed zamkiem w Raperswilu. Była jesień. Liście starych drzew zabarwiły się już złoto, wszystko skąpane było w łagodnym blasku słońca. Zmarły przyjaciel siedział przy stole w towarzystwie córki, która studiowała w Zurychu psychologię. Wiedziałem, że tłumaczy mu ona, czym właściwie zajmuje się psychologia jako nauka — był tak zafascynowany tym, co mówiła, że pozdrowił mnie machnięciem ręki, jakby chciał mi dać do zrozumienia: „Nie przeszkadzaj!” Pozdrowienie było więc zarazem pożegnaniem.

Ten sen uświadomił mi, że zmarły musi teraz — w formie istnienia, która dla mnie jest oczywiście niepoznawalna — zrealizować siebie jako jestestwo psychiczne, do czego za życia nie był zdolny. Z obrazem tym skojarzyły mi się potem słowa:

Święci anachoreci rozmieszczeni na zboczach...⁴

Anachoreci w ostatniej scenie drugiej części *Fausta* mają przedstawiać różne etapy rozwoju — wzajemnie się uzupełniające i pociągające wzwyż.

Miałem jeszcze inne doświadczenie dotyczące rozwoju duszy. W jakiś rok po śmierci żony obudziłem się nagle którejś nocy przekonany, że właśnie byłem u niej na południu Francji, w Prowansji, gdzie spędziliśmy razem cały dzień. Otóż żona udawała się tam, by uzupełnić swą wiedzę na temat Graala. Wydało mi się to pełne znaczenia, ponieważ umarła, zanim ukończyła swą książkę poświęconą właśnie Graalowi.

Interpretacja tego snu na poziomie subiektywnym — że mianowicie moja anima nie uporała się jeszcze z zadaną jej pracą — nic mi nie mówi, bo przecież dobrze wiem, że nie ukończyłem jeszcze swojej roboty. Wszelako myśl, że moja żona nawet po śmierci pracuje nad swym rozwojem umysłowym — niezależnie od tego, co mielibyśmy przez to rozumieć — wydaje mi się nader sensowna i dlatego właśnie ów sen odebrałem jako uspokajający.

Naturalnie, wyobrażenia tego rodzaju nie są adekwatne i dają zaledwie fragmentaryczny obraz — coś jak rzut bryły na płaszczyznę albo, na odwrót, budowanie formy czterowymiarowej za pomocą bryły. I jedno i drugie, by się uwidocznic, musi respektować dane *a priori* warunki trójwymiarowego świata. Ale jak matematycy nie boją się tworzyć formuł ujmujących relacje, które wykraczają poza empirię, tak w naturze zdyscyplinowanej fantazji leży umiejętność kreślenia — podług zasad logiki i na podstawie danych empirycznych — obrazów tego, co umyka rozumieniu, czyli na przykład snów. Metoda, którą

⁴ Goethe, *Faust*, dz. cyt., część II, *Góry i przepaści*, didaskalia, s. 540. [Przyp. tłum.]

w takim przypadku stosuję, to metoda „orzeczenia koniecznego”, jak ją swego czasu nazwałem. W interpretacji snów stanowi ona zasadę amplifikacji, ale najłatwiej ją zademonstrować badając to, co orzekają zwykle liczby całkowite.

Jeden to przede wszystkim określenie jakiejś jedności. Ale jest to również „jedność ta, a nie inna”, jedność i niedwojakość — tu już nie chodzi o liczebnik, lecz o ideę filozoficzną lub archetyp i atrybut Boga, monadę. Owszem, to dobrze, że rozsądek ludzki to orzeka, pamiętać jednak trzeba, że on sam jest zdeterminowany i ograniczony wyobrażeniem jedyńki i jego implikacjami. Innymi słowy: orzeczenia *ratio* nie są bynajmniej dowolnymi twierdzeniami, są one bowiem zdeterminowane samą naturą jedyńki, przeto są konieczne. Tę samą operację logiczną można by teoretycznie przeprowadzić na poszczególnych wyrażeniach liczbowych, w praktyce jednak szybko dobiegłaby ona kresu z powodu gwałtownie rosnącej liczby komplikacji, które wprost trudno przewidzieć.

Każda kolejna liczba niesie nowe właściwości i nowe modyfikacje. Tak więc, dajmy na to, jedną z właściwości liczby cztery jest to, że równania czwartego stopnia są jeszcze rozwiązywalne, równania piątego stopnia już nie. A zatem „orzeczeniem koniecznym”, jakie *ratio* może wydać o liczbie cztery, jest to, że pewien proces wzrostu w liczbie tej osiąga kulminację i kres. Ponieważ zaś z każdą nową liczbą pojawiają się nowe właściwości matematyczne, „orzeczenia konieczne” komplikują się tak dalece, że wprost nie sposób ich sformułować.

Nieskończony ciąg liczb odpowiada nieskończonej liczbie stworzeń. Ciąg liczbowy również składa się z indywiduów i już właściwości pierwszych dziesięciu jego członów przedstawiają — o ile w ogóle cokolwiek przedstawiają — abstrakcyjną kosmogonię wywiedzioną z monady. Otóż właściwości liczb są jednocześnie właściwościami materii, dlatego też pewne równania pozwalają przewidzieć jej zachowanie.

Oto i powód, dla którego chciałbym przyznać możliwość wskazywania na rzeczy niepostrzegalne także innym orzeczeniom *ratio*, a nie tylko (danym z natury) wyrażeniom matematycznym. Myślę tutaj o takich orzeczeniach, jak na przykład

twory fantazji, które cieszą się *consensus omnium* albo charakteryzują się znaczną częstotliwością pojawiania. Mam też na myśli motywy archetypowe. Wiadomo, że istnieją równania matematyczne, o których nie sposób orzec, do jakiej rzeczywistości fizycznej się odnoszą — tak samo istnieją rzeczywistości mityczne, o których zrazu nie wiadomo, na jaki stan psychiczny wskazują. Na przykład równania wyrażające turbulencję rozgranego gazu ułożono znacznie wcześniej, zanim dokładnie zbadano samo zjawisko turbulencji. Od jeszcze dłuższego czasu istnieją mitologemy wyrażające przebieg pewnych procesów podprogowych, które dopiero dzisiaj mogliśmy poznać jako takie.

Poziom uświadomienia, o ile gdziekolwiek już raz zostanie osiągnięty, ustanawia — jak sądzę — górną granicę poznania, którą mogą osiągnąć również zmarli. Oto, dlaczego życie ziemskie ma tak doniosłe znaczenie, ale nie tylko ono — ważne jest również to, co człowiek umierając „zabiera” z sobą. Jedynie tutaj, w życiu ziemskim, gdzie zderzają się przeciwieństwa, można podnieść ogólny poziom świadomości. Wydaje się, że podnoszenie tego poziomu stanowi metafizyczne zadanie człowieka, lecz bez *mythologein* można je spełnić tylko częściowo. Mit jest nieuniknionym i niezbędnym etapem pośrednim między nieświadomością a świadomym poznaniem. Niewątpliwie świadomość wie więcej niż nieświadomość; jednak wiedza nieświadomości jest to wiedza szczególnego rodzaju — zanurzona w wieczności, najczęściej bez żadnego odniesienia do „tu i teraz”, wiedza ta nie liczy się z językiem, jakim zwykł posługiwać się nasz intelekt. Tylko wówczas, gdy orzeczeniu *ratio* dana będzie możliwość amplifikacji — jak to zostało przedstawione wyżej na przykładzie liczb — dostaje się ono w zasięg naszego rozumienia; wtedy też możemy dostrzec jakiś nowy aspekt. Proces ten jest przekonujący, zachodzi w każdej udanej analizie snów, przeto tak ważne jest, by nie ugrząść w żadnych uprzednio powziętych doktrynerskich sądach o tym, co orzekają sny. Gdy tylko zaczyna rzucać się w oczy „monotonia interpretacji”, wiadomo, że interpretacja została przeprowadzona w sposób doktrynerski, jest więc jałowa.

Nawet jeśli przeprowadzenie ważnego dowodu na życie duszy po śmierci nie leży w naszych możliwościach, istnieją przecież przeżycia, które dają do myślenia. Traktuję je w tym momencie jedynie jako wskazówki, nie ośmielając się przypisywać im znaczenia aktów poznawczych.

Pewnej nocy nie mogłem zasnąć. Leżałem, snując myśli o nagłej śmierci przyjaciela, którego pogrzeb odbył się poprzedniego dnia. Wciąż o tym myślałem. Nagle doznałem uczucia, że zmarły jest w moim pokoju. Miałem wrażenie, że stoi w nogach mego łóżka. Nie czułem się tak, jakbym ujrzał widmo; była to wewnętrzna wizualizacja zmarłego, którą wziąłem za fantazję. Gwoli uczciwości musiałem jednak zadać sobie pytanie: jaki mam dowód, że to fantazja? A jeśli to nie fantazja, jeśli mój przyjaciel naprawdę stoi w nogach mego łóżka, to czy nie jest to niestosowne, że biorę go za wytwór fantazji? Nie dysponując dowodem na to, że mam do czynienia z fantazją, nie miałem też dowodu, że stoi przede mną jako widmo — „naprawdę”. Wtedy powiedziałem sobie: „Wóz albo przewóz!” Zamiast wmawiać sobie, że chodzi o wytwór fantazji, równie dobrze mógłbym uznać, że to widmo, przyznając tym samym całemu zjawisku realny charakter, tak na próbę. W chwili, gdy to pomyślałem, przyjaciel podszedł do drzwi i skinął na mnie — miałem ruszyć za nim, miałem, żeby tak powiedzieć, włączyć się do zabawy. Ale to nie było przewidziane! Musiałem zatem utwierdzić się w mej argumentacji i dopiero potem podążyłem za nim w wyobraźni.

Wyszliśmy z domu. Powiódł mnie przez ogród na ulicę, w końcu zaprowadził do siebie. (W rzeczywistości jego dom był oddalony od mojego o kilkaset metrów). Wszedłem do środka. Zaprowadził mnie do swojego gabinetu — tam wszedł na drabinę i wskazał mi książkę: drugi z pięciu czerwono oprawnych tomów stojących na przedostatniej półce regału, tuż pod sufitem. Wizja znikła. Nie znałem biblioteki przyjaciela, nie wiedziałem, jakie miał książki. Poza tym nie mogłem z dołu dojrzeć tytułów książek, które mi wskazał, bo stały one na przedostatniej półce, bardzo wysoko.

Przeżycie to wydało mi się tak osobliwe, że następnego dnia z samego rana udałem się do wdowy i zapytałem, czy nie pozwoliłaby mi się rozejrzeć po bibliotece zmarłego. Istotnie,

koło regału, który ujrzałem w fantazji, stała drabinka. Już z daleka zobaczyłem pięć czerwono oprawnych tomów. Wszedłem na drabinę, by odczytać tytuły. Były to przekłady powieści Emila Zoli. Tytuł drugiego tomu brzmiał *Życzenie zmarłej*⁵. Treść dzieła wydała mi się mało zajmująca, jednak sam tytuł, w skojarzeniu z tym, co dane mi było przeżyć, był brzemienny znaczeniem.

Do myślenia dało mi też to, co przeżyłem przed śmiercią matki. Umarła, kiedy byłem właśnie w Ticino. Wiadomość o jej śmierci wstrząsnęła mną — umarła nagle, nikt się tego nie spodziewał. Poprzedniej nocy nawiedził mnie przerażający sen. Znajdowałem się w gęstym, mrocznym lesie. Wśród potężnych, prastarych drzew leżały fantastyczne, olbrzymie bloki skalne. Krajobraz był heroiczny, pierwotny. Nagle usłyszałem przenikliwy gwizd — zdawało się, że dźwięk ten rozbrzmiewa w całym wszechświecie. Ze strachu kolana ugięły się pode mną. Wtem w zaroślach coś trzasnęło. Z gęstwin wypadł olbrzymi wilczur o przerażającym pysku. Krew zastygła mi w żyłach. Pies przemknął obok mnie i wtedy zrozumiałem: Dziki Łowca kazał mu zaaportować człowieka. Śmiertelnie przerażony, obudziłem się; rano otrzymałem wiadomość o śmierci matki.

Rzadko zdarzało się, żeby jakiś sen tak mnie przeraził. Analizując go pobieżnie można by dojść do wniosku, że jego sens jest taki: to diabeł porwał moją matkę. Tak naprawdę był to jednak nie diabeł, lecz Dziki Łowca, „Grünhüt”⁶, który owej nocy — a był to jeden z tych styczniowych dni, gdy dmie *föhn* — wybrał się na łowy ze sforą wilczurów. Był to Wotan, bóg alemańskich pradziadów; przybył, by „zabrać” moją matkę do jej przodków: negatywnie rzecz biorąc — do dzikiego zastępu, pozytywnie — do „wesołego ludku”. Wotan upodobił się do diabła dopiero wskutek działalności misjonarzy chrześcijańskich, ale „sam w sobie” był on ważnym bogiem:

⁵ Młodzieńcza powieść Zoli *Le Voeu d'une morte* z roku 1866, której sam autor potem chyba nie cenił, skoro jej jednej nie chciał wznawiać. [Przyp. tłum.]

⁶ W dialekcie szwajcarskim: Zielony Kapelusik. [Przyp. tłum.]

Merkurym lub Hermesem, jak to trafnie odczytali Rzymianie. Jest on duchem natury, zmartwychwstałym pod postacią Merlina w legendzie o Graalu. Jako *spiritus mercurialis* stał się poszukiwanym przez alchemików *arcanum*. Wspomniany sen powiada więc, że dusza mojej matki została przyjęta do szerszego kontekstu — do Jaźni, do szerszej niż chrześcijańska moralność, jednoczącej przeciwieństwa Całkowitości natury i ducha.

Natychmiast udałem się w drogę powrotną do domu. Kiedy nocą jechałem pociągami, mimo żalu w głębi serca nie byłem smutny, bo — rzecz dziwna — w czasie całej podróży było skądś słycać muzykę taneczną, śmiech i gwar, jak gdyby gdzieś odbywało się wesele. Stało to w jaskrawym kontraście z przerażeniem, jakie wzbudził we mnie sen. Słyszałem skoczną muzykę i radosny śmiech, toteż nie mogłem całkiem poddać się smutkowi, bo chociaż wciąż mnie nachodził, w następnej chwili płoszyły go wesołe melodie. Z jednej strony ogarniało mnie uczucie ciepła i radości, z drugiej — grozy i żałoby. Na żywym ciele doświadczałem ustawicznej metamorfozy emocji.

Tę grę sprzecznych uczuć można wyjaśnić tym, że śmierć przedstawiana jest w dwojakiej perspektywie: raz z punktu widzenia „ja”, raz z punktu widzenia duszy. W pierwszym przypadku śmierć jawi się jako katastrofa — rzecz wygląda mniej więcej tak, jakby złe, bezlitosne moce zabiły bezradnego człowieka.

Owszem, śmierć jest przeżyciem przeraźliwie brutalnym — nie ma się co ludzić — i to nie tylko jako sam fizyczny proces umierania, ale bardziej jeszcze jako wydarzenie psychiczne: oto człowiek zostaje porwany — pozostaje lodowata, martwa cisza. Nie ma już żadnej nadziei na jakikolwiek kontakt ze zmarłym, wszystkie mosty zostają zerwane. Ludzie, którym życzylibyśmy długiego życia, odchodzą w młodości, podczas gdy osobnicy, zdawałoby się, bezużyteczni dożywają sędziwego wieku. Taka jest okrutna rzeczywistość — nie ma co tego ukrywać. Brutalność i samowola śmierci mogą napęlić taką goryczą, że w końcu człowiek dochodzi do wniosku, że nie ma miłosiernego Boga, nie ma ani sprawiedliwości, ani dobra.

Jednak z drugiej strony śmierć jawi się jako wydarzenie wręcz radosne, bo przecież *sub specie aeternitatis* śmierć to gody, *mysterium coniunctionis*. Dusza odzyskuje, by tak rzec, brakującą połowę — osiąga Całkowitość. Na greckich sarkofagach żywioł radości uosabiały tancerki, na grobowcach etruskich przedstawiano go w obrazach biesiady. Kiedy umarł pobożny kabalista rabbi Szimon ben Jochaj, przyjaciele orzekli, że oto świętuje gody. Jeszcze dzisiaj gdzieś przetrwał zwyczaj urządzania w Dniu Zadusznym „pikniku” na grobach. W zwyczajach tych dochodzi do głosu przecucie, że śmierć jest właściwie radosnym świętem.

Tak się złożyło, że kilka miesięcy przed śmiercią matki, we wrześniu 1922 roku, odwiedził mnie sen, który najwyraźniej zapowiadał tę śmierć. Śnił mi się ojciec. Bardzo mnie to wzruszyło, bo od śmierci — to znaczy od 1896 roku — nigdy mi się nie przyśnił, a oto teraz znów mi się ukazał. Wyglądał jak gdyby wracał z dalekiej podróży, sprawiał wrażenie młodszego, nie było w nim krzty ojcowskiego autorytaryzmu. Udaliśmy się do biblioteki. Bardzo byłem rad, że się dowiem, co tam u niego, zwłaszcza zaś ucieszyłem się, że wreszcie będę mógł mu przedstawić żonę i dzieci, pokazać dom, opowiedzieć, czego dokonałem i jak wiele się wydarzyło. Chciałem mu też pokazać moją książkę o typach psychologicznych, którą właśnie wydałem. Szybko jednak spostrzegłem, że nic z tego — ojciec sprawiał wrażenie człowieka czymś zaabsorbowanego, najwyraźniej czegoś ode mnie chciał. Czulem to bardzo wyraźnie, wobec tego nawet nie usiłowałem przeforsować moich planów. Wtedy ojciec przemówił: ponieważ jestem psychologiem — stwierdził — chciałby zasięgnąć u mnie rady w kwestiach dotyczących psychologii, i to psychologii małżeństwa. Zacząłem się zbierać do dłuższego wywodu o komplikacjach małżeńskich — gdy się przebudziłem. Nie umiałem zrozumieć tego snu. Skąd miałbym wiedzieć, że odnosi się on do rychłej śmierci matki? Uprzytomniłem to sobie dopiero, gdy matka umarła nagle w styczniu 1923 roku.

Małżeństwo moich rodziców nie było bynajmniej szczęśliwym związkiem — była to próba cierpliwości, zresztą obciążona wieloma trudnościami. Oboje popełnili błędy typowe

dla wielu par. Na podstawie tego snu powinienem właściwie przewidzieć śmierć matki: po dwudziestosześcioletniej nieobecności ojciec nagle się zjawia i wypytuje mnie — jako psychologa — o najnowsze poglądy i opinie na temat trudności w małżeństwie, bo pora mu ponownie zmierzyć się z tym problemem. Wynika z tego, że w swym bezczasowym trwaniu nie mógł osiągnąć lepszego wglądu w problemy, które nie dawały mu spokoju, musiał więc się zwrócić do osoby żyjącej, która korzystając z zachodzących w czasie zmian umiała osiągnąć lepsze ich zrozumienie.

Tyle sen. Zapewne, wnikając w jego subiektywne znaczenie, mógłbym się dowiedzieć o wiele więcej — ale dlaczego nawiedził mnie właśnie przed śmiercią matki, poprzedzając wydarzenie, którego nie byłem w stanie przewidzieć? Ten sen wyraźnie wskazywał na ojca, z którym wiązała mnie pogłębiająca się z biegiem lat sympatia.

Nieświadomość, jako że czas i przestrzeń są dla niej czymś względnym, jest lepszym źródłem informacji niż świadomość, dysponująca jedynie postrzeżeniami zmysłowymi. Co się tyczy naszego mitu o życiu po śmierci, jesteśmy więc skazani na skąpe aluzje zawarte w snach i innych tego rodzaju spontanicznych przejawach nieświadomości. Jak już zauważyłem, nie sposób przyznać tym wskazówkom wartości równej aktom poznawczym czy wręcz traktować ich jako dowodów. Niewątpliwie jednak można je wykorzystać jako dobry grunt dla wszelkiego rodzaju amplifikacji mitycznych, dostarczając one bowiem poszukującej *ratio* okazji niezbędnych dla zachowania żywotności. Gdy tylko zabraknie pośrednictwa fantazji mitycznej, swego rodzaju międzyświata, umysłowi grozi skostnienie w doktrynerstwie. Ale i na odwrót: popuszczanie wodzy skłonnościom do mitologizowania również stanowi niebezpieczeństwo, zwłaszcza dla umysłów słabych i podatnych na sugestię — grozi im, że przeczucia zaczną brać za akty poznania i hipostazować fantazmaty.

Bardzo rozpowszechniony mit dotyczący zaświatów to idee i wyobrażenia reinkarnacji.

W kraju, którego kultura duchowa jest wysoce zróżnicowana i znacznie starsza od naszej, w Indiach, idea reinkarnacji uchodzi za równie oczywistą jak u nas myśl, że Bóg stworzył świat albo że istnieje jakiś *spiritus rector*. Wykształceni Hindusi wiedzą, że my nie myślimy tak jak oni, lecz nie spędza im to snu z powiek. Jedną z charakterystycznych cech duchowości wschodniej jest przekonanie, że cykl narodzin i śmierci to proces nieskończony — wiecznie obracające się koło, które kręcąc się nie zmierza ku żadnemu celowi. Człowiek żyje, poznaje, umiera, żeby zaraz zacząć cały cykl od początku. Tylko u Buddy pojawiła się idea celu — przezwyciężenia ziemskiego bytu.

Człowiek Zachodu potrzebuje mitu o ewolucji — o świecie, który miałby początek i cel, ale odrzuca obraz świata ograniczony li tylko do początku i końca, podobnie jak nie może zaakceptować wyobrażenia statycznego, zamkniętego obiegu. Natomiast człowiek Wschodu wydaje się godzić z taką ideą. Wszystko wskazuje na to, że najwyraźniej nie istnieje *consensus* co do istoty świata, podobnie jak nie ma na ten temat zgodnej opinii astronomów — przynajmniej na razie. Dla Europejczyka absurdalny, czysto statyczny obraz świata jest czymś nie do zniesienia — musi on zakładać, że świat, w którym żyje, ma jakiś sens. Człowiek Wschodu nie potrzebuje takiego założenia — sam jest jego ucieleśnieniem. I tak, podczas kiedy pierwszy chce nadać sens światu, drugi tęskni za spełnieniem się tego sensu w człowieku, odrzucając zarówno świat, jak istnienie (Budda).

Co do mnie, obu przyznałbym rację. Wydaje się, że ludzie Zachodu są przeważnie ekstrawertyczni, ludzie Wschodu przeważnie introwertyczni. Ludzie Zachodu dokonują projekcji sensu, to znaczy dopatrują się go w przedmiotach, natomiast ludzie Wschodu czują go w sobie. Cóż, sens jest zarówno na zewnątrz, jak wewnątrz.

Z ideą reinkarnacji łączy się nierozdzielnie prawo karmana. Decydujące znaczenie miałaby odpowiedź na pytanie o naturę karmana: czy jest on czymś osobistym czy nie. Jeśli określone z góry przeznaczenie, z jakim człowiek wchodzi w życie, jest rezultatem czynów i dokonań jego poprzednich żywotów, to istnieje ciągłość osobowa. Jeśli nie — karman byłby niejako

przechwytywany automatycznie w chwili narodzin, wcielałby się bez indywidualnej, osobowej ciągłości.

Dwukroć uczniowie pytali Buddę, czy karman jest czymś osobowym czy raczej nieosobowym — i dwukrotnie Oświecony uchylał się od odpowiedzi, nie wdając się w tę kwestię⁷. Odpowiedź, której ewentualnie mógłby udzielić, i tak by się nie przyczyniła do uwolnienia się od iluzji bytu. Budda był zdania, że pożyteczniej będzie, jeśli jego uczniowie poświęcą się raczej medytowaniu łańcucha *nidana*, to znaczy rozmyślaniu na temat narodzin, życia, starości i śmierci, na temat przyczyn i oddziaływania przysparzających bólu wydarzeń.

Nie wiem, czy karman, którym żyję, jest rezultatem mych przeszłych żywotów czy też raczej dorobku moich przodków, który po nich odziedziczyłem. Czyżbym był sumą, kombinacją życia moich przodków, reinkarnacją ich żywotów? A może żyłem już wcześniej jako człowiek, teraz zaś tak daleko zaszedłem w rozwoju, że mogę podjąć jakąś próbę uwolnienia? Nie wiem. Budda pozostawił tę kwestię otwartą; chciałbym przyjąć hipotezę, że po prostu nie miał co do tego pewności.

Bez trudu mogę sobie wyobrazić, że żyłem już w dawnych wiekach, natknąłem się na problemy, których wtedy nie umiałem rozwiązać, i że dlatego musiałem narodzić się na nowo, nie wypełniłem bowiem zadania, które na mnie zostało

⁷ Jung ma tu na myśli najprawdopodobniej rozmowy Buddy z Malunkjaputrą i z Watsagotrą. Malunkjaputra (Malunkjaputta), uczeń Buddy, domagał się odeń odpowiedzi na szereg pytań filozoficznych — między innymi na pytanie, czy wyzwolony nadal żyje po śmierci — albo uczciwego przyznania się do niewiedzy; na to Budda opowiedział mu słynną przypowieść o człowieku ugodzonym strzałą, który prędzej umrze, niż uzyska odpowiedź na wszystkie pytania (*Majjhimanikaya* 63). W rozmowie z wędrownym mnichem Watsagotrą (*Vacchagotta*) Budda uchylił się od odpowiedzi na pytanie, czy atman istnieje czy też nie istnieje (*Samyuttanikaya* 44, 10); innym zaś razem na pytanie Watsagotry, gdzie znowu powstaje ten, czyj umysł jest wyzwolony, Budda odrzekł, że stwierdzenia: powstaje, nie powstaje, powstaje i nie powstaje, ani powstaje, ani nie powstaje, nie są trafne — po tej rozmowie Watsagotra uznał się za ucznia Buddy (*Majjhimanikaya* 71–72). [Przyp. tłum.]

nałożone. Jeśli więc umrę, moje czyny — tak to sobie wyobrażam — pójdą za mną. Zabiorę z sobą wszystko, czego dokonałem. Tymczasem chodzi o to, bym u kresu życia nie stanął z pustymi rękoma. Wydaje się, że i Budda myślał o tym, gdy usiłował powstrzymać uczniów od bezpłodnych spekulacji.

Sens mego istnienia sprowadza się do tego, że życie stawia mi jakieś pytanie. Albo odwrotnie: to ja jestem pytaniem skierowanym do świata, pytaniem, na które sam muszę udzielić odpowiedzi, gdyż w przeciwnym razie będę zdany na to, co świat zechce mi odpowiedzieć. Jest to ponadosobowe zadanie życiowe, które realizuję z najwyższym wysiłkiem — może jest to coś, nad czym moi przodkowie mozolili się w pocie czoła, z czym jednak nie umieli sobie poradzić. Kto wie, może właśnie dlatego jestem niezmiennie pod wrażeniem faktu, że finał *Fausta* nie przynosi ostatecznego rozwiązania? Może właśnie dlatego tak zaprząta mnie problem, o który rozbił się Nietzsche: problem przeżycia dionizyjskiego, które — jak się wydaje — umknęło chrześcijaninowi? A może te wyzywające pytania stawia niespokojny Wotan-Hermes moich alemańskich i frankońskich przodków? Czy też rację miał Richard Wilhelm, kiedy sobie żartował, że w poprzednim życiu byłem zbuntowanym Chińczykiem, który teraz musi za karę odkrywać swą wschodnią duszę w Europie?

To, co odbieram jako rezultat żywotów moich przodków czy też jako karmana powstałego w moich osobistych poprzednich wcieleniach, mogłoby pewnie być związane z bezosobowym archetypem, który dzisiaj trzyma w napięciu cały świat, a mnie szczególnie: na przykład odwieczny rozwój boskiej triady i jej konfrontacja z zasadą żeńską albo ciągle jeszcze paląca kwestia znalezienia odpowiedzi na pytanie gnostyków o pochodzenie zła, innymi słowy — kwestia niekompletności chrześcijańskiego obrazu Boga.

Myślę też i o takiej możliwości, że czyjś osobisty wkład przyczynia się do powstania w świecie jakiegoś problemu, który domaga się pilnego rozwiązania. To na przykład, w jaki sposób stawiam pytania i udzielam na nie odpowiedzi, może okazać się niezadowolające. Wobec tego ktoś, kto ma mojego karmana — może nawet ja sam — musiałby się powtórnie narodzić, by

udzielić pełniejszej odpowiedzi. Mógłbym więc wyobrazić sobie taką sytuację, że nie narodzę się po raz wtóry, dopóki świat nie będzie się domagał odpowiedzi na takie pytanie, że zatem na kilkaset lat pozostawiono by mnie w spokoju, bym czekał, aż nadejdzie chwila, gdy znowu będzie potrzebny ktoś, kto zajmie się podobnymi sprawami. Wówczas mógłbym z korzyścią zabrać się ponownie do dzieła. Noszę się z myślą, że mianowicie można byłoby teraz, nim nie zostanie przyswojone dzieło już spełnione, dać sobie na pewien czas spokój.

Problem karmana pozostał dla mnie kwestią niejasną, podobnie jak problem osobowej reinkarnacji czy wędrówki dusz. *Libera et vacua mente* z respektem przyjmuję do wiadomości hinduską wiarę w reinkarnację i uważnie rozglądam się w świecie empirycznym, czy aby gdzieś jakoś nie zdarza się coś, co mogłoby potwierdzić ten pogląd. Abstrahuję, ma się rozumieć, od dość licznych u nas świadectw wiary w tę ideę. Sama wiara dowodzi bowiem, moim zdaniem, jedynie fenomenowi wiary, lecz nijak nie potwierdza treści, którą podaje się do wierzenia. Gdy o mnie chodzi, treść wiary musiałaby się objawić sama w sobie empirycznie — dopiero wtedy mógłbym ją przyjąć. Mimo uwagi, jaką temu poświęcam, nie udało mi się w tej dziedzinie odkryć niczego przekonującego — tak było przez długi czas. Dopiero niedawno nawiedziła mnie cała seria snów, które według wszelkiego prawdopodobieństwa opisywały proces reinkarnacji pewnej zmarłej znanej mi osoby. Niektóre aspekty tego procesu dawały się nawet prześledzić w rzeczywistości empirycznej, można to było stwierdzić z niemałym prawdopodobieństwem; w każdym razie nie dałoby się całkowicie zaprzeczyć ich autentyczności. Ale że nigdy dotąd nie oglądałem czegoś podobnego, przeto nie dysponuję żadną możliwością porównania, ponieważ zaś moja obserwacja ma charakter subiektywny i incydentalny, pragnę poprzestać na odnotowaniu tego faktu, nie wdając się w roztrząsanie jego treści. Muszę jednak przyznać, że w wyniku tego doświadczenia zacząłem widzieć problem reinkarnacji w nieco innym świetle, choć nadal nie mogę reprezentować określonego poglądu.

Jeśli przyjmiemy hipotezę, że „tam” życie toczy się dalej, możemy je sobie wyobrazić tylko w formie istnienia psychicz-

nego, życie *psyche* nie wymaga bowiem ani przestrzeni, ani czasu. Egzystencja psychiczna, zwłaszcza zaś obrazy, którymi już teraz się zajmujemy, dostarczają nam materiału do wszelkiego rodzaju spekulacji mitycznych o życiu na tamym świecie, które wyobrażam sobie jako wkroczenie w świat obrazów. Tak więc to właśnie *psyche* mogłaby stanowić ową formę istnienia, w której znajduje się „tamten świat” czy też „kraj umarłych”. Postrzegane w tej perspektywie nieświadomość i „kraj umarłych” to synonimy.

Z psychologicznego punktu widzenia „życie w zaświatach” jawi się jako konsekwentna kontynuacja życia psychicznego w starości. Z upływem lat skłonność do kontemplacji, refleksyjność i obrazy wewnętrzne odgrywają coraz większą rolę — jest to proces całkiem naturalny: „a starcom waszym sny się śnić będą”⁸. Trzeba tu jednak założyć, że dusze starców nie zdrewnieją ani nie skamienieją — *sero medicina paratur cum mala per longas convalere moras*⁹. Na starość człowiek pozwala, by przed jego wewnętrznym okiem przesuwaly się wspomnienia i refleksyjnie rozpoznaje się w wewnętrznych i zewnętrznych obrazach przeszłości. Jest to jakby pierwszy krok — przygotowanie do życia na tamym świecie, tak jak w rozumieniu Platona filozofia jest przygotowaniem do śmierci.

Obrazy wewnętrzne uniemożliwiają mi zagubienie się w osobistej retrospekcji. Wielu ludzi w podeszłym wieku grzęźnie we wspomnieniach wydarzeń czysto zewnętrznych. Pozostają w tym uwięzieni, podczas gdy retrospekcja, dokonana refleksyjnie i przełożona na obrazy, to *reculer pour mieux sauter*. Usiłuję dostrzec linię, która przez moje życie została wprowadzona w świat, by w końcu wyprowadzić mnie ze świata.

Wyobrażenia, jakie ludzie mają na temat tamtego świata, są rezultatem myślenia życzeniowego i przesądów, toteż z życiem po śmierci kojarzy się najczęściej obrazy jasne i pogodne. Do mnie to nie przemawia. Zupełnie nie mogę sobie wyobrazić, że zaraz po śmierci mielibyśmy wylądować na milej, ukwieconej

⁸ [Przełożył ks. Jakub Wujek TJ] Dz II, 17; JI III, 1.

⁹ „Lekarstwo zostaje przygotowane za późno, gdy zło zdołało się już wzmocnić z czasem”. [Przyp. tłum.]

łącze. Jeśli w zaświatach wszystko miało być świetlane i dobre, to przecież musiałyby też istnieć jakaś dobrośąsiedzka komunikacja między nami a spoczywającymi w błogostanie duchami, ze stanu zaś poprzedzającego inkarnację wynikałyby dla nas same piękne i dobre konsekwencje. Ale tak nie jest. Dlaczego bowiem istnieje nieprzezwyciężona bariera między zmarłymi a żywymi? Co najmniej połowa świadectw spotkań z duchami umarłych to relacje o przerażających przeżyciach wywołanych zetknięciem z mrocznymi zjawami; jest też regułą, że kraina umarłych, pogrążona w lodowatej ciszy, zachowuje milczenie, niepomna na ból opuszczonych.

Gdy wsłuchuję się w myśli, które wzbierają we mnie, świat żywych wydaje mi się zbyt ujednolicony — bardziej jednolity niż „tamten świat”, gdzie przecież nie ma rozdarłej przeciwieństwami natury. Owszem, i tam jest „natura” — na swój sposób jest ona naturą Boga. Świat, do którego trafimy po śmierci, będzie wspaniały i straszny, tak jak bóstwo i stworzenie, które znamy. Nie wyobrażam sobie też, żeby miało tam całkiem ustać cierpienie. Wprawdzie to, co przeżyłem w wizjach z 1944 roku — a więc uwolnienie od ciężaru ciała i zmysłowego postrzegania — było dogłębnie uszczęśliwiające, lecz przecież i wtedy przebywałem w mroku, czując osobliwy brak atmosfery ludzkiego ciepła. Proszę tylko pomyśleć o tej czarnej skale, do której dotarłem! Była ciemna, z najtwardszego granitu. Co to miało oznaczać? Jeśli u samych podstaw stworzenia miałoby nie być żadnej niedoskonałości, żadnego przyrodzonego braku, to skąd wziął się pęd stwórczy, skąd tęsknota za spełnieniem? Dlaczego bogom zależy na człowieku i na stworzeniu? Dlaczego zależy im na ciągnięciu łańcucha *nidana* w nieskończoność? Dlaczegoż to bolesnej iluzji istnienia Budda przeciwstawia swoje *quod non*, a chrześcijanin wygląda rychłego końca świata?

Uważam za prawdopodobne, że również na tamtym świecie istnieją pewne ograniczenia, że jednak dusze zmarłych stopniowo odkrywają granice swego stanu wyzwolenia. Gdzieś „tam” czai się warunkująca istnienie świata konieczność, usiłująca położyć kres stanowi bytowania w zaświatach. Ta twórcza konieczność — tak sobie myślę — zadecyduje, które dusze znowu powinny wejść w narodziny. Mogłbym sobie

nawet wyobrazić, że pewne dusze czują się lepiej w istnieniu trójwymiarowym, uznając je za bardziej uszczęśliwiające niż bytowanie w „wieczności”. Możliwe, że zależy to od tego, ile z pełni lub niekompletności swej ludzkiej doli zdołały przenieść na tamtą stronę.

Zapewne, kontynuacja życia w trzech wymiarach nie miałyby już żadnego sensu — wtedy mianowicie, gdyby dusza osiągnęła pewien etap wglądu. Wówczas nie musiałyby już wracać, albowiem wyższe zrozumienie nie dopuściłoby do powstania pragnienia ponownej inkarnacji. Wtedy to dusza uleciałaby ze świata trójwymiarowego i osiągnęła stan, który buddyści nazywają nirwaną. Gdy jednak pozostaje jeszcze jakiś karman domagający się wypełnienia, dusza ponownie oddaje się pragnieniom i powraca do życia, może nawet dlatego, że rozumie, iż pozostało jeszcze coś do spełnienia.

W moim przypadku tym, co musiało spowodować, że się urodziłem, było namiętne pragnienie zrozumienia — najsilniejszy element mojej natury. Ten nienasycony pęd do zrozumienia, rzec by można, stworzył sobie świadomość; dzięki świadomości mógł dokonywać aktów poznania, orientować się, co jest i co się dzieje, ponadto zaś na podstawie skąpych aluzji ze strony tego, co niepoznawalne, mógł odkryć pewne wyobrażenia mityczne.

Żadną miarą nie uda nam się dowieść tego, że jakaś część nas zachowa się na wieczność. Możemy najwyżej stwierdzić, że istnieje niejaki prawdopodobieństwo, iż po śmierci fizycznej coś z naszej *psyche* będzie trwało nadal. Daremnie też byłoby się silić na rozwiązanie kwestii, czy to, co nadal trwa, jest samo w sobie świadome czy też nie. Jeśli już trzeba było wyrobić sobie jakiś pogląd na ten temat, może należałoby wziąć pod uwagę to, co wiadomo o zjawiskach rozszczepienia psychicznego. Otóż w większości przypadków, w których ujawnia się autonomiczny kompleks, przybiera on postać osobowości, jak gdyby miał świadomość samego siebie. Dlatego na przykład głosy, które słyszą chorzy psychicznie, są upersonifikowane. Zjawisko personifikacji kompleksów opisałem w mojej rozprawie doktorskiej. W miarę potrzeby można by je przytoczyć jako dowód na ciągłość świadomości. Za tą hipotezą przema-

wiają również zaskakujące obserwacje, które przeprowadzono w przypadkach głębokiej utraty przytomności występujących po ciężkich uszkodzeniach mózgu oraz w stanach głębokich zapaści. W obu przypadkach, nawet gdy dochodzi do bardzo głębokiej utraty przytomności, może się odbywać postrzeganie świata zewnętrznego, występują też intensywne marzenia senne. Jako że kora kresomózgowia — siedziba świadomości — bywa w stanach omdlenia wyłączona, przeżycia tego rodzaju do dziś nie doczekały się wyjaśnienia, jednak fakt, że występują, może przemawiać za — przynajmniej subiektywnym — zachowaniem zdolności do bycia świadomym, nawet w stanie pozornej nieprzytomności¹⁰.

Problem, w jakim stosunku pozostaje „człowiek beczasowy” — Jaźń — do człowieka ziemskiego, uwarunkowanego czasem i przestrzenią, to jedna z najtrudniejszych kwestii. Pewne światło na tę sprawę rzucają dwa sny, które pragnąłbym teraz opowiedzieć.

W pierwszym, który nawiedził mnie w październiku 1958 roku, ujrzałem dwa soczewkowate, metalicznie połyskujące krążki; leciały nisko nad moim domem, po czym zakreśliły łagodny łuk w kierunku jeziora. Były to dwa UFO. Potem ujrzałem jeszcze inny obiekt pędzący w moją stronę — okrągłą soczewkę, coś jakby obiektyw teleskopu. W odległości czterystu, może pięciuset metrów obiekt ten na chwilę się zatrzymał, a następnie odleciał. Zaraz za nim w przestworzach zjawił się jeszcze jeden obiekt: był to obiektyw z metalową osłoną przechodzącą w coś jakby skrzynkę — *laterna magica*. Zatrzymała się w odległości jakichś sześćdziesięciu, siedemdziesięciu metrów i wycelowała obiektyw we mnie. Obudziłem się, zdziwiony. Jeszcze w półśnie przemknęła mi przez głowę myśl: zawsze sądzimy, że UFO to nasze projekcje, a tu okazuje się, że to my jesteśmy ich projekcją. Ja — jako Carl Gustav Jung

— jestem projekcją latarni czarnoksięskiej. Ale kto obsługuje aparat?

Kiedyś znowu nawiedził mnie sen o stosunku Jaźni do „ja”. Wędrowałem. Szedłem wąską drogą przez górzystą okolicę. Świeciło słońce, przede mną rozciągał się rozległy widok. Doszedłem do kapliczki przydrożnej. Drzwi były uchylone, więc wszedłem do środka. Ku memu zdumieniu nie dostrzegłem ani obrazu Matki Boskiej, ani krzyża na ołtarzu, lecz tylko jakąś dekorację z cudownych kwiatów. Przed ołtarzem, na podłodze siedział zwrócony do mnie twarzą jogin w pozycji lotosu, zatopiony w głębokiej kontemplacji. Gdy mu się przyjrzałem dokładniej, zauważyłem, że ma moją twarz. Przeraziłem się. Przebudziłem się z myślą: „A, więc to tak! Oto ten, który mnie medytuje — ma sen, a tym snem ja jestem”. Wiedziałem, że kiedy się obudzi, mnie już nie będzie.

Sen ten nawiedził mnie po chorobie w 1944 roku. To jakby porównanie: moja Jaźń pogrąża się w medytacji — niczym jogin, przedmiotem zaś jej medytacji jest moja ziemską postać. Można by też ująć to w ten sposób: Jaźń przyjmuje ludzką postać, by zaistnieć w trójwymiarowym świecie, jak ktoś, kto wkłada kostium płetwonurka, żeby zanurzyć się w morskich głębinach. Jaźń, gdy przyjęła obecną egzystencję, była nastawiona religijnie, na co wskazuje obraz kaplicy. W swej ziemskiej powłoce Jaźń może doświadczać świata trójwymiarowego, dostępując zaś większego uświadomienia, może urzeczywistnić większą część siebie samej.

Postać jogina miałaby tu uosabiać poniekąd moją nieświadomą prenatalną Całkowitość, a także Daleki Wschód, jak to się często dzieje w moich snach. Daleki Wschód jest bowiem synonimem obcego nam, przeciwstawnego naszej świadomości stanu psychicznego. Medytacja jogina — niczym *laterna magica* — „projektuje” także moją rzeczywistość empiryczną, z reguły jednak postrzegamy ten związek przyczynowy na odwrót: w wytworach nieświadomości odkrywamy symbole mandali, to znaczy figury koła i czwórce wyrażające Całkowitość, odwołujemy się właśnie do tych figur. Podstawą jest dla nas świadomość „ja” — snop światła, który ustanawiając obszar naszego świata skupia się na „ja”. Stojąc u źródła tego

¹⁰ Por. Jung, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, dz. cyt., s. 92 i nast. [W przekładzie Jerzego Prokopiuka *Synchroniczność*, w tomie: *Rebis, czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 350 i nast. — przyp. tłum.]

światła spoglądamy w zagadkową krainę mroku i nie wiemy, w jakiej mierze widmowe smugi, które dostrzegamy w ciemności, są tworamii naszej świadomości, a w jakiej mają one własną realność. Jeśli traktujemy to powierzchownie, zadowalamy się hipotezą, że to świadomość tworzy te smugi, ale jeśli badamy tę sprawę dokładniej, widzimy, że obrazy nieświadomości nie są z reguły tworamii świadomości, lecz posiadają własną realność i spontanizność. A mimo to postrzegamy je jako coś w rodzaju zjawisk peryferyjnych.

Oba te sny charakteryzują się tendencją do odwrócenia stosunku między świadomością „ja” a nieświadomością — do przedstawienia nieświadomości jako tej, która stwarza osobę empiryczną. Odwrócenie to wskazuje, że — zdaniem „drugiej strony” — to nasza nieświadoma egzystencja jest rzeczywista, świat zaś świadomości jest swego rodzaju iluzją lub rzeczywistością pozorną, sfabrykowaną w określonym celu, jak, dajmy na to, sen, który także sprawia wrażenie rzeczywistości, przynajmniej dopóki się śni. Jasne, że ten punkt widzenia wykazuje wiele podobieństw do światopoglądu Wschodu, jako że tam wierzy się w maję¹¹.

Dlatego właśnie nieświadoma Całkowitość jawi mi się jako właściwy *spiritus rector* wszystkich wydarzeń biologicznych i psychicznych. Dąży ona do absolutnego urzeczywistnienia się, a zatem — w przypadku człowieka — do całkowitego uświadomienia. Proces uświadomienia to kultura w najszerszym sensie tego pojęcia, dlatego samopoznanie jest istotą i rdzeniem

¹¹ Niepewność co do tego, komu lub czemu należy przypisać znanie realności, już raz odegrała pewną rolę w życiu Junga — gdy jako dziecko siadywał na kamieniu i bawił się w myślach, że kamień mówi, iż to on jest „ja”. Por. też znany sen Zhuangzi o motyłu. (Przyp. Anieli Jaffé) [„Pewnego razu Czuang Czou śniło się, że jest motylem, który latał swobodnie nie wiedząc, że jest Czuang Czou. I (teraz nie wiadomo), czy motyl był snem Czuang Czou, czy też Czuang Czou był snem motyla. A przecież Czuang Czou i motyl stanowczo różnią się od siebie. To się nazywa przemiana istoty.” Czuang-tsy, *Nan-bua-czeń-king*. *Prawdziwa księga południowego kwiatu*, rozdział II, 10, przełożyli Witold Jabłoński, Janusz Chmielewski, Olgierd Wojtasiewicz, PWN, Warszawa 1953, s. 65 — przyp. tłum.]

tego procesu. Nie ulega wątpliwości, że Wschód przypisuje Jaźni aspekt „boski”, a wedle dawnych poglądów chrześcijańskich samopoznanie jest drogą do *cognitio Dei*.

Dla człowieka decydujące jest takie pytanie: czy odnosisz się do tego, co nieskończone, czy nie? To jest kryterium ludzkiego życia. Jedynie wtedy, gdy wiem, że to, co bezgraniczne, stanowi o istocie, nie przywiązuję wagi do błahostek, rzeczy nieważnych. Jeśli sobie z tego sprawy nie zdaję, domagam się, by mnie ceniono dla tych lub innych walorów, które uważam za osobistą zasługę: na przykład „moje” takie czy inne uzdolnienia albo „moja” uroda. Im bardziej człowiek skupia się na fałszywym posiadaniu, tym mniej wyczuwa to, co istotne i tym bardziej brakuje mu satysfakcji w życiu. Czuje się ograniczony, ponieważ ma ograniczone zamiary; z tego rodzi się zawiść i zazdrość. Jeśli rozumiemy i czujemy, że już w tym życiu związani jesteśmy z tym, co bezgraniczne, nasze pragnienia i nastawienia przechodzą metamorfozę. W końcu jest się o tyle, o ile się ma to, co istotne, gdy zaś się tego nie posiada, życie spęła na niczym. Także w związkach z bliznimi ważne jest, by wiedzieć, czy to, co bezgraniczne, wyraża się w nich czy nie.

Poczucie tego, co bezgraniczne, osiągnę jednak dopiero wtedy, gdy sam skrajnie się ograniczę. Największe ograniczenie człowieka to Jaźń; Jaźń wyraża się w przeżyciu „jestem tylko tym!”. Tylko ta świadomość skrajnego ograniczenia w Jaźni wiąże mnie z bezgranicznością nieświadomości. Świadom tego, doświadczam siebie zarazem jako ograniczonego i jako wiecznego, jako tego i jako innego. Jeśli poznam specyfikę własnej osobowości, to znaczy gdy ostatecznie poznam siebie samego we własnych ograniczeniach, otworzy się przede mną możliwość uświadomienia sobie także tego, co bezgraniczne. Ale tylko wtedy.

W epoce nastawionej wyłącznie na poszerzenie przestrzeni życiowej i pomnażanie racjonalnej wiedzy *à tout prix* uświadomienie sobie własnej specyficzności i własnych ograniczeń stanowi największe wyzwanie. Specyficzność i ograniczoność to synonimy; bez nich nie ma postrzegania tego, co bezgraniczne, a więc i uświadomienia. Co najwyżej można przeżyć szaleńcze

utożsamienie się z tym, co bezgraniczne — identyfikacja ta wyraża się w upojeniu wielkimi liczbami i w pełni władzy politycznej.

Nasza epoka przesunęła akcent na człowieka „stąd” — w ten sposób zdemonizowała i ludzi, i świat. Pojawienie się dyktatorów i cała nędza, którą oni z sobą przynieśli, korzeniami sięgają chwili, kiedy wskutek krótkowzroczności przemądrzalców okradziono człowieka z wszelkiego poczucia tamtego świata. Jak zaświaty padły ofiarą ignorancji, tak też jej łupem padł człowiek. Zadaniem człowieka powinno być coś całkiem przeciwnego — uświadomienie sobie tego, co napiera nań od strony nieświadomości, miast utożsamiania się z tym lub pozostawiania w błogiej niewiedzy. W obu wypadkach zdradza my nasze przeznaczenie, którym jest tworzenie świadomości. O ile można się zorientować, cały sens ludzkiego istnienia sprowadza się do zapalenia światelka, rozjaśniającego mroki bytu. Należałoby nawet przyjąć, że jak nieświadomość działa na nas, tak na nią działa nasza zwiększona świadomość.

PÓŹNE MYŚLI

Bez refleksji, na jakie pozwalam sobie w tym rozdziale, moja biografia byłaby niepełna — są one niezbędnym wyjaśnieniem, chociaż czytelnikowi mogą się wydać zbyt teoretyczne. Wszelako ta „teoria” jest sposobem istnienia, jest częścią mego życia; stanowi ona pewien *modus vivendi*, tak mi potrzebny, jak jedzenie i picie.

I

Godne uwagi w chrześcijaństwie jest to, że jego dogmatyka antycypuje proces przemiany bóstwa — pewną historyczną transformację, dokonującą się po „tamtej stronie”. Dzieje się to w formie nowego mitu o rozłamie w niebie, rozłamie, do którego po raz pierwszy robi się aluzję w micie o stworzeniu świata, gdzie pojawia się wężopodobny przeciwnik Stwórcy i namawia pierwszych ludzi do nieposłuszeństwa, obiecując im za to pomnożenie świadomości (*scientes bonum et malum*)¹. Po raz drugi czyni się do tego aluzję w opowieści o upadku aniołów, opisującej „przedwczesną” inwazję treści nieświadomych na świat ludzki. Aniołowie to osobliwy ród — są właśnie tym, czym są, i nie mogą być czymś innym: jako tacy stanowią istoty bezduszne, myśli i intuicje swego Pana, nic więcej. Co się więc tyczy upadku aniołów, chodzi wyłącznie o „złych” aniołów, tych, którzy wywołali znany efekt inflacji (możemy go obserwować również dzisiaj na przykładzie obłędu dykta-

¹ *Genesis, cap. III, 5*. W przekładzie ks. Jakuba Wujka TJ: „Wiedząc dobre i złe”. [Przyp. tłum.]

torów); aniołowie, łącząc się z ludźmi, płodzą rasę gigantów, którzy w końcu chcieliby pożreć także i ludzi, jak o tym mówi *Księga Henocha*².

Trzecim i decydującym etapem ewolucji tego mitu jest samourzeczywistnienie się Boga, który przyjmuje postać człowieka — to wypełnienie starotestamentowej idei boskich zaślubin oraz jej konsekwencja. Już w czasach pierwszych chrześcijan idea Wcielenia osiągnęła wyższy poziom wyrażając się w formule *Christus in nobis* — w ten oto sposób nieświadoma Całkowitość przeniknęła do psychicznej dziedziny doświadczenia wewnętrznego, dając człowiekowi możliwość intuicyjnego zrozumienia, czym on jest w swej pełnej postaci. Było to wydarzenie decydujące, nie tylko zresztą dla człowieka, ale i dla samego Stwórcy: w oczach tych, którzy zostali wybawieni z ciemności, pozbył się On bowiem swych mroków i stał się *summum bonum*. Mit ten zachował żywotność przez całe tysiąclecia, aż do XI wieku, kiedy to pojawiły się pierwsze symptomy dalszej przemiany świadomości³.

Odtąd mnożyły się oznaki niepokoju i zwątpienia, aż wreszcie pod koniec drugiego tysiąclecia zaczął nabierać ostrości obraz katastrofy światowej, zrazu objawiającej się w formie zagrożenia świadomości. Zagrożeniem jest rasa gigantów, czyli *hybris* świadomości: „Nic większego nad człowieka i jego czyny”. Tak przepadła idea zaświatowości chrześcijańskiego mitu, a wraz z nią chrześcijańska doktryna o Całkowitości, która spełnia się w zaświatach.

Za światłem podąża cień — druga strona Stwórcy. Proces ten osiągnął kulminację w XX wieku, teraz bowiem świat chrześcijański stanął oko w oko z zasadą zła: z jawną nie-

² Por. *Henoch VIII*, 3–6, a także *Rdz VI*, 2–4. *Księga Henocha* to starotestamentowa apokalipsa apokryficzna powstała z górą sto lat przed Chrystusem, napisana prawdopodobnie w języku hebrajskim (fragmenty w tym języku odnaleziono w Qumran), znana głównie z przekładu etiopskiego. O *Księdze Henocha* pisał Jung szerzej w *Odpowiedzi Hiobowi*, dz. cyt., s. 321 i nast. [Przyp. tłum.]

³ Ten temat omówił Jung szerzej w książce pt. *Aion*, dz. cyt., wydanej w 1951 roku. [*Gesammelte Werke*, t. IX/II, 1976 — przyp. tłum.]

sprawiedliwością i tyranią, kłamstwem, zniewoleniem i gnębieniem sumień. Ta jawność zła w narodzie rosyjskim przybrała najwyraźniej trwałą formę, po raz pierwszy jednak wybuchła potężnym płomieniem w Niemczech. W ten sposób bezsprzecznie i z całą naocznością wyszło na jaw, do jakiego stopnia chrześcijaństwo XX wieku jest pozbawione wewnętrznej treści. W obliczu tego, co się stało, nie sposób obłaskawiać zła eufemizmem *privatio boni*, zło stało się bowiem rzeczywistością — rzeczywistością determinującą. Zwykła zmiana słowa nie usunie zła ze świata. Musimy się nauczyć, jak się z nim obchodzić, zło chce bowiem brać udział w życiu. Na razie trudno sobie wyobrazić, jak byłoby to możliwe bez najpoważniejszych szkód.

W każdym razie potrzebujemy nowej orientacji — potrzebna jest nam *metánoia*. Gdy dotykamy zła, narażamy się na niebezpieczeństwo, że mu ulegniemy. Otóż człowiek nie powinien „ulegać” niczemu — nawet dobru. Tak zwane dobro, jeśli mu się ulega, traci swój moralny charakter, nie dlatego, że by samo w sobie się popsuło, ale ponieważ wywołuje złe skutki. Obojętnie, w jaki nałóg popadamy, zawsze jest on szkodliwy — czy to alkohol, czy morfina czy też idealizm. Nie wolno dać się uwieść sprzecznościom.

Kryterium działania etycznego nie może polegać na tym, że to, co postrzega się jako „dobre”, otrzymuje charakter imperatywu kategorycznego, to zaś, co uchodzi za zło, nakazuje się bezwzględnie omijać. Gdy uznajemy rzeczywistość zła, dobro — jako jego biegun przeciwny — siłą rzeczy jawi się jako coś względnego. To samo dotyczy zła; razem oba bieguny tworzą paradoksalną całość. W praktyce oznacza to, że zarówno dobro, jak zło tracą charakter kategorii absolutnych: musimy uprzytomnić sobie, że wyrażają one sądy.

Niedoskonałość wszelkiego ludzkiego sądu każe nam jednak powątpiewać, czy nasza opinia zawsze jest słuszna — przecież możemy wydać fałszywy sąd. Problemu etycznego dotyczy to jednak o tyle tylko, o ile czujemy się niepewni własnej oceny moralnej. Względność „dobra” i „zła” czy tego, co „złe”, nie oznacza jednak, jakoby te kategorie były nieważne albo nie istniały. Sąd moralny istnieje zawsze i wszędzie, z nim zaś

— charakterystyczne dla niego konsekwencje psychologiczne. Jak na to swego czasu zwróciłem uwagę⁴, niesprawiedliwość popełniona, planowana lub choćby tylko pomyślana mści się na duszy człowieka — jak dawniej, tak teraz i w przyszłości, i to niezależnie od tego, czy według nas świat stanął na głowie czy nie. Jedynie treści sądu uzależnione są od warunków czasu i miejsca, i przechodzą odpowiednie zmiany. Ocena moralna zawsze opiera się na kodeksie obyczajowym, który dokładnie poucza nas, co jest dobre, a co złe. Teraz jednak, gdy już wiemy, jak niepewna jest to podstawa, rozstrzygnięcie etyczne urasta do rangi subiektywnego aktu twórczego, do którego prawo możemy sobie zapewnić jedynie *concedente Deo*, czyli dzięki spontanicznemu i decydującemu impulsowi nieświadomości. Etyka, to znaczy rozstrzygnięcie, co dobre, a co złe, nie jest w tym wypadku zwolniona z konieczności podjęcia decyzji — przeciwnie, zostaje obciążona jeszcze większym ciężarem. Nic nie może nam oszczędzić męki podejmowania decyzji etycznej. Trzeba jednak — niezależnie od tego, jak twarzą to mowa — być człowiekiem na tyle wolnym, by — jeśli będzie tego wymagała decyzja etyczna — unikać w danych warunkach tego, co uchodzi za moralnie dobre, czynić zaś to, co powszechnie uznaje się za złe. Innymi słowy, nie należy popadać w skrajności. Wobec takiej jednostronności mamy postulat *neti-neti*⁵ filozofii indyjskiej w jego moralnej postaci. W tej perspektywie kodeks moralny zostanie niechybnie uchylony, a rozstrzygnięcie etyczne pozostanie w gestii indywiduum. Samo w sobie to nic nowego; proces ten występował już w epoce przedpsychologicznej, określany był mianem „kolizji obowiązków”.

Ale jednostka jest z reguły tak dalece nieświadoma, że w ogóle nie zdaje sobie sprawy z możliwości podejmowania

⁴ Por. *Gegenwart und Zukunft*, Rascher, Zürich und Stuttgart 1957; *Gesammelte Werke*, t. X, 1974. [Przyp. tłum.]

⁵ „O, nie — o, nie”. *Bribad-aranjaka*, ks. III *Jadźnawalkjam Kandam*, brahman 9.28, w: *Upaniszady*, przełożył z sanskrytu Stanisław Fr. Michalski, wydanie II dopełnione i poprawione, Wydawnictwo Ultima Thule, Warszawa — Kraków 1924, s. 69. [Przyp. tłum.]

decyzji etycznych, toteż ciągle trwożnie rozgląda się w poszukiwaniu jakichś pochodzących z zewnątrz reguł i praw, których, bezradna, mogłaby się trzymać. Abstrahując od kwestii powszechnej ludzkiej nieudolności, musimy zauważyć, że za ten stan rzeczy odpowiedzialne jest w niemałym stopniu wychowanie — w poszukiwaniu norm kieruje się ono wyłącznie ku temu, co i tak jest powszechnie wiadome, nie mówi zaś o tym, co stanowi osobiste doświadczenie każdego człowieka. Tak oto głosi się wszelkiego rodzaju idealizmy, choć najczęściej wiemy z niezbitą pewnością, że nie sposób ich wcielić w życie; głoszą je z urzędu ludzie, którzy doskonale zdają sobie sprawę z tego, że ani nie urzeczywistnili tych ideałów, ani ich nie urzeczywistnią. Tę sytuację nagminnie się toleruje, świadomie przymykając na to oczy.

Jeśli więc ktoś pragnie otrzymać odpowiedź na stawianą przez obecną epokę kwestię zła, potrzebuje przede wszystkim dogłębnego samopoznania, to znaczy jak najlepszego poznania swej Całkowitości. Bez pardonu dla miłości własnej człowiek ten musi się dowiedzieć, na ile dobra go stać i do jakich haniebnych czynów jest zdolny, poza tym musi się strzec przed uznawaniem jednego za rzeczywistość, a drugiego za iluzję. I dobro, i zło — jako możliwość — są prawdziwe; nie da się zupełnie uniknąć ani jednego, ani drugiego, zakładając, że człowiek pragnie żyć bez okłamywania samego siebie i bez autoiluzji, a tego właśnie powinien nauczyć się w domu.

Musimy jednak przyznać, że od takiego stopnia poznania dzieli nas — ludzkość — dystans nieomal kosmiczny, choć oczywiście niemało współczesnych dysponuje możliwością głębszego wglądu w siebie. Tego rodzaju samopoznanie byłoby konieczne także dlatego, że tylko dzięki niemu można przeniknąć do owej głębokiej warstwy, samego rdzenia natury ludzkiej, gdzie drzemia instynkty. Instynkty to dane *a priori* czynniki dynamiczne, od których koniec końców zależą etyczne rozstrzygnięcia naszej świadomości. To instynkty tworzą nieświadomość i jej treści, o nich zaś nie da się wydać ostatecznego sądu — jako że nie potrafimy poznać natury nieświadomości ani osadzić jej w granicach wyznaczonych rozsądkiem — możemy najwyżej powziąć jakieś uprzedzenia na

ich temat. Poznać naturę można tylko dzięki wiedzy, która rozszerza świadomość, toteż aby pogłębić samopoznanie, potrzeba również nauki, czyli psychologii. Żeby posłużyć się porównaniem: nikt nie zbuduje teleskopu czy mikroskopu dysponując tylko zręczną ręką i dobrą wolą — potrzeba do tego także znajomości optyki.

Psychologia jest dzisiaj potrzebna, i to z życiowo ważnych powodów. Współczesny człowiek staje osłupiały, ogłupiały i bezradny wobec zjawiska narodowego socjalizmu i bolszewizmu głównie dlatego, że nic nie wie o sobie samym albo że znany mu jest jedynie połowiczny, zniekształcony obraz siebie. Gdybyśmy osiągnęli samopoznanie, nie doszłoby do takiej sytuacji. Staje zatem przed nami straszliwy problem zła, my jednak nie zdajemy sobie z tego sprawy, nie mówiąc już o tym, że nie wiemy, jak rozwiązać tę kwestię. Ale nawet gdybyśmy wiedzieli, to i tak nie moglibyśmy pojąć, „jak do tego wszystkiego doszło!” Pewien mąż stanu oświadczył niedawno — czym dał dowód genialnej wprost naiwności — że nie ma „pojęcia o złu”. Całkiem słusznie: nie ma się pojęcia o złu, bo to ono nas ma. Jedni nie chcą o tym słyszeć, drudzy się z tym utożsamiają. Oto, jak wygląda dzisiaj świat z perspektywy psychologicznej: jedni roją sobie, jakoby byli jeszcze chrześcijanami, zdolnymi rzucić sobie tak zwane zło do stóp; inni znowu popadli w zło i już nie widzą dobra. Zło stało się dzisiaj widoczną potęgą: jedna połowa ludzkości wspiera się doktrynami sfabrykowanymi dzięki ludzkiej przemyślności; druga choruje na brak mitu, który sprostałby zaistniałej sytuacji. Co się zaś tyczy narodów chrześcijańskich, to trzeba powiedzieć, że usnęły utulone w swym chrystianizmie, zaniedbując z biegiem stuleci pracę nad rozwijaniem swego mitu. Chrześcijaństwo odmówiło posłuchu tym, którzy dawali wyraz mrocznym poruszeniom związanym z wyobrażeniami mitycznymi: Gioacchino da Fiore, Mistrz Eckhart i Jakob Boehme pozostali dla nas synonimami obskurantyzmu. W tej sytuacji jedynym przeblyskiem nadziei jest Pius XII i jego dogmat⁶, ale przecież nawet teraz, gdy wypowiadam te słowa, mam świadomość, że niewielu wie, o czym mowa.

⁶ Por. przyp. 2 na s. 241.

Ludzie w ogóle nie rozumieją, że gdy jakiś mit nie rozwija się, to znaczy, że jest martwy. Nasz mit oniemiał — nie udziela już żadnej odpowiedzi. Błąd jednak nie tkwi w micie — takim, jaki został przekazany w Piśmie Świętym — błędu trzeba szukać tylko i wyłącznie w nas, bo nie rozwijamy już mitu, a nawet tłumimy wszelkie próby podejmowane w tym kierunku. W pierwotnej wersji mitu jest wystarczająco dużo zarodków, możliwości rozwoju. Chrystusowi włożono w usta na przykład takie słowa: „Bądźcie więc roztropni jak węże, a nieskazitelni jak gołębie”⁷. Do czego miałyby służyć roztropność węża? I jak to się ma do gołębiej czystości? „Jeśli się nie odmienicie i nie staniecie jak dzieci...”⁸. Któż myśli o tym, jakie dzieci są naprawdę? Jaką moralnością uzasadnia Pan przywłaszczanie sobie oślicy, na której odbył się tryumfalny wjazd do Jerozolimy? I kto, jak dziecko, dał się potem ponieść gniewowi i przeklął drzewo figowe? Jaki morał wynika z przypowieści o nieuczciwym włodarczy? Jaki sens — jakże głęboki i doniosły — wynika z apokryficznych słów Pana: „Człowieku, jeśli wiesz, co czynisz — jesteś błogosławiony, jeśli zaś nie wiesz — jesteś przeklęty i przestępcą Prawa”⁹. Wreszcie, co miałyby znaczyć wyznanie Pawła: „(...) czynię to zło, którego nie chcę”¹⁰. Że już nie wspomnę o niedwuznacznych przepowiedniach Apokalipsy, którym nie daje się żadnego kredytu zaufania, tak są kłopotliwe. Postawione niegdyś przez gnostyków pytanie: „Skąd zło?” — nie doczekało się w świecie chrześcijańskim odpowiedzi,

⁷ Mt X, 16, przełożył o. Walenty Prokulski T.J. Por. Ew Tm 39: „Wy zaś stańcie się przebiegłymi jak węże i czystymi jak gołębie”. Przełożyli Albertyna Dembska i ks. Wincenty Myszor, w: *Apokryfy Nowego Testamentu* pod redakcją ks. Marka Starowieyskiego, t. I *Ewangelie apokryficzne*, Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1980, s. 127. Por. też P. Oxy 655, 49–50. [Przyp. tłum.]

⁸ Mt VIII, 3, przełożył o. Walenty Prokulski T.J. [Przyp. tłum.]

⁹ Por. kolejno Mt XXI, 3–5, a także Mk XI, 3 i Łk XIX, 31; Mt XXI, 19, a także Mk XI, 13–14; Łk XVI, 8. [Przyp. tłum.]

¹⁰ *Codex Bezae ad Lucam* VI, 4. [Przełożył ks. Marek Starowieyski, w: *Apokryfy Nowego Testamentu*, dz. cyt., s. 108 — przyp. tłum.]

¹¹ Rz VII, 19, przełożył ks. Felicjan Klonecki. [Przyp. tłum.]

a nieśmiało przebąkiewania Orygenesusa o możliwości zbawienia diabła zostały okrzyknięte kacerstwem¹². Dzisiaj jednak, gdy powinniśmy o tym mówić, gdy trzeba udzielić odpowiedzi, stajemy z pustymi rękoma, zdziwieni i bezradni, nie mogąc sobie uzmysłwić nawet tego, że żaden mit nie pośpieszy nam z pomocą, choć właśnie tego byśmy bardzo potrzebowali. Wprawdzie sytuacja polityczna i przerażające, wręcz demoniczne osiągnięcia nauki powodują, że ogarniają nas tajemne dreszcze i niejasne przeczucia, nie wiemy jednak, co robić, a tylko nieliczni dochodzą do wniosku, że tym razem gra toczy się o zapomnianą od dawna duszę człowieka.

Dalszy rozwój mitu powinien z pewnością nawiązać do chwili, w której Duch Święty zstąpił na apostołów i uczynił ich synami Bożymi; a nie tylko ich, lecz również wszystkich, którzy przez nich i na ich podobieństwo dostąpili *filiatio*, czyli przyjęli dziecięstwo Boże, otrzymując udział w pewności, że nie są tylko autochtonicznymi, z ziemi zrodzonymi *animalia*, ale także — jako dwakroć zrodzeni — mają swój początek w bóstwie. Ich

¹² W traktacie *O pierwszych zasadach* czytamy na przykład: „[...] demon będzie mógł w nowym świecie stać się nawet aniołem” (ks. III, rozdz. 6, 3) i „[...] będzie się dokonywać doskonalenie poszczególnych istot [...]”. Gdy [...] pojedną się z powrotem z Bogiem niezliczone szeregi Jego nieprzyjaciół, przyjdzie wreszcie kolej na «ostatniego nieprzyjaciela», sprawcę śmierci i nawet on przestanie już być nieprzyjacielem” (ks. III, rozdz. 6, 6). Ks. Marian Michalski, *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, IW PAX, Warszawa 1975, s. 375, 376. Traktat *Peri archon* nie zachował się, niestety, w oryginale ani w łacińskim przekładzie Hieronima; Rufin z Akwilei, który pod koniec IV w. przetłumaczył go na łacinę (*De principiis*) raczej swobodnie, podkreśla, że oczyścił dzieło z błędnych twierdzeń. Twierdzenia te znane są więc głównie z przytoczeń tekstu greckiego w pismach cesarza Justyniana I. W roku 543 cesarz wydał edykt, w którym potępił dziewięć zdań Orygenesusa; na podstawie tego edyktu patriarchy Konstantynopola, Menas, sformułował tezy przeciw Orygenesowi — tezy te zatwierdził papież Wigiliusz. Piąty Sobór Konstantynopolski, do którego cesarz Justynian I zwrócił się specjalnym pismem, potępił w roku 553 w *Anatematyzmach* ów szereg zdań Orygenesusa. [Przyp. tłum.]

widzialne życie wedle ciała brało się z ziemi, ale ich niewidzialny człowiek wewnętrzny miał swój początek i przyszłość w obrazie Całkowitości — w odwiecznym Ojcu; tak głosi mit chrześcijańskiej historii zbawienia.

Jak Stwórca jest całkowity, tak i Jego stworzenie — czyli syn — winno być całkowite. Wprawdzie boskiej Całkowitości nie da się niczego ująć, niemniej — choć nie wiadomo, jak do tego doszło — w Całkowitości tej dokonał się rozłam. I tak powstało królestwo światła i ciemności. Było to wyraźnie przygotowane jeszcze przed przyjściem Chrystusa, jak to można zauważyć między innymi w doświadczeniu Hioba czy bezpośrednio poprzedzającej chrześcijaństwo *Księdze Henocha*, szeroko zresztą rozpowszechnionej. Także w chrześcijaństwie rozłam ten był wyraźny i pogłębiał się: Szatan, który w Starym Testamencie znajdował się jeszcze w najbliższym otoczeniu Jahwe, tworzył odtąd diametralne i wieczne przeciwieństwo świata boskiego. Nie można go już było wyrugować. Nic więc dziwnego, że na początku XI wieku pojawiła się wiara, że to nie Bóg, lecz Diabeł stworzył świat. Był to wstęp do drugiej połowy eonu chrześcijańskiego, mit o upadku aniołów zdążył już bowiem rozgłosić, że to właśnie upadli aniołowie wpoili człowiekowi niebezpieczną wiedzę oraz nauczyli go wszelkiego rodzaju sztuk. Ciekawe, co rzekliby ci dawni wieszcz, gdyby ujrzeli Hiroszimę?

W swej genialnej wizji Jakob Boehme rozpoznał wewnętrzny dualizm obrazu Boga — tak zaczęła się dalsza praca nad mitem. Naszkicowany przez Boehmego symbol mandali przedstawia Boga rozszczepionego: wewnętrzne koło dzieli się na dwa półkola, obrócone do siebie wypukłymi częściami¹³.

Ponieważ wedle dogmatycznych założeń chrześcijaństwa Bóg jest całkowity w każdej z trzech osób Trójcy, przeto znajduje się on także w każdej części wyłanego na apostołów Ducha Świętego jako jeden i niepodzielny. W ten sposób

¹³ Reprodukacja w: Jung, *Gestaltungen des Unbewußten*, [Rascher, Zürich und Stuttgart] 1950, tabl. 3. *Gesammelte Werke*, t. X/I, 1976, tabl.

1. [Zob. Jung, *Mandala. Symbolika człowieka doskonałego*, dz. cyt., rys. 1 na s. 11 — przyp. tłum.]

również każdy człowiek może dostąpić udziału w *filiatio* — dziecięctwie Bożym; ale tym samym wstępuje też w ludzi *complexio oppositorum* obrazu Boga, i to nie jako jedność, lecz w formie konfliktu: ciemna połowa tego obrazu zderza się z już utrzymanym wyobrażeniem Boga, który jest „Światłością”. Proces ten rozgrywa się za naszych dni — odpowiedzialni nauczyciele ludzkości nie pojmują, o co tu chodzi, choć przecież ich misja polegałaby właśnie na rozpoznawaniu tego rodzaju rzeczy. Pąnuje wprawdzie powszechne przekonanie, iż stanęliśmy oto w obliczu jakiegoś doniosłego przełomu epok, uważa się jednak, że został on spowodowany rozszczepieniem i syntezą atomu albo skonstruowaniem rakiety kosmicznej. Przeocza się tymczasem, jak zwykle, to wszystko, co dzieje się w duszy człowieka.

O ile obraz Boga, z psychologicznego punktu widzenia, jest uwidocznieniem dna duszy ludzkiej, o ile obraz ten, jak obecnie zaczynamy sobie uświadamiać, nosi piętno głębokiego rozłamu, o tyle można już zauważyć oznaki psychicznej kompensacji tego stanu rzeczy. Występuje ona w formie spontanicznie się ujawniających, kolistych obrazów jedności, wyobrażających dokonującą się wewnątrz *psyche* syntezę przeciwieństw. Do tego właśnie należy odnieść obiegające cały świat pogłoski o *Unidentified Flying Objects*, które pojawiły się po raz pierwszy w roku 1945. Pogłoski te opierają się albo na wizjach, albo na faktach. Uważa się, że UFO to maszyny latające, które miałyby pochodzić z innych planet czy nawet z „czwartego wymiaru”.

Z górą czterdzieści lat temu (w roku 1918), prowadząc badania nad nieświadomością zbiorową, odkryłem istnienie centralnego symbolu mającego podobny charakter — symbolu mandali. Dla większej pewności przez ponad dziesięć lat gromadziłem dalsze obserwacje, by dopiero w 1929 roku, zresztą tytułem próby, po raz pierwszy podzielić się tym odkryciem¹⁴. Mandala to obraz archetypowy — jego istnienie

¹⁴ [Europäischer Kommentar von C. G.] Jung [Aus dem Chinesischen übersetzt von R.] Wilhelm, *Das Geheimnis der Goldenen Blüte* [Dorn-Verlag, München 1929. Por. Komentarz do „Sekretu złotego kwiatu”, przełożył Wojciech Chelmiński, w: Jung, *Podróż na Wschód*, dz. cyt., s. 50 i nast. — przyp. tłum.]

potwierdzają całe tysiąclecia. Mandala oznacza Całkowitość Jaźni, uwidacznia Całkowitość dna duszy, a ujmując rzecz w sposób mityczny: jest to objawienie bóstwa wcielonego w człowieka. Mandale współczesne, w przeciwieństwie do mandali Boehmego, dążą do wyrażenia jedności, czyli stanowią kompensację rozszczepienia lub antycypację jego przezwyciężenia. Ponieważ proces ten dokonuje się w nieświadomości zbiorowej, przeto jego objawy można dostrzec wszędzie; o nim też mówią pogłoski na temat UFO — jest to symptom powszechnie występującej dyspozycji.

W miarę, jak terapia analityczna doprowadza do uświadczenia sobie „cienia”, wytwarza się także pewne rozszczepienie i napięcie między przeciwieństwami, które ze swej strony szukają wyrównania w jedności. Połączenie przeciwieństw dokonuje się za pośrednictwem symboli, sama jednak konfrontacja może doprowadzić człowieka do granic wytrzymałości, jeśli traktuje się ją serio lub gdy przeciwieństwa serio biorą się za człowieka. Zgodnie z logicznym *tertium non datur*: można nie znaleźć żadnego rozwiązania. Gdy jednak wszystko zmierza w dobrym kierunku, rozwiązanie przychodzi samo, w sposób naturalny. Wtedy — i tylko wtedy — jest ono przekonujące, odczuwa się je jako coś, co zwykliśmy określać mianem „łaski”. Rozwiązanie to wynika jednak z konfrontacji i walki przeciwieństw i stanowi najczęściej pogmatwany splot danych świadomych i nieświadomych, toteż jest „symbolem” (przełamana moneta, której połowy dokładnie do siebie pasują)¹⁵. Rozwiązanie to jest rezultatem współdziałania świadomości i nieświadomości, forma mandali zaś to odpowiednik obrazu Boga. Mandala jest zaiste najprostszym zarysem wyobrażenia Całkowitości, spontanicznie narzucającym się wyobraźni po to, by przedstawić przeciwieństwa w nas — ich walkę i pojednanie. Konfrontacji, która zrazu jest procesem natury czysto osobistej, wkrótce zaczyna towarzyszyć zrozumienie, że sprzeczność subiektywna jest tylko pojedynczym przypadkiem sprzeczności

¹⁵ Jedno ze znaczeń słowa *symbolon* to *tessera hospitalitatis*, czyli przełamana moneta, której połowy — zgodnie z antycznym obyczajem — zabierają z sobą dwaj rozstający się przyjaciele.

świata w ogóle, albowiem struktura naszej *psyche* nakłada się na strukturę świata, a to, co dzieje się w skali makro, dzieje się również w skali mikro — w najbardziej subiektywnym zakątku duszy. Dlatego obraz Boga jest zawsze projekcją wewnętrznego doświadczenia walki z potężnym partnerem. Uwidaczniają to przedmioty, które dają początek doświadczeniu wewnętrznemu, a które gdy owo doświadczenie się rozpoczyna, nabierają znaczenia numinotycznego, albo też cechują się numinotycznością i przysięgającą siłą znamionującymi obraz Boga. W tym wypadku wyobraźnia uwalnia się od czystej przedmiotowości, usiłując nakreślić obraz tego, co niewidzialne, co kryje się za zjawiskiem. Myślę tu o najprostszej formie podstawowej mandali — formie kolistej — oraz o najprostszym (do pomyślenia) podziale koła, czyli o kwadracie lub krzyżu.

Doświadczenia tego rodzaju bywają człowiekowi wielce pomocne albo też wywierają nań zgubny wpływ. Ten bowiem, którego stają się udziałem, nie może ich pojąć, zrozumieć, opanować, uwolnić się od nich czy też wymknąć się im, toteż odczuwa to jako dość przytłaczające. Trafnie rozpoznając, że doświadczenia tego rodzaju nie mogą mieć źródła w jego świadomości, człowiek określa je jako *mana*, nadaje im miano demona lub Boga. Nauka posługuje się tutaj terminem „nieświadomość”, przyznając tym samym, że nie dysponuje żadną wiedzą na ten temat, bo i jakże miałyby być poznana *psyche*, skoro właśnie dzięki niej wszelkie poznanie jest możliwe. Dlatego nie sposób ani potwierdzić, ani zaprzeczyć ważności przytoczonych wyżej określeń; z pewnością można jednak stwierdzić, że uczucie obcości, związane z doświadczaniem tego, co obiektywne, jest autentyczne.

Wiemy, że w życiu zdarzają się rzeczy zupełnie nam nieznane i obce — wiemy również, że często to nie my jesteśmy autorami snu czy niespodziewanego pomysłu, lecz że niejako powstają one same z siebie. To, z czym się spotykamy, a co ma podobny charakter, można określić mianem działania, które pochodzi od *mana*, demona, Boga lub nieświadomości. Pierwsze trzy określenia mają tę wielką zaletę, że uwzględniają emocjonalną jakość *numinosum*, podczas gdy ostatnie z nich — nieświadomość — jest banalne, przeto bliższe rzeczywistości.

W pojęciu tym zawiera się założenie, że to, co ono określa, poddaje się doświadczeniu, czyli stanowi fragment powszedniej rzeczywistości — takiej, jaką ją znamy, jaka jest nam dostępna. Nieświadomość jest pojęciem zbyt neutralnym i racjonalnym, by mogło okazać się praktycznie pomocne wyobraźni. Zostało jednak ukute właśnie na potrzeby nauki, toteż znacznie łatwiej zastosować je do beznamietnej — nie mającej metafizycznych roszczeń — obserwacji świata, aniżeli pojęcia transcendentne, które — jako że łatwo je zakwestionować — popychają do niejakiego fanatyzmu.

Termin „nieświadomość” przedkładałam więc nad wszystkie inne, choć zdaję sobie sprawę z tego, że równie dobrze mógłbym w tym wypadku mówić o „Bogu” lub „demonie”, gdybym chciał się odwołać do języka mitu. Lecz gdy odwołuję się do języka właściwego przekazowi mitycznemu, doskonale zdaję sobie sprawę z tego, że *mana*, „demon” i „Bóg” są synonimami nieświadomości, gdyż o tych pierwszych wiemy równie wiele — czy równie niewiele — co o tej ostatniej. Wierzmy tylko, że o *mana*, „demonie” lub „Bogu” wiemy znacznie więcej niż o nieświadomości; owszem, biorąc pod uwagę pewne cele, wiara ta wydaje się o wiele bardziej przydatna i skuteczna niż pojęcie naukowe.

Wielka zaleta pojęć „demon” lub „Bóg” polega na tym, że terminy te umożliwiają znacznie lepszą obiektywizację tego, co określają, a mianowicie personifikację. Właściwa im emocjonalność zapewnia im żywotność i skuteczność. Nienawiść i miłość, bojaźń i uwielbienie występują na arenę, sprawiając, że konfrontacja staje się wielce dramatyczna. W ten sposób to, co zaledwie jest „przedstawiane”, staje się „spełnianym”¹⁶. Wyzwanie zostaje rzucone całemu człowiekowi, który w całej swej rzeczywistości staje do zmagania — tylko bowiem w ten sposób może

¹⁶ Por. Jung, *Das Wandlungssymbol in der Messe*, w: [tegoż] *Von den Wurzeln des Bewußtseins* [Studien über den Archetypus, Rascher, Zürich und Stuttgart] 1954, s. 284. [Gesammelte Werke, t. XI, 1963, s. 273. W przekładzie Roberta Reszke *Symbol przemiany w mszy*, dz. cyt., s. 82 — przyp. tłum.]

dostać pełni, tylko w ten sposób może „się Bóg zrodzić”¹⁷; Bóg wtedy tylko może wstąpić w ludzką rzeczywistość i połączyć się z człowiekiem w postaci „człowieka”. Poprzez ten akt Wcielenia człowiek, czyli jego „ja”, zostaje wewnętrznie zastąpiony przez „Boga”, Bóg zaś zewnętrznie staje się człowiekiem, zgodnie z logionem: „Kto mnie zobaczył, zobaczył także i Ojca”¹⁸.

W tym stwierdzeniu ujawnia się niedostatek terminologii mitycznej. Chrześcijanin wyobraża sobie na ogół Boga jako wszechpotężnego, wszechwiedzącego, najlepszego Ojca i Stwórcę świata. Jeśli jednak Bóg chce stać się Człowiekiem, konieczna jest całkowita kenoza (ogołocenie)¹⁹, w wyniku której boska totalność zostaje zredukowana do nieskończonej małości człowieka; ale nawet wtedy trudno zrozumieć, jak to możliwe, by człowiek, w którego wcielił się Bóg, nie został rozerwany na strzępy. Łatwo więc pojąć, dlaczego spekulacja dogmatyczna musiała wyposażyć Jezusa we właściwości wynoszące go ponad zwyczajny ludzki byt. Przede wszystkim więc uwolniono go od *macula peccati* (zmały grzechu pierworodnego) i już choćby z tego powodu zasługuje on na miano Boga-Człowieka lub półboga. Chrześcijański obraz Boga nie może się wcielić w empirycznego człowieka, nie wywołując sprzeczności, abstrahując już od tego, że człowiek zewnętrzny, jak się wydaje, jest nie dość wyrafinowany, by adekwatnie przedstawiać Boga.

Mit musi wreszcie poważnie podejść do monoteizmu i zrezygnować ze swego dualizmu (któremu zresztą oficjalnie się zaprzecza); dualizm ten po dziś dzień obok wszechmocnego Dobra pozwalał istnieć wiecznie ciemnemu antagoniście Dobra.

¹⁷ Por. na przykład epigramat z *Cherubowego wędrowca* Anioła Ślązaka:

Wierzysz, że się Bóg zrodził w Betlejemskim żłobie,

Lecz biada ci, jeżeli nie zrodził się w tobie.

Cyt. w przekładzie Adama Mickiewicza; w tegoż: *Zdania i uwagi z dzieł Jakuba Bema, Anioła Ślązaka i Sę-Martena*, w: tegoż *Dzieła* pod red. J. Krzyżanowskiego, Warszawa 1955, t. I, s. 338. [Przyp. tłum.]

¹⁸ J XIV, 9, przełożył ks. Jan Drozd SDS. [Przyp. tłum.]

¹⁹ Flp II, 7 [w oryginale *beauton ekénosen* = opróżnił się, obnażył; tak samo w Wulgacie *semetipsum exinanivit* = opróżnił się — przyp. tłum.].

W micie musi dojść do głosu filozoficzne *complexio oppositorum* Kuzańczyka i moralna ambiwalencja Boehmego. Tylko wówczas będzie można oddać jednemu Bogu i należną mu Całkowitość, i syntezę przeciwieństw. Kto na własnej skórze przekonał się, że sprzeczności — „z samej swej natury” — mogą za pośrednictwem symbolu tak się zjednoczyć, by już nie dążyć do konfrontacji i walki, lecz przeciwnie — do wzajemnego uzupełniania się i sensownego kształtowania życia, temu ambiwalentny charakter obrazu Boga, natury i stworzenia nie będzie nastroczał żadnych trudności. Przeciwnie — człowiek taki właściwie zrozumie mit o konieczności, by Bóg „stał się człowiekiem”; mit ów stanowi przecież sam rdzeń chrześcijańskiego posłania i należy go traktować jako opowieść o twórczej konfrontacji człowieka z przeciwieństwami oraz ich syntezie, która dokonuje się w Jaźni — pełni ludzkiej osobowości. Sprzeczności wewnętrzne, siłą rzeczy determinujące obraz Boga Stwórcy, mogą dostąpić pojednania w jedności i Całkowitości Jaźni jako *coniunctio oppositorum* alchemików lub jako *unio mystica*. W doświadczeniu Jaźni nie trzeba już będzie, jak dawniej, przewycięzać sprzeczności „Bóg — człowiek”, lecz sprzeczność tkwiącą w obrazie Boga. Oto i cały sens „służby Bożej” — przysługi, którą człowiek może oddać Bogu, by światło powstało z ciemności, by Stwórca stał się świadom swego stworzenia, człowiek zaś uświadomił sobie samego siebie.

Uświadomienie sobie siebie to jedyny cel — lub też jeden z celów — ludzkiego życia; dzięki temu człowiek znajduje swoje miejsce w stworzeniu i wzajemnie — stworzenie zyskuje sens. Taki jest ów wyjaśniający istnienie mit, który wolno dojrzał we mnie w ciągu dziesiątków lat. Ten mit to pewien cel: mogę go poznać i docenić, przeto czuję się nim usatysfakcjonowany.

Mocą zdolnego do refleksji ducha człowiek dźwignął się ze świata zwierzęcego; tenże duch ukazuje, jak wysoką nagrodę za rozwój świadomości wyznaczyła natura — nagrodą tą jest właśnie możliwość osiągnięcia wyższego poziomu świadomości. Rozwijając świadomość człowiek ujarzmił naturę, rozpoznaje bowiem istnienie świata i niejako potwierdza je wobec Stwórcy. Tym samym świat staje się zjawiskiem, ponieważ bez

świadomej refleksji nie mógłby zaistnieć. Gdyby Stwórca był świadom siebie samego, po cóż byłyby Mu świadome stworzenia? Nie jest też prawdopodobne, ażeby u samych początków dróg stworzenia — jakże zawilych, marnotrawiących miliony lat na powołanie do życia niezliczonych gatunków i okazów zwierząt i istot — legł czyjś zamiar. Historia naturalna to dzieje przypadkowej, dokonującej się jakby mimochodem, trwającej zaś setki milionów lat ewolucji gatunków: już to pożerających, już to pożeranych. To samo dotyczy biologicznej i politycznej historii ludzkości — dowodów na poparcie takiej tezy mamy w bród. Ale historię ducha spisuje się na osobnej karcie: w zapiski wśliznęło się doniesienie o cudzie powstania zdolnej do refleksji świadomości — to cud drugiej kosmogonii. Świadomość to zjawisko o takiej doniosłości, że wprost trudno się powstrzymać od przypuszczenia, że w całym tym rozgrywającym się na poziomie biologii spektaklu — monstualnym, pozornie bezsensownym — tkwi krzta sensu, który w końcu znalazł sposób, by się objawić na tym etapie ewolucji, kiedy powstało zjawisko ciepłokrwistości i gdy rozwinął się zróżnicowany mózg; stało się to jakby przypadkiem, nierozmyślnie i niespodziewanie, lecz dzięki „ciemnemu parciu” zostało przeczute, wyczute, wymacane²⁰.

Nie wmawiam sobie, że te moje zapiski o sensie i o micie człowieka są ostatnim słowem wypowiedzianym na ten temat, sądzę jednak, że są to idee, które można, a nawet trzeba wyrazić w momencie, gdy oto dobiega końca nasz eon Ryb, i gdy stajemy na progu nowego eonu, eonu Wodnika (*Aquarius*). Wodnik jest postacią ludzką, nowy zaś eon następuje po epoce, której symbolem są dwie przeciwieście względem siebie ułożone ryby (*coniunctio oppositorum*). Wydaje się, że Wodnik to uosobienie Jaźni: władczym gestem wylewa zawartość swego dzbanka w pyszczek *Piscis Austrinus*²¹ wyobrażającego Syna — to, co

jeszcze nieświadome. Z niego w wyniku trwającego nieco ponad dwa tysiące lat procesu rozwoju, po upływie następnego eonu, zrodzi się przyszłość, którą wyraża symbol Koziorożca (*Capricornus*). *Capricornus* — czy też *Aigókeros* — to monstrum będące koziorobą²²; symbolizuje ono zjednoczenie gór i głębin morza, przeciwieństwo złożone z dwóch zrosniętych, czyli nie dających się oddzielić elementów zwierzęcych. Ten osobliwy stwór zaiste mógłby być pierwotnym obrazem Boga Stwórcy mierzającego się z „człowiekiem” — *Anthroposem*. Gdy jednak o to chodzi, cicho we mnie; milczy również to wszystko, co dałoby się wykorzystać do zgłębiania tej nieznannej jeszcze dziedziny jako materiał eksperymentalny, czyli dostępne mi wytwory nieświadomości innych ludzi i dokumenty historyczne. Jeśli zrozumienie nie nadchodzi, wszelka spekulacja jest daremna, ma ona bowiem jakiś sens tylko wówczas, gdy istnieją obiektywne dane, co dotyczy, na przykład, eonu Wodnika.

Nie wiemy, jak daleko posunie się proces uświadomienia i dokąd to zaprowadzi człowieka. W historii stworzenia jest to pewne *novum*, dla którego nie znajduję żadnej analogii, nie sposób więc dowiedzieć się, jakie możliwości się w nim kryją i czy można wróżyć gatunkowi *homo sapiens* okres rozkwitu, po którym nastąpi schyłek, jak to się stało w wypadku zwierząt prehistorycznych. Biologia nie jest jednak w stanie dostarczyć nam w tej sprawie żadnego kontrargumentu.

Zadośćczynimy potrzebie wypowiedzi mitycznej, jeśli wyrobimy sobie jakiś pogląd, dzięki któremu dostatecznie wyjaśniono by sens ludzkiego istnienia postrzeganego na tle świata jako całości — chodzi o pogląd, który by się wywodził z psychicznej Całkowitości, czyli był owocem współpracy między świadomością a nieświadomością. Bezsens uniemożliwia życie pełnią, przeto jest chorobą. Sens natomiast sprawia, że wiele — a może nawet wszystko — da się znieść. Nauka nigdy nie zastąpi mitu — mit nie narodzi się z nauki, albowiem to nie „Bóg” jest mitem, lecz mit jest objawieniem

²⁰ [Aluzja do Schopenhauerowskiego *blinder Drang* — przyp. tłum.] Por. apendyks, s. 497.

²¹ Gwiazdozbiór Ryby Południowej. Jej pyszczkiem jest Fomalhaut (z arabskiego: „pyszczek ryby”) poniżej gwiazdozbioru Wodnika.

²² Gwiazdozbiór Koziorożca nosił pierwotnie nazwę „Kozioroba”. Jest to zwierzę herbowe rodu julijskiego, z którego wywodził się Juliusz Cezar.

życia Boga w człowieku. To nie my wymyślamy mit — to mit przemawia do nas jako „Słowo Boże”. I zstępuje „Słowo Boże” do nas, my zaś nie potrafimy stwierdzić, czy i w jaki sposób różni się ono od samego Boga. W „Słowie” tym nie ma nic, czego byśmy nie znali, co nie byłoby ludzkie, poza tym, że wychodzi nam naprzeciw spontanicznie i że nas potrzebuje. Słowo nie podlega samowoli człowieka. Nie da się wyjaśnić „natchnienia”. Wiemy, że „oświecająca myśl” nie jest owocem mędrkowania, lecz że w jakiś sposób „skądś” na nas spada. Jeśli zaś chodzi o proroczy sen, jak moglibyśmy go przypisać zdolnościom naszej *ratio*? W takich wypadkach nie wiadomo często — przez dłuższy czas — że taki sen to prekognicja czy telekognicja.

Słowo staje się w człowieku. Ulegamy mu, jesteśmy bowiem zdani na głęboką niepewność. U Boga jako *complexio oppositorum* w najpełniejszym tego słowa znaczeniu „wszystko jest możliwe”, a mianowicie prawda i błąd, dobro i zło. Mit jest lub może być dwuznaczny, jak pytia delficka albo jak sen. Nie możemy ani nie powinniśmy zrezygnować z posługiwania się rozumem, nie powinniśmy też wyrzec się nadziei, że instynkt pośpieszy nam na pomoc, że Bóg wspomógł nas przeciwko Bogu, co już Hiob rozumiał. Wszystko bowiem, w czym wyraża się „inna wola”, jest uformowane przez człowieka, to jego myślenie, jego słowa, jego obrazy i wszystkie ograniczenia, którym podlega. Toteż gdy człowiek zaczyna, nie najzręczniejszym, myśleć w kategoriach psychologicznych, wtedy wszystko odnosi do siebie, sądzi bowiem, że wszystko dzieje się wedle tego, co postanowił, że wynika z „niego samego”. W dziecinnej naiwności przyjmuje, że zna wszystkie dziedziny, w których przyszło mu działać, a nawet wie, kim „sam jest”. Nie pojmuje jednak, że tym, co przeszkadza mu odróżnić to, co istotnie sam wymyślił mając określone zamiary, od tego, co przyszło doń z innego źródła — i to zupełnie spontanicznie — jest słabość świadomości i związany z nią lęk przed nieświadomością. Człowiek nie może się zdobyć na obiektywizm wobec samego siebie i nie umie jeszcze spojrzeć na siebie jak na coś danego, z czym jest tożsamy *for better or worse*. Zrazu wszystko spada na niego, przytrafia się mu i napiera nań, toteż z najwyższym trudem udaje się mu w końcu zdobyć dla siebie i utrzymać jakąś sferę względnej wolności.

Gdy już ma w rękę tę zdobycz — i dopiero wtedy — może zrozumieć, że oto dotarł do fundamentów, że stanął u początku, że stanął twarzą w twarz wobec czegoś, co nie podlega jego samowoli, ale jest mu dane; nie można tego zignorować. Początki człowieka to nie tylko minione fakty; przeciwnie — jest to coś, co żyje w człowieku, jest podstawą jego istnienia, a poziom jego świadomości zależy od współpracy z nimi przynajmniej w takim stopniu, w jakim zależy od współpracy ze środowiskiem fizycznym.

Te fakty, które nacierają na człowieka i narzucają się mu — zarówno z zewnątrz, jak od środka — człowiek sprowadził do wspólnego mianownika, przyjął, że jest to pewna koncepcja bóstwa, wpływ zaś tych faktów opisał za pomocą mitu, rozumianego jako „Słowo Boże”, to znaczy jako wynik natchnienia, jako objawienie *numen* „tamtej strony”.

II

Jednostka nie ma lepszego sposobu na obronę przed rozplynięciem się w masie niż udział w tajemnicy, której chciałyby lub musiałyby strzec. Już w samych początkach tworzenia ładu społecznego pojawiła się potrzeba powołania do życia tajnych organizacji. Jeśli nie istnieją dostateczne powody do zatajenia czegoś, a następnie do strzeżenia tego, „tajemnice” się wymyśla lub po prostu sprawy banalne podnosi się do rangi „tajemnicy”, którą „znać” i „rozumieć” może jedynie grono uprzywilejowanych wtajemniczonych. Tak było w przypadku różokrzyżowców i wielu innych. Wśród tych pseudotajemnic są też — co zakrawa na ironię — tajemnice prawdziwe, o których jednak wtajemniczeni nie mają zielonego pojęcia, jak na przykład w owych stowarzyszeniach, które swą „tajemnicę” w znacznej mierze zapożyczyły z tradycji alchemicznej.

Na pierwotnym szczeblu rozwoju potrzeba otoczenia się tajemnicą miała żywotne znaczenie, wspólna tajemnica była bowiem spoiwem wzmacniającym więzi grupowe. Na szczeblu społecznym tajemnica stanowi pomocną kompensację niedostatecznej spójności osobowości indywidualnej, która wskutek

stałych nawrotów do pierwotnej, nieświadomej identyczności z innymi ciągle ulega rozpadowi. Osiągnięcie celu, czyli uświadomienie sobie swej indywidualnej specyfiki, staje się w wyniku tych regresów długim, niemal beznadziejnym procesem edukacyjnym, ponieważ społeczność złożona z wielu indywiduów, które już dostały inicjacji, może się zawiązać jedynie dzięki nieświadomemu utożsamieniu, nawet gdyby miało to być utożsamienie społecznie zróżnicowane.

Tajne stowarzyszenie jest etapem pośrednim na drodze ku indywiduacji: jednostka zdaje się jeszcze na jakąś organizację zbiorową, jej pozostawiając zadanie odróżnienia siebie od zbiorowości. Jednostka, która znalazła się na tym etapie, jeszcze nie zrozumiała, że to właściwie ona powinna przeprowadzić proces odróżnienia siebie od innych i stanąć na własnych nogach — że właśnie jest to zadanie jednostki, a nie grupy. Dlatego wszelkiego rodzaju identyczność zbiorowa — przynależność do organizacji masowych, wyznawanie najróżniejszych „izmów” i wszelkie temu podobne sprawy — są pozornie przeszkodą na drodze do spełnienia tego zadania. Są to laski dla chromych, drogowskazy dla błądzących, kanapy dla leniwych, żłobki dla nieodpowiedzialnych, ale jednocześnie są to przytulki dla ubogich i słabych, bezpieczne przystanki dla rozbitków, jest to łono rodziny dla sierot, upragniony chwalebny cel dla rozczarowanych zagubionych podróżników, ziemia obiecana dla zmęczonych pielgrzymów, stado i bezpieczna zagroda dla zbłąkanych owiec, matka, u której zawsze można znaleźć pokarm, która zawsze stworzy warunki rozwoju. Dlatego jednak byłoby błędem, gdybyśmy ten szczebel pośredni uznali za przeszkodę; wręcz przeciwnie — jest to, i długo jeszcze będzie, jedyna możliwość istnienia dla jednostki, która dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek wydaje się zagrożona anonimowością. Przynależność do tajnego stowarzyszenia ma w naszych czasach tak doniosłe znaczenie, że wielu jawi się jako ostateczny cel, w związku z tym każda próba ukazania ludziom następnego etapu na drodze do samodzielności wydaje się im przejawem zarozumiałości, zuchwalstwa, fantasmagorii lub po prostu nie-
możliwością.

Mimo wszystko może się jednak zdarzyć, że ktoś — z ważkich powodów — będzie się czuł zmuszony podjąć wędrówkę ku najodleglejszym horyzontom o własnych siłach, wszystkie bowiem oferowane mu schroniska, formy, osłony, sposoby życia, klimaty nie są tym, czego mu potrzeba. Ktoś taki pójdzie sam, samemu sobie dotrzymując towarzystwa. Będzie sam w sobie mnogością, która składa się z różnorodnych opinii i dążeń, niekoniecznie zmierzających w tym samym kierunku. Przeciwnie: wędrowiec taki zwątpi w siebie samego i niełatwo mu będzie stawić czoło wielu trudnościom, by w końcu doprowadzić własną mnogość do zgodnego działania. Nawet jeśli zewnętrznie ochroni go społeczna forma, charakterystyczna dla któregoś z etapów pośrednich, nie znaczy to wcale, że będzie posiadał ochronę przed własną mnogością, która skłóci go z sobą samym i sprawi, że utożsami się on ze światem zewnętrznym, sprowadzając go w ten sposób na manowce.

Jak wtajemniczony dzięki tajemnicy swego stowarzyszenia broni się przed zejściem na manowce zbiorowości nieodróżnianej, tak jednostka zdążająca samotnie ścieżką potrzebuje tajemnicy, której z jakichś powodów nie powinna ani nie może zdradzić. Taka tajemnica zmusza człowieka do izolacji w jego indywidualnym przedsięwzięciu. Wielu nie może znieść tego osamotnienia. Są to neurotycy, którzy chcąc nie chcąc bawią się w chowanego zarówno z innymi, jak z sobą, nie umieją bowiem ani poważnie traktować innych, ani siebie. Tacy ludzie z reguły poświęcają swój indywidualny cel na rzecz przystosowania społecznego — zachęcają ich do tego wszelkie opinie, przekonania, ideały otoczenia, których zresztą nie potrafią odeprzeć, nie mają bowiem rozsądnych argumentów. Tylko tajemnica, której nie można zdradzić — tajemnica napawająca trwogą, niewysłowiona (zatem pozornie należąca do kategorii „szaleństwa”) — może przeszkodzić w skądinąd nieuchronnym regresie, w powrocie do zbiorowości.

Potrzeba tego rodzaju tajemnicy jest w wielu wypadkach tak wielka, że pobudza do myśli i czynów, za które człowiek nie jest już zdolny ponosić odpowiedzialności. Często nie kryje się za tym ani samowola, ani pycha, lecz niewytłumaczalna dla człowieka *dura necessitas*, spadająca nań z natarczywością, niczym

przeznaczenie, przed którym nie ma ucieczki, i być może po raz pierwszy w życiu przedstawiająca mu *ad oculos* istnienie czegoś silniejszego i obcego w jego najintymniejszej sferze, gdzie — jak mniemał — był panem i władcą.

Poglądowym przykładem takiej sytuacji może być historia walki Jakuba z aniołem; Jakub wyszedł z tej potyczki z przetrąconym biodrem, lecz uniknął w ten sposób popełnienia zbrodni. Był on jednak w szczęśliwym położeniu, bo każdy, komu o tym opowiedział, dawał mu wiarę. Dzisiejszego Jakuba spotkałby tylko wymowny śmiech, toteż pewnie wołałby on nie rozgłaszać tego, co mu się przydarzyło, zwłaszcza zaś, gdyby wyrobił sobie własną opinię co do natury posłańca Jahwe, z którym przyszło mu się zmierzyć. Tak oto dzisiejszy Jakub *volens volens* wszedłby w posiadanie bezdyskusyjnej tajemnicy — wykluczyłby się z kręgu zbiorowości. Naturalnie, jeśli nie opanowałby sztuki hipokryzji na tyle, by aż po grób strugać durnia, jego *reservatio mentalis* i tak wyszłaby na jaw. Każdy jednak, kto stawia Panu Bogu świeczkę i diabłu ogarek — kto zdąża ku własnemu celowi, a zarazem usiłuje zasymilować się ze zbiorowością — popadnie w nerwicę. Taki „Jakub” nie przyznaje się, że to anioł był mocniejszy, gdyż po walce i tak by nie wspomniano, że anioł też wyszedł z niej chromy.

Kto zatem, zniewolony przez swego daimona, waży się na stanowczy krok, by wznieść się nad szczebel pośredni, by zrezygnować z przynależności do jakiejś grupy, ten wchodzi w

(...) stopą nietykane
Wiecznie niedotykalne²³.

Tam nie prowadzą bezpieczne drogi, tam nie znajdzie się przydrożnej gospody, która przyjąłaby wędrowca pod bezpieczny dach. Tam nie obowiązują już żadne prawa, ustanowione na wypadek, gdyby podróżnik znalazł się w nieprzewidzianej sytuacji, na przykład wobec kolizji obowiązków, z którą nie umiałby sobie poradzić. Zazwyczaj taka wycieczka do

no-man's-land trwa dopóty, dopóki nie pojawi się tego rodzaju kolizja — wystarczy, że ledwie zamajaczy gdzieś w dali, by zaniechać całej wyprawy, w pośpiechu zwinąć żagle. Jeśli więc ktoś wówczas bierze nogi za pas, to nie mam mu tego za złe; ale gdy ze słabości i tchórzostwa robi się zasługę, wtedy nie zamierzam tego chwalić. Ponieważ zaś moja pogarda i tak już nikomu nie zaszkodzi, mogę spokojnie powiedzieć to, co myślę.

Gdy jednak ktoś na własną odpowiedzialność podejmuje ryzyko wyjścia z kolizji obowiązków — i to w obliczu sędziego, który dzień i noc nieprzerwanie rozpatruje tę sprawę — staje się wówczas „samotnikiem”. Człowiek taki posiada bowiem tajemnicę i nie ścierpi żadnej publicznej dyskusji na jej temat — już choćby dlatego, że sam jest gwarancją, iż oskarżenie będzie bezlitosne, obrona zaś zacięta, a i tak żaden świecki ani duchowny sędzia nie mógłby przywrócić mu snu. Zresztą, gdyby ów człowiek aż do przesytu nie nasłuchiwał się wyroków takich sędziów, nigdy by nie popadł w kolizję obowiązków, ta bowiem występuje, jeśli posiada się wyższą świadomość, świadomość własnej odpowiedzialności. No tak, ale cnota posiadania wyższej świadomości zabrania temu, kto ją ma, uznawania postanowień zbiorowości, toteż trybunał świata zewnętrznego przenosi się w świat wewnętrzny — tu decyzje zawsze zapadają za zamkniętymi drzwiami.

Zmiana, o której wyżej wspomniałem, nadaje jednostce doniosłe znaczenie uprzednio nieznane. Odkąd człowiek nie jest już li tylko dobrze znanym i społecznie określonym „ja” — jest również instacją, która wyrokuje, jaką wartość ma jednostka jako taka. Nic tak bardzo nie wpływa na przyspieszenie procesu uświadomienia jak ta wewnętrzna konfrontacja z przeciwnościami. Już nie tylko oskarżenie rzuca na stół nieoczekiwane argumenty, ale i obrona musi uzbroić się w racje, o których dotychczas nikt by nie pomyślał. Tym samym znaczny fragment świata zewnętrznego zostaje przeniesiony do sfery wewnętrznej, tak więc sam świat zewnętrzny ubożeje czy też traci na znaczeniu; z drugiej strony świat wewnętrzny nabiera znaczenia o tyle, o ile został podniesiony do rangi trybunału rozstrzygnięć etycznych. „Ja” — uprzednio, by tak rzec, jednoznaczne — traci prerogatywy prokuratora, zamieniając je na wątpliwy

²³ Goethe, *Faust*, dz. cyt. część II, akt I, *Ciemna galeria*, w. 6237–6238, s. 311. [Przyp. tłum.]

przywilej zasiadania na ławie oskarżonych. „Ja” staje się ambiwalentne i dwuznaczne, więcej — dostaje się między młot a kowadło: staje się świadome biegunowości przeciwnieństw, które są wobec niego nadrzędne.

Nie ze wszystkich kolizji obowiązków da się „wyjść”; może nawet żadna z nich nie doczeka się „rozwiązania”, choćby argumentowano i toczono spory aż do Sądneho Dnia. Bo bywa z tym tak: pewnego pięknego dnia pojawia się rozstrzygnięcie, ot tak, po prostu — powstaje ono najwyraźniej wskutek czegoś w rodzaju krótkiego spięcia. Życie praktyczne nie znosi trwania w stanie wiecznego zawieszenia, nie może trwać w tym stanie tylko dlatego, że nie została rozwiązana jakaś sprzeczność. Pary przeciwnieństw i tkwiąca w nich sprzeczność nie znikają jednak, chociaż na chwilę schodzą na dalszy plan, ustępując miejsca impulsowi aktywności, nadal jednak zagrażają jedności osobowości i ciągle wikłają życie w jakieś sprzeczności.

Znajomość tego stanu rzeczy powinna nas przywieść do zbawiennego wniosku, by raczej zostać w domu — nigdy nie opuszczać zagród i schronisk zbiorowych, gdyż one tylko zapewniają ochronę przed wewnętrznymi konfliktami. Kto nie musi opuszczać ojca i matki, niechaj uzna, że zapewne znajduje się w najlepszych rękach. Wszelako rzesza ludzi poszła własną drogą — ci niechaj będą pewni, że w krótkim czasie poznają wszystkie „tak” i „nie” natury ludzkiej.

Jak wszelka energia jest rezultatem napięcia między przeciwnymi biegunami, tak i dusza jest wewnętrznie spolaryzowana; jest to konieczna przesłanka żywotności duszy, wiedział to już Heraklit. Zarówno z teoretycznego, jak z praktycznego punktu widzenia właściwość ta jest nierozłącznie związana z wszelkim życiem. Polaryzacja jako warunek życia, jakże mocno osadzona w rzeczywistości, staje naprzeciw jedności „ja”, która nie dość, że jest krucha, to jeszcze jest wynikiem trwającego tysiące lat procesu, zresztą istnieje ona dzięki przedsięwzięciu niezliczonych środków bezpieczeństwa. To, że „ja” w ogóle zaistniało, wydaje się być rezultatem faktu, iż wszystkie przeciwnieństwa dążą do równowagi. Dochodzi do tego w procesie wymiany energetycznej, który zaczyna się od zderzenia tego, co gorące, z tym, co zimne, tego, co wysokie, z tym, co niskie, i tak dalej. Energia leżąca u podstaw

świadomego życia psychicznego pojawiła się wcześniej niż życie, toteż zrazu jest nieświadoma, gdy jednak nadchodzi początek procesu uświadomienia, zjawia się i ona — najpierw w formie projekcji jako *mana*, postaci bogów, demonów i im podobnych, czyli postaci, których *numen* wydaje się być źródłem siły żywotnej i praktycznie jest nim dopóty, dopóki owa energia wyraża się w tych postaciach; jednak w miarę, jak ta forma wyrazu rozmywa się i traci skuteczność, „ja” — człowiek empiryczny — wydaje się wchodzić w posiadanie tego źródła siły, i to w najpełniejszym sensie tego jakże dwuznacznego sformułowania: z jednej strony usiłuje zawładnąć tą energią — aż do urojenia sobie, że ją naprawdę posiadał — z drugiej zaś oddaje się w jej władanie.

Do takiej groteskowej sytuacji może jednak dojść tylko wówczas, gdy treści świadomości uchodzą za jedyną formę istnienia psychicznego. W takim wypadku nie sposób uniknąć inflacji, do której dochodzi wskutek nawrotów projekcji. Jeżeli jednak uznaje się istnienie *psyche* nieświadomej, treści projekcji mogą być powtórnie przyjęte do wrodzonych form instynktowych, wyprzedzających świadomość; dzięki temu treści projekcji zachowują obiektywność i autonomię, unika się też w ten sposób niebezpieczeństwa inflacji. Archetypy, które poprzedzają świadomość i warunkują jej istnienie, ukazują się w roli, jaką rzeczywiście odgrywają — jako aprioryczne formy strukturalne instynktowego fundamentu świadomości. Nie są to bynajmniej rzeczy same w sobie, od których pochodzą wszelkie inne rzeczy; są to raczej formy, w których rzeczy są postrzegane i pojmowane. Naturalnie, archetypy nie są jedyną przyczyną takiego, a nie innego kształtu wyobrażeń — decydują one jedynie o formie tej części jakiegoś pojęcia, która wywodzi się z dziedzictwa zbiorowości. Jako że archetypy mają charakter instynktowy, biorą udział w dynamicznej naturze instynktu, dzięki czemu zdobywają specyficzną energię, która powoduje — a niekiedy wymusza — określone sposoby zachowania czy daje impulsy, to znaczy: w pewnych okolicznościach archetypy mają moc nawiedzania i opętywania (numinotyczność!). Jeśli więc pojmuje się je jako *daimonia*, odpowiada to doskonale ich naturze.

Gdyby jednak ktoś przypadkiem uwierzył, że dzięki tego rodzaju sformułowaniu coś się zmieniło w naturze rzeczy, to byłoby to wynikiem przesadnej wiary w słowa. Fakty nie ulegają zmianie dlatego, że komuś spodobało się zmienić ich nazwę. Tylko my się tym przejmujemy — nie fakty. Jeśli ktoś pojmuje „Boga” jako „czyste nic”²⁴, w niczym nie zmienia to faktu, że istnieje nadrzędna wobec nas zasada. Nadal będziemy w jej mocy — tak samo, jak wcześniej. Zmieniając nazwę, niczego nie usunęliśmy z rzeczywistości; jeśli nowa nazwa jest zaprzeczeniem starej, nasza postawa ulega diametralnej zmianie — to wszystko. I odwrotnie: pozytywne określenie Niepoznawalnego pociąga za sobą tylko to, że wytwarza w nas pozytywne nastawienie. Kiedy więc określamy Boga jako archetyp, to i tak nie mówimy niczego o Jego właściwej naturze. Uznajemy jednak w ten sposób, że „Bóg” został wpisany w tę część naszej duszy, która jest wcześniejsza niż *psyche* świadoma i dlatego nijak nie może uchodzić za wymysł świadomości. Tym samym Bóg nie zostaje ani usunięty, ani zniesiony; przeciwnie — zostaje umieszczony w bezpośredniej bliskości dziedziny dostępnej doświadczeniu. To ostatnie stwierdzenie o tyle nie jest pozbawione niejakiej doniosłości, że jeśli czegoś nie można doświadczyć, to podejrzewa się, że to nie istnieje. Podejrzanie tego rodzaju jest tak kuszące, że tak zwany człowiek wierzący może przypuszczać, że moja próba opisanie pierwotnej duszy nieświadomej jest jeśli już nie wyrazem ateizmu, to w każdym razie gnostycyzmu; nie przyjdzie mu jednak do głowy, by uznać ją za opis pewnej rzeczywistości psychicznej zwanej nieświadomością. Jeśli już nieświadomość czymś jest, to składa się ona z faz poprzedzających historyczny rozwój *psyche* świadomej. Panuje dość zgodna opinia co do tego, że hipoteza, wedle której człowiek w całej swej chwale został stworzony, nie przechodząc żadnych etapów pośrednich, dnia szóstego, jest zbyt prosta i archaiczna, by mogła jeszcze kogokolwiek satysfakcjonować. Wszelako w stosunku do *psyche* te archaiczne koncepcje zachowują moc obowiązującą: *psyche* nie miałaby mieć żadnych

²⁴ Por. apofatyczne ujęcie Boga u Dionizego Pseudo-Areopagity i Mistrza Eckharta. [Przyp. tłum.]

archetypowych przesłanek, miałyby być *tabula rasa*, miałyby powstawać za każdym razem od nowa przy narodzinach i być tym tylko, co sama o sobie mniema.

Świadomość jest czymś wtórnym — zarówno filogenetycznie, jak ontogenetycznie. Wypadałoby wreszcie zdać sobie sprawę z tej oczywistości. Jak ciało ma anatomiczną prehistorię, sięgającą milionów lat, tak też i system psychiczny; i jak współcześnie istniejące ciało ludzkie jest, w każdej swej części, rezultatem długiego procesu rozwoju i wszędzie jeszcze zza jego teraźniejszości prześwitują poprzednie formy ewolucji, widoczne gołym okiem — tak samo rzecz się ma z *psyche*. Proces, który świadomość rozpoczęła — w ciągu swego rozwoju historycznego — jeszcze w stanie zbliżonym do zwierzęcego, który my uważamy za nieświadomy, jest procesem różnicowania; proces ten powtarza się u każdego dziecka. *Psyche* dziecka w stanie przedświadomym nie jest bynajmniej żadną *tabula rasa* — najwyraźniej jest już ona indywidualnie ukształtowana, a ponadto wyposażona zarówno we wszystkie specyficznie ludzkie instynkty, jak i w aprioryczne podstawy funkcji wyższych.

Na tym skomplikowanym podłożu powstaje „ja” i przez całe życie jest przez nie unoszone. Kiedy to podłoże przestaje funkcjonować, „ja” obraca się wniwecz i umiera. Istnienie i rzeczywistość tego podłoża to kwestie o żywej doniosłości. W porównaniu z nim nawet świat zewnętrzny wydaje się czymś wtórnym, bo i cóż może zdziałać środowisko, jeśli brakuje endogenicznego popędu, który pobudzałby mnie, by zapanaować nad światem? Żadna świadoma wola nie zastąpi na dłuższą metę instynktu życia, który pojawia się w nas od środka jako obowiązek, wola czy też rozkaz, toteż gdy — jak to się dzieje, by tak rzec, od zawsze — określamy go jako osobisty *daimónion*, przynajmniej trafnie wyrażamy psychologiczny stan rzeczy. A jeśli nawet usiłujemy za pomocą pojęcia „archetypu” dokładniej opisać miejsce, w którym *daimónion* nas pochwylił, niczego bynajmniej nie usuwamy — jedynie sami przysuwamy się do tego źródła życia.

Jeśli więc mnie — jako psychiatrę (czyli „lekarzowi dusz”) — ujęcie takie jest bliskie, to jest to całkiem naturalne, interesuje mnie bowiem przede wszystkim, w jaki sposób mogę

pomóc chorym w odnalezieniu owego podłoża, i to zdrowego. Jak poucza doświadczenie, niezbędna jest przy tym rozległa wiedza! Ale nie inaczej jest z medycyną w ogóle. Jej postępy nie polegały przecież na tym, że w końcu wynalazła jakowyś trik medyczny, który miałby za jednym zamachem zaskakująco uprościć jej metody. Wręcz przeciwnie — medycyna jako nauka uwikłała się w nieprzewidziane komplikacje, które w znacznej mierze są wynikiem zapożyczeń różnych osiągnięć z wszelkich możliwych dziedzin wiedzy. Zupełnie nie zależy mi na dowodzeniu czegokolwiek innym dyscyplinom nauki; staram się raczej wykorzystać ich zdobycze na własnym poletku. Mam, rzecz jasna, obowiązek zdać sprawę z tego, w jaki sposób posłużyłem się nimi i jakie to dało rezultaty. Odkrycia powstają bowiem wtedy, gdy osiągnięcia jednej gałęzi nauki przenosi się do innej dziedziny w celu praktycznego ich wykorzystania. Ileż to rzeczy nie zostałyby zaobserwowanych, gdyby nie posłużono się w medycynie promieniami rentgenowskimi tylko dlatego, że to fizyka je odkryła? Z kolei fakt, że w pewnych okolicznościach rentgenoterapia może być niebezpieczna, obchodzi lekarza, lecz niekoniecznie fizyka, który promieniami rentgenowskimi posługuje się w inny sposób i w innym celu. Fizyk nie uzna też, że lekarz jest zarozumiały, bo zwraca mu uwagę na szkodliwe albo lecznicze skutki prześwietlenia.

Jeśli zatem wykorzystuję w dziedzinie psychoterapii niektóre zdobycze, dajmy na to, nauk historycznych czy też teologii, to oczywiście jawią się one wówczas w innym świetle i prowadzą do innych wniosków, aniżeli wtedy, gdy pozostają w obrębie zainteresowań historii czy teologii, gdzie służą innym celom.

Tak więc fakt, że u podstaw dynamiki psychicznej leży zjawisko polaryzacji, pociąga za sobą konieczność włączenia do dyskusji psychologicznej problematyki przeciwieństw w jej najszerszym znaczeniu, ze wszystkimi jej aspektami religijnymi i filozoficznymi. Te ostatnie tracą przy tym autonomię, jaką posiadały pozostając w obrębie zainteresowań wyspecjalizowanej dziedziny — tracą ją nieuchronnie, jako że teraz podchodzi się do nich i bada je pod kątem psychologicznym: już nie postrzega się ich jako prawd religijnych czy też filozoficznych,

lecz bada się je na okoliczność ich psychologicznego znaczenia i psychologicznej zasadności. Niezależnie od ich roszczeń do przedstawiania jakiejś autonomicznej prawdy, jest faktem, że ujęte jako zjawisko empiryczne, czyli z punktu widzenia nauk przyrodniczych, prawdy te są przede wszystkim zjawiskami psychicznymi. Fakt ten wydaje się bezsporny. Prawdy te wymagają uzasadnienia same w sobie i przez siebie, a to należy do psychologii, która w ten oto sposób rozpatruje rzeczy — taki zabieg nie jest bynajmniej wykluczony jako nieuprawniony, przeciwnie — taka możliwość jest uwzględniana, należy zachować jednak szczególną czujność. Psychologia nie zna takiego sposobu wyrokowania, jaki kazałby określać coś jako „wyłącznie religijne” czy też „wyłącznie filozoficzne”, co zresztą różni ją od teologii, od której aż nazbyt często słyszy się brzmiające niczym zarzut sformułowanie, że coś jest „wyłącznie psychiczne”.

Wszystko, co w ogóle daje się pomyśleć, jest dziełem *psyche*. *Psyche* jawi się między innymi jako pewien proces dynamiczny, którego podłożem jest przeciwstawność *psyche* i jej treści; w jego wyniku powstaje napięcie między jej biegunami. Ponieważ reguł interpretacji nie powinno się mnożyć bez potrzeby, przyjęcie zasad energetycznych zaś stanowi uniwersalny sposób interpretacji zjawisk przyrodniczych, przeto musimy się do tego ograniczyć także w psychologii. Nie znamy zresztą żadnych innych pewnych faktów, które kazałyby przyjąć jakąś inną koncepcję jako bardziej właściwą, poza tym poznanie antytetycznego charakteru czy też polaryzacji *psyche* i jej treści okazało się doniosłym osiągnięciem empirii psychologicznej.

Jeśli więc energetyczne ujęcie *psyche* jest uprawnione, to wówczas wypowiedzi, które usiłują przekroczyć zakreślone zjawiskiem polaryzacji granice — a zatem na przykład te wypowiedzi, które odnoszą się do rzeczywistości metafizycznej — są możliwe tylko jako paradoksy, o ile rzecz jasna chcą zachować moc obowiązującą.

Psyche nie może przeskoczyć samej siebie — nie może ustanawiać prawd absolutnych, jej własna polaryzacja warun-

kuje bowiem relatywizm jej wypowiedzi. Zawsze, gdy *psyche* proklamuje jakieś prawdy absolutne — dajmy na to: „odwieczną istotą jest ruch”, albo: „odwieczną istotą jest Jedno” — popada *volens volens* w tę czy inną sprzeczność. Równie dobrze dałoby się powiedzieć: „odwieczną istotą jest spoczynek”, czy też: „odwieczną istotą jest Wszystko”. Kiedy *psyche* popada w jednostronność, wówczas następuje jej rozkład i traci zdolności poznawcze. Przeradza się wtedy w bezrefleksyjny (ponieważ niezdolny do refleksji) ciąg stanów psychicznych, z których każdy mniema, jakoby był sam w sobie uzasadniony, ponieważ nie zna — albo jeszcze nie dostrzega — innych, równoległe występujących stanów.

Nie jest to, ma się rozumieć, żaden sąd wartościujący, lecz stwierdzenie faktu, że bardzo często, wręcz w sposób nieunikniony, przekracza się granicę, albowiem „wszystko jest przejściem”: po tezie następuje antyteza, a między nimi dwiema jest *lýsis* jako trzecia jakość, uprzednio nie dostrzegana. W tym procesie *psyche* kolejny raz ujawniła swą wewnętrznie sprzeczną naturę i w żadnym razie tak naprawdę nie przekroczyła samej siebie.

Usiłując przedstawić, jak ograniczona jest *psyche*, nie zamierzam bynajmniej sugerować, że istnieje tylko *psyche*. Po prostu wówczas, gdy chodzi o postrzeganie i poznanie — i dopóki o nie chodzi — nie jesteśmy w stanie wykroczyć poza *psyche*. Że natomiast istnieje transcendentny przedmiot niepsychiczny — co do tego w naukach przyrodniczych panuje milcząca pewność. Wiadomo jednak, jak trudno jest rozpoznać prawdziwą naturę przedmiotu, w szczególności wówczas, gdy zawodzą organy percepcji lub gdy w ogóle ich nie ma — wówczas, gdy brakuje adekwatnych form myślenia czy też gdy dopiero muszą one zostać wykształcone. W przypadku, gdy ani organy naszych zmysłów, ani sztuczne aparaty pomocnicze nie poświadczają istnienia jakiegoś realnego przedmiotu, trudności urastają do tak gigantycznych rozmiarów, iż rodzi się pokusa, żeby utrzymywać, jakoby taki przedmiot w ogóle nie istniał. Nigdy nie wysnuwałem tego jakże pochopnego wniosku, ponieważ nigdy nie byłem zdania, że nasze postrzeganie jest w stanie ogarnąć wszystkie formy bytu. Dlatego wysunąłem

nawet postulat, że zjawisko postaci archetypowych — a zatem zjawisko natury w najwyższym stopniu psychicznej — opiera się na istnieniu pewnego podłoża psychoidalnego, czyli czegoś, co jest jedynie w ograniczony sposób psychiczne lub też stanowi inną formę bytu. Z braku danych empirycznych nie dysponuję ani wiedzą na ten temat, ani doświadczeniami związanymi z tymi bytami, które zazwyczaj określa się mianem „duchowych”. To, w co w tej kwestii wierzę, jest z punktu widzenia nauki obojętne, przeto muszę się tu przyznać do niewiedzy. Wtedy jednak, gdy archetypy jawią się jako coś skutecznego, stanowią one dla mnie byty rzeczywiste, jakkolwiek nie mam pojęcia, jaka jest ich prawdziwa natura. Oczywiście, dotyczy to nie tylko archetypów, ale też natury *psyche* w ogóle, *psyche* bowiem — niezależnie od tego, co usiłowałaby powiedzieć o sobie — nigdy nie przekroczy samej siebie. Wszelkie pojmowanie i wszystkie przedmioty pojmowania mają same w sobie charakter psychiczny, toteż o ile pojmujemy, jesteśmy beznadziejnie zamknięci w świecie bez reszty psychicznym. Mamy jednak wystarczająco wiele powodów, by zakładać, że za tą istniejącą w nas i wywierającą na nas niemały wpływ zasłoną ułudy jest jakiś przedmiot absolutny, choć niepojęty — także wówczas, gdy nie sposób stwierdzić czegoś rzeczywiście; dotyczy to zwłaszcza zjawisk psychicznych. Wypowiedzi na temat możliwości i niemożności tego czy owego zachowują moc jedynie w obrębie danej gałęzi wiedzy — poza nią są zwykłą uzurpacją.

Chociaż, patrząc z obiektywnego punktu widzenia, wszelkie zmyślanie (czyli wszelkie wypowiedzi nieuzasadnione) jest zabronione, jednak pewne rzeczy trzeba wypowiedzieć, nie mając, jak by się zdawało, dostatecznych powodów po temu. Ale w takim wypadku mamy do czynienia z motywacją natury psychodynamicznej, zazwyczaj określaną jako subiektywna i uznawaną za czysto osobistą. W ten sposób popełnia się jednak błąd, który polega na nierozpoznaniu, czy wypowiedź istotnie pochodzi od jakiegoś izolowanego podmiotu i wynika z przesłanek czysto osobistych, czy też pochodzi ona od jakiegoś — jawiącego się jako uniwersalny — dynamicznego *pattern*, który istnieje w zbiorowości. W tym drugim wypadku na-

leżałoby więc pojmować ją nie jako wyraz czegoś, co subiektywne, lecz czegoś, co jest psychologicznie obiektywne, a jest tak wtedy, gdy pewna, większa lub mniejsza, liczba jednostek czuje się zmuszona — pod wpływem wewnętrznego impulsu — do identycznych wypowiedzi lub też czuje, że pewien pogląd ma dla niej żywotne znaczenie. Jako że archetyp nie jest li tylko bierną formą, lecz został wyposażony w pewną specyficzną energię, może być pojmowany jako *causa efficiens* tego rodzaju wypowiedzi, a także jako ich podmiot. Innymi słowy: to nie konkretny człowiek jest ich sprawcą, lecz wyraża się w nich archetyp. Gdy więc przeszkadza się w swobodnym przekazywaniu tego rodzaju wypowiedzi lub gdy nie bierze się ich pod uwagę, wtedy występują psychiczne objawy niedosytu, o czym świadczy zarówno doświadczenie lekarskie, jak potoczna znajomość ludzi. W indywidualnym przypadku mogą to być symptomy nerwicowe; wówczas jednak, gdy chodzi o ludzi niepodatnych na nerwicę, powstają urojenia zbiorowe.

Wypowiedzi archetypowe opierają się na przesłankach instynktowych i nie mają nic wspólnego z rozumem; nie są ani racjonalnie uzasadnione, ani nie mogą być obalone argumentami zdrowego rozsądku. Są one bowiem — i zawsze były — częściami składowymi obrazu świata; *représentations collectives*, jak je trafnie określił Lévy-Bruhl²⁵. Niewątpliwie „ja” oraz jego wola odgrywają tu niemałą rolę, jednakże plany „ja” zostają w znacznym stopniu i w sposób dlań niepojęty pokrzyżowane przez autonomiczne oraz numinotyczne procesy archetypowe. Praktyczne posłużenie się tymi procesami stanowi istotę religii, o ile oczywiście można na religię patrzeć z psychologicznego punktu widzenia.

III

Tutaj nasuwa mi się myśl, że oprócz pola refleksji istnieje też inny, co najmniej równie rozległy, jeśli nie dalej rozciągający się obszar, w którym racjonalne pojmowanie i osadzony w racjonal-

²⁵ Por. przypis na s. 68. [Przyp. tłum.]

nych kategoriach opis z trudem znajdzie coś, czym mógłby zawładnąć. To obszar panowania Erosa. Antyczny Eros jest — fakt to brzemienne znaczeniem — bogiem, którego boskość przekracza granice tego, co ludzkie, przeto ani nie można jej pojąć, ani opisać. Mógłbym rzecz jasna — jak wielu przede mną — ważyć się na przystąpienie do tego daimona, którego skuteczność sięga od nieskończonych przestworzy nieba aż do ciemnych otchłani piekieł, lecz nie staję mi odwagi, by szukać języka zdolnego wyrazić nieprzejrzane paradoksy miłości. Eros to *kosmogonos*, stwórca oraz ojciec i matka wszelkiej świadomości. Wydaje mi się, że *conditionalis* Pawła: „a miłości bym nie miał”²⁶ jest z wszelkiego poznania najpierwszy i wyraża esencję samej boskości. Niezależnie od wszelkiej uczonej interpretacji zdania: „Bóg jest miłością”²⁷, jego dosłowne znaczenie potwierdza, że bóstwo jest *complexio oppositorum*.

Moje doświadczenie lekarskie i moje własne życie nieustannie stawiały mnie wobec problemu miłości, nigdy jednak nie byłem zdolny znaleźć ostatecznego rozwiązania tego problemu. Niczym Hiob: „Rękę przyłożę do ust. Raz przemówiłem, nie więcej, drugi raz niczego nie dodam” (*Księga Hioba* XL, 4b-5)²⁸. Chodzi tutaj o to, co największe i co najmniejsze, o to, co najdalsze i co najbliższe, o to, co najwyższe i co najniższe, a nigdy jedno nie może zostać powiedziane bez drugiego. Żaden język nie sprostą tej paradoksalności. Cokolwiek się powie, żadne słowo nie wyrazi całości. Kiedy rozprawia się o niektórych aspektach — podczas gdy tylko całość ma sens — zawsze mówi się albo za dużo, albo za mało. Miłość „wszystko znosi” i „wszystko przetrzyma” (*Pierwszy List do Koryntian* XIII, 7). W zdaniu tym jest wszystko. Nic dodać, nic ująć. Jesteśmy bowiem w najgłębszym tego słowa znaczeniu ofiarą — albo środkiem i narzędziem — kosmogonicznej „Miłości”²⁹. Biorę to słowo w cudzysłów, żeby wskazać, że nie

²⁶ 1 Kor XIII, 1, przełożył ks. Kazimierz Romaniuk. [Przyp. tłum.]

²⁷ 1 J, 8 i 16, przełożył ks. Władysław Smereka. [Przyp. tłum.]

²⁸ Przełożył ks. Władysław Borowski CRL. [Przyp. tłum.]

²⁹ Aluzja do tytułu książki Ludwiga Klagesa *Vom kosmogonischen Eros*. [Przyp. tłum.]

mam na myśli po prostu pożądania, skłonności, faworyzowania, pragnienia i innych tego rodzaju uczuć, lecz całość — jedną i niepodzielną — która jest nadrzędna wobec jednostki. Człowiek — jako część — nie pojmuje całości. Podlega jej, jest na jej łasce. Czy się zgadza, czy oburza, jest pojmany przez tę całość i jest w nią włączony, na zawsze. Wciąż od niej zależy, w niej zawiera się jego racja bytu. Miłość jest jego światłem i jego mrokami, a kresu ich nie widać. „Miłość nigdy nie ustaje” — czy gdybym „mówił językami [...] aniołów”³⁰, czy też z nauką skrupulatnością tropił życie komórki aż do najgłębszych jej tajników. Można nazwać miłość wszelkimi imionami, jakie tylko przyjdą na myśl, lecz i tak popadnie się w nieskończone pasmo autoiluzji. Gdyby człowiek miał choć szczyptę mądrości, złożyłby broń i zaczął nazywać *ignotum per ignotius*, czyli imionami Boga. Byłoby to, co prawda, przyznaniem się do własnej podległości, niedoskonałości i zależności, ale zarazem świadectwem wolności człowieka w wyborze między prawdą a błędem.

RZUT OKA WSTECZ¹

Gdyby ktoś powiedział, że jestem mądry lub „wtajemniczony”, nie mógłbym się z tym zgodzić. Pewnego dnia ktoś zaczerpnął kapeluszem wody z potoku. Co to znaczy? Że nie ja jestem tym potokiem. Stoję na brzegu. Nic nie robię. Inni ludzie stoją nad tym samym potokiem, najczęściej jednak uważają, że powinni coś zrobić. Ja nie robię nic. Nigdy nie uważałem, że powinienem być tym, kto ma się troszczyć, by wiśniom urosły ogonki. Stoję tak sobie i podziwiam, do czego zdolna jest natura.

Jest piękna stara opowieść o rabbim, do którego przychodzi uczeń i pyta: „Rabbi, dawniej żyli ludzie, którzy oglądali Jahwe twarzą w twarz — dlaczego dzisiaj już takich nie ma?” A rabbi na to: „Bo dzisiaj nikt już nie umie tak nisko zgiąć karku”. Trzeba się nieco pochylić, by zaczerpnąć ze strumienia.

Różnica między większością ludzi a mną polega na tym, że u mnie „przegrody” są przezroczyste. Taka to już moja natura. U innych „przegrody” są najczęściej tak grube, że nie można za nimi niczego dojrzeć, ludzie sądzą więc, że tam nic nie ma. Ja natomiast do pewnego stopnia dostrzegam procesy, które przebiegają w tle, toteż mam poczucie wewnętrznej pewności. Kto nic nie widzi, ten nie ma pewności i nie jest w stanie wysnuć żadnych wniosków — a jeśli nawet do jakichś wniosków dochodzi, to im nie dowierza. Nie wiem, co mi dało tę umiejętność postrzegania strumienia życia. Zapewne była to sama nieświadomość, a może były to moje wczesne sny. Sny od początku jakoś mnie ukierunkowywały.

³⁰ 1 Kor XIII, 8, 1, przełożył ks. Kazimierz Romaniuk. [Przyp. tłum.]

¹ Por. apendyks, s. 438 i nast.

Wiedza o procesach, które przebiegają w tle, ukształtowała mój stosunek do świata. W gruncie rzeczy stosunek ten niewiele się zmienił od dzieciństwa, taki sam jest po dziś dzień. Jako dziecko czułem się samotny — samotny jestem do dziś, bo znam i zmuszony jestem wspominać rzeczy, których inni najwyraźniej nie znają i najczęściej też znać nie chcą. Samotność wcale nie rodzi się wtedy, gdy naokoło nie ma żywego ducha — o wiele bardziej dotkliwie daje się we znaki wówczas, gdy nie można przekazać innym ludziom tego, co nam się wydaje bardzo ważne, lub gdy samemu uważa się za bardzo ważne coś, co innym wydaje się czystym niepodobieństwem. Samotność dotknęła mnie w chwili, gdy pojawiły się przeżycia związane z wczesnymi snami i osiągnęła szczyt w okresie zmagania z nieświadomością. Gdy ktoś wie więcej od innych, staje się samotny. Ale osamotnienie niekoniecznie jest przeciwieństwem życia we wspólnocie, bo nikt nie odczuwa zbiorowości głębiej niż samotnik; wspólnota rozkwita tam tylko, gdzie każda jednostka pamięta o swojej wyjątkowości i nie utożsamia się z innymi.

Jest rzeczą ważną, byśmy mieli jakąś tajemnicę i przeczucie czegoś niepoznawalnego. Nasze życie przeniknięte jest wtedy czymś ponadosobowym, numinotycznym. Jeśli ktoś nigdy tego nie doświadczył, doprawdy przegapił coś istotnego. Człowiek musi czuć, że żyje w świecie, który pod pewnym względem jest tajemniczy, że w świecie tym dzieją się — i mogą być doświadczane — rzeczy, które nie doczekają się wyjaśnienia, i to bynajmniej nie tylko takie rzeczy, które ograniczają się do kręgu naszych oczekiwań — to, co nieoczekiwane i co niesłychane, też należy do tego świata, albowiem wtedy tylko życie jest pełne. Dla mnie świat od samego początku był nieskończenie wielki i nieobjęty.

Włożyłem niemało wysiłku, by utwierdzić się poza własnymi myślami. Był we mnie demon i to on w końcu dawał decydujący impuls. On mnie uskrzydlał, a jeśli zdarzało mi się być bezwzględny, to tylko dlatego, że on na mnie wywierał presję. Nigdy nie umiałem poprzestać na tym, co już osiągnąłem. Musiałem biec dalej, by dogonić moją wizję. Ponieważ moi współcześni, jak łatwo pojąć, nie mogli jej zobaczyć, widzieli we mnie tylko szaleńca, który bez sensu pędzi przed siebie.

Zraziłem do siebie wielu ludzi, bo gdy tylko zauważyłem, że ktoś mnie nie rozumie, traciłem dla niego całe zainteresowanie. Musiałem gnać dalej. Wyjąwszy pacjentów, nie miałem cierpliwości do ludzi. Wciąż musiałem podążać za wewnętrznym prawem, które zostało mi narzucone i nie dawało mi wolności wyboru. Zapewne, nie zawsze mu ulegałem, bo i jakże można by związać koniec z końcem, nie narażając się na niekonsekwencję?

Dla niektórych byłem nader bezpośredni, o ile zachowali więc ze światem wewnętrznym. Mogło się jednak zdarzyć, że cała bezpośredniość przyskała, bo nie było już nic, co by mnie z nimi łączyło. Z wielkim trudem przyszło mi się nauczyć, że i tam, gdzie więź pękła, też są ludzie, i to nawet jeżeli nie mają mi już nic do powiedzenia. Wielu ludzi budziło we mnie uczucie, że przestaję z żywym człowieczeństwem, ale tylko wtedy, gdy spoglądałem na nich zamknięty w magicznym kręgu psychologii. Chwilę później — gdy reflektor kierował snop światła w inną stronę — znikali, stawali się nieobecni. Niektórzy ludzie wywoływali we mnie początkowo żywe zainteresowanie, ale gdy tylko ich przejrzałem, czar przyskał. W ten sposób przysporzyłem sobie wielu wrogów. Ale człowiek — jeśli ma być twórczy — jest niejako zdany na tego rodzaju rzeczy; nie cieszy się wolnością, jest zniewolony i powodowany przez demona.

(...) i w sposób haniebny
Potęga wydziera nam serce.
Gdyż ofiar żąda każdy bóg,
A zaniedbanie ofiary dla któregokolwiek
Nie przyniosło nigdy nic dobrego².

Ten brak wolności napawał mnie głębokim smutkiem. Często wydawało mi się, że jestem na polu bitwy. Ty padłeś, przyjacielu, ale ja muszę naprzód! Nie mogę, przecież nie mogę zostać!

(...) i w sposób haniebny

² Fryderyk Hölderlin, *Patmos*, w: tegoż, *Poezje wybrane*, dz. cyt., s. 106. [Przyp. tłum.]

Potęga wydziera nam serce.

Lubię cię, ba, kocham cię, ale nie mogę się zatrzymać! W takiej chwili coś rozdziera nam serce. W końcu przecież to ja jestem ofiarą, to ja nie mogę pozostać. Ale demon tak to rozgrywa, że wreszcie człowiek jakoś z tego wychodzi, a błogosławiona niekonsekwencja sprawia, że w jawnym przeciwieństwie do „zdrady” w niepojęty sposób dochowuję wiary.

Zapewne mógłbym powiedzieć: choć potrzebuję ludzi bardziej niż inni, jednocześnie potrzebuję ich znacznie mniej. Wówczas, gdy wdaje się w to *daimónion*, zawsze człowiek jest zarazem za blisko i za daleko. Tylko wtedy, gdy demon milczy, można zachować w tym niejaki umiar.

Jeśli o mnie chodzi, demon i żywioł twórczy zawsze umieli postawić na swoim, bezwzględnie i brutalnie. Decyzje dotyczące zwykłych spraw najczęściej schodziły na dalszy plan, ale nie zawsze i nie w każdym wypadku. Dlatego wydaje mi się, że jestem konserwatystą aż do szpiku kości. Nabijam fajkę tytoniem z kapciucha mojego dziadka i przechowuję jeszcze jego zwieńczoną rogami kozicy łaskę, którą przywiózł sobie z Pontresiny, gdzie bawił jako jeden z pierwszych gości tamtejszego uzdrowiska.

Cieszę się, że moje życie przybrało taki obrót. Było bogate i wiele mi dało. Czy mogłem się spodziewać aż tyle? Wydarzyło się wiele rzeczy nieoczekiwanych. Niektóre zapewne mogłyby przybrać inny obrót, gdybym i ja był inny. Było jednak tak, jak być musiało; stało się tak, jak się stało, bo ja jestem taki, jaki jestem. Wiele rzeczy wydarzyło się dlatego, że były zamierzone, ale nie zawsze wychodziło mi to na dobre. Większość jednak spraw rozwinęła się w sposób naturalny, i były to zdarzenia, które los zrządził. Żałuję wielu głupstw, które wynikły z mojego uporu, ale gdyby nie on, nie dotarłbym do celu. Tak więc jestem jednocześnie zawiedziony i nie. Jestem rozczarowany ludźmi i jestem rozczarowany sobą. W kontaktach z ludźmi przeżyłem wiele cudownych chwil; sam też dokonałem więcej, niż mógłbym się tego po sobie spodziewać. Nie umiem wydać jakiegoś ostatecznego sądu, ponieważ zjawisko życia i zjawisko, jakim jest człowiek, są zbyt wielkie. W miarę upływu lat coraz

mniej sam siebie rozumiałem; im byłem starszy, tym mniej sam siebie znałem, tym mniej wiedziałem o sobie.

Jestem sobą zdumiony, rozczarowany i rozradowany. Jestem przygnębiony, przybity, uniesiony. Jestem tym wszystkim i nie umiem tego wszystkiego zebrać w całość. Nie jestem w stanie wydać ostatecznego sądu co do wartości albo bezwartościowości; nie wyrokuję o sobie i o moim życiu. Niczego nie jestem do końca pewny. Właściwie nie mam jakiegoś ostatecznego sądu — w żadnej sprawie. Urodziłem się i istnieję — tyle wiem; wydaje mi się, że jestem przez coś unoszony. Istnieję na podłożu czegoś, czego nie znam. Mimo całej tej niepewności czuję solidność bytu i ciągłość siebie — takiego, jaki jestem.

Świat, w który jesteśmy wtrącani rodząc się, jest brutalny i okrutny, a zarazem pełen boskiego piękna. Uznanie, czy przeważa w nim bezsens czy sens, to kwestia temperamentu. Gdyby jednak zwyciężył bezsens, to w miarę rozwoju zanikałaby sensowna strona życia. Ale tak nie jest — przynajmniej tak mnie się wydaje. Prawdopodobnie — jak zwykle w przypadku kwestii metaficznych — i jedno, i drugie jest prawdziwe: życie ma sens i nie ma go. Żywię trwożną nadzieję, że jednak sens przeważy szalę i wygra bitwę.

Gdy Laozi powiada:

inni błyszczą blaskiem [...] ja sam [...] w mrokach¹,

wyraża to, co odczuwam na starość. Laozi to przykład człowieka mającego najwyższy wgląd — ktoś, kto widział i doświadczył wartości i jej braku, a pod koniec życia zapragnął powrócić do swojej właściwej formy istnienia — w wieczny, niepoznawalny sens. Archetyp Starca, który już dość napatrzył się życia, jest wiecznie prawdziwy. Ta postać typowa zjawia się niezależnie od poziomu inteligencji i zawsze jest ta sama, czy chodzi o starego wieśniaka, czy o wielkiego filozofa jak Laozi. Taka jest starość, czyli ograniczenie. A przecież tyle jest we mnie: rośliny,

¹ Lao-tsy, *Tao-te-king*, czyli *Księga Drogi i Cnoty*, XX, przełożył Tadeusz Żbikowski, „Literatura na Świecie” nr 1/1987, s. 18. [Przyp. tłum.]

zwierzęta, obłoki, dzień i noc, i to, co wieczne w człowieku. Im bardziej staję się niepewny siebie samego, tym większe mam poczucie pokrewieństwa z tymi wszystkimi rzeczami. O, tak, to tak, jakby owo poczucie obcości, które jakże długo dzieliło mnie od świata, zostało przeniesione w mój świat wewnętrzny i objawiło mi wymiar, którego nie znałem i który był dla mnie nieoczekiwanym objawieniem.

APENDYKS

Z listów Junga do żony pisanych podczas pobytu w USA

Poniedziałek, 6 września 1909 roku
U prof. Stanleya Halla
Clark University, Worcester

(...) I oto szczęśliwie dotarliśmy¹ do Worcester! Muszę Ci opowiedzieć o tej podróży. W ubiegłą sobotę pogoda w Nowym Jorku była brzydka. Wszyscy trzej mieliśmy biegunkę i mniejsze lub większe bóle żołądka. Mimo tych dolegliwości i ścisłej diety poszedłem zwiedzić wystawę paleontologiczną, gdzie można obejrzeć wszystkie dawne potwory — istne horrendum dzieła stworzenia, które wyśnił dobry Bóg. Jeśli chodzi o filogenezę ssaków trzeciorzędowych, kolekcja jest wprost unikalna. Niepodobna opisać wszystkiego, co tam widziałem. Później spotkałem się z Jonesem, który właśnie przybył z Europy. A potem, około wpół do czwartej, wsiedliśmy do kolejki nadziemnej i z 42 Ulicy ruszyliśmy na nabrzeże, gdzie dostaliśmy się na jeden z bodaj pięciu białych pokładów ogromnego statku, parowca. Wzięliśmy kabiny i płynąc West River okrążyliśmy cypel Manhattanu, z którego wyrastały gigantyczne drapacze chmur. Potem skierowaliśmy się w górę East River. Przepłynęliśmy pod Brooklyn Bridge i Manhattan Bridge, dryfując pośród wielkiego natłoku holowników, promów itd., itd., ruszyliśmy przez Long Island Sound. Zrobiło się wilgotno i chłodno, bóle

¹ Freud, Ferenczi i Jung. (Przyp. Anieli Jaffé).

brzucha nie ustawały, mieliśmy biegunkę, byliśmy głodni, toteż zaszyliśmy się do łóżek. Wcześniej rano w niedzielę byliśmy już na lądzie w Fall River City — w strugach deszczu przesiadaliśmy się do pociągu do Bostonu. Stamtąd od razu pojechaliśmy do Worcester. Jeszcze gdy byliśmy w drodze, przejaśniło się. Krajobraz, pagórkowato-równinny, cieszył oczy: dużo lasów, bagna, jeziora, niezliczone wielkie głązy narzutowe, małe wioski zabudowane drewnianymi domkami pomalowanymi na czerwono, zielono lub szaro z białymi ramami okien (Holandia!), ukrytymi w cieniu wielkich pięknych drzew. O wpół do dwunastej byliśmy na miejscu. W Standish Hotel znaleźliśmy miłą, a zarazem niedrogą kwaterę *on the American plan*, to znaczy z posiłkami wliczonymi w cenę. Wieczorem około szóstej, po zasłużonym odpoczynku, złożyliśmy wizytę Stanleyowi Hallowi. Nader subtelny, wytworny starszy pan w wieku lat niespełna siedemdziesięciu przyjął nas z wylewną gościnnością. Profesor ma otyłą, wesołą, dobronudną, ale niezmiernie brzydką żonę, która wszelako dobrze zna się na wykwintnej kuchni. Profesorowa mianowała Freuda i mnie swymi *boys*, suto racząc nas smakołykami i wybornym winem, tak że szybkośmy wyzdrowieli. Noc spędziliśmy jeszcze w hotelu, lecz dzisiaj z samego rana przenieśliśmy się do Hallów. Dom profesorostwa urządzony jest nader zabawnie, wszystko jest duże i wygodne. Gospodarz ma wspaniały gabinet z wieloma tysiącami książek i cygar. W roli służących występują dwaj Murzyni, czarni jak węgiel, w smokingach, cały czas groteskowo odświeżni. Podłogi wysłane dywanami; wszystkie drzwi otwarte na oścież, nawet drzwi wejściowe i drzwi do toalety — wszędzie można wejść i zewsząd wyjść; okna do samej podłogi; wokół domu angielskie trawniki, żadnego ogrodzenia. Pół miasta (około 180 000 mieszkańców) rozciąga się na terenie lasu, którego wiekowe drzewa ocieniają ulice. Niemal wszystkie domy są mniejsze od naszego; otaczają je piękne rabaty kwiatów i kwitnące drzewa, spowijają zwoje dzikiego wina i pędy glicynii — wszystko wypielęgnowane, schludne, dobrze utrzymane, spokojne i uroczne. Całkiem inna Ameryka! Jest to tak zwana Nowa Anglia. Miasto założono już w 1690 roku², jest zatem bardzo stare. Dobrobyt rzuca się w oczy prawie na każdym kroku. Uniwer-

sytet, hojnie dotowany, jest mały, ale wytworny, w każdym calu przesycony prawdziwą, acz prostą elegancją. Dzisiaj rano odbyło się posiedzenie inauguracyjne. Najpierw mowę wygłosił profesor X: głądził. Wymknęliśmy się chyłkiem, żeby pospacerować po przedmieściu. Całe miasto jest otoczone małymi i jeszcze mniejszymi jeziorami, dużo jest też lasów — cień drzew użycza miłego chłodu; spokojne piękno krajobrazu wprawiło nas w zachwyt. Po życiu w Nowym Jorku Worcester daje chwile pokrzepiającego wytchnienia. (...)

Clark University

Worcester, Massachusetts

Środa, 8 września 1909 roku

(...) Ludzie są tutaj nader uprzejmi i reprezentują wysoki poziom. Hallowie opiekują się nami bardzo troskliwie, toteż z każdym dniem dochodzimy do siebie po gorączkowości Nowego Jorku. Z brzuchem już prawie dobrze; od czasu do czasu mam jeszcze skurcze żołądka, ale ogólnie czuję się świetnie. Freud zaczął wczoraj odczyty i odniósł wielki sukces. Zdobywamy tu nowe tereny — nasza pozycja umacnia się powoli, lecz pewnie. Dziś odbyłem z dwiema starszymi, nader wykształconymi *ladies a talk* na temat psychoanalizy; obie damy okazały się doskonale poinformowane i wielce wolnomyślicielskie. Byłem tym bardzo zaskoczony, bo spodziewałem się napotkać niemałe opory. Ostatnio wzięliśmy udział w wielkim *garden-party* na pięćdziesiąt osób — otaczał mnie wianuszek pięciu dam. Udało mi się nawet prawić angielskie dowcipy, i to jak! Jutro mam pierwszy odczyt — cała trema już mnie opuściła, publiczność jest tu bowiem bardzo wyrozumiała i po prostu żadna usłyszeć ostatnie nowinki, a przecież nimi właśnie mam zamiar ją uraczyć. Poza tym czeka nas tu promocja na doktorów *honoris causa* — odbędzie się w przyszłą sobotę z całą szopą uniwersytecką. Wieczorem mamy *formal reception*. Dzisiejszy list

² Ścisłej: w 1673 roku — zrazu jako osadę, która prawa miejskie otrzymała w roku 1722. [Przyp. tłum.]

siłą rzeczy będzie krótki, ponieważ Hallowie zaprosili na naszą cześć kilka osób na *five o'clock*. „Boston Evening Transcript” przeprowadził z nami wywiad; jednym słowem, staliśmy się bohaterami dnia. Nie jest źle, gdy człowiek choć raz ma okazję zakosztować tej strony życia. Czuję, że moje libido rozkoszuje się tym wszystkim wielkimi haustami. (...)

Clark University
Worcester, Mass.
14 września 1909 roku

(...) Wczoraj wieczorem odbył się wielki sabat i maskarada z czerwonymi i czarnymi togami i czworokątnymi biretami zdobnymi w złote kutasiki. Na wielkim uroczystym zgromadzeniu wyniesiono mnie do godności *Doctor of Laws honoris causa*; podobnie Freuda. Teraz więc wolno mi pisać po nazwisku literki L. L. D. Niesłychane, nieprawdaz? Dzisiaj profesor M. zawiózł nas automobilem na *lunch* nad pięknym jeziorem. Widoki urocze. Wieczorem odbędzie się w domu Hallów jeszcze *private conference* na temat *psychology of sex*. Czas mam potwornie przeładowany zajęciami; Amerykanie są w tym prawdziwymi mistrzami, bo nie zostawiają malkontentom wolnej chwili na ewentualne sarkanie. Po tych wszystkich bajecznościach czuję się już trochę zmęczony, tęsknię za wytchnieniem w górach. Huczy mi w głowie. Wczoraj wieczorem podczas promocji doktorskiej musiałem wygłosić zaimprovizowane przemówienie przed trzystuosobowym audytorium.

(...) Strasznie się cieszę, że mogę wyjechać nad morze, gdzie moja obolała dusza odpocznie sobie, chłonąc nieskończony spokój, zatopiona w bezbrzeżnych przestrzeniach. Bo tutaj człowiek tkwi nieomal stale w centrum trąby powietrznej. Dzięki Bogu, udało mi się ożywić w sobie zdolność do korzystania z uciech na tyle, że mogę się tym wszystkim radować. Unoszony huraganem, chwytam wszystko, co wpadnie mi pod rękę — potem legnę, nasycony.

P.'s Camp
Keene Valley
Adirondacks, N. Y.
16 września 1909 roku, 8.30

(...) Byłabyś niezmiernie zdumiona, gdybyś zobaczyła, gdzie też wylądowałem w tym kraju zaiste nieograniczonych możliwości. Otóż, wyobraź sobie, siedzę teraz w wielkiej drewnianej chacie, którą tworzy jedna izba; przede mną masywny kominek z surowych cegieł, przed nim ogromne bierwiona; na ścianach zatrzęsienie naczyń, książek i tym podobnych rzeczy. Wokół chaty biegnie kryta weranda; gdy wyjdiesz na zewnątrz, zrazu nie widać nic, tylko drzewa: buki, jodły, sosny i tuje, a wszystko trochę niezwykle, skryte za woalem lekko siąpiącej mżawki. Zza drzew prześwituje górski krajobraz — wszystko gęsto porośnięte lasami. Chata stoi na stoku; nieco niżej widać dziesięć drewnianych domczków — w jednych mieszkają kobiety, w innych mężczyźni. Tu kuchnia, tam jadalnia, między domkami pasą się krowy i konie. Mieszkają tu dwie rodziny P. i rodzina X. ze służbą. Idąc w górę płynącego tuż obok potoku dochodzi się do lasu, i niebawem odkrywa, że tak naprawdę to północna puszcza. Na ziemi ogromne złomy skalne, przyniesione tu przez lodowiec, wszystko zaś otula puszysty, miękki dywan mchów i paproci. Wyżej w niesamowitym nieładzie opada płatanina konarów i potężnych, choć już spróchniałych pni, z których strzelają w niebo młode drzewa. Dalej, krocząc pnąc się w górę zbocza miękką, wymoszczoną zbutwiałymi kawałkami drewna ścieżką, wchodzi się na teren, gdzie runo leśne wybujało najobficiej, gdzie wszystko przetykane jest krzakami jeżyn, malin i ich osobliwej krzyżówki. Tysiące potężnych, martwych drzew sterczy z zarośli, eksponując nagie pnie. Tysiące drzew, powalonych przez wiatr, nie dotknęło ziemi, lecz ugrzęzło w nieprzeniknionej płataninie konarów i tak już pozostało. Trzeba się przedzierać przez płataninę grubych pni, przebijając przez pokłady butwiejącego drewna, zapadać w głębokie jamy. Z trasą naszej wędrówki krzyżują się szlaki jeleni. Dzieciotyły wykuły w drzewach dziury wielkości głowy człowieka. Tu i ówdzie trąba powietrzna zvaliła setki olbrzy-

mów, podobnych do sekwoi, tak że ich korzenie sterczą wysoko nad ziemią. Przed kilkanaście laty pożar strawił obszar o powierzchni wielu mil kwadratowych. Wreszcie dochodzi się do kopulastego szczytu wysokości ponad tysiąc metrów — stąd roztacza się widok na surowy krajobraz polodowcowy, tu i ówdzie poprządkany zwierciadłami polodowcowych jezior; teren ten, od czasów, gdy przesunął się tędy lodowiec, porasta dziewicza puszcza. Ta osobliwa, dzika kraina leży na północno-wschodnim skraju USA, w stanie Nowy Jork, w pobliżu granicy z Kanadą. Mają tu jeszcze siedziby niedźwiedzie, wilki, jelenie, łosie i dziki. Wszędzie roi się od węzów. Już wczoraj, zaledwie tu przybyliśmy, przywitał nas gład długości dwóch stóp. Na szczęście w okolicy, gdzie mieszkamy, nie ma grzechotników — te można spotkać nad odległym o kilka godzin drogi Lake George i Lake Champlain, gdzie klimat nie jest tak surowy. Mieszkamy tu w małej chacie i śpimy w czymś, co jest hybrydą hamaka i łóżka polowego. (...)

Uważam, że kiedyś powinniśmy przyjechać tu razem — tak tutaj dobrze! Gdzie tylko masz znajomych, możesz spodziewać się ładu królewskiej gościny. Jesteśmy zgodni co do tego, że najpiękniejsze wspomnienia z tej podróży do Ameryki wywieziemy właśnie stąd. Freud przedziera się przez ten malowniczy świat z filozoficznym uśmieszkiem. Dotrzymuję mu kroku. Rozkoszuję się przepychem tej krainy. I dwa miesiące byłoby za mało, by zebrać wszystkie wrażenia. Dobrze jest wędrować, dopóki jeszcze tak pięknie. (...)

Albany, N. Y.

18 września 1909 roku

(...) Jeszcze tylko dwa dni — i odjeżdżamy! Wszystko kręci się jak uniesione wirem. Wczoraj jeszcze stałem na bez mała tysiącsiedemsetmetrowej wysokości łysym, skalistym szczycie w samym sercu potężnej puszczy, sięgając wzrokiem błękitnych dali Ameryki, a lodowaty wiatr przeszywał mnie aż do szpiku kości — dzisiaj znalazłem się w samym centrum wielkomiejskiej wrzawy Albany, stolicy stanu Nowy Jork! Stu tysięcy wrażeń,

które zabieram z sobą, nie da się spisać piórem, wszystko bowiem, czego doznałem, sięga zbyt daleko, nie da się ogarnąć jednym spojrzeniem. W ciągu ostatnich dni z wolna zaczęła mi świtać w głowie myśl, że oto tutaj ideał pewnego sposobu kształtowania życia stał się rzeczywistością. Mężczyźni mają tu tak dobrze, jak tylko pozwala na to kultura, kobietom natomiast wiedzie się raczej kiepsko. Widzieliśmy tutaj z jednej strony rzeczy, które budzą najwyższy podziw, z drugiej zaś takie, które pobudzają do głębokiej zadumy nad społecznym rozwojem tego kraju. Co się tyczy cywilizacji technicznej, Ameryka prześcignęła nas o całe mile, lecz wszystko to kosztuje potwornie dużo i nosi już w sobie zapowiedź schyłku. Dużo jest do opowiadania, bardzo dużo. Przeżycia, których dane mi było doświadczyć w trakcie tej podróży, są niezapomniane. Teraz jednak jesteśmy już znużeni Ameryką. Jutro rano ruszamy do Nowego Jorku, a 21 września znowu na morze! (...)

Norddeutscher Lloyd Bremen

Parowiec „Kaiser Wilhelm der Große”

22 września 1909 roku

(...) Wczoraj z lekkim sercem strząsnąłem proch Ameryki z mych sandałów, a i z lekkim szumem w głowie, bo X-owie podejmowali mnie wybornym szampanem... Z abstynencją *puncto fidei* stanąłem na bardzo chwiejnym gruncie, toteż lojalność nakazuje mi wystąpić z sodalicii trzeźwości. Wyznaję, że prawdziwy grzesznik, tuszę jednak, że w przyszłości będę mógł znieść bez emocji widok kieliszka wina, zwłaszcza tego, którego jeszcze nie wypito. Tak to jest: owoc zakazany najbardziej kusi. Sądzę, że nie powinienem sobie za dużo odmawiać.

A zatem wczoraj około dziesiątej ruszyliśmy w drogę, po lewej zostawiając strzelające w niebo białawe i czerwone wieżycy New York City, po prawej kopące kominy, doki itd. Hoboken. Poranek był mglisty; miasto szybko zniknęło nam z oczu, a w chwilę potem o burtę statku zaczęły uderzać wzburzone fale morza. Przy latarniowcu wysadziliśmy amery-

kańskiego pilota i wpłynęliśmy w „smutną pustynię morza”. Chwila ta zawsze ma w sobie coś z kosmicznej wielkości i prostoty, co zmusza nas do milczenia, bo i cóż miałby na to rzecz człowiek, zwłaszcza nocą, gdy w samotnych głębinach oceanu odbija się rozgwieżdżone niebo? W milczeniu, rezygnując z wszelkiej samowoli, wpatrujemy się przed siebie, a na myśl nasuwa nam się wiele starych słów i obrazów: jakiś głos szepce o prastarym, nieskończonym morzu, o „morzu, które huczy z oddali”, o „falach morza i miłości”, o Leukotei — milej bogini, która w pianie kipiących bałwanów ukazała się zmęczonemu drogą Odysowi i dała mu przejrzysty szal z pereł, który go ocalił³. Morze jest jak muzyka — morze ma muzykę w sobie — i muska nią wszystkie sny duszy. Piękno i wielkość morza polega na tym, że zmusza nas ono, byśmy zstąpili w płodne głębie własnej duszy i — w akcie samostworczym — ożywiając „smutną pustynię morza” zmierzyli się sami z sobą. Teraz jesteśmy jeszcze zmęczeni „trudem ostatnich dni”, rozmyślamy bowiem i porządkujemy w nieświadomym wysiłku to wszystko, co Ameryka w nas wzburzyła. (...)

Norddeutscher Lloyd Bremen
Parowiec „Kaiser Wilhelm der Große”
25 września 1909 roku

(...) Wczoraj zaczął się sztorm i szalał przez cały dzień, aż do północy. Niemal cały ten czas spędziłem na dziobie, na podwyższonym i osłoniętym pokładzie pod mostkiem kapitańskim, podziwiając to wspaniałe widowisko: olbrzymie góry bałwanów piętrzyły się i przewalały przez statek wirującą chmurą piany. Statek zaczął się strasznie kołysać; kilka razy słona nawałnica rozpadała się nad nami. Zrobiło się zimno, toteż poszliśmy na herbatę. W mesie jednak okazało się, że mózg spłynął mi kanalikiem rdzenia kręgowego i usiłował wyjść gdzieś pod żołądkiem. Zaszyłem się więc do łóżka, gdzie już wkrótce odzyskałem znakomitą kondycję i zjadłem miły podkurek. Od

³ Por. Homer, *Odyszeja*, Pieśń V, w. 335–356. [Przyp. tłum.]

czasu do czasu rozlegał się grzmot — bałwan rozbijał się o burtę. Wszystkie przedmioty w kabinie jakby ożyły: poduszka z kanapy dreptała gdzieś w półmroku, jeden but wyprostował się, popatrzył w koło zdumiony i cichutko, lekkim ślizgiem udał się pod sofę; drugi but, jak gdyby zmęczony, położył się na bok i dołączył do towarzysza. Nastąpiła kolejna odsłona tego przedstawienia. Jak zauważyłem, buty udały się pod sofę, by przywlec stamtąd mój worek podróżny i teczkę, po czym całe towarzystwo przeniosło się pod łóżko, gdzie stał wielki kufer; rękaw koszuli, zwisający z kanapy, pokiwał tęsknie w ich stronę; w szafach i szufladach coś zaszemrało i załomotało. Wtem pod podłogą rozległ się straszny huk, trzask, furkot i brzęk. Na dole jest bowiem kuchnia. Tam to za jednym uderzeniem bałwana pięćset talerzy obudziło się ze śmiertelnego odrętwienia i jednym skokiem położyło kres swej marnej doli niewolników. Niewypowiedziane westchnienia zdradziły kabinom wokół tajemnice *menu*. Spałem wspaniale, a dzisiaj rano wiatr przypuścił szturm z drugiej strony. (...)

Z listów Freuda do Junga⁴

16 kwietnia 1909 roku
Wiedeń, IX, Berggasse 19

Drogi Przyjacielu,

(...) jest rzeczą godną uwagi, że tego samego wieczora, kiedy formalnie adoptowałem Pana jako najstarszego syna, gdy — *in partibus infidelium* — namaściłem Pana na następcę tronu i spadkobiercę korony, otóż tego samego wieczora odarł mnie Pan z godności ojcowskiej, w czym zdawał się Pan znajdować równe ukontentowanie, co ja w namaszczeniu Pana. Teraz obawiam się, że mówiąc o mym stosunku do duchów wystukujących powrócę do roli ojcowskiej, wszelako muszę to uczynić, gdyż jest inaczej, niż Pan sądzi. Nie przeczę tedy, że Pańskie relacje i eksperyment wywarły na mnie mocne wrażenie.

⁴ Za łaskawą zgodą Ernsta Freuda z Londynu.

Postanowiłem zatem, że po Pańskim wyjściu przeprowadzę obserwację; a oto rezultaty. W pierwszym pokoju ciągle coś trzeszczy, gdyż na dębowych półkach regału z książkami stoją dwie egipskie stele, bardzo ciężkie; sprawa jest więc jasna. W drugim pokoju, tam gdzie słyszeliśmy ten łoskot, podobne odgłosy słyszy się nader rzadko. Zrazu sądziłem, że dowodu można by się doszukiwać w tym, że po Pańskim wyjściu nigdy się już nie powtórzył ten łoskot, któryśmy tyle razy słyszeli, kiedy Pan był u mnie — ale od tego czasu powtarzał się on często, chociaż nigdy nie miało to nic wspólnego z moimi myślami, nigdy też nie zdarzało się to wówczas, gdy myślałem o Panu i o Pańskim osobliwym problemie. (Także i teraz nic takiego się nie dzieje, co dodaję tytułem wyzwania). Atoli obserwację tę wnet pozbawiło wartości co innego. Moja wiara, a w każdym razie moja ochocza gotowość dania wiary prysła, gdy przysł czar Pańskiej tu obecności; z jakichś powodów natury wewnętrznej wydaje mi się zupełnie nieprawdopodobne, by coś tego rodzaju miało się tu wydarzyć po raz drugi. Odczarowane meble stoją przede mną, niczym zdesakralizowana natura przed poetą po zniknięciu bogów Grecji.

Oto więc znowu zakładam rogowe okulary ojca i napominam mego drogiego Syna, iżby zachował zimną krew i raczej pogodził się z tym, że czegoś nie rozumie, aniżeli składał tak wielką ofiarę rozumieniu; potrząsam też mą siwą głową nad tą psychosyntezą, myśląc sobie: o, tak, tacy to już są młodzieniaszkowie, prawdziwą radość sprawia im, jeśli tylko mogą nas zostawić z tyłu — nas, którzy zdyszani, z obolałymi nogami nie nadążamy za nimi.

A teraz — korzystając z przywileju starszeństwa — trochę poględzę i opowiem o czymś innym między niebem a ziemią, o czymś, czego pojąć niepodobna. Przed kilku laty odkryłem w sobie przeświadczenie, że umrę między 61 a 62 rokiem życia; w owym czasie wydawało mi się jeszcze, że to zgola odległy termin. (Dzisiaj to już tylko osiem lat). Niedługo potem udałem się z bratem do Grecji: w trakcie tej podróży liczba 61 albo 62, w połączeniu z 1 lub 2, w niesamowity wprost sposób nasuwała mi się przed oczy, i to przy każdej okazji, gdy trzeba było nadać numer rzeczom policzalnym, zwłaszcza zaś pojazdom, co sobie

sumiennie notowałem. W nastroju przygnębienia dotarłem do Aten i gdy w hotelu wskazano nam pokój na pierwszym piętrze, miałem już nadzieję, że odetchnę, numer 61 nie wchodził bowiem w rachubę. Owszem, za to dostałem apartament numer 31 (rozumując z niejaką fatalistyczną dowolnością można przyjąć, że jest to połowa 61 — 62), a ta sprytniejsza i jakby zwinniejsza liczba okazała się bardziej uporczywym prześladowcą aniżeli dwie pierwsze. Od powrotu z Grecji aż do całkiem niedawna liczba 31 dochowała mi wierności, i chętnie pojawiała się w towarzystwie liczby 2. Ponieważ zaś w moim systemie psychicznym znajdują się również obszary, gdzie — z dala od wszelkich przesądów — jestem jedynie żądny wiedzy, od podróży do Grecji usiłowałem dokonać analizy, skąd wzięło się to przeświadczenie. Oto ona — powstała w 1899 roku. Zbiegły się wówczas dwa wydarzenia: po pierwsze, napisałem pracę o wykładaniu snów (jest ona przecież antydatowana na rok 1900)⁵; po wtóre, dostałem nowy numer telefonu, który mam zresztą do dzisiaj — 14362. Łatwo stwierdzić, co łączy oba te fakty: w 1899 roku, kiedy pisałem pracę o wykładaniu snów, miałem 43 lata. Stąd już niedaleko do przekonania, że pozostałe cyfry — a więc 61 lub 62 — winny oznaczać kres mego życia. I tak nagle to, co było metodą, jawi się jako absurdalny dowcip. Przesąd, że mam umrzeć między 61 a 62 rokiem życia, okazuje się odpowiednikiem przeświadczenia, że ukończywszy pracę o wykładaniu snów dopełniłem dzieła mego życia, że nie mam już nic więcej do powiedzenia i mogę spokojnie umrzeć. Przypomniałem sobie, że — biorąc pod uwagę wszystkie me wcześniejsze doświadczenia — interpretacja ta nie wydaje się aż tak niedorzeczna. Ponadto czuję w tym tajemnicze wpływy W. Fließa; ale w roku, w którym Fließ przypuścił na mnie atak, przesąd ten dał mi spokój⁶.

⁵ Mowa o *Die Traumdeutung*; wydanie I: Deuticke, Leipzig und Wien 1900. [Przyp. tłum.]

⁶ Wilhelm Fließ — otorynolaryngolog z Berlina; był przez dwanaście lat najbliższym przyjacielem Freuda: prowadzili nader ożywioną korespondencję i często się spotykali w latach dziewięćdziesiątych XIX w. Podczas jednego z takich spotkań — we

Znajdzie Pan w tym zapewne nowe potwierdzenie specyficzności żydowskiej natury mej mistyki. Jeśli o mnie chodzi, to — przeciwnie — skłonny jestem powiedzieć tylko to, że przygody takie jak ta z liczbą 61 znajdują wyjaśnienie przez dwa momenty: po pierwsze, jest to niezwykle zintensyfikowana przez nieświadomość koncentracja, dzięki której w każdej kobiecie widzi się Helenę, a po wtóre, jest to bezsprzecznie istniejąca „zbieżność przypadku”, która w kształtowaniu szaleństwa gra tę samą rolę, co zbieżności somatyczne w symptomie histerycznym i językowe w dowcipie leksykalnym.

Przeto będę mógł śledzić Pańskie badania kompleksu duchów z zainteresowaniem, jak ktoś, kto obserwuje wzniosły obłęd, którego jednak sam nie podziela.

Z serdecznymi pozdrowieniami dla Pana, Pańskiej żony i dzieci

Pański Freud

12 maja 1911 roku
Wiedeń, IX, Berggasse 19

Drogi Przyjacielu,

(...) wiem, że najbardziej osobiste skłonności popychają Pana do studiowania okultyzmu, i nie wątpię, że wróci Pan do

Wrocławiu — Fließ wtajemniczył Freuda w swą teorię pierwotnej dwupłciowości, którą kilka lat później, ku jego zdumieniu, Freud przedstawił mu jako własną. Incydent ten skruszony Freud opisał w *Psychopatologii życia codziennego* (w roku 1901) jako przykład plagiowania idei. Kiedy jednak w 1903 roku Otto Weininger, wiedeński filozof, ogłosił w książce *Geschlecht und Charakter* rzekomo własną teorię dwupłciowości, Fließ wkrótce wykrył bliski związek autora z niejakim Swobodą, pacjentem Freuda, i wszystkich trzech — Freuda, Swobodę i Weininger — oskarżył w artykule *In eigener Sache* o plagiat; w ślad za oskarżeniem Fließ opublikował najbardziej intymne listy Freuda. Przyjaźń między Freudem a Fließem została więc zerwana ostatecznie w roku 1906 — roku, w którym zadzierzgnął się związek Freuda z Jungiem. [Przyp. tłum.]

domu suto obładowany. Nie ma na to rady, bo człowiek dobrze czyni, dając się ponieść temu, co w nim tkwi. Sława, jaką Pan zdobył swymi pracami o obłędzie, przez pewien czas utrzyma z dala od Pana obelgę „mistyka”. Proszę jednak nie zostać tam, w tych tropikach — trzeba sprawować rządy w domu. (...)

Pozdrawiam Pana serdecznie i tuszę, że po krótkiej przerwie zechce mi Pan odpisać.

Oddany Panu Freud

15 czerwca 1911 roku
Wiedeń, IX, Berggasse 19

Drogi Przyjacielu,

(...) w sprawach okultyzmu spokorniałem, a to dzięki wspaniałej lekcji, którą były dla mnie doświadczenia Ferenchiego⁷. Obiecuję wierzyć we wszystko, co w jakiś sposób da się rozsądnie wytłumaczyć. Owszem, przychodzi mi to z oporami, o czym Pan wie. Ale odtąd moja *hybris* została poskromiona. Chętnie widziałbym Pana w pełnej zgodzie z F., zwłaszcza gdy któryś z Was odważy się na tak niebezpieczne posunięcie, jakim byłoby opublikowanie wyników badań, a wyobrażam sobie, że da się to pogodzić z postulatem niezależności podczas pracy. (...)

Serdeczne pozdrowienia dla Pana i dla pięknego domu od

oddanego Panu Freuda

⁷ Por. E[rnest] Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, t. III, [Basic Books Inc.] New York 1957, s. 387 i nast.

List Junga do żony z Susy w Tunezji

Poniedziałek, 15 marca 1920 roku
Grand Hôtel, Susa

Ta Afryka jest niesłychana!

(...) Niestety, nie mogę pisać w sposób spójny, bo zbyt wiele jest do napisania. Oświetlę więc rzeczy jak gdyby wylawiając je z ciemności snopem światła. Po ziąbie na morzu rześki poranek w Algierze. Jasne domy i ulice, ciemnozielone kępy drzew, wysokie grzywy palm między nimi. Białe burnusy, czerwone fezy, a między nimi żółć *tirailleurs d'Afrique*, karmazyn spahisów⁸, potem ogród botaniczny, zakłety las tropikalny, indyjska wizja, święte drzewa aśwattha⁹ z ogromnymi korzeniami powietrznymi, niczym jakieś monstra, fantastyczne mieszkania bogów, olbrzymie w swych rozmiarach, obrośnięte gęstymi splotami ciemnozielonych liści, szumiących w morskiej bryzie. Później trzydziestogodzinna podróż koleją do Tunisu. To arabskie miasto to zlepek starożytności i arabskiego średniowiecza, Grenady i bajek z Bagdadu. Człowiek tu już nie myśli o sobie, wtapia się bowiem w tę różnorodność nie dającą się ocenić, a tym bardziej opisać; w murze rzymska kolumna, obok przechodzi niesłychanej brzydoty stara Żydówka w białych szarawarach; jakiś herold z naręczem burnusów przeciska się przez ciżbę, wydając przy tym tak gardłowe okrzyki, jakby pochodził wprost z Kantonu Zuryskiego; skrawek ciemnobłękitnego nieba; śnieżnobiała kopuła meczetu; szewc w małej wnęce pilnie szyje buty — na macie przed nim gorąca, osłepiająca plama słonecznego światła; ociemniali muzykanci

⁸ Piechota i jazda kolonialna. [Przyp. tłum.]

⁹ Święty figowiec (*figus religiosa*); jako symbol sansary gałęzie ma w dole — w świecie podległym konieczności ciągłych narodzin i śmierci, a korzeniami tkwi w górze — w świecie doskonałym. Por. *Bhagawadgita* XV, 1–4. To pod figowcem, zwanym odtąd świętym drzewem Bo, Siakjamuni doznał oświecenia i stał się Buddą. [Przyp. tłum.]

z bębenkami i małą lutnią, w której tylko trzy struny; żebrak, a właściwie garść łachmanów; opary z kuchenek opalanych olejem i roje much; wysoko, w błogosławionym eterze¹⁰, na białym minarecie muezzin wyśpiewuje południową modlitwę; na dole tchnący chłodem krużganek z obramowanym majoliką wejściem w kształcie podkowy; na murze wygrzewa się sparszywiał kot; ciżba w ciągłym ruchu; czerwone, białe, żółte, niebieskie i brązowe płaszcze, białe turbany, czerwone fezy i mundury; ludzie o twarzach białych i jasnożółtych, przechodzących w hebanową czerń; szuranie żółtych i czerwonych pantofli, bezszelestne przemyskanie czarnych, gołych stóp itd., itd.

Skoro świt powstaje wielki Bóg, napęniając oba horyzonty radością i mocą — wszystko, co żyje, daje mu posłuch. Nocami księżyc jest tak srebrzysty i tak bardzo jasny i świetlisty, że nikt nie wątpi w Asztarte.

Między Algierem a Tunisem leży dziewięćset kilometrów afrykańskiej ziemi spiętrzonej w szlachetnych kształtów rozległe formy wielkiego Atlasu: obszerne doliny i szerokie płaskowyże obfitują w winorośl i zboża, ciemnozielone lasy dębów korkowych. Dzisiaj Horus powstał zza odległego, bladego pasma gór i wzniósł się nad bezgraniczną, zielonkawobrunatną równinę, z pustyni zaś podniósł się silny wiatr, dmący aż po brzegi granatowego morza. Na pofałdowanych szarozielonych wzgórzach żółto-brązowe ruiny miast rzymskich, skąpo przetykane kępami zieleni, gdzie pasą się czarne kozy; w pobliżu obóz beduinów — czarne namioty, wielbłądy, osły. Pociąg przejechał wielbłąda, który nie mógł się zdecydować, by zejść z szyn: bieranina, krzyki, wymachiwanie rękami, białe postacie; morze już to ciemnoniebieskie, już to boleśnie rażące oczy odbijanym blaskiem słonecznym. Z gajów oliwnych i palmowych, z kęp gigantycznych kaktusów, płynąc w rozedrganym, przesyconym słońcem powietrzu, wynurza się śnieżnobiałe miasto z niebiańsko białymi kopułami i wieżycami, majestatycznie rozciągające się na wzgórzach. Później Susa z białymi murami i wieżami; w dole port, ponad murem portowym widoczne

¹⁰ Aluzja do jednego z tropów w poezji Hölderlina. [Przyp. tłum.]

ciemnoniebieskie morze, a w przystani żaglowiec z dwoma łacińskimi żaglami, takimi, jakie kiedyś namalowałem!!!

Wszędzie człowiek potyka się o relikty z czasów rzymskich; łaską wygrzebałem z ziemi rzymskie naczynie.

To wszystko to zaledwie żałosny bełkot; sam nie wiem, co właściwie opowiada mi Afryka — coś mówi, to pewne. Pomyśl: ogromna kula słoneczna, czyste powietrze — tak czyste, jak wysoko, hen w górach — morze bardziej niebieskie, niż kiedykolwiek zdarzyło Ci się widzieć, wszystkie kolory niebawale żywe; na bazarach — wyobraź sobie — możesz jeszcze kupić antyczne amfory; no, i ten księżyc!!! (...)

Z listu do młodego uczzonego
(1952)

(...) Sam określam siebie mianem empiryka — w końcu człowiek musi wiedzieć, że czymś jest. Często zarzuca mi się, że jestem kiepski filozof, a — rzecz jasna — nie lubię żyć ze świadomością, że wyrosłem na ostatnią miernotę. Jako empiryk przynajmniej czegoś dokonałem. Przecież dobremu szewcowi, który uważa się za szewca — i to za dobrego szewca — nie napiszą na nagrobku, że był kiepskim kapelusznikiem, bo raz u pewnego zrobił kiepski kapelusz.

Język, którym mówię, musi być dwuznaczny, musi kryć w sobie podwójny sens, by uczynić zadość naturze *psyche* — też dwojakiej. Świadomie i celowo usiłuję wyrażać me myśli w sposób dwuznaczny — dwuznaczność góruje nad jednoznacznością, odpowiada bowiem naturze bytu. Naturalna skłonność pcha mnie ku jednoznaczności — o, świetnie bym władał jednoznacznym językiem, to nietrudne, cóż z tego, skoro dzieje się to kosztem prawdy. Celowo dopuszczam do głosu zarazem wszystkie tony, górne i dolne, bo tak czy owak brzmią jednocześnie, z drugiej zaś strony dają pełniejszy obraz rzeczywistości. Jednoznaczność ma sens tylko wtedy, gdy chodzi o stwierdzenie faktów, ale nie wtedy, gdy chodzi o interpretację, ponieważ sens nie jest jakąś tam tautologią — jako konkretny przedmiot wypowiedzi ogarnia zawsze coś więcej.

Jestem — mówiąc w sposób bardziej konkretny — tylko psychiatrą; to, jak stawiam problemy, wszystkie moje dążenia w istotny sposób koncentrują się na zakłóceniach psychicznych, ich fenomenologii, etiologii i teleologii. Wszystko inne pełni funkcję pomocniczą. Nie czuję się powołany ani żeby zakładać jakąś nową religię, ani też by jakąś wyznawać. Nie uprawiam żadnej filozofii, chcę być tylko dobrym psychiatrą, czyli lekarzem dusz, i to w granicach wyznaczonych przez spoczywające na mnie szczególne zadanie. Takie znalazłem w sobie zdolności, a realizując je wypełniam swą misję jako członek społeczności ludzkiej. Nie przeczę bynajmniej, że inni ludzie wiedzą więcej ode mnie. Nie wiem, na przykład, w jaki sposób można byłoby kiedykolwiek pojąć i przeżyć Boga w oderwaniu od ludzkiego doświadczenia. Jeśli Go nie doświadczam, to jak mógłbym twierdzić, że On istnieje? Ale moje doświadczenie jest mizerne i ograniczone, toteż i to, co ono objawia, ograniczone jest do poziomu człowieka, mimo przytłaczającego przeczucia, że jest to niewspółmierne; przeczucie to jawi się z całą oczywistością wówczas, gdy doświadczenie to usiłuje się wyrazić ludzkim językiem. W ogóle, gdy chodzi o doświadczenie, nic nie ujdzie dwuznaczności *psyche*. Największe doświadczenie jest więc zarazem najmniejsze i najwęższe, najbardziej ograniczone, dlatego człowiek lęka się mówić o tym na głos czy wręcz filozofować na ten temat. Jesteśmy zbyt mali i nieudolni, by pozwolić sobie na takie zuchwałstwo. Wolę tedy język dwuznaczny, gdyż — zachowując proporcje — uwzględni on obiektywność wyobrażeń archetypowych i autonomię archetypu. „Bóg” znaczy więc nie dające się wyśłowić *ens potentissimum*, z drugiej jednak strony jest to wyraz nadzwyczaj nieporadnego zaznaczenia ludzkiej niemożności i bezradności, zatem przeżycie natury nader paradoksalnej. Przestrzeń duszy jest niezmiernie rozległa, wypełniona żywą realnością. Na jej obrzeżach mieszka tajemnica materii, ducha czy nawet sensu. Dla mnie są to ramy, w których mogę wyrazić własne doświadczenie. (...)

Z listu do kolegi
(1959)

(...) pojęcie „ładu” (*scil.* ładu w stworzeniu) nie jest tożsame z pojęciem „sensu”. Toteż istota uporządkowana, wbrew swemu porządkowi, który sam w sobie może być zupełnie sensowny, niekoniecznie musi być sensowna w zestawieniu z całością (...) Bez refleksyjnej świadomości człowieka świat stałby się gigantycznym nonsensem, ponieważ — jak poucza nas doświadczenie — człowiek jest jedyną istotą, która umie skonstatować „sens”.

Nie mamy absolutnie żadnych danych na temat, co stanowi twórczy czynnik rozwoju biologicznego. Dobrze jednak wiemy, że ciepłokrwistość oraz zróżnicowanie się mózgu były niezbędne dla powstania świadomości, a tym samym konieczne, by objawił się jakiś sens. Ileż niebezpieczeństw, ile przypadków musiały pokonać mieszkające na drzewach małpki, nim osiągnęły postać człowieka, w toku ewolucji, która trwała miliony lat; to przekracza wyobrażenie. W tym chaosie i w tej przypadkowości z pewnością zadziałały zjawiska synchroniczne, które w obliczu znanych nam praw natury i za ich pomocą mogły w momentach archetypowych dokonać syntez, które dzisiaj zdają się nam być przejawem ducha. Zawodzą tutaj i prawa przyczynowości, i teleologia, ponieważ zjawiska synchroniczne zachowują się jak przypadki.

Przyjmując, że obowiązująca w obrębie praw natury zasada prawdopodobieństwa nie daje żadnego punktu zaczepienia, by przypuszczać, jakoby wyższe syntezы — takie jak, dajmy na to, *psyche* — mogły się narodzić z czystego przypadku, gwoi wyjaśnienia nie tylko zjawisk synchronicznych, lecz także wspomnianych wyższych syntez, potrzebujemy hipotezy sensu utajonego. Sens wydaje się zawsze zrazu nie uświadomiony, przeto może zostać odkryty jedynie *post hoc*; tutaj z reguły pojawia się niebezpieczeństwo, że sens zostanie dostrzeżony tam, gdzie go wcale nie ma. Doświadczenia synchroniczne są nam potrzebne po to, byśmy mogli uzasadnić hipotezę istnienia utajonego sensu, niezależnego od świadomości.

Ponieważ dowolny twór bez refleksyjnej świadomości człowieka nie ma żadnego poznawalnego sensu, owa hipoteza sensu utajonego nadaje człowiekowi znaczenie kosmogoniczne, tak że urasta on do rangi prawdziwej *raison d'être*. Jeśli natomiast ów utajony sens zostałby — jako świadomy plan dzieła stworzenia — przypisany Stwórcy, wówczas rodzi się pytanie: dlaczego Stwórca miałby urządzić całe to zjawisko świata, skoro i tak dobrze wie, gdzie mógłby znaleźć swe odbicie, a zresztą po cóż miałby szukać swego odbicia, skoro jest już świadom siebie samego? Jeśli już istniała Jego *omniscientia*, po cóż miałby stwarzać drugą, mniej wartościową świadomość? Czemu miałyby służyć owe miliardy zmatowiałych luster, skoro Stwórca z góry wiedział, jak będzie wyglądał Jego obraz?

Po tych wszystkich przemyśleniach doszedłem do wniosku, że nie tylko człowiek stworzony został na obraz i podobieństwo Boże, ale i Stwórca na obraz i podobieństwo człowieka: jest on podobny człowiekowi czy wręcz identyczny z nim, co znaczy, że Stwórca jest równie nieświadomy jak człowiek, a może i jeszcze bardziej, ponieważ zgodnie z mitem o *incarnatio* był skłonny przyjąć na siebie postać człowieka i oddać się człowiekowi na ofiarę. (...)

Théodore Flournoy

Gdy przedstawiałem z Freudem, w Théodorze Flournoy znalazłem prawdziwie ojcowskiego przyjaciela. Kiedy go poznałem, był już starcem. Niestety, wkrótce zmarł. Gdy jeszcze jako lekarz pracowałem w Burghölzli, przeczytałem jego książkę *Des Indes à la Planète Mars*, która wywarła na mnie wielkie wrażenie. Napisałem do autora, że chciałbym ją przetłumaczyć na niemiecki. Odpowiedź otrzymałem dopiero pół roku później — Flournoy przepraszał, że tak długo nie odpowiadał na moją ofertę. Ku memu żalowi wyznaczył już innego tłumacza.

Nieco później odwiedziłem go w Genewie, a gdy z wolna zacząłem uświadamiać sobie, jak ograniczona jest teoria Freuda, jeździłem do Flournoy co jakiś czas, by z nim porozmawiać.

Było dla mnie rzeczą bardzo ważną móc usłyszeć, co Flournoy myśli o Freudzie — a dane mi było usłyszeć rzeczy bardzo mądre. Flournoy kładł nacisk przede wszystkim na oświeceniowy racjonalizm Freuda, co — jego zdaniem — wiele wyjaśniało, a zwłaszcza jednostronność Freuda.

W roku 1912 namówiłem Flournoy, by wziął udział w kongresie w Monachium, podczas którego doszło do mojego zerwania z Freudem. Obecność Flournoy była dla mnie wielkim wsparciem.

W tamtych latach — szczególnie po rozstaniu z Freudem — czułem, że jestem zbyt młody, by samemu rozwinąć skrzydła. Potrzebowałem jeszcze oparcia, zwłaszcza potrzebny był mi ktoś, z kim mógłbym rozmawiać bez ogródek, zupełnie otwarcie. Kogoś takiego znalazłem we Flournoy, toteż wkrótce stał się on dla mnie rodzajem przeciwwagi dla Freuda.

Mogłem z nim poruszać wszystkie problemy, które zajmowały mnie z naukowego punktu widzenia, mówiliśmy na przykład o somnambulizmie, o parapsychologii i o psychologii religii. Nie miałem wówczas nikogo, kto podzielałby moje zainteresowania w tej dziedzinie. Sposób, w jaki ujmował te sprawy Flournoy, pokrywał się całkowicie z moim, a jego uwagi nierzadko były podnietą dla moich badań. Termin *imagination créatrice*, który szczególnie mnie zafrapował, przejąłem właśnie od niego.

Wiele się odeń nauczyłem. Przede wszystkim tego, w jaki sposób traktować pacjenta, życzliwego zagłębiania się w historię pacjenta. Toteż przejąłem od niego jeden przypadek, a mianowicie miss Miller z jej problemami. W *Wandlungen und Symbole der Libido* (w 1912 roku) poddałem ten przypadek starannej analizie.

Już od dawna interesowałem się tym, jakie związki zachodzą w twórcach fantazji schizofreników, i Flournoy pomógł mi je lepiej zrozumieć. Ujmował on bowiem problemy całościowo, najważniejsze jednak było to, że patrzył na nie obiektywnie. Dla niego liczyły się fakty — to, co się dzieje. Do przypadku podchodził z całą ostrożnością, nigdy nie tracił z oczu całości spraw. Dla mnie decydujące w naukowym podejściu Flournoy było to, że człowiek ten miał naprawdę obiektywny *approach*, co w porównaniu z Freudem robiło wielkie wrażenie; Freud był

bowiem typem bardzo dynamicznym i wścibskim: oczekiwał czegoś od swoich pacjentów. Flournoy natomiast niczego nie chciał — był dalekowzroczny, miał szczególną jasność widzenia. Dzięki wpływowi, jaki wywarł na mnie Freud, zdobyłem pewną wiedzę, ale nie przejrzałem na własne oczy. Flournoy nauczył mnie, jak zachować dystans w stosunku do obiektu; wzmocnił we mnie i podtrzymał w gotowości dążenie do widzenia spraw w szerszej perspektywie. Stawiając diagnozę raczej opisywał, lecz nie zdawał się na przypuszczenia; mimo żywego, jakże ciepłego zainteresowania pacjentem zawsze zachowywał niezbędny dystans — ale i w ten sposób mógł dawać baczenie na całość.

Flournoy był człowiekiem światłym i dystyngowanym, bardzo subtelnym i wielce wykształconym, zrównoważonym i obdarzonym zmysłem proporcji. Wszystko to miało na mnie dobroczynny wpływ. Był profesorem filozofii i psychologii. Pozostawał pod silnym wpływem pragmatyzmu Jamesa; doktryna ta nie odpowiada mentalności niemieckiej, nie znalazła tu więc uznania, na jakie skądinąd zasługuje. Dla psychologii jednak pragmatyzm posiada niemałe znaczenie. Tym, co szczególnie cenilem we Flournoy, było jego filozoficzne podejście, a zwłaszcza przemyślany krytycyzm, oparty na wszechstronnym wykształceniu.

Richard Wilhelm

Richarda Wilhelma poznałem na sesji „Szkoły Mądrości” w Darmstadt, u hrabiego Keyserlinga. Było to na początku lat dwudziestych. W 1923 roku zaprosiliśmy go do Zurychu, gdzie w Klubie Psychologicznym wygłosił odczyt o *Yijing*¹¹.

Jeszcze nim go poznałem, zajmowałem się filozofią Wschodu, a około roku 1920 zacząłem eksperymentować z *Yijing*.

¹¹ Stara chińska księga mądrości i wyroczni, której początki sięgają czwartego tysiąclecia przed Chr. [Por. Richard Wilhelm, *Wprowadzenie do „Yijing”*, przełożył Wojciech Chelmiński, dodatek do: Jung, *Podróż na Wschód*, dz. cyt., s. 193–205 — przyp. tłum.]

Pewnego lata w Bollingen postanowiłem, że wreszcie rozprawię się z zagadką tej księgi. Zamiast łądzyk krwawnika, których używa się w metodzie klasycznej, wyciąłem łądygi trzciny. Całymi godzinami wysiadywałem na ziemi pod stuletnią gruszą z *Yijing* pod ręką, zaprawiając się w technice posługiwania się tą księgą, odnosząc nawzajem do siebie wyrocznie, które otrzymywałem, podobnie jak to się robi w zgaduj-zgaduli. Wynikały jednak z tego jakieś rzeczy bezsporne i godne uwagi — sensowne związki z moimi myślami, zbieżności, których nie umiałem wyjaśnić.

Pierwiastek subiektywny wkracza do eksperymentu jedynie w chwili, kiedy eksperymentator arbitralnie — czyli, w tym wypadku, nie licząc — jednym ruchem dzieli pęk czterdziestu dziewięciu łądyg. Eksperymentator nie wie, ile dokładnie łądyg jest w każdej z dwóch otrzymanych tym sposobem wiązek. Otóż od tego stosunku liczbowego zależy efekt całego przedsięwzięcia; wszystkie inne manipulacje dokonywane są zupełnie mechanicznie i nie dopuszczają żadnej samowoli. Jeśli więc w ogóle istnieje tutaj jakiś psychiczny związek przyczynowy, to może on tkwić jedynie w przypadkowym podziale pęku łądyg (albo w przypadkowych rzutach monetami).

Całe wakacje przykuwało moją uwagę pytanie: czy odpowiedzi *Yijing* mają sens czy nie? Jeśli tak, w jaki sposób tworzy się związek między szeregiem zdarzeń psychicznych a szeregiem wydarzeń natury czysto fizycznej? Nieustannie napotykałem zdumiewające zbieżności, które nasunęły mi myśl o paralelizmie akauzalnym (czy też o synchroniczności akauzalnej, jak później określiłem to zjawisko). Tak mnie zafascynowały te eksperymenty, że zapomniałem o robieniu notatek, czego później bardzo żałowałem. W przyszłości miałem podjąć na nowo ten eksperyment — przeprowadzałem go z moimi pacjentami tak często, że mogłem się przekonać, iż oczywiście zgodności były względnie liczne. Tytułem przykładu mogę tu wymienić przypadek mężczyzny cierpiącego na osobliwy kompleks matki. Zamierzał się ożenić; nawet zawarł znajomość z pewną dziewczyną — jego zdaniem odpowiednią kandydatką na żonę. Czuł się jednak niepewnie, gdyż obawiał się, że pozostając pod wpływem kompleksu, może poślubić domi-

nującą matkę. Przeprowadziłem z nim eksperyment. Tekst jego heksagramu (wyroczni) brzmiał, jak następuje: „Dziewczyna jest potężna. Nie należy się żenić z taką dziewczyną”¹².

W połowie lat trzydziestych zetknąłem się z chińskim filozofem Hu Shi. Zagadnąłem go o *Yijing*, na co on odparł: „Ech, to tylko stary zbiór zaklęć magicznych, nic ważnego!” Hu Shi nie znał, jak sam przyznał, ani metody posługiwania się nim, ani jej zastosowania. Raz tylko się z tym zetknął. Podczas jakiegoś spaceru pewien przyjaciel opowiedział mu historię swej nieszczęśliwej miłości. Właśnie przechodzili obok świątyni taoistycznej, toteż — dla żartów — zaproponował pechowcowi: „Możesz się poradzić wyroczni”. Słowo się rzekło. Razem weszli do świątyni i poprosili kapłana o wyrocznię. Hu Shi jednak nie wierzył w tę bzdurę.

Zapytałem więc Hu Shi, czyżby wyrocznia była nie na temat? A on na to, jakby wbrew sobie: „Ależ skąd, oczywiście...” Pomny na znaną historię o „dobrym przyjacielu”, który czyni to wszystko, czego człowiek samemu sobie nie chciałby przypisać, zapytałem go ostrożnie, czy on sam nie skorzystał z okazji i nie poradził się wyroczni. „Owszem” — odparł. „Dla żartów ja też zadałem pytanie”. „Czy wyrocznia jakoś się do niego ustosunkowała?” — pytałem dalej. Zawahał się. „Cóż... można tak to ująć”. Najwyraźniej cała sprawa była mu niemiła. To, co głęboko osobiste, niekiedy szkodzi temu, co obiektywne.

Kilka lat po moich pierwszych eksperymentach z łądygami trzciny ukazał się *Yijing* opatrzone komentarzem Wilhelma¹³. Oczywiście, zaraz sprawiłem sobie egzemplarz i ku memu wielkiemu zadowoleniu przekonałem się, że komentator widział sensowne związki łączące wyrocznie, podobnie, jak ja je sobie

¹² *Yijing*, heksagram 44 *Gou* (*Wyjście na spotkanie*), sąd. [Przyp. tłum.]

¹³ *I Ging. Das Buch der Wandlungen*, übersetzt und kommentiert von Richard Wilhelm, Diederichs Verlag, Jena 1924. Wcześniej Jung eksperymentował z przekładem Jamesa Legge'a: *The Sacred Books of the East* pod redakcją Maxa Müllera, t. XVI *The Texts of Confucianism, The Yi King*, Oxford 1882. [Przyp. tłum.]

wyobrażałem. Wilhelm znalazł jednak całą literaturę przedmiotu, toteż mógł wypełnić luki w mojej wiedzy. Kiedy przyjechał do Zurychu, miałem możliwość odbyć z nim wyczerpującą rozmowę — ileż to wtedy czasu przegadaliśmy o chińskiej filozofii i religii. To, co mi wtedy przekazał, czerpiąc z bogactwa swej znajomości chińskiego ducha, rzuciło światło na kilka najtrudniejszych problemów, jakie w owym czasie stawiała przede mną nieświadomość europejska. Z drugiej strony to, co ja mu opowiedziałem o rezultatach moich badań nad nieświadomością, wpawiło go w głębokie zdumienie: rozpoznał w tym to, co dotąd uważał za należące wyłącznie do tradycji filozofii chińskiej.

W młodości Wilhelm wyjechał z misją chrześcijańską do Chin — tam otworzył się przed nim świat duchowości Wschodu. Wilhelm był osobą głęboko religijną, o szerokich jasnych horyzontach. Zdolny był bez najmniejszych uprzedzeń wsłuchać się w objawienie obcego ducha i dokonać cudu, którym było wczucie się w obcą tradycję; dzięki temu mógł udostępnić duchowe skarby Chin tradycji europejskiej. Był pod głębokim wrażeniem kultury chińskiej — pewnego razu rzekł mi: „Jestem bardzo rad, że nigdy nie ochrzciłem żadnego Chińczyka!” Mimo chrześcijańskiego nastawienia nie mógł nie uznać głębokiej konsekwencji i klarowności chińskiego ducha, wskutek czego był tym duchem nie tylko dogłębnie zafascynowany, ale też poniekąd przez niego ujarzmiony i upodobniony do niego. Świat myśli chrześcijańskiej zszedł na plan dalszy, ale nie zanikł bez reszty, lecz utworzył jakieś *reservatio mentalis* — zastrzeżenie moralne — tak ważne, że uwarunkowało to jego los.

Wilhelm miał to rzadkie szczęście, że mógł poznać mędrca dawnej szkoły, którego rewolucja przegnała z głębi kraju. Ów stary mistrz imieniem Lao Naixuan wprowadził go w tajniki filozofii chińskiej jogi oraz w psychologię *Yijing*. To właśnie ich współpracy zawdzięczamy wydanie tej książki, opatrzonej znakomitym komentarzem. W ten sposób owo najgłębsze dzieło Wschodu zostało po raz pierwszy przedstawione człowiekowi Zachodu w żywej i przystępnej formie. Uważam wydanie tego dzieła za najważniejsze dokonanie Wilhelma. Przy całej jasności i zrozumiałości, właściwej jego zachodniemu umysłowi, ujawnił

Wilhelm w komentarzu do *Yijing* przedziwną zdolność adaptacji do psychologii chińskiej, nie mającą sobie równych.

Kiedy ostatnia strona przekładu była gotowa, a drukarnia dostarczyła pierwsze szczerbki, umarł stary mistrz Lao Naixuan. Było to tak, jakby spełnił dzieło życia i przekazał Europejczykowi ostatnie posłanie dogorywających dawnych Chin. W osobie Wilhelma znalazł ucieśnienie marzenia o niezrównanym uczniu.

Gdy poznałem Wilhelma, sprawiał wrażenie skończonego Chińczyka, zarówno w mimice, jak w piśmie i w mowie. Przyjął wschodnią postawę wobec życia, był do cna przeniknięty starą kulturą chińską. Po powrocie do Europy podjął działalność pedagogiczną w Instytucie Chińskim we Frankfurcie nad Menem, ale tu — podobnie jak podczas prelekcji dla laików — znów dały o sobie znać potrzeby mentalności europejskiej. Coraz bardziej wychodziły na jaw chrześcijańskie aspekty i postacie, a tych kilka wykładów, których miałem możliwość wysłuchać w późniejszym okresie, już w niczym nie różniło się od kazań.

Ta kolejna metamorfoza Wilhelma — jego ponowna asymilacja z Zachodem — wydała mi się nieco nierozważna, więc niebezpieczna. Ponieważ, jak sądziłem, chodziło tu o asymilację bierną, to znaczy o uleganie wpływom środowiska, powstało niebezpieczeństwo względnie nieświadomego konfliktu wynikającego z konfrontacji duszy zachodniej i wschodniej. Jeśli, jak przypuszczałem, nastawienie chrześcijańskie zostało pierwotnie zmuszone do odwrotu, to teraz mogło się zdarzyć coś dokładnie przeciwnego: sfera europejska wzięłaby górę nad sferą Wschodu. Jeśli taki proces odbywa się bez pogłębionej świadomej konfrontacji, powstaje niebezpieczeństwo konfliktu nieświadomego, ten zaś może zaszkodzić nawet fizycznej kondycji osoby dotkniętej tego rodzaju procesem.

Kiedy więc wysłuchałem tych kilku wykładów, podjąłem próbę uczulenia Wilhelma na czyhające nań niebezpieczeństwo. Powiedziałem mu dosłownie tak: „Mój drogi, niech mi pan tego nie ma za złe, odnoszę jednak wrażenie, że Zachód znowu panem zawładnął, toteż sprzeniewierza się pan swemu zadaniu, jakim jest przybliżenie Wschodu Zachodowi”. Na co odparł:

„Tak, myślę, że ma pan rację; czuję, że czemuś ulegam. Ale co robić?”

Parę lat później, gdy gościł u mnie, miał nawrót amebozy, której nabawił się przed około dwudziestu laty. Choroba zaostrzyła się w następnych miesiącach, a kiedy usłyszałem, że Wilhelm trafił do szpitala, pojechałem do Frankfurtu, by go odwiedzić. Jego stan był bardzo ciężki; wprawdzie lekarze jeszcze nie stracili nadziei, sam chory zaś snuł plany, które zamierzał zrealizować, gdy mu się polepszy, a i ja chciałem wraz z nim ufać, że wszystko będzie dobrze, miałem jednak co do tego wątpliwości. To, co mi wówczas wyznał, potwierdzało moje przypuszczenia. W snach ciągle odnajdywał się na bezkresnych ścieżkach, w azjatyckich stepach, ponownie wczuwając się w problem, który postawiły przed nim opuszczone Chiny, a na który Zachód odmówił mu odpowiedzi. Wprawdzie zdawał sobie z tego sprawę, ale nie zdołał znaleźć żadnego rozwiązania. Choroba ciągnęła się całymi miesiącami.

Kilka tygodni przed jego śmiercią¹⁴, gdy od dłuższego czasu nie miałem od niego żadnych wiadomości, zasypiając miałem wizję. Przy moim łóżku stał Chińczyk w granatowym odzieniu, z rękoma skrzyżowanymi w rękawach. Złożył mi niski ukłon, jak gdyby chciał mi przekazać jakieś posłanie. Wiedziałem, o co mu chodziło. Co charakterystyczne, wizja ta była niezwykle wyrazista. Widziałem nie tylko każdą zmarszczkę na twarzy Chińczyka, lecz także każdą nitkę w tkaninie, z której uszyta była jego szata.

Problem Wilhelma można by też ująć jako konflikt między świadomością a nieświadomością, który u niego przybrał postać konfrontacji między Wschodem a Zachodem. Sądziłem, że dobrze rozumiem jego położenie, bo sam stanąłem przed tym problemem i dobrze wiedziałem, co to znaczy, gdy człowiek wpadnie w taki konflikt. Wprawdzie Wilhelm nie wypowiedział się podczas naszego ostatniego spotkania w sposób całkowicie jasny na ten temat, mimo to zauważyłem, że był nadzwyczaj

¹⁴ Wilhelm zmarł w 1930 roku w wieku pięćdziesięciu siedmiu lat. [Przyp. tłum.]

zainteresowany, gdy przytaczałem psychologiczny punkt widzenia. Jego ciekawość dotyczyła jednak tylko rzeczy obiektywnych, medytacji czy kwestii z dziedziny psychologii religii. Tutaj wszystko było w porządku. Zaledwie jednak podjąłem próbę poruszenia aktualnych problemów jego wewnętrznego konfliktu, natychmiast wyczuwałem wahanie: zamknął się w sobie, ponieważ chodziło o sprawy, które dotyczyły go do żywego — zjawisko, jakie obserwowałem u wielu wartościowych ludzi. Jest to

(...) nietykane,
Wiecznie niedotykane¹⁵,

coś, czego nie można i nie trzeba forsować — los, który nie znosi ingerencji ze strony człowieka.

Heinrich Zimmer

Heinricha Zimmera poznałem na początku lat trzydziestych. Przeczytałem jego fascynującą książkę *Kunstform und Yoga*¹⁶ — od dawna pragnąłem osobiście poznać jej autora. Znalazłem w nim człowieka genialnego, o temperamentie żywiołowym, co się zowie. Mówił bardzo dużo, z wielkim ożywieniem, ale umiał też uważnie i w skupieniu słuchać. Spędziliśmy razem kilka pięknych dni, wypełnionych bogatymi w treść i z mojego punktu widzenia bardzo zapładniającymi rozmowami. Mówiliśmy głównie o mitologii indyjskiej. Przy tej okazji Zimmer opowiedział mi, jak zareagował na wydaną wspólnie przez Richarda Wilhelma i przeze mnie książkę *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. Niestety, w okresie, gdy przygotowywałem swój komentarz, książka *Kunstform und Yoga* Zimmera była mi jeszcze nie znana, toteż nie mogłem wykorzystać tego nadzwyczaj dla mnie wartościowego materiału. Bardzo tego żałowałem. Otóż

¹⁵ Goethe, *Faust*, dz. cyt., część II, akt I, *Ciemna galeria*, w. 6237 — 6238, s. 311. [Przyp. tłum.]

¹⁶ *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, Berlin 1926.

kiedy Zimmer otrzymał *Das Geheimnis der goldenen Blüte* i przekartkował tę książkę, wówczas — jak mi opowiedział — wpadł we wściekłość, i to właśnie z powodu mojego psychologicznego komentarza. Cisnął książką o ścianę.

Ta jakże charakterystyczna reakcja wcale mnie nie zdziwiła: od dawna wiedziałem, chociaż nie doświadczyłem tego bezpośrednio, że pojawia się ona w tego rodzaju sytuacjach. Zimmer był pierwszym człowiekiem, który opowiedział mi o tym wprost. Jak na wielu innych, słowo „psychologiczny” działało nań jak płachta na byka. Z tekstami, z którymi zazwyczaj wiąże się tylko zainteresowanie historyczne, „dusza” nie mogła mieć przecież nic wspólnego. Odmienny pogląd dowodził jedynie nieuctwa i bujania w obłokach!

Po jakimś czasie, gdy ochłonął i odezwało się w nim sumienie uczzonego, poczuł niejaką ciekawość, a nawet zapragnął dowiedzieć się, co właściwie w tego rodzaju przypadku miałyby do powiedzenia psychologia. Podniósł książkę i zaczął czytać. Jako wybitny znawca literatury indyjskiej, którym w istocie był, nie mógł nie dostrzec całego szeregu interesujących zbieżności: w sukurs przyszły mu wybitne umiejętności artystycznego postrzegania rzeczy oraz niezwykła intuicja. Powiedział dosłownie, z niejakim przekąsem: „Odkryłem wtedy niespodziewanie, że moje teksty sanskryckie nie są wyłącznie czymś, co nastrocza trudności gramatyczne i składniowe, ale też że mają one jakiś sens”.

I chociaż tę jego wypowiedź — z całą jej przesadą — trzeba brać *cum grano salis*, bardzo wysoko cenię to wyznanie Zimmera, dowodzi ono bowiem niepowszedniej i pokrzepiającej uczciwości, zwłaszcza gdy wspomnieć na owych *dii minorum gentium*, którzy ze źle skrywaną niechęcią zapewniają, że przecież od dawna o tym wiedzieli.

Przedwczesna śmierć Zimmera uniemożliwiła mu, niestety, podróż do Indii¹⁷. Często zastanawiałem się, w jaki też sposób wpłynęłoby nań bezpośrednie zetknięcie z tym krajem. Przy jego otwartości, empatii, przy jego dogłębnej znajomości

¹⁷ Zimmer zmarł w 1943 roku w wieku pięćdziesięciu trzech lat. [Przyp. tłum.]

literatury indyjskiej oraz niesamowitej wręcz intuicji spodziewałbym się po takim spotkaniu czegoś wielkiego. Tymczasem Many wezwały go do siebie.

Zimmer z natury był *puer aeternus*, który — uskrzydłony, dzięki błyskotliwemu stylowi — przywiódł do rozkwitu wszystkie pąki w ogrodzie indyjskich baśni. Podzielił także jego los, albowiem „ukochani przez bogów umierają młodo”¹⁸. Wilhelm też wprawdzie odszedł w kwiecie lat, lecz jeszcze u nikogo ów charakter *puer aeternus* nie ujawnił się tak wyraźnie, jak właśnie u Zimmera; w jego obecności miało się uczucie, że człowiek ten puszcza pąki i rozkwita w niewyczerpanej obfitości. Mimo to przypuszczam, że coś podobnego działo się także i z Wilhelmem, a to dzięki temu, w jaki sposób przyswoił on Chiny — czy może raczej dzięki temu, w jaki sposób Chiny przyjęły go jak swego. Zimmer i Wilhelm byli genialnie naiwni — obaj odbywali wędrówkę jak gdyby w całkiem obcym świecie, podczas gdy to, co było w nich najbardziej wewnętrzne, niedostępne i zamknięte w sobie, podążało za ciemną nicią losu.

Suplement do Czerwonej Księgi

Jesienią 1959 roku, po dłuższej niedyspozycji, Jung znowu sięgnął po *Czerwoną Księgę*, by dokończyć nie ukończony obraz. Ale czy to dlatego, że nie mógł, czy że nie chciał, dość że nie namalował tego obrazu. Dotykało to — jak Jung sam powiedział — śmierci. Zamiast malować, napisał więc nowy dialog, urojony, dość długi, nawiązujący do jednego z wcześniejszych dialogów tej księgi. Rozmówcami byli ponownie Elias, Salome i wąż. Także tym razem Jung spisał wszystko skrupulatnie, czarnym tuszem chińskim, uproszczonym gotykiem; niektóre inicjały były ozdobione iluminacjami.

Na zakończenie Jung napisał coś w rodzaju suplementu — jest to jedyna strona tej księgi, którą zapisał zwykłym

¹⁸ Z *Siostr* Plauta (akt IV, 7, 18), który spopularyzował powiedzenie Menandra. [Przyp. tłum.]

charakterem pisma; zapiski urywają się w połowie zdania. Oto one w pełnym brzmieniu:

1959

Pracowałem nad tą księgą szesnaście lat. Alchemia, z którą zetknąłem się w 1930 roku, odciągnęła mnie od tej roboty. Początek końca nastąpił w roku 1928, gdy Wilhelm przysłał mi tekst *Goldene Blüte* — tego traktatu alchemicznego. To wtedy treść tej książki znalazła drogę do rzeczywistości. Ja dłużej nie byłem w stanie nad nią pracować.

Postronnemu obserwatorowi wyda się to czystym szaleństwem. Bo też zaiste stałoby się szaleństwem, gdybym nie wiedział, co począć z przemożną siłą tych przeżyć. Zawsze jednak świadom byłem tego, że te przeżycia kryją coś drogocennego, toteż nie przyszło mi do głowy nic lepszego, niż tylko myśl, aby spisać je w „drogocennej”, czyli kosztownej księdze, i by namalować obrazy, które znów się pojawiły wówczas, gdy je opisywałem, tak wiernie, jak to tylko możliwe. Wiem, jak strasznie nieadekwatne było to przedsięwzięcie, lecz mimo ogromu pracy i niejakiego zniechęcenia pozostałem mu wierny; nawet jeśli żadna inna możliwość...

Septem Sermones ad Mortuos

(1916)

Jung wyraził zgodę, by *Septem Sermones ad Mortuos* (*Siedem kazań do zmarłych*) ukazało się w formie broszurowej jako druk prywatny. Niekiedy obdarowywał nimi przyjaciół. Broszury te nigdy nie trafiły do księgarń. Sam autor określał później to przedsięwzięcie jako „grzech młodości”, którego żałował.

Język *Siedmiu kazań do zmarłych* z grubsza odpowiada stylowi *Czerwonej Księgi*. W porównaniu z rozwlekłymi dialogami, prowadzonymi z postaciami istniejącymi niejako „wewnętrznie”, *Septem Sermones* stanowią całość zamkniętą, toteż wybrano je jako przykład, dają bowiem pojęcie o tym, co w latach 1913—1917 zapierało Jungowi dech, o tym, co wówczas robił, choć oczywiście jest to zaledwie jakiś okruszek rzeczywistości.

Pismo to zawiera symboliczne aluzje i antycypacje idei, które w późniejszych latach odegrały pewną rolę w naukowym dziele

Junga, a zatem przede wszystkim ideę wewnętrzną antytetycznej natury ducha, życia oraz wypowiedzi psychologicznej. Myślenie w kategoriach paradoksu było tym, co silnie przyciągało Junga u gnostyków, toteż właśnie tutaj doszło do utożsamienia się autora z jednym z nich — Bazylidesem (początek II wieku po Chr.); temu należy przypisać ową specyficzną terminologię zapożyczoną od Bazylidesa, na przykład imię Boga ABRAXAS. Odpowiada to łatwej do przejrzenia i zamierzonej mistyfikacji.

Jung z wahaniem zgodził się na publikację *Siedmiu kazań do zmarłych* w swej księdze wspomnień, a uczynił to jedynie „gwoli rzetelności”. Nie zdradził jednak, jak wygląda rozwiązanie anagramu zamieszczonego na końcu.

VII SERMONES AD MORTUOS

Siedem nauk dla zmarłych. Napisane przez Bazylidesa w Aleksandrii,
mieście, gdzie Wschód dotyka Zachodu.

Sermo I

Zmarli powrócili z Jeruzalem, gdzie nie znaleźli tego, czego szukali. Domagali się przystępu do mnie i żądali ode mnie nauki, i tak ich nauczałem:

Śłuchajcie! Rozpoczynam od nicości. Nicość jest tym samym co Pełnia. W nieskończoności pełne znaczy tyle, co i puste. Nicość jest pusta i pełna. Możecie też równie dobrze powiedzieć coś innego o nicości, na przykład jakoby była biała albo czarna czy też jakoby nie istniała albo istniała. Nieskończone i wieczne nie ma żadnych właściwości, albowiem posiada wszystkie właściwości.

Tę Nicość albo Pełnię zwiemy PLEROMA. Wewnątrz niej ustaje myślenie i bycie, gdyż wieczne i nieskończone nie ma żadnych właściwości. W niej nie ma nikogo, bo gdyby był, wówczas byłby odróżniony od Pleromy, miałby właściwości, co odróżniałoby go — jako coś — od Pleromy.

W Pleromie jest wszystko i nic — nie popłaca rozmyślanie o Pleromie, gdyż to by znaczyło: doprowadzać siebie samego do rozpadu.

STWORZENIE jest nie w Pleromie, lecz w sobie samym. Pleroma jest początkiem i końcem Stworzenia. Przechodzi ona przezeń jako światło słońca przenika przez powietrze. Choć Pleroma na wskroś przezeń przechodzi, przecież Stworzenie nie ma w tym udziału, tak jak ciało doskonałe przejrzyste ani jasne, ani ciemne się staje przez światło, które przezeń przechodzi.

My zaś jesteśmy sami Pleromą, gdyż jesteśmy częścią wiecznego i nieskończonego. Nie mamy jednak w nim udziału, ale jesteśmy nieskończenie oddaleni od Pleromy — nie przestrzeni albo czasem, lecz ISTOTĄ, skoro w istocie odróżniamy się od Pleromy jako stworzenie, które ograniczone jest w przestrzeni i w czasie.

Skoro jesteśmy częściami Pleromy, to Pleroma jest w nas. Toteż i w najmniejszym punkcie jest Pleroma nieskończona, wieczna i cała, bo małe i wielkie to właściwości, które w niej się zawierają. Jest ona Nicością, która wszędzie jest całkowita i bezustanna. Stąd o Stworzeniu tylko w sposób symboliczny mówię, że jest częścią Pleromy, bo Pleroma naprawdę nigdzie nie jest podzielona, gdyż jest Nicością. Jesteśmy też całą Pleromą, symbolicznie jest bowiem Pleroma najmniejszym — przyjętym jeno, nie zaś bytującym — punktem w nas i nieskończonym sklepieniem świata wokół nas. Dlaczegoż w ogóle mówimy o Pleromie, jeżeli jest ona Wszystko i Nic?

Mówię o tym, by gdzieś zacząć i odebrać wam tę ułudę, że gdzieś na zewnątrz lub wewnątrz jest coś z góry stałego albo jakkolwiek określonego. Wszystko, co nazywa się stałe albo określone, jest względne. Tylko to, co podlega przemianie, jest stałe i określone.

A to, co przemienne, jest Stworzeniem, zatem jedynie ono jest stałe i określone, gdyż ma właściwości, co więcej — samo jest Właściwością.

Podnieśmy teraz kwestię: jak powstało Stworzenie? Stworzenia, owszem, powstały, nie zaś Stworzenie, bo ono jest właściwością samej Pleromy, tak jak ta nie stworzona, wieczna Śmierć. Stworzenie jest zawsze i wszędzie, Śmierć jest zawsze i wszędzie. Pleroma ma wszystko: różność i nieróżność.

Różność jest Stworzeniem. Ono jest różne. Różność jest jego istotą, dlatego też Stworzenie rozróżnia. Dlatego i Człowiek rozróżnia, bo jego istota jest różnością. Dlatego rozróżnia on także właściwości Pleromy, które nie istnieją. On wyróżnia je ze swej istoty. Dlatego Człowiek musi mówić o właściwościach Pleromy, które nie istnieją.

Powiadacie: jaka korzyść o tym mówić? Sam powiedziałeś, że nie popłaca nawet myśleć o Pleromie.

Powiedziałem wam, by was uwolnić od tej ułudy, że można myśleć o Pleromie. Gdy rozróżniamy właściwości Pleromy, to mówimy z naszej różności i o naszej różności, a nic nie powiedzieliśmy o Pleromie. Mówienie zaś o naszej różności jest konieczne, byśmy dostatecznie potrafili się odróżniać. Nasza istota jest różnością. Gdy tej istocie nie jesteśmy wierni, to nie dość się odróżniamy. Dlatego musimy rozróżniać właściwości.

Pytacie: co szkodzi nie odróżniać się?

Gdy nie czynimy różnic, to wypadamy poza naszą istotę, poza Stworzenie i popadamy w nieróżność, która jest drugą właściwością Pleromy. Popadamy w samą Pleromę i przestajemy być Stworzeniem. Ulegamy rozpadowi w Nicość.

To jest Śmierć Stworzenia. A więc umieramy o tyle, o ile nie czynimy różnicy. Dlatego Stworzenie z przyrodzenia zmierza do różności, do walki z prapoczątkową niebezpieczną jednakością. To nazywa się PRINCIPIUM INDIVIDUATIONIS. Ta zasada jest istotą Stworzenia. Widzicie zatem, dlaczego nieróżność i nieczynienie różnic jest wielkim niebezpieczeństwem dla Stworzenia.

Dlatego musimy rozróżniać właściwości Pleromy. Właściwości są PARAMI PRZECIWIENSTW, jako to

Czynne i Nieczynne,
Pełnia i Pustka,
Żywe i Martwe,
Różne i Jednakie,
Jasne i Ciemne,
Gorące i Zimne,
Moc i Materia,
Czas i Przestrzeń,
Dobre i Złe,
Piękne i Szpetne,
Jedność i Wielość i tak dalej.

Pary przeciwieństw są właściwościami Pleromy, których nie ma, gdyż znoszą się one nawzajem.

Ponieważ sami jesteśmy Pleromą, to mamy też wszystkie te właściwości w nas; ponieważ gruntem istoty jest różność, toteż mamy te właściwości w inie i na znak różności, a to oznacza, że:

— po pierwsze: właściwości są w nas odróżnione od siebie, rozwiedzione, dlatego nie znoszą się nawzajem, lecz są czynne; dlatego jesteśmy ofiarą par przeciwieństw; w nas Pleroma jest pęknięta;

— po wtóre: właściwości należą do Pleromy, a my możemy i powinniśmy je posiadać albo żyć nimi tylko w imię i na znak różności; powinniśmy odróżniać się od właściwości; w Pleromie znoszą się one nawzajem — w nas nie; odróżnianie się od nich zbawia.

Gdy dążymy do Dobra albo Piękną, to zapominamy o naszej istocie, która jest różnością, a popadamy we właściwości Pleromy, które jako takie są parami przeciwieństw. Usiłujemy osiągnąć Dobro i Piękno, ale zarazem też chwytamy Zło i Szpetotę, w Pleromie stanowią one bowiem jedno z Dobrem i Pięknem. Jeżeli zaś pozostajemy wierni naszej istocie, mianowicie różności, to odróżniamy się od Dobra i Piękną, a przeto i od Zła i Szpetoty, i nie popadamy w Pleromę, czyli w nicość i rozpad.

A wy wtrąacie: powiedziałeś, jakoby Różne i Jednakie też miały być właściwościami Pleromy. Jak to jest, gdy dążymy do różności? Czyż wtedy pozostajemy wierni swojej istocie? I czy musimy popadać w jednakość, gdy do różności dążymy?

Nie powinniście zapominać, że Pleroma nie ma żadnych właściwości. Tylko my je stwarzamy przez nasze myślenie. Jeśli więc dążycie do różności albo jednakości, albo do innych właściwości, to dążycie do myśli, które wypływają ku wam z Pleromy, mianowicie do myśli o nie istniejących właściwościach Pleromy. Uganiając się za tymi myślami, znowu popadacie w Pleromę i zyskujecie naraz różność i jednakość. Nie myślenie wasze, lecz wasza istota jest różnością. Dlatego powinniście zmierzać nie do różności takiej, jaką sobie umyśliliście, lecz DO SWEJ ISTOTY. Dlatego w gruncie rzeczy jest tylko jedno dążenie, mianowicie dążenie do własnej istoty. Gdybyście posiedli to dążenie, to nie potrzebowalibyście wcale wiedzieć o Pleromie i jej właściwościach i dotarlibyście do prawdziwego celu mocą własnej istoty. Ponieważ zaś myślenie wyobcowuje z istoty, zatem muszę nauczyć was wiedzy, byście z jej pomocą potrafili trzymać myśli na wodzy.

Sermo II

Zmarli stali nocą pod ścianami i wołali:

chcemy wiedzieć o Bogu — gdzie jest Bóg? Czy Bóg umarł?!

Bóg nie umarł — tak samo jest żywy, jak niegdyś. Bóg jest Stworzeniem, bo jest czymś określonym i dlatego różnym od Pleromy. Bóg jest właściwością Pleromy i wszystko, co mówiłem o Stworzeniu, do niego też się odnosi.

Jednakże odróżnia się od Stworzenia przez to, że jest mniej niż Stworzenie wyraźny i trudniejszy do wyrażenia. Jest mniej odróżniony niż Stworzenie, albowiem podstawą jego istoty jest czynna Pełnia, a jest Stworzeniem o tyle, o ile jest określony i różny, przeto jest on uwydatnieniem Pełni Pleromy.

Wszystko, czego nie odróżniamy, popada w Pleromę i znosi się nawzajem ze swym przeciwieństwem. Dlatego jeśli nie odróżnimy Boga, to czynna Pełnia będzie dla nas zniesiona.

Bóg też sam jest Pleromą, tak jak i każdy najmniejszy punkt w stworzonym i niestworzonym sam jest Pleromą.

Czynna Pustka jest istotą Diabła. Bóg i Diabeł to pierwsze uwydatnienia Nicości, którą nazywamy Pleromą. Obojętnie, czy jest Pleroma, czy jej nie ma, albowiem ona we wszystkim sama siebie znosi. Inaczej Stworzenie. O ile Bóg i Diabeł są Stworzeniami, o tyle się nie znoszą, lecz trwają naprzeciw siebie jako czynne przeciwieństwa. Nie potrzebujemy dowodu dla ich bytu — dość że raz po raz musimy o nich mówić. Nawet gdyby ich w ogóle nie było, to Stworzenie z powodu swej różnicującej istoty i tak stale by ich w Pleromie odróżniało.

Wszystko, co różnicowanie wyjmuje z Pleromy, jest parą przeciwieństw, stąd Bogu zawsze przynależy Diabeł.

Ta przynależność jest tak zażyła i — jakżeście sami doświadczali tego także we własnym Żywocie — tak nierozwiązywalna jak sama Pleroma. A to stąd pochodzi, że obaj stoją tak blisko Pleromy, w której wszystkie przeciwieństwa są zniesione i stanowią jedno.

Bóg i Diabeł są różni przez pełnię i pustkę, płodzenie i psucie. Obu wspólna jest CZYNNOŚĆ. Czynność ich łączy. Dlatego Czynność stoi ponad nimi i jest ona Bóg nad Boga, ona to bowiem jednoczy Pełnię i Pustkę w ich działaniu.

Ten jest Bóg, o którym nie wiedzieliście, albowiem Ludzie go zapomnieli. Nazywamy go jego imieniem ABRAXAS. On jest jeszcze bardziej nieokreślony niż Bóg i Diabeł.

Żeby od niego odróżnić Boga, nazywamy Boga HELIOS, czyli Słońce.

Abraxas to urzeczywistnianie, jemu nic się nie przeciwstawia, jedynie to, co nierzeczywiste, dlatego jego działająca natura rozwija się swobodnie. To, co nierzeczywiste, nie istnieje i nie przeciwstawia się. Abraxas stoi ponad Słońcem i ponad Diabełem. Jest nieprawdopodobnie prawdopodobny i nierzeczywiście urzeczywistniający. Gdyby Pleroma miała istotę, to Abraxas byłby jej uwydatnieniem.

Wprawdzie jest on samym urzeczywistnianiem, ale nie jakimś określonym urzeczywistnieniem, lecz urzeczywistnianiem w ogóle.

Jest on nierzeczywiście urzeczywistniający, ponieważ jego urzeczywistnianie jest nieokreślone.

Jest on też Stworzeniem, ponieważ jest odróżniony od Pleromy.

Słońce ma określoną czynność, tak samo i Diabeł, stąd ukazują się nam w sposób bardziej czynny niż niewyraźny Abraxas.

On jest Mocą, Trwaniem, Zmianą.

Tu zmarli podnieśli wielką wrzawę, ile że byli to chrześcijanie.

Sermo III

Zmarli powstałi niby mgły z bagien i zawołali: mów nam dalej o najwyższym Bogu!

Abraxas jest trudnym do rozpoznania Bogiem. Jego moc jest największa, albowiem Człowiek nie widzi jej. W Słońcu widzi *summum bonum*, w Diabeł *infinum malum*, w Abraxas zaś pod każdym względem nieokreślone ŻYCIE, które jest matką dobra i zła.

Życie wydaje się mniejsze i słabsze niż *summum bonum*, dlatego czymś trudnym do pomyślenia jest, że Abraxas mocą przewyższa nawet Słońce, które samo przecież jest promieniującym źródłem wszelkiej siły życiowej.

Abraxas jest Słońcem i zarazem wiecznie ssącą paszczą Pustego, pomniejszająca i rozdrabniająca, Diabła.

Władza Abraxas jest dwojaka. Nie widzicie jej, gdyż w oczach waszych znosi się to, co w tej władzy zwrócone jest przeciwko sobie.

Co mówi Bóg Słońce — jest życiem,
co mówi Diabeł — jest śmiercią.

Abraxas zaś mówi słowo czcigodne i przekłete, które zarówno jest życiem, jak i śmiercią.

Abraxas płodzi prawdę i kłamstwo, dobro i zło, światło i ciemność — w jednym zawarte słowie i w jednym czynie. Dlatego okropny jest Abraxas.

Jest wspaniały jak lew w chwili, gdy zwała z nóg swą ofiarę. Jest piękny jak wiosenny dzień.

Tak, on jest Priap. On Pan jest, ten wielki i ten mały.

On monstrum podziemia, polip z tysiącem ramion, skrzydlate kłębowisko żmij, wściekłość.

Jest Hermafrodytą najniższego początku.

Jest Władcą ropuch i żab, co w wodzie mieszkają a na ląd się pną, co w południe i o północy śpiewają chórem.

Jest Pełnym, który się z Pustym jednoczy.

Jest świętym płodzeniem,

Jest miłością i jej zabójcą,

Jest świętym i jego zdrajcą.

On najjaśniejsze światło dnia i najgłębsza noc obłędu.

Jego zobaczyć to ślepotą,

Jego rozpoznać to chorobą,

Modlić się doń — śmierć,

Trwożyć się go — mądrość,

Nie przeciwzić się mu — zbawienie.

Bóg mieszka po drugiej stronie słońca, Diabeł mieszka po drugiej stronie nocy. Co Bóg rodzi ze światła, Diabeł ściąga w głąb nocy. Abraxas jest zaś światem, samym stawaniem się i przemijaniem świata. Każdy dar Boga Słońce Diabeł okłada swą klątwą.

Wszystko, co wyproście u Boga Słońce, zapłodni czyn Diabła.

Wszystko, co stworzycie pospołu z Bogiem Słońce, przyda Diabłu władzy działania.

Oto okropny Abraxas.

Jest najgwałtowniejszym ze Stworzeń, w nim Stworzenie napawa się trwogą przed samym sobą.

Jest on objawionym sprzeciwem Stworzenia wobec Pleromy i jej nicości.

Jest przerażeniem syna wobec matki.

Jest miłością matki do syna.

Jest zachwytem ziemi i okrucieństwem nieba.

Człowiek drętwieje w jego obliczu.

Nie ma pytania do niego, a od niego żadnej odpowiedzi.

Jest życiem Stworzenia.

Jest czynieniem Różności.

Jest miłością człowieka.

Jest mową człowieka.

Jest blaskiem i cieniem człowieka.

Jest zwodniczą rzeczywistością.

Tu zmarli zawyli i poczęli szaleć, gdyż nie byli spełnieni.

Sermo IV

Gderając zmarli napełnili przestrzeń i rzekli: mów nam o Bogach i Diablach, przekłety.

Bóg Słońce to najwyższe Dobro, Diabeł — Przeciwiństwo, macie więc dwóch bogów.

Jest jednak wiele wyższych dóbr i wiele ciężkich postaci zła, a pośród nich dwóch bogodiabłów: jeden PŁONĄCY, drugi ROSNĄCY.

Płonący to EROS w postaci płomienia. Świeci trawiąc.

Rosnący to DRZEWO ŻYCIA, które rosnąc gromadzi żywą materię i zieleni się.

Eros rozpłomienia się i obumiera, Drzewo Życia zaś rośnie powoli i stale, poprzez niezmierzone czasy.

Dobre i złe jednoczy się w płomieniu.

Dobre i złe jednoczy się w rośnięciu drzewa.

Życie i miłość przeciwstawione są w swej boskości.

Niezmierna jak zastępy gwiazd jest liczba bogów i diabłów.

Każda gwiazda jest bogiem i każda przestrzeń wypełniona gwiazdą jest diabłem. Co pustopelne tej całości, jest zaś Pleromą.

Urzeczywistnianie tej całości to Abraxas — tylko nie-rzeczywiste mu się przeciwstawia.

Cztery jest liczbą głównych bogów, bo cztery jest liczbą wymiarów Świata.

Jeden to początek — Bóg Słońce.

Dwa to Eros, bo łączy on dwa i świecąc roznieca się.

Trzy to Drzewo Życia, bo wypełnia ono przestrzeń ciałami.

Cztery to Diabeł, gdyż otwiera on wszystko, co zamknięte; doprowadza do rozpadu wszystko, co uformowane i cielesne; jest burzycielem, w którym wszystko staje się nicością.

Szczęśliwym, że dano mi poznać wielość i różnorodność bogów. Biada wam, jeśli tę niezjednaną wielość zastępujecie jednym Bogiem! Ściągacie przez to na siebie mękę nierozumienia i kaleczycie Stworzenie, którego istotą i dążeniem jest różność. Jakże tedy pozostaniecie wierni swej istocie, jeśli z wielu uczynić chcecie jedno? Co uczynicie bogom, to i z wami się stanie. Wszyscy będziecie uczynieni jednak, i tak istota wasza zostanie okaleczona.

Przez wzgląd na Człowieka niechże panuje równość, ale nie przez wzgląd na bogów, albowiem bogowie są liczni, a ludzie nieliczni. Bogowie są mocni, potrafią podołać swej różnaitości, gdyż niby gwiazdy stoją oni w samotności i olbrzymim oddaleniu jeden od drugiego. Ludzie są słabi i nie potrafią podołać swej różnaitości, gdyż mieszkają blisko siebie i potrzebują wspólnoty, by móc unieść swą szczególność i osobliwość. Przez wzgląd na zbawienie nauczam tego, co bywa odrzucane, z tego też względu zostałem odrzucony.

Wielość bogów odpowiada wielości ludzi.

Niezliczeni bogowie oczekują uczłowieczenia. Niezliczeni bogowie już ludźmi byli. Człowiek ma swój udział w istocie bogów, pochodzi od bogów i do Boga zmierza.

Jak nie popłaca rozmyślać o Pleromie, tak też nie opłaca się wielbić wielości bogów. A najmniej się opłaca wielbić pierwszego Boga, czynną Pełnię i *summum bonum*. Naszą modlitwą nie zdołamy nic temu przydać i nic z tego odjąć, gdyż czynna Pełnia połknie w siebie wszystko. Jaśni bogowie stanowią świat niebieski — onże jest wielokrotnie i nieskończenie rozszerzającym się i rosnącym. Jego najwyższy władca to Bóg Słońce.

Ciemni bogowie stanowią świat ziemski. Są prosto i nieskończenie pomniejszającymi się i malejącymi. Ich najniższym władcą jest Diabeł, duch księżycowy, trabant ziemi, niższy, zimniejszy i bardziej niż ziemia martwy.

Nie ma różnicy w potędze niebiańskich i ziemskich bogów. Niebiańscy powiększają, ziemscy pomniejszają. Obydwa kierunki są niezmierzone.

Sermo V

Zmarli wołali szyszając: nauczaj nas, błaznie, o Kościele i świętej wspólnotcie!

Świat bogów uwydatnia się w duchowości i płciowości. Niebiańscy zjawiają się w duchowości, ziemscy w płciowości.

Duchowość przyjmuje i pojmuje. Jest kobieca i dlatego zwiemy ją MATER COELESTIS, niebiańska matka. Płciowość płodzi i stwarza. Jest męska i dlatego zwiemy ją PHALLOS, ziemski ojciec. Płciowość mężczyzny jest bardziej ziemską, płciowość niewiasty jest bardziej duchową. Duchowość mężczyzny jest bardziej niebiańska, idzie ona ku większemu.

Duchowość niewiasty jest bardziej ziemską, idzie ona ku mniejszemu.

Kłamiwa i diabelska jest duchowość mężczyzny, kiedy idzie ku mniejszemu.

Kłamiwa i diabelska jest duchowość niewiasty, kiedy idzie ku większemu.

Niechaj każdy zmierza do swego Miejsca.

Mężczyzna i niewiasta stają się nawzajem diablami, gdy duchowych dróg swoich nie oddzielają, albowiem istotą Stworzenia jest różność.

Płciowość mężczyzny zmierza do ziemskiego, płciowość niewiasty zmierza do duchowego. Mężczyzna i niewiasta stają się nawzajem diablami, gdy swej płciowości nie oddzielają.

Niechaj mężczyzna pozna to, co mniejsze, niech niewiasta pozna to, co większe.

Niechaj człowiek odróżni się od duchowości i od płciowości. Niech duchowość nazwie Matką i umieści ją między niebem i ziemią. Niech płciowość nazwie Fallusem i umieści go między sobą a Ziemią, bo Matka i Fallus to nadludzkie demony

i uwydatnienie świata bogów. Dla nas są one bardziej czynne niż bogowie, bo blisko spokrewnione są z naszą istotą. Jeżeli nie odróżnicie się od płciowości i od duchowości, nie wejrzenie na nie jako na istoty ponad wami i wokół was, to popadniecie w nie jako właściwości Pleromy. Duchowość i płciowość nie waszymi są właściwościami, rzeczami, które posiadacie i obejmujecie, lecz to one was posiadają i trzymają was w uścisku, gdyż są to potężne demony i postacie bogów, a zatem rzeczy, które sięgają powyżej was i trwają w sobie. Nie jest tak, że ktoś ma duchowość dla siebie albo ma dla siebie płciowość, lecz tak, że on jest pod prawem duchowości i płciowości. Dlatego nie ujdzie nikt tym demonom. Spójrzcie na nie jako na demony, jako na wspólną sprawę i niebezpieczeństwo, wspólne jarzmo, które życie na was nałożyło. Takie jest też i wasze życie jako wspólność sprawy i niebezpieczeństwa, takimi są i bogowie, a nasamprzód straszliwy Abraxas.

Człowiek jest słaby, dlatego wspólnota jest niezbędna; jeśli nie pod znakiem Matki, to pod znakiem Fallusa. Brak wspólnoty to cierpienie i choroba. Wspólnota zaś we wszystkim jest rozdarcie i rozpadem.

Różność prowadzi do bytu osobnego. Byt osobny jest przeciw wspólnotcie. Ale przez wzgląd na słabość człowieka wobec bogów i demonów i ich przemożnego prawa wspólnota jest konieczna. Dlatego niech tyle tylko będzie wspólnoty, ile konieczne — nie przez wzgląd na ludzi, lecz przez wzgląd na bogów. Bogowie przymuszają was do wspólnoty. Ile was przymuszają, tyle trzeba wspólnoty — więcej szkodzi.

We wspólnotcie niech jeden będzie pod drugim, by wspólnota mogła być utrzymana, bo jej potrzebujecie.

W bycie osobnym niech jeden będzie nad drugim, by każdy doszedł do siebie samego i uniknął niewoli.

By we wspólnotcie liczyła się wstrzemięźliwość,

By w bycie osobnym liczyła się rozrzutność.

Wspólnota jest głębokością,

byt osobny jest wysokością.

Właściwa miara we wspólnotcie oczyszcza i podtrzymuje.

Właściwa miara w bycie osobnym oczyszcza i przydaje.
Wspólnota daje nam ciepło,
byt osobny daje nam światło.

Sermo VI

Demon płciowości przystępuje do naszej duszy jako żmija. Jest on w połowie ludzką duszą i zwie się pomyślanym życzeniem.

Demon duchowości zanurza się w ludzkiej duszy jako biały ptak. Jest on w połowie ludzką duszą i zwie się myśleniem życzeniowym.

Żmija jest ziemską duszą, na poły demoniczną, duchem pokrewnym duchom zmarłych. Jak tamci snuje się pośród spraw ziemskich i przyczynia do tego, byśmy się ich trwożyli albo żeby one podniecały naszą pożyteczność. Żmija jest kobiecej natury i szuka zawsze towarzystwa zmarłych — tych przykutych do ziemi, którzy nie znaleźli przejścia na drugą stronę, czyli w byt osobny. Żmija jest nierządnicą, parzy się z Diabłem i złymi duchami — to złośliwy tyran, utrapieniec, który zawsze zwodzi ku najniższej wspólnocie. Biały ptak jest półniebiańską duszą człowieka, która przebywa u Matki, a niekiedy zlatuje w dół. Ptak jest męski i jest on czynną myślą. Dziewiczy, samotny posłaniec Matki. Fruwa wysoko nad ziemią. Nakazuje bytować osobno. Przynosi wieści z oddali przebytych i spełnionych. Nasze słowo zanosi do Matki. Ona czyni orędownictwo, ona ostrzega, lecz nie ma władzy przeciw bogom. Ona jest naczyniem słońca. Żmija spelza w dół i podstępem paraliżuje demona fallicznego albo dodaje mu bodźca. Zabiera w górę chytne myśli ziemskie, które wylażą wszystkimi dziurami i wszędzie pożądliwie się przysysają. Żmija, choć tego nie chce, musi nam być użyteczna. Umyka naszym dłoniom pokazując drogę, której z pomocą ludzkiej przebiegłości nie zdołaliśmy znaleźć.

Zmarli popatrzyli pogardliwie i rzekli: przestań już mówić o bogach, demonach i duszach. W gruncie rzeczy dawno już o tym wiedzieliśmy.

Sermo VII

Nocą jednakże zmarli powrócili czyniąc żalosne gesty i mówiąc: jeszcze jedno, o czym zapomnieliśmy rozmawiać — nauczaj nas o Człowieku.

Człowiek jest bramą, przez którą wstępujecie z zewnętrznego świata bogów, demonów i dusz do świata wewnętrznego, z większego świata w mniejszy. Mały i znikomy jest człowiek — on jest już za wami i znowu jesteście w nieskończonej przestrzeni, w mniejszej albo wewnętrznej nieskończoności.

W bezmiernej oddali stoi w zenicie jedyna gwiazda.

Oto jest jedyny Bóg tego jedyne, oto jego świat, jego Pleroma, jego boskość.

W tym świecie człowiek to Abraxas, który rodzi swój świat lub wchłania go.

Ta gwiazda to Bóg i cel człowieka.

To jest jedyny Bóg-przewodnik,

doń uchodzi człowiek na spoczynek,

doń zmierza długa droga duszy po śmierci, w nim
rozbłyśka jako

światło wszystko, co człowiek wynosi z zewnętrznego
świata.

Do tego jednego niechaj modli się człowiek.

Modlitwa pomnaża światło gwiazdy,

rzuca most ponad śmiercią,

mniejszemu światu gotuje żywot

i pomniejsza beznadziejne pragnienia większego świata.

Gdy zimny stanie się większy świat, zabłyśnie wówczas
gwiazda.

Nic nie dzieli Człowieka i jego jedyne Boga, jeżeli Człowiek
zdoła odwrócić swe oczy od płomiennego widowiska Abraxas.

Człowiek tu, Bóg tam.

Tu słabość i znikomość, tam wieczna stwórcza moc.

Tu ciemność zupełna i wilgotny chłód,

Tam całe Słońce.

Na to zamilkli zmarli i wzniesli się jak dym z ogniska
pasterza, który tej nocy czuwał przy swym stadzie.

ANAGRAMMA: NAHTRIHECCUNDE
GAHINNEVERAHTUNIN
ZEHGESSURKLACH
ZUNNUS.

Kilka informacji o rodzinie C. G. Junga¹
(napisała Aniela Jaffé)

Rodzina Jungów pochodzi z Moguncji. W 1688 roku, podczas oblężenia miasta przez Francuzów, archiwa miejskie — jak o tym wspominał Jung w rozdziale *Wieża* — padły pastwą płomieni, toteż drzewo genealogiczne można zrekonstruować zaledwie od początku XVIII wieku. Pradziadek Carla Gustava — lekarz Franz Ignaz Jung (1759 — 1831) — przeniósł się z Moguncji do Mannheim. Podczas kampanii napoleońskich prowadził lazaret. Jego brat — później nobilitowany Sigismund von Jung (1745 — 1824) — był kanclerzem bawarskim. Ożenił się z najmłodszą siostrą Schleiermachera.

Spośród przodków Junga po mieczu najbardziej znaną osobistością jest jego dziadek, urodzony w Mannheim Carl Gustav Jung (1794 — 1864), który dziwnym zrządzeniem losu trafił w wieku dwudziestu ośmiu lat do Szwajcarii. Na temat dwukrotnie w tej książce wspomnianej legendy, jakoby ów dziadek miał być nieślubnym synem Goethego, Jung powiedział, co następuje:

¹ Oprócz ustnych relacji Junga wykorzystałam tutaj tak zwaną „Księgę familijną” — obłożony w gruby pergamin tom *in folio*, zawierający stare listy i dokumenty, sukcesywnie uzupełniany przez samego Junga. Pomocą służył mi także dziennik jego dziadka — Carla Gustava (wydany przez jego syna Ernsta Junga, b.d.) — oraz dwa artykuły: M. H. Koelbing, *Wie Carl Gustav Jung Basler Professor wurde* [Jak Carl Gustav Jung został profesorem w Bazylei], „Basler Nachrichten”, 26 września 1954 roku i C. G. Jungs *Basler Vorfahren* [Bazylejscy przodkowie C. G. Junga], „Basler Nachrichten”, 24 lipca 1955 roku. Poza tym dysponowałam wynikami badań genealogicznych przeprowadzonych w latach 1928 — 1929.

Druga żona mojego pradziadka Franza Ignaza Junga — Sophie Ziegler — i jej siostra utrzymywały zażyłe stosunki ze środowiskiem teatralnym Mannheim, a wśród ich znajomych było wielu poetów. Utrzymuje się, jakoby Sophie Ziegler miała mieć z Goethem syna z nieprawego łoża i że tym synem był mój dziadek Carl Gustav Jung. Uchodziło to za fakt niemal pewny. W swym dzienniku dziadek nie wspomina jednak o tym ani słowem. Powiada tylko, że widział Goethego jeszcze w Weimarze, i to z tyłu! Sophie Jung-Ziegler zaprzyjaźniła się później z Lotte Kestner — siostrzenicą Lotki Goethego, która często składała wizyty mojemu dziadkowi, podobnie zresztą jak Franz Liszt. W późniejszych latach — prawdopodobnie ze względu na przyjacielskie związki, jakie ją łączyły z domem Jungów — osiadła w Bazylei. Mój dziadek utrzymywał także kontakty z jej bratem — radcą ambasad Kestnerem, który zamieszkał w Rzymie i w którego domu przebywał na krótko przed swą śmiercią Karl August, syn Goethego.

W zachowanych źródłach, czyli w archiwum domu Goethego we Frankfurcie nad Menem oraz w księdze chrztów parafii archikatedralnej miasta Mannheim (kościół jezuitów), nie można znaleźć żadnych dowodów, które potwierdzałyby tę pogłoskę. Poza tym w czasie, który ewentualnie wchodziłby w rachubę, Goethe nie przebywał w Mannheim, na pytanie zaś, czy Sophie Ziegler nie zatrzymała się przypadkiem w Weimarze albo gdzieś w pobliżu poety, nie sposób udzielić odpowiedzi.

Jung nie bez niejakej lubości mówił o tej uporczywie utrzymującej się legendzie, otwierała ona bowiem przed nim jakiś ukryty aspekt jego fascynacji *Faustem*, należała, by tak rzec, do świata numeru 2. Z drugiej strony określał tę plotkę mianem „irytującej”. Uważał, że jest ona „w złym guście” oraz że „zbyt wielu głupców gotowych jest opowiadać takie historyjki o «nieznanym ojcu»”. Wierzył przede wszystkim w swe legalne pochodzenie, biorące początek od uczonego katolika — *dr. med. et jur.* Carla Junga (zm. w roku 1654) — rektora Uniwersytetu Mogunckiego; o Carlu Jungu mówi w zakończeniu rozdziału *Wieża*.

Carl Gustav Jung dziadek (1794 — 1864) studiował w Heidelbergu nauki przyrodnicze i medycynę — tam też obronił w roku 1816 *summa cum laude* swą tezę doktorską. Jak opowiada Jung, jego czcigodny przodek trzymał ku wielkiej uciechy

całego miasta prosiaka, którego wyprowadzał na spacerzy zamiast psa. W wieku dwudziestu czterech lat został asystentem-chirurgiem okulisty Rusta przy Charité w Berlinie; jednocześnie mianowano go docentem na wydziale chemii w tamtejszej Pruskiej Królewskiej Szkole Wojennej. W owym czasie różne dyscypliny nauki pozostawały jeszcze w bliższych ze sobą związkach niż dzisiaj.

W tym berlińskim okresie swego życia doktor Carl Gustav Jung mieszkał (prawdopodobnie od końca roku 1817) w domu księgarza i wydawcy Georga Andreasa Reimera. Uważano go tam za członka rodziny, a pani Reimer traktowała go przez całe życie jak syna. Spotkał tu grono znakomitych osobistości, wśród których znaleźli się bracia Schleglowie, Ludwig Tieck i Friedrich Schleiermacher. Pod wpływem tego ostatniego dziadek — katolik — przeszedł na protestantyzm.

Literacki świat Berlina od początku stał przed młodym lekarzem otworem. On sam miał niejaki talent poetycki i jeden z jego wierszy przyjęła nawet „Teutsche Liederbuch”.

Jego młodość przypadła na okres politycznie burzliwy. Jako młodzieniec udzielał się w Towarzystwie Gimnastycznym Jahna (1778 — 1852) — „ojca gimnastyki”, wziął też udział w wielkim święcie wartburskim². Studenci z całych Niemiec dali tam wyraz życzeniu stworzenia kraju wolnego i zjednoczonego. Gdy dwa lata później zaprzyjaźniony z Jungiem student teologii i komiliton Karl Ludwig Sand (ur. w roku 1795) zamordował powszechnie nielubianego Augusta Kotzebue (1761 — 1819), niemieckiego poety i rosyjskiego radcę stanu, osławionego z powodu reakcyjnego nastawienia i podejrzanego o szpiegostwo, wszystkie burszenszafty i stowarzyszenia gimnastyczne znalazły się pod wielkim uciskiem. Wielu przychylnie nastawionych do idei wolności akademików zostało aresztowanych jako „demagodzy”. Wśród nich znalazł się także Carl Gustav Jung, u którego policja znalazła prezent ofiarowany mu przez mordercę Kotzebue, a mianowicie młotek mineralogiczny. (W

² Październik 1817 roku — rewolucyjne święto akademickie, zorganizowane przez jенеńskie burszenszafty w rocznicę Reformacji (1517) i bitwy pod Lipskiem (1813).

raportach policyjnych — rzecz znamienita — mowa jest o toporze!) Osadzono go w więzieniu intendencji berlińskiej, skąd po trzynastu miesiącach został zwolniony i bez wyroku sądowego wydany z Prus. Ponieważ — jako były „demagog” — nie mógł znaleźć pracy również w innych landach, w 1821 roku udał się do Paryża, który był w owym czasie przodującym w Europie ośrodkiem badań medycznych. Tam spotkał wielkiego przyrodnika Alexandra von Humboldta (1769 — 1859), ten zaś polecił go oddziałowi chirurgicznemu paryskiego Hôtel-Dieu, gdzie Carl Gustav pracował i uzupełniał wykształcenie.

Na temat pierwszego spotkania wygnańca z Humboldtem krąży kilka opowieści. Według tradycji rodzinnej wielki przyrodnik spotkał Junga przymierającego głodem na ławce pod gołym niebem i zabrał go do siebie. Tak też opowiadał mi o tym Jung. W relacji, którą M. H. Koelbing określa mianem „zmyślenia i prawdy”, lekarz Hermann Reimer³ opowiada, że jego teść — Carl Gustav —

był na przyjęciu wydanym przez znakomitego chirurga Dupuytrena i tam pewien nieznajomy, zacny jegomość w średnim wieku, zwrócił się doń i poprosił, by po przyjęciu zechciał się pofatygować do jego mieszkania, ponieważ chciałby mu przedłożyć pewną propozycję. Jung ślepo spełnił tę prośbę i z trudem doszedł do siebie, gdy jego protektor — już w swym gabinecie — oświadczył mu, że chodzi o profesurę anatomii i chirurgii na Uniwersytecie Bazylejskim, oczywiście o ile miałby na to ochotę. Teraz już Jung nie mógł się powstrzymać; zerwał się z miejsca i zapytał, komuż to zawdzięcza tę łaskę. Na co rozmówca odrzekł: „Nazwisko nie ma tu nic do rzeczy; jestem Alexander von Humboldt”.

Doktor Reimer dodaje tutaj od siebie:

³ Hermann Reimer był synem berlińskiego księgarza i wydawcy. Poślubił córkę Carla Gustava Junga z pierwszego małżeństwa z Virginie de Lassaulx. Jung wspomina swą wizytę u doktorowej Reimer, którą złożył jej w Stuttgarcie w roku 1900, gdy zdał egzamin państwowy (zob. s. 140). Niniejszy cytat pochodzi ze wspomnianego już artykułu: M. H. Koelbing, *Wie Carl Gustav Jung Basler Professor wurde.*

A. v. H. mógł wiedzieć o wszystkich przejściach Junga, gdyż często spotykał się z mym ojcem, z którym łączyły go wspólne zainteresowania literackie, ale też mógł się dowiedzieć o tym przez swego brata Wilhelma, który, zniechęcony, zrezygnował w roku 1819 z posady ministra.

Niezależnie od tego, czy przytoczone opowiadanie jest prawdziwe, faktem jest, że Humboldt polecił młodego lekarza najpierw Akademii Berlińskiej (1821), a później, gdy ten plan upadł, rekomendował go Uniwersytetowi Bazylejskiemu.

Z powodów politycznych, a także administracyjnych sytuacja na Uniwersytecie Bazylejskim była bardzo niedobra. W latach 1806 — 1814 nie odbyła się ani jedna promocja doktorska. Anatom i botanik Johann Jakob Burckhardt przez wiele lat był jedynym docentem Wydziału Medycznego — wykladał przed publicznością złożoną z jednego studenta i kilku aspirantów na cyrulików. W 1818 roku nowe prawa wielkodusznie zezwoliły na reorganizację uniwersytetu; ustalono, że Wydział Medyczny będzie miał czterech profesorów. Gdy Jung zaczął się ubiegać o Katedrę Anatomii, Chirurgii i Położnictwa, mianowano go w roku 1822 zrazu docentem, a po upływie semestru otrzymał nominację profesorską. W ten sposób rodzina Jungów osiedliła się w Szwajcarii.

Jung całe życie niestrudzenie i z wielkim sukcesem przykładał się do rozbudowy Wydziału Medycznego oraz instytucji medycznych w Bazylei. Przede wszystkim zreorganizował system nauczania anatomii. Głównie jego zasługą jest rozbudowa Burgerspital (1842); później założył Anstalt zur Hoffnung — zakład, który miał rozciągnąć opiekę nad dziećmi umysłowo upośledzonymi. Dla nas szczególnie interesujące są jego starania o zorganizowanie szpitala psychiatrycznego. W raporcie ogłoszonym drukiem przez anonimowego wydawcę czytamy:

W naszych czasach, gdy wiedza o zdrowiu psychicznym przyciąga uwagę lekarzy tak dalece, że trzeba było aż specjalnych czasopism, które zajmowałyby się wyłącznie tą gałęzią nauk medycznych, prawdziwą chlubą uniwersytetu stałby się instytut, gdzie adepci sztuki lekarskiej mieliby okazję do poczynienia stosownych obserwacji pod

kierunkiem profesora. Mówiąc o tym, nie mam na myśli zwykłego przytułku dla obłąkanych, gdzie najczęściej znajdują dach nad głową wyłącznie nieuleczalnie chorzy, jeno myślę o instytucie, który przyjmowałby przypadki wszelkiego rodzaju — również te, które dają się wyleczyć metodą terapii psychicznej.

Sam Jung mówił o swoim dziadku:

Był silną i wybitną osobowością. Wspaniały organizator, niezwykle aktywny, błyskotliwy, dowcipny i elokwentny. Ja sam płynąłem jeszcze na fali jego sławy. O, tak! Profesor Jung to był ktoś! — mawiano w Bazylei. Jego dzieci pozostały pod silnym wpływem osobowości ojca. Nie tylko spłacały daninę należnej mu czci, lecz miały przed nim respekt, gdyż skłonny był do tyraństwa. Po obiedzie miał zwyczaj regularnie ucinąć sobie piętnastominutową drzemkę. W tym czasie jego liczna rodzina zobowiązana była pozostać przy stole i siedzieć cicho jak mysz pod miotłą.

Carl Gustav Jung żenił się trzy razy. W Paryżu poślubił Virginie de Lassaulx (ur. w 1804 roku), która jednak zmarła bardzo młodo, w wieku dwudziestu sześciu lat. Jedyna córka z tego małżeństwa wyszła za mąż, jak już wspomniano, za syna wydawcy Georga Andreasa Reimera, u którego Jung mieszkał podczas swojej bytności w Berlinie. Drugą żoną Junga była Elisabeth Catharine Reyenthaler, o której Carl Gustav wnuk tak opowiada:

Pannę Reyenthaler dziadek poślubił, bo chciał się zemścić! Była kelnerką w studenckiej knajpce w Bazylei. Profesor zrazu starał się o rękę córki burmistrza Freya, ale dostał kosza. Omal się nie rozchorował z rozpaczy, poszedł jednak prosto do gospody i ożenił się z kelnerką. Ta druga żona umarła wkrótce, podobnie jak dzieci z tego związku, na gruźlicę.

Carl Gustav Jung dziadek w końcu jednak poślubił burmistrzankę Sophie Frey. Grób jej rodziców znajduje się w wirydarzu katedry bazylejskiej. Sophie Jung zmarła w roku 1855 w wieku czterdziestu trzech lat. Jej dwóch starszych synów umarło młodo, najmłodszy zaś — Johann Paul Achilles Jung (1842

— 1896) — był ojcem Carla Gustava Junga, który wyczerpująco opowiedział o nim w pierwszym rozdziale tej książki. Przypomniemy tu więc pokrótce dane natury czysto faktograficznej: Paul Jung został teologiem; jego pierwszym probostwem było Keßwil (w Turgowii), gdzie w roku 1875 przyszedł na świat Carl Gustav Jung. Później przez cztery lata był pastorem w Laufen, gminie leżącej przy Wodospadzie Renu niedaleko Szafuzy. W roku 1879 został wybrany na pastora parafii Klein-Hüningen pod Bazyleą.

Matka Junga — Emilia z domu Preiswerk — pochodziła z Bazylei. Była najmłodszą córką Samuela Preiswerka (1799 — 1871) — bazylejskiego antystesa⁴ (był uczonym i miał talent poetycki) — i jego drugiej żony Augusty Faber (1805 — 1862) z Nürtingen w Wirtembergii. Faberowie byli francuskimi protestantami, którzy po odwołaniu Edyktu nantejskiego (1685) przybyli do Niemiec. Początkowo Samuel Preiswerk był pastorem w Muttentz, jednak po podziale kantonu na Bazyleę-miasto i Bazyleę-kraj (1833) musiał przeprowadzić się do Bazylei-miasta. Ponieważ jednak nie znalazł tam dla siebie posady, udał się do Genewy, gdzie w tamtejszej Szkole Teologicznej Wspólnoty Ewangelickiej wykładał hebrajski i teologię Starego Testamentu. Zredagował także podręcznik gramatyki hebrajskiej, który doczekał się wielu wydań. Kilka lat później powołano go na probostwo przy parafii świętego Leonarda w Bazylei. A chociaż pochłaniała go działalność duszpasterska, znalazł czas, by habilitować się jako *Privatdozent* języka i literatury hebrajskiej. Był człowiekiem wielkodusznym i tolerancyjnym, czego między innymi dowodzi fakt, że w wydawanym przez siebie miesięczniku „Das Morgenland” opowiadał się za Palestyną dla Żydów.

Jeszcze dzisiaj krążą po Bazylei anegdota na jego temat, na przykład:

Antystes Samuel Preiswerk trzymał w gabinecie specjalny fotel zarezerwowany dla ducha swej pierwszej żony — Magdaleny z domu Hopf. Co tydzień pan Preiswerk miał zwyczaj o stałej porze wieść

⁴ Antystes — dawniej w Szwajcarii tytuł przysługujący naczelnemu pastelowi, także biskupom katolickim. [Przyp. tłum.]

poufne rozmowy z duchem nieboszczki, ku wielkiemu zakłopotaniu jego drugiej żony — Augusty z domu Faber.¹

Jung tak o nim opowiada:

Nie znałem osobiście mego dziadka po kądzieli. Uwzględniając jednak to wszystko, co się o nim mówi, trzeba stwierdzić, że owo starotestamentowe imię Samuel pasowało do niego jak ulał. Był to człowiek, który jeszcze wierzył, że w niebie rozmawia się po hebrajsku, toteż z największą gorliwością oddał się studiowaniu tego języka. Był nie tylko wielce uczony, lecz miał także wybitny zmysł poetycki, był to zresztą człowiek wyjątkowy — sądził, że stale otaczają go duchy. Matka często mi opowiadała, jak to musiała siadywać za nim, gdy pisał kazania. Samuel nie mógł pogodzić się z myślą, że w chwili, gdy oddaje się studiom, duchy przechadzają się za jego plecami i przeszkadzają w pracy. Jeśli siedział za nim człowiek z krwi i kości, zmarli — spłoszeni jego obecnością — brali nogi za pas!

Także na temat jego żony — Augusty Preiswerk, babki Junga po kądzieli — krążą liczne anegdoty. W wieku lat osiemnastu, opiekując się swym chorym na szkarlatynę bratem, sama zachorowała i przez trzydzieści sześć godzin leżała w letargu. Stolarz przyniósł już do domu trumnę, gdy matka, która ciągle nie mogła uwierzyć w śmierć córki, przywróciła ją do życia przyłożywszy jej do karku rozpalone żelazko. „Gustele” — tak ją bowiem nazywano — miała dar jasnowidzenia, co rodzina wiązała z faktem, że już „na wpół umarła”. Zmarła w wieku pięćdziesięciu siedmiu lat.

Żona Carla Gustava Junga — Emma (1882 — 1955) — pochodziła z Rauschenbachów, rodziny przemysłowców, którzy osiedli w Szafuzie. W rozdziale poświęconym latom dzieciństwa Jung opowiada, że jego ojciec — podówczas pastor w Laufen (1875 — 1879) — był zaprzyjaźniony z rodziną Schenków, do której należała przyszła teściowa Carla Gustava — Berta Rauschenbach — i że ta ostatnia prowadziła go niekiedy na spacer (miał wtedy cztery lata).

¹ Zob. Hans Jenny, *Baslerisches-Allgubaslerisches*, Basel 1961.

Jung tak wspomina pierwsze spotkanie ze swą żoną:

Miałem na studiach kolegę, którego rodzina mieszkała w Szafuzie. Gdy chciałem go odwiedzić w drodze z Bazylei — było to po śmierci mego ojca w 1896 roku — matka powiedziała: „Skoro już odwiedzasz przyjaciela w Szafuzie, pójdz też z wizytą do pani Rauschenbach, którą znaliśmy jako dziewczynę”. Uczynilem, jak mi radziła, i gdy wszedłem do tego domu, ujrzałem stojącą na schodach dziewczynkę z warkoczem, pannę w wieku lat może czternastu. Zrozumiałem: to moja żona! Byłem głęboko wstrząśnięty, przecież widziałem ją tylko przez chwilę, a natychmiast z absolutną pewnością mogłem stwierdzić, że się z nią ożenię. Jeszcze dzisiaj przypominam sobie, jak opowiedziałem o tym przyjacielowi. Oczywiście wydrwił mnie. Powiedziałem mu wtedy: „Śmieję się, śmieję, ale zobaczysz, że się z nią ożenię”. Kiedy sześć lat później poprosiłem o rękę Emmy Rauschenbach, dostałem kosza — jak dziadek. Jednak — w przeciwieństwie do niego — nie miałem znajomej knajpki ani kelnerczki, poza tym nie byłem profesorem zwyczajnym, z jasno wytyczonym i wielce obiecującym celem życia; byłem zwykłym asystentem, moja przyszłość była dość mglista. Dlaczegoż więc na tym *meilleur des mondes possibles* miałyby mi zostać oszczędzone rozczarowania? — mógłby spytać mój numer 2. Wszak po kilku tygodniach zła passa mnie opuściła, z „nie” zrobiło się „tak”, a tym samym numer 1 umocnił się w swych posadach. Wynikło z tego moje bezwarunkowe „tak” dla całego świata, a numer 2 znikł z pola widzenia na całe jedenaście lat.

Do 1902 roku prowadziłem sekretny dziennik, który przez dziesięć lat z okładem leżał zapomniany w szufladzie. Nie zajrzałem do niego ani razu. Dopiero w roku 1913, pod presją wielkich przeczuć, ponownie wynurzył się z mej pamięci.

Jung ożenił się w 1903 roku. Ma liczne potomstwo. Z małżeństw jego pięciorga dzieci: Agathe Niehus-Jung, Gret Baumann-Jung, Franza Jung-Merkera, Marianne Niehus-Jung, Helene Hoerni-Jung, przyszło na świat dziewiętnastoro wnucząt, a liczba prawnuków wciąż rośnie.

Dopiero po napisaniu tych słów dowiedziałam się, że wspomniany w rozdziale *Wieża* pierwotny herb rodziny Jungów — feniks, później zmieniony przez dziadka Carla Gustava Junga i używany obecnie w drugiej formie — miał

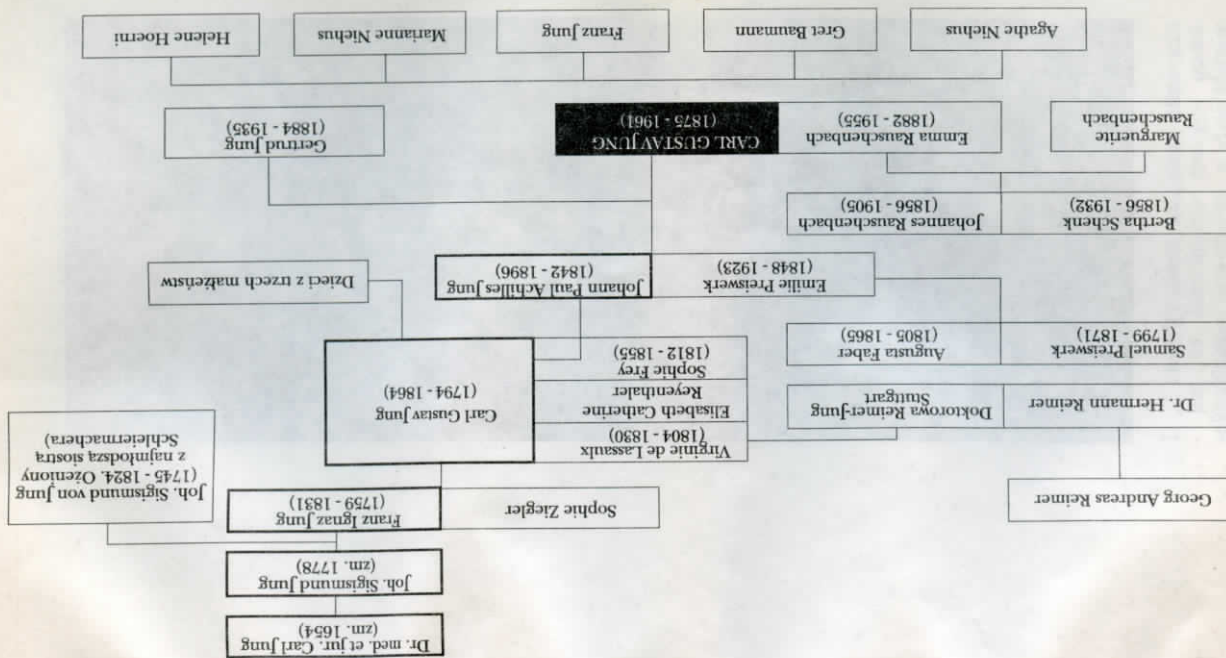
jeszcze jedną wersję: przedstawiał poczwarkę przeobrażającą się w motyla. Poza tym tradycja rodzinna głosi, że „uczony *dr. med. et dr. jur. Jung*” z Moguncji (zm. w roku 1654) miał na imię nie Carl, lecz Simon.

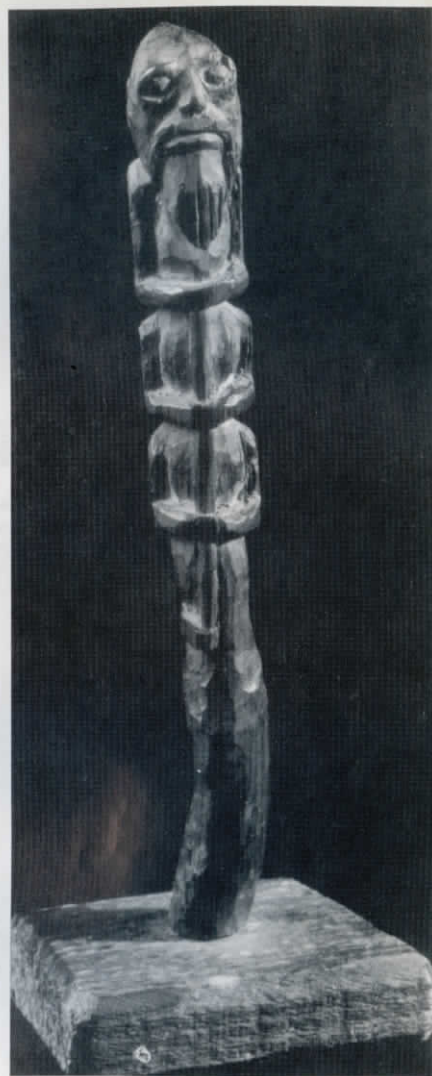


Wypożyczalnia

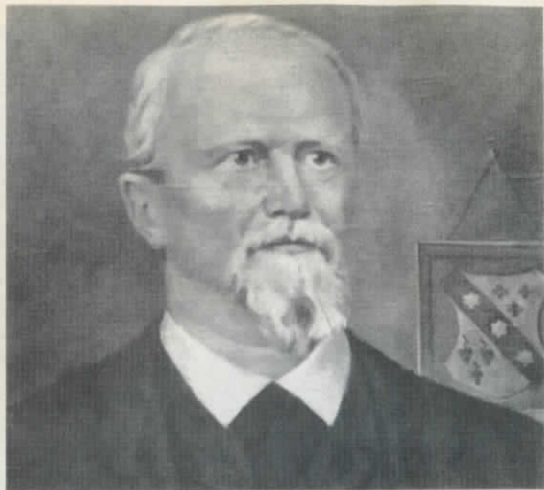
 Nr 54
 Nr inw. w 52837

DRZEWO GENEALOGICZNE





1. „Z cienkiej gałęzi wyciąłem Atmavictu - jest to rozwinięcie owego *quasi*-seksualnego przedmiotu z dzieciństwa, który potem okazał się impulsem twórczym”.



2. „Wizerunek ojca, jaki zachowałem w pamięci, to wizerunek człowieka złamanego ową boleścią chrześcijańską, na którą alchemicy szukali panaceum”.



3. „Za dnia była to kochająca matka, nocą jednak wieszczka, kapłanka w niedźwiedziej jamie, archaiczna i niegodziwa”.

4. „Rodzina, świadomość, że mam żonę i pięcioro dzieci, każdego dnia dowodziły mi, że nie jestem liściem miotanym podmuchami ducha”.



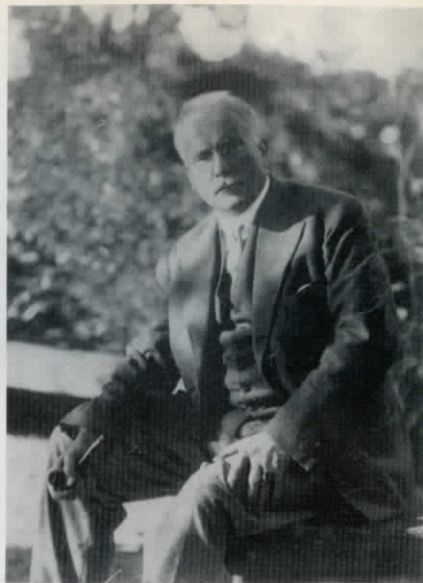
5. Rodzina Carla Gustava Junga.



6. Asystent Eugena
Bleulera (1900).



7. W okresie pisania
*Psychologische
Typen* (ok. 1920).



8. W 1930 roku.



9. Na zewnętrznym
dziedzińcu wieży w
Bollingen (1958).



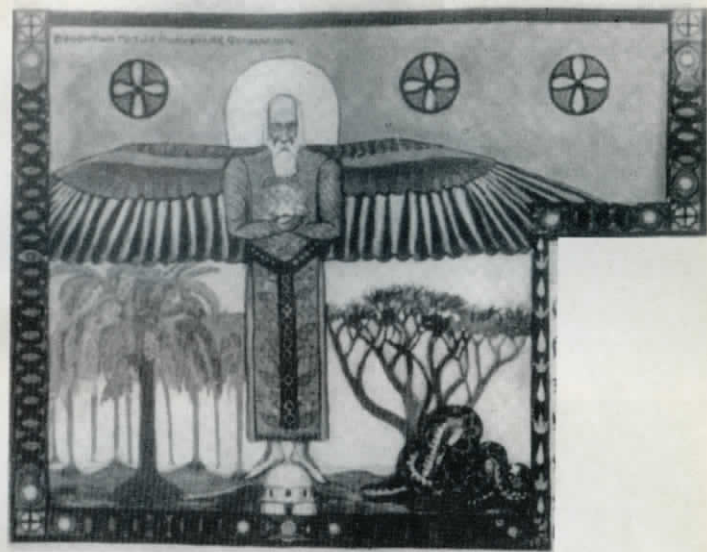
10. „Freud zasłabł podczas Kongresu Psychoanalitycznego w Monachium - nie zapomnę spojrzenia, jakie mi posłał”.



11. „Pragnąłem ujrzeć Europejczyka z zewnątrz, przeglądającego się w środowisku pod każdym względem mu obcym”.



12. „Widzę, że wszystkie moje myśli krążą wokół Boga, tak jak planety wokół Słońca”. C. G. Jung i M. Eliade podczas posiedzenia Eranosa w Asconie (1950 r.).



13, 14, 15. „Filemon uosabia aspekt duchowy, sens”.



16, 17, 18. „Moje najskrytsze myśli i własną mą wiedzę powinienem niejako wyryć na kamieniu”.



19. „Kamień znajduje się poza murem otaczającym wieżę - jest jej objaśnieniem. Jest wyrazem tego, kto zamieszkuje wieżę”.

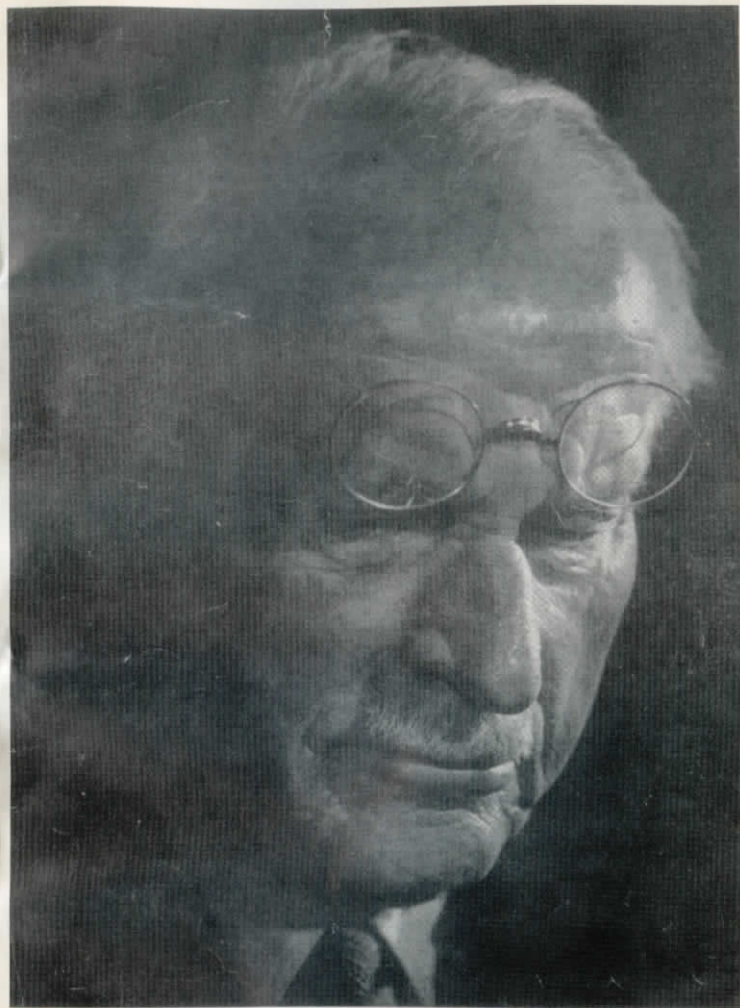


20, 21, 22. „Budowałem dom
partiami, jakby we śnie”.





23, 24. „Jestem sobą zdumiony,
rozzarowany i rozradowany”.



25. „Wizja wyłania się wtedy, gdy - z na poły przymkniętymi oczyma -
usiłuje się widzieć kształt bytu”.



26. „Archetyp Starca, który już dość napatrzył się życia, jest wiecznie prawdziwy. Ta postać typowa jest zawsze ta sama, czy chodzi o starego wieśniaka, czy o wielkiego filozofa jak Laozi”.

SŁOWNICZEK

Alchemia — dawniejsza chemia obejmująca chemię eksperymentalną w jej dzisiejszej postaci oraz ogólne, obrazowo-intuicyjne, po części także religijne spekulacje na temat natury i człowieka. Na to, co nieznane w materii, rzutowano wiele symboli, które dzisiaj rozpoznajemy jako treści nieświadomości. Alchemik w nieznanej sobie materii doszukiwał się „tajemnicy Boga”, podążając ścieżkami bliskimi dzisiejszej psychologii nieświadomości, która także staje w obliczu nieznanego, lecz obiektywnie istniejącego zjawiska — nieświadomości właśnie.

Średniowieczną alchemię filozoficzną należy pojmować — w perspektywie *Geistesgeschichte* — jako wywodzący się z nieświadomości ruch o charakterze kompensacyjnym wobec chrześcijaństwa. Stało się tak dlatego, że przedmiot techniki alchemicznej i alchemicznych medytacji — królestwo natury i materii — nie znalazł w chrześcijaństwie godnego siebie miejsca i nie doczekał się właściwej oceny, przeciwnie — traktowany był jako zło, które należy przezwyciężyć. Toteż alchemia jest czymś w rodzaju zwierciadlanego odbicia — ciemnego i pierwotnego — świata chrześcijańskich myśli i obrazów, jak tego dowiódł Jung zwłaszcza w *Psychologii a religii*, przeprowadzając analogię między centralnym wyobrażeniem alchemii — kamieniem (*lapis*) — a postacią Chrystusa¹. Typowe dla alchemików jest posługiwanie się obrazowaniem symbolicznym oraz paradoksem. Odpowiada to nieuchwytniej naturze życia i *psyche* nieświadomej. Dlatego powiada się na przykład, że kamień nie jest kamieniem² (to znaczy, że jest jednocześnie

¹ Por. Jung, *Psychologia a religia*, dz. cyt., s. 176 i nast. [Przyp. tłum.]

pojęciem duchowo-religijnym) albo że alchemiczny Merkuriusz — duch w materii — wymyka się, płochy, niczym jeleń³, ponieważ nie sposób go uchwycić. „Ma tysiąc imion”. Jednakże żadne z wielu imion nie wyraża całej jego istoty — podobnie jak żadna definicja nie jest w stanie jednoznacznie ująć istoty pojęcia psychicznego.

Amplifikacja — rozszerzenie i pogłębienie obrazu sennego za pomocą asocjacji (zob.) ześrodkowane wokół tematu snu, a także dzięki paralelom zaczerpniętym z historii symboliki i *Geistesgeschichte* (mitologia, mistyka, folklor, religia, etnologia, sztuka itd.), przez co staje się możliwa interpretacja snu.

Anima i animus — personifikacje natury żeńskiej w nieświadomości mężczyzny i natury męskiej w nieświadomości kobiety. Ta dwupłciowość psychiczna odpowiada konkretnemu faktowi biologicznemu, a mianowicie temu, że przewaga genów męskich (żeńskich) determinuje ukształtowanie się płci męskiej (żeńskiej). Mniejsza liczba genów płci przeciwnej zdaje się kształtować pewien charakter odpowiadający płci przeciwnej, który jednak, jako podrzędny, pozostaje zazwyczaj nieświadomy.

C. G. Jung pisze: „Każdy mężczyzna od samego początku swego istnienia nosi w sobie obraz kobiety; nie jest to jednak obraz tej konkretnej kobiety, lecz obraz kobiety określonego typu. Obraz ten jest w gruncie rzeczy nieświadomą, wywodzącą się z pryncypów i głęboko wrośniętą w żywy system masą spadkową, «typem» [«archetypem»] (zob.) wszelkich doświadczeń, jakie dane było przeżyć długiemu szeregowi jego przodków z istotą rodzaju żeńskiego, jest to osad wszystkich wrażeń wyniesionych z kontaktów z kobietą, odziedziczony

² Por. Jung, *Psychologia przeniesienia*, dz. cyt., s. 151. [Przyp. tłum.]

³ *Cervus fugitivus* (uciekający jeleń), to jeden z alchemicznych symboli Merkuriusza. Por. np. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 309–310. Symbol ten pojawia się po raz pierwszy w *Ordinall of Alchimie* (w: Elias Ashmole, *Theatrum chemicum britannicum*, London 1652). [Przyp. tłum.]

system przystosowawczy. (...) Tak samo z kobietą: ona także ma przyrodzony obraz mężczyzny. Doświadczenie poucza, że dokładniej należałoby to ująć w sposób następujący: kobieta ma obraz mężczyzny, podczas gdy w przypadku mężczyzny jest to raczej obraz kobiety — tej, a nie innej. Ponieważ jednak obraz ten jest nieświadomy, zawsze jest nieświadomie projektowany na postać ukochanej osoby, toteż stanowi jedną z najistotniejszych przyczyn wszelkich namiętnych sympatii i antypatii”. (Jung, *Seelenprobleme der Gegenwart*, wydanie V, 1950, s. 265 i nast. [*Gesammelte Werke*, t. XVII, 1972])⁴

„Naturalna funkcja animusa (podobnie jak animy) polega na ustanowieniu kontaktu między indywidualną świadomością a nieświadomością zbiorową (zob.). W analogiczny sposób persona (zob.) stanowi strefę pośrednią między świadomością „ja” a przedmiotami świata zewnętrznego. Animus i anima powinny funkcjonować jako pomost lub brama do obrazów nieświadomości zbiorowej, tak jak persona stanowi coś w rodzaju pomostu do świata”. (Jung, cyt. z wygłoszonego po angielsku nie publikowanego wykładu seminaryjnego, t. I, 1, 1925; przekład z angielskiego)⁵.

Wszystkie przejawy archetypowe, a zatem także animus i anima, mają aspekty zarówno negatywny, jak pozytywny, prymitywny i wielce zróżnicowany.

C. G. Jung: „Animus w swej pierwotnej nieświadomej formie to spontaniczna, niezamierzona formacja opinii wywierająca dominujący wpływ na życie uczuciowe; anima to spontaniczna formacja uczuć, które wywierają wpływ na *ratio* lub doprowadzają do jej zniekształcenia («Zawróciła mu w głowie»»). Dlatego animus z upodobaniem projektuje się na

⁴ Por. też: Jung, *Matężństwo jako związek psychiczny*, w: tegoż, *O naturze kobiety*, wybrał i przełożył Magnus Starks, Wydawnictwo Brama — Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 1992, s. 183–184. [Przyp. tłum.]

⁵ Wykłady te zostały już opublikowane. Por. Jung, *Analytical Psychology: Notes of the Seminar Given in 1925*, edited by W. McGuire, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton 1989. [Przyp. tłum.]

autorytety «duchowe» oraz wszelkiego rodzaju «herosów» (a także tenorów, «artystów» i słynnych sportowców), anima zaś chętnie bierze w posiadanie to wszystko, co nieświadome, puste, oziębłe, bezradne, nie powiązane, ciemne i dwuznaczne (...). Dusza, która w *opus*⁶ dołączyła do świadomości „ja”, jest więc oznakowana u mężczyzny jako żeńska, u kobiety jako męska. Anima mężczyzny usiłuje łączyć i jednać, animus kobiety pragnie różnicować i poznawać. (...) ta opozycja jest równoznaczna z konfliktem, który powstaje nawet wtedy, gdy świadomy związek obu indywiduów układa się harmonijnie”. (Jung, *Psychologia przeniesienia* [*Die Psychologie der Übertragung*, 1946; *Gesammelte Werke*, t. XVI, 1958], dz. cyt., s. 176–177).

„Anima jest archetypem życia. Życie przychodzi bowiem do mężczyzny poprzez animę, choć on sam jest zdania, że bierze się ono z jego umysłu [*mind*]. Mężczyzna kształtuje swe życie za pomocą umysłu, lecz żyje w nim anima. Tajemnica zaś kobiety zawiera się w tym, że życie przychodzi do niej poprzez duchową postać animusa, choć ona sama zapewne mniema, jakoby to Eros przynosił jej życie. Kobieta kształtuje życie — by tak rzec: na co dzień — poprzez Erosa, lecz prawdziwe życie, w którym staje się ona także ofiarą, przychodzi do kobiety przez umysł [*mind*], którego ucieleśnieniem jest jej animus”. (Jung, cyt. z nie publikowanego wykładu seminaryjnego poświęconego Nietzschowskiemu Zaratuście, wygłoszonego w roku 1937 po angielsku)⁷.

Archetyp — C. G. Jung pisze: „Pojęcie archetypu (...) zostało wywiedzione z wielokrotnie powtarzanych obserwacji, jak na przykład ta, że mity i bajki literatury światowej zawierają ściśle określone motywy, które pojawiają się zawsze i wszędzie. Jednocześnie te same motywy spotykamy w fantazjach, snach,

⁶ To jest *opus alchemicum* — dzieło alchemicznym, tu rozumianym jako paralela procesu indywiduacji. [Przyp. tłum.]

⁷ Wykłady te zostały już opublikowane. Por. Jung, *Nietzsche's „Zarathustra”*: *Notes of the Seminar Given in 1934–1939*, edited by J. L. Jarret, Bollingen Series, Princeton University Press, Princeton 1988. [Przyp. tłum.]

deliriach i urojeniach współczesnego człowieka. Te właśnie typowe obrazy i związki nazywam wyobrażeniami archetypowymi. Im są wyraźniejsze, tym jaskrawiej uwidacznia się to, że towarzyszy im szczególnie intensywne zabarwienie emocjonalne (...). Wywierają na nas wrażenie, są sugestywne i fascynujące. Biorą one swój początek w archetypie, który — sam w sobie — wymyka się przedstawieniu, jest nieświadomą praformą, stanowiącą — jak się wydaje — część struktury *psyche*, może przeto pojawiać się spontanicznie zawsze i wszędzie”. (Jung, *Das Gewissen in psychologischer Sicht*, w: *Das Gewissen*, Studien aus dem C. G. Jung-Institut, Zürich 1958, s. 199 i nast. [*Gesammelte Werke*, t. X, 1974]).

„Stale spotykam się z nieporozumieniem, które wyraża się w mniemaniu, jakoby archetypy miały określoną treść, to znaczy były czymś w rodzaju, żeby tak powiedzieć, nieświadomych «wyobrażeń». Toteż raz jeszcze pragnę z naciskiem stwierdzić, że archetypy nie są określone pod względem treści, lecz jedynie pod względem formy, a i to tylko w nader ograniczonej mierze. Treść praobrazu (zob.) daje się przedstawić dopiero wówczas, gdy zostanie uświadomiona, a zatem gdy forma zostanie wypełniona materialem świadomego doświadczenia. Z kolei formę praobrazu (...) można by porównać do systemu osiowego struktury kryształu, który niejako ją preformuje w roztworze krystalicznym, choć sam nie posiada żadnej formy materialnego istnienia — ta ujawnia się dopiero w sposobie krystalizowania się jonów, a zatem także molekuł. Archetyp sam w sobie jest pusty; jest on elementem czysto formalnym, niczym innym, tylko pewną *facultas praeformandi*, daną *a priori* formą wyobrażeniową. Dziedziczone są nie wyobrażenia, lecz formy, które pod tym względem dokładnie odpowiadają instynktom, również determinowanym tylko w ich formie. Jak nie sposób dowieść istnienia instynktu, tak też nie da się dowieść istnienia archetypu, w każdym razie dopóty, dopóki on sam nie uaktywni się *in concreto*”. (Jung, *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*, w: *Von den Wurzeln des Bewußtseins*, dz. cyt., s. 95 i nast. [*Gesammelte Werke*, t. IX/1, 1976])⁸.

⁸ Por. też: Jung, *Psychologiczne aspekty archetypu matki*, w: tegoż, *O naturze kobiety*, dz. cyt., s. 8–9. [Przyp. tłum.]

„Wydaje mi się rzeczą prawdopodobną, że prawdziwa istota archetypu nie może stać się świadoma — jest więc transcendentna, toteż określam ją mianem psychoidalnej (zob.)”. (Jung, *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, w: *Von den Wurzeln des Bewußtseins*, dz. cyt. s. 576 i nast. [*Gesammelte Werke*, t. VIII, 1967]).

„Nie wolno nawet przez chwilę ulec iluzji, jakoby naturę archetypu można było ostatecznie wyjaśnić, a tym samym załatwić całą sprawę. Nawet najlepsza próba interpretacji nie jest niczym innym niż mniej lub bardziej udanym przekładem na inny język obrazów”. (Jung, *Zur Psychologie des Kind-Archetypus*, 1940, w: Jung, Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, dz. cyt., s. 110. [*Gesammelte Werke*, t. IX/1, 1976]).

Asocjacja, skojarzenie — powiązanie wyobrażeń, spostrzeżeń itd., dokonane wedle stopnia podobieństwa, związku przeciwieństwa i następowania. Skojarzenia swobodne we Freudowskiej analizie snów: spontaniczne ciągi skojarzeń osoby śniącej, które nie muszą się odnosić do sytuacji onirycznej. Skojarzenia ukierunkowane lub kontrolowane w Jungowskiej analizie snów: spontanicznie przychodzące na myśl pomysły, których źródło tkwi w danej sytuacji onirycznej i które stale się do niej odnoszą.

Asocjacyjny (skojarzeniowy) eksperyment — metoda testów psychologicznych, mających na celu stwierdzenie występowania lub niewystępowania kompleksów (zob.) za pomocą pomiaru czasu reakcji oraz interpretacji odpowiedzi na podane słowa-bodźce. Do wyznaczników kompleksu należą: wydłużony czas reakcji lub specyficznie subiektywny charakter odpowiedzi, co ma miejsce wtedy, gdy słowa-bodźce dotkną kompleksu, który osoba poddana eksperymentowi pragnie ukryć czy też którego sobie nie uświadamia.

Cień — głęboka część osobowości. Suma wszystkich dyspozycji psychicznych, zarówno osobniczych jak zbiorowych, które — jako że są nie do pogodzenia ze świadomości obroną

formą życia — nie mogą być przeżywane, toteż łączą się w nieświadomości, tworząc względnie autonomiczną osobowość cząstkową o tendencjach przeciwnych do dominujących w osobowości świadomej. Cień zachowuje się kompensacyjnie w stosunku do świadomości, przeto jego działanie może równie dobrze mieć charakter negatywny, jak pozytywny. Jako postać ze snu cień ma tę samą płęć co śniący. Jako część nieświadomości osobniczej (zob.) należy do „ja”, lecz jako archetyp (zob.) wiecznego „przeciwnika” należy do nieświadomości zbiorowej (zob.). Uświadomienie sobie własnego cienia to zadanie początkowego etapu analizy. Przeoczenie i wyparcie cienia, podobnie jak utożsamienie się „ja” z cieniem, może prowadzić do niebezpiecznych rozszczępień. Ponieważ cień znajduje się w bliskim sąsiedztwie świata instynktów, nieodzowne jest stałe uwzględnianie jego istnienia.

C. G. Jung pisze: „Postać cienia uosabia sobą wszystko, czego podmiot nie uznaje, co jednak w sposób ciągły — pośrednio lub bezpośrednio — na niego napiera, a zatem na przykład mniej wartościowe cechy charakteru oraz wszelkie inne tendencje, z którymi nie można się pogodzić”. (Jung, *Bewußtsein, Unbewußtes und Individuation*, „Zentralblatt für Psychotherapie und ihre Grenzgebiete”, 1939, t. XI, z. 5, s. 265. [*Gesammelte Werke*, t. IX/1, 1976]).

„[...] cień, owa stłumiona, ukryta, najczęściej małowartościowa i obciążona winą osobowość, której ostatnie krańce sięgają aż do królestwa naszych zwierzęcych przodków i która tym samym obejmuje cały historyczny aspekt osobowości (...). Jeśli dotąd byliśmy zdania, że ludzki cień jest źródłem wszelkiego zła, to teraz, po bliższym badaniu, możemy odkryć, że człowiek nieświadomy (właśnie cień) składa się nie tylko z tendencji moralnie godnych odrzucenia, lecz wykazuje także szereg dobrych właściwości, a mianowicie normalne instynkty, celowe reakcje, zgodne z rzeczywistością spostrzeżenia, twórcze impulsy itp.”. (Jung, *Struktura i dynamika Jaźni* [*Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, 1951; *Gesammelte Werke*, t. IX/2, 1976], w: tegoż, *Rebis, czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 459).

Czwórca. C. G. Jung pisze: „Czwórca jest archetypem, który, by tak rzec, występuje powszechnie. Jest ona logicznym założeniem każdego sądu całościowego. Jeśli chcemy wypowiedzieć taki sąd, to musi on posiadać czworaki aspekt. Jeśli np. chcemy opisać horyzont w jego pełni, to wymieniamy cztery strony świata. (...) zawsze mamy do czynienia z czterema żywiołami, czterema pierwotnymi jakościami, czterema barwami, czterema kastami w Indiach, czterema drogami w buddyjskiej koncepcji rozwoju duchowego. Dlatego też istnieją cztery psychologiczne aspekty orientacji psychicznej, poza którymi nie występuje już nic zasadniczego. Dla zdobycia orientacji psychicznej potrzebna jest jedna funkcja, która konstatuje, że coś jest [percepcja], druga, która stwierdza, co to jest [myślenie], trzecia, która informuje, czy nam to odpowiada oraz czy chcemy to przyjąć czy nie [uczucie], oraz czwarta, która mówi nam, skąd się to bierze i dokąd zmierza [intuicja]. (...) poczwórny aspekt stanowi właśnie minimum pełni jakiegoś sądu. Idealną pełnią jest koło, okrąg (zob. mandala), ale jego najbardziej naturalnym podziałem jest podział na cztery części”. (Jung, *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy św.* [1942; *Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie*, 1948; *Gesammelte Werke*, t. XI, 1963], w: tegoż, *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*, dz. cyt., s. 194, 195).

Czwórca lub *quaternio* często ma strukturę 3 + 1, gdzie jeden ze składników zajmuje pozycję wyjątkową i ma naturę różną od pozostałych. Na przykład trzech spośród czterech ewangelistów symbolizują zwierzęta, natomiast czwartego — anioła. Gdy czwarta wielkość dołącza do trzech pozostałych, powstaje „Jedno”, symbol Całkowitości. W psychologii analitycznej nierzadko „mniej wartościowa” funkcja (to znaczy ta spośród funkcji, którą człowiek nie dysponuje świadomie) ucieleśniana „to, co czwarte”. Zintegrowanie jej w świadomości stanowi główne zadanie procesu indywiduacji (zob.).

Dusza. C. G. Jung pisze: „Jeśli już *psyche* człowieka jest w ogóle czymś, to musi ona być czymś niewyobrażalnie skomplikowanym, niezmiernie różnorodnym, czymś, czemu zwykła psychologia popędów nie byłaby w stanie sprostać. Wobec otchłani

i szczytów natury *psyche*, której bezprzestrzenny świat kryje w sobie niewysłowione bogactwo obrazów, nagromadzonych i w sposób organiczny zageszczonych w toku trwającej miliony lat ewolucji życia, mogą jedynie zająć postawę cichej kontemplacji, stanąć z największym podziwem i respektem. Moja świadomość jest niczym oko, ogarniające najodleglejsze obszary, a psychiczne «nie—ja» jest tym, co bezprzestrzennie wypełnia tę przestrzeń. Obrazy, o których wspomniałem, nie są wyblakłymi cieniami, lecz psychicznymi uwarunkowaniami działającymi z wielką mocą, uwarunkowaniami, których, owszem, możemy nie doceniać, jednak — przecząc, że istnieją — nigdy nie zdołamy pozbawić ich prawdziwej mocy. Wrażenie, jakie to we mnie wywołuje, mogę porównać jedynie z uczuciem, którego doznaję na widok nieba gwiazdzystego, ekwiwalentem świata wewnętrznego jest bowiem tylko świat zewnętrzny, i jak do tego, co znajduje się na zewnątrz, docieram za pośrednictwem mego ciała, tak do tego, co istnieje wewnątrz, docieram przez medium duszy”. (Jung, *Einführung* do: W. M. Kranefeldt, *Die Psychoanalyse*, Sammlung Goschen, De Gruyter, Berlin und Leipzig 1930, s. 15. [*Gesammelte Werke*, t. IV, 1969]).

„Byłoby błędniertwem twierdzić, że Bóg może się objawić wszędzie, tylko nie w duszy ludzkiej. Intymność związku między Bogiem a duszą z góry wyklucza wszelkie deprecjonowanie duszy. Być może, posunęlibyśmy się zbyt daleko, gdybyśmy powiedzieli, że Boga i duszę łączy stosunek pokrewieństwa, ale w każdym razie dusza musi mieć możliwość nawiązywania stosunku z Bogiem, tj. musi mieć w sobie pewien odpowiednik istoty Boga, w przeciwnym bowiem razie nie zaistniałby żaden związek między nimi. Tym odpowiednikiem jest — z psychologicznego punktu widzenia — archetyp obrazu (zob.) Boga. (Jung, *Wprowadzenie do psychologiczno-religijnej problematyki alchemii* [*Psychologie und Alchemie*, 1944; *Gesammelte Werke*, t. XII, 1972], w: tegoż, *Psychologia a religia*, dz. cyt., s. 222).

Ekstrawersja — typowa postawa wyrażająca się w skupieniu zainteresowania na obiekcie zewnętrznym; przeciwieństwem ekstrawersji jest introwersja (zob.).

Hierós gámos — święte gody, zaślubiny duchowe. Połączenie postaci archetypowych w mitach odrodzenia, misteriach antycznych, a także w alchemii. Typowymi przykładami *hierós gámos* są przedstawienia Chrystusa i Kościoła jako Oblubieńca i Oblubienicy (*sponsus et sponsa*) oraz zjednoczenie (*coniunctio*) Słońca i Księżyca w alchemii.

Indywiduacja. C. G. Jung pisze: „Terminu «indywiduacja» używam na oznaczenie owego procesu, w toku którego dany człowiek staje się «in-dywiduum» psychologicznym, czyli tworzy wyodrębnioną, niepodzielną Całość”. (Jung, *Bewußtsein, Unbewußtes und Individuation*, dz. cyt., s. 257. [*Gesammelte Werke*, t. IX/1, 1976]).

„Indywiduacja znaczy: stać się indywiduum — w tej mierze, w jakiej pod pojęciem indywidualności rozumiemy najwewnętrzniejszą, ostateczną i nieporównywalną specyficzność, stawanie się własną Jaźnią. Słowo «indywiduacja» można tłumaczyć także jako «przejażnienie» czy też «samorealizacja». (Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, Reichl, Darmstadt 1928, s. 91. [*Gesammelte Werke*, t. VII, 1964]).

„Często zauważam, że proces indywiduacji jest mylony z procesem uświadomienia sobie «ja» i że tym samym dochodzi do utożsamienia «ja» i Jaźni (zob.), wskutek czego oczywiście następuje beznadziejne poplątanie pojęć; w takim ujęciu indywiduacja nabiera bowiem cech zwyczajnego egocentryzmu i autoerotyizmu. Jaźń jednak obejmuje nieskończenie więcej niż zwykłe «ja» (...). Jaźń jest równie dobrze tym, jak tamtym, podobnie jak «ja». Jaźń nie wyklucza świata, lecz go włącza”. (Jung, *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, w: *Von den Wurzeln des Bewußtseins*, 1946. [*Gesammelte Werke*, t. VIII, 1967]).

Inflacja — rozdęcie osobowości poza indywidualne granice wskutek identyfikacji z archetypem (zob.) lub personą (zob.), a w przypadkach patologicznych z jakąś postacią historyczną czy też religijną. W normalnych wypadkach sprawia wrażenie swego rodzaju nadęcia, które zazwyczaj kompensowane jest poczuciem niższości.

Jaźń [*das Selbst*] — centralny archetyp (zob.) ładu, Całkowitość człowieka — symbolicznie przedstawiany za pomocą koła, kwadratu, czwórce (zob.), dziecka, mandali (zob.) itp.

C. G. Jung pisze: „Jaźń jest wartością nadrzędną wobec świadomości «ja». Obejmuje ona nie tylko *psyche* świadomą, lecz także nieświadomą, jest przeto, żeby tak powiedzieć, osobowością, którą my także jesteśmy (...). Nie ma powodu, byśmy żywili nadzieję, że kiedykolwiek będziemy mieli bodaj tylko w przybliżeniu świadomość, czym jest Jaźń, gdyż — niezależnie od tego, ile zdołamy sobie uświadomić — zawsze będzie jakaś nieokreślona i nie dająca się określić masa nieświadomości, która także należy do totalności Jaźni”. (Jung, *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, dz. cyt., s. 98 i nast. [*Gesammelte Werke*, t. VII, 1964]).

„Jaźń jest nie tylko centrum, lecz także obwodem okalającym świadomość i nieświadomość, jest ona środkiem tej Całkowitości, tak jak «ja» jest środkiem świadomości”. (Jung, *Psychologie und Alchemie*, dz. cyt., s. 69. [*Gesammelte Werke*, t. XII, 1972]).

„(...) Jaźń jest również celem życia, jest bowiem najpełniejszym wyrazem kombinacji losowych, które określamy mianem indywiduum (...)”. (Jung, *Osobowość maniczna* [*Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, dz. cyt.; *Gesammelte Werke*, t. VII, 1964], w: tegoż, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 100).

Mandala (sanskryt) — krąg magiczny. U C. G. Junga symbol środka, celu i Jaźni (zob.) jako psychicznej Całkowitości. Samoprzedstawienie procesu osiowania osobowości, ustanowienia nowego jej centrum. Mandala wyraża się symbolicznie w formie koła, kwadratu lub czwórce (zob.), w symetrycznym układzie liczby 4 i jej wielokrotności. W lamaizmie oraz jodze tantrycznej mandala jest narzędziem kontemplacji (*yantra*), siedzibą i miejscem narodzin bogów. Mandala zakłócona — każda forma mandali odbiegająca od koła, kwadratu lub krzyża równoramiennego, której liczba podstawowa nie jest czwórką ani ósemką.

C. G. Jung pisze: „Mandala oznacza krąg, a ściślej — krąg magiczny; symbol ten odnaleźć można nie tylko na całym Wschodzie, bo i u nas mandale licznie pojawiają się w średniowieczu. Szczególnie wczesne średniowiecze bogate jest w chrześcijańskie mandale; w większości przedstawiają one w środku Chrystusa, a w punktach kardynalnych czterech ewangelistów lub ich symbole. Ta koncepcja musi być bardzo stara, bowiem Egipcjanie w ten sposób przedstawiali Horusa i jego czterech synów (...)”. (Jung, *Komentarz do „Sekretu złotego kwiatu”* [1929; *Gesammelte Werke*, t. XIII, 1978], w: tegoż, *Podróż na Wschód*, dz. cyt., s. 50).

„Jak nas poucza doświadczenie, te ostatnie [mandale] występują najczęściej w sytuacjach charakteryzujących się zamętem i bezradnością. Skonstelowany przez nie archetyp stanowi schemat porządkujący, który niby psychologiczny «krzyż podziałowy» względnie krąg podzielony na cztery części zostaje jakby nałożony na psychiczny chaos, przez co każda treść otrzymuje swe właściwe miejsce, a chroniący opiekuńczo krąg stabilizuje rozplywającą się w nieokreśloność całość”. (Jung, *Nowoczesny mit. O rzeczach widywanych na niebie*, [1958, *Gesammelte Werke*, t. X, 1974], dz. cyt., s. 295).

Nerwica — stan braku pojednania z sobą spowodowany sprzecznością między potrzebami instynktowymi a nakazami kultury, między infantylnym brakiem woli a wolą przystosowania się, między obowiązkami wobec zbiorowości a obowiązkami wobec siebie. Nerwica to jakby znak „stop”, zawracający jednostkę z błędnej drogi, oraz wezwanie do podjęcia indywidualnego procesu leczenia.

C. G. Jung pisze: „Zakłócenie psychiczne w nerwicy, a i nerwicę jako taką można rozumieć jako nieudany akt przystosowania. To sformułowanie (...) odpowiada pogładowi Freuda, według którego nerwica jest w pewnym sensie próbą samoleczenia”. (Jung, *Über Psychoanalyse*, 1916, [*Gesammelte Werke*, t. IV, 1969]).

„Neuroza jest zawsze namiastką prawowitego, właściwego cierpienia”. (Jung, *Psychologia a religia* [1940; *Gesammelte Werke*, t. XI, 1963], w: tegoż, *Psychologia a religia*, dz. cyt., s. 164).

Nieświadomość. C. G. Jung pisze: „Wprawdzie teoretycznie pola świadomości nie można ograniczyć, gdyż jest ono w stanie poszerzyć swój zakres w stopniu nieokreślonym, jednakże praktycznie jego granice leżą zawsze na progu tego, co nieznane. Na sferę tę składa się to wszystko, czego nie wiemy, co więc nie pozostaje w żadnym związku z *ego* [*Ich*] jako centrum pola świadomości. To, co nieznane, rozpada się na dwie grupy przedmiotów: do pierwszej z nich należą fakty zewnętrzne, doświadczane za pomocą zmysłów, do drugiej zaś fakty wewnętrzne, poznawane bezpośrednio. Pierwsza grupa tych przedmiotów należy do środowiska, druga zaś do świata wewnętrznego. Tę ostatnią nazywamy nieświadomością”. (Jung, *Ego* [*Das Ich*], w: *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, 1951; [*Gesammelte Werke*, t. IX/2, 1976], w: tegoż, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 59).

„Wszystko, co wiem, o czym jednak w danej chwili nie myślę, wszystko, co kiedyś powiedziałem, ale o czym już zapomniałem, wszystko, co zostaje postrzeżone przez moje zmysły, lecz czego moja świadomość nie zarejestrowała, wszystko, co odczuwam, myślę, przypominam sobie, czego pragnę i co czynię w sposób mimowolny i nieuważny, czyli nieświadomie, wszystkie rzeczy przyszłe, które się we mnie przygotowują, ale dopiero później dotrą do świadomości — wszystko to stanowi treść nieświadomości”. (Jung, *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, 1947; w: tegoż, *Von den Wurzeln des Bewußtseins*, dz. cyt., s. 336 [*Gesammelte Werke*, t. VIII, 1967]).

„Do tych treści dołączają niekiedy wszystkie przykre wyobrażenia i wrażenia silniej lub słabiej wyparte. Sumę tych wszystkich treści określam mianem nieświadomości osobniczej. Poza tym znajdziemy jednak w nieświadomości także te właściwości, które nie zostały nabyte indywidualnie, lecz odziedziczone, a więc takie, jak instynkty rozumiane jako bodźce popychające do działania, nie wynikające z jakiejś świadomej motywacji, lecz z przymusu (...) (W tej «głębszej» warstwie *psyche* znajdujemy także archetypy). Instynkty i archetypy (...) tworzą nieświadomość zbiorową. Nazywam ją zbiorową, gdyż — w przeciwieństwie do zdefiniowanej wyżej nieświadomości osobniczej — nie zawiera ona treści indywidualnych, czyli

mniej lub bardziej jednorazowych, lecz treści powszechne i pojawiające się regularnie". (Jung, *Instinkt und Unbewusstes*, w: tegoż, *Über psychische Energetik und das Wesen der Träume*, Rascher, Zürich 1948, s. 268 i nast. [*Gesammelte Werke*, t. VIII, 1967]).

„Pierwsza grupa obejmuje treści, które stanowią integrujące składniki osobowości indywidualnej i dlatego równie dobrze mogłyby być świadome, druga natomiast jest ogólnie istniejącym, zawsze tożsamym ze sobą warunkiem lub podstawą psychiki w ogóle". (Jung, *Ego [Das Ich]* w: *Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, dz. cyt.; [*Gesammelte Werke*, t. IX/2, 1976] w: tegoż, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 64).

„Głębsze «warstwy» *psyche*, w miarę, jak zstępujemy w jej otchłanie i coraz gęstsze mroki, tracą swą indywidualną specyfikę. Coraz bardziej prą w «dół»; zbliżając się do autonomicznych systemów funkcjonalnych, nabierają coraz bardziej zbiorowego charakteru, by wreszcie w objęciach ciała — czyli w cząsteczkach chemicznych — przekształcić się w uniwersalne i w tej samej chwili wygasnąć, przestać istnieć. Węgiel jako budulec ciała jest po prostu węglem. «Na samym dnie» *psyche* jest już tylko «światem»". (Jung, *Zur Psychologie des Kind-Archetypus*, w: C. G. Jung i Karl Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, dz. cyt., s. 136. [*Gesammelte Werke*, t. IX/1, 1976]).

Numinosum — pojęcie Rudolfa Otto (por. jego książkę pt. *Świętość*⁹) stosowane na określenie tego, co niewyraźne, tajemnicze, budzące grozę, „całkiem inne", nazywające jedynie bóstwu przynależną, bezpośrednio doświadczalną właściwość.

Obraz Boga — określenie przyjęte przez Ojców Kościoła, według których *imago Dei* (obraz Boga) odcisnięta jest w duszy ludzkiej. Jeśli więc taki obraz pojawia się spontanicznie w snach, fantazjach, wizjach itp., z psychologicznego punktu widzenia należy pojmować go jako symbol Jaźni (zob.); symbol Całkowitości psychicznej.

C. G. Jung pisze: „Oddziaływanie bóstwa na nas możemy stwierdzić jedynie za pośrednictwem psychiki, przy czym jednak nie jesteśmy w stanie rozróżnić, czy oddziaływanie to pochodzi od Boga, czy od nieświadomości, tzn. nie możemy rozpoznać, czy bóstwo i nieświadomość to dwie różne wielkości. Albowiem zarówno jedno, jak i drugie, stanowią pojęcia graniczne, określające treści transcendentne. Da się jednak empirycznie stwierdzić z dostatecznym prawdopodobieństwem, że w nieświadomości występuje archetyp pełni, który manifestuje się spontanicznie w snach itp., i że istnieje tam — niezależnie od świadomej woli — tendencja odnoszenia innych archetypów do archetypu pełni jako centrum. Toteż nie wydaje się nieprawdopodobne, że archetyp ten również jako taki zajmuje pewną centralną pozycję, która zbliża go do obrazu Boga. Podobieństwo między nimi podkreśla jeszcze szczególnie fakt, że archetyp ten rodzi symbole, które od dawien dawna charakteryzowały i reprezentowały bóstwo. (...) obraz Boga, ściśle mówiąc, nie pokrywa się z nieświadomością w ogóle, lecz z jedną z jej szczególnych treści, a mianowicie z archetypem Jaźni. Od niego to nie możemy empirycznie oddzielić obrazu Boga". (Jung, *Odpowiedź Hiobowi* [1952; *Gesammelte Werke*, t. XI, 1963], w: tegoż, *Psychologia a religia*, dz. cyt., s. 370).

„Otóż właściwy czwórny aspekt obrazu Boga można uznać za odbicie Jaźni lub odwrotnie — Jaźń za *imago Dei in homine*". (Jung, *Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy św.* [1942; *Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie* 1948; *Gesammelte Werke*, t. XI, 1963], w: tegoż, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 222).

Persona — w pierwotnym znaczeniu: maska nakładana przez aktorów w teatrze antycznym.

C. G. Jung pisze: „(...) personą, owym systemem przystosowania się czy też manierą obcowania ze światem. I tak np. niemal każdy zawód ma charakterystyczną dla siebie personę. (...) wiąże się to jednak z niebezpieczeństwem utożsamiania się z personą, jak to np. robi profesor ze swym podręcznikiem czy tenor ze swym głosem. (...) Z pewną przesadą można by również powiedzieć: persona jest tym, czym człowiek w istocie nie jest,

⁹ *Elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych* [1917], przełożył Bogdan Kupis, KiW, Warszawa 1968; (wydanie II) Wydawnictwo Thesaurus Press, Wrocław 1993. [Przyp. tłum.]

czym jest on tylko w mniemaniu własnym i innych ludzi". (Jung, *Odrodzenie* [1940; *Gestaltungen des Unbewußten* 1950; *Gesammelte Werke*, t. IX/1, 1976], w: tegoż, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 130).

Praobraz — (Jakob Burckhardt) — pojęcie stosowane pierwotnie przez Junga na określenie archetypu (zob.).

Psychoid — „podobny do duszy”, „na kształt duszy”, „quasi-psychiczny”. Jung używa tego terminu, by scharakteryzować niemożliwą do obrazowego przedstawienia głęboką warstwę nieświadomości (zob.) zbiorowej oraz jej treści, czyli archetypu (zob.).

C. G. Jung pisze: „Nieświadomość zbiorowa reprezentuje psyche identyczną ze samą sobą we wszystkich indywiduach. Nie można jej postrzegać bezpośrednio (tzn. że nie znajduje ona swej «reprezentacji») w przeciwieństwie do spostrzegalnych zjawisk psychicznych, dlatego też nazwałem ją «psychoidem»”. (Jung, *Synchroniczność* [*Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, w: C. G. Jung, W. Pauli, *Naturerklärung und Psyche*, 1952; *Gesammelte Werke*, t. VIII, 1967], w: tegoż, *Rebis, czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 522).

Sen. C. G. Jung pisze: „Sen to małe drzwiczki ukryte w najciemniejszych i najskrytszych głębinach duszy, otwierające się na ową kosmiczną pranoc, którą była dusza na długo przedtem, nim otrzymała świadomość «ja», i którą dusza się stanie, sięgając daleko ponad to, co świadomość «ja» kiedykolwiek zdoła zdobyć. Albowiem wszelka świadomość «ja» jest rozproszona i poznaje rzeczy z osobna, gdyż rozdziela i różnicuje, widząc jedynie to, co odnosi się do «ja». Świadomość «ja» składa się z wyraźnie ograniczonych enklaw, choć może sięgnąć najodleglejszych mgławic. Każda świadomość rozdziela; we śnie natomiast wnikamy w człowieka głębszego, bardziej uniwersalnego, prawdziwszego i noszącego znamię wieczności, w człowieka brnącego w mrokach pierwotnej nocy, kiedy to jeszcze był Całkowitością, Całkowitość zaś nim była — w wolnej od zróżnicowań i wszelkiego egotyzmu czystej

naturze. Z tej głębi, w której wszystko jest jednością, wynurza się sen, choćby zdawał się być najbardziej infantylny, najbardziej groteskowy, najbardziej niemoralny”. (Jung, *Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart*, 1933, w: tegoż *Wirklichkeit der Seele. Anwendungen und Fortschritte der neueren Psychologie*, Rascher, Zürich 1934, s. 49. [*Gesammelte Werke*, t. X, 1974]).

„Sny nie są bynajmniej zamierzonymi i dowolnymi myślami, lecz zjawiskami naturalnymi, będącymi niczym innym, tylko tym właśnie, co przedstawiają. Sny nie zwodzą, nie kłamią, nie przekraczają i nie tuszują czegoś, lecz w naiwny sposób wieszczą to, czym są i co myślą. Jeśli więc irytują i zwodzą, to tylko dlatego, że ich nie rozumiemy. Nie posługują się żadnymi sztuczkami, żeby coś ukryć, lecz mówią to, co tworzy ich treść, na swój sposób na tyle wyraźnie, na ile to jest możliwe. Jesteśmy nawet w stanie poznać, dlaczego są tak specyficzne i trudne w odbiorze: doświadczenie pokazuje, że sny zawsze usiłują wyrazić to, czego «ja» nie wie i nie pojmuje”. (Jung, *Analytische Psychologie und Erziehung*, 1926, s. 72 i nast. [*Gesammelte Werke*, t. XVII, 1972]).

Synchroniczność — termin ukuty przez C. G. Junga, a wyrażający znaczącą zbieżność lub odpowiedniość: a) między jakimś wydarzeniem psychicznym a jakimś wydarzeniem fizycznym, nie powiązanymi wzajemnie między sobą zależnościami przyczynowymi; tego rodzaju zjawiska synchroniczne mają miejsce na przykład wówczas, gdy jakieś wydarzenie wewnętrzne (sny, wizje, przeczucia) zdaje się mieć swój odpowiednik w rzeczywistości zewnętrznej: wewnętrzny obraz lub przeczucie „sprawdziło się”; b) między podobnymi lub identycznymi snami, myślami itd., pojawiającymi się jednocześnie w różnych miejscach. Ani pierwsze przejawy, ani drugie nie mogą być wyjaśnione na podstawie prawa przyczynowości. Wydaje się raczej, że mają one związek z procesami archetypowymi (zob.), dokonującymi się w nieświadomości.

C. G. Jung pisze: „Zajmując się psychologią procesów nieświadomych już od wielu lat jestem zmuszony rozglądać się za jakąś inną poza prawem przyczynowości zasadą, wyjaśniającą zjawiska, albowiem zasada przyczynowości wydaje mi się

niedostateczna, by wytłumaczyć osobliwe zjawiska z dziedziny psychologii nieświadomości. Otóż najpierw dane mi było przekonać się, że istnieją pewne zjawiska paralelne, których nie sposób powiązać ze sobą na podstawie prawa przyczynowości, najwyraźniej pozostają one bowiem w jakimś innym porządku zdarzeń. Ów związek, jak mi się wydawało, w istotny sposób sytuował się w fakcie względnej jednoczesności, stąd termin «synchroniczny». Otóż wydaje mi się, że czas jest nie tyle jakimś abstraktem, ile raczej konkretnym *continuum*, zawierającym jakości lub uwarunkowania podstawowe, mogące ujawniać się względnie jednocześnie w różnych miejscach w nie dającym się przyczynowo wyjaśnić paralelizmie; dzieje się tak na przykład w przypadkach jednoczesnego pojawienia się pomysłów, symboli lub stanów psychicznych". (Jung, *Zum Gedächtnis Richard Wilhelms*, 1930; w: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, dz. cyt., s. XIV. [*Gesammelte Werke*, t. XV, 1971]).

„Wybrałem ten termin [«synchroniczność»], ponieważ istotnym kryterium wydawało mi się jednoczesne wystąpienie dwóch zdarzeń powiązanych ze sobą znaczeniem, a nie związkiem przyczynowo-skutkowym. Używam więc ogólnego pojęcia synchroniczności w szczególnym sensie koincydencji w czasie dwóch lub większej ilości przyczynowo nie powiązanych zdarzeń, które mają to samo lub podobne znaczenie, w przeciwieństwie do «synchronizmu», który po prostu oznacza jednoczesne pojawienie się dwóch zdarzeń". (Jung, *Synchronizität [Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, w: Jung, Pauli, *Naturerklärung und Psyche*, dz. cyt. [*Gesammelte Werke*, t. VIII, 1967], w: tegoż, *Rebis, czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 520).

„Synchroniczność nie jest bardziej zaskakująca czy tajemnicza niż nieciągłość fizyki. To tylko zakorzeniona w nas wiara w nieograniczoną moc przyczynowości stwarza intelektualne trudności i każe nam uważać za rzecz nie do pomyślenia, że zachodzą zdarzenia pozbawione przyczyny lub też że kiedykolwiek mogły zajść. (...) Znaczące koincydencje dają się pomyśleć jako czysty przypadek. Ale im bardziej się mnożą i im większa i dokładniejsza staje się odpowiedniość, tym bardziej maleje ich prawdopodobieństwo, a wzrasta niemożność ich pomyślenia, aż

wreszcie nie sposób już uważać ich za czysty przypadek, lecz, z braku wyjaśnienia przyczynowego, trzeba je uznać za związki znaczące. Jednakże (...) ich «niewyjaśnialność» nie wynika z faktu, że ich przyczyna jest nieznana, lecz z faktu, że w kategoriach intelektualnych żadna przyczyna nie jest tu do pomyślenia". (Tamże, s. 566–567).

Świadomość. C. G. Jung pisze: „Gdy zastanawiamy się, czym właściwie jest świadomość, stajemy przed cudownym i wywołującym głębokie wrażenie faktem, że każde zdarzenie, które ma miejsce w kosmosie, zyskuje równocześnie swój obraz w nas, gdzie niejako równolegle się wydarza, co właśnie znaczy, iż staje się świadome". (Jung, *Basler Seminar*, 1934; nie opublikowany tekst wykładu seminaryjnego).

„Nasza świadomość przecież nie tworzy się sama, lecz wypływa z nieznanych głębi. Stopniowo budzi się ona w dziecku i codziennie rano budzi się z głębi snu — ze stanu nieświadomości. Jest ona niby dziecko rodzące się codziennie z macierzyńskiego łona nieświadomości". (Jung, *O psychologii wschodniej medytacji* [1943; *Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomologie*, 1948; *Gesammelte Werke* t. XI, 1963], w: tegoż, *Podróż na Wschód*, dz. cyt., s. 156).

Trauma psychiczna — nagle wydarzenie, które wywołuje uraz u żywej istoty, takie jak szok, przerażenie, lęk, wstyd itd.

GESAMMELTE WERKE
[DZIEŁA ZEBRANE]

CARLA GUSTAVA JUNGA

HERAUSGEGEBEN VON LILLY JUNG-MERKER, ELISABETH RÜF UND LEONIE ZANDER, WALTER-VERLAG, OLTEN UND FREIBURG IM BREISGAU

Tomy sprzed 1971 roku ukazywały się w wydawnictwie Rascher, Stuttgart, Zürich; tomy późniejsze (i wznowienia) wydaje Walter-Verlag.

TOM I (1966, 1981, 1989, 1991)
PSYCHIATRISCHE STUDIEN

Zur Psychologie und Pathologie der sogenannten okkulten Phänomene, 1902 [O psychologii i patologii tzw. zjawisk tajemnych, przełożyła Elżbieta Sadowska, wstępem poprzedził Jerzy Prokopiuk, Sen, Warszawa 1991]

Über hysterisches Verlesen, 1904

Kryptomnesie, 1905

Über manische Verstimmung, 1903

Ein Fall von hysterischen Stupor bei einer Untersuchungsgefangenen, 1902

Über Simulation von Geistesstörung, 1903

Obergutachten über zwei widersprechende psychiatrische Gutachten, 1906

Ärztliches Gutachten über einen Fall von Simulation geistiger Störung, 1904

Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik, 1905

TOM II (1979, 1987, 1991)
EXPERIMENTELLE UNTERSUCHUNGEN

DIAGNOSTISCHE ASSOZIAZIONSSTUDIEN

Experimentelle Untersuchungen über die Assoziationen Gesunder [razem z Franzem Riklinem], 1904, 1906

Analyse der Assoziationen eines Epileptikers, 1905, 1906

Über das Verhalten der Reaktionszeit beim Assoziationsexperiment, 1905, 1906

Experimentelle Beobachtungen über das Erinnerungsvermögen, 1905

Psychoanalyse und Assoziationsexperiment, 1905, 1906

Die psychologische Diagnose des Tatbestandes, 1906, 1941

Assoziation, Traum und hysterisches Symptom, 1906, 1909

Die psychopathologische Bedeutung des Assoziationsexperiment, 1906

Über die Reproduktionsstörungen beim Assoziationsexperiment, 1907, 1909

Die Assoziationsmethode, 1910

Die familiäre Konstellation, 1910

PSYCHOPHYSISCHE UNTERSUCHUNGEN

Über die psychophysischen Begleiterscheinungen im Assoziationsexperiment, 1907

Psychophysische Untersuchungen mit dem Galvanometer und dem Pneumographen bei Normalen und Geisteskranken [razem z Frederic-kiem Petersonem], 1907

Weitere Untersuchungen über das galvanische Phänomen und die Respiration bei Normalen und Geisteskranken [razem z Charlesem Ricksherem], 1907

Apendyks

Statistisches von der Rekrutenaushebung

Neue Aspekte der Kriminalpsychologie. Ein Beitrag zur Methodik der psychologischen Tatbestandsdiagnose

Die an der Psychiatrischen Klinik in Zürich gebräuchlichen psychologischen Untersuchungsmethoden

Ein kurzer Überblick über die Komplexlebre

Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik. Das Tatbestandsexperiment in Schwurgerichtprozeß Näf

TOM III (1968, 1979, 1985, 1990)
PSYCHOGENESE DER GEISTESKRANKHEITEN

Über die Psychologie der Dementia praecox: Ein Versuch, 1907

Der Inhalt der Psychose; supplement: Über das psychologische Verständnis pathologischer Vorgänge, 1908, 1914

Kritik über E. Bleuler „Zur Theorie des schizophränen Negativismus“, 1911

Über die Bedeutung des Unbewußten in der Psychopathologie, 1914

Über das Problem der Psychogenese bei Geisteskrankheiten, 1919

Geisteskrankheit und Seele. („Heilbare Geistesranke?“), 1928

Über die Psychogenese der Schizophrenie, 1939

Neuere Betrachtungen zur Schizophrenie, 1956, 1959

Die Schizophrenie, 1958

TOM IV (1969, 1979, 1985, 1990)
FREUD UND DIE PSYCHOANALYSE

Die Hysterienlebre Freuds: Eine Erwiderung auf Aschaffenburgsche Kritik, 1906

Die Freudsche Hysterientheorie, 1908

Die Traumanalyse, 1909

Ein Beitrag zur Psychologie des Gerüchtes, 1910, 1911

Ein Beitrag zur Kenntnis des Zahlentraumes, 1910, 1911

Morton Prince „The Mechanism and Interpretation of Dreams“:

Eine kritische Besprechung, 1911

Zur Kritik über Psychoanalyse, 1910

Zur Psychoanalyse, 1912

Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie, 1913, 1955

Allgemeine Aspekte der Psychoanalyse, 1913

Über Psychoanalyse, 1916

Psychotherapeutische Zeitfragen (korespondencja Jung — Löy), 1914

Vorreden zur „Collected Papers on Analytical Psychology“, 1916, 1917, 1920

Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen, 1902, 1962

Einführung zu: W. M. Kranefeldt „Die Psychoanalyse“, 1930

Der Gegensatz Freud-Jung, 1929, 1969 [Freud a Jung, w: Jung, *Psychologia a religia*. Wybór pism, przełożył i posłowiem opatrzył Jerzy Prokopiuk, wstęp Bogdan Suchodolski, KiW, Warszawa 1970, s. 55–65]

TOM V (1973, 1977, 1981, 1985, 1988, 1991)

**SYMBOLE DER WANDLUNG. ANALYSE
DES VORSPIELS ZU EINER SCHIZOPHRENIE**

(Nowe opracowanie *Wandlungen und Symbole der Libido*, 1912)

Część pierwsza

Einleitung

Über die zwei Arten des Denkens

Vorgeschichte

Der Schöpferhymnus

Das Lied von der Motte

Część druga

Einleitung

Über den Begriff der Libido

Die Wandlung der Libido

Die Entstehung des Heros

Symbole der Mutter und der Wiedergeburt

Der Kampf um die Befreiung von der Mutter

Das Opfer

Schlußwort

Apendyks

Die Millerschen Phantasien

TOM VI (1960, 1967, 1976, 1981, 1986, 1989)

PSYCHOLOGISCHE TYPEN

Einleitung [Typy psychologiczne. Wprowadzenie, w: Jung, Rebis, *czyli kamień filozofów*, wybrał, przełożył i poprzedził wstępem Jerzy Prokopiuk, PWN, Warszawa 1989, s. 3–9]

Das Typenproblem in der antiken und mittelalterlichen Geistesgeschichte [Problem typu w dziejach ducha starożytności i średniowiecza, w: Jung, Rebis, *czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 10–86]

Über Schillers Ideen zum Typenproblem [O ideach Schillera odnoszących się do problemu typów psychicznych, w: Jung, *Archetypy i symbole*. Pisma wybrane, wybrał, przełożył i wstępem poprzedził Jerzy Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1976, (wydanie II 1981), s. 274–354]

Das Apollinische und das Dionysische [Pierwiastek apolliniński i pierwiastek dionizyjski, w: Jung, Rebis, *czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 87–101]

Das Typenproblem in der Menschenkenntnis

Das Typenproblem in der Dichtkunst [fragmenty w przekładzie Jerzego Prokopiuka (*Problem typu w sztuce poetyckiej*, w: Jung, Rebis, *czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 102–182) i Magnusa Starskiego (pt. *Kult kobiety i gloryfikacja duszy*, w: Jung, *O naturze kobiety*, wybrał i przełożył Magnus Starski, Brama — Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 1992, s. 115–142)]

Das Typenproblem in der Psychopathologie

Das Problem der typischen Einstellung in der Ästhetik [Problem typowych postaw w estetyce, w: Jung, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 261–273]

Das Typenproblem in der modernen Philosophie

Das Typenproblem in der Biographie

Allgemeine Beschreibung der Typen

Definitionen

Schlußwort

Apendyks

Zur Frage der psychologischen Typen, 1913

Psychologische Typen, 1925

Psychologische Typologie, 1928, i 1936

TOM VII (1964, 1974, 1981, 1989)

ZWEI SCHRIFTEN ÜBER ANALYTISCHE PSYCHOLOGIE

Über die Psychologie des Unbewußten, 1943, 1966

Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten, 1928, 1966 [fragmenty w przekładzie Jerzego Prokopiuka (*Osobowość maniczna*, w: Jung, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 84–101) i Magnusa Starskiego (*Anima i animus*, w: Jung, *O naturze kobiety*, dz. cyt., s. 79–114.)]

Apendyks

Neue Bahnen der Psychologie, 1912

Die Struktur des Unbewußten, 1916

TOM VIII (1967, 1977, 1979, 1982, 1987, 1991)

DIE DYNAMIK DES UNBEWUßTEN

Über die Energetik der Seele, 1928, 1971

Die transzendente Funktion, 1916, 1958

Allgemeines zur Komplextheorie, 1934, 1971

Die Bedeutung von Konstitution und Vererbung für die Psychologie,

1929

Psychologische Determinanten des menschlichen Verhaltens, 1936, 1942

Instinkt und Unbewußtes, 1928, 1971

Die Struktur der Seele, 1928, 1969

Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen, 1947, 1954

Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes, 1928,

1971 [Ogólne uwagi na temat psychologii snu, w: Jung, *O istocie snów*, przełożył Robert Reszke, Wydawnictwo KR, Sen, Warszawa 1993, s. 51–97]

Vom Wesen der Träume, 1945, 1971 [O istocie snów, w: Jung, *O istocie snów*, dz. cyt., s. 5–23]

Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens, 1928, 1971 [w przekładzie Jerzego Prokopiuka: *Psychologiczne podstawy wiary w duchy*, w: *Psychologia wierzeń religijnych*, wybrał i wstępem opatrzył Kazimierz Jankowski, Czytelnik, Warszawa 1990, s. 158–181]

Geist und Leben, 1926, 1969 [*Duch i życie*, w: Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 217–243]

Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie, 1931, 1969

Analytische Psychologie und Weltanschauung [*Psychologia analityczna a światopogląd*, w: Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 183–216]

Wirklichkeit und Überwirklichkeit, 1933

Die Lebenswende, 1931, 1969

Seele und Tod [*Dusza i śmierć*, w: Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 271–286]

Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge, 1952 [fragmenty pt. *Synchroniczność*, w: Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 503–567]

Über Synchronizität, 1952

TOM IX (1976, 1980, 1983, 1985, 1989)

Część I DIE ARCHETYPEN UND DAS KOLLEKTIVE UNBEWUßTE

Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, 1935, 1954

Begriff des kollektiven Unbewußten, 1936

Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Anima-begriffes, 1936, 1954

Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus, 1939, 1954 [Psychologiczne aspekty archetypu matki, w: Jung, *O naturze kobiety*, dz. cyt., s. 1–48]

Über Wiedergeburt, 1940, 1950 [Odrodzenie, w: Jung, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 119–159]

Zur Psychologie des Kinderarchetypus, 1940, 1951

Zum psychologischen Aspekt der Kore-Figur, 1941, 1951 [Psychologiczne aspekty Kory, w: Jung, *O naturze kobiety*, dz. cyt., s. 49–78]

Zur Phänomenologie des Geistes in Märchen, 1946, 1948 [Fenomenologia ducha w baśniach, w: Jung, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 404–459]

Zu Psychologie der Tricksterfigur, 1954

Bewußtsein, Unbewußtes und Individuation, 1939

Zur Empirie des Individuationsprozesses, 1934, 1950 [Studium procesu indywiduacji, w: Jung, *Mandala. Symbolika człowieka doskonałego*, Brama — Książnica Włoczęgów i Uczonych, Poznań 1993, s. 5–78]

Über Mandalasymbolik, 1938, 1950 [O symbolice mandali, w: Jung, *Mandala. Symbolika człowieka doskonałego*, dz. cyt., s. 79–114]

Mandalas, 1955 [Mandale, w: Jung, *Mandala. Symbolika człowieka doskonałego*, dz. cyt., s. 1–5]

Część II AION. BEITRÄGE ZUR SYMBOLIK DES SELBST (1951, 1976, 1980, 1983, 1985, 1989)

Das Ich [w przekładzie Jerzego Prokopiuka pt. *Ego*, w: Jung, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 59–64]

Der Schatten [Cień, w: Jung, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 65–68]

Die Syzygie: Anima und Animus [Syzygia: anima i animus, w: Jung, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 69–83]

Das Selbst [Jaźń, w: Jung, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 102–118]

Christus, ein Symbol des Selbst

Das Zeichen der Fische

Die Prophezeiung des Nostradamus

Über die geschichtliche Bedeutung des Fisches

Die Ambivalenz des Fischesymbols

Der Fisch in der Alchemie

Die alchemistische Deutung des Fisches

Allgemeines zur Psychologie der christlich-alchemistischen Symbolik

Gnostische Symbole des Selbst [Gnostyckie symbole jaźni, w: Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 365–407]

Die Struktur und Dynamik des Selbst [Struktura i dynamika jaźni, w: Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, dz. cyt., s. 408–463]
Schlußwort

TOM X (1974, 1981, 1986, 1991) ZIVILISATION IM ÜBERGANG

Über das Unbewußte, 1918

Seele und Erde, 1931, 1969

Der archaische Mensch, 1931, 1969

Das Seelenproblem des modernen Menschen, 1928, 1969 [Problem psychiki współczesnego człowieka, w: Jung, *Psychologia a religia*, dz. cyt., s. 67–93]

Das Liebesproblem des Studenten, 1928 [Problem miłości wśród studentów, w: Jung, *O naturze kobiety*, dz. cyt., s. 143–168]

Die Frau in Europa [Kobieta w Europie, w: Jung, *O naturze kobiety*, dz. cyt., s. 189–218]

Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart, 1933, 1969

Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie, 1934

Vorwort zu: „Aufsätze zur Zeitgeschichte“, 1946

Wotan, 1936, 1946

Nach der Katastrophe, 1945, 1946

Der Kampf mit dem Schatten, 1946, 1947

Nachwort zu „Aufsätze zur Zeitgeschichte“, 1946

Gegenwart und Zukunft, 1957, 1964

Ein moderner Mythos. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden, 1958, 1964 [Nowoczesny mit. O rzeczach widywanych na niebie, przekład i przedmowa Jerzego Prokopiuka, WL, Kraków 1982]

Das Gewissen in psychologischer Sicht, 1958

Gut und Böse in der Analytischen Psychologie, 1959

Vorrede zu Toni Wolff „Studien zu C. G. Jungs Psychologie“, 1959

Die Bedeutung der schweizerischen Linie im Spektrum Europas, 1928

Der Aufgang einer neuen Welt. Eine Besprechung von H. Keyserling „Amerika. Der Aufgang einer neuen Welt“, 1930

Besprechung von H. Keyserling „La Révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit”, 1934

Komplikationen der amerikanischen Psychologie, 1930

Die träumende Welt Indiens, 1939 [w przekładzie Erdmute Sobaszek *Śniący świat Indii*, w: Jung, *Podróż na Wschód*, wybór, opracowanie i wstęp Leszek Kolankiewicz, Pusty Obłok, wydanie II poprawione, Warszawa 1992 s. 99–108]

Was Indien uns lehren kann, 1939 [w przekładzie Erdmute Sobaszek *Czego mogą nas nauczyć Indie*, w: Jung, *Podróż na Wschód*, dz. cyt., s. 109–113]

Apendyks

Neun kurze Beiträge (Ansprachen, Geleitworte), 1933, 1938

TOM XI (1963, 1973, 1979, 1983, 1988) ZUR PSYCHOLOGIE WESTLICHER UND ÖSTLICHER RELIGION

Westliche Religion

Psychologie und Religion, 1940, 1962 [Psychologia a religia, w: Jung, *Psychologia a religia*, dz. cyt., s. 95–211]

Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas, 1942 – 1948 [Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy św., w: Jung, *Archetypy i symbole*, dz. cyt., s. 160–234]

Das Wandlungssymbol in der Messe, 1942, 1954 [Symbol przemiany w mszy, przełożył Robert Reszke, Sen, Warszawa 1992]

Geleitwort zu V. White „God and the Unconscious”, 1952

Vorrede zu Z. Werblowsky „Lucifer and Prometheus”, 1952

Bruder Klaus, 1933

Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge, 1932, 1948

Psychoanalyse und Seelsorge, 1928

Antwort auf Hiob, 1952 – 1967 [Odpowiedź Hiobowi, w: Jung, *Psychologia a religia*, dz. cyt., s. 255–381]

Östliche Religion

Psychologischer Kommentar zu „Das tibetische Buch der Großen Befreiung”, 1955 [w przekładzie Wacława Sobaszk *Komentarz psychologiczny do „Tybetańskiej Księgi Wielkiego Wyzwolenia”*, w: Jung, *Podróż na Wschód*, dz. cyt., s. 114–145]

Psychologischer Kommentar zum „Bardo Thödol” (Das tibetanische Totenbuch), 1935, 1958 [w przekładzie Wojciecha Chelmińskiego *Komentarz psychologiczny do „Bar-do T’os-grol”*, w: Jung, *Podróż na Wschód*, dz. cyt., s. 76–90]

Yoga und der Westen, 1936 [w przekładzie Erdmute Sobaszek *Joga i Zachód*, w: Jung, *Podróż na Wschód*, dz. cyt., s. 91–98]

Vorwort zu D. T. Suzuki „Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus”, 1939 – 1958 [w przekładzie Małgorzaty i Andrzeja Grabowskich *Przedmowa do: Daisetz Teitaro Suzuki, Wprowadzenie do buddyzmu Zen*, Czytelnik, Warszawa 1979 (wydanie II: Przedświt, Warszawa 1991) s. 7–33]

Zur Psychologie östlicher Meditation, 1943, 1948 [w przekładzie Jerzego Prokopiuka *O psychologii wschodniej medytacji*, w: Jung, *Podróż na Wschód*, dz. cyt., s. 146–161]

Über den indischen Heiligen. Einführung zu H. Zimmer „Der Weg zum Selbst”, 1944 [w przekładzie Erdmute Sobaszek *O indyjskim świętym*, w: Jung, *Podróż na Wschód*, dz. cyt., s. 162–171]

Vorwort zu „I Ging”, 1950 [w przekładzie Wojciecha Chelmińskiego i Erdmute Sobaszek *Przedmowa do „Yijing”*, w: Jung, *Podróż na Wschód*, dz. cyt., s. 172–189]

TOM XII (1944, 1972, 1976, 1980, 1987, 1990) PSYCHOLOGIE UND ALCHEMIE

Vorwort do II wydania (1967) *Psychologie und Alchemie* po angielsku

Einleitung in die religionspsychologische Problematik der Alchemie, 1943 [Wprowadzenie do psychologiczno-religijnej problematyki alchemii, w: Jung, *Psychologia a religia*, dz. cyt., s. 213–253]

Traumsymbole des Individuationsprozesses, 1936

Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie, 1937 [Soteriologiczne wyobrażenia w alchemii, w: Jung, Rebis, czyli kamień filozofów, dz. cyt., s. 464–502]

Epilog

TOM XIII (1978, 1982, 1988)
**STUDIEN ÜBER ALCHEMISTISCHE
 VORSTELLUNGEN**

Kommentar zu „Das Geheimnis der goldenen Blüte“, 1929, 1965
 [w przekładzie Wojciecha Chelmińskiego Komentarz do „Sekretu złotego kwiatu“, w: Jung, Podróż na Wschód, dz. cyt., s. 37–75]

Die Visionen des Zosimos, 1938, 1954

Paracelsus als geistige Erscheinung, 1942

Der Geist Mercurius, 1943, 1948 [Duch Merkuriusz, w: Jung, Rebis, czyli kamień filozofów, dz. cyt., s. 289–351]

Der philosophische Baum, 1945, 1954

TOM XIV (1968, 1978, 1984, 1990)
**MYSTERIUM CONIUNCTIONIS.
 UNTERSUCHUNGEN ÜBER DIE TRENNUNG
 UND ZUSAMMENSETZUNG DER SEELISCHEN
 GEGENSÄTZE IN DER ALCHEMIE. UNTER
 MITARBEIT VON MARIE-LOUISE VON FRANZ**

Część I

Die Komponenten der Coniunctio

Die Paradoxa

Die Personifikationen der Gegensätze: Einleitung Sol-Sulphur-Luna-Sal

Część II

Rex und Regina

Adam und Eva

Die Konjunktion

Część III (uzupełnienie; 1973)

AURORA CONSURGENS. EIN DEM THOMAS VON AQUIN ZUGESCHRIEBENES DOKUMENT DER ALCHEMISTISCHEN GEGENSATZPROBLEMATIK, herausgegeben und kommentiert von Marie-Louise von Franz

TOM XV (1971, 1972, 1979, 1984, 1990)
**ÜBER DAS PHÄNOMEN DES GEISTES IN KUNST
 UND WISSENSCHAFT**

Paracelsus, 1929, 1969 [Paracelsus, w: Jung, Rebis, czyli kamień filozofów, dz. cyt., s. 352–364]

Paracelsus als Arzt, 1941, 1942

Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung, 1932, 1964

Sigmund Freud. Ein Nachruf, 1939

Zum Gedächtnis Richard Wilhelms, 1930, 1965

Über die Beziehung der Analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk, 1922, 1969 [O stosunku psychologii analitycznej do dzieła poetyckiego, w: Jung, Archetypy i symbole, dz. cyt., s. 355–378]

Psychologie und Dichtung, 1930, 1950 [Psychologia i literatura, w: Jung, Archetypy i symbole, dz. cyt., s. 379–403]

„Ulysses“. Ein Monolog, 1932, 1969 [„Ulisses“. Monolog, w: Jung, Archetypy i symbole, dz. cyt., s. 460–488]

Picasso, 1932, 1969 [Picasso, w: Jung, Archetypy i symbole, dz. cyt., s. 489–496]

TOM XVI (1958, 1976, 1979, 1984, 1991)
PRAXIS DER PSYCHOTHERAPIE

ALLGEMEINE PROBLEME
 DER PSYCHOTHERAPIE

Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie, 1935

- Was ist Psychotherapie?*, 1935
Einige Aspekte der modernen Psychotherapie, 1930
Ziele der Psychotherapie, 1929, 1969
Die Probleme der modernen Psychotherapie, 1929, 1969
Psychotherapie und Weltanschauung, 1943, 1946
Medizin und Psychotherapie, 1945
Die Psychotherapie in der Gegenwart, 1945, 1946
Grundfragen der Psychotherapie, 1951

SPEZIELLE PROBLEME DER PSYCHOTHERAPIE

- Die therapeutische Wert des Abreagierens*, 1921
Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse, 1934, 1969
 [Terapeutyczne zastosowanie analizy snów, w: Jung, O istocie snów, dz. cyt., s. 27–49]
Die Psychologie der Übertragung, 1946 [Psychologia przeniesienia, przełożył Robert Reszke, Sen, Warszawa 1993]

TOM XVII (1972, 1977, 1978, 1982, 1985, 1988) ÜBER DIE ENTWICKLUNG DER PERSÖNLICHKEIT

- Über die Konflikte der kindlichen Seele*, 1910, 1969
Einführung zu F. G. Wickes „Analyse der Kindesseele“, 1931, 1969
Die Bedeutung der Analytischen Psychologie für die Erziehung, 1923
Analytische Psychologie und Erziehung, 1926, 1969
Der Begabte, 1943, 1969
Die Bedeutung des Unbewußten für die individuelle Erziehung, 1928
Vom Werden der Persönlichkeit, 1934, 1969 [O rozwoju osobowości, w: Jung, Rebis, czyli kamień filozofów, dz. cyt., s. 244–270]
Die Ehe als psychologische Beziehung, 1925, 1969 [Małżeństwo jako związek psychiczny, w: Jung, O naturze kobiety, dz. cyt., s. 169–188]

TOM XVIII (1981) DAS SYMBOLISCHE LEBEN

Część I

- Über Grundlagen der analytischen Psychologie (Tavistock Lectures)*, 1935
Symbole und die Traumdeutung, 1961
Das symbolische Leben, 1939 [Życie symboliczne, przełożył M. T., „brulion” nr 19A/1992, s. 31–41]

Część II

- Pisma uzupełniające do tomów I, III, IV, V, VII, VIII, IX, X, XI, XII, XIII, XIV, XV, XVI

TOM XIX (1983) BIBLIOGRAPHIE

- Opublikowane pisma C. G. Junga: wydania w języku oryginału i w przekładach na dwadzieścia języków
 Spis treści *Gesammelte Werke* i *Collected Works* w układzie synoptycznym
 Seminaria C. G. Junga
 Indeksy

TOM XX REGISTER

- W przygotowaniu

SUPLEMENTY

SEMINÄRE: KINDERTRÄUME (1987)

Herausgegeben von Lorenz Jung und Maria Meyer-Grass

*Zur Methodik der Trauminterpretation**Seminar über Kinderträume, 1936 — 1937**Psychologische Interpretation von Kinderträumen und ältere Literatur über die Träume, 1938 — 1939 — 1940**Psychologische Interpretation von Kinderträumen**Kindertraum-Seminar, 1940 — 1941**Ältere Literatur über Trauminterpretation***SEMINÄRE: TRAUMANALYSE** (1991)

Herausgegeben von William McGuire

Według notatek z seminariów wygłoszonych w latach 1928 — 1930 (przekład z angielskiego)

BRIEFE VON C. G. JUNG 1906 — 1961

Herausgegeben, kommentiert, zum Teil aus dem Englischen und Französischen übersetzt von Aniela Jaffé

Wydane w trzech tomach jako suplement do *Gesammelte Werke***TOM I****BRIEFE 1906 — 1945** (1972, 1981, 1990)

Do: Karla Abraham, Sandora Ferencziego, Auguste Forel, Sigmunda Freuda, Hermann Hesse, Jolande Jacobi, Aniela Jaffé, Pascuala Jordana, James Joyce, Hermann Keyserling, Alfreda Kubina, Ericha Neumanna, Rudolfa Pannwitza, Wolfganga Pauliego, J. B. Rhine'a, Frances Wickes, Richarda Wilhelma, Heinricha Zimmera i innych [Fragmenty trzech listów w: *Listy Carla Gustava Junga*, przełożył Jerzy Prokopiuk, „Pismo Literacko-artystyczne” nr 3/1978, s. 156 — 164]

TOM II (1972, 1980, 1989)**BRIEFE 1946 — 1955**

Do: E. A. Benneta, Jakoba Amstutza, Eleanor Bertine, Fowlera McCormicka, Michaela Fordhama, Esther Harding, R. F. C. Hull, Jolande Jacobi, Aniela Jaffé, Ernesta Jonesa, Pascuala Jordana, Ericha Neumanna, Johna B. Priestleya, J. B. Rhine'a, Upton Sinclair, Zwi R. H. Werblowskyego, Victora White'a i innych [Fragmenty pięciu listów w: *Listy Carla Gustava Junga*, dz. cyt.]

TOM III (1973, 1980, 1990)**BRIEFE 1956 — 1961**

Do: Hansa Bendera, Wilhelma Bittera, Eugena Böhlera, Daniela Brodyego, Michaela Fordhama, Esther Harding, Maxa Imboden, Ericha Neumanna, Karla Oftingera, Laurensa van der Post, Herberta Read, Karla Schmid, Miguela Serrano, Victora White'a, Frances Wickes, Kurta Wolffa i innych [Fragmenty czterech listów w: *Listy Carla Gustava Junga*, dz. cyt.]

NOTA O ANIELI JAFFÉ

Aniela Jaffé wychowała się w Berlinie. Studia ukończyła w Hamburgu. Po dojściu Hitlera do władzy emigrowała do Szwajcarii, gdzie w roku 1937 poznała Carla Gustava Junga; pod jego kierunkiem odbyła studia z zakresu psychologii analitycznej, po czym — już jako współpracownica Junga — brała udział w opracowywaniu indeksów symboli i pojęć analizy Jungowskiej, jak również opublikowała tekst seminariów Junga na temat snów dziecięcych. W roku 1947 podjęła pracę jako sekretarka w Instytucie Carla Gustava Junga w Zurychu, gdzie prowadziła liczne kursy dla studentów; w roku 1955 została osobistą sekretarką Junga. Jest autorką wielu publikacji z zakresu psychologii analitycznej, wydała trzy tomy listów Carla Gustava Junga, prowadzi własną praktykę terapeutyczną w Zurychu.

SPIS ILUSTRACJI

Zdjęcie na okładce: Carl Gustav Jung

Frontysepis: Carl Gustav Jung. Reprod. wg: C. G. Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*, Walter Verlag, Olten und Freiburg im Breisgau 1990

1. Carl Gustav Jung, *Atmavictu*, rzeźba w drewnie, wysokość 110 cm. Reprod. wg: Gerhard Wehr, *Jung*, Collection Les Grandes Suisses, Editions René Coeckelberghs, Genève-Lucerne 1989, s. 126
2. Johann Paul Achilles Jung — ojciec Carla Gustava Junga. Reprod. wg: Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*
3. Emilie Jung-Preiswerk — matka Carla Gustava Junga. Reprod. wg: jw.
4. Carl Gustav Jung i Emma Rauschenbach, 1902 r. Reprod. jw.
5. Rodzina Carla Gustava Junga. Reprod. wg: C. G. Jung, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, Gallimard, Paris 1973
6. Carl Gustav Jung, 1900 r. Reprod. wg: Wehr, *Jung*, s. 22
7. Carl Gustav Jung, ok. 1920 r. Reprod. wg: jw.
8. Carl Gustav Jung, 1930 r. Fot. Hans Meiner. Reprod. wg: Jung, *Ma vie*
9. Carl Gustav Jung, 1958 r., Bollingen. Fot. Aniela Jaffé. Reprod. wg: jw.
10. Zdjęcie grupowe uczestników III Kongresu Psychoanalitycznego w Weimarze (21 — 22 września 1911 r.). W pierwszym rzędzie piąta od prawej Emma Jung (formalnie nie uczestnicząca w obradach, lecz zaproszona jako współpracownica męża); w drugim rzędzie siódmy od prawej Carl Gustav Jung; obok,

- ósmu od prawej, Sigmund Freud. Reprod. wg: Wehr, *Jung*, s. 37
11. Carl Gustav Jung (drugi od lewej) razem z tragarzami podczas wyprawy na Mt Elgon (1925 r.). Reprod. wg: jw., s. 65
12. Carl Gustav Jung i Mircea Eliade podczas sesji Eranosa w Asconie (1950 r.). Reprod. wg: jw., s. 142
13. Filemon i inne postacie fantazji; obraz (olej) autorstwa Carla Gustava Junga (około 1917 r.). Reprod. wg: jw., s. 46
14. Filemon; strona z *Czerwonej Księgi* Carla Gustava Junga. Reprod. wg: Jung, *Ma vie*
15. Filemon; strona z *Czerwonej Księgi* Carla Gustava Junga. Reprod. wg: Wehr, *Jung*, s. 72
16. Carl Gustav Jung podczas pracy przy obróbce kamienia. Reprod. wg: Wehr, *Jung*, s. 70
17. Carl Gustav Jung podczas pracy przy obróbce kamienia. Reprod. wg: jw., s. 71
18. Bollingen, kamień. Reprod. wg: Jung, *Erinnerungen, Träume, Gedanken*
19. Carl Gustav Jung, Bollingen 1958 r. Reprod. wg: jw.
20. Wieża w Bollingen, stan w roku 1923. Reprod. wg: jw., s. 69
21. Wieża w Bollingen, stan w roku 1955. Reprod. wg: jw.
22. Wieża w Bollingen, stan w roku 1992. Fot. Robert Reszke
23. Carl Gustav Jung. Reprod. wg: Jung (*et al.*), *L'Homme et ses Symboles*, Robert Laffont, Paris 1990, obwoluta
24. Carl Gustav Jung; zdjęcie wykonane 11 czerwca 1955 roku, w osiemdziesięciolecie urodzin. Reprod. wg: Wehr, *Jung*, s. 151
25. Carl Gustav Jung; zdjęcie w zbiorach Leszka Kolankiewicza
26. Chen-lao — bóg długowieczności; figurka ze steatytu, koniec XVIII wieku; wysokość 49 cm. Reprod. wg: P. Rawson, L. Legeza, *Tao*, Editions du Seuil, Paris 1973, ilustr. 62

INDEKS OSÓB I IMION

- Abraham
— „Patriarcha A.” 86
Abraham Karl 514
Abraxas (*Septem Sermones*) 453,
460 — 463, 465, 467
Adam 53, 56, 112
Adler Alfred 163, 186 — 187, 247
Adrian, wnuk Junga 355
Aigókeros, Koziorożec, Kozio-
ryba 399
Akbar (właśc. Dżelal ed-Din Mu-
hammad) 261, 263
Akley doktor 300
Alban św. 93
Alimari 337
Amon-hotep, Amenhotep III 191
Amenofis, Amenhotep IV Ech-
naton 190 — 191
Amerykanie 297 — 298, 426
Amfortas 257
Amon 191
Amstutz Jakob 515
Anachoreci święci (postacie
z *Fausta*) 363
Anima 222 — 224, 338, 363,
482 — 484
Animus 222, 482 — 484
Anioł 173, 228, 289, 346, 390,
404, 488
Aniołowie, ród A. 32, 79, 383,
391, 416
Anioł Ślżak (Angelus Silesius,
właśc. Johannes Scheffler) 396
Anthroparion 221
Anthropos 253, 263, 264, 399
Aquarius, Wodnik 398, 399
Ariadna 244
Aruntowie 37
Asklepios (Eskulap) 344
Ashmoles Elias 482
Asztarte 437
Atmavictu (*breath of life*) 38, 519
Augustyn św. (Aurelius Augus-
tinus), Ojciec Kościoła 115
Augustyn św., apostoł Anglii 294
Australijczycy 37

Babette S. 156 — 158, 159
Bachofen Johann Jakob 123, 141
Bailey 306
Baran 264
Barnum Phineas Taylor 306
Basileus z Kos 343, 345
Batszeba 261
Baucis 111, 279
Baumann-Jung Gret, córka Jun-
ga 477
Bazyliides 453, 454
Bednarz Mieczysław ks. TJ 253
Bender Hans 517
Bennet E. A. 517
Bernheim Hippolyte 118
Bertine Eleanor 515
Biedermann 75 — 78

- Binswanger Ludwig 151
 Birkenmajer Józef 312
 Bitter Wilhelm 517
 Bizet Georges 140
 Bleuler Eugen 301, 503
 Bober Andrzej ks. TJ 253
 Boehme (Beme) Jakob 388, 391, 393, 396, 397
 Bogowie 376, 407, 432, 462 — 466
 Böhler Eugen 515
 Borowski Władysław ks. CRL 415
 Bóg 51, 62, 73, 78, 95, 100, 171, 187, 240, 241, 262, 303, 315, 318, 335, 346, 368, 396, 399, 400, 408, 437, 459 — 463, 467, 489
 — a aniołowie 383
 — archetyp B. 364, 408, 489
 — atrybut B. 364
 — *auctor rerum creatorum* 116
 — bliskość B. 299
 — bogowie 331
 — bogowie braministyczni 331
 — bojaźń B. 64, 171, 259
 — całkowitość B. 391
 — charakter B. 77
 — *cognitio Dei* 381
 — *complexio oppositorum* 400
 — czasu 285
 — a człowiek 397
 — „czyste nic” 408
 — *deus absconditus* 185
 — a diabeł 391
 — dobroć B. 55, 73
 — dobry Pan B. 52, 63, 423
 — doświadczenie B. 111, 81, 116
 — działanie B. 75, 299
 — dziecięstwo B. 390
 — dziecko B. 171
 — *ens perfectissimum* 80
 — *ens potentissimum* 437
 — *ens summum* 80
 — głos B. 158
 — idea B. 42, 81
 — idea wrodzona 80
 — *imago Dei* 494
 — imiona B. 416
 — istnienie B. 80 — 81
 — istota B. 73, 76 — 77, 117
 — istota jedyna w swoim rodzaju 75
 — a „ja” 76
 — jedność B. 54
 — a Jezus 73
 — kochany Pan B. 52
 — łaska B. 56, 58, 74
 — mądrość B. 55, 57
 — miłość B. 73, 415
 — moralność miła B. 299
 — mrok B. 77, 83, 384
 — myśl B. 105, 128
 — nadludzkość B. 54
 — najwyższe Dobro 78
 — a natura 61
 — natura B. 88, 376
 — w niebieszech 76
 — nieobecność B. 74
 — nieludzki B. 74
 — niewidzialny 76
 — obraz B. 12, 125, 259, 373, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 399, 489, 494, 495
 — oddziaływanie B. 493
 — Ojciec 73, 296, 396
 — osobowość B. 75 — 76
 — pokój B. 312
 — ponadosobowa tajemnica 61
 — ponadświatowe „ja” 75
 — postępy B. 82
 — przymioty B. 61, 76
 — sam na sam z B. 65
 — samotność wobec B. 64
 — samourzeczywistnienie się B.

- 384
 — Słowo B. 400, 401
 — służba B. 397
 — *somnia a Deo missa* 112
 — sprawiedliwość B. 77
 — stosunek do B. 75
 — Stwórca 53, 90, 240, 263, 302, 316, 317, 371, 384, 391, 396, 398, 441
 — surowość B. 55
 — świat B. 86 — 87, 92, 95
 — światło B. 83
 — tajemnica B. 479
 — ukryty B. 185
 — upodobanie B. 77
 — w Trójcy jedyny 70
 — wielkość B. 54
 — wola B. 54 — 56, 59, 63 — 64, 171
 — wszechmogący 54, 299
 — wszechwiedzący 54
 — wyobrażenie B. 10, 392
 — wyroki B. 304
 — wywieranie wpływu na B. 299
 — zazdrośny B. 184
 — ziemia B. 304
 — życie B. w człowieku 400
 — żywy 55
 Brahma 31
 Breuer Josef 179
 Brody Daniel 515
 Brytowie 294
 Büchner Ludwig 194
 Budda, właśc. Siddhartha Gautama 77, 263, 328 — 331, 334, 335, 371 — 373, 376, 436
 Bugiszowie 307, 318
 Bujandowie 315
 Burckhardt Jakob 94, 122 — 123, 129, 141, 279, 496
 Burckhardt Johann Jakob 473
 Busch Wilhelm 98
 Bwana maredadi (Wytworny Dzen-temen) 307
 Capricornus, zob. Aigókeros
 Carus Carl Gustav 203
 Celnik 56
 Cezar (Caius Iulius Caesar) 253, 293, 399
 Chelmiński Wojciech 247, 443, 511, 512
 Chmielewski Janusz 380
 Chińczyk, Chińczycy 325, 373, 446
 Chrystus 125, 240, 254, 263, 330 — 331, 336, 337, 389, 492
 — *anima Christi* 251
 — Bogoczłowiek 262
 — *Christus in nobis* 384
 — człowiek 330
 — *imitatio Christi* 172, 257, 330
 — Janowy 111
 — Chr. a Jezus 253
 — Odkupiciel 111
 — paralela Chr. — *lapis* 252, 481
 — Oblubieniec (*Sponsus*) 490
 — Pan eonu Ryb 264
 — ryba 256
 — Sługa Boży 258
 — stosunek do Chr. 27
 — ucieleśnienie Jaźni 330
 Codrington Robert H. 315
 Coleridge Samuel Taylor 5
 Cordovero Mojżesz 346
 Cortez (Cortés) Hernán (Fernando) 294
 Creuzer Friedrich 196
 Crookes Sir William 127
 Cysat Rennward 275
 Czarny Lud 27
 Czerwona Szyja (Czerwony

- Kark) 306
 Czuang Czou, zob. Zhuangzi
Daimónion, daimon 404, 407, 409
 Daktylowie 221
 Darwin Charles Robert 194
 Dawid 29, 261 – 262
 Dembska Albertyna 389
 Demeter 38
 Demiurg 240
 Demon, demony 162, 390, 394,
 395, 407, 418, 419, 420, 465
 – 467
 Diabeł 54, 63, 64, 76, 101, 187,
 228, 281, 459 – 464, 466
 – istota dobra 82
 – Kusiciel 74
 – Niszczyciel 74
 – okpiony d. 79
 – pakt z d. 79
 – stworzenie Boże 75, 78
 – zbawienie d. 390, 391
 Diels Hermann 272
 Dietrich Albrecht 272
Dii minorum gentium 450
 Dionizy Pseudo-Areopagita 408
 District Comissioner 304, 305,
 314
 Dorn Gerard, Gerardus (Dor-
 neus) 277, 324, 329
 Drozd Jan ks. SDS 331, 396
 Drzewiecki Konrad 131
 Du Bois-Reymond Emil 194
 Duch Święty 125, 173, 390
 – grzech przeciwko D. Ś. 51
 – woń D. Ś. 348
 Du Prel Karl 127
 Dupuytren Guillaume 472
 Eckhart Johannes (Mistrz Eck-
 hart) 88, 388, 408
 Egipcjanie 492
 Elgonowie 307, 309
 Eliade Mircea 520
 Eliaz (postać z fantazji Junga)
 217 – 218, 359, 451
 Empedokles z Akragas 88
 Eros 187, 415, 482
 Eros (*Septem Sermones*) 462, 463
 Eschenbach Wolfram von 271
 Eschenmayer Karl Adolf 127
 Eskulap 37, 271
 Ethelbert król Kentu 294
 Etruskowie 38
 Europejczyk, Europejczycy 283,
 284, 285, 287, 289 – 290, 292
 – 293, 300
 Ewa 53, 56
 Ewald Heinrich 115
 Ewangelści 490
 Faber Augusta 475
 Fallus 36, 42, 57, 64, 209
 – rytualny 26
 – *Septem Sermones* 464
 Faryzeusz 56
 Faust 101, 278
 – odpowiednik numeru 2 110
Faust dramat Goethego 79, 104,
 111, 132, 221, 226, 228, 234,
 245, 279, 280, 334, 347, 363,
 404, 449, 470
 Ferenczi Sandor 190, 423, 435
 Filemon (postać z *Fausta*) 111,
 279, 280
 Filemon (postać imaginacji Jun-
 ga) 218 – 221, 227, 269, 520
 Fizi 306
 Fließ Wilhelm 433 – 434
 Flournoy Théodore 148, 196,
 441 – 443
 Fordham Michael 517
 Forel Auguste 517
 Franz Marie-Louise von 202, 220,

- 257, 329, 512
 Freud Ernst 431
 Freud Sigmund 119, 145, 151,
 159, 163, 179 – 203, 205, 207,
 238, 240, 246, 249, 254, 281,
 423, 424, 425, 426, 428, 431
 – 435, 441, 442, 492, 503, 513,
 517, 520
 Frey Sophie 474
 Frycz Stefan 131
 Gallia Placydia 336 – 338
 Gandhi Mohandas Karamchand
 Mahatma 220
 Germania i Helwecja, zob. Ba-
 bette S.
 Gerstäcker Friedrich 82
 Gibroat 310
 Giganci, rasa G. 384
 Gillen Francis J. 37
 Goethe Johann Wolfgang von
 50, 79, 101, 104, 110, 226, 245,
 279, 280, 470
 Goethe Karl August 470
 Goliat 29
 Görres Johann Joseph von 127
 Graal święty 199, 257, 271, 332
 – 334, 363, 368
 Grabowski Andrzej 511
 Grabowska Małgorzata 511
 Grünhütl (Dziki Łowca, Zielony
 Kapelusik) 367
 Grzegorz I papież 294
 Hall Stanley 423, 424, 425, 426
 Hammer Seweryn 295
 Hammurabi 264
 Hans wieśniak (postać ze snu) 255
 Harding Esther 517
 Hartmann Eduard von 129, 203
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich
 89
 Heine Heinrich 157
 Helena 217
 Helena Trojańska 217, 434
 Helios Bóg (*Septem Sermones*) 460
 Henocho, *Księga Henocha* 384, 391
 Hera 347
 Heraklit z Efezu 88, 272, 406
 Hermafrodyta (*Septem Sermones*)
 461
 Hermes bóg 368, 373
 Hermes Trismegistos (Hermes
 Trzykroćwielki) 206, 226
 Herodot z Helikarnasu 295
 Hesse Hermann 517
 Hindus, Hindusi 212, 326, 371
 Hindus (postać ze snu) 342
 Hiob (Job) 12, 259, 260, 391,
 400, 415
 – *Księga Hioba* 12, 58, 64, 263,
 415
 Hipokrates z Kos 344
 Hitler Adolf 518
 Hölderlin Friedrich 212, 290,
 419, 437
 Homer, 124
 – *Iliada* 347
 – *Odyseja* 123, 212, 430
 – *Aurea Catena Homeri* 226
 Homunkulus 221
 Horacy (Quintus Horatius Flac-
 cus) 312
 Horus 316, 437, 492
 Höfling Eugen 120
 Hull Richard F. C. 14, 515
 Humboldt Alexander von 472
 – 473
 Humboldt Wilhelm von 473
 Husarski Wacław 300
 Hu Shi 445
 Ibrahim 312
 Imboden Max 515

Immermann 136
 Inne 36, 41
 Inny 59, 65
 Ireneusz z Lugdunum św. 217
 „Isemännli”, wuj Junga 93
 Izaak 63
 Izajasz prorok 118, 185
 Izrael lud 336

Jabłoński Witold 380
 Jacobi Jolande 5, 516, 517
 Jaffé Aniela 9, 516, 517, 518
 Jahn Friedrich Ludwig 471
 Jahwe 125, 185, 240, 299, 391, 404, 417
 Jakub 289, 404
 Jan Ewangelista św.
 — *Apokalipsa św. Jana* 346
 — *Ewangelia św. Jana* 173, 331, 396
 — *I List św. Jana* 118, 415
 Janet Pierre Marie Félix 148, 179
 Jankowski Kazimierz 249
 Jarret J. L. 484
 Jastrun Mieczysław 290
 Jenny Hans 476
 Jezuita 24, 27, 30, 36, 101
 — a Pan Jezus 26
 Jezus 338
 — a Bóg, zob. Bóg a J.
 — Bogo-Człowiek 396
 — bóg zmarłych 26
 — cierpienie J. 63
 — a Chrystus, zob. Chrystus a J.
 — człowiek J. 253
 — historia Pana J. 82
 — Pan J. 22, 23, 24, 26, 70, 71
 — dobry Pan J. 26
 — Pan J. a jezuita, zob. jezuita a Pan J.
 — stosunek do P. J. 42
 — Syn Boży 73

— śmierć J. 72
 — tuba Ducha Świętego 125
 — ukrzyżowanie J. 73
 — zwątpienie J. 73
 Jeżewska Kazimiera 347
 Joachim z Fiore (Gioacchino da Fiore) 388
 Joel prorok, *Księga Joela* 375
 Jogin (postać ze snu) 379
 Jones Ernst 435, 515
 Jordan Pascual 516, 517
 Joyce James 517
 — *Ulysses* 513
 Jung Carl 277, 477 — 478
 Jung Carl Gustav, dziadek Junga 140, 277, 469, 470 — 475
 Jung Emilie z domu Preiswerk, matka Junga 20 — 22, 25 — 26, 30 — 32, 35, 39 — 41, 47, 52 — 53, 57 — 58, 65 — 70, 79, 114, 120 — 121, 141, 255, 367 — 370, 475, 519
 Jung Emma z domu Rauschenbach, żona Junga 176, 193, 201, 257, 269, 345, 349, 355, 476 — 477
 Jung Franz Ignaz, pradziadek Junga 469 — 470
 Jung Gertrud, siostra Junga 31, 40, 134, 141, 356
 Jung Johann Paul Achilles, ojciec Junga 20 — 22, 24, 27, 29, 32, 37, 40, 46 — 47, 53, 55, 59, 70 — 72, 74 — 75, 80, 96 — 100, 107, 109, 115 — 121, 124, 133 — 134, 255 — 258, 260 — 262, 370, 474 — 475, 519
 Jung Johann Sigismund (zm. 1778) 277
 Jung Johann Sigismund von (1745 — 1824) 469

Jung-Merker Franz, syn Junga 477
 Jung-Merker Lilly 26, 499
 Jung Lorenz 515
 Jung-Niehus Marianne 14
 Jung-Niehus Walter 14
 Justyn św. 217
 Justynian I cesarz 390

Ka 220 — 221
 Kabir, Kabirowie 38, 271
 Kant Immanuel 80, 90, 92, 95, 122, 124, 127, 129
 Kaitiszowie 37
 Karol Wielki cesarz 294
 Kerényi Karl 486, 494
 Kestner Charlotte (Lotte) Sophie Henriette 470
 Kestner Johann Georg Christian, brat Charlotte Kestner 470
 Kewirondowie 315
 Keyserling Hermann Graf von 443, 516
 Kirke, zob. Cyrce
 Klages Ludwig 415
 Klaus Brat św., właśc. Nikolaus von der Flüe 100
 Klingsor 251
 Kłoniecki Felicjan ks. 257, 389
 Koelbing M. H. 469, 472
 Kolankiewicz Leszek 247, 508, 518
 Kolumb Krzysztof (Cristophorus Columbus) 294
 Koerner Justinus 127
 Komenski Jan Amos 31
 Konopka Feliks 104, 347
 Kora 507
 Kotzebue August von 471
 Kozioryba, zob. *Aigókeros*
 Krafft-Ebing Richard von 137, 138

Kranefeldt W. M. 487, 504
 Kratér 240
 Krug Wilhelm Traugott 80
 Kubiak Zygmunt 212
 Kubin Alfred 514
 Kundry 217
 Kupis Bogdan 494

Laibon 308, 313, 314, 316
 Landen Carl Felix, zob. Spitteler Carl
 Laozi (Lao-tsy) 217, 421
 Lao Naixuan 446 — 447
 Lassaulx Virginie de 140, 472, 474
 Legeza Laszlo 520
 Legge James 445
 Leonard św. 475
 Leśniak Kazimierz 272
 Leukotea 430
 Lévy-Bruhl Lucien 68, 414
 Lisiecki A. 217
 List Franz (właśc. Ferenc) 470
 Lorelei 157
 — *Lorelei*, ballada Heinego 157
 Loÿ 503
 Loyola Ignacy św. 251
 Ludożerca 25 — 27, 30 — 31
 Luter Martin, Biblia L. 58

Łanowski Jerzy 347
 Łempicki Stanisław 157
 Łukasz Ewangelista św. 51, 56, 389

Maeder Alphonse 202
 Mahapurusa 263
 Majer Michael 277
 Majsuru maharadża 324
 Malkut 346
 Malunkjaputra (Malunkyaputta) 372
 Mamur 319

- Mana 315, 394, 407
 Many 451
 Marabut 286
 Marek Ewangelista św. 51, 389
 Maryja 241
 Masajowie 308, 318
 Matka Boska 240, 379
 Mateusz Ewangelista św. 51, 56, 71, 74, 258, 389
 Mater Coelestis (*Septem Sermones*) 464
 Mater Ecclesia 31
 Matka Junga, zob. Jung Emilie z domu Preiswerk
 Matka (*Septem Sermones*) 464 — 466
 Matki (postacie z *Fausta*) 104
 McGuire William 483, 516
 Medicine man 313
 Mefistofeles 79 — 80, 111, 280
 Meiner Hans 517
 Menander 451
 Menas, patriarcha Konstantynopola 390
 Merkuriusz (Mercurius) 221, 273, 367, 482
 Merian, Biblia M. 260, 336
 Merlin 272 — 273, 367
 Merowingowie 207
 Mesjasz 263
 Meyer-Grass Maria 515
 Michalski Marian ks. 390
 Michalski Stanisław Franciszek 386
 Mickiewicz Adam 396
 Mikołaj z Kuzy (Nicolaus Cusanus, Kuzańczyk), właśc. Nicolaus Krebs 397
 Miller miss 196, 442
 Moleschott Jacob 194
 Mommsen Theodor 332
 Mountain Lake, zob. Oczwie Bia-
- no
 Murzyn, Murzyni 307, 314, 321
 Müller Friedrich von 136
 Myszor Wincenty ks. 240, 389
 Mzee (Stary Człowiek) 307
 Naaman 338
 Neumann Erich 516, 517
 Niehus-Jung Agathe, córka Junga 477
 Niehus-Jung Marianne, córka Junga 477
 Nietzsche Friedrich Wilhelm 94, 129 — 132, 187, 200, 212, 226, 227, 247, 279, 299
 Niemirska-Pliszczyńska Janina 295
 Niewierny włodarczy 56
 Nikolaus von der Flüe św., zob. Brat Klaus
 Notker Balbulus (Jakała) św. 220
 Numer 1, osobowość 61, 63, 82, 88, 93, 95, 96, 97, 102, 105, 109, 111, 113, 477
 — „ja” numeru 1 76
 — medium 110
 — rozumiejące Ja 88
 — rywalizacja między numerem 1 a numerem 2 62
 — różnica między numerem 1 a numerem 2 86
 — spór między numerem 1 a numerem 2 107
 Numer 2, osobowość 62, 82, 86, 93, 95, 97, 105, 107, 109, 111
 — 113, 115, 130, 135, 470, 477
 — a człowiek wewnętrzny 62
 — „ja” numeru 2 76
 — matki Junga 79, 114, 121, 133, 134
 — melancholia numeru 2 102
 — powstawanie numeru 2 135

- 136
 — a powstawanie snów 112
 — presja numeru 2 102
 — stary człowiek 88, 269
 — świat numeru 2 86
 — upiór 113
 — *vita peracta* 110
 — wewnętrzne królestwo 110
 Oblubienica (*Sponsa*) 240, 488
 Oblubieniec (*Sponsus*) 488
 Oczwie Bianco (Mountain Lake) 293, 296, 297
 Odyseusz, Odys 123, 124, 430
 Oeri Albert 122, 124
 Oftinger Karl 515
 Ojciec Junga, zob. Jung Johann Paul Achilles
 Orygenes 390
 Otto Rudolf 176, 492
 Ozyrys 316
 Pangloss 132
 Pannwitz Rudolf 516
 Paracelsus (Philippus Aureolus Theophrastus Bombastus von Hohenheim), właśc. Wilhelm Bombast von Hohenheim 250, 278, 513
 Parsifal (Parzival) 257, 273
 Passavant Johann David 127
 Pauli Wolfgang 264, 494, 496, 516
 Pausaniasz (Pausanias) 295
 Paweł z Tarsu św.
 — *List do Efezjan* 62
 — *List do Filipian* 396
 — *List do Galatów* 257
 — *I List do Koryntian* 361, 415, 416
 — *II List do Koryntian* 62
 — *List do Rzymian* 62, 389
 Peterson Frederick 151, 502
 Phallos (*Septem Sermones*) 464
 Picasso Pablo (właśc. Pablo Ruiz Picasso) 513
 Piotr św., właśc. Szymon 56, 256, 336 — 337, 338
Pisciculi christianorum 258
Piscis Austrinus 398
 Pitagoras z Samos 88
 Pius XII papież (Eugenio Pacelli) 241, 388
 Placydia (Galla Placidia) 336 — 338
 Platon, właśc. Arystokles 88, 375
 Plaut (Titus Maccius Plautus) z Sarsiny 451
 Poimandres 240
 Pompejusz (Pompeius Cnaeus Magnus) 293
 Post Laurens van der 517
 Preiswerk Augusta z domu Faber („Gustele”), babka Junga 476
 Preiswerk Emilie, zob. Jung Emilie z domu P.
 Preiswerk Magdalena z domu Hopf 475
 Preiswerk Samuel, dziadek Junga 475 — 476
 Priap (*Septem Sermones*) 461
 Priestley John B. 515
 Prince Morton 515
 Prokopiuk Jerzy 135, 179, 231, 241, 248, 249, 250, 251, 253, 264, 331, 501, 504, 505, 506, 507, 509, 511, 516
 Prokulski Walenty o., TJ 389
 Ptaszyński Jerzy 115
 Pueblosi, Indianie Pueblo 292 — 293, 296, 299, 303
Puer aeternus 451
 Pytia delficka 314, 400
 Rawson Philip 520

- Rauschenbach Berta z domu Schenk, teściowa Junga 476
 Rauschenbach Emma, zob. Jung Emma z domu R.
 Read Herbert Sir 517
 Reimer Georg Andreas 471
 Reimer doktorowa, z domu Jung 140, 471
 Reimer Hermann 472
 Reni Guido 29
 514, 519, 520
 Reyenthaler Elisabeth Catherine 474
 Rhine J. B. 357, 516, 517
 Ricksher Charles 151, 502
 Riklin Franz 151, 202, 502
 Ritschl Albrecht 124, 125
 Romaniuk Kazimierz ks. 415
 Rousseau Jean Jacques 300
 Rudolf II cesarz 277
 Rufin z Akwilei 390
 Rust okulista 471
 Rűf Elisabeth 26, 499
 Ryby 264
 Sadowska Elżbieta 135, 501
 Saint-Martin Louis Claude de (Se-Marten) 396
 Salome, postać z fantazji Junga 217 — 218, 359, 451
 Samuel, *Księga Samuela* 262
 Sand Karl Ludwig 471
 Sarassin Fritz 320
 Sarassin Paul 320
 Sälīg Lüt (wesoly ludek) 275
 Schayer Stanisław 263
 Schiller Friedrich 247, 503
 Schlegel (August Wilhelm von, Friedrich von) 471
 Schleiermacher Friedrich Ernst Daniel 124, 469, 471
 Schmid Karl 517
 Schopenhauer Arthur 89 — 90, 92, 101, 102, 122, 129, 264, 330
 Scypion Afrykański (Publius Cornelius Scipio) 293
 Serrano Miguel 517
 Set 316
 Siankaraczarja 220
 Siemieński Lucjan 212
 Silberer Herbert 243, 254
 Sinclair Upton 517
 Siostra Junga, zob. Jung Gertrud
 Siwa 31, 328
 Skórka Roman ks. TJ 253
 Smereka Władysław ks. 415
 Sobaszek Erdmute 324, 510, 511
 Sobaszek Wacław 511
 Sokrates 157
 Somali plemię 313
 Sophia 241
 Spencer Baldwin 37
 Spitteler Carl (pseud. Carl Felix Landen) 247
Sponsa, zob. Oblubienica
Sponsus, zob. Oblubieniec
 Staff Leopold 131
 Starowieyski Marek ks. 389
 Starzec, archetyp S. 421
 Starski Magnus 231, 235, 248, 249, 483, 505, 506
 Stary Człowiek, zob. *mzee*
 Stückelberger doktor 49 — 50
 Suahili 313
 S. Subramanya Iyer 324
 Suchodolski Bogdan 504
 Suzuki Daisetz Teitaro 511
 Swedenborg Emanuel 127
 Swoboda 434
 Szatan 23, 391
 Szczepan św. 31
 Szen-lao 520
 Szimon ben Jochaj rabbi 346, 369
 Szwajcar (postać ze snu) 237

- Szwarcman-Czarnota Bella 68
 Szymon Czarnoksiężnik (Mag) 217
 Telesfor 37, 271
 Tieck Johann Ludwig 471
 Tiferet 346
 Tomasz z Akwinu św. 88, 220
 Tomasz św. Dydimus, *Ewangelia Tomasz* 389
 Trójca Święta 58, 71, 251, 391
 Tuwim Julian 312
 Umarli 229, 361
 Uriasz 261 — 263
 Vacchagotta, zob. Watsagotra
 Vauban Sébastien le Prestre de 105
 Villanova Arnold de 271, 272
 Vischer Andreas 123
 Voss Johann Heinrich 123
 Wagner Richard 279
 Wampir 160 — 161
 Watsagotra (Vacchagotta) 372
 Wegenstein pan z zamku 23
 Wehr Gerhard 519, 520
 Weininger Otto 434
 Werblowsky Zwi R. H. 510, 517
 White Victor 517
 Wickes Frances 516
 Wigiliusz papież 390
 Wilhelm Richard 236, 243, 247, 373, 443 — 449, 452, 498, 513, 516
 Wisznu 31
 Wittlin Józef 124, 272
 Wnorowski Feliks 300
 Wodnik, zob. *Aquarius*
 Wojtasiewicz Olgierd 380
 Wolff Helene 14
 Wolff Kurt 5, 14, 517
 Wolff Toni 509
 Wolter (Voltaire), właśc. François-Marie Arouet 125
 Wotan 275, 279, 367, 373
 Wujek Jakub ks. TJ 58, 71, 74, 118, 375, 383
 Wytworny Dzentelmen, zob. *Bwana maredadi*
 Zander Leonie 26, 501
 Zaratustra 130, 187, 226, 484
 Zegadłowicz Emil 334
 Zeus 347
 Zhuangzi (Czuang-tsy, Czuang Czu) 380
 Ziegler Sophie 470
 Zimmer Heinrich 328, 449 — 451
 Zoellner Johann Carl Friedrich 127
 Zola Emile 367
 Zosimos z Panopolis 251
 Zschokke Heinrich 69
 Zygfryd 215 — 216
 Żbikowski Tadeusz 421
 Żeleński Tadeusz (Boy) 125
 Żona Junga, zob. Jung Emma

INDEKS NAZW GEOGRAFICZNYCH

Aberdeen 211
 Abu Simbel, świątynia 317, 323
 Adirondacks 427
 Afryka 289, 290, 291, 301, 303,
 313, 318, 321, 323, 324, 438
 Akwile 390
 Akwin 220
 Albany N. Y. 428
 Alberta Jezioro 319
 Albert Nyanza 319
 Aleksandria 455
 Algier 283, 436, 437
 Allahabad 331
 Alpy 19, 20, 39, 210, 302
 Alzacja 102
 Alyscamps 207
 Ameryka, Stany Zjednoczone
 Ameryki Północnej 151, 152,
 191, 201, 292, 424, 428 — 430
 Ameryka Północna 428
 Anglia 38, 210, 292, 331, 333
 Arabska Pustynia 341
 Argowia 119
 Arles 207
 Arlesheim 30
 Arona 360
 Ascona 5
 Ateny 433
 Athi Plains 302
 Atlas 437
 Australia 37
 Azja Mniejsza 323

Babilonia 107
 Bagdad 436
 Baran gwiazdozbiór 264
 Bazylea 21, 30, 39, 47, 93, 102,
 119, 130, 140 — 141, 194,
 198, 236, 356, 469, 470, 473
 — 475, 477
 Benares 331
 Bengalska Zatoka 342
 Bergamo 198
 Berlin 152, 433, 471, 474, 516
 Birs rzeka 140, 198
 Bizancjum 337
 Bodeńskie Jezioro 19, 20
 Bollingen 6, 267, 269, 273, 276,
 280, 282, 355, 444
 Bombaj 335
 Boston 424
 Brema 190, 191
 Broken 111
 Brooklyn 423
 Brytania 294
 Bunambale 318
 Burghölzli 7, 140, 142, 145,
 159, 441
 Canterbury 294
 Cejlon 325, 334, 341, 342
 Celebes 320
 Chartum 323
 Chattanooga 321
 Château-d'Oex 233

Chiny 288, 446, 447, 448, 451
 Czerwone Morze 336, 341
 Cztery Kantonów Jezioro 48,
 50
 Dachsen 19, 20
 Dania 190
 Darmstadt 443
 Donhuang (Tunhuang) 288
 Durham 357
 Dżindża 318
 East River 423
 Egipt 107, 220, 307, 317, 323
 Engadyn 299, 302
 Entlebuch 97
 Erlenbach 355
 Europa 279, 283, 292, 300, 312,
 322, 325, 343, 373, 423
 Faido 360
 Fall River City 424
 Fatehpur Sikri 261
 Flüeli (koło Sachseln) pustelnia
 100 — 101
 Fomalhaut gwiazda 398
 Francja 363
 Frankfurt nad Menem 236, 277,
 448, 470
 Frankfurt nad Odrą 80
 Genewa 196, 441
 Genua 340
 Getsemani 73
 Getynga 115
 Gottard, przełęcz św. G. 99
 Góra 297, 299
 Grecja 323, 432, 433
 Grenada 436
 Groty Tysiąca Buddów 288
 Grynau 276
 Hades 124
 Haltingen 123
 Hamburg 518
 Heidelberg 470
 Himalaje 341
 Hiroszima 391
 Hl. Meinrad 267
 Hoboken 429
 Holandia 424
 Holsztyn 190
 Hünigen twierdza 105
 Hünigen-Abatucci (szańce) 48
 Indie 261, 262, 263, 323, 324, 325,
 328, 331, 334, 371, 450
 Indyjski Ocean 342
 Italia 38, 242, 276, 360
 Jerozolima (Jeruzalem) 228, 346,
 361, 389, 455
 Jordan 336
 Kakamega 304, 318
 Kalkuta 323, 331
 Kanada 428
 Kandi 334, 342
 Keene Valley 427
 Kenia 255, 300
 Kent 294
 Keßwil w Turgowii 19, 475
 Kioga Jezioro 318, 319
 Klein-Hünigen koło Bazylei 29,
 47, 49, 70, 475
 Kolombo 334
 Konarak w stanie Orisa 327
 Kos 343, 345
 Koziorożec gwiazdozbiór (Ko-
 ziołyba) 399
 Krakatau wulkan 29
 Królewiec 80
 Książ 160 — 161
 Künsnacht koło Zurychu 7, 14,

- 141, 226
 Lago Maggiore 360
 Lake Champlain 428
 Lake George 428
 Laufen 19, 25, 115, 475, 476
 Linth 276
 Lipsk 471
 Liverpool 236 — 237
 Locarno 276
 Londyn 307, 340, 431
 Long Island Sound 423
 Lotaryngia 211
 Lucerna 98, 99
 Lugdunum 217
 Luwr 29
 Manhattan 423
 Mannheim 469, 470
 Markgräfenland 119
 Marsylia 287
 Masindi Port 319
 Masinditown 319
 Massachusetts, stan w USA 189
 Mbale 318
 Mediolan 276
 Minusio 276
 Moguncja 277, 469, 478
 Mombasa 300, 301
 Monachium 136, 140, 181, 190, 442
 Mongolia 288
 Mont Blanc 130
 Mt Elgon 305, 307, 308, 318
 Muttentz 475
 Nairobi 301, 302, 307
 Nandi 308
 Nandiforest 308
 Neapol 340
 Nefta oaza 285
 Neuhausen 22
 Niemcy 130, 190, 279, 385, 471, 475
 Nil 318, 320
 Nil Biały 293
 Nimule 319
 Nowa Anglia 424
 Nowy Jork 300, 423, 425, 429
 Nowy Jork stan w USA 428
 Nowy Meksyk 292
 Nürtingen 475
 Oceania 294
 Ocean Spokojny 298, 334
 Orisa stan w Indiach 327
 Palestyna 263, 475
 Palma de Mallorca 14
 Panopolis 251
 Paryż 246, 355, 472
 Pawia 360
 Piłata Góra 275
 Polis 284
 Pompeje 340
 Pontresina 420
 Północ 284
 Północne Morze 210, 293
 Prowansja 363
 Prusy 472
 Qumran 384
 Raperswil 362
 Rawenna 336, 337, 339
 Rejaf 319, 320
 Ren 22, 29, 49, 102, 105, 107, 135, 141
 Renu Wodospad 19, 22, 115, 475
 Rigi 98
 Rosja 210
 Rzym 253, 292, 340, 470
 Ryba Południowa gwiazdozbiór 398

- Sachseln 97, 100, 102
 Sahara 284, 285
 Sankt Gallen 220, 267
 Sańczy 328
 Schwarzwald 49
 Sfax 284
 Sigistifour 303
 Słońce 11, 271, 296, 298, 299
 Stuttgart 140, 472
 Sudan 307, 319
 Susa 283, 284, 436, 437
 Sussex 304
 Synaj góra 299
 Szafuza 476, 477
 Szwajcaria 152, 210, 276, 355, 469, 518
 Szwecja 190
 Śródziemne Morze 316
 Taos 293, 294
 Tennessee stan w USA 321
 Ticino kanton 360, 367
 Tozer oaza 284, 285
 Tunezja 436
 Tunis 283, 287, 436, 437
 Turfan (Tulufan) 288
 Turgowia kanton 19, 20
 Turkiestan Wschodni 288
 Tybinga 115
 Tyrol 242
 Uganda 300, 307
 Urfa 123
 USA, zob. Ameryka
 Vitznau 98, 99
 Walenstadt 123
 Weil 123
 Weimar 470
 Weronia 242
 Wersal 279
 West River 423
 Wiedeń 31, 182, 183, 186, 189, 431, 434, 435
 Wiese rzeka 29
 Winterhur 46
 Wirtembergia 475
 Włochy, zob. Italia
 Wodnik gwiazdozbiór 398
 Worcester 189, 423 — 426
 Wörth zameczek 19, 22
 Wschód 161, 185, 324, 325, 330, 371, 381, 446, 447, 448, 455
 — Daleki Wschód 379
 Zachód 250, 325, 371, 446, 447, 448, 455
 Ziemia 161, 240, 341, 344
 Zofingen 119
 Zollikon koło Zurychu 141
 Zurych 14, 20, 34, 39, 140 — 141, 159, 167, 196, 218, 232, 337, 360, 362, 443, 446, 518
 Zuryski kanton 436
 Zuryskie Jezioro 123
 Zuryskie Jezioro Górne 267

SPIS RZECZY

Aniela Jaffé: Wprowadzenie 5

Prolog 15

Dzieciństwo 19

Lata szkolne 39

Lata studiów 107

Działalność psychiatryczna 145

Sigmund Freud 179

Konfrontacja z nieświadomością 205

O powstawaniu dzieła 139

Wieża 267

Podróże

Afryka Północna 283

Indianie Pueblo 292

Kenia i Uganda 300

Indie 323

Rawenna i Rzym 336

Wizje 341

O życiu po śmierci 351

Późne myśli 383

Rzut oka wstecz 417

Apendyks

Z listów Junga do żony pisanych podczas pobytu w USA (1909) 423

Z listów Freuda do Junga (1909 — 1911) 431

List Junga do żony z Susy w Tunezji (1920) 436

Z listu młodego uczzonego (1952) 438

Z listu do kolegi (1959) 440

Théodore Flournoy. Richard Wilhelm. Heinrich Zimmer 441

Suplement do *Czerwonej Księgi* (1959) 451

Septem Sermones ad Mortuos (1916) 455

Anieli Jaffé: Kilka informacji o rodzinie C. G. Junga 469

Słowniczek 481

Gesammelte Werke C. G. Junga 501

Nota o Anieli Jaffé 518

Spis ilustracji 519

Indeks osób i imion 521

Indeks nazw geograficznych 532

JUŻ W SPRZEDAŻY:

JOSÉ ORTEGA Y GASSET

WOKÓŁ GALILEUSZA

W jakiej sytuacji vitalnej znaleźli się ludzie, którzy określili paradygmat myślenia charakterystycznego dla okresu zwanego nowożytnością? Jak wyglądał — zapoczątkowany na przełomie XVI i XVII wieku i łączony przede wszystkim z imieniem Galileusza — proces wzrastania nowożytności? „To historia widm” — odpowiada w cyklu prezentowanych w niniejszej książce wykładów Ortega y Gasset — historia, u której podstaw legło błędne założenie o substancjalności i niezależności inteligencji.

Nauki nie inspiruje czysty rozum, lecz inteligencja vitalna, przeto nauka ma za zadanie nie tyle tworzenie teorematów, lecz spełnianie funkcji vitalnej, różnej w zależności od powodującego człowiekiem w danym okresie historycznym przeświadczenia. Skoro zmieniają się przeświadczenia, jakimi żyje człowiek, zmienia się też nauka — stwierdzenie to pociąga za sobą następne stwierdzenie, że mianowicie człowiek — przechodząc od jednego przeświadczenia do drugiego — żyje w permanentnym kryzysie. José Ortega y Gasset kreśli dzieje tego kryzysu, w którym jedyną nadzieję dla człowieka może stanowić pewność, że odkrycie konstytutywnych funkcji wiedzy pozwoli mu wyjść z więzienia złudzeń o sobie samym.

„(...) kultura stanowi jedynie interpretację, jaką człowiek nadaje swemu życiu, serię mniej lub bardziej zadowalających rozwiązań, jakie człowiek wymyśla, aby zaradzić swoim problemom i życiowym koniecznościom. (...) Kultura będąc wytworem najczystszej vitalnej autentyczności (...) przeradza się w zafałszowanie jego życia”.

STANISŁAW PAZURA, ANNA MAKSIMIUK

PROHIBITA.

Sto ksiąg zakazanych i pięćdziesiąt powodów ku temu

Indeks ksiąg zakazanych to zjawisko dzisiaj już historyczne, ale opisanie dziejów tych książek, przedstawienie racji inkwizytorów i argumentów obronnych ściganych autorów to lektura w równym stopniu zabawna, co pouczająca.

Prohibita przedstawiają losy stu książek, wśród których znajdują się nie tylko dzieła dziś już zapomniane, lecz również utwory zaliczane współcześnie do lektur szkolnych, ongiś prześladowane za uprawianie pornografii, kryptomasonerii, przemycanie wrogiej ideologii, kalanie narodowych świętości. Zmiana typu wrażliwości? Owszem, *Prohibita* dostarczają do wodu również i na to. Cóż jednak powiedzieć wtedy, gdy argumenty inkwizytorów brzmią dziwnie znajomie?

„(...) okrzyk protestu i groźba pod adresem wszystkich, którzy poważą się w podobny sposób bezcześcić to właśnie, co dla nas stanowi przedmiot czci religijnej: od tego wam wara! Świętości szargać nie damy!”

(„Dzwon Niedzielny” o *Zmorach* Emila Zegadłowicza)

Adres do korespondencji:

00-266 Warszawa

ul. Świętojańska 31/1

Tel./fax 628-50-41