Pojęcie archetypu w koncepcji C. G. Junga.
Archetyp i obraz archetypowy.

Patrycja Neumann

Promotor: dr hab. prof. UWr Ilona Błocian

Spis treści

Wstęp. 4

Część I. Pojęcie archetyp i koncepcja nieświadomości zbiorowej – historia rozwoju definicji 12

I. Filozoficzne, antropologiczne i socjologiczne podstawy koncepcji archetypów. 13

1. Filozoficzne źródła pojęcia archetyp. 13

1. 1. Idee Platona a archetypy Junga. 15

1. 2. Pojęcie archetypu w filozofii medio- i neoplatońskiej oraz wczesnochrześcijańskiej. 21

1. 3. Gnoza i gnostycyzm w koncepcji archetypów i nieświadomości zbiorowej. 27

2. Wpływ antropologii i socjologii na rozwój koncepcji nieświadomości zbiorowej. 32

3. Podsumowanie 41

II. Pojęcie archetyp – historia rozwoju definicji. 43

1. Koncepcja nieświadomości we wczesnej twórczości Junga: obraz pierwotny i praobraz, imago, dominanta nieświadomości zbiorowej 43

1. 1. Obraz pierwotny i praobraz. 45

1. 2. *Imago*. 61

1. 3. Dominanta nieświadomości zbiorowej. 66

1. 4. Podsumowanie. 69

2. Rozwój koncepcji archetypów. 71

2. 1. Archetyp i instynkt. 73

2. 2. Doświadczenie archetypowe. 91

2. 4. Podsumowanie. 94

3. Koncepcja archetypów w środkowym okresie twórczości Junga. 96

3. 1. Zagadnienie czasowości i przestrzenności form archetypowych – kantyzm i bergsonizm w koncepcji Junga. 97

3. 2. Archetyp „w sobie" i archetyp zaktualizowany. 102

3. 3. Aktywna imaginacja. 108

3. 4. Archetyp jako *pattern of behavior* i *pattern of meaning*. 113

3. 5. Archetypy jako struktury przebiegu procesu indywiduacji. 118

3. 6. Witalizm w koncepcji archetypów i nieświadomości zbiorowej. 129

3. 7. Podsumowanie. 132

4. Koncepcja archetypów w późnych pismach Junga 134

4. 1. Procesualny charakter wzorców archetypowych 136

4. 2. Problem dialektyczności form archetypowych 141

4. 3. Koncepcja psychoidu i teoria synchroniczności. 144

4. 4. Znaczenie filozofii neoplatońskiej w kontekście rozwoju koncepcji archetypów Junga. ... 148

Część II Archetyp i obraz archetypowy. ... 152

I. Koncepcja symbolu i kultury Junga. ... 153

1. Symbol w psychologii analitycznej Junga. ... 155

2. Dialektyczny wymiar koncepcji kultury Junga. ... 161

II. Archetyp – forma aprioryczna czy aposterioryczna? ... 167

1. Status archetypowych wzorców w psychologii analitycznej Junga. ... 168

2. Archetyp jako forma aprioryczna według koncepcji Ericha Neumanna. ... 172

3. Archetyp jako forma aposterioryczna według koncepcji Iry Progoffa. ... 175

4. Podsumowanie ... 177

III. Zakończenie. ... 178

1. Archetyp jako pojęcie psychologiczne, antropologiczne i filozoficzne. ... 178

2. Archetyp w badaniach nauk o kulturze. ... 182

2. 1. Kulturologiczne definicje pojęcia archetyp. ... 182

2. 2. Archetyp w badaniach kulturowo-antropologicznych Jerzego Grotowskiego. ... 184

3. Podsumowanie ... 190

Bibliografia ... 193

Wstęp.

Niniejsza rozprawa doktorska została poświęcona analizie pojęcia archetyp, które obok nieświadomości zbiorowej, stanowi rdzeń koncepcji psychoanalitycznej Carla Gustava Junga. Celem moim było szczegółowe opracowanie historii rozwoju tego pojęcia oraz ukazanie sposobu, w jaki ewoluowały jego definicje na przestrzeni ponad pięćdziesięciu lat aktywności badawczej szwajcarskiego psychiatry. Nakreśliłam szereg problemów filozoficznych natury ontologicznej, epistemologicznej, antropologicznej, związanych z pojęciem archetypu i nieświadomości zbiorowej.

Do podjęcia próby opracowania szeregu problemów związanych z pojęciem archetypu oraz samym archetypem skłonił mnie brak badań w obszarze jego historii, ewolucji znaczeń w rozwoju koncepcji Junga i to zarówno w obrębie literatury światowej, jak i polskiej oraz potrzeba ukazania jego związku (jako terminu psychoanalitycznego) z dziedziną filozofii. Nie znalazłam wielu innych prac poruszających problem jego złożoności z wyjątkiem nielicznych wzmianek na temat archetypu jako pojęcia psychologicznego, antropologicznego i filozoficznego, obecnych w pracach Kazimierza Pajora[1].Pojęcie to rzadko było badane w kontekście jego związku z dziedziną filozofii. Autorzy tacy jak Marie-Louise von Franz, Jolande Jacobi, Paul Bishop, Roger Brooke zajmowali się jedynie wybranymi wątkami, dotyczącymi tego problemu, koncentrując się na związku Junga z poszczególnymi koncepcjami filozoficznymi, np. związku z myślą Immanuela Kanta, bądź Friedricha Nietzschego. Do wiodących zadań badawczych należało prześledzenie zmian w definiowaniu pojęcia archetypu przez Junga oraz wskazanie wynikających z tego konsekwencji, co jest ważne z perspektywy próby rozwiązania niektórych problemów dotyczących interpretacji jego znaczenia (np. związek z pojęciem instynktu, wyobrażeń zbiorowych, obrazów kulturowych).

Postawiłam dwie tezy badawcze: pierwsza z nich dotyczy wielowymiarowości pojęcia archetypu w koncepcji Junga, nie jest ono terminem tylko psychologicznym, odnoszącym się do ludzkiej psychiki, ale także ma związek z wytworami kultury (aspekt antropologiczno-kulturowy) i naturą rzeczywistości (aspekt filozoficzny). Warstwy te można wyodrębnić w definicjach zawartych w tekstach źródłowych. Konsekwencją tego stanu rzeczy jest nietrafność tych interpretacji, które redukują znaczenie tego pojęcia do któregoś z jego aspektów, koncentrując się na związku z jedną tylko dziedziną lub dyscypliną nauki. Obrona tej tezy ma

[1] Zob. K. Pajor, *Psychologia archetypów Junga*, Eneteia, Warszawa 2004.

na celu wyjście poza horyzont psychologicznych interpretacji koncepcji archetypów Junga oraz wskazanie obecnego w niej filozoficznego wymiaru.

Druga z tez dotyczy związku pomiędzy archetypem a zmiennością historyczno-kulturową, wyrażającą się nie na poziomie dyskursywnym i pojęciowym, lecz w formie symbolicznych obrazów, których interpretacja może znaleźć zastosowanie w próbie rozumienia współczesnych zjawisk kulturowych.

W niniejszej rozprawie zajmowałam się pojęciem archetypu oraz samym archetypem. Jedynie część pracy dotyczy ewolucji definicji archetypu jako pojęcia filozoficznego. Psychiatra zajmował się bowiem zajmował się zwłaszcza opisem struktur psychicznych, a zatem archetypem samym, przy okazji jednak tworząc struktury pojęciowe o znaczeniu filozoficznym. Nieuniknione jest więc również przyjrzenie się temu, jak w tej rozległej i ewoluującej na przestrzeni lat koncepcji psychoanalitycznej nawarstwiały się nie tylko definicje pojęć archetypu, ale także analiza rzeczywistych procesów psychicznych.

W związku z powyżej wskazanymi badaniami podjęłam próbę odpowiedzi na pytanie: dlaczego Jung wprowadził termin archetyp (mający źródło w filozofii Filona z Aleksandrii, Dionizego Areopagity, *Corpus Hermeticum*) na grunt psychologii oraz jakie miało to znaczenie dla rozwijanej przez niego psychologii głębi?

Pierwsza część rozprawy nosi tytuł „Historia rozwoju definicji pojęcia archetyp i koncepcji nieświadomości zbiorowej". Zawiera wyodrębnienie wielu prób definicji pojęcia archetypu jako czynnika strukturalnego nieświadomości zbiorowej, a także zarys ewolucji znaczeniowej tego pojęcia w dziełach Junga na przestrzeni blisko pięćdziesięciu lat jego twórczości. Opisując filozoficzne i antropologiczne źródła pojęcia archetyp skupiłam się na tych, które zostały przez niego wyraźnie wskazane.

W celu dotarcia do źródeł zastosowania pojęcia archetypu poddałam analizie te, które je poprzedzają, tj. „imago", „dominanta psychiczna", „obraz psychiczny". Starałam się wskazać różnice pomiędzy pierwotnie używanymi przez psychiatrę terminami, a właściwym dla jego dojrzałej myśli pojęciem archetypu. Jung jako inspiracje do wprowadzenia powyższego terminu, wskazał występujący w pismach filozoficznych Filona z Aleksandrii „imago Dei" – obraz Boga w człowieku. W traktatach Dionizego Areopagity, które także uznaje się za źródło, z którego psychiatra zaczerpnął tak kluczowe dla swej koncepcji pojęcie, pojawia się sformułowanie „niematerialne archetypy". Budował on swą wizję archetypowego podłoża nieświadomości również pod wpływem tekstów *Corpus Hermeticum*, a także używanego przez

Św. Augustyna pojęcia idei jako pierwotnych i niezmiennych form funkcjonujących w umyśle Boga. Filozoficzne źródła osiowego pojęcia koncepcji psychoanalitycznej Junga wyznaczają drogę ku wykroczeniu poza obszar psychologiczny i pozwalają na badanie archetypu w różnych kontekstach, m. in. filozoficznym.

Na potrzeby tejże pracy oraz jej głównego celu jakim było ukazanie ewolucji rozwoju definicji pojęcia archetypu oraz nieświadomości zbiorowej podzieliłam pisma Junga na wczesne, średnie oraz późne, oraz odpowiednio okresy twórczości naukowej psychiatry, określając je jako wczesny, środkowy bądź średni i późny. Podział jest umowny, nie ma możliwości wyznaczenia sztywnych granic rozwoju koncepcji Junga, jednak wynika on zauważalnych zmian definicyjnych. Mianem wczesnej określiłam twórczość psychiatry od jej początków, przypadających na pierwsze lata XX wieku do wprowadzenia terminu archetyp w 1919 roku. Kształtowała się wówczas koncepcja nieświadomości zbiorowej i jej najważniejsze założenia, lecz nie występowały jeszcze pojęcia tj. archetyp czy jaźń. Dominujące było biologistyczne ukierunkowanie psychiatry, nomenklatura czysto naukowa, częste odnoszenie się do prac Sigmunda Freuda i Eugena Bleuera, a także przedstawicieli francuskiej szkoły antropologiczno-socjologicznej. Psychiatra operował pojęciami tj. „obraz pierwotny", „praobraz", a potem także dominanta nieświadomości zbiorowej" lub „dominanta psychiczna". Nie występowało wprowadzone później rozróżnienie archetypu i obrazu archetypowego oraz archetypu *in potentia* i zaktualizowanego – ten podział pojawił się w okresie średnim, przypadającym na lata 20. do późnych lat 30. XX wieku.

W 1921 roku pojawiło się ważne dzieło *Psychologische Typen*[2], zawierające liczne odniesienia do filozofii i dzieł kultury, zwiastujące rozwijane przez Junga podejście hermeneutyczne oraz stopniowe rozwijanie koncepcji archetypów jako zakładającej sprzężenie rozwoju ludzkiej psychiki i kultury. W toku rozważań wskazane zostały konkretne rodzaje wzorców archetypowych, opisany został również proces indywiduacji w mikro- i makroskali. Do okresu późnego zaliczyłam prace powstałe począwszy od lat 40-stych. Jung w tym okresie odwoływał się ponownie do paradygmatu nauki, tworząc teorię synchroniczności, powstałą w oparciu o odkrycia fizyki kwantowej. Przy tym jednocześnie wzmocniony został filozoficzny wydźwięk formułowanych przez niego postulatów.

---

[2] Zob. Jung C. G., *Psychologische Typen, Gesammelte Werke, Band VI,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.

Jung po raz pierwszy użył pojęcia archetypu w 1919 roku (por. *Instinkt und Unbewusstes*[3]). Z biegiem lat jego definiowanie uległo rozszerzeniu oraz zmianom znaczeniowym. Archetypy były rozumiane jako m. in. jako czynniki nieświadomości, prastare i uniwersalne obrazy warunkujące charakter życia psychicznego, zarówno na poziomie indywidualnym, jak i zbiorowym (por. *Psychologische Typen*), quasi-umysły (por. *Aion. Beträge zur Symbolik des Selbst*[4]). Ponadto Jung opisywał je jako numinalne elementy strukturalne *psyche* (por. *Das symbolishe Leben*[5]*)* czynniki aprioryczne, reprezentujące psychologiczną instancję biologicznych wzorców zachowań (*Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*[6]). W kolejnych pracach definiował je jako przedświadome psychoidy, noumeny, obrazy instynktowne, pozostałości psychiki archaicznej, odnajdywane w postaci „śladów" relikty, które cechuje jedność myślenia, czucia, doznawania i intuicji, posiadające paralele mitologiczne (por. *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels Zu Einer Schizophrenie*[7]). Natomiast termin „obraz pierwotny" (*Urümlisches Bild*), często stosowany przez Junga zanim wprowadził pojęcie archetyp, odnosił się do mitologemów, motywów baśniowych i legend, w których wyrażone zostały uniwersalne ludzkie sposoby zachowania, przybierające niezliczone formy obrazowe na przestrzeni dziejów. Uważał, że są one obecne również w współczesnej psychice jak i kulturze za sprawą marzeń sennych i twórczych wyobrażeń (por. *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels Zu Reiner Schizophrenie*[8]). Niemniej jednak w późniejszych latach twórczości termin „obraz pierwotny" był przez psychiatrę stosowany zamiennie z terminem „archetyp", co skłoniło mnie do zastanowienia, czy oznaczają one dokładnie to samo. Oprócz „obrazu pierwotnego" pojęcie archetyp poprzedzały określenia tj. *imago*, „dominanta psychiczna", „obraz psychiczny". Poddałam analizie ich definicje i wskazałam różnice pomiędzy używanymi przez psychiatrę terminami we wczesnej jego twórczości, a właściwym dla jego dojrzałej myśli znaczeniem pojęcia archetyp.

Istotne było dla mnie zestawienie wszelkich sposobów definiowania archetypu przez psychiatrę, m. in. jako czynników nieświadomości, prastarych i uniwersalnych obrazów warunkujących charakter życia psychicznego, zarówno na poziomie indywidualnym, jak i

---

[3] Jung C. G., *Instinkt und Unbewusstes*, [w:] *Die Dynamik des Unbewussten, Gesammelte Werke VIII,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.
[4] Jung C. G., *Aion. Beträge zur Symbolik des Selbst, Gesammelte Werke IX/ II,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.
[5] Jung C. G., *Das symbolishe Leben, Gesammelte Werke XVIII/ I,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.
[6] Jung C. G, *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, Gesammelte Werke IX/ I,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.
[7] Jung C. G., *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels Zu Einer Schizophrenie, Gesammelte Werke, Band V,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.
[8] Ibidem.

zbiorowym. Jung określał archetypy również jako quasi-umysły, numinalne elementy strukturalne psyche, czynniki aprioryczne i przedświadome, psychoidy, noumeny, obrazy instynktowne. Ważne było również ukazanie, w jakim stopniu archetyp jest wzorcem zachowania, a w jakim źródłem znaczenia, sensu, jak również jaka jest relacja pomiędzy pojęciami nieświadomości zbiorowej, a archetypu.

Wraz z rozwojem definicji archetypów ewoluowała koncepcja nieświadomości zbiorowej. Mniej więcej do lat dwudziestych Jung posługiwał się terminem nieświadomości na określenie nieświadomości osobowej oraz zbiorowej. W latach późniejszych używał pojęcia nieświadomość odnosząc się najczęściej do nieświadomości zbiorowej. Zmieniało się bądź rozszerzało również jego rozumienie natury samej nieświadomości. W jego dziełach jest ona jest ujmowana jako zbiór wszystkich archetypów, lecz niekiedy także instynktów. Zdarzało się również, że przedstawiał nieświadomość jako niezależny psychoidalny byt, który sam w sobie jest archetypem. Innym razem pisał o nieświadomości jako całości nieuświadomionych zjawisk psychicznych. Pojęcie to (podobnie jak archetypu) posiada konotacje psychologiczne, filozoficzne i metafizyczne. Zwłaszcza późnych latach twórczości psychiatry termin ten określa byt o znaczeniu metafizycznym, nieświadomość zaczęła być uznawana za źródło ludzkiej działalności duchowej, kulturowej i naukowej.

W wyniku badań nad twórczością Junga powstały różne analizy i interpretacje, a przy tym definicje archetypów. W tekstach Marie-Louise von Franz są one ujmowane jako struktury aprioryczne i uniwersalne, determinujące sposób naszego doświadczania świata, utrwalone w mitycznych obrazach, wywierające silny wpływ na jednostkowe i społeczne życie ludzkie, aczkolwiek pozostawiające przestrzeń dla możliwej zmiany i wykraczania poza jego przymusowy charakter dzięki procesowi indywiduacji (por. *Archetypische Dimensionen der Seele*, 1994). Według Jolande Jacobi archetyp jest psychiczną manifestacją życia biologicznego i psychobiologicznego, dynamiczną strukturą[9]. Istnieją odmienne interpretacje archetypów, prace Ericha Neumanna definiują je jako struktury aprioryczne, wrodzone i uniwersalne dla całego gatunku ludzkiego[10]. W opracowaniach Iry Progoffa archetypy tracą ów aprioryczny charakter, będąc formami ewoluującymi wraz z ludzkim doświadczeniem[11]. W opracowaniach Kazimierza Pajora archetypy są definiowane jako aprioryczne praformy nieświadomości

[9] Zob. J. Jacobi, *Complex/Archetype/Symbol in the Psychology of C. G. Jung*, Rasher-Verlag, Zürich 1957.
[10] Zob. E. Neumann, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Mit einem Vorwort von C.G. Jung*, Rasher-Verlag, Zürich 1949.
[11] Zob. I. Progoff, *Depth Psychology and Modern Man*, The Julian Press, New York 1963.

zbiorowej, czynniki subiektywne i odziedziczone dyspozycje, preformujące ludzkie doświadczenia[12].

Zofia Rosińska z kolei akcentuje metafizyczny wymiar obecny w teorii archetypów oraz ich pozytywny i jednoznacznie rozwojowy wpływ na życie ludzkie[13]. Różnice w odczytywaniu ważnych dla teorii Junga pojęć pokazują, że nie są one jednoznacznie rozumiane, co w dużej mierze wynika z pomijania różnych faz kształtowania się tej koncepcji. To zaś prowadzi do powstania różnic na poziomie interpretacji obecnych w niej zagadnień. Problem ten wynika między innymi z tego, że zgodnie z poglądami Junga archetyp posiada jednocześnie aprioryczny i formalny charakter, jak i aposterioryczny, związany z procesem ewolucji kultury. Wielość prób interpretacji pojęcia archetypu skłoniła mnie do próby znalezienia przyczyny takiego stanu rzeczy, przeprowadzenia analiz definicji pojęcia archetypu oraz ukazania toku ich rozwoju w tekstach źródłowych.

Druga część rozprawy nosi tytuł „Archetyp i obraz archetypowy". Poświęcona została opracowaniu związku archetypu z wyobrażeniem, symbolem, obrazem. Przedstawiłam w tej części także koncepcję kultury wyrażoną w pismach Junga. W niej zawarty został również problem apriorycznośći i aposteriorycznośći archetypów, ze względu na powiązanie tej problematyki ze zmiennością historyczno-kulturową.

Związek archetypu ze sferą obrazowania i tworzenia symboli świadczy o tym, że archetypy warunkujące procesy psychiczne pozostają nie bez wpływu na taki aspekt ludzkiej natury, który wyraża się jako potrzeba tworzenia kultury, rozumianej jako zasób życiowych wzorców, mających swe odzwierciedlenie w mitach. Samo zagadnienie wyobraźni zbiorowej jest istotne w związku z wyżej wymienionymi kwestiami, a także jako determinujące ludzką egzystencję na poziomie relacji „jednostka-społeczeństwo-kultura".

Archetyp, obraz, symbol i mit wchodzą ze sobą w związek i mają swoiste i specyficzne znaczenie dla koncepcji Junga. Mityczne obrazy stanowią odzwierciedlenie archetypów. Jung badał najczęstsze motywy symboliczne (odnosząc się do tzw. dominant psychicznych, czyli wrodzonych, archetypowych struktur) i opisał je jako ujawniające główne funkcje oraz własności ludzkiej psychiki. Archetypy uznawał za źródło nie tylko mitów i marzeń sennych, ale także obrazów fantazji (pojawiających się podczas medytacji, aktywnej imaginacji, twórczości artystycznej, mistycznych wizji, symbolicznym języku traktatów alchemicznych).

---

[12] Zob. K. Pajor, *Psychologia archetypów Junga*, Eneteia, Warszawa 2004.
[13] Zob. Z. Rosińska, *Jung*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982.

Nieświadomość zbiorowa jako sfera niedostępna bezpośredniemu poznaniu wkracza w obręb świadomości jedynie poprzez symboliczny język obrazów i metafor. Treści psychiczne, mające swe źródło w archetypach wyrażają się w symbolach, często wieloznacznych, im więcej odniesień obecnych w wytworach kultury posiadają, tym pełniej obrazują naturę danego archetypowego wzorca. Mit z kolei, będący sam w sobie symbolem, obrazową całością, cechuje jednoczesna narracyjność. Będąc wytworem kolektywnej kreacji jest również nośnikiem archetypowych treści pochodzących z nieświadomości zbiorowej. Pochodzące z niej obrazy, ze względu na swą specyfikę stanowią trudne pole badań i interpretacji, a mimo to Jungowi udało się stworzyć ważne podwaliny wiedzy i swoistego jej stosowania w pracy nad symbolicznymi obrazami. Powstały także koncepcje (nie tylko w obrębie psychologii, ale również historii religii, mitografii, antropologii) uwzględniające wyniki tychże badań (J. Hillman, K. Kerenyi, J. Campbell, E. Harding, H. G. Baynes, M. Eliade). Z filozoficznego i antropologicznego punktu widzenia, jednakże związek archetypu, symbolu i obrazu w ujęciu Junga nie został należycie przebadany jako chociażby związek pojęć. Potrzebę dalszych badań wyrażał sam Jung, wskazując jak wiele pracy jeszcze pozostało do wykonania w obrębie zapoczątkowanej przez niego psychologii głębi oraz interpretacji obrazów nieświadomości.

W tekstach Junga pojawia się sformułowanie „popęd symboliczny," wprowadzają do definicji archetypu akcent dynamizujący. Jest ono także kontrowersyjne, gdyż łączy tradycyjnie przeciwstawiany wymiar kulturowy i biologiczny. Powyższa synteza pojęć skłoniła mnie do próby sformułowania odpowiedzi na pytanie o to, w jakiej mierze psychiatra skłaniał się ku rozumieniu archetypu jako czynnika kulturotwórczego, ale mającego źródło w biologicznym podłożu ludzkiego organizmu oraz czy nie dochodzi do redukcjonizmu.

W obu częściach pracy na bieżąco wskazuję wielowarstwowość pojęcia archetyp, wyodrębniłam aspekty, które w tekstach źródłowych najczęściej się przenikają. Jung stosował pojęcie archetyp przede wszystkim w związku z ludzką psychiką, jest ono bez wątpienia pojęciem psychologicznym, ale jednocześnie w wielu jego ujęciach ma ono znaczenie filozoficzne i antropologiczno-kulturowe. Tę wielowymiarowość można badać zarówno w obrębie psychologii, jak też filozofii i antropologii filozoficznej, na co zwróciła na to uwagę Ilona Błocian[14]. Ponadto trzy podstawowe dla teorii Junga pojęcia – jaźń, nieświadomość i archetyp – pochodzą z języka filozoficznego, a nie psychologicznego, a mimo to myśl ta była

[14] Zob. I. Błocian, *Jung i myśl społeczna. Teraźniejszość i przyszłość*, [w:] *Współczesne interpretacje koncepcji C. G. Junga*, red. Z. Bitka, I. Błocian, M. Kostyszak, A. Kuźmicki, E, Kwiatkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2018.

często redukowana do jej psychologicznych aspektów. Może to znajdować uzasadnienie w wyrażanym niejednokrotnie zamierzeniu Junga, by badany przez niego obszar obejmował tylko wyłącznie życie psychiczne człowieka. Sam jednak wielokrotnie tę granicę przekraczał w dokonując interpretacji zjawisk historyczno-kulturowych i opierając je na założeniach filozoficznych.

Warstwa psychologiczna pojęcia archetyp dotyczy powiązania pomiędzy indywidualnym życiem jednostek, aspektem biograficznym, a realizacją archetypowych wzorców oraz relacji archetyp – kompleks, „całkowitości archetypowej" i „całkowitości psychicznej". Warstwa filozoficzna dotyczy uwarunkowania życia psychicznego oraz doświadczenia psychicznego, jednostkowego i kolektywnego. Z perspektywy antropologicznej podkreślony zostaje procesualny charakter życia psychicznego oraz dynamizm i rozwój nieświadomości, zbiorowa wyobraźnia jako istotny czynnik warunkujący sposób funkcjonowania ludzkiej wspólnoty. Ujęcie archetypów jako pozostałości psychiki archaicznej, odnajdywane w postaci „śladów" relikty, które cechuje jedność myślenia, czucia, doznawania i intuicji, posiadające paralele mitologiczne również oparty jest na gruncie antropologii.

Zastosowana przeze mnie metoda to przede wszystkim analiza tekstów źródłowych. Wyniki tych analiz poddałam interpretacji, stosując metodę porównawczą, pozwalającą na zestawienie wyodrębnionych zakresów znaczeń poszczególnych definicji oraz uwzględniając układ chronologiczny poszczególnych pism Junga. Ponadto dokonam wnioskowania, w przypadku próby rozstrzygnięcia niektórych problemów filozoficznych, w oparciu o metody charakterystyczne dla ontologii, tj. dedukcja i analiza pojęciowa.

Wszystkie przekłady z języka niemieckiego i angielskiego prac nietłumaczonych na język polski zostały przetłumaczone przeze mnie i oznaczone za pomocą inicjałów: [P.N.]

Część I.
Pojęcie archetyp i koncepcja nieświadomości zbiorowej – historia rozwoju definicji

I. Filozoficzne, antropologiczne i socjologiczne podstawy koncepcji archetypów.

1. Filozoficzne źródła pojęcia archetyp.

Carl Gustav Jung wprowadził w obszar psychoanalizy pojęcie filozoficzne archetyp. Zostało przez niego użyte po raz pierwszy w roku 1919 podczas wykładu w Londynie[15]. Następnie pojawiło się w pracy *Instinkt und Unbewusstes*[16], również z tego roku, a zatem nie zostało wprowadzone na samym początku drogi naukowej Junga, ale prawie dwadzieścia lat od rozpoczęcia jego samodzielnej drogi naukowej. Pierwsze jego dzieło, *Zur Psychologie und Psychopathologie sogenannter okkulter Phänomene*[17] z roku 1902, będące rozprawą doktorską Junga ukazuje, że postulował istnienie struktur (a początkowo dziedziczonych obrazów) i treści obecnych w nieświadomości zbiorowej zanim wprowadził termin archetyp. W pracach z lat nieco późniejszych stosował pojęcia tj. obraz pierwotny, czy praobraz, dominanta psychiczna, *imago*. Wskażę definicje tychże pojęć, a także nieświadomości zbiorowej na różnych etapach pracy psychoanalitycznej Junga, lecz najpierw chciałabym zwrócić uwagę na filozoficzny, a nie psychologiczny rodowód pojęcia archetyp oraz przyjrzeć się wskazanym w pismach *expressis verbis* przez psychiatrę źródłom, w których ono występuje. Pochodzenie pojęcia archetyp jest ważne z perspektywy dalszych badań nad jego naturą i znaczeniem. Badania te pozwolą również na nakreślenie jego filozoficznego wymiaru, a tym samym kilku problemów – tj. niezmienności i ewolucji form archetypowych, ich aprioryczności lub aposterioryczności.

O inspiracjach psychiatry mówi poniżej przytoczony fragment, pochodzący z dzieła *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*[18]. Pierwsze jego wydanie pochodzi z 1935 roku i przynależy do okresu twórczości Junga, który klasyfikuję jako średni. Nie bez znaczenia jest fakt, że psychiatra sięgnął do źródeł filozoficznych wtedy, gdy koncepcja dotycząca archetypów jako struktur nieświadomości zbiorowej była już trwałym elementem jego pracy naukowej. Oparcie teorii nieświadomości zbiorowej na pojęciu filozoficznym oraz budowaniu

---

[15] K. Pajor, *Rola archetypu w analitycznej psychologii C. G. Junga*, Papieski Wydział Teologiczny, Poznań 1992, s. 59.
[16] C. G. Jung, *Instinkt und Unbewusstes*, [w:] *Die Dynamik des Unbewussten, Gesammelte Werke VIII*, Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995s. 149-160.
[17] Zob. C. G. Jung, *Zur Psychologie und Psychopathologie Sogenannter Okkulter Phänomene*, [w:] *Psychiatrische Studien, Gesammelte Werke I* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.
[18] C. G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, tłum. R. Reszke, KR 2016/ Jung C. G, *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, Gesammelte Werke IX/ I,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.

częstych odniesień do filozofii motywowane było chęcią sprecyzowania znaczenia pojęć i próbą ugruntowania dziedziny psychologii na tradycji filozoficznej, zaczynającej się od Platona, kontynuowanej w nurcie filozofii medio- i neoplatońskim.

> „Pojęcie archetypu spotykamy już u Filona Żyda – odnosi się ono do imago dei w człowieku. Podobnie u Ireneusza, gdzie czytamy „*Mundi fabricator non a semetipso fecie haec, sed de alienis archetypis aranstulit*". W Corpus Hermeticum określa się Boga mianem „*tó archétypon phós*" [„światło archetypowe"]. U Dionizego Areopagity pojęcie to pojawia się wielokrotnie, a zatem czytamy w *De caelesti hierarchia*: „*aí aúlai archetypíai*" [„niematerialne archetypy"] – podobnie w *De divinis nominibus.* U Św. Augustyna wprawdzie nie spotykamy tego pojęcia, z pewnością pojawia się tu jednak idea, którą ono wyraża, czytamy więc w *De diversis quaestionibus*: [„idee, które nie są uformowane, zawarte w wiedzy Boga"]. „*Archetypus*" to wyjaśniający opis platońskiego *eidos*. Określenie to jest trafne i pomocne, jeśli chodzi o nasze cele, powiada ono bowiem, że w wypadku tych treści nieświadomych, o charakterze zbiorowym chodzi o starożytne – a mówiąc lepiej: o prastare typy, czyli o zawsze występujące obrazy uniwersalne. Do owych treści nieświadomych bez trudu dałoby się zastosować ukłute przez Luciena Lévy-Bruhla i używane w stosunku do postaci symbolicznych występujących w światopoglądzie pierwotnym określenie *représentations collectives*, dotyczy to bowiem nieomal identycznego zjawiska"[19].

Poza wskazanymi powyżej filozoficznymi inspiracjami Junga w tekstach źródłowych znajdują się również nawiązania do filozofii Platona oraz wyrastającej z niej tradycji filozoficznej. Psychiatra przyrównywał archetyp do platońskiej idei. W celu zachowania porządku chronologicznego omówienie filozoficznych podstaw pojęcia archetyp rozpocznę od porównania tych dwóch pojęć – archetypu Junga oraz idei Platona.

[19] Ibidem, s. 12.

1. 1. Idee Platona a archetypy Junga.

Jeżeli chodzi o odniesienia do filozofii Platona i *eidos* Jung czyni je kilkukrotnie. Platon przedstawił obraz świata, którego źródłem są idee, doskonałe, wieczne niematerialne i niezniszczalne wzorce[20]. Twierdził, że świat widzialny jest ich odwzorowaniem [21]. Istotnym wymiarem koncepcji Platona było przekonanie o uniwersalności idei. Zgodnie z jego filozofią wszystko, co przynależy do świata ziemskiego jest z natury przemijalne i niedoskonałe, aczkolwiek w ludzkim umyśle tkwi potencjał do ujmowania prawdy pochodzącej ze świata idei[22]. Za sprawą *anamnesis* możliwe jest przywrócenie wiedzy utraconej, zapomnianej, pochodzącej sprzed okresu życia na ziemi, kiedy to nieśmiertelna dusza przebywała w świecie idealnym[23]. Istnieją wyraźne różnice na poziomie definicji pomiędzy *eidos*, a archetypem Junga. Poniżej wskażę najistotniejsze z nich.

Archetypy były bardzo często definiowane przez Junga jako formy aprioryczne i wzorcowe dla doświadczeń psychicznych, lecz nie określał ich mianem bytów idealnych i dostępnych poznaniu za pomocą intelektu. Introspekcji zatem, czy też aktywnej imaginacji nie należy traktować jako rodzajów wglądu w treści psychiczne, które by były pokrewne platońskiej kontemplacji idei i procesowi anamnezy. Platoński wgląd w idee jest poznaniem, które prowadzi do wiedzy o charakterze dyskursywnym, idee stanowią przedmiot myśli. W pismach Platona przedstawione są dwa rodzaje poznania: rozumowe i intelektualne. W *Uczcie* jest mowa o poznaniu piękna samego oczami intelektu, jest to inny rodzaj wglądu, aniżeli poznanie piękna cielesnego czy duchowego[24]. W *Państwie* również występuje opis poznania bezpośredniego[25], zaś w *Liście Siódmym* wyszczególnione zostało poznanie dyskursywne i intelektualne. Pierwsze, rozumowe, oparte jest na wiedzy pochodzącej z przedmiotu, a zatem z reprezentacji idei. Drugi typ poznania to wgląd bezpośredni, złączenie z istotą rzeczy. Tego rodzaju wgląd, bezpośredni przywodzi na myśl poznanie intuicyjne, choć Platon nie określił go takim mianem[26].

Jung prezentował podejście, w którym to intuicja została przedstawiona jako źródło wiedzy dotyczącej tego, co organizuje ludzkie doświadczenie – pewnych zasad działania psychiki, tj. struktur archetypowych. Funkcje myślenia, intuicji, czucia i percepcji odgrywają

---

[20] Platon, *Timaios* [w:] Dialogi, T II, tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999, s. 686.
[21] Ibidem.
[22] Platon, *Fajdros*, *op. cit.*, s.143.
[23] Ibidem, s. 145.
[24] Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo marek Derewiecki, Kęty 2007, s. 77.
[25] Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003, s. 230.
[26] Platon, *Listy*, tłum. W. Witwicki, PWN 1987, s. 52-53.

równorzędną rolę w procesie poznawczym. Intuicja umożliwia wgląd w przejawy oddziaływania archetypów (marzenia senne, symbole, mity). Same w sobie są one niepoznawalne – to jedna z istotowych własności nieświadomości zbiorowej. Możliwy jest dostęp jedynie do tego, co pośredniczy pomiędzy archetypem a świadomością – czyli do wyobrażeń, symbolicznych ujęć archetypowych treści[27]. W przeciwieństwie do potencjalnie możliwego wglądu w idee Platona nie jest możliwy bezpośredni wgląd w archetypy, ten jest zawsze zapośredniczony. Idee istnieją ponadto w sposób transcendentny, archetypy zaś immanentnie (w ludzkiej psychice)[28]. Struktury psychiczne mają podłoże biologiczne, zwłaszcza zgodnie z wczesną myślą Junga wzorce te nie istnieją poza organicznym ciałem, co odróżnia je od transcendentnych idei[29]. Co więcej Jung zdecydowanie akcentował ich związek z fizjologicznym podłożem: zgodnie z definicją z 1919 roku stanowią psychologiczne odpowiedniki instynktów[30]. Nie jest zupełnie jasne w jaki sposób przebiega proces powstawania owej analogii. Jung nigdy nie wskazał jednoznacznie, gdzie leży bezpośrednie źródło archetypów, mimo, iż niekiedy podejmował próby jego wskazania.

> „Jest to życie życia ludzkości [strumień życia- przyp. P. N.]. Jego źródła tryskające z głębi *psyche* nieświadomej, pochodzą ze szczepu całej ludzkości, indywiduum bowiem – jako byt biologiczny – jest jedynie gałązką odszczepioną od matki i przesadzoną w nowe łożysko."[31]

Jedną z propozycji psychiatry było wskazanie układu współczulnego jako biologicznej podstawy, na której kształtuje się życie psychiczne człowieka. Zgodnie z jego poglądem nie istnieje życie psychiczne czy duchowe poza ciałem ludzkim.

> „Nieświadomość to owa *psyche* (...) – zstępuje ona w dół do owego systemu nerwowego, który już od dawna określany jest mianem współczulnego i który- w przeciwieństwie do systemu mózgowordzeniowego – nie podtrzymuje percepcji oraz aktywności mięśni, a tym samym opanowuje znajdującą się w zasięgu człowieka przestrzeń, lecz bez pomocy narządów zmysłowych podtrzymuje równowagę życia i w tajemniczy sposób za sprawą współdziałania nie tylko przekazuje informacje o najwewnętrzniejszej istocie innego życia, lecz także emanuje na nie wewnętrzne oddziaływania. W tym sensie jest to system o

---

[27] C. G. Jung, *Symbole der Wandlung…, op. cit.*, §554, s. 456.
[28] C. G. Jung, *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, Gesammelte Werke IX/ I*, Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995, §149, s. 91-92.
[29] A. Stevens, *Archetype Revisited. An Updated Natural History of the Self*, Routledge Mental Health Classic Editions, Tylor & Francis Group, London § New York, 2015, s. 44.
[30] C. G. Jung, *Instinkt und Unbewusstes, [w:] Die Dynamik des Unbewusstes, and the Unconscious*, CW, Vol. VIII, *op. cit*., §270, s. 155.
[31] Idem, *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii,* tłum. R. Reszka, Wrota, Warszawa 1998, §296, s. 257-258. / *Symbole der Wandlung…, op. cit.*, s. 254.

charakterze skrajnie zbiorowym, prawdziwa podstawa wszelkiej *participation mystique,* podczas gdy funkcja mózgowordzeniowa kulminuje w odróżnianiu „ja" od otoczenia i zawsze za pomocą przestrzeni ujmuje to, co powierzchowne i zewnętrzne"[32].

Z czasem archetypy zaczęły być przez Junga przedstawiane jako powszechne i wspólne dla całego gatunku ludzkiego, a ich źródła upatrywał w popędzie *libido*, za sprawą z jego zdolności do tworzenia wyobrażeń, mitów, obrazów. Do tej przemiany dochodzi dzięki transformacji energii psychicznej w symbol. Dzieło Junga *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912/1913) w gruncie rzeczy poświęcone jest przemianie energii psychicznej w postać symboliczną. W procesie tym symbol staje się nośnikiem energii psychicznej. Archetypy, stanowiąc zaś nośnik potencjalnej do uświadomienia treści psychicznej, także zawierają ładunek energetyczny. Zatem również w całości energii psychicznej jaką stanowi *libido* można by upatrywać źródła archetypów[33]. W czasie, gdy powstała powyżej wskazana praca Jung nie stosował jeszcze pojęcia archetyp (można zauważyć, że funkcje, które później przypisał archetypom pierwotnie spełniały symbole, zwłaszcza jako czynniki pośredniczące w transformacji energii psychicznej). Choć podejmował próby zlokalizowania obszaru, w którym znajdują się owe wzorce determinujące ludzkie doświadczenia psychologiczne, to zrezygnował z udzielenia jednoznacznej odpowiedzi na pytanie o ich pochodzenie. Niemniej jednak we wczesnych pismach pojawiają się odniesienia do dziedziczonej struktury mózgu.

W kontekście próby zestawienia archetypów z platońskim *eidos* nie bez znaczenia jest negatywne nacechowanie niektórych archetypów, jak chociażby archetypu cienia oraz potencjalne występowanie wszystkich w negatywnych aspektach. Idee są same w sobie doskonałe i oddziałują zawsze w sposób pozytywny, to rzeczy ziemskie stanowią ich niedoskonałe odzwierciedlenie.

Przykład stanowią jedne z najważniejszych archetypów – *animy* i *animusa*. Z reguły wyzwalają szereg negatywnie nacechowanych, bądź też negatywnie wpływających na psychikę treści nieświadomości[34].Są one personifikacjami nieświadomości, a zarazem pośrednikami pomiędzy nią, a świadomością. Oprócz tego, że jako archetypy stanowią źródło dla spektrum doświadczeń wewnętrznych, odwołujących się odpowiednio do życia psychicznego mężczyzny i kobiety[35] to są źródłem psychicznych projekcji, których wyzbycie się, zdaniem psychiatry,

---

[32] Idem, *Archetypy i nieświadomość...*, *op. cit*., §42, s. 27./ *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, op. cit.,* §42, s. 29.
[33] Idem, *Symbole der Wandlung…*, §89, s. 80.
[34] Idem, *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 71.
[35] Ibidem, s 74-78.

wymaga dużego wysiłku zarówno moralnego, jak i intelektualnego[36]. To, co położone najgłębiej w *psyche* często jawi się jako tajemnicze, a nawet wywołuje uczucie lęku. Jest to lęk przed nieznanym, ale także przed zmianą w obrębie psychiki, a tym samym przemianą osobowości wynikająca z uświadomienia danej treści psychicznej. Zwłaszcza archetyp cienia trudno porównać do idei platońskich, gdyż zgodnie z definicją stanowi sumę całego potencjalnego zła. Może występować w negatywnym aspekcie, generując projekcje własnych wad na osoby trzecie. Często towarzyszy mu też wyparcie, dążenie do zanegowania pochodzących z niego treści. Sednem, do którego archetyp ten prowadzi jest uznanie ciemnych aspektów istniejących w ludzkiej *psyche*. Tak zwany cień osobowy składa się ze stłumionych popędów, nieakceptowanych na poziomie społecznym, wypartych uczuć.

Kolejna różnica wynikająca z zestawienia idei oraz archetypów dotyczy abstrakcyjnego i zdepersonalizowanego charakteru pierwszych oraz zindywidualizowania (na poziomie psychiki jednostkowej) i nacechowania emocjonalnego drugich[37]. Można jednakże wskazać podobieństwa pomiędzy ideami platońskimi, a archetypami, gdyż jedne i drugie są uniwersalne. Idee stanowią wzorce dla wszystkich poszczególnych rzeczy, zaś dla każdej ludzkiej psychiki istnieją wzorcowe, powtarzalne sposoby przeżywania i rozumienia doświadczeń natury psychicznej.

> „Myślenie Platona abstrahuje od wielości rzeczy, tworząc pojęcia syntetyczno-konstruktywne, określające i wyrażające powszechne zgodności rzeczy jako właściwe byty. To, że są one niewidzialne, że przerastają człowieka, stanowi właśnie o tym, że ów typ myślenia przeciwstawia się konkretyzmowi zasady przynależności, która chciałaby zredukować materię myślenia do jednorazowości, indywidualności, rzeczowości”[38].

Idee ponadto redukują nieskończoną ilość możliwości rzeczy. Podobnie Jung myślał o archetypach, które limitują możliwości ludzkiego doświadczenia, a nawet wyznaczają kres ludzkiej fantazji[39].

Archetypy, podobnie jak idee, stanowią pewien porządek, są ustrukturyzowane według wzrastającego poziomu ogólności. Poza tym występuje zgodność pomiędzy uporządkowaniem tejże struktury a kolejnymi etapami procesu formowania się indywiduum psychologicznego,

---

[36] Ibid., s. 79.
[37] C. G. Jung, *Psychologische Typen*, *GW VI*, Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995, §54, s. 36/ C. G. Jung, *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, WROTA KR, Warszawa 1997, §52, s. 48.
[38] C. G. Jung, *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, WROTA KR, Warszawa 1997, §52, s. 46./ *Psychologische Typen, op. cit.,* §52, s. 34.
[39] Idem*, Psychologische Typen*, §512, s. 324.

zwanego procesem indywiduacji[40]. Jest to naturalny proces, dzięki któremu dochodzi do wyrażenia indywidualności, danej pierwotnie jako fakt, również fizyczny, a przebiegający w oparciu o proces różnicowania, czego efektem jest uświadamianie kolejnych treści psychologicznych. Psychiatra opisał ściśle określony porządek przebiegu tego procesu, uświadomienie jednych treści psychicznych jest konieczne, by mogły zostać zintegrowane kolejne z nich. W danym konkretnym przypadku zachodzi uświadomienie najbardziej osobowych treści, to znaczy związanych z indywidualnym doświadczeniem i uwarunkowaniami psychicznymi. Proces ten postępuje ku najbardziej ogólnym wzorcom: w konfrontacji z nieświadomością najpierw uruchamia się archetyp cienia, dopiero potem odpowiednio *animy* i *animusa*, po nich zaś Wielkiej Matki i Starego Mędrca, w końcu archetyp jaźni, kierunkujący jednocześnie cały proces[41]. Jung uznał archetyp jaźni za najważniejszy jako warunkujący doświadczenie całkowitości psychicznej, równowagę pomiędzy tym, co świadome i nieświadome oraz stanowiący cel rozwoju psychicznego. W procesie indywiduacji dochodzi do integrowania treści, które mają coraz mniejszy związek z nieświadomością osobową. Przedmiotem integracji stają się te położone w nieświadomości zbiorowej i coraz bardziej oddalone od osobowego (a tym samym zindywidualizowanego, związanego z konkretnym doświadczeniem życia) wymiaru psychiki. Adekwatnie zdaniem Platona idee, prawdy i piękna stanowią ukoronowanie wszystkich idei, są one ostatecznym celem poznawczym. Znacznie mniejszą rangę starożytny filozof przypisywał innym ideom, będących źródłem dla poszczególnych rzeczy.

Mimo istotowych różnic pomiędzy pojęciem archetypu a pojęciem idei, Jung zdecydował się nawiązać do platonizmu jako do źródła swojej myśli. Czynił to nie tylko ze względu na pojęcie idei jako na jedno z wzorcowych dla archetypu, ale także by wskazać konkretną tradycję filozoficzną, która rozwinęła się pod wpływem myśli Platona. Znajduje ona swoją kontynuację w nurcie filozofii neoplatońskiej, renesansowej oraz w filozofii romantyzmu i idealizmu niemieckiego[42]. Wszystkie te prądy filozoficzne łączy postulat istnienia rzeczywistości duchowej, czy też idealnej, pierwotnej wobec materialnej, a zarazem warunkującej jej istnienie bądź będącej wzorcem dla jej realizacji. Zawierają one ponadto założenie o możliwym do niej dostępie za sprawą świadomości, intuicji czy też wyobraźni. Tradycja ta stanowi intelektualny grunt dla psychologii głębi.

---

[40] Ibidem, §743, s. 470.
[41] Idem, *Die Archetypen...*, *GW IX/I*, §111-147, s. 68-87.
[42] *C. G. Jung, Die Dynamik des Unbewussten, Gesammelte Werke VIII,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995, §275, s. 158.

Jung deklarował jednocześnie perspektywę empiryczną, a krytykował spekulatywne podejście filozofii, widząc zagrożenie w czysto intelektualnym nastawieniu wobec rzeczywistości oraz pochodzącym zeń pojęciowym konstrukcjom myślowym. Jego stanowisko dobrze oddaje poniższy cytat:

> „Myślenie to tylko jedna z funkcji, która – jeśli jest w pełni rozwinięta i daje posłuch wyłącznie własnym prawom – naturalna koleją rzeczy wysuwa roszczenie do powszechnego obowiązywania. A zatem dzięki myśleniu można ogarnąć li tylko jakąś część świata, inna zaś można pojąć dzięki uczuciu, następną – za sprawą doznania i tak dalej. (...) Myślenie ma zatem – niezależnie od okoliczności – znaczenie trzecio-, czy czwartorzędne, mimo, że we właściwej sobie sferze jest ono jedynie obowiązujące."[43]

Psychiatra dostrzegał tkwiący w umysłach filozofów nieuświadomiony pierwiastek psychologiczny, niejako determinujący sposób pracy intelektu. Poświęcił tej problematyce obszerny wywód, próbując wskazać przykłady ekstrawertycznych i introwertycznych typów psychologicznych myślicieli, czemu została poświęcona spora części działa *Typy psychologiczne*[44]. Za przejaw dominacji psychiki nad intelektem uznawał widoczny w dziełach filozoficznych aspekt psychiczny. Uważał, że stanowią przestrzeń dla wyrażania się nieświadomości zbiorowej, tak jak dzieła literackie oraz wszelkie inne przejawy ludzkiej twórczości. Jung zauważał pokrewieństwo pomiędzy ideami wyrażonymi w obszarze myśli europejskiej, a pochodzącymi z Dalekiego Wschodu. Przykład stanowi swoista zbieżność pomiędzy postulatami zawartymi w *Upaniszadach*[45] i tekstach Mistrza Eckharta[46].

---

[43] Idem, *Typy psychologiczne, op. cit.*, §158, s. 115./ *Psychologische Typen, op. cit.,* §158, s. 103.
[44] Ibidem.
[45] *Upaniszady*, tłum. M. Kudelska, Oficyna Literacka, Kraków 1999.
[46] Idem, *psychologische Typen*, §193, s. 125.

1. 2. Pojęcie archetypu w filozofii medio- i neoplatońskiej oraz wczesnochrześcijańskiej.

W cytowanym na początku poprzedniego podrozdziału fragmencie pracy *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste* wskazane zostały źródła pojęcia archetyp. Stanowią w większości medioplatoński odłam filozofii wczesnochrześcijańskiej, której jednym z przedstawicieli był Filon z Aleksandrii. Myśliciel ten w swych *Pismach* dokonał syntezy filozofii greckiej, zwłaszcza platońskiej koncepcji idei, stoickiego zagadnienia *logosu* i wierzeń judaistycznych. Jego dokonania stanowiły inspirację dla kolejnych neoplatońskich filozofów, takich jak Ireneusz z Lyonu, Św. Augustyn, Pseudo-Dionizy Areopagita. To właśnie Filon z Aleksandrii użył jako pierwszy terminu *archetypos*, łącząc w nim greckie słowa *arche* i *typos,* co w języku polskim tłumaczy się jako prawzór[47]. W języku greckim *arche* oznacza wzór, początek, źródło ale także przyczynę, zasadę, *typos* zaś odcisk, odbicie, wzór, model, porządek[48]. Pojęcie *arche* wywodzi się z przedfilozoficznych rozważań na temat świata, postrzeganego jako uporządkowana struktura, zorganizowana według pewnej zasady. Stanowiło pojęcie centralne pierwszych filozofów, budujących narrację na temat źródła rzeczywistości w oparciu o koncepcję istnienia pierwotnej zasady, określanej tym terminem[49].

Archetypos w rozumieniu Filona z Aleksandrii to idea w umyśle Boga, który w akcie stwarzania najpierw powołał do istnienia świat umysłowy, a następnie materialny. Każda rzecz posiada swój niematerialny odpowiednik. Co więcej, ten niematerialny, pomyślany świat również powstał według wcześniej wytworzonych form[50]. Tak więc *archetypos* przynależy do świata idei, określanego przez Filona także mianem *logosu*[51]. Stanowi on ontyczną podstawę dla archetypów. Co właściwie oznacza pojęcie *logos* w ujęciu Filona ściśle związane z pojęciem archetypu? Jego definicja powstała, z kompilacji myśli greckiej i chrześcijańskiej, co jest charakterystyczne w gruncie rzeczy dla neoplatonizmu. W filozofii starożytnej termin ten

---

[47] Zob. Filon Aleksandryjski, *Pisma*, T. I., tłum. L Joachimowicz, Pax, Warszawa 1986.
[48] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, T. I. red. ks. Andrzej Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000, s. 307.
[49] Ibidem, s. 308.
[50] Filon Aleksandryjski, *Pisma, op. cit.*, s. 36-37.
[51] Ibid., s. 38.

bywał różnie definiowany, stanowiąc osiowe pojęcie dla różnych szkół filozoficznych[52], między innymi Heraklita, Platona, Arystotelesa, stoików[53].

Filon jako przedstawiciel myśli sięgającej do greckich i judaistycznych źródeł, zgodnie z którymi człowiek został stworzony na podobieństwo osobowego Boga, rozumiał *logos* jako ujawnianą przez dzieło stworzenia zasadę. Cały wszechświat jest jak pieczęć, odwzorowanie prawzorów w rzeczach stworzonych[54]. Jako twórcza zasada kierująca światem umożliwił odwzorowanie Boga w człowieku, w postaci ducha. Duch z kolei, aspekt boski umieszczony w materii stanowi źródło poznania prawd ziemskich i wiecznych idei[55]. *Logos* Filon przedstawiał także jako rodzaj „cienia Boga", jego odzwierciedlenie, zatem zgodnie z jego myślą to Bóg jest prawzorem dla *logosu*, a następnie to *logos* staje się archetypem dla innych rzeczy. Jest to rodzaj hierarchii porządkującej wszechświat, w którym wszystko ma swoją praformę. Archetypy posiadają postać ogólną, są zatem uniwersalne, są wzorcem dla wszelkich poszczególnych realizacji, czy też form bytu – istot duchowych, a nawet postrzeżeń. Zgodnie z tą myślą przedmiot poznania każdorazowo poprzedza jego archetypowy wzór. Idee są pierwotne wobec wszelkich wytworów umysłu.

> „(..) jak przed poszczególnym i niepodzielnym umysłem musiała istnieć idea będąca dla niego prawzorem i obrazem, a przed poszczególnym spostrzeżeniem idea spostrzeżenia, na podobieństwo pieczęci odciskająca swe formy, tak samo przed powstaniem poszczególnych czysto duchowych stworzeń była sama istota duchowa, ogólna w swoim rodzaju i przez uczestniczenie w niej inne byty otrzymały swą nazwę, a przed powstaniem poszczególnych spostrzeżeń istniało samo spostrzeżenie, ogólne w swoim rodzaju i przez uczestnictwo w nim zrodziły się inne przedmioty spostrzeżeń. (...), tak więc zielenią pól nazywa Pismo przedmiot poznania umysłu. Jak bowiem na polu zieleń rozkrzewia się i okrywa się kwieciem, tak samo treść poznania jest wykwitem umysłu. Przed powstaniem poszczególnych przedmiotów poznania stworzył Bóg ogólny przedmiot poznania sam w sobie..."[56]

---

[52] Pojęcie *logosu* pojawia się w opowieściach przypisywanych Homerowi, we wczesnej literaturze greckiej oznaczało zwłaszcza mowę, język i rozum[52]. Na gruncie filozofii po raz pierwszy zastosowane zostało przez Heraklita, dla którego oznaczało prawo rządzące światem, a zarazem boską, twórczą siłę, przenikającą wszechświat. Za sprawą jego filozofii doszło do jego utożsamienia z Bogiem, choć pierwotnie oznaczało metafizyczną zasadę, ład bezosobowy, rozum kosmiczny[52]. W filozofii Platona i Arystotelesa, termin ten znalazł zastosowanie jako oznaczający prawdziwą wypowiedź, a znaczeniowo zestawiany z pojęciami takimi jak mowa, pismo. Oznaczał jednak też zasadę, rozum czy istotę rzeczy. W myśli Stoików *logos* ponownie zaczął być utożsamiany z bóstwem, a właściwie boskim rozumem i duszą świata.
[53] L. Joachimowicz, *Wstęp* [w:] *Pisma*, F. Aleksandryjski, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1986, s. 20.
[54] Filon Aleksandryjski, *op. cit*., s. 38.
[55] Ibid.
[56] Ibid., s. 90.

Filon w swoich *Pismach* wskazał przykłady poszczególnych archetypów. Jednym z nich jest muzyka jako taka, idealna, stanowiąca źródło dla wtórnej wobec niej, muzyki będącej rezultatem ludzkiej twórczości artystycznej[57]. Natura zaś posiada swój prawzór w liczbach, gdyż one są archetypami dla wymiarów, wszystko, co istnieje, istnieje w trzech wymiarach[58]. Kolejnego archetypu filozof upatrywał w biblijnym obrazie stworzenia, które trwało siedem dni – sześć z nich było poświęconych na pracę, ostatni zaś na kontemplację dzieła. To wiąże się ze wzorem życia zapisanym w *Piśmie Świętym*, na które składa się działanie i kontemplacja[59]. Filon wskazał również archetyp wodza, który stanowi figura biblijnego Mojżesza[60]. Niniejszy przykład pokazuje uznanie biblijnej historii za rodzaj symbolicznej reprezentacji danego wzorca.

Psychoanalityczne ujęcie relacji archetyp-obraz archetypowy jest w jakiejś mierze adekwatne względem prezentowanego przez Filona sposobu myślenia o nich. Należy jednak zaznaczyć, że zgodnie z twierdzeniami Junga archetypy aktualizują się również w negatywnych aspektach. Przykładem tego typu negatywnej reprezentacji jest wyobrażenie matki jako niszczycielskiej, pochłaniającej dziecko bogini[61]. W duchu filozofii Filona z Aleksandrii zaistnienie takiej pochodnej archetypowego wzorca jest niemożliwe, gdyż natura rzeczy ustanowiona przez akt boskiej, nieskończenie dobrej kreacji odpowiada w swej istocie ideom platońskim. Wzorce te stanowią porządek metafizyczny, odpowiadający idealnej naturze Stwórcy, natomiast źródłem wszelkiej niedoskonałości jest wtórna wobec idealnej rzeczywistość materialna.

Zgodnie z filozoficznym ujęciem Filona wzorce archetypowe poprzedzają wszelkie byty, stanowią rodzaj zasady metafizycznej, dotyczącej natury całej rzeczywistości. Według postulatów psychoanalitycznych archetypy same w sobie istnieją jedynie jako rodzaj potencji. Status realnie istniejących aktualizacji tychże potencjalnych wzorców uzyskują organizując ludzką psychikę. Psychika stanowi natomiast system nie istniejący poza biologicznym podłożem ludzkiego ciała.

Archetypowe wzorce według Filona nie tylko poprzedzają istnienie bytów materialnych i niematerialnych, ale również „udzielają im istnienia". Sposobem poznania jest kontemplacja

---

[57] Ibid., s. 54.
[58] Ibid., s. 200.
[59] Ibid., s. 215.
[60] Ibid., s. 245.
[61] C. G. Jung, *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels Zu Einer Schizophrenie*, GW V, Walter-Verlag, Solothurn § Düsseldorf 1995, § 465, s. 394.

idei, poznanie racjonalne pozwala dostrzec naturę rzeczy. Świat inteligibilny jest tym prawdziwym. Umysłowi ludzkiemu Filon przypisywał doniosłą rolę „drogowskazu dla duszy ludzkiej”[62]. Archetyp w filozofii Filona jest zatem rozumiany jako metafizyczna i racjonalna zasada, organizująca porządek świata.

Filozofia ta stanowiła jedynie inspirację dla Junga, a właściwie pewne jej aspekty. Według Filona archetyp stanowi wzór dla realizacji wszelkich rzeczy. Zgodnie z podejściem psychiatry jest wzorcem obejmującym poziom psychiczny, a nawet jeśli w późnej koncepcji Junga, przybliżającej się do neoplatońskiej tradycji, pojęcie archetypu nabiera metafizycznego wymiaru, to wciąż w sposób aktualny istnieje jedynie w człowieku.

Kolejnym źródłem pojęcia archetypu, wskazanym przez psychiatrę, jest filozofia Ireneusza z Lyonu. Tę myśl także należy traktować jedynie jako rodzaj inspiracji dla centralnego pojęcia psychologii głębi. W tekstach Ireneusza zawarta jest koncepcja stworzenia świata i człowieka na wzór archetypów – czyli obrazów, z których czerpie Bóg, określonych także mianem *logosu*. Dopiero w dziele stworzenia, w świecie materialnym, dzięki złączeniu tego, co duchowe, z tym, co cielesne, obrazy te zyskują postać widzialną. W człowieku dochodzi do złączenia Boga (gdyż został stworzony na Jego podobieństwo) i *logosu*[63]. W tym przypadku także, podobnie jak w pismach Filona z Aleksandrii, wyrażona została idea świata stworzonego jako wtórnego wobec Boskiego *logosu*. Poprzedza on istnienie ziemskie, ale również sam akt stwórczy.

Neoplatońskiemu przedstawieniu relacji duch – materia odpowiada jedynie wzorcowość, pewna powtarzalność i uniwersalność doświadczeń natury psychologicznej, choć sensie nie w pełni ścisłym. Istnieją jednakże opinie, że późna myśl Junga to kontynuacja myśli neoplatońskiej. Gregory Shaw uznaje, że mikrokosmos ludzkiej psychiki i makrokosmos, w postaci kolektywnych procesów o podłożu psychologicznym (odzwierciedlany w obszarze kultury) jest na to dowodem[64]. Późna koncepcja Junga, której rozwój przypada na lata 40. i 50. nabiera coraz bardziej filozoficznego wydźwięku. Pojawia się w niej postulat *Unus Mundus* jako jedności poziomu biologicznego i duchowego. Wcześniejsze zainteresowanie Junga neoplatonizmem, oceniane z perspektywy czasu, wydaje się być podstawą pod późniejszy

---

[62] Filon Aleksandryjski, *op. cit.,* s. 50-51.
[63] Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej*, tłum. W. Myszor, WAM, Księża Jezuici, Kraków 1997, s. 42.
[64] Zob. Shaw G., *Archetypal Psychology, Dreamwork, and Neoplatonism,* [w:] *The Quest for Wholeness,* Vol. 2, ed. H. T. Hakl, Frietsch Verlag, Gaggenau 2016.

kierunek rozwoju tej koncepcji. Niemniej jednak widać różnice znaczeniowe pomiędzy psychologicznym, a neoplatońskim pojęciem archetypu.

Archetypy jako struktury porządkujące psychikę prowadzą do uruchamiania wzorców przeżywania oraz determinują drogę przetwarzania treści i obrazów fantazji, nie istnieją w ścisłym tego słowa znaczeniu, są jedynie potencjami, aktualizującymi się dzięki jednostkowej realizacji w obrębie ludzkiej psychiki. Według Filona Aleksandryjskiego i Ireneusza z Lyonu, ale także Świętego Augustyna to świat duchowy jest bardziej realny, aniżeli materialny, czego nie można powiedzieć o archetypie w rozumieniu jungowskim.

Pisma Augustyna, na które Jung także się powołuje, mówią o istnieniu wzorcowych idei w umyśle Boga. Znajduje się w nich postulat mówiący o „skierowanym do wewnątrz umyśle" jako narzędziu poznania, umożliwiającym wgląd w odwieczne idee[65]. Filozof określał je mianem form, postaci bądź niezmiennych zasad rzeczy, nie ukształtowanych, lecz odwiecznych i niezmiennych. Każdej rzeczy stworzonej odpowiada zasada, zgodnie z którą powstała[66]. W filozofii Augustyna dokonało się swoiste „przeniesienie" transcendentnych idei Platona na poziom umysłu Boga, zaczęły być przedstawiane jako inteligibilne. W jego pismach nie występuje pojęcie archetypu, jednak według Junga zawarte w nich pojęcie idei odpowiada znaczeniowo jego wczesnochrześcijańskim definicjom. Idee, czy też formy, opisane przez filozofa, są wzorcami, według których ukształtowana jest istota rzeczy: idee są wieczne i niezmienne, stanowią wzorzec dla tego, co przemijające. Jest to koncepcja ontologiczna, dotycząca podstaw oraz sposobu istnienia rzeczywistości, a przy tym filozofia postulująca, że świat materialny powstał w akcie Boskiej kreacji i stanowi nie jego emanację, ale twórcze dzieło.

Augustyn twierdził, podobnie jak Filon Żyd oraz Ireneusz z Lyonu, a przed nimi Platon, że prawdziwa natura zjawisk jest poznawalna za pomocą wglądu intelektualnego, poprzez skierowanie umysłu ku naturze rzeczy. Taki postulat nie występuje w teorii archetypów Junga, które są przez niego ujmowane jako same w sobie niepoznawalne w sposób bezpośredni. Według psychiatry człowiek posiada dostęp jedynie do obrazów archetypowych, symbolicznych ujęć archetypowych treści, a samopoznanie nie ma natury czysto intelektualnej, odbywa się przy udziale intuicji. Istnieją różnice zarówno natury epistemologicznej, jak i

---

[65] Augustyn z Hippony, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii*, tłum. I. Radziejowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012, s. 27.
[66] Ibid. s. 83-84.

ontologicznej pomiędzy psychoanalitycznym a neoplatońskim definiowaniem pojęcia archetyp.

1. 3. Gnoza i gnostycyzm w koncepcji archetypów i nieświadomości zbiorowej.

Ze względu na leżącą u podstaw psychologii analitycznej zasadę współistnienia przeciwieństw, jungowskiemu pojęciu archetypu najbardziej odpowiada występujące w dialogu *Poimandres*. Tekst ten jest zawarty w zbiorze pochodzących z okresu późnej starożytności traktatów *Corpus Hermeticum*[67]. Pojęcie archetypu występuje we fragmencie zawierającym gnostycki mit, opowiadający o połączeniu *nous* i *physis*[68]. Zgodnie z jego przekazem, mimo że najpierw istniała zasada natury duchowej, *nous* jako źródło i początek wszelkich rzeczy, to świat powstał również dzięki *physis*. Te przeciwieństwa złączyła miłość, wytwarzając porządek powstały z przemijalnej *physis* i wiecznego *nous*.

Pojęciu archetypu w psychologii Junga najbliższe jest to występujące w *Poimandresie*, również ze względu na odrzucenie przez psychoanalizę intelektu jako dominującego narzędzia poznawczego. Zgodnie z jego przekazem świat, zarówno materialny, jak i duchowy, posiadają swój archetypowy wzorzec, zgodnie z którym zostały stworzone za sprawą *logosu*, rozumianego jako zasada w istocie duchowa. Ujęcie *logosu* jako stwórczej, duchowej zasady przenikającej świat było powszechne w filozofii hellenistycznej, na co miały wpływ wcześniejsze szkoły filozoficzne, tj. stoicyzm. Archetyp w tym przypadku nie jest jednak pojmowany jako wzorzec czysto intelektualny. Bohater tytułowy *Poimandresa* zapada bowiem w sen, w którym dostępuje obrazowej wizji ukazującej pochodzenie Boga i naturę zjawisk.

> „(...) i natychmiast, w mgnieniu oka wszystkie rzeczy otwarły się przede mną i ujrzałem wizję bezgraniczną, wszystkie rzeczy przeistoczyły się w Światło – słodkie, radosne [Światło]. I pokochałem to, co zobaczyłem”[69].

Zgodnie z powyższym cytatem poznanie jest możliwe w stanie, w którym funkcje intelektu są ograniczone. Pojawiające się we śnie obrazy (wgląd ma postać wizji i jest rodzajem wtajemniczenia, podobnie jak w przypadku sposobu zyskiwania poznania w nurtach gnostyckich) pozwalają zrozumieć rzeczywistość. Celem dostąpienia wizji jest poznanie natury rzeczy, stanowi ono rodzaj wglądu bezpośredniego, w wyniku którego intelektualne zrozumienie porządku świata pojawia się wtórnie. Rozum nie stanowi najdoskonalszego

---

[67] Intelekt w psychoanalizie Jungowskiej stanowi niebagatelne, choć nie jedyne źródło poznania. W niniejszym kontekście podkreślić należy znaczenie intuicji jako dominującego narzędzia, umożliwiającego dostęp do treści pochodzących z nieświadomości.
[68] Ibidem.
[69] Ibidem, s. 5.

narzędzia poznania, umożliwia je raczej wizja, sen, w nim obecny jest element pozaracjonalny, dominuje fantazja i obraz. Poznanie nie jest zdeterminowane przez operacje pojęciowe.

> „Lecz chwilę później zstąpiła wzbudzająca bojaźń ponura Ciemność, wijąc się faliście niczym wąż. I wtedy Ciemność przemieniła się w coś o Mokrej Naturze, niewymownie wzburzona, dymiąca niczym ogień i zawodziła jękiem nieopisanym (...). [Po czym] ze Światła [...]Święte Słowo zstąpiło na Naturę."[70]

Powyższa wypowiedź zawiera opis procesu, w wyniku którego doszło do powstania natury, złączenia ciemności ze światłem, wieczności z przemijaniem. Uznanie współistnienia przeciwieństw i ich wzajemnego oddziaływania za czynniki wyzwalające proces twórczy jest charakterystyczne dla filozofii gnostyckiej (a także psychologii Junga[71]). Proces prowadzi do różnicowania, powstawania nowej jakości ze złączenia dwóch elementów. Tym samym to, co „negatywne" staje się konieczne, jest wpisane w naturę. Samo złączenie *nous* i *physis*, w którym to *physis* stanowi nieodłączny, ważny element istnienia, także jest w istocie gnostyckie, aczkolwiek *Poimandres* zwraca uwagę, że *nous* jest pierwotny wobec sfery natury. W przekazie tym wpływy gnostyckie są widoczne, gdyż występuje nawiązanie do postaci Demiurga i jego Archontów – boski *logos* stwarza naturę, a następnie wyłania się z niego *logos* właściwy. Przekaz ten jednak ma pozytywny wydźwięk, w odróżnieniu od głoszonych przez gnostyków nauk, mówiących często o zwodniczej naturze Demiurga. Stanowi obraz wprowadzanego w świat porządku, co przytacza Izabela Trzcińska[72]: „«Widziałeś w *Nous* archetypiczną formę, pra-zasadę nieskończonej zgody» Tak rzekł do mnie Poimandres"[73].

W tym przypadku archetypy, podobnie jak w omawianych powyżej dziełach neoplatońskich, także są rozumiane jako odwieczne wzorce, które dały początek procesowi determinującemu powstanie świata. Charakter opisu jego przebiegu bez wątpienia stanowi przejaw wpływu nauk gnostyckich, włączających w akt stworzenia przeciwstawne sobie pierwiastki[74]. Rys gnostycki odróżnia ten tekst od wskazanych wcześniej, powstałych pod wpływem idealistycznego i platońskiego nurtu filozofii. Jest w nim jednak obecne, wywodzące się od Platona i rozpowszechnione w świecie starożytnym oraz na początku naszej ery

---

[70] Ibid., s. 6.
[71] Zob. Prokopiuk J., *Mój Jung,* Wydawnictwo KOS, Katowice 2008.
[72] I. Trzcińska, *Koncepcja Logosu w Poimandresie,* „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica", 39 (2006), s. 145.
[73] *Corpus Hermeticum, op. cit*., s. 7.
[74] Zob. G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Pax, Warszawa 1988.

przeświadczenie o *logosie*, umyśle bądź odwiecznym porządku rozumianym jako źródło istnienia.

W przypadku rekonstruowanego powyżej mitu podkreślić należy podkreślić znaczenie marzeń sennych jako źródła wiedzy – ono łączy psychologię głębi oraz gnostycyzm. Samo pojęcie *gnosis* oznacza wiedzę, która ma pozaracjonalne źródła. Jedno z ważnych przekonań o rodowodzie gnostyckim mówi o nieświadomym wymiarze życia ziemskiego, pogrążeniu w nieświadomości. Gnoza przynosi wgląd w naturę rzeczy, zwłaszcza w naturę Boga i, co ważne, jest źródłem samozbawienia. Jako szczególnego rodzaju wiedzę należy odróżnić ją od gnostycyzmu. Nazwą tą określa się różne nurty religijno-filozoficzne, postulujące *gnosis* jako jeden z głównych celów ludzkiego życia. Ich źródła stanowiła kompilacja judaizmu, wierzeń irańskich i babilońskich. Badacze wskazują dwa główne prądy ideologiczne, które rozwijały się w ramach gnostycyzmu: irański i syryjsko-egipski. Do gnostycyzmu irańskiego przynależy manicheizm, jeden z najpopularniejszych jego wersji, rozwijający się w III w. To, co wyróżnia ten zespół wierzeń, to reinterpretacja mitów pochodzących z różnych systemów religijnych, m.in. mitów chrześcijańskich[75]. Choć całość wierzeń określanych mianem gnostycyzmu powstawało jako kompilacja różnych prądów myślowych, to ich cechą wspólną jest dualistyczny obraz świata, niekiedy nawet skrajnie dualistyczny – ujmujący świat materialny i zmysłowy jako dzieło złego Demiurga, zaś duchowy jako stworzony przez Boga, źródło niezniszczalnej *pneumy*[76].

Według Roberta Segala psychologia Junga stanowi współczesną interpretację gnozy[77]. Jak twierdzi – psychiatra traktował gnostycyzm jako prefigurację własnej psychologii. Uważał, że gnostycka kosmologia i mitologia tak naprawdę stanowią wyraz wglądu w naturę psychiki. Segal zauważył również podobieństwo pomiędzy mitem ponownego zjednoczenia z Pleromą, nieznanym bogiem, a jungowskim dążeniem do całkowitości psychicznej. Autor podkreśla jednak, że Jung odczytywał ten mit jako symbolizujący całkowitą identyfikację z nieświadomością, a w procesie tym widział zagrożenie w postaci jego potencjalnie destrukcyjnego wpływu na psychikę. Psychiatra postulował rozszerzanie świadomości, a nie scalenie z nieświadomością[78]

---

[75] Ibidem, s. 31 - 32.
[76] Ibidem.
[77] R. Segal, *The Gnostic Jung*, Routledge, London & New York, 1992, s. 98.
[78] Ibidem, s. 39.

Nieco dalej idąca jest interpretacja myśli Junga, dokonana przez Jerzego Prokopiuka, który pisał, że „jungizm należy uznać za współczesną kontynuację gnozy”[79]. Podkreślał, że tym, co łączy gnostyckie nurty filozoficzne z psychologią głębi jest znaczenie doświadczenia wewnętrznego, ukierunkowanego na „przebudzenie”, upatrywanie w samoświadomości celu życia oraz wspomniany już wcześniej dualizm. W koncepcji Junga występuje on na kilku poziomach. Przede wszystkim sama struktura psychiki jest zorganizowana w oparciu o przeciwieństwa, a główną parę przeciwieństw psychicznych stanowi opozycja świadomość-nieświadomość. Zasada biegunowości organizuje przepływ *libido*. Archetypy, które przynależą do poziomu nieświadomości również działają za sprawą współistnienia przeciwstawnych treści psychicznych, co warunkuje możliwość ich realizacji w negatywnych i pozytywnych aspektach. W końcu sam proces indywiduacji przebiega w oparciu o integrację przeciwstawnych treści psychicznych, jego dynamikę wyznacza konflikt. Służy budowaniu równowagi i organizowaniu struktury życia psychicznego, które odbywa się pomiędzy światem wewnętrznym, a zewnętrznym – można powiedzieć, że również pomiędzy światem jednostkowym, a zbiorowym. Gnozę i psychologię analityczną łączy symboliczny obraz człowieka „rozdartego” – według gnozy najogólniej rzecz ujmując przez podział na materię i ducha, w ujęciu Junga – świadomość i nieświadomość.

Tym, co wspólne dla psychologii głębi i filozofii gnostyckiej jest uznanie zła (archetyp cienia) za nieodłączny element rzeczywistości – w wypadku koncepcji Junga rzeczywistości psychicznej (należy uwzględnić jednak, że jego późna myśl ujmuje strukturę psychiki jako odpowiadającą strukturze rzeczywistości). Dobro i zło, których symbolicznymi odpowiednikami są światło i ciemność, stanowią integralne części rzeczywistości – takie poglądy można znaleźć również w traktatach alchemicznych i kabalistycznych przywoływanych przez Junga. Należą do nich *Księga Zohar*, *Theatrum chemicum*, *Kabbala denudata, Ars chemica*, *Mysterium Lunae*[80]. Według Stephana Hoellera psychiatra był dobrze zaznajomiony z gnozą już wówczas, gdy opracowywał dzieło *Psychologische Typen* z 1921 roku. W późniejszym zaś liście do Père Lachat z roku 1954 pisał, „że nieświadomość jest ambiwalentna, wytwarza zarówno symbole Boga i Szatana”. Słowa te również można odczytać w kontekście inspiracji gnozą[81]. Potrzeba etyki oraz rozróżniania dobra od zła to, zdaniem psychiatry, właściwość świadomości. Wynika ona z wartościowania, a wartościowanie

---

[79] J. Prokopiuk, „Jung, czyli gnoza XX wieku”, [w:] *Archetypy i symbole*, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 39.
[80] A. Ribi, *op. cit*., s. 19.
[81] C. G. Jung, *Letter to Père Lachat*, [w:] *Psychology and Religion, Collected Works of C. G. Jung, Vol. XI,* Bollingen Series XX, New York 2014, § 1537, s. 8532.

umożliwia wytwarzanie napięcia pomiędzy przeciwieństwami. Proces *coincidentia oppositorum,* inspirowany filozofią jedności przeciwieństw Mikołaja z Kuzy, dopełnia się w postulowanym przez Junga procesie indywiduacji i rozwoju jaźni, archetypu, którego wyrazem jest symbol jednoczący[82].

[82] J. Prokopiuk, „Jung, czyli gnoza XX wieku", *op. cit*., s. 28.

2. Wpływ antropologii i socjologii na rozwój koncepcji nieświadomości zbiorowej.

Powyżej zostały przedstawione platońskie, neoplatońskie i wczesnochrześcijańskie źródła pojęcia archetyp. Zdecydowałam się na omówienie jedynie tych, które wskazał sam Jung, nie będę więc rekonstruować znaczenia tego pojęcia z perspektywy filozofii nowożytnej.

Psychiatra na łamach swoich prac wymienił również inne inspirujące dla niego koncepcje – na przykład przedstawicieli francuskiej szkoły socjologicznej i antropologicznej, zwłaszcza Luciena Lévy-Bruhla i Émila Durkheima. Ich wpływy są widoczne zwłaszcza we wcześniejszych tekstach Junga, pochodzących z lat 1912–1920. Na powyżej omówione tradycje – wczesnochrześcijańską i neoplatońską – Jung powoływał się nieco później, w latach 20., a zwłaszcza w latach 30. (zob. *Psychologische Typen*[83], 1921, *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*[84], 1935).

Koncepcja antropologiczna Lévy-Bruhla wywarła wpływ na koncepcję archetypów i nieświadomości zbiorowej, zwłaszcza postulat *représentations collectives* – wyobrażeń zbiorowych. Ten filozof i antropolog zajmował się badaniami nad umysłowością społeczności tradycyjnych. Sednem jego myśli jest odróżnienie umysłowości człowieka współczesnego od sposobu ujmowania świata przez przedstawicieli wspólnot plemiennych. Tak zwaną umysłowość pierwotną ujmował poprzez wskazanie dwóch jej istotowych własności. Uznał, że jest ona prelogiczna i mistyczna. Cechy te sprawiają, że doświadczenie świata człowieka pierwotnego różni się od doświadczeń ludzi współczesnych.

Stosowane przez niego określenie „umysłowość prelogiczna" wskazuje na jej uwarunkowanie przez dominację innych niż logiczne myślenie funkcji poznawczych. Charakteryzuje ją brak ujmowania zjawisk w ciągu przyczynowo-skutkowym. Nie oznacza to, że dla tego typu umysłowości związki te nie są istotne, ale że nie posiadają znaczącej rangi. Działa ona w oparciu o zasadę współistnienia przeciwieństw (z perspektywy historii filozofii była ona niejednokrotnie uznawana za podstawową zasadę o znaczeniu ontologicznym)[85]. Obecny w niej aspekt mistyczny, powodujący poczucie jedności ze światem, sprawia, że dla człowieka pierwotnego moc duchowa, którą obdarzone są przedmioty i zjawiska (zwłaszcza rośliny, zwierzęta, zjawiska przyrodnicze), jest realna i posiada istotne znaczenie w kontekście

---

[83] Zob. C. G. Jung, *Psychologische Typen, Gesammelte Werke, Band VI,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.
[84] C. G. Jung *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, Gesammelte Werke IX/ I,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.
[85] L. Lévy-Bruhl, *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, PWN, Warszawa 1992, s. 104.

objaśniania świata oraz partycypacji w życiu społecznym. Każda rzecz emanuje niewidocznym dla zmysłów oddziaływaniem[86]. Uczestnictwo człowieka pierwotnego w rzeczywistości opiera się na poczuciu jedności ze zjawiskami oraz przedmiotami, postulaty antropologa wykraczają jednak poza koncepcję animizmu. Jest to stan umysłu, w którym granica pomiędzy tym, co subiektywne a obiektywne, ulega zatarciu.

Lévy-Bruhl określił go jako „zorganizowany według zasady partycypacji"[87]. Obraz rzeczywistości wspólnot pierwotnych buduje się w poczuciu jedności ze światem zjawisk, istot żywych i przedmiotów. Nadane zostaje im znaczenie, wyrażone poprzez działania symboliczne w których doświadczenie jednostkowe staje się zbiorowe. Koncepcję Lévy-Bruhla z jungowską łączy postulat istnienia wspólnej człowieka współczesnego i jego przodków części psychiki. Antropolog twierdził, że myślenie mityczne zostało zachowane w tradycji ludowej[88]. Wskazuje na to również rola symbolicznych ekspresji wyobrażeń zbiorowych w społecznościach tradycyjnych. W rozwiniętych zaś dominuje potrzeba intelektualnego wyjaśniania przyczyn zjawisk[89].

Représentations collectives nie są jedynie związane z procesami poznawczymi, stanowią strukturę bardziej złożoną, łączą w integralną całość elementy uczuciowe, emocjonalne, motoryczne. Dlatego wyzwalane przez nie doświadczenie wykracza poza przypadające w udziale człowiekowi współczesnemu, wymaga specjalnej postawy wobec świata[90]. Umysły ludzi współczesnych są ukierunkowane na ujmowanie cech zewnętrznych, zaś ludzi pierwotnych na zawarte w przedmiotach (ale również w obrazach, doświadczeniach) znaczenie. Wyobrażenia zbiorowe odznaczają się także integralnością postrzeżeń i symboli[91]. Na ich ukształtowanie wpływa brak rozgraniczenia pomiędzy światem nadprzyrodzonym a codziennym[92]. Warto podkreślić, że *représentations collectives*, pomimo tego, że posiadają (bądź mogą posiadać) aspekt subiektywny, są przede wszystkim pewnymi strukturami ujmowania świata na poziomie zbiorowym. Wokół nich tworzy się symboliczne, rytualne, a tym samym obyczajowe życie danego plemienia.

Według interpretacji Junga wyobrażenia zbiorowe, o których pisał Lévy-Bruhl, to pochodzące z nieświadomości zbiorowej, a zatem archetypowe treści wyrażone poprzez

---

[86] Ibidem, s. 64.
[87] Ibid., s. 102.
[88] Ibid.
[89] Ibid., s. 46
[90] Ibid., s. 57.
[91] Ibid., s. 72-75
[92] Ibid., s. 92

symbole. Ich uzewnętrzniona i rozumiana powszechnie (w ramach danej społeczności) postać świadczy jednak o tym, że zostały przeniesione w obszar świadomości i stały się narzędziem pozwalającym na partycypację w rzeczywistości symbolicznej[93].

> „Do owych treści nieświadomych [prastarych typów, uniwersalnych obrazów nieświadomych – przyp. P. N.] bez trudu dałoby się zastosować ukute przez Luciena Lévy-Bruhla i używane w stosunku do postaci symbolicznych występujących w światopoglądzie pierwotnym określenie „*représentations collectives*", dotyczy to bowiem nieomal identycznego zjawiska. Pierwotne teorie plemienne traktują bowiem o archetypach w specyficznej formie, w tym wypadku nie są one jednak treściami nieświadomości, gdyż już się przekształciły w ujęcia świadome, które nauczane są zgodnie z tradycją najczęściej w formie doktryny sekretnej, która tak w ogóle stanowi typową formę wyrazu w przekazywaniu treści zbiorowych, pierwotnie pochodzących z nieświadomości"[94].

Postulat funkcjonowania *représentations collectives* stanowił inspirację dla koncepcji nieświadomości zbiorowej Junga oraz badań nad naturą jednostkowych stanów psychicznych, ich uczestnictwem w obszarze przekraczającym świadomość, który zarazem łączy jednostkę z całym gatunkiem ludzkim. Dziedzina antropologii, rozwijająca się w XIX i na początku XX wieku, oraz znajomość opisów ekspedycji (badaczy takich jak James Frazera, Edwarda Tylora) pozwoliły Jungowi powiązać istnienie uniwersalnych wzorców psychologicznych z umysłowością ludów pierwotnych, w których postrzeganie rzeczywistości nie zostało zdeterminowane przez porządkujący umysł człowieka współczesnego. Przedstawiony przez psychiatrę proces rozwoju świadomości, wyrażony za pomocą metafory o wynurzającym się z morza nieświadomości słońcu – świetle świadomości[95], stanowi wyraz przekonania o rozwoju ludzkiej psychiki w oparciu o procesy ugruntowane na archetypowej strukturze. W ich przebiegu dochodzi do wzrostu autonomii świadomości względem nieświadomości, a tym samym – do wzmocnienia pozycji i rozwoju *ego* jako centrum *psyche* świadomej. Działanie ich jest ukierunkowane na porządkowanie rzeczywistości zewnętrznej głównie przy pomocy intelektu, dlatego w toku ewolucji psychiki *Homo sapiens* zaczęło dominować myślenie logiczne oraz porządkowanie zjawisk rzeczywistości zewnętrznej zgodnie z zasadami jego działania (zasadą niesprzeczności i tożsamości).

Jung powołał się na wyniki badań nad umysłowością społeczności tradycyjnych Lévy-Bruhla, aby znaleźć poparcie dla swojego poglądu dotyczącego rozwoju świadomości. Według

---

[93] C. G. Jung, *Die Archetypen...*§5, s.14-15.
[94] Idem, *Archetypy i nieświadomość…*, *op. cit*., §5, s. 13./ *Die Archetypen…, op. cit.,* §5, s. 14-15.
[95] Idem, *Symbole der Wandlung…*, §501, s. 417.

psychiatry życie psychiczne praprzodków osadzone było na procesach nieświadomych — takiej myśli nie znajdujemy jednak u antropologa.

Zdaniem Roberta Segala, który badał związek poglądów psychiatry z postulatami Lévy-Bruhla, psychiatra, wykorzystując ją do uzasadnienia koncepcji archetypów, zniekształcił jej socjologiczny wymiar i nadał mu wydźwięk psychologiczny. Jak twierdzi Segal, Jung uznał, że specyfika umysłowości człowieka pierwotnego nie ma swej podstawy w życiu wspólnotowym (co według Lévy-Bruhla jest jej źródłem), ale w nieświadomości, która ma z kolei decydujący wpływ na jej prelogiczny charakter (jedność myśli, uczuć, percepcji i intuicji).[96]. Ponadto, zdaniem filozofa, Jung, czerpiąc z tej koncepcji antropologicznej, wyeksponował zwłaszcza prelogiczny charakter umysłu pierwotnego, zapominając o jej mistyczności, podczas gdy obie te cechy współistnieją i mają tak samo ważny udział w determinowaniu opisywanej przezeń umysłowości.[97]. Tymczasem można znaleźć odniesienia Junga do *participation mystique* jako do stanu, w którym nie wykształciło się jeszcze poczucie indywidualności. Nastąpiło ono za sprawą ewolucji psychiki, rozwoju *ego* i wytwarzanego przez nie poczucia opozycji „ja – świat". Zanim do tego doszło psychika była zdominowana przez nieświadomość, co skutkowało silnym uczestnictwem w tym, co zbiorowe[98]. Stan ten oparty jest na poczuciu jedności, czyli utożsamieniu się z przedmiotem doświadczenia[99]. Specyficzne dla *participation mystique* poczucie jedności wynika zdaniem Junga z analogii pomiędzy daną treścią nieświadomą, a przedmiotem doświadczenia, w rezultacie dochodzi do projekcji tej treści na przedmiot. W ten sposób Jung tłumaczył owo specyficzne dla mistycznego stanu psychiki uczucie jedności z przedmiotem[100].

Według Segala Jung dokonał także uniwersalizacji kategorii umysłowości prelogicznej. Przesłanie Lévy- Bruhla było inne: umysłowość prelogiczna została przez niego niejako przeciwstawiona umysłowości człowieka współczesnego, dla Junga zaś stanowi ona początkowe psychologiczne stadium właściwe człowiekowi jako przedstawicielowi gatunku *Homo sapiens*. Segal twierdzi, że psychiatra nadał pozytywny wymiar temu prelogicznemu etapowi, podczas gdy według francuskiego antropologa był on niedoskonałym i błędnym, jeżeli chodzi o wymiar poznawczy[101].

---

[96] Idem, *psychologische Typen*, §720-757, s. 460-475.
[97] R. Segal, *Jung and Lévy-Bruhl*, „The Journal of Analytical Psychology" 52 [5] (2007), pp. 635-658, s. 643.
[98] C. G. Jung, *Psychologische Typen*, § 123, 84.
[99] Ibidem, § 682, s. 442.
[100] Ibid., § 216, s. 138.
[101] R Segal, *op. cit*., s. 636.

Opinia Segala nie jest w pełni trafna. Psychiatra bowiem uważał, że umysłowość prelogiczna partycypuje zwłaszcza w nieświadomości. Co prawda według Junga doszło do rozwoju świadomości i dominacji archetypu ego, a tym samym — racjonalności determinującej ukierunkowanie na rzeczywistość zewnętrzną, a nie wewnętrzną. Nieświadomość jednak nadal funkcjonuje w sposób opisywany w kontekście działania umysłowości prelogicznej przez Lévy-Bruhla. Jung nie odczytał błędnie koncepcji antropologa, a jedynie zaaplikował ją na gruncie psychologii. Wskazał znaczenie *représentations collectives* z perspektywy psychologii analitycznej, akcentując rolę wyobrażeń. Zbiorowy charakter determinuje ich powszechność, gruntując przy tym jedność wspólnoty; stają się częścią panującej w niej tradycji. Zostają one wyrażone w formie obrazującej, która najczęściej bywa utrwalona w rytuale[102].

O tendencji nieświadomości do przejawiania się za pomocą obrazów Jung pisał wcześniej, już w rozprawie doktorskiej z 1902 *Zur Psychologie und Psychopathologie sogenannter okkulter Phänomene*[103]. Poświęcił temu zagadnieniu także sporo uwagi w dziele *Wandlungen und Symbole der Libido*[104] z 1912 roku. Jeszcze zanim powołał się na poglądy Lévy-Bruhla postulował, że w nieświadomości znajduje się „osad", treści psychiczne wspólne wszystkim przedstawicielom gatunku *homo sapiens* i ich przodkom[105]. Idee antropologa traktował zatem jako swego rodzaju potwierdzenie dla własnej tezy, mówiącej o prelogicznym stadium psychicznym, z czasów poprzedzających rozwój *ego*. Wcielił on zatem poglądy antropologa, znajdując uzasadnienie dla swoich badań w innej dziedzinie niż psychologia. Podobne podłoże ma jego późniejsze zainteresowanie fizyką kwantową i teorią splątania w ramach poszukiwania związku nieświadomości zbiorowej ze zjawiskiem synchroniczności, również będące szukaniem potwierdzenia postulatów psychologicznych na gruncie innych dziedzin[106].

Jung szukał poparcia koncepcji nieświadomości zbiorowej również w rozwijającej się dynamicznie etnologii i socjologii. Wpływ na kształtowanie się jego poglądów miały prace Emila Durkheima, zwłaszcza zawarte w nich myśli o wpływie społeczeństwa na życie psychiczne jednostki. Wpływ ten konstytuuje psychikę jednostkową, a sama zbiorowość nie jest względem człowieka zewnętrzna – życie społeczne stanowi integralną część jego istoty. W związku z tym można mówić o zbiorowych wyobrażeniach i wartościach jako tych, które

---

[102] Idem, *Archetypy i nieświadomość...*, §5, s. 13.
[103] Ibidem.
[104] Zob. C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, Franz Deuticke, Leipzig & Wien 1925.
[105] Idem, *Psychologische Typen,*, §512, s. 324.
[106] Idem*,, Die Dynamik…,*, §916-946, s. 524-544.

determinują kształt ludzkiej psychiki, a jednocześnie mają w niej swoje źródło[107]. Socjolog posłużył się nawet sformułowaniem „dusza zbiorowości", a opisywał ją w ten sposób:

> „To prawda, że mamy dwoistą naturę; mamy naprawdę w sobie coś nadprzyrodzonego, ponieważ istnieje w nas jakaś cząstka owych wielkich ideałów, które są duszą zbiorowości. A więc dusza jednostki to tylko cząstka zbiorowej duszy grupy, to stanowiąca podstawę kultu siła anonimowa, lecz ucieleśniona w tym człowieku, którego postać przybrała, to zindywidualizowana *mana*"[108].

Durkheimowskie określenie „dusza zbiorowości" jest metaforą stosowaną w odniesieniu do życia wewnętrznego, nie jest zaś faktycznym odwołaniem do sił transcendentnych. Jej działania Durkheim upatrywał w zdolności i potrzebie obiektywizacji. Uważał, że istnieje zbiorowa świadomość, będąca syntezą pojedynczych świadomości. Sama synteza prowadzi do powstania obrazów, uczuć, idei, które składają się na treść życia społecznego. Również religie mają podłoże społeczne jako nośnik idei. Sama w sobie potrzeba idealizacji stanowi główny motor rozwoju życia społecznego, gdyż społeczeństwo nie jest sumą tworzących je jednostek, ale jego ideą samego siebie[109].

„Siły sakralne są duchowymi siłami ludzi"[110] jak pisał, co oznacza, że doszło do procesu obiektywizacji oraz nadania wyrazu jego rezultatom w formie religii. Socjolog uważał, że religie stanowią wynik procesu, w którym jednostka zaczęła idealizować życie zbiorowe. Następnie zaś ideały zbiorowe uległy indywidualizacji, co oznacza, że potencjalnie mogą być doświadczanymi, przeżywanymi i rozumianymi na różny, zindywidualizowany sposób. Otwierają one przestrzeń dla zaistnienia jednostkowej duszy, przyrównanej przez Durkheima do *many*, czyli swego rodzaju energii witalnej (koncepcja *many* była charakterystyczna dla wierzeń pierwotnych)[111].

Zgodnie z zarysem wyżej przedstawionych poglądów to życie społeczne, a zatem idee i wyobrażenia zbiorowe determinują w znacznej mierze indywidualne doświadczenie świata. Nie jest to koncepcja psychologiczna, aczkolwiek znalazła ona oddźwięk w koncepcji nieświadomości zbiorowej jako tej, która zawiera w sobie wzorce dla osobowego życia psychicznego – analogicznie do wskazanego przez Durkheima planu społecznego, który

---

[107] E. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990, s. 202.
[108] Ibidem, s. 255.
[109] Ibid., s. 404.
[110] Ibid., s. 400.
[111] Ibid., s. 404.

stanowi źródło dla tego, co indywidualne. Przywołanie powyższych teorii służy zwróceniu uwagi na trendy myślowe panujące w czasach ,kiedy Jung tworzył swoją koncepcję, wynikające w dużej mierze z badań nad religiami, mitologiami i rytuałami charakterystycznymi dla społeczności pierwotnych[112].

Prace Marcela Maussa oraz Henri Huberta, a także wprowadzone przez nich określenie „kategorie imaginacji", związane z socjologią religii także miały wpływ na sposób, w jaki Jung rozumiał proces kształtowania się życia społecznego i form kultury, tj. obrzędy, rytuały, religie jako jego pochodnych[113]. Przyglądając się poglądom rozwijanym przez wyżej wymienionych przedstawicieli francuskiej szkoły socjologicznej oraz postulowanemu przez nich wpływu życia zbiorowego na psychikę jednostkową można dostrzec, że podejście do kultury jako integralnej części badań nad człowiekiem jest wpisane w ówczesny kontekst rozwoju nauk, zwłaszcza antropologii i socjologii.

Ujmowanie zjawisk kultury jako rezultatów procesów nieświadomych, opartych na utrwalaniu ogólnych potrzeb i idei wspólnych wszystkim członkom danej wspólnoty, mogło stać się podstawą do traktowania przez psychologa kultury i religii jako przedmiotu badań ze względu na ich wymiar uniwersalny, zbiorowy i powszechny, a jednocześnie powiązany z indywidualnym życiem psychicznym.

Według Maussa obrzędy magiczne oraz związane z nimi obrazy i symbole mają swoje praktyczne zastosowanie dzięki jednostkowej postawie psychologicznej, która warunkuje zbiorowe doświadczenia oraz przekonania. Jak pisał:

> „Widzieliśmy już, że w pewnych społeczeństwach chory opuszczony przez czarownika umiera, wraca zaś do zdrowia dzięki zaufaniu, ponieważ takie ułatwienie przynosi zbiorowa i tradycyjna sugestia. Świat magii jest zaludniony przez kolejne oczekiwania pokoleń, przez uporczywe złudzenia, nadzieje spełnione w przepisach magicznych. W gruncie rzeczy nie ma w nim nic poza tym, ale to właśnie nadaje mu obiektywność wyższą o tej którą miałby, gdyby był tylko cieniem fałszywych poglądów indywidualnych".[114]

Prace Maussa stanowiły inspirację Junga w kontekście zbiorowego, a tym samym społecznego poziomu życia jednostek. Kulturze przypisywali obaj rolę spajania wspólnoty. Jednym z narzędzi, które pozwoliło Jungowi na rozwinięcie koncepcji nieświadomości

---

[112] C. G. Jung, *Die Archetypen…*, §153, s. 94-95.
[113] M. Mauss, *Socjologia i antropologia*, tłum. M. król, K. Pomian i J. Szacki, KR, Warszawa 2001, s. 610.
[114] Ibidem, s. 153.

zbiorowej była interpretacja dzieł kultury, a zwłaszcza mitów, uznawanych przez niego za wynik twórczości zbiorowej, zawierającej archetypowe reprezentacje[115].

Zainteresowanie Junga koncepcjami socjologicznymi znajduje swoje odzwierciedlanie w jego myśli, zawierającej postulaty co prawda psychologiczne, ale związane ze społecznym planem życia, czy też inaczej mówiąc – wspólnotowością ludzkich doświadczeń psychicznych. Jego zdaniem wynika to ich osadzenia na archetypowej matrycy. Wymiar społeczny wykracza poza gatunkowy wymiar ludzkiego życia. Uwagę na ten aspekt koncepcji Junga zwróciła Ilona Błocian, zauważając, że w tejże kwestii twierdzenia psychiatry są zbieżne z poglądami Zygmunta Freuda. Społecznie ukształtowane wzorce wchodzą w konflikt z wykształconymi z toku ewolucji i uwarunkowanymi na podłożu biologicznym[116]. Podłoże społeczne[117], obok archaicznej, odziedziczonej po przodkach spuścizny, ukształtowanej na bazie doświadczeń i zachowań stanowi także grunt, na którym kształtuje się sposób wpływania nieświadomości na ludzką psychikę[118].

Postulat istnienia archetypów zaistniał również dzięki praktyce psychiatrycznej i analizie obrazów pochodzących z marzeń sennych, początkowo prowadzonej wraz z Freudem, wobec tego posiada on również podłoże empiryczne. Wpływ psychoanalizy Freuda na postulat nieświadomości zbiorowej jest niepodważalny, choć różnią je podstawowe założenia. Na ten temat powstało wiele opracowań, również sam Jung odnosił się do myśli Freuda, wskazując to, co zawdzięcza Freudowi oraz co ich poróżniło[119]. Nie będę wobec tego zajmować się szczegółowym omówieniem niniejszego zagadnienia, warto jednak zaznaczyć jego znaczenie w kontekście powstania koncepcji archetypów.

Współpraca z Freudem miała wpływ na koncepcję nieświadomości Junga i – pośrednio – również na pojęcie archetypu. Freud poświecił się pracy nad teorią stłumienia popędów, która jednak oparta była o energetyczny model działania psychiki – to jeden postulatów łączących jego koncepcję z jungowską. Popęd zdaniem Freuda, to zasób energii ukierunkowanej na

---

[115] C. G. Jung, *Symbole der Wandlung…, op. cit*., §29, s. 45.
[116] I. Błocian, *C. G. Jung – myśl I krytyka społeczna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2018, s. 41.
[117] Ira Progoff w swojej interpretacji myśli Junga wyeksponował znaczenie społeczeństwa w kształtowaniu poszczególnych archetypowych form. Według jego przekonania archetypy ewoluują, pozostając w związku z kumulacją ludzkich doświadczeń, zwłaszcza wspólnot. To życie społeczne stanowi zdaniem tego psychologa strukturę, na której mogą kształtować się oddziałujące na nią wzorce. (Zob. Progoff, I., *The power of archetypes in modern civilization,* C.G. Jung Institute of Zurich, Study of the Analytic Psychology of C.G. Jung. Switzerland: Rascher-Verlag., 1955, s. 381).
[118] Ibidem, s. 45.
[119] C. G. Jung, *Freud und die Psychoanalyse*, *Gesammelte Werke IV*, Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995, §154-196, s. 73-100.

zmianę – rozładowanie bądź przekształcenie. Sam popęd podlega sublimacji, dzięki czemu może ulec przeniesieniu i ukierunkowaniu na działalność kulturową, związaną z wyższymi wartościami. Myśl Freuda opiera się o konflikt, który stanowi motor działania psychiki. Nieświadomość występuje w opozycji do świadomości, uruchamiając syndrom wypierania treści psychicznych. Koncepcja Freuda odnosi się zwłaszcza do nieświadomości osobowej, mieszczącej w sobie treści psychiczne tworzące kompleksy. Poza osobistymi treściami w nieświadomości znajdują się również należące do archaicznego dziedzictwa, związane z doświadczeniami przodków[120]. Badania nad tą właśnie sferą nieświadomości rozwijał Jung, odwołując się w pierwszej kolejności do tego, co wspólne dla całego ludzkiego gatunku, czyli biologicznego podłoża psychiki. Jung w pierwszych latach niezależnej już działalności naukowej pracował zwłaszcza nad problemem zdolności popędu do transformacji w postać symboliczną. Badania nad związkiem popędu z symbolem oraz badania nad powtarzalnymi motywami mitycznymi stanowiły ważną podstawę dla rozwoju koncepcji archetypów.

[120] Z. Rosińska, *Freud*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 78.

3. Podsumowanie

W przytoczonym na początku tego rozdziału cytacie formy archetypowe jako wrodzone, aprioryczne niczym platońskie i neoplatońskie idee zostały zestawione z *representations collectives* – pojęciem antropologicznym. To podwójne źródło koncepcji archetypów wydaje się, z filozoficznego punktu widzenia, nieco problematyczne. Koncepcje te są pod wieloma względami wykluczają się. Synkretyczne podejście Junga wynika z uznania, że życie psychiczne stanowi najbardziej pierwotne ludzie doświadczenie. Będąc osadzonym na archetypowych wzorcach, powszechnych i poprzedzających ludzkie doświadczenie świata wewnętrznego i zewnętrznego, jest odzwierciedlane w różnych dyscyplinach i koncepcjach. Należą do nich zarówno te, upatrujące źródła życia psychicznego w podstawie, jaką stanowi rozwój gatunkowy, jak i w transcendentnych ideach – jak w przypadku filozofii Platona. Jung dostrzegał wpływ psychiki na wszelką ludzką twórczość, od artystycznej po naukową. Uważał, że bez względu na metodologię prowadzonych badań można dojść do tych samych konkluzji – a zatem do wniosków mówiących o wspólnej matrycy, regulującej procesy psychiczne i rzutującej na całość ludzkiej twórczości.

Koncepcja archetypów została zbudowana na trzech teoretycznych filarach: psychologicznym, antropologicznym i filozoficznym. Sprawia to, że pojęcie archetypu jest wielowymiarowe, trudne do jednoznacznego zdefiniowania. W zależności od etapu pracy psychiatry pewne jego aspekty były bardziej eksponowane. Niemniej jednak można zauważyć, że od początku Jung starał się pogodzić wymiar gatunkowy i duchowy ludzkiej egzystencji jako równie ważne i niezbywalne. Tym samym niesłusznie jego myśl bywała oceniana jako redukcjonistyczna, bądź jako rodzaj mistycyzmu[121].

Trzecim filarem, obok filozofii i psychologii, na którym Jung kształtował swój sposób myślenia była współczesna mu antropologia i socjologia. Osadzenie na niej koncepcji nieświadomości zbiorowej ugruntowało jej gatunkowy wymiar, sytuując psychikę człowieka współczesnego na tle ewolucji Homo sapiens. Gatunkowe podłoże zostało uwzględnione już we wczesnej twórczości psychiatry, jak np. w przywoływanym dziele *Wandlungen und Symbole der Libido*. Zaakcentowanie znaczenia gatunkowego wymiaru i biologicznego podłoża życia

[121] Zob. R. Noll, The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement, Princeton University Press, Princeton 1994.

psychicznego jest potrzebne, ponieważ Jung uwzględniał je na wszelkich etapach swojej naukowej działalności, są one wskazywane nawet w dojrzałej koncepcji psychiatry.

II. Pojęcie archetyp – historia rozwoju definicji.

1. Koncepcja nieświadomości we wczesnej twórczości Junga: obraz pierwotny i praobraz, imago, dominanta nieświadomości zbiorowej

W celu przedstawienia procesu rozwoju koncepcji nieświadomości zbiorowej, a wraz z nią definicji pojęcia archetyp dokonam zestawienia i analizy pojęć występujących we wczesnych tekstach Junga, w których nie występuje jeszcze pojęcie archetypu, kształtuje się natomiast jego idea. Praca *Zur Psychologie und Psychopathologie sogenannter okkulter Phänomene*[122] z 1902 roku, będąca rozprawą doktorską psychiatry napisaną pod kierunkiem Eugena Bleulera zawiera pewne tropy myślowe, które stanowią podłoże dla teorii archetypów. Choć została ona rozwinięta w późniejszych latach, to niektóre ważne dla niej postulaty były obecne już w rozprawie doktorskiej Junga. Należy do nich przekonanie o obrazowej postaci treści pochodzących z nieświadomości zbiorowej oraz udział wyobraźni w procesie ich formowania.

Wczesne zainteresowania Junga skoncentrowane były na hipnozie jako narzędziu badania przejawów działania nieświadomej części psychiki. Interesowały go też zjawiska parapsychiczne, w tym mediumizm jako przedmiot badań psychologicznych. Swoją rozprawę doktorską poświęcił opisowi zaburzeń somnambulicznych Heleny Preiswerk, występującej pod pseudonimem panny S. W. Jest ona zorientowana na wskazanie poza somatycznego podłoża zaburzeń psychicznych takich jak somnambulizm i hemi-somnambulizm. Jung był obserwatorem seansów spirytystycznych, podczas których panna S. W. występowała w roli medium. Już wówczas upatrywał on przyczyn zjawisk parapsychicznych, jak też innych zaburzeń (takich jak histeria, psychozy) w nieświadomej części psychiki, choć postulat nieświadomości zbiorowej wysunął dziesięć lat później.

Zgodnie z wczesnymi ustaleniami Junga metody oparte na sugestii tj. hipnoza (stosowana podczas seansów spirytystycznych) oraz metoda skojarzeniowa pozwalały na dezintegrację psychicznych kompleksów – oderwanych od świadomości treści psychicznych, wykraczających poza nią i zakłócających jej porządek, prowadząc do rozszczepienia osobowości[123]. Wówczas dochodzić miało do ograniczenia działania świadomości i

---

[122] Zob. C. G. Jung., *Zur Psychologie westlicher und őstlicher Religion*, *Gesammelte Werke XI*, Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.
[123] C. G. Jung, *Die Dynamik…, op. cit.*, §200, s. 114.

uaktywnienia nieświadomości. Zachowania somnambulików, pozostających w stanie śnienia na jawie, przejawiały skłonność do ujawniania automatyzmów niekontrolowanych przez ciało, np. pisanie, nagłe ruchy ciała, halucynacje. Zaburzenia takie jak histeria, somnambulizm, czy psychoza zdaniem Junga oparte były na owych automatycznych przejawach działania nieświadomości oraz wyrażone za pomocą wyobrażeń przyjmujących postać obrazową.

Wkradające się do psychiki „automatyzmy" wskazywały na istnienie samodzielnych względem podmiotu elementów psychiki[124]. Właśnie one zdaniem Junga odpowiadały za wystąpienie somnambulizmu u pacjentki Preiswerk i determinowały jego przebieg. Wywoływały reakcji organizmu tj. omdlenia i ekstazy, zmiany w postawie ciała, głosie, a jednocześnie towarzyszące im wyobrażenia. Zatem samodzielne elementy psychiki wyzwalały za każdym razem wytwory fantazji, na przykład rozmowy z postaciami, zarówno realnymi – takimi jak jej nieżyjący przodkowie, jak też fikcyjnymi[125]. Te nieświadome elementy psychiki wykazywały, zgodnie z obserwacją psychiatry, niezależność i kreatywność pokrewną działaniu fantazji podczas marzeń sennych. W tych poglądach Junga widoczne są wpływy tzw. francuskiej szkoły psychologicznej. Do jej ważnych przedstawicieli, oprócz psychologów i psychiatrów tj., Jean-Martin Charcot, Alfred Binet należał Pierre Janet, na którego prace Jung się wielokrotnie powoływał, a w późniejszym czasie zwłaszcza na jego koncepcję instynktu[126]. To od Janeta Jung zaczerpnął termin „automatyzmy psychologiczne", którego tamten używał na określenie fenomenów psychicznych, będących poza świadomością, a które obserwował podczas badań nad hipnozą oraz zjawiskiem dysocjacji – a także ich związku z rozproszeniem i osłabieniem kontroli ze strony świadomości[127].

Wśród przedstawicieli szkoły francuskiej wyrósł pogląd mówiący, że idee i wyobrażenia mogą się przeradzać w kompleksy oraz prowadzić do powstania tzw. mnogiej osobowości[128]. Byli oni też prekursorami badań nad hipnozą oraz marzeniami sennymi. Jung jednak bardzo szybko, bo już na łamach rozprawy doktorskiej wykroczył poza metody tej szkoły, rozwijając własne narzędzia pracy z materiałem wyobrażeniowym, odwołując się do

---

[124] C. G. Jung, *O psychologii i patologii zjawisk tajemnych*, tłum. E. Sadowska, Sen, Warszawa 1991, s. 72.
[125] Ibidem, s. 47.
[126] K. Pajor, *Psychologia archetypów Junga*, Eneteia, Warszawa 2004, s. 141.
[127] C. G. Jung, *Psychiatrische Studien, Gesammelte Werke I,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.§175, s. 108.
[128] J. R. Haule, *From Somnambulism to the Archetypes. The French Roots of Jung's Split With Freud,* „The Psychoanalytic Review" 71 [4], (1984), s. 635-659.

mitów i dzieł literackich, w których tak jak w snach widział potencjalne nośniki treści pochodzących z nieświadomości[129].

1. 1. Obraz pierwotny i praobraz.

Jung wyobraźnię wiązał ze świadomą zdolnością do ujmowania treści nieświadomości, *Phantasie* zaś traktował jako bardziej spontaniczną i samorzutnie wyzwalającą symboliczne obrazy. Jung opisał różnice pomiędzy tymi terminami w kontekście tradycji alchemii, twierdząc, że *Phantasia* to termin odnoszący się do swobodnego działania „niematerialnej myśli", czegoś, co tworzy w sposób niezobowiązujący. *Imaginatio* natomiast jest rozumiana jako rzeczywista i dosłowna moc tworzenia obrazów. Może być ona świadomie używana jako narzędzie w docieraniu do treści osadzonych na archetypowych strukturach[130].

Od początku swojej pracy badawczej nad nieświadomością Jung zwrócił uwagę na udział fantazji i wyobraźni w procesie wyrażania treści psychicznych. Dostrzegał spontaniczność wytwarzania treści obrazowych. Związek nieświadomości z obrazami uznał za kluczowy i podkreślał go we wszystkich późniejszych pracach dotyczących archetypów. Używał terminu *Phantasie*[131] na określenie aktywności związanej ze zdolnością do wytwarzania obrazów oraz uruchamianiem procesów twórczych, zachodzących przy udziale nieświadomości. W jego pracach występuje również pojęcie *Imaginatio*, które należy tłumaczyć jako „wyobraźnia", odnoszące się do zdolności do uruchamiania bądź wytwarzania obrazów. Wyobraźnię uważał za możliwą do wykorzystania w sposób świadomy, jako zdolność do ujmowania treści nieświadomości. *Phantasie* zaś traktował jako bardziej spontaniczną i samorzutnie wyzwalającą symboliczne obrazy. Opisał różnice pomiędzy tymi terminami w kontekście tradycji alchemii, twierdząc, że *Phantasie* to określenie odnoszące się do swobodnego działania „niematerialnej myśli" — czegoś, co tworzy w sposób „niezobowiązujący". *Imaginatio* natomiast uznał za rzeczywistą moc tworzenia obrazów. Może być ona używana jako narzędzie służące docieraniu do treści osadzonych w archetypowych strukturach[132].

Część rozprawy doktorskiej Junga została poświęcona szczegółowemu opisowi wytworów wyobraźni, a zatem samorzutnie powstających marzeń sennych oraz urojeń

---

[129] Ibidem.
[130] Idem, *Psychologie und Alchemie, GW 12,* §219, s. 197-198.
[131] C. G. Jung, *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus,* [w:] *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, Gesammelte Werke*, (Vol. 9/I), Rascher Verlag, Zürich 1995, § 153, s. 21.
[132] Idem, *Psychologie und Alchemie, GW 12,* §219, s. 197-198.

powstałych w wyniku zaburzeń psychicznych. Od początku nie uznawał ich za przypadkowe, ale stanowiące pewien porządek odzwierciedlony w sekwencjach wyobrażeń. Wcześnie dostrzegł także ich autonomię względem woli i świadomości. Określał je mianem „części składowych psychiki", obok popędów, instynktów i kompleksów. Uważał, że libido stanowi jednocześnie źródło reakcji organizmu oraz wyobrażeń będących nie tylko splotem obrazów wypartych z pamięci, związanych z osobistą historią życia, ale także motywów literackich i mitologii, niezwiązanych z osobową częścią nieświadomości. Już na początku swej drogi badawczej postulował zatem istnienie ponadosobowej części psychiki. Jung zauważał zbieżność pomiędzy symbolami pochodzącymi z dzieł mistycznych i alchemicznych traktatów a tymi, które pojawiały się w indywidualnych wizjach pacjentów. Zestawiał wytwarzane podczas marzeń sennych obrazy z paralelnymi, obecnymi w dziełach sztuki motywami mitologicznymi. Stosował metodę amplifikacji, którą w późniejszym czasie rozwinął jako narzędzie interpretacji marzeń sennych.

Na początku XX wieku zajął się badaniem zjawiska kryptomnezji, przez którego pryzmat opisywał sposób działania nieświadomości. Uważał, że przyczyna nagłego pojawiania się obrazów dawno zapomnianych wspomnień leży — podobnie jak w przypadku tych, które pojawiają się podczas zaburzeń somnambulicznych — w twórczych procesach nieświadomości. Do ich utrwalenia w nieświadomej części psychiki dochodzi za sprawą słabego powiązania ze świadomością — wydają się być nieistotne, a jednak zostają przechowane w nieświadomości[133]. Co ciekawe, już wówczas, w 1905 roku (zob. C. G. Jung, *Kryptomnesie*), Jung pozostawał pod wrażeniem przytaczanych wielokrotnie w późniejszych latach pism Friedricha Nietzschego. Metaforyczne figury w nich zawarte interpretował jako manifestacje świadomości podczas naporu treści nieświadomych, będących wyrazem swoistych idei[134]. Oznacza to, że już wówczas upatrywał w nich swego rodzaju nośników znaczenia i treści, a nie jedynie uczuć, emocji, czy przypadkowych fantazji[135]. Według ówczesnych rozstrzygnięć Junga nieświadomość działa w sposób automatyczny, do jej uruchomienia dochodzi samoistnie. Stanowi ona przy tym rodzaj twórczej siły. Scala fragmenty obrazów, wspomnień, doświadczeń, tworząc z nich nowe sieci znaczeniowe.

Jung również podkreślał, że świadomość jest podporządkowana nieświadomości. W pierwszych latach XX wieku prowadził badania nad histerią, a przyczyny tej choroby upatrywał

---

[133] C. G. Jung, *O psychologii*..., *op. cit*., s. 116.
[134] Idem, *Kryptomnesie*, [w:] *Psychaitrische Studien, op. cit*., §184, s. 185.
[135] Idem, *O psychologii*..., *op. cit*., s. 118.

w napierających na świadomość wypartych wspomnieniach i w nieświadomości, która nie podlega kontroli woli i świadomego umysłu[136]. Należy zauważyć, że na tamtym etapie dużą rangę przypisywał zapisanemu w pamięci materiałowi wspomnieniowemu, na co z pewnością miała wpływ współpraca z Freudem, którą podjął w 1907 roku. Myśl wiedeńskiego psychoanalityka była dla niego znacząca już wcześniej, o czym świadczą cytowania jego dzieł w rozprawie doktorskiej Junga. Inspirowały go zwłaszcza badania Freuda związane z marzeniami sennymi oraz zainteresowanie hipnozą[137]. Nie można jednak, na łamach jego wczesnych prac, znaleźć skłonności do interpretowania obrazów pochodzących z nieświadomości w duchu freudowskim i do ich objaśniania jako rezultatu działania popędu seksualnego. Z czasem Jung doszedł do przekonania, że za zaburzenia psychiczne odpowiadają zwłaszcza praobrazy, posiadające moc oddziaływania dzięki twórczej energii *libido*, którą rozumiał jako całość ludzkich popędów, nie jedynie seksualnego. To przekonanie przyczyniło się do zakończenia współpracy z Freudem[138].

We wczesnej twórczości Junga nie występuje jeszcze koncepcja nieświadomości zbiorowej – ta po raz pierwszy została przedstawiona po zakończeniu współpracy z Freudem, w dziele *Wandlungen und Symbole der Libido* (1912). Wówczas materiał wspomnieniowy związany z nieświadomością osobową nie stanowił już głównego przedmiotu badań Junga. Ponadto zaczął on swoje psychiatryczne zainteresowania koncentrować na schizofrenii, a nie na histerii. W owym zaburzeniu dostrzegał najsilniejsze i widoczne uwolnienie nieświadomych treści. Wraz z ogłoszeniem koncepcji nieświadomości zbiorowej rozpoczął kolejny, już samodzielny etap pracy naukowej. Zanim jednak przejdę do omówienia związanych z nim pojęć, które poprzedzały i nakreślały późniejszy kierunek rozwoju koncepcji archetypów, chciałabym krótko podsumować najważniejsze postulaty zawarte w jego pierwszych pracach.

Ważną rolę w koncepcji Junga odegrał postulat pozaświadomych elementów psychiki, przybierających postać zarówno reakcji fizycznych, jak i obrazów fantazji. Psychiatra nie był redukcjonistą – obrazowych wytworów nieświadomości nie traktował jako wyrazu reakcji fizycznych, lecz uznawał je za równie ważne, niesprowadzane do poziomu reakcji fizycznych lub fizjologicznych organizmu. Uważał, że są one wyrazem dynamiki nieuświadomionej sfery

---

[136] Ibidem, §176, s. 108.
[137] I. Błocian, *Jung i Freud. O niektórych aspektach wpływu psychoanalizy na twórczość C.G. Junga,* [w:] *Psyche w sidłach iluzji. O psychoanalizie,* ed. R. Saciuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002, s. 122.
[138] Ibidem.

życia psychicznego. Co prawda nie używał jeszcze sformułowania „rzeczywistość duszy", które występuje w jego późniejszych pracach, aczkolwiek pisał, że owe fantazje odznaczają się pewną autonomią oraz że posiadają znaczenie poznawcze. Już na tym etapie pracy Jung związek psychiki i ciała uważał za istotny. Jego badania koncentrowały się jednak w dużej mierze na reakcjach fizycznych lub neurofizjologicznych, co wynikało z panującego w naukach psychiatrycznych paradygmatu i ścisłego związku psychiatrii z neurologią[139].

Koncepcja nieświadomości zbiorowej w jej pierwotnej odsłonie była oparta na przekonaniu o znaczącym wpływie biologicznego podłoża na życie psychiczne człowieka. Dość szybko jednak Jung zaczął głosić postulat niesprowadzalnej do procesów o podłożu fizycznym „rzeczywistości duszy". Wszystkie najważniejsze założenia jego koncepcji pojawiają się w dziele *Wandlungen und Symbole der Libido*. Nie posługiwał się pojęciem „archetyp"; występują w nim pojęcia takie jak „obraz" (*Bild*), „obraz pierwotny" (*Urtümlische Bild*), „praobraz" (*Urbild*) oraz *imago*. Określają one materiał determinujący funkcjonowanie psychiki człowieka współczesnego, na który wpływ ma dziedzictwo ewolucyjne. Jung posługiwał się określeniami takimi jak „człowiek pierwotny" oraz „czasy archaiczne", zazwyczaj nie wskazując konkretnie okresu w dziejach ludzkości, do którego się odwoływał.

Możemy jednak wywnioskować, że miał na myśli początki naszego gatunku, którego korzenie, sięgają około 500 tys. lat p. n. e. Wtedy pojawiły się pierwsze archantropy z rodzaju *Homo*, a 60 tys. lat p. n. e *Homo sapiens*. Górny paleolit obejmował okres od ok. 40 do ok. 10 tys. lat p.n.e., co stanowi większą część czasu istnienia człowieka na ziemi. Powstała wówczas większość form kultury, które odziedziczyliśmy (mowa, umiejętność wytwarzania narzędzi, sztuka, religia), wskazujące na myślenie logiczne i symboliczne[140]. Można sądzić, że gdy Jung pisał o „twórczej wyobraźni sięgającej do obrazów zapisanych w niej od czasów ludzi pierwotnych"[141] to miał na myśli właśnie zamierzchłe czasy paleolitu. Wskazywał miliony lat ewolucji ludzkiego gatunku jako rozpiętość czasu, w którym doszło do wykształcenia typowo ludzkich form ujmowania świata[142].

Psychiatra deklarował, że w ramach swojej pracy rozwija jeden z postulatów Freuda, dotyczący archaicznego dziedzictwa – przeżyć przodków[143]. Rozpoczął swoją niezależną pracę od napisania obszernego studium poświęconego przypadkowi schizofrenii Miss Miller,

---

[139] K. Pajor, *Psychologia archetypów Junga*, *op. cit.*, s. 15.
[140] A. Szyjewski, *Etnologia religii*, Nomos, Kraków 2008, s. 74.
[141] C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, Franz Deuticke, Leipzig &Wien, 1925, s. 1.
[142] Idem, *Freud und die Psychoanalyse*, *op. cit.*, §729, s. 365.
[143] Z. Rosińska, *Freud*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 42-46.

zawartego w dziele *Wandlungen und Symbole der Libido*. Skoncentrował się w nim na interpretacji konfiguracji obrazów, które wystąpiły w stadium bezpośrednio poprzedzającym schizofrenię tejże pacjentki. Psychiatra wówczas zrezygnował z wcześniejszych badań nad histerią oraz innymi zaburzeniami. Zwrócenie się w kierunku badań nad schizofrenią było motywowane ograniczoną kontrolą świadomości w przypadku tej choroby, podczas której dochodzi do wytwarzania obrazów będących pochodnymi treści nieświadomości. Jung uznał, że ukazują one działanie nieświadomości zbiorowej. W 1912 roku przyczyn jej istnienia upatrywał w psychologicznej korelacji zróżnicowania ludzkiego mózgu[144].

> „Oprócz oczywistych źródeł osobowych, twórcza wyobraźnia ma do dyspozycji także zapomnianego i dawno zarośniętego prymitywnego ducha z jego osobliwymi obrazami, wyrażonymi w mitologiach wszystkich czasów i narodów. Całość tych obrazów tworzy zbiorową nieświadomość, która jest potencjałem nadawanym każdej jednostce poprzez dziedziczność. Jest to **psychologiczny korelat różnicowania ludzkiego mózgu.** Fakt ten powoduje, że obrazy mitologiczne mogą pojawiać się wciąż na nowo, spontanicznie i zgodnie, nie tylko we wszystkich zakątkach ziemi, ale także w każdym czasie."[145]. [P. N.]

Powyższy cytat pochodzi z jednego z pierwszych wydań *Wandlungen und Symbole der Libido* z roku 1925. Dzieło to, zaktualizowane przez Junga w roku 1950, zostało wydane ponownie pod tytułem *Symbole der Wandlung. Analyse der Vorspiels zu einer Schizophrenie*. Zostało wtedy uzupełnione – pojawiło się pojęcie „archetyp", które w wydaniu z 1912 roku oraz jego pierwszych wznowieniach, jak cytowane powyżej, jeszcze nie występowało. Późniejsze wydanie zawiera też pojęcia związane z procesem indywiduacji, tj. anima i animus; w takiej formie zostało wydane w polskim przekładzie.

Zgodnie z wczesnymi poglądami Junga, zawartymi w cytowanym powyżej fragmencie tekstu, nieświadomość zbiorowa stanowi zbiór form będących materiałem archaicznym, właściwym zarówno człowiekowi współczesnemu, jak i jego przodkom, które psychiatra później określił mianem archetypów. Był przekonany, że obrazom zapisanym w

---

[144] C. G. Jung, *Wandlungen…*, *op. cit*., s. 2.
[145] Ibidem, s. 2.
„Neben den offensichtlichen persönlichen Quellen verfügt die schöpferische Phantasie auch über den vergessenen und längst überwucherten primitiven Geist mit seinen eigentümlichen Bildern, die sich in den Mythologien von allen Zeiten und Völkern ausdrücken. Die Gesamtheit dieser Bilder formiert das kollektive Unbewußte, welches in potentia jedem Individuum durch Vererbung mitgegeben ist. Es ist **das psychisch Korrelat der menschlichen Gehirndifferenzierung**. In dieser Tatsache liegt der Grund, warum die mythologischen Bilder spontan und unter sich übereinstimmend nicht nur in allen Winkeln der weiten Erde, sondern auch zu allen Zeiten immer wieder aufs neue entstehen können".

nieświadomości odpowiadają paralelne obrazy mitologiczne, występujące w różnych kręgach kulturowych. Ponadto obrazy te, jako że istnieją w nieświadomości w sposób potencjalny, mogą zaistnieć ponownie we współczesnej twórczości. Materiał obrazowy pochodzący z nieświadomości posiada symboliczne reprezentacje, co oznacza to, że treści psychologiczne uzyskują wyraz w formie obrazów, a ich obecność można zaobserwować w powtarzalnych motywach kulturowych.

Nieco innego znaczenia nabrała ta myśl w późniejszej koncepcji archetypów. Pojawiło się wówczas przekonanie Junga, że archetypy stanowią potencjalne możności wytwarzania konkretnych znaczeń, a nie jedynie tendencje do tworzenia „obrazów utrwalanych w nieświadomości". Związek pomiędzy archetypem a obrazem stał się przedmiotem dalszych badań Junga. Problematyczne zagadnienie dotyczące ich relacji wiąże się poniekąd z próbą określenia liczby archetypów czy też liczby możliwych ich realizacji już jako treści uchwytywanych przez świadomość. Oszacowanie czy liczba archetypów jest skończona, jest niemożliwe, a przy tym trudno ustalić, jaki ich zasób uległ do tej pory zaktualizowaniu jako treść świadomości, uzyskując postać symbolicznego obrazu. Mimo że psychiatra używał pojęć odwołujących się wprost do obrazowej postaci wzorców archetypowych, twierdził, iż nie sprowadzają się one w istocie do obrazów. Za podłoże dziedzicznej skłonności do wytwarzania form obrazowych uznawał wówczas libido, mające stanowić źródło „mocy", z jaką wpływają one na psychikę. O wyobrażeniach bogów pisał, że nie są one jedynie obrazami, ale też rodzajem pierwotnej siły, pokrewnej sile instynktu[146].

Uważał, że archetyp, poza warstwami obrazową i znaczeniową, tworzy energia natury fizjologiczno-psychicznej, działająca niezależnie od ludzkiej woli, determinująca odruchy i zachowania, a w tym wypadku także reakcje emocjonalne na dany obraz. Podkreślał ich wpływ na sferę uczuciową i emocjonalną. Dalsze badania Junga doprowadziły do zestawienia samego archetypu z instynktem – zostały one przedstawione jako swoje odpowiedniki. Przedstawieniem relacji archetyp–instynkt zajmę się w dalszej części pracy, poświęconej koncepcji nieświadomości zbiorowej na etapie wprowadzenia terminu „archetyp".

We wcześniejszych latach twórczości naukowo-filozoficznej Jung za źródło szczególnej „mocy" obrazów psychicznych uznawał *libido*. Jego myśl była wówczas ściśle związana z energetycznym modelem psychiki i działaniem popędu, rozumianym jako całość tej energii. *Libido* było przedstawiane jako znajdujące się poza kontrolą woli i świadomości. Psychiatra

[146] Idem, *Symbole der Wandlung…,* §89, s. 81.

pisał o jego przemieszczaniu jako podstawowym czynniku wyzwalającym procesy psychiczne (a także kulturowe – ten problem zostanie jednak szczegółowo przedstawiony w IV rozdziale mojej pracy).

Procesy jego przepływu traktował jako podłoże dla życia psychicznego. Popęd ten, według psychiatry, jest jak *appetitus* Tomasza z Akwinu – pożądanie[147]. Porównywał go do u wyrazu woli Artura Schopenhauera[148], ze względu na jej nieokreśloność. Jung zestawiał je uważając, że *libido* jako formotwórcze (pobudzające zdolność kreacji) samo pozbawione jest określonej formy[149]. Jako pierwotne podłoże, wyzwalające przemiany psychiczne, przywodzi na myśl wolę schopenhauerowską. Według koncepcji Schopenhauera jednak posiada ona wymiar metafizyczny – jest zasadą rządzącą rzeczywistością, istniejącą poza czasem i przestrzenią, a przy tym obiektywizującą się w świecie zjawisk. Jej dążeniem jest afirmacja samej siebie w postaci woli jednostkowej. Determinuje całą rzeczywistość po to, by pomnażać istnienie i przezwyciężać inne byty[150]. W jungowskim ujęciu *libido* to termin psychologiczny, determinujący życie psychiczne. Jest ono pierwotne – jednorodne i nie posiada żadnej konkretnej formy, natomiast prowadzi do tworzenia form w wyniku dynamiki jego wewnętrznych przemian.

Libido stanowi rodzaj energii wytwarzanej przez napięcie pomiędzy przeciwieństwami, z których najważniejszą parę tworzą świadomość i nieświadomość. Sama psychika powstaje dzięki napięciom istniejącym w jej obrębie. Ma ono charakter autoteliczny – przemienia się samo z siebie w konkretne formy znaczeniowe, które istnieją już nie ze względu na sam popęd, lecz osiągają pewną autonomię, służąc organizacji życia na poziomie biologicznym i psychologicznym.

Jeżeli chodzi o zestawienie woli Schopenhauera z popędem *libido*, to choć koncepcja nieświadomości z filozoficznego punktu widzenia stanowi kontynuację koncepcji nieświadomej woli, istnieje pomiędzy nimi istotna różnica – libido jest siłą naturalną: nie jest ani dobre, ani złe, lecz moralnie obojętne[151]. Jego działanie wyzwala zarówno to, co oceniane jest przez świadomość jako negatywne, jak i to, co postrzegane jest jako pozytywne. Wola natomiast jako irracjonalny popęd pragnący istnieć za wszelką cenę, stanowi bezpośrednią

---

[147] Zob. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku, T.1 Summa Teologii,* tłum. S. świeżawski, De Agostini Polska "Altaya", Warszawa 2002.
[148] C. G. Jung, *Symbole der Wandlung…,* §195, s.174.
[149] Ibidem, §197, s. 175,
[150] A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, T. II, tłum. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1995, str. 505.
[151] C. G. Jung, *Symbole der Wandlung…,* §182, s. 162.

przyczynę konfliktu, gdyż jej afirmacja samej siebie niesie ze sobą konieczność przezwyciężania innych form przez nią zdeterminowanych. W przypadku libido konflikt – czyli współistnienie przeciwieństw – jest jego źródłem.

Zasada współistnienia przeciwieństw pojawiła się jako jeden z kluczowych, początkowych postulatów Junga i była utrzymywana aż do końca jego twórczości naukowej. Napięcie wynikające z ich współistnienia stanowi podstawę życia psychicznego oraz bezpośrednie źródło popędu. Psychiatra postulował, że rozerwanie tych par bądź wyparcie jednego z biegunów może prowadzić do zaburzeń psychicznych, wywołując wewnętrzny konflikt[152].Tak jak w świecie zjawisk fizycznych podstawową rolę odgrywają przeciwieństwa, na przykład ciepło i zimno, towarzyszące obiegowi energii, tak też psychika funkcjonuje dzięki napięciu powstającemu pomiędzy przeciwieństwami[153]. Filozoficzną podstawą dla energetycznego modelu psychiki Junga, opartego o koncepcję współistnienia przeciwieństw stanowi postulat *coincidentia oppositorum* Mikołaja z Kuzy – jedności przeciwieństw w boskości. W pracach Junga występują bezpośrednie odniesienia do jego prac[154].

Sama idea *coincidentia oppositorum* wywodzi się od Heraklita z Efezu, który *arche*, odwiecznej zasady wyznaczającej porządek świata i stanowiącej pierwotne źródło jego dynamiki upatrywał w napięciu między przeciwieństwami i wynikającej z niego sytuacji wiecznego konfliktu[155]. Do niej nawiązuje przekonanie Plotyna o istnieniu boskiej jedni, łączącej wszystkie przeciwieństwa[156]. Zasada ta stanowi oś filozofii Mistrza Eckharta, który nie używał co prawda terminu *coincidentia oppositorum*, ale w jego pismach pojawia się postulat jedności przeciwieństw w Bogu. To właśnie ten postulat był rozwijany przez Mikołaja z Kuzy[157], w którego pracach występuje metafizyczne ujęcie *coincidentia oppositorum* jako zasady determinującej sposób istnienia rzeczywistości. Zgodnie z nią istnieją dwa największe przeciwieństwa: świat skończony (ziemski) i nieskończony (Bóg).[158] Najwyższa, boska rzeczywistość łączy zarazem w sobie wszelkie przeciwieństwa, jest jednością sprzeczności, reprezentuje porządek przeciwny ziemskiemu. Bóg jest przy tym nieskończony, w nim spotyka

---

[152] C. G. Jung, *Psychogenese der Geisteskrankheiten, Gesammelte Werke III,* Walter-Verlag, Solothurn § Düsseldorf 1995, §457, s. 232.
[153] Idem, *Freud und die Psychoanalyse*, §779, s. 389.
[154] C. G. Jung*, Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über dieTrennung und Zusammensetzung der Seelischen Gegensätze in der Alchemie, Gesammelte Werke XIV/ I,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995, §121, s. 129-132.
[155] G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, T. I, Wydawnictwo KUL, Lublin 1993, s. 111–116.
[156] W. Stróżewski, *Jedność i wielość*, Znak, Kraków 1998, s. 74–81.
[157] Zob. E. Cassirer, *Mikołaj z Kuzy* [w:] *Jednostka i kosmos w filozofii Odrodzenia*, tłum. P. Parszutowicz, D. Facca, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2023.
[158] Ibidem, s. 45.

się byt i niebyt[159]. Koncepcja ta ma wymiar metafizyczny i ujmuje Boga jako absolut. Psychoanalityczna koncepcja jaźni jako jedni psychicznej stanowi inspirację koncepcją transcendentnego Boga Mikołaja z Kuzy, przy tym jungowski model psychiki jako systemu dynamicznego i procesualnego nie ma charakteru absolutnego, psychika jest w ciągłym procesie przepływu energii psychicznej. Dzieje się tak dzięki napięciu wytwarzanemu pomiędzy przeciwieństwami. W koncepcji Mikołaja z Kuzy zostaje ono zniesione w boskiej nieskończoności. Inna zatem jest natura przeciwieństw, z dzięki którym powstaje *libido* w ujęciu jungowskim.

Jaka jest zatem relacja pomiędzy libido a świadomością i nieświadomością? Według psychologii analitycznej Junga współistnienie przeciwieństw jako główna zasada działania psychiki, prowadzi do wytwarzania energii psychicznej, której przepływ warunkowany jest przez napięcie istniejące pomiędzy nimi. Libido dynamizuje ludzką psychikę jako energia psychiczna, która może przemieszczać się pomiędzy dwoma biegunami: świadomością i nieświadomością. Pośrednio kształtuje ono oba te obszary, gdyż ruch energii psychicznej związany jest z procesami wypierania, uświadamiania i sublimacji – przekształcania treści psychicznych w postać symboliczną – a także z ich spychaniem w nieświadomość bądź przechodzeniem w obszar świadomości.

Energia psychiczna ulega przekształceniu na dwa sposoby: może znaleźć ujście w postaci reakcji ciała, a zatem przyjąć formę reakcji fizycznych bądź – za sprawą procesu sublimacji – może zostać przekształcona w formę o znaczeniu duchowym i kulturowym[160]. Proces ten związany jest z twórczą funkcją psychiki oraz samego libido, które nie będąc uformowane samo posiada charakter formotwórczy. W jego ramach dochodzi do wytwarzania form symbolicznych, powstających w wyniku przekształcenia energii w tzw. „formy wyższe", odwołujące się do poziomu duchowego[161]. W tym miejscu należy podkreślić widoczny wpływ filozofii Bergsona na psychologię analityczną Junga, skutkujący przedstawieniem *libido* jako pierwotnej, twórczej siły, dynamizującej psychikę[162].

---

[159] Ibidem.

[160] Freud uważał, że w proces sublimacji, czyli przejście *libido* w formę twórczej ekspresji – naukowej, artystycznej, religijnej każdorazowo zakończone jest powstaniem dzieła – materialnego wyrazu tego aktu. W koncepcji Junga przejście libido w postać duchową kończy się powstaniem symbolu i nie zawsze musi być on utrwalony jako dzieło, może funkcjonować jako treść symboliczna w obrębie psychiki (zob. Z. Rosińska, Psychoanalityczne koncepcje sztuki).

[161] C. G. Jung, *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels Zu Einer Schizophrenie, op. cit,* §204, s. 182-183.

[162] Szczegółowemu omówieniu tego zagadnienia poświęcone zostaną dalsze części tej pracy.

Symboliczne formy, powstałe w wyniku działania libido, uzyskują według Junga autonomię w momencie ich zaistnienia. Przestają być zatem podporządkowane bezpośrednio jego działaniu, choć jako „nośniki energii psychicznej" pozostają z nim w związku. Oznacza to, że mogą ponownie uruchamiać jego przepływ. Trzeba podkreślić, że koncepcja Junga nie jest redukcjonistyczna, poziom symboliczny autonomizuje się względem sfery popędowej, instynktownej i działa jako niezależna struktura. Podejście psychiatry różni się od koncepcji biokulturowych, prezentujących pogląd o istnieniu bezpośredniego związku pomiędzy strukturą biologiczną, a sferą społeczną i kulturową[163]. Według Junga ewolucja psychologiczna przebiegała analogicznie do ewolucji biologicznej. Co ciekawe, Jung uważał, że proces transformacji *libido*, napędzający jednostkowe życie psychiczne jest analogiczny do procesu rozwoju kultury[164]. Dzieje się tak, dlatego, że jako formotwórcze i posiadające zdolność do personifikowania wpływa na obrazy kulturowe, zwłaszcza na motywy mitologiczne[165]. Jung twierdził nawet więcej – że przemiany kulturowe zmierzają w tym samym kierunku, co przemiany *libido*, są one ze sobą sprzężone[166]. *Libido* nie posiada żadnej formy, za to jest zdolne do kreowania form. Przeradza się ono nie tylko w obrazy psychiczne, utrwalane w kulturze, ale także w postać instynktów czy afektów, co wynika z jego potencjalnej postaci. Stanowi ono twórczą, pierwotną siłę, poprzedzającą w swej istocie poziom biologiczny i duchowy, stąd możność realizacji w tych dwóch postaciach. Jung rozróżnił realizację energii psychicznej na formę niższą i wyższą, czyli popęd seksualny i „płodność duchową", której upatrywał w mistycznych formach pracy duchowej[167].

Postać, jaką przyjmuje *libido*, zależy od wielu czynników, przede wszystkim od indywidualnych i kulturowych uwarunkowań jednostki. Wpływ na jego rozwój miała, zdaniem Junga, ewolucja ludzkiego gatunku na wszystkich jej poziomach, zarówno ewolucja fizyczna, jak i psychologiczna[168]. Nie bez znaczenia dla libido pozostawały również potrzeby fizyczne,

---

[163] Podejście biokulturowe reprezentują m. in. przedstawicieli antropologii kulturowej tj. Arthur Kleinman (zob. A. Kleinman, *Narracje o chorobie. Cierpienie, uzdrawianie i sens doświadczenia choroby,* Kraków 2022*)*, czy N. Scheper-Hughes (zob. *Śmierć bez łez. Przemoc życia codziennego w Brazylii,* Warszawa 2012). Według nich poziom kulturowy i społeczny (znaczeń, tradycji, zachowań) znajduje bezpośredni wpływ na sferę biologiczną, w związku z czym emocje społeczne mogą znajdować wyraz np. w postaci chorób cywilizacyjnych i odwrotnie – cechy biologiczne wpływają na treści kultury.

[164] Zob. E. Kwiatkowska*, „Poszukiwanie kultury. O jungizmie od strony kulturologicznej", [w:] Nieświadomość to odrębne królestwo..., red. I. Błocian. I. Saciuk, Adam Marszałek, Toruń 2003.*

[165] C. G. Jung*, Symbole der Wandlung…, op. cit.*, §17, s. 36.

[166] Ibidem, §91, s. 83.

[167] Ibid., §77, s. 73,

[168] C. G. Jung, *Symbole der Wandlung…,* §194, s. 174.

takie jak głód, potrzeba snu, a przede wszystkim potrzeba rozmnażania, które przyczyniły się do rozwoju funkcji psychicznych[169].

> „Skoro już zatem doszliśmy do śmiałej hipotezy, że libido, które kiedyś służyło wytwarzaniu jajeczek i nasienia, teraz występuje stale zorganizowane na przykład w funkcji budowania gniazda i nie jest zdolne do żadnego innego zastosowania, to musimy energetycznie postrzegać każde dążenie lub pragnienie, a zatem także głód i wszystko, co rozumiemy przez popęd."[170]

W kontekście przemiany *libido* istotną rolę odgrywa jungowska koncepcja mitu jako głównego nośnika treści uwarunkowanych przez tę przemianę, wyrażonych w postaci obrazów psychicznych. Psychiatra wskazywał jako przykład takiego mitu chrześcijańską opowieść o śmierci Chrystusa na krzyżu, w którym wyrażony został symboliczny obraz przemiany *libido* w postać duchową[171]. Zinterpretował ją jako symbol przezwyciężenia popędowej natury człowieka za sprawą ofiary, śmierci, odkupienia winy biblijnych pierwszych rodziców – Adama i Ewy. Jest to symboliczny obraz ujarzmienia zwierzęcej natury w człowieku[172]. Jung wypowiadał się o niej w następujący sposób:

> „Nieświadomość składa się między innymi z resztek *psyche* archaicznej, nie zróżnicowanej, i to włącznie z ich stadiami wstępnymi. Reakcje i wytwory *psyche* zwierzęcej znamionują się ogólną jednorodnością i trwałością, co w wypadku człowieka możemy ponownie odkryć jedynie – wydawałoby się – częściowo."[173]

Powyższy fragment, wskazuje związek psychiki człowieka współczesnego nie tylko z jego przodkami z zamierzchłych czasów, ale także z gatunkami z wcześniejszego stadium ewolucji – zwierzętami. Jung wypowiada się w tym miejscu na temat nieświadomości, nie na temat *libido*, jednakże, jeśli chodzi o powoływanie do życia symbolicznych obrazów, to w tym przypadku odpowiada za nie sfera nieświadoma, której popęd, obok instynktów, kompleksów, jest częścią. Początkowo jednak, zanim Jung wprowadził termin archetyp, uważał *libido* za główne źródło symbolicznych treści. Samo formowanie obrazów przez *libido* przebiega poza udziałem świadomości. Jung uznawał je za podłoże obrazów psychicznych, przy czym proces ich powstawania traktował jako nieuświadomiony. Wyobrażenia, mające swój początek w strumieniu nieustrukturyzowanego popędu, miały podstawę w tym, co ściśle związane z

---

[169] Idem, *Wandlungen und Symbole…*, s. 127.
[170] Idem, *Symbole przemiany...*, §196, s. 178.
[171] C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie, Gesammelte Werke XII*, Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995, s. 395-400.
[172] Idem*, Symbole der Wandlung…,* §398, s. 338.
[173] Ibid., *Symbole przemiany…,* §258, s. 224./ *Symbole der Wandlung, op. cit.,* §258, s. 222.

energią, która w pewnym zakresie determinuje również biologiczną podstawę życia – potrzeby fizyczne. Dopiero w późniejszych latach psychiatra postulował istnienie form archetypowych, będących głównym źródłem obrazów psychicznych.

Przedstawione powyżej poglądy Junga wyraźnie wskazują, że człowieka traktował on już od początku jako jedność psychofizyczną, w której to, co popędowe, a nawet zwierzęce, przenika się z tym, co psychiczne i duchowe. Postulował istnienie pierwotnej jedni, z której wywodzą się oba porządki.

Warto w tym miejscu omówić związek popędu *libido* z symbolem, a tym samym proces, w którym dochodzi do transformacji treści popędowych w treści duchowe, obrazowe, zawierające wymiar ideowy i znaczeniowy. Koncepcja symbolu we wczesnych pracach Junga wiąże się ściśle z kategorią obrazu – stanowiącą poprzednika pojęcia archetypu. Pojęcie obrazu jest przez psychiatrę rozumiane jako symbol, gdyż w jego ujęciu obraz psychiczny sam w sobie stanowi rodzaj symbolu, a zatem odnosi się do czegoś, co może być uchwycone przez świadomość, ale jednocześnie posiada znaczenie pochodzące z nieświadomości[174]. Zanim jednak przejdę do omówienia problemów związanych z wczesną koncepcją symbolu Junga, chciałabym wskazać powody, dla których zwłaszcza w obrębie mitów religijnych dochodzi do utrwalania obrazów pochodzących z nieświadomości, a konkretnie z popędu *libido*.

Jak twierdził Jung, *libido* jest „siłą napędową duszy, a wyobrażenia bogów stanowią personifikacje, mające w niej źródło”[175]. Jung łączył z jego działaniem symbole związane z kultem solarnym, gdyż słońce jest źródłem energii niezbędnej do życia na ziemi, wobec czego dochodzi do utożsamienia jego obrazu z energią psychiczną[176]. Inne wytłumaczenie związku *libido* z obrazem Boga mówi o projekcji na ten obraz poczucia najwyższej mocy – psychiatra twierdził nawet, że obraz Boga jest nie tylko obrazem, ale także siłą, którą należy rozumieć jako energię psychiczną. Jest to moc popędu przekraczająca człowieka albo to, z czym się on utożsamia, a zatem z personą i świadomą częścią własnej psychiki[177]. Najbardziej dosadny symbol *libido* Jung dostrzegał w mitycznej postaci Dionizosa. Bóstwo to związane jest z ekstazą, erotyzmem i witalnością, wyrażającymi popęd seksualny, a zatem najsilniejszy z popędów[178].

---

[174] Szerszemu omówieniu związku archetypu i symbolu poświęcona jest druga cześć tej pracy.
[175] Idem, *Symbole der Wandlung…*, §176, s. 158.
[176] Ibidem.
[177] Ibid., §89, s. 80.
[178] Ibid., §143, s. 124.

Przedstawiając powyższe przykłady obrazów związanych z *libido* dotykamy problemu jego związku z symbolem[179]. Szczegółowemu omówieniu tego zagadnienia została poświęcona część II niniejszej pracy, zatytułowana *Archetyp i obraz archetypowy*. Warto jednak w tym miejscu zaznaczyć, że rola jaką odgrywał symbol w koncepcji Junga była ważna niemalże od początku jego pracy. W dziele *Wandlungen und Symbole der Libido* znajduje się wiele istotnych twierdzeń dotyczących związku symbolu z ludzką psychiką. Przede wszystkim *libido* posiada zdolność symbolotwórczą lub jest podatne na transformację w postać symbolu. Jung określił je jako nieuformowane, lecz formotwórcze. Symbole natomiast przekształcają je z postaci „energii niższej", czyli popędowej, w „wyższą", czyli duchową[180].

W jaki sposób dochodzi do przerodzenia energii fizycznej w postać symboliczną, a zatem związaną, zgodnie z określeniem psychiatry, z dziedziną ludzkiego ducha? Jung nie wykluczał już wówczas, że za proces ten odpowiada zasada duchowa, jednakże obronę tej hipotezy uważał za niemożliwą na gruncie psychologii[181]. Dokładnie mechanizm tej przemiany nie został przez Junga przedstawiony. Pisał jednak, że zachodzi on samoistnie i jest nieuświadomiony oraz że ma w nim swój udział fantazja[182]. Natura procesów nieświadomych jest niepoznawalna w sposób bezpośredni. Dostępne poznaniu są jedynie przejawy *libido* w postaci symboli posiadających ładunek energetyczny i obdarzonych siłą oddziaływania na psychikę. Dlatego właśnie Jung wiązał wyobrażenia religijne z energią psychiczną *libido* – są one niejako nadal jej nośnikiem, mimo że przybrało ono postać symboliczną. Przyczyną wyzwalającą proces formotwórczy *libido* jest istnienie świadomości oraz jego konfrontacja z nią. Popęd *libido* został określony przez Junga mianem „koła zamachowego symbolu"[183], obdarzającego symbol energią, dzięki której może oddziaływać i przedostawać się w obszar świadomej psychiki. Symbol i popęd nijako współistnieją ze sobą, tworząc pewną harmonię, symboliczne ujście popędu sprawia, że przestaje być on zagrażający ludzkiemu indywiduum – co mogłoby potencjalnie mieć miejsce. Psychiatra uważał, że przemiana popędów w symbole prowadzi do uporządkowania ich, pozbawienia możliwości „zepsucia człowieka"[184], zatracania się w wielości popędów, zmierzających w kierunkach różnych potrzeb z niepohamowaną

---

[179] Zagadnieniem tym zajmował się Mirosław Piróg. W pracy *Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Gustava Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej* (Kraków 1999). W dalszej części pracy nawiązują do szeregu kwestii wskazanych jako istotne w związku z koncepcją symbolu Junga oraz jego związkiem z archetypem, instynktem, mitem.
[180] *Symbole der Wandlung…*, §344, s. 295-296.
[181] Ibid., § 338, s. 292.
[182] Ibid., § 337, s. 291.
[183] Ibid., § 338, s. 291.
[184] Ibid.

niczym siłą. Psychika stanowi dynamiczny, a zarazem samoregulujący się system, w którym symbol – prowadzący do powstawania treści obrazowych i kulturotwórczych – pełni istotną funkcję[185].

Nieświadoma strona psychiki nie wpływa tak jak świadomość na przepływ energii *libido* – nie hamuje go. Świadoma jej część natomiast przeciwstawia się jego nieograniczoności, wręcz koliduje z nim[186]. Jako podlegające ograniczeniu przez samoświadomość jest pokrewne woli opisanej przez Artura Schopenhauera[187]. W tworzeniu wyobrażeń pochodzących z *libido* bierze udział fantazja. Zatem to, co Jung nazywał obrazami psychicznymi powstaje w wyniku stworzenia możliwości upustu popędu oraz nadania mu postaci symbolu[188]. Psychiatra pisał też o introwertycznym wycofaniu *libido*, odwróceniu jego biegu lub zahamowaniu, możliwym dzięki praktykom takim jak post czy medytacja. [189]. Na *libido* składają się różne popędy, m. in. głodu i popęd seksualny, więc jest to energia wielokierunkowa. Co ciekawe, istnieje wiele symboli wyrażających ten sam popęd, np. bóstw reprezentujących energię seksualną. Mimo, że formy symboliczne podlegają przekształceniom, to niezmienne są procesy, które je wywołują[190]. Fantazja jawi się jako żywa, dynamiczna siła twórcza, która potrafi wyzwalać wciąż nowe odsłony danych symboli. Według Junga fantazja nosi cechy archaiczne[191]. Nie jest ona niczym nieograniczona. Powołuje do życia obrazy, które miały znaczenie już dla naszych przodków. Są one najczęściej związane ze światem natury, zjawiskami przyrody, na które człowiek pierwotny projektował własne treści psychiczne. Tak więc Jung rozumiał fantazję jako ukształtowaną przez powtarzalne doświadczenia psychologiczne. Nosi ona cechy archaiczne, co oznacza, że stanowi zasób nabytych obrazów. Nie pozostaje więc poza wpływem doświadczeń ludzkich ani w oderwaniu od ewolucji gatunkowej – biologicznej, psychologicznej i kulturowej[192]. Mimo że uruchamia niektóre obrazy ukształtowane w czasach zamierzchłych, czyniąc je aktualnymi za sprawą ich odtworzenia w wyobraźni człowieka współczesnego, ta „skarbnica wyobrażeń i miar z wolna ulega zmianie". Ma wpływ na tworzenie obrazów, a z drugiej strony sama jest przez nie kształtowana.

---

[185] Ibid., § 396., s. 335-336.
[186] Ibid., § 337, s. 291.
[187] Zob. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994.
[188] C. G. Jung, *Symbole der Wandlung…*, § 337, s. 291.
[189] Ibid., §519, s. 427.
[190] Ibid., §554, s. 456.
[191] Ibid., §200, s. 179.
[192] Ibid., §203, s. 181.

Przedstawiona powyżej koncepcja *libido* jako popędu symbolotwórczego stanowi punkt wyjścia dla jungowskiego ujęcia pojawiających się w psychice obrazów (*Bilder*). Pojęcia obraz (*Bild*), obraz pierwotny (*Urtümlische Bild*) oraz praobraz (*Urbild*) nabrały w związku z tym pewnej specyfiki znaczeniowej. Psychiatra zauważył typowe, powtarzalne obrazy, pojawiające się w mitologiach, snach, niekiedy dziełach literackich. Już wówczas, w 1912 roku przytaczał dzieła Nietzschego, Goethego oraz dzieła mistyków, Mistrza Eckharta, Jana od Krzyża, Jacoba Bőhmego ze względu na ich symbolikę. Wcześniej, bo już 1902 roku odwoływał się do dzieł literackich – *Tako rzecze Zaratustry* Nietzschego i tekstów biblijnych, tj. *Księga Rodzaju*, *Apokalipsa św. Jana*. Odnosił się do dzieł artystycznych tworząc własną koncepcję kultury, którą postrzegał jako „dziedzinę ducha", czyli przestrzeń związaną z ludzką *psyche*, w której utrwalone zostały owe obrazy. Uważał, że obraz, obraz pierwotny, praobraz są nośnikami energii psychicznej.

Już w 1912 roku Jung w swoich wypowiedziach na temat nieświadomości posługiwał się terminem *Seele*, czyli dusza[193]. Jak wyjaśnił – termin ten odpowiadał greckiemu pojęciu *psyche*, siły witalnej, napełniającej życiem, również psychicznym. Psychika podlega swoistej ewolucji, podobnej i wynikającej z ewolucji biologicznej, jest też osadzona na podłożu ludzkiego ciała. Tak jak ciało nosi pewne pozostałości dawnej jego formy i funkcji, tak i psychika zawiera w sobie ślady procesów rozwoju ludzkiego umysłu i początków tworzenia kultury ludzkości. Jung pisał nawet o cechującym ją „rozwarstwieniu historycznym"[194] oraz o tym, że najstarsze z tych warstw składają się na nieświadomość[195]. Psychiatra posługiwał się pojęciem obraz pierwotny (*Urtümliches Bild*), gdy miał na myśli przejawiające się w mitach obrazy, pozostające nie bez wpływu na psychikę współczesnego człowieka, oddziałujące na nią ze względu na ładunek energii psychicznej, wyrażony w postaci symbolicznej[196]. Termin obraz pierwotny zaczerpnął od Jacoba Burckharda, historyka sztuki i badacza kultury renesansu[197]. Junga inspirowały jego postulaty dotyczące motywów mitycznych oraz ich interpretacji. Psychiatra cenił uznanie ich za nośniki wartości i idei[198]. Do takich należały zdaniem

---

[193] Idem, *Wandlungen*..., s. 32.
[194] Ibidem.
[195] Ibid.
[196] Ibid., s. 371.
[197] Zob. J. Burckhardt, *The Letters of Jacob Burckhardt*, Ed. and translated by Alexander Dru, London § New York, 1955, s. 116.
[198] C. G. Jung, *Wandlungen*..., s. 20.

szwajcarskiego historyka sztuki postaci Fausta czy Edypa, wyrażające pewne istotowe cechy narodowe, a także tworzące świadomość współczesnej im epoki[199].

Według Junga oddziaływanie obrazów pierwotnych ma swoją przyczynę w ładunku energetycznym, który zawierają, a który pochodzi z transformacji popędu *libido*. Definiował je również jako projekcje metafizyczne[200], a także jako reprezentacje pewnej sumy energii *libido* przemieszczonej do nieświadomości[201]. Pojęcie obraz pierwotny było używane przez Junga na określenie tych obrazów fantazji, które odznaczają się pewną silną tonacją emocjonalno-uczuciową, grozą, siłą, impulsywnością – zwłaszcza tych, które wiążą się z wyobrażeniami okrutnych bogów, tj. starotestamentowy Jahwe[202]. Częściej posługiwał się po prostu pojęciem *Bild* – czyli obraz. Jung pisał o potrzebie tworzenia wyobrażeń religijnych jako o naturalnej, wynikającej bezpośrednio z procesów psychicznych. Z takim podejściem ściśle wiąże się kategoria obrazu pierwotnego, będącego ekspresją z wspomnianego wyżej procesu transformacji *libido*. Skłonność do wytwarzania obrazów związanych z wyobrażeniami boskości uważał zatem za naturalną i wrodzoną potrzebę człowieka – do symbolicznej ekspresji „czegoś, co go przekracza".

---

[199] C. G. Jung, *Das Symbolishe Leben, Gesammelte Werke XVIII/ I*, Walter-Verlag, Solothurn § Düsseldorf 1995.§.153, s. 90.
[200] Idem, *Wandlungen*., s. 60.
[201] Ibidem
[202] Ibid., s. 60.

1. 2. *Imago*.

Do pojęć, które występują we wczesnej twórczości Junga, należy również pojęcie *imago*. W tekstach Junga można znaleźć jego różne definicje – widać, jak zmieniały się z biegiem czasu. Ostatecznie znalazło zastosowanie jako równoznaczne z pojęciem archetypu. Mimo że w latach dwudziestych uczynił on z archetypu centralne pojęcie swojej koncepcji, niekiedy używał jeszcze stosowanego wcześniej – *imago*. Wybór tego właśnie terminu uzasadniał celowym odwołaniem się do starożytnych i średniowiecznych wierzeń w *imagines et lares*, o czym mówił na jednym z wykładów wygłoszonych w Zurychu w latach 1933–1934. Wierzenia te związane były z kultem zmarłych, uznawanych za bóstwa opiekuńcze – lary. Ze względu na cześć, jaką oddawano tym bóstwom, powstawały statuetki i obrazy – *imagines*. Były rozpowszechnione zarówno w sferze publicznej, jak i prywatnej[203]. Ich kult występował zwłaszcza w starożytnym Rzymie, gdzie termin *imago* wiązał się z wyrażeniem subiektywnego pierwiastka tkwiącego w tych przedstawieniach zmarłych. Dla psychiatry zaś *imago* odnosiło się do obrazów wewnętrznych, a zarazem wyrażających autonomiczne treści psychiczne. Wprowadzenie tego terminu stanowiło rodzaj inspiracji dawną formą życia duchowego. Późniejsze, personifikujące nazewnictwo związane z teorią archetypów (np. *animus*, *anima*) wyrażało ścisły związek psychologii analitycznej Junga ze sferą wyobraźni oraz oddalało się od obiektywizującego języka nauki.

Początkowo, w pismach powstałych pomiędzy 1906 a 1916 rokiem (*Freud und die Psychoanalyse*[204]) Jung pisał, że termin *imago* wskazuje na istnienie uniwersalnego wyobrażenia, wzmacniającego uczuciowo istniejący w nieświadomości kompleks psychiczny związany z obrazem matki i ojca, który nie pozostaje bez wpływu na stosunek do realnych rodziców. Uważał, że najsilniej *imago* rodzicielskie oddziałuje na etapie wczesnego dzieciństwa, już od okresu niemowlęcego[205].Wówczas pojęcie *imago* miało znaczenie pokrewne pojęciu kompleksu psychicznego – definiowanego jako oderwany od świadomości, czyli wyparty, zespół treści psychicznych. Jung posłużył się nawet sformułowaniem „kompleks *imagines* rodzicielskich", określając tym mianem zespół treści odnoszących się do rodziców. Za ich aktywację w psychice odpowiada *libido*. Zaznaczał przy tym, że nie muszą one zostać aktywowane, lecz mogą trwać w formie potencjalnej[206]. *Imago* miało wówczas znaczenie dużo

---

[203] A. Commone, *Il Culto dei Lari e dei Penati a Roma*, Roma 2019- 2020, s. 4.
[204] Zob. C. G. Jung, *Freud und die Psychoanalyse, op. cit.*
[205]Ibidem, § 304, s. 159.
[206] Ibidem.

bliższe kompleksowi, aniżeli archetypowi. W środkowym i późnym okresie twórczości naukowej Jung stosował niekiedy zamiennie pojęcia imago i archetypu.

Imago – jak twierdził Jung – przypomina, ale za sprawą wpływu fantazji zarazem zniekształca przeszłą, związaną z okresem dzieciństwa rzeczywistość.[207] Preferował, aby w przypadku tych specyficznych obrazów psychicznych, silnie akcentowanych uczuciowo stosować pojęcie *imago* a nie kompleks, gdyż – jak tłumaczył – *imago* odróżnia od kompleksu większa autonomia względem świadomości[208]. Pomiędzy kompleksem psychicznym a *imago* występuje zatem ważna istotowa różnica – kompleks przynależy do nieświadomości osobowej, związanej z indywidualnym doświadczeniem, a *imago* do nieświadomości zbiorowej – nie powstaje więc na drodze doświadczenia. W okresie, w którym powstała koncepcja *imagines* rodzicielskich, termin ten posiadał znaczenie w dużej mierze zbieżne ze znaczeniem kompleksu. *Imago* przede wszystkim nie było jedynie obrazem, ale też nośnikiem psychologicznych znaczeń o silnym ładunku uczuciowym (jak w przypadku kompleksu), odwołujących się do wyobrażeń związanych z rodzicami. Można wywnioskować, że dla psychiatry najważniejsze były ukonstytuowane formy znaczeniowe zawierające się w imago oraz wywoływane przez nie typowe doświadczenia emocjonalne i uczucia, które – mimo uniwersalnego charakteru – cechuje bezpośredni związek z indywidualnym doświadczeniem okresu dzieciństwa. Być może z tego właśnie powodu wprowadził to nowe pojęcie, choć posługiwał się już takimi, jak obraz, obraz pierwotny i praobraz. Jeżeli chodzi zaś o związek *imago* z nieświadomością zbiorową, to uważał, że te elementy psychiczne nie zostały nabyte na drodze ludzkiego doświadczenia, ale odziedziczone po przodkach – tak samo jak w przypadku obrazów pierwotnych[209].

Imago, podobnie jak praobraz czy obraz pierwotny, odnosi się do obszaru kultury. Najczęściej pojęcie to występuje w związku z wzorcami rodzicielskimi, w mitologiach reprezentowanymi przez wyobrażenia bogów i bogiń. Cóż jednak odróżnia je zatem od pojęcia obrazu i praobrazu? Odpowiedź na to pytanie stwarza trudności, ponieważ niekiedy zarówno obraz psychiczny, praobraz, obraz pierwotny, jak i *imago* były stosowane zamiennie z pojęciem archetypu oraz czasem zrównane z nim znaczeniowo. Początkowo jednak pojęcia te, jak zostało wyżej wskazane, posiadały swoiste i dosyć precyzyjnie określone znaczenie. Znamienne jest, że początkowo *imago* oznaczało dla Junga specyficzny rodzaj obrazu – taki, który jest związany dwojako z typowo ludzkim doświadczeniem. Po pierwsze, jak zostało powiedziane, *imago*

---

[207] Ibid.
[208] Idem, *Symbole der Wandlung…*, §64, s. 66.
[209]Idem, *Freud und die Psychoanalyse,* §728, s. 364.

odpowiadało za relację z rodzicami, determinując sposób jej doświadczania. Po drugie, *imago* Jung definiował jako oddziałujące na psychikę dorosłego człowieka poprzez uruchamianie wzorów doświadczeń z dzieciństwa, przekształcanych przez fantazję. Uważał, że tworzy specyficzne formy wyobrażeniowe, które – mimo upływu czasu – oddziałują również na dorosłego człowieka. Może być ono mylnie utożsamione z kompleksem, gdyż – tak jak za sprawą treści wypartych – tak analogicznie pod jego wpływem dochodzi do wywoływania silnych emocji. Ponadto *imago* ojcowskie i matczyne może zostać wyparte, podobnie jak kompleks[210].

Jung opisywał *imago* rodzicielskie jako aktywowane przez wrodzone treści nieświadomości, mające jednocześnie związek z ludzkim doświadczeniem życia oraz typowymi dla niego rolami rodzinnymi, społecznymi[211]. Generują one treść psychiczną, która determinuje zachowanie, może być też źródłem projekcji wówczas, gdy zostaje przeniesiona na świat zewnętrzny wobec podmiotu[212]. Jung interpretował myśl Freuda jako odwołującą się zwłaszcza do *imago* ojcowskiego[213]. Odpowiada ono za kształtowane w ramach różnych kultur obrazy bogów stanowiących prawo i stojących na jego straży, wyzwalających strach i respekt. Należą do nich takie postaci jak starotestamentowy Jahwe lub Zeus. *Imago* macierzyńskie w duchu hermeneutyki psychoanalitycznej Junga odpowiada za obrazy bóstw kobiecych. Należą do nich archaiczne wyobrażenia bogiń jako matek. Zgodnie z tym ujęciem w obrębie kultury chrześcijańskiej kult Maryi stanowi wyraz działania *imago* macierzyńskiego.

Jednym z najważniejszych aspektów tych wyobrażeń jest ich symbolizowanie sił witalnych, są obrazem źródła życia. Z *imago* macierzyńskim wiążą się także obrazy herosów, przywódców, bohaterów. W motywach mitycznych, w których pojawiają się najczęściej męskie postaci heroiczne pojawia się obraz matki, rodzicielki bohatera, tej, która daje życie[214].

Imago posiada również aspekt negatywny, wyzwalający uczucie strachu, czego przykład stanowią wyobrażenia bogiń niszczycielskich i złowrogich, takich jak prześladująca Heraklesa mityczna Hera[215]. *Imagines* posiadają wielką moc oddziaływania na psychikę, ponieważ są obdarzone ładunkiem energetycznym, który znajduje upust w kreacji symbolicznej postaci bóstwa.

„(...) Tworzące duszę kompleksy świadomie przenoszone są na obraz Boga – to zaś – trzeba to w tym miejscu podkreślić – jest dokładnym przeciwieństwem aktu wyparcia

---

[210]Idem, *Symbole der Wandlung…,* §94, s. 85.
[211] Idem, *Freud und die Psychoanalyse*, §728, s. 364.
[212]Idem, *Symbole der Wandlung…,* §92, s. 84.
[213]Idem, *Freud und die Psychoanalyse*, §728, s. 364.
[214] Idem, *Symbole der Wandlung…,* §392, 331.
[215] Ibidem, §540, s.445.

– albowiem w wypadku aktu wyparcia kompleksy pozostawione są w instancji nieświadomej, w ten sposób, że człowiek woli o nich zapomnieć.” [216]

Z kolej w innym miejscu Jung pisał:

„Tworzy ono [wyparcie] nawet podłoże wyobrażeń Boga w ogóle – wyobrażeń tak starych, że już nie wiadomo, czy pochodzą one od *imago* ojcowskiej, czy też ta ostatnia pochodzi od nich. (To samo trzeba powiedzieć o *imago* macierzyńskiej).”[217]

Pierwszy cytat stanowi przykład zamiennego stosowania terminów *imago* i kompleks. Drugi zaś dotyka interesującej kwestii, a mianowicie związku *imagines* z wyobrażeniami, zwłaszcza religijnymi. Jung odróżnił samo *imago* od wyobrażenia będącego jego pochodną. To wyszczególnienie stanowiło zapowiedź późniejszego rozróżnienia archetypu samego w sobie i archetypu zaktualizowanego. Pierwszemu odpowiada *imago* wyparte poza świadomość, a zatem ukryte w nieświadomości, drugiemu natomiast dostępne świadomości wyobrażenia powstałe w efekcie jego oddziaływania na świadomość. Jung zasugerował, że trudno jest wskazać, czy *imagines rodzicielskie* są źródłem, czy też pochodnymi wyobrażeń. Niewątpliwy natomiast jest ich związek z psychiką, a zwłaszcza z jej nieświadomą częścią.

Wszystkie terminy stosowane przez psychiatrę, poprzedzające pojęcie archetyp, są sobie pokrewne, lecz — jak widać — każdy z nich akcentuje nieco inną funkcję bądź cechę tego, co później było ujmowane jako archetyp (z wyjątkiem obrazu, obrazu pierwotnego i praobrazu, które oznaczają to samo oraz były stosowane zamiennie). Pojęcie obrazu pierwotnego wyraża związek nieświadomości z wyobraźnią i jej tendencją do ekspresji w postaci symbolicznej. Ponadto pojęcia te mają wydźwięk antropologiczny. Wskazują na związek z psychiką przodków, a także z procesem dziedziczenia tendencji do wytwarzania symbolicznych obrazów. Natomiast definicje pojęcia *imago* ukazują jego związek z kompleksem psychicznym. Obrazów psychicznych Jung raczej nie łączył z mechanizmem wyparcia. Obrazy, praobrazy, obrazy pierwotne związane były z procesem przeciwstawnym w stosunku do wyparcia, to znaczy twórczym działaniem nieświadomości i uzewnętrznianiem jej treści. Na etapie stosowania przez psychiatrę pojęcia „praobraz”, oznaczającego to, co dostępne poznaniu, uzewnętrznione w postaci symbolicznej, nie rozróżniał on jeszcze treści zaktualizowanych od potencjalnych — nastąpiło to dopiero w wyniku rozwijania koncepcji archetypu jako samego w sobie i zaktualizowanego.

---

[216] Idem, *Symbole przemiany…,* §95, s. 87./ *Symbole der Wandlung, op. cit*., §95, 87.
[217] Ibidem, §94, s. 86. / *Symbole der Wandlung, op. cit*., §94, s. 85.

Zagadnienie wczesnej terminologii Junga jest samo w sobie złożone. Zakres definicji stosowanych przez niego pojęć jest różny, czego przyczyną była potrzeba wskazania różnych aspektów działania oraz natury nieświadomości zbiorowej i popędu libido. Były one również stosowane zamiennie, co z kolei wprowadza dodatkową trudność interpretacyjną. Wprowadzone w roku 1919 pojęcie archetypu znaczeniowo wchłonęło pojęcia *imago*, obrazu, praobrazu, obrazu pierwotnego, jednocześnie nabierając nowego sensu. Omówieniem jego specyfiki zajmę się w kolejnych częściach niniejszej pracy.

1. 3. Dominanta nieświadomości zbiorowej.

W roku 1917, choć Jung posługiwał się wówczas najczęściej pojęciami *imago* i obraz pierwotny, pojawiło się jeszcze jedno, a mianowicie dominanta nieświadomości zbiorowej[218]. Definicje tego terminu odnoszą się do energetycznego i dynamicznego modelu ludzkiej psychiki. Dominanty te bowiem były określane jako istniejące w obszarze *psyche* „ogniska", „punkty węzłowe", posiadające ładunek energetyczny, a zatem stanowiące swego rodzaju kumulacje energii psychicznej[219]. Podobnie jak pozostałe, wyżej opisane pojęcia, dominanty nieświadomości zbiorowej także noszą w sobie ślady tego, co archaiczne, zatem nie sprowadzają się jedynie do postaci zatrzymanej czy wzmocnionej energii psychicznej. Pomimo bardziej abstrakcyjnego — aniżeli w przypadku praobrazu i *imago* — charakteru, pojęcie dominant nieświadomości zbiorowej także było stosowane na określenie czynników wyzwalających obrazy oraz energię psychiczną. Jung definiował ten termin również mianem „form wyrazu zbiorowego"[220]. Podkreślił więc ich formalną, a nie znaczeniową i obrazową postać. Treści psychiczne utrwalone w postaci obrazów nie stanowią potencji formalnych, w przeciwieństwie do dominant nieświadomości zbiorowej. Te, posiadając postać formalną, konkretyzują się dzięki zetknięciu z osobową i indywidualnie ukształtowaną psychiką. Późniejsze pojęcie archetypu, określanego jako rodzaj formy tworzącej strukturę nieświadomości zbiorowej, nabrało również bardziej abstrakcyjnego charakteru niż pojęcie praobrazu. Pojawianie się w pracach Junga pojęcia dominant nieświadomości zbiorowej wskazuje na potrzebę znalezienia określenia bardziej ogólnego niż te, które wiążą się znaczeniowo lub etymologicznie z obrazem. W późniejszym czasie psychiatra pisał, iż użył tego terminu, by podkreślić bezosobowy charakter nieświadomości kolektywnej. Według Junga praobrazy nie stanowiły elementów tworzących strukturę nieświadomości zbiorowej. Choć były związane z działaniem psyche nieświadomej, uważał je za widoczny przejaw jej działania — tak jakby znajdowały się na granicy pomiędzy nieświadomością a świadomością. Sam termin „dominanta nieświadomości zbiorowej" na poziomie semantycznym odnosi się do tego, co w nieświadomości „dominuje", stanowiąc pewne, nie do końca określone formy obdarzone ładunkiem energetycznym. Te zmiany definicyjne należy uznać za przełomowy moment w rozwoju koncepcji nieświadomości zbiorowej, z czasem ustrukturyzowanej za pomocą form archetypowych. Przekaz zawarty we wcześniejszych pracach Junga mógł wskazywać na

---

[218] Zob. C. G. Jung, *Die Psychologieder Unbewußten Prozesse*, Zürich, 1917.
[219] K. Pajor, *Psychologia archetypów Junga*, s. 104.
[220] C. G. Jung, *Psychologische Typen*, §399, s. 250.

panujący w niej rodzaj chaosu, na który składały się „resztki psyche archaicznej", popęd *libido* oraz instynkty.

Pojęcie dominant nieświadomości zbiorowej było niejednokrotnie stosowane również w dojrzałych pismach Junga, podobnie jak praobraz, obraz pierwotny oraz *imago*, niezależnie od tego, że wprowadził on, uważane za osiowe dla koncepcji nieświadomości zbiorowej, pojęcie archetypu. Definicje dominant nieświadomości zbiorowej zostały rozszerzone — w 1931 roku Jung posługiwał się tym terminem jako odpowiednikiem znaczeniowym terminu „archetyp" — przedstawiał je jako pojawiające się w świadomości w postaci uniwersalnych idei[221]. Pisał o nich także jako o odziedziczonych możliwościach wytwarzania obrazów i idei, dzięki którym dochodzi do ich ekspresji, powodującej wytwarzanie wyobrażeń dostępnych dla świadomości[222]. Ujmowanie idei jako efektu działania nieświadomości jest charakterystyczne dla późniejszych dzieł psychiatry, zwłaszcza tych powstałych w latach trzydziestych i czterdziestych. Wcześniej nie akcentował zbyt często związku pojęć poprzedzających archetyp z ideami.

Jak słusznie zauważył Roger Brooke, archetypy były przedstawiane przez Junga początkowo jako wzorce zachowania, określane jako odpowiedniki biologicznych *pattern of behavior*. Z czasem stały się wzorcami typowo ludzkiego rozumienia rzeczywistości – określonymi przez Brooke'a mianem *pattern of meaning* (w tekstach źródłowych Junga takie określenie nie występuje)[223]. Zastosowanie pojęcia „idei" w kontekście definicji pojęć, tj. archetyp oraz dominanty nieświadomości zbiorowej, to znamienny przejaw ewolucji myśli psychiatry. Następował rozwój jego myślenia w kierunku ujmowania tych wzorców jako nośników znaczeń, a nie jedynie zachowań i doświadczeń. Sfera psychiki, o której Jung pisał jako o autonomicznym systemie, związana jest z przeżywaniem, doznawaniem, odczuwaniem, reakcjami emocjonalnymi i uczuciowymi, a także ich rozumieniem.

Czym są „archaiczne pozostałości" w psychice współczesnego człowieka? Nie są one jedynie utrwalonymi schematami reakcji instynktownych, chociaż niektóre z wypowiedzi Junga mogłyby na to wskazywać.[224] Są one pozostałościami po tym, co poruszało wyobraźnię ludzi pierwotnych, wpływając na świat symboli, który tworzyli, a który stanowił oś wierzeń religijnych. *Imago* wyzwala uczucie lęku i podziwu, potrafi działać z taką samą mocą na psychikę człowieka współczesnego, z jaką oddziaływało na jego przodków.

---

[221] Ibidem, §423.s., 264.
[222] Ibid., §718, s. 459.
[223] R. Brooke, *Jung and Phenomenology*, London & New York 1991, s. 156.
[224]Idem, *Symbole der Wandlung…,* §194, s. 174.

Znaczenie terminów praobraz, obraz psychiczny odwołuje się do koncepcji ewolucji gatunku *Homo sapiens*. Oznacza to, że nie pozostają bez związku z ludzkim doświadczeniem, tym samym posiadają w pewnej mierze aposterioryczny charakter – choć są zdobyczą wielowiekowych doświadczeń ludzkości, a nie indywidualnego życia. Jung pisze o nich jako o wrodzonych i nabytych, a nie jako o strukturach apriorycznych (co jest typowe dla późniejszych definicji archetypu). Początkowo biologiczne podłoże, jakim jest ludzkie ciało, uważał za podstawowy czynnik biorący udział w procesie tworzenia uwarunkowań życia psychicznego, do których należą odziedziczone po przodkach obrazy, pochodzące z najbardziej ekstremalnych i powtarzalnych doświadczeń ich egzystencji. Opisany przez psychiatrę proces przemiany *libido* w postać symboliczną pokazuje, że funkcjonowanie psychiki było oparte na tworzeniu obrazów – nośników treści, które pierwotnie istniały jako czysto popędowy rodzaj siły. Nie mamy jeszcze do czynienia z postulatem, który pojawił się w 1919 roku, mówiącym o tym, że obrazy psychiczne, nazwane wówczas archetypami, są psychologicznymi odpowiednikami instynktów[225]. Niemniej jednak wyraźnie widać, że w *libido*, jako energii o potencjale twórczym, i jego złączeniu z symbolem Jung upatrywał swego rodzaju pomostu między tym, co biologiczne, a tym, co psychiczne.

Pojęcia praobraz, obraz psychiczny, *imago*, dominanta psychiczna mają wymiar psychologiczny i antropologiczny. Ich definicje odnoszą się do zasad działania ludzkiej psychiki, ale także wyrażają przesłanie mówiące o jedności psychofizycznej człowieka, uwarunkowanej przez proces ewolucji gatunkowej i kulturowej. Ukazują go jako tworzącego kulturę, religię, sztukę, poniekąd by dać ujście procesom zachodzącym w psychice, osadzonej na podłożu biologicznym i sprzężonej z nim. Wczesne dzieła Junga, powstałe w latach 1902-1917, zawierają pojęcia, których definicje wykraczają poza obszar psychologii, nabierają znaczenia odnoszącego się do dyscypliny antropologii kulturowej. Świadczy o tym przekonanie, że człowiek stanowi niejako ogniwo w procesie ewolucji toczącym się od zarania dziejów. Jego psychiką kierują mechanizmy i struktury, które determinowały działanie psychiki jego przodków.

[225] Idem, *Die Dynamik…*, § 270, s. 155-156.

1. 4. Podsumowanie.

W pracy *Jung and Phenomenology*[226] Brooke przedstawił archetyp *jako pattern of behavior*. Wydaje się jednak, że ze sferą zachowania bliższy związek miały pojęcia poprzedzające archetyp, kluczowe dla wczesnej twórczości Junga tj. obraz pierwotny, praobraz, czy *imago.* Ich funkcją było uruchamianie bądź wytwarzanie wyobrażeń determinujących w znacznym stopniu sposób działania psychiki. Późniejsze pojęcie archetyp powiązane jest ze sferą znaczeniową, a sam ten wzorzec psychiczny został określony przez Brooke'a jako *pattern of meaning*[227]. Rozwój psychologiczny człowieka był sprzężony z ewolucją biologiczną, a tym samym instynktami. Ponadto działanie jednych i drugich było opisywane przez Junga jako spontaniczne a nawet automatyczne – choć tym pojęciem posługiwał się coraz rzadziej. W latach 1912–1917 psychiatra raczej pisał, że nieświadomość działa w sposób spontaniczny, przestawał określać je mianem automatycznego. Co prawda zdarzało się, iż reakcje wyparcia czy projekcji określał w ten sposób, lecz stopniowo rezygnował z języka, którym posługiwał się na początku dwudziestego wieku, a na który wpływ miały prace psychologów tj. Pierre Janet.

W dalszej części tejże pracy podejmę się przedstawienia problemu apriorycznego bądź aposteriorycznego charakteru form archetypowych. Kwestia ta jest istotna z filozoficznego punktu widzenia, dotyczy istoty czynników determinujących życie psychiczne człowieka. Przedstawię definicje pochodzące z prac Junga, które odnoszą się do pojęcia archetyp oraz określają go jako strukturę aprioryczną i aposterioryczną. Na tym etapie chciałabym podkreślić, że pojęcia poprzedzające archetyp odnoszą się do procesu ewolucji gatunku. Nie pozostają bez związku z ludzkim doświadczeniem, tym samym posiadają aposterioryczny charakter – są zdobyczą wielowiekowych doświadczeń ludzkości. We wczesnej fazie pracy Jung za podstawowy czynnik biorący udział w procesie tworzenia uwarunkowań życia psychicznego uważał odziedziczoną po przodkach zdolność do obrazowania. Proces przemiany *libido* związany był z jego formotwórczą aktywnością, skutkującą ich powstawaniem[228].

Według Junga poziom biologiczny i psychologiczny powstały w wyniku tego samego procesu ewolucyjnego, i choć zarówno *libido* jak i proces sublimacji prowadzą do powstawania

---

[226] Zob. R. Brooke, *Jung and Phenomenology, op. cit.*
[227] Ibidem, s. 157.
[228] W współczesnym dyskursie takie ujęcie instynktu jest anachroniczne. Obecnie akcentuje się trudność w jednoznacznym rozróżnieniu zachowań wyuczonych od instynktownych. Instynkt opisuje się jako pozbawiony znamion prostej automatyczności, schematyczności, podkreślana jest jego płynność oraz wpływ czynników środowiskowych na powstawanie schematów jego działania (J. Gibson, 2000, A. Shetz 2024).

elementów kultury, to poglądy te nie są redukcyjonistyczne[229]. Do wymienianych zarzutów wobec redukcjonizmu w obrębie psychologicznych ujęć kultury należy unifikacja jej przejawów, w wyniku której różnorodne — tj. mity, dzieła sztuki, symbole — zostają ujednolicone i postrzegane jako powstałe w efekcie wyrazu przeżyć jednostki[230]. Jung stosował narzędzia psychologiczne w celu ujmowania zjawisk kultury, nie uważał jednak, że powstaje ona tylko i wyłącznie w wyniku procesów natury psychicznej jednostek czy też zbiorowości. Związek pomiędzy procesami kulturowymi i *psyche* opiera się na obrazującej funkcji nieświadomości oraz jest związany z jej kolektywnym wymiarem, przekładającym się na zbiorowe dziedzictwo ludzkości, jakim jest kultura. Psychiatra uważał, że symboliczne reprezentacje procesów psychicznych, choć napędzane energią *libido*, uzyskują względem niej autonomię. Wymiar psychologiczny tworów kultury stanowi tylko jeden z jej aspektów, poza tym zawiera ona w sobie elementy o pochodzeniu społecznym, historycznym i wiele innych.

Na tle nieświadomości, do której przynależy twórczy popęd *libido* funkcjonują pojęcia praobraz, obraz psychiczny, *imago*, dominanta psychiczna. Wszystkie posiadają wymiar psychologiczny i antropologiczny. Odwołują się do zasad działania ludzkiej psychiki, ale nie tylko. Ich definicje wyrażają przekonanie o człowieku jako jedności psychofizycznej, uwarunkowanej przez proces rozwoju ewolucji biologicznej, wobec której paralelnie zachodzą procesy przemian kulturowych stające się niezależnymi wobec instynktów. Człowiek tworzy kulturę za sprawą potrzeby ekspresji procesów psychicznych.

---

[229] Zob. A. Pankalla, *Psychologia mitu. Kultury tradycyjne a współczesność*, Eneteia, Warszawa 2000.
[230] Ibidem, s. 34.

2. Rozwój koncepcji archetypów.

Celem niniejszego rozdziału jest przedstawienie zmienności definicji archetypu wprowadzanych przez Junga na przestrzeni kolejnych lat jego filozoficzno-naukowej twórczości. Pojęcie archetyp zostało przez Junga zaczerpnięte wprost z filozofii neoplatońskiej, a dokładnie z traktatu Filona Aleksandryjskiego, w którym termin ten jest pokrewny znaczeniowo platońskim ideom. Na jego definicje jako formy uniwersalnej, wrodzonej, apriorycznej wpływ miała m. in. filozofia Kanta. Antropologiczny wydźwięk tego terminu związany jest z ewolucją gatunkową *Homo sapiens* oraz dziedziczeniem tendencji do wytwarzania obrazów pierwotnych. Przy tym specyfika użycia pojęcia archetyp przez Junga odwołuje się postulatu człowieka jako jedności psychofizycznej, którego życie psychiczne warunkuje *psyche* i *physis*. Wskazuje na to część jego pracy, poświęcona zestawieniu archetypu z instynktem oraz koncepcja przemiany *libido* w postać symboliczną.

Zachowanie chronologii w badaniach nad pojęciem archetypu pozwala ukazać sposób, w jaki jego antropologiczno-psychologiczny wymiar został wzbogacony o filozoficzny. Niekiedy jednak podejmuję się omówienia zagadnień, których kolejność nie jest wyznaczana przez chronologię, ale zgodnie z podejmowaną problematyką. Wobec tego w mojej pracy zawierają się kolejno – wskazanie związku pojęcia archetypu z filozofią Bergsona, a następie Kanta. Wynika to z rangi, jaką przypisuję danym teoriom na kształt koncepcji archetypów.

Jung wprowadził termin archetyp w 1919 roku, wychodząc od jego zestawienia z instynktem, ujmując go jako jego psychologiczny odpowiednik, tym samym widząc w nim przede wszystkim rodzaj dziedziczonego mechanizmu. Wówczas, w 1919 roku, pojawiła się koncepcja wzorca potencjalnego, poprzedzającego jego obrazowe ekspresje (obraz pierwotny był przez psychiatrę badany przede wszystkim ze względu na jego reprezentacje w kulturze, fantazjach i marzeniach sennych). Co więcej, z czasem podkreślona została rola archetypu jako wzorca myślenia. Wcześniej przedstawiany był zwłaszcza jako struktura symbolotwórcza organizująca zachowanie i sposób przeżywania[231]. Praobraz, obraz psychiczny, dominanta psychiczna pełniły funkcję wzorców zachowania, zwłaszcza że pełniły funkcję symboliczną, podobnie jak archetypy, wyrażając się w mitach i obrazach fantazji. Podobnie jak formy archetypowe, brały udział w aktywacji energii psychicznej. W toku dalszego rozwoju koncepcji Junga archetyp zaczął być rozumiany już jako wzorzec strukturyzujący samą psychikę, transformujący ją w ramach procesu indywiduacji. Struktury psychiczne stały się przy tym

[231] C. G. Jung, *Die Dynamik…*, §276, s. 158.

podosobowościami (model polipsychiczny[232]), przestały być prezentowane jako automatyzmy, co miało miejsce na początku XX wieku. W toku badań Jung opracował metody pozwalające na pracę z przejawami archetypowych treści. Wprowadził amplifikację oraz aktywną imaginację jako narzędzia pozwalające na docieranie do archetypowych wyobrażeń i objaśnianie ich. Było to możliwe dzięki metodologii hermeneutycznej, opartej nie na rekonstrukcji znaczeń, lecz na rozumieniu symboli w ich wielości[233]. Odwoływanie się Junga do wielu różnych tradycji wynika z podejścia hermeneutycznego. Uznawał archetyp za wzorzec sam w sobie niepoznawalny, możliwe było jedynie rozpoznawanie jego symbolicznych manifestacji, wyrażonych w motywach mitów zawartych w różnych obszarach i elementach kultury: dziełach sztuki, przypowieściach religijnych, manifestach politycznych, wytworach fantazji schizofreników, marzeniach sennych. W toku dalszych badań Jung wykroczył poza założenia filozofii Kanta. Korzystał z założeń idealizmu obiektywnego Schellinga oraz rozszerzył definicję archetypu, ujmując go jako organizującego nie tylko życie psychiczne, lecz także stanowiącego element ogólnej struktury porządkującej rzeczywistość. Nieświadomości zyskała wówczas wymiar ontologiczny, a archetypy stały się rodzajem zasad obejmujących całość rzeczywistości. To doprowadziło psychiatrę do wprowadzenia, w roku 1947 kolejnego terminu – psychoidu,[234] opisywanego jako jakość quasi- psychiczna, istniejąca pomiędzy *psyche* a *somą*. Jung w swoich późnych pracach utrzymywał, że rozwijana przez niego psychologia głębi stanowi współczesną wersję alchemii. Poszczególne kwestie przedstawione tutaj w zarysie, związane z ewolucją koncepcji archetypów, tj. jego relacja do instynktu i symbolu, a także wskazanie paradygmatów, w ramach których rozwijał swoją myśl, zostaną omówione w niniejszej części pracy. Koncepcję Junga, mimo że przynależy ona do dziedziny psychologii, cechuje wysoki poziom spekulatywności oraz złożoności. Oparta została na różnych podejściach filozoficznych, a na jej kształt wpływ miała dyskusja z przedstawicielami nauk przyrodniczych – od reprezentantów nauk medycznych po badaczy zjawisk ujmowanych przez fizykę kwantową.

---

[232] H. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry,* Fontana Press, London 1994, s. 167.
[233] G. Kwiatkowska, *Nowe perspektywy badania – hermeneutyka psychologiczna*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio J: Paedagogia-Psychologia", 14 (2001), pp. 141–148, s. 141-142.
[234] *C. G. Jung, Die Dynamik*, *op. cit.,* §902, s. 516-517.

2. 1. Archetyp i instynkt.

Termin archetyp, tak kluczowy dla późniejszej koncepcji nieświadomości zbiorowej został przez Junga po raz pierwszy użyty w 1919 roku, wówczas podczas sympozjum w Londynie wygłosił referat, którego treść została opublikowana w artykule *Instinkt und Unbewusstes*[235]. Poniższe cytaty przedstawiają zawarte w niej definicje archetypu i instynktu:

> „Instynkty to typowe formy działania, zawsze zaś, gdy chodzi o równomierne i regularnie powtarzające się formy reakcji, chodzi o instynkt, niezależnie, czy związana jest z tym motywacja świadoma, czy nie."[236]

> oraz: „Archetypy to typowe formy ujmowania, wszędzie zaś, gdzie chodzi o równomierne i regularnie powracające ujęcia, chodzi o archetyp, niezależnie od tego, czy jego charakter mitologiczny został rozpoznany."[237]

Zastosowanie terminu archetyp związane jest z rozwojem koncepcji nieświadomości zbiorowej. Praca *Instinkt und Unbewusstes* wywodzi się z okresu, który możemy traktować jako wczesny na tle całej twórczości Junga. Pojęcie obrazu pierwotnego zostało zastąpione pojęciem archetypu (terminy te stosowane były zamiennie jeszcze w latach 20.), zestawionym z pojęciem instynktu. Świadczy to o tym, że psychiatra nadal, tak jak na początku swojej pracy, poszukiwał biologicznych i psychologicznych uwarunkowań powtarzalnych motywów występujących w marzeniach sennych, mitach i urojeniach pacjentów. Wcześniej wskazywał popęd *libido* jako jedno wspólne podłoże dla procesów biologicznych i duchowych, powstałych w wyniku transformacji tej energii, a teraz wskazał dwa równoległe mechanizmy: archetypy i instynkty, jako kształtujące powtarzalne zachowania, reakcje oraz symbole wyrażające treści psychiczne. Rola *libido* w organizowaniu dynamiki psyche bynajmniej nie została zdeprecjonowana. Kwestia energii psychicznej pozostała istotna dla koncepcji Junga, a archetypy i instynkty zostały w nią włączone jako rodzaj katalizatorów, uruchamiających procesy jej przemiany. Archetyp zaczął być prezentowany jako psychologiczny odpowiednik instynktu, stanowiąc rodzaj wzorca analogicznego do mechanizmu organizującego reakcje ciała, z tym że w sferze psychiki. Niniejsza definicja wydaje się być zapowiedzią rozwijanej w schyłkowym okresie twórczości Junga tezy dotyczącej archetypów jako przejawów jednej struktury, warunkującej rzeczywistość i determinującej procesy na różnych poziomach życia –

---

[235] Zob. C. G. Jung, *Instinkt und Unbewusstes* [w:], *Die Dynamik des Unbewussten, op. cit.*
[236] Idem, *Instynkt i nieświadomość*, [w:] *Dynamika nieświadomości*, KR, tłum. R. Reszke, §273, s. 152./ *Die Dynamik…, op. cit*., §273, s. 157.
[237] Ibidem, §280, s. 155.

fizycznym i duchowym (adekwatność poziomu duchowego i materialnego stanowiła dwie jej realizacje, zgodnie z zasadą współistnienia przeciwieństw).

> „A zatem w materii tkwiłby zarodek ducha, w duchu można by odkryć zarodek materii. Znane już od dawna i potwierdzone doświadczalnie przez Josepha Banksa Rhine'a zjawiska <<synchroniczne>> wskazują podług wszelkiego prawdopodobieństwa w tym kierunku. Niejakie <<uduchowienie>> materii kwestionuje absolutną niematerialność ducha, ponieważ należałoby mu wówczas przyznać cechę substancjalności."[238]

W cytacie tym wyrażone zostały próby zniesienia dualizmu ducha i materii jako dwóch różnych porządków rzeczywistości. Zgodnie z takim podejściem wymiar psychiczny i fizyczny stanowią dwie manifestacje jednej struktury, poprzedzającej ich istnienie – ten pogląd Jung rozwijał w swoich późnych pracach. Idea ta inspirowana jest filozofią neoplatońską, alchemią oraz filozofią hermetyczną, które, zdaniem Junga, podejmowały próby ujęcia tej jedni.

Twierdzenia psychiatry z roku 1919 nie są radykalne, jednak, ujmując je poprzez pryzmat późnych pism psychiatry, problem adekwatności życia biologicznego i psychicznego jest nie bez znaczenia i stanowi zapowiedź późniejszych, bardziej zdecydowanych rozstrzygnięć[239]. W dojrzałej twórczości naukowej Junga obecna jest próba zniesienia dualizmu ciało-duch poprzez wskazanie ich wspólnego źródła.

Zestawienie archetypu w jego pierwszej definicji (w pracy *Instinkt und Unbewusstes*) z instynktem[240] jest nie bez znaczenia ze względu na występujące pomiędzy nimi podobieństwa. Przede wszystkim instynkt jako taki ma charakter zbiorowy i powszechny, jest właściwy dla całego gatunku ludzkiego. Jako jedna ze struktur nieświadomości zbiorowej pozostaje poza obszarem indywidualnych ludzkich uwarunkowań. Tak jest również w przypadku archetypu – jest wzorcem o charakterze zbiorowym[241].

Formy archetypowe i instynkty łączy ich wrodzoność oraz dziedziczność. Jeżeli chodzi o archetypy, to należy dodać, że sama konstrukcja psychiki jako złożonej z części świadomej i pozaświadomej jest wrodzona i dziedziczna, typowa dla gatunku *Homo sapiens* i człowieka jako jego przedstawiciela. Samo określenie form archetypowych mianem struktur dziedzicznych jest osadzone na podkreśleniu ich pokrewieństwa do instynktów. Co prawda, psychiatra nie wskazał ściśle, w jaki sposób proces ten miałby przebiegać. Istnienie zarówno

---

238 C. G., Jung, *Archetypy i nieświadomość*, §197, s. 117-118./ *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, §197, s. 122-123.
239 Ibidem.
240 Zob. Idem, *Instinkt und Unbewusstes,* [w:] *Die Dynamik..., op. cit*.
241 Idem, *Die Dynamik…*, §270, s. 155.

instynktów, jak archetypów jest obserwowalne tylko dzięki wywoływanym przez nie reakcjom, odpowiednio fizycznym i psychicznym. Postulat ich dziedziczności ma swoją podstawę w ich niezależności względem procesu wychowania i doświadczeń życiowych. Instynkty nie powstają w wyniku uczenia – a ich dziedziczność nie ujawnia sposobu ich powstania[242].W związku z niemożnością rozstrzygnięcia, jak dochodzi do powstania reakcji instynktownych poprzez odwołanie się do procesu stopniowego nabywania danej umiejętności, Jung rozwiązał ten problem, wskazując intuicję jako odpowiedni rodzaj percepcji, pozwalający na całościowe i nieuświadomione ujmowanie pewnych treści[243]. Bez funkcji, jaką jest intuicja, niemożliwe byłoby działanie zarówno instynktów, jak i archetypów. Dostarcza ona całościowej, nieuświadomionej treści, stanowiącej motywację do takiego, a nie innego odruchu w przypadku instynktów bądź do określonego stosunku do danego zjawiska w przypadku archetypów.

Archetypy to psychologiczne odpowiedniki instynktów, a nawet więcej – zdaniem Junga „jedne warunkują drugie"[244]. Opisywał on archetyp jako rezultat „widzenia instynktu przez samego siebie" i „samoodzwierciedlania instynktu"[245]. Poza tym archetypom przypisał funkcję nadawania formy i celu instynktom. Jak należy rozumieć powyższe wnioski i sformułowania? Czy archetyp stanowi wyższą, bardziej złożoną postać instynktu? Archetyp ukierunkowujący instynkt odnosi się do tkwiącej w nieświadomości funkcji, mającej na celu między innymi nadawanie sensu i znaczenia mechanizmom strukturyzującym podłoże psychofizyczne ludzkich działań oraz reakcji służących przetrwaniu. Jung kontynuował swoje badania nad związkiem archetypów i instynktów oraz psychologicznym aspektem tych drugich w latach 30. (*Psychologische Determinanten des manschlichen Verhaltens*[246], 1937). Instynkt, zgodnie z tymi późniejszymi twierdzeniami psychiatry traci swoją pozapsychiczną postać poprzez kontakt z treścią psychiczną, a przy tym będąc bodźcem somatycznym, wywołuje on reakcje psychiczne. Te dwa czynniki są ze sobą skorelowane[247].

Objawy somatyczne, występujące np. w przypadku nerwic, są symptomami problemów zakorzenionych w psychice, a jednak dochodzi do ich ujawniania się na podłożu cielesnym – w tym przypadku mamy do czynienia ze swego rodzaju przepływem, wskazującym na korelację ciała i psychiki. Niemniej instynkty i archetypy przynależą do dwóch odrębnych struktur:

---

[242] Ibidem, §268, s. 154.
[243] Ibid.
[244] Ibid., §271, s. 156.
[245] Ibid., §277, s.158.
[246] Zob. *Psychologische Determinanten des manschlichen Verhaltens,* [w:] *Die Dynamik des Unbewussten, op. cit.*
[247] Ibidem, §235, s. 138.

pierwsze stanowią źródło wrodzonych reakcji na określony bodziec, a drugie – znacznie bardziej złożone – tworzą zasób możliwych sposobów ujmowania zjawisk. Archetypy, zdaniem Junga, kierunkują reakcje emocjonalne i zarazem pozwalają człowiekowi zrozumieć własne życie wewnętrzne, a przede wszystkim reakcje instynktowne. Dzieje się tak, ponieważ stanowią podstawę, na której rozwija się ludzka świadomość.

Niezależność względem ludzkiej woli (przynależącej do sfery świadomości) jest tym, co łączy instynkty i archetypy. Według Junga jedne i drugie posiadają aspekt psychologiczny. Psychiatra swoją koncepcję instynktu oparł na pracach Pierre'a Janeta[248], który przypisywał mu funkcję biologiczną i psychologiczną. Dzięki temu można mówić nie tylko o instynktownych reakcjach, ale także zachowaniach. Powoływał się także na pracę brytyjskiego psychologa Williama Riversa *Instinct and the Unconscious* (1919-1920), w której wskazał cechę instynktu, określoną jako „all-or none-reaction". Zgodnie z tą zasadą siła reakcji instynktownych nie jest proporcjonalna do siły wywołującego je bodźca – zachodzi z całą swoją mocą albo wcale i polega na swego rodzaju przymusie, któremu poddany jest ludzki organizm[249]. Powyżej wskazaną pracę Riversa Jung określał jako tę, która w znacznym stopniu wpłynęła na jego myślenie o instynkcie, zwłaszcza w związku z problemem jego psychologicznego aspektu. Jest on bowiem rozpoznawany jako rodzaj działania umotywowanego nieuświadomioną koniecznością wewnętrzną[250].

Jung zaznaczał, że określenie, czy to instynkty są pierwotne wobec archetypów, czy też przeciwnie – archetypy wobec instynktów – jest niemożliwe. Oba uznawał za dwie różne formy tej samej aktywności życiowej – a przy tym popędowej[251]. „Samoodzwierciedlanie" instynktu należy uznać za powiązane ze świadomością jako taką. Archetypy, jak pisał Jung: „ingerują w proces kształtowania się treści świadomych regulująco, modyfikująco i motywująco"[252]. Mimo że przynależą do sfery nieświadomości, ich celem jest oddziaływanie na świadomość i jej poszerzanie. Instynkty odpowiadają jedynie za wywoływanie typowo ludzkich zachowań i reakcji ciała. Choć można je wskazać i określić ze względu na cel, jakiemu służą, to jednak przynależą one w pełni do sfery nieświadomej. Ich powszechny i wspólny dla całej ludzkości wymiar gatunkowy decyduje o tym, że należy je uznać za część nieświadomości zbiorowej. Archetypy zaś, choć działają na zasadzie instynktownej, związane są zarówno z

---

[248] Zob. P. Janet, Les Névroses, „The Journal OF Nervous and Mental Disease", 36[9], (1909)., s.384.
[249] W. H. Rivers, *Instinct and Unconsicious,* „British Journal of Psychology", 10 (1920), pp. 1-7.
[250] C. G. Jung, *Die Dynamik…*, §265, s. 152.
[251] Ibidem, §282, s. 160.
[252] Ibid., §404, s. 231.

nieświadomością, jak i ze świadomością. Psychiatra owo „dostrzeganie instynktu przez samego siebie", które określił mianem archetypu, uznawał za obiektywizujące[253]. O ich istnieniu świadczą dostępne poznaniu reprezentacje utrwalone w „motywach mitologicznych", a zatem w dostępnych dla świadomości. Ponadto archetypy wywierają wpływ na świadomość, o czym metaforycznie można by powiedzieć, że „chcą być przez świadomość zauważane", stąd ich uruchamianie twórczej fantazji. Są one niczym drogowskazy, dzięki którym człowiek zyskuje odniesienie do przeszłości (jedność z przodkami, dziedziczenie archaicznych obrazów psychicznych) i przyszłości (rozwój osobowy jako cel do osiągnięcia). Instynkty natomiast działają ze względu na pożądaną reakcję, która jest celem samym w sobie, aktywują się „tu i teraz". Jak zauważyła Zofia Rosińska, rolą instynktów (a także *libido*), jest „wszywanie" człowieka w zewnętrzny świat natury[254], analogicznie jak rolą archetypów jest wpisanie w świat społeczno-kulturowy. Jedne i drugie stanowią rodzaj ustrukturyzowanych „mechanizmów", które działają jako bodźce wewnętrzne, ale projektowane na zewnątrz. W taki sposób, jak działanie instynktu dostrzegamy poprzez widzialne za zewnątrz zachowania i reakcje psychofizyczne, tak działanie archetypów odbieramy dzięki projektowanym przez nie obrazom mitu oraz różnym formom symbolicznym. Psychiatra pracował wówczas w oparciu o paradygmat fenomenologiczny, zajmując się obserwacją przejawów nieświadomości, czyli obrazów archetypowych jako materiałem bezpośrednio doświadczanym.

Również w oparciu o ten paradygmat Jung starał się pokazać paralelność instynktów i archetypów. Jak już wspomniałam – istnienia jednych i drugich możemy domniemywać poprzez obserwację pewnych fenomenów, świadczących o ich obecności. O nich samych niewiele można powiedzieć, poza tym, że są wrodzone i dziedziczne.

Ta analogia sprawia, że archetyp zdaje się być swego rodzaju analogonem instynktu. Nie ma jednak pomiędzy nimi realnej i bezpośredniej zależności, poza tym, że zarówno instynkt, jak i archetyp są strukturami uruchamiającymi reakcje — odpowiednio ciała i psychiki. Najtrafniej relację między nimi mogłoby zatem oddawać określenie *współistnienia*. Możemy to zrekonstruować na podstawie wielu wypowiedzi Junga z różnych okresów, w których wyrażał przekonanie, że instynkty — obok archetypów, kompleksów itd. — stanowią różne komponenty nieświadomości zbiorowej. Z pism Junga można jednak wydobyć zupełnie inny obraz relacji „archetyp – instynkt". W tym wypadku należy także uwzględnić zmienność

[253] Ibid., § 277, s. 158-159.
[254] Z. Rosińska, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, PWN, Warszawa 1985, s. 80.

jego koncepcji na przestrzeni wielu lat. Omówienie tej relacji wymaga wprowadzenia kolejnego zagadnienia — energetycznego modelu ludzkiej psychiki.

Na podstawie wczesnych wypowiedzi Junga można stwierdzić, że instynkty były bardziej pierwotne niż archetypy i wywierały wpływ na sposób działania tych drugich. W późniejszym okresie psychiatra doszedł jednak do wniosku, że archetypy mają moc przezwyciężania instynktów i działają tak, jakby były obdarzone własną wolą, dzięki której mogą zawładnąć ludzką psychiką[255]. Początkowo Jung twierdził, że instynkty, jako bardziej pierwotne, tworzą grunt pod to, co archetypowe, przy założeniu, iż ciało i psychika nie działają odrębnie, lecz współtworzą całość, jaką jest człowiek. Dana reakcja instynktowna mogła zatem stanowić podłoże dla obrazu psychicznego, oswajającego określony sposób zachowania i niejako go „tłumaczącego", wprowadzając tym samym dane zachowanie do typowo ludzkiego świata — tak, by człowiek mógł odróżnić siebie samego, poprzez pryzmat swoich działań i ich interpretacji, od świata zwierząt. Tego rodzaju obraz mógł stać się podstawą symboli i wartości utrwalonych w kulturze; przykładowo instynktowi macierzyńskiemu przypisywano określone znaczenia i symbole. Potwierdzają to słowa Junga: „archetypy przedstawiają wzór instynktownego zachowywania się", a także inne jego stwierdzenie: „można by archetyp odpowiednio określić jako wyobrażenie instynktu o sobie samym lub jako samo odbicie instynktu"[256]. To wskazuje, że Jung jako psychiatra i lekarz początkowo uznawał podłoże biologiczne za pierwotne względem psychicznego (i kulturowego jako ekspresji psychiki zbiorowej). Poza tym pisał, że archetypy posiadają specyficzną energię, która pochodzi z ich uczestnictwa w naturze instynktów[257]. Jest co prawda nieco późniejsze przekonanie, rozwijane w pismach pochodzących z lat 30., lecz w koncepcji Junga zawsze dominował energetyzm jako podłoże życia psychicznego: psychika działa w oparciu o ciągły jej przepływ. To ujęcie jest obecne już od początku samodzielnej pracy Junga, od 1912 roku, gdy przedstawił pogląd, dotyczący transformacji energii *libido* w energię duchową.

Koncepcja przemiany popędu w treści symboliczne i kulturowe pojawiła się także w pierwszej[258] i drugiej teorii popędu Freuda[259]. Należy jednak zauważyć, że jungowska koncepcja przemiany *libido* różni się od nih na płaszczyźnie mechanizmów kierujących tą przemianą, jak też jej celem i skutkiem. W przypadku postulowanej przez Freuda sublimacji

---

[255]Idem, *Symbole der Wandlung…*, §101, s. 92.
[256] Idem, *Die Dynamik…*, §277, s. 158-159.
[257] K. Pajor, *Rola archetypu, op. cit.,* s. 85.
[258] Zob. Z. Freud, *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.
[259] Zob. Z. Freud, *Poza zasadą przyjemności*, tłum., PWN, Warszawa 1997.

mamy do czynienia z przekształceniem popędu w postać symboliczną, maskującą i kompensującą zarazem jego działanie. Tak dochodzi do powstawania kultury, która ma kompensacyjny charakter wobec sfery popędowej. Kultura nie stanowi zatem sfery autonomicznej, ale jedynie podporządkowaną prawom związku *libido* z formami życia społecznego. Pierwsza i druga teoria popędów Freuda, z popędem seksualnym jako najbardziej dominującym i kierującym ludzką istotą, ma także inny wydźwięk niż Junga, dla którego *libido* stanowi całość energii psychicznej. Freud uważał, że w społecznych formach życia istnieje tendencja do wypierania popędu seksualnego. Sposobem pozwalającym na rezygnację z wyparcia jest zastąpienie go sublimacją. Polega ona na skierowaniu popędu z pierwotnych dążeń ku innym, wyżej cenionym i społecznie akceptowanym[260]. W ten sposób powstają treści kulturowe, pierwotnie uwarunkowane przez popęd, który nie został zaspokojony, lecz zneutralizowany. Inaczej rzecz się ma w przypadku koncepcji *libido* Junga. Podczas procesu jego przeniesienia z poziomu „niższego" na poziom „wyższy" dochodzi do ukierunkowania energii na działanie na poziomie symbolicznym. Symbol staje się wówczas nośnikiem tej energii i zyskuje zdolność oddziaływania na psychikę — zarówno na nieświadomość, jak i na świadomość. Nie neutralizuje on zatem *libido*, ale je transformuje, a zarazem posiada zdolność ponownego wyzwalania przepływu energii psychicznej. Jest przy tym autonomiczny wobec popędu *libido*, co odróżnia koncepcję Junga od teorii sublimacji Freuda.

Archetypy i instynkty mają wspólne źródło w popędzie *libido*. Energia psychiczna stanowi podstawę dla działania psychiki, łączy poziom psychiczny i fizyczny (podobnie zresztą jak instynkty, które nie są reakcjami czysto fizycznymi, ale wkraczającymi na poziom psychologiczny[261]). Zapowiedzi sformułowanego w późniejszych latach modelu ludzkiej psychiki funkcjonującej w oparciu o ciągły przepływ stałej ilości energii, stanowiącego ważną część psychologii analitycznej Junga, pojawiły się w pracy *Assoziation, Traum und hysterisches Symptom*[262] z roku 1909. Już wówczas pojawił się termin „energia psychiczna". Wtedy psychiatra, w kontekście jej przepływu, pisał o możliwym jego zatrzymaniu, prowadzącym do wystąpienia zaburzeń psychicznych, a dokładnie histerii[263]. Teorię przepływu energii

---

[260] B. Moore, B. Fine, *Słownik psychoanalizy. Klasyczne pojęcia, nowe koncepcje*, Warszawa: Jacek Santorski & CO, Warszawa 1996, s. 310.
[261] Psychologiczny wymiar reakcji instynktownych, który za Riversem dostrzegał Jung wiąże się z tym, że ludzkie zachowanie nie jest czysto mechanicznym działaniem, będącym tylko i wyłącznie biologiczną reakcją na dany bodziec. Zachowanie posiada wymiar psychologiczny, jest przejawem wewnętrznych procesów mentalnych.
[262] Zob. C. G. Jung, *Experimentelle Untersuchungen*, Gesammelte Werke II, Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.
[263] Ibidem, §794, s. 377.

psychicznej Jung rozwinął nieco później, a w pierwotnej postaci została w dziele *Wandlungen und Symbole der Libido*. W nim Jung przedstawił proces progresji i regresji *libido*, jego transformacji w postać symboliczną.

Psychiatra próbował w popędzie znaleźć wspólne źródło zarówno dla fizycznych odruchów i reakcji, jak też dla obrazów psychicznych i symbolicznego poziomu życia – zagadnienie to zostało omówione w poprzednim rozdziale, dlatego tutaj nie będę powracać w szczegółach do działania jego mechanizmu. W 1919 roku doszło do sformułowała koncepcji nieświadomości zbiorowej jako swego rodzaju struktury. Archetypy i instynkty zostały ukazane jako elementy nieświadomości zbiorowej, dziedziczne i wrodzone. Nie oznaczało to, jednakże zakwestionowania popędowego podłoża, stanowiącego organiczną podstawę, na której odbywają się te ustrukturyzowane i ukierunkowane procesy.

W odpowiedzi na krytykę, z którą spotkał się psychiatra po opublikowaniu dzieła *Wandlungen und Symbole der Libido* z roku 1912, w roku 1928 wydany został jego tekst zatytułowany *Über die Energetik der Seele*[264]. Wyraził w nim pogląd, zgodnie z którym stały przepływ energii, warunkujący procesy psychiczne nie jest przepływem substancjalnym, lecz jedynie dążeniem do równowagi relacji. To w tym dziele uznał on psychikę za zamknięty system energetyczny, działający w oparciu o relacje różnych procesów psychofizycznych. Posłużył się przy tym termodynamicznym pojęciem entropii, by podkreślić, że ruch tych procesów podporządkowany jest dążeniu ogólnej równowagi (zachowaniu harmonii psychicznej funkcja transcendentna, służąca integracji treści nieświadomych)[265]. Entropia umożliwia także przemianę energii psychicznej – przejście w postać symboliczną, doznaniową bądź psychofizyczną i fizyczną[266]. Sama w sobie nie jest ona energią fizyczną, jest jednak tym, co pośredniczy pomiędzy poziomem psychicznym, a fizycznym, gdyż może wywoływać konkretne fizyczne reakcje ciała. Ukazywała to metoda skojarzeniowa, opracowana przez Junga w latach 1900-1905. Już wówczas zaobserwował on, że słowa, powiązane z subiektywnymi skojarzeniami wywołują reakcje emocjonalne, a te zaś mierzalne reakcje fizyczne, jak chociażby wzrost tętna. Był prekursorem badań nad testem, który nazwał skojarzeniowym, polegającym na obserwowaniu i analizowaniu reakcji emocjonalnych bądź ich braku na dane słowo. Wykorzystywał też test skojarzeń słownych jako narzędzie diagnostyczne.

---

[264] Zob.C. G. Jung., *Die Dynamik…, op. cit*.
[265]Ibidem…, §3, s. 14.
[266] Ibid, §48, s. 35.

Regulacja energii psychicznej opiera się na tzw. „systemie szacowania", wartościach jako energetycznym szacunku ilości[267]. Nie jest możliwe oszacowanie ilości energii psychicznej, biorącej udział w tworzeniu danego kompleksu psychicznego, wyparcia czy symbolu. Sama energia jednak posiada wymiar ilościowy, a jakościowy pojawia się wraz z jej przejściem w dane formy. Powiązany z nią jest indywidualny system wartości, który pozwala na wartościowanie treści psychicznych (według Junga powszechnie przyjęty system wartości moralnych jest niczym obiektywny system miar).

> „Jeśli staniemy na gruncie naukowego *common sense* i powstrzymamy się od zbyt dalekosiężnych refleksji o charakterze filozoficznym, uczynimy najlepiej, ujmując proces psychiczny po prostu jako proces życia. W ten sposób poszerzymy nieco wąskie pojęcie energii psychicznej, czyniąc z niego pojęcie energii życiowej, subsumujące tak zwaną energię psychiczną jako swój przypadek szczególny. W ten sposób zyskamy tę korzyść, że będziemy mogli prześledzić stosunki ilościowe, przechodząc przez węższy zakres tego, co psychiczne, i dochodząc do funkcji biologicznych tak w ogóle, a dzięki temu będziemy mogli uczynić zadość niewątpliwie istniejącym i już od dawna dyskutowanym stosunkom „ciała i duszy".[268]

Jung utożsamił jednak energię psychiczną z tzw. energią życiową, leżącą u podstaw procesów biologicznych, jak też procesów psychicznych – ujęcie to koresponduje z filozofią Bergsona[269]. Oprócz tego ważnym źródłem, leżącym u podstaw modelu energetycznego psychiki, zaproponowanego przez Junga były prace antropologów, w tym m. in. M. Maussa i badana przez niego *mana* – określana również jako energia życiowa, moc.

> „Mana to nie jest po prostu siła, istota, jest to także działanie, jakość i stan. Innymi słowy wyraz ten jest jednocześnie rzeczownikiem, przymiotnikiem i czasownikiem. Mówi się o jakimś przedmiocie, że jest mana, chcąc powiedzieć, że ma taką to cechę i w tym przypadku wyraz ten jest czymś w rodzaju przymiotnika (…). O jakiejś istocie, duchu, człowieku, kamieniu, lub obrzędzie mówi się, że jest obdarzony mana. (…)
>
> Pojęcie mana składa się z szeregu nieustalonych, krzyżujących się pojęć. Jest ono kolejno i jednocześnie jakością, substancją, aktywnością."[270]

---

[267] Ibid., §14, s. 19.
[268] Ibid., §31, s. 27.
[269] Zagadnieniu temu poświęcony został osobny rozdział – *Zagadnienie czasowości i przestrzenności form archetypowych – kantyzm i bergsonizm w koncepcji Junga.*
[270] M. Mauss, *op. cit.*, s. 146 -147.

W przytoczonym powyżej cytacie Mauss wskazywał na trudności związane z próbą wyjaśnienia pojęcia *mana*, powszechnego wśród wielu wspólnot tradycyjnych Melanezji. Mimo napotykanych przeszkód, wynikających z przekonań badacza reprezentującego zachodni styl myślenia, Jung określał manę jako to, co leży u podstaw magii — nieodłączny element umożliwiający zajście zjawiska magicznego, a więc w istocie pewnej przemiany, transformacji i przepływu energii prowadzącej do zmiany jakościowej. Opisywał ją również jako czynnik nadający wartość przedmiotom, ale także ludziom, przynoszący bogactwo, siłę i pozycję społeczną.

Jung stworzył określenie: „osobowość maniczna", mając na uwadze pewien typowy stan psychiczny, opisał go tak:

> „(…) tego rodzaju osobowość nazywam po prostu osobowością maniczną. Odpowiada ona pewnemu dominującemu czynnikowi nieświadomości zbiorowej, pewnemu archetypowi, który od niepamiętnych czasów wykształcił się w psychice ludzkiej dzięki odpowiedniemu doświadczeniu. Człowiek pierwotny nie analizuje i nie zdaje sobie sprawy z tego, dlaczego ktoś go przewyższa. Jeśli ten ktoś jest od niego mądrzejszy i silniejszy, to ma on właśnie manę."[271]

Począwszy od pierwszych lat dwudziestego wieku, wówczas, gdy powstawał opis sposobu psychiki Jung używał wyłącznie terminu „energia psychiczna". W latach 30-stych jego prace nabrały nieco innego charakteru, język psychiatry stał się bardziej synkretyczny, łączący słownictwo naukowe z językiem *poesis*. Posługiwał się wówczas niekiedy pojęciem *mana* jako terminem oznaczającym energię psychiczną, zwłaszcza w kontekście witalistycznego charakteru nieświadomości zbiorowej, a dokładnie w związku z działaniem archetypów, tj. archetyp animy. Pisał, że *mana*, jaką dysponują archetypy sprawia, że mogą one „zawładnąć" ludzką psychiką[272]. Psychiatra rozszerzył definicję terminu *mana*, nakładając na jego pierwotne znaczenie (tradycyjne i antropologiczne) psychoanalityczne, związane z koncepcją nieświadomości zbiorowej. Mamy więc do czynienia z umocowaniem pojęcia archetyp i energia psychiczna na badaniach z zakresu antropologii, psychologii eksperymentalnej i praktyce lekarskiej (test skojarzeniowy) oraz filozofii.

Janet, którego należy uznać za jednego z najważniejszych poprzedników Junga twierdził, że zjawiska psychiczne powstają w wyniku przepływu specyficznej dla nich

---

[271] C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, *op. cit*., s. 91.
[272] Ibidem.

energii[273]. Z pewnością jego przekonania były inspiracją dla modelu energetycznego *psyche.* Jeśli chodzi o *libido* jako o „całość energii psychicznej" oraz jej możliwość przemiany w energię fizyczną, to psychiatra uważał, że nie należy pomijać tkwiącego w tymże zagadnieniu aspektu filozoficznego, powoływał się przy tym na Ludwiga Bussego[274]. Ten psycholog i filozof uważał, w duchu antyredukcjonistycznym, że instynkt nie stanowi jedynie bezrefleksyjnego odruchu, ale jest przejawem działania witalistycznej siły, będącej wyrazem woli życia. Jego ujęcie instynktu koresponduje z filozofią Schopenhauera, instynkt wyraża dynamiczną zasadę rządzącą rzeczywistością, a przy tym wykracza poza biologiczną podstawę jego działania[275].

Najważniejszą jednak inspiracją na gruncie filozofii w kwestii energii psychicznej był niewątpliwie Bergson. Oparł on całą swoją koncepcję epistemologiczną i ontologiczną o myśl o nieustającym przepływie energii twórczej, tworząc obraz świata jako dynamicznego i będącego w ciągłym procesie zachodzącym w nich zmian. Zgodnie z jego filozofią ludzki intelekt próbuje na swój sposób „unieruchomić" rzeczywistość, zamykając ją w pojęciach i obrazach, jest to jednak rodzaj jej zafałszowania[276]. Wyabstrahowane konstrukcje intelektualne i ujmowanie świata zjawisk za pomocą pojęć nie są w stanie dotrzeć do jej głębi – *élan vital* nie jest jednak niczym kantowska *res in se*. Stanowi ona jedynie pierwotny rdzeń procesu, a sam proces ze swej natury wymyka się intelektowi, powstałemu wskutek przystosowania na drodze ewolucji, tak jak instynkty i służącemu funkcjonowaniu w świecie.

Jung w swojej pierwszej definicji z 1919 roku zaznaczył, iż archetyp jako forma ujmowania rzeczywistości stanowi podstawę dla typowo ludzkiego świata, czyli świata wewnętrznego – myśli i przeżyć. Instynkt, jak forma działania pozwala na typowe dla człowieka odruchy ciała, swoisty zestaw reakcji na rzeczywistość zewnętrzną (instynkt oparty jest w związku z tym przede wszystkim na reakcjach ciała). Obydwa jednak jako różne aspekty

---

[273] I. Błocian, *Automatyzm nieświadomości: wczesna twórczość Carla Gustawa Junga* (1902-1912), „Nowa Krytyka" 11 (2000), pp. 65-76.
[274] C. G. Jung, *Die Dynamik…*, §9, s. 17.
[275] Zob. L. Busse, *Geist und Instinkt: Untersuchungen zur Philosophie des Lebens*, Wilhelm Engelmann, Lipsk 1926.
[276] Co prawda, filozofia Kanta miała wpływ na ukształtowanie się stanowiska Bergsona, chociażby przez krytykę mechanicyzmu i finalizmu[276]. Niemniej jednak Bergson podchodził krytycznie do myśli Kanta. Dokonał krytyki zarówno materializmu, jak i idealizmu. Jego zdaniem podstawą istnienia i życia jest połączenie materii i ducha – odnosi do nich kolejno postrzeżenie i pamięć. Wobec tego materializm, upatrujący źródła „nierozciągłości i jakości" w materii jest równie mylnym podejściem jak idealizm, według którego „rozciągłość i ilość" są wtórne wobec ducha. Krytyczne nastawienie filozofa wobec myśli Kanta opierało się również na krytyce intelektu, uznawanego za niezdolny do twórczej kreacji, a mogący jedynie „rozkładać, rozróżniać i przeciwstawiać logicznie"[276]. To, że intelekt nie jest w stanie dotrzeć do natury rzeczy nie oznacza, iż jest to niemożliwe, istnieje bowiem takie narzędzie poznawcze jak intuicja. Tę Bergson definiował jako „instynkt, stający się bezinteresownym, świadomym siebie samego, zdolnym do rozmyślania o swym przedmiocie i do rozszerzania go nieograniczenie".

działania nieświadomości zbiorowej działają w oparciu o intuicję. Jest ona rodzajem percepcji procesów nieświadomych[277]. Intuicja, będąc oparta na strukturach nieświadomości, instynktach i archetypach jest przez nie warunkowana. Taki obraz intuicji wpisuje się w koncepcję archetypów jako praform poznawczych[278]. Jest ona zatem dyspozycją nieświadomości zbiorowej, świadczącej o toczących się w niej autonomicznych procesach psychicznych, niezależnych od woli i świadomości. Jung ponadto twierdził, że jest ona nie tylko rodzajem percepcji, ponieważ jej istotą jest proces twórczy, który w tej samej mierze kreuje, co ujmuje dany obiekt. Funkcją intuicji jest ujmowanie relacji pomiędzy rzeczami, które są nieuchwytne przez funkcje umysłu[279]. Wyrażane są za pomocą obrazów – ujęć całościowych i symbolicznych. Psychiatra uważał że adaptacja psychiczna zasadza się głównie na intuicji[280]. Przywoływał Bergsona jako prekursora uznania roli intuicji w procesach poznawczych. Tym, co naprowadziło psychiatrę na trop intuicji w pierwszej kolejności były dyspozycje instynktów, które nie mogą zaistnieć w wyniku praktyki czy nauczania[281]. Można dostrzec, że poglądy Bergsona i Junga były skoncentrowane na ukazaniu intuicji przez pryzmat ujęcia instynktu. Wpływ dzieł filozofa na koncepcję intuicji Junga wydaje się oczywisty. Psychiatra pisał, że własną koncepcję intuicji oraz popędu *libido*, jakże pokrewnych intuicji bergsonowskiej i *élan vital*, stworzył dzięki praktyce psychiatrycznej[282]. Wyrażał uznanie dla koncepcji Bergsona, twierdząc przy tym, że doszedł on niezależnie do paralelnych wniosków na gruncie filozofii. Z pewnością inspirujący dla Junga był postulat intuicji jako mającej swoje źródło poza obszarem świadomości. W pismach Bergsona zawarta jest filozoficzna nie zaś psychoanalityczna koncepcja nieświadomości. Filozof świadomość uważał za związaną z byciem w teraźniejszości, a aktualne obrazy, obecne w postrzeżeniach tylko za część całej materii[283]. Nie oznacza to, że na teraźniejszość nie składają się nieświadome obrazy i wyobrażenia, one również tworzą aktualnie postrzegany świat, gwarantując mu ciągłość istnienia, a raczej ciągłego stawania się[284]. Wraz z twórczą ewolucją, warunkowaną przez *élan vital*, nieświadomość staje się suprapersoną, jak zauważył Pete Gunter, który badał wpływ filozofii Bergsona na psychologię Junga. Decydują o tym ponadindywidualne elementy, obecne w

---

[277] C. G. Jung, *Psychologische Typen*, *op. cit.*, §219, s. 139.
[278] K. Pajor, *Psychologia archetypów Junga*, *op. cit.,* s 164-165.
[279] C. G. Jung, *Psychologische Typen*, §611, s. 393.
[280] Ibidem.
[281] Idem*, Die Dynamik*, §269, s. 154.
[282] C. G. Jung, *The Content of the Psychoses*, *Part II, 1914*, [w:] „Collected Paper of Analytical Psychology”, trans. M. Elder, London, 1922, s. 351.
[283] H. Bergson, *Materia i pamięć*, *op. cit*., s. 136.
[284] Ibidem, s. 143.

nieświadomej części umysłu, jak pamięć o biologicznej przeszłości[285]. Tego rodzaju pamięć działa w sposób nieświadomy, obejmuje przy tym głęboko położone w psychice wzorce, nie podlegające świadomemu procesowi przypominania. Z nią wiąże się badane przez Junga zjawisko kryptomnezji, funkcjonujące w oparciu o zapisane w głęboko położonych warstwach *psyche* treści. Powstające w oparciu o nie symboliczne obrazy mogą jawić się jako wyraz twórczej aktywności danej jednostki, a tymczasem mają podłoże we wspólnej matrycy, do której należy biologiczna pamięć gatunku *Homo sapiens*.

Możemy wskazać wiele zbieżności pomiędzy koncepcjami Bergsona i Junga – rolę intuicji w poznaniu, *élan vital* i transformację energii psychicznej, udział nieświadomości w kształtowaniu świadomości, choć psychiatra unikał jednoznacznego wskazania Bergsona jako oparcia dla swoich własnych twierdzeń. Co prawda, przywołał go w *Psychogenese der Geisteskrankheiten*[286] po to, by dookreślić *libido* jako odpowiednik *élan vital*. Choć twierdził, że nie pozostawał pod wpływem myśli Bergsona, ale niezależnie doszedł do paralelnych wniosków, to wielu badaczy, jak chociażby Pete Gunter[287], Ernest Jones[288] oraz Ilona Błocian[289] i Randall Auxier[290] uważają, że ów wpływ istniał. Trudno jednoznacznie będzie rozstrzygnąć tę kwestię ze względu na deklaracje samego Junga. Jeślibyśmy jednak podążali tym tropem, to jego inspirację myślą Bergsona można znaleźć nie tylko w koncepcji intuicji i *libido*, ale także w procesualnej naturze nieświadomości, a przy tym samego archetypu. Ta koncepcja filozoficzna była popularna właśnie wtedy, gdy psychiatra formułował swoje poglądy, już po zaprzestaniu współpracy z Freudem. Procesualizm jako istota twórczej ewolucji wpisana jest na kilku płaszczyznach w koncepcję nieświadomości zbiorowej. Po pierwsze, cel życia człowieka stanowi rozwój psychiczny realizowany w procesie indywiduacji. Po drugie, kultura jako przestrzeń wyrażania się nieświadomości zbiorowej powstaje w ciągłym żywym procesie, będącym odzwierciedleniem tych psychologicznych, toczących się na poziomie zbiorowym. Najbardziej interesującym zagadnieniem z perspektywy niniejszych badań jest jednak procesualna natura samego archetypu. Ta, co prawda, została dookreślona przez Junga jako taka właśnie w nieco późniejszym czasie, gdy zaczął stosować rozróżnienie pomiędzy archetypem w formie potencjalnej (samym w sobie) i zaktualizowanym. Chcąc zachować w tym miejscu

---

[285] P. Gunter, *op. cit*., s. 637.
[286] C. G. Jung, *Psychogenese der Geistekrankheiten, op. cit.,* §418, s. 211.
[287] Zob. Gunter P., Bergson and Jung, „Journal of the History of Ideas", 43 (4), pp. 635-652.
[288] E. Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, Basic Books, New York 1975, s. 383.
[289] Zob. I. Błocian., *Gilberta Duranda czytanie Bachelarda. Antropologiczne struktury wyobraźni*, [w:] *Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje*, red. M. Ples-Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020.
[290] Zob. Auxier R., *Image and Act: Bergson's Ontology and Aesthetics*, "Sztuka i Filozofia", 45 (2014), pp.64-81.

chronologiczny rys, by ukazać ewolucję myśli psychiatry, pomijam na pewien czas szczegółowe omówienie tej kwestii, przejdę do niego w dalszej części pracy, obecnie ważnym było dla mnie wskazanie sposobu, w jaki zmieniła się na przestrzeni lat relacja „archetyp-instynkt". Można zauważyć, że początkowo definicja archetypu została umocowana na odniesieniu do pojęciu instynktu. Jung jednak uznawał, że archetyp jest w stanie przezwyciężyć instynkt, mimo, że działa on z konieczności.

> „Odbieganie od instynktu, pogrążanie się w sobie – to źródła świadomości. Instynkt to natura, pragnie on natury. Świadomość zaś może pragnąć tylko kultury bądź jej negacji, zawsze zaś, gdy uskrzydlona rousseausowską tęsknotą, pragnie ona powrotu do natury, „cywilizuje" naturę."[291]

Jung już dziele *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii* (*Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels Zu Einer Schizophrenie)* wyraził pogląd, że nieświadomość pozostaje w konflikcie z samą sobą[292]. Symbole mające podłoże w energii *libido* mogą służyć hamowaniu tego popędu, ukierunkowaniu na to, co duchowe. Podobnie jest z działaniem archetypów mających moc hamowania instynktów, pomimo że są im pokrewne.

Jak pisał Jung – instynkt i archetyp to „dwa przeciwstawne bieguny tej samej zasady", ukazując tym samym dialektyczny charakter swojej koncepcji.

> „Stanowi on (obraz pierwotny – P. N.) zatem niezbędną opozycję do instynktu, który znamionuje się tym, iż jest działaniem celowym, zakładającym jednak tyleż korespondujące ze zmysłem, ileż celowe ujęcie każdej sytuacji. Ową aprehensję danej sytuacji gwarantuje obraz dany *a priori*, który stanowi dającą się zastosować formułę, bez czego niepodobna byłoby przeprowadzić aprehensji nowego stanu faktycznego."[293]

Traktował je jako przeciwieństwa, a zarazem jako pokrewne sobie odpowiedniki. Było to możliwe dzięki procesualnej naturze archetypów. W końcowym okresie twórczości Juga archetyp jednoznacznie stał się dominujący wobec instynktu, mogąc znieść jego wpływ. Odwrotny kierunek zależności natomiast był niemożliwy – archetypy dzięki procesowi indywiduacji i rozwoju jaźni otwierają człowiekowi drogę do doświadczenia wolności, czego na pewno nie możemy powiedzieć o ograniczających instynktach. Ta istotna różnica jest widoczna w późnych pracach Junga, powstałych pod koniec lat 30-stych i w latach 40-stych.

---

[291] C. G. Jung, *Dynamika nieświadomości,* §750, s. 415./ *Die Dynamik…,* §750, s. 427-428.
[292] Zob., Idem, *Symbole der Wandlung…,* §190, s. 170.
[293] Jung, *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Wrota KR, Warszawa 1997, §699, s. 468./ *Psychologische Typen,* §699, s. 450.

W celu przedstawienia związku archetypów i instynktów nie można pominąć problemu wpływu filozofii Immanuela Kanta na treść koncepcji nieświadomości zbiorowej. Zdecydowałam się na omówienie filozofii Kanta po omówieniu wpływu bergsonizmu. Choć filozofia Bergsona jest późniejsza, to oddziaływała moim zdaniem silniej we wczesnym etapie pracy Junga. Wpływ Kanta był znaczący zwłaszcza w środkowym okresie, choć niejedynie. Archetypy, podobnie jak instynkty działają z konieczności – o czym dowiadujemy się już z ich wyżej przytoczonej definicji z 1919 roku. Co jest jej źródłem? Z jednej strony psychiatra pisał o popędzie jako o żywotnej sile leżącej u podłoża instynktów i archetypów, który działa w sposób teleologiczny i ontycznie konieczny, niczym wola Schopenhauera. Z drugiej strony już wówczas, w 1919 roku, przywoływał Kanta, powołując się na jego definicję instynktu jako wewnętrznego przymusu[294]. Zwłaszcza *Krytyka czystego rozumu*[295] wpłynęła znacząco na psychologię głębi. Kategoria nieświadomości zbiorowej, definiowanej jako całkowitość poza świadomych zjawisk psychicznych jest ściśle związana z koncepcją archetypów, będącą jej rozwinięciem[296]. Definicje archetypów jako form apriorycznych i koniecznych zostały poparte właśnie filozofią Kanta. Warunkują one procesy natury psychicznej tak, jak aprioryczne formy naoczności – doświadczenie natury poznawczej.

Ujęcie archetypów jako działających z konieczności opiera się na dwóch filozoficznych źródłach – filozofii Kanta i Schopenhauera. Ta pierwsza wpłynęła na koncepcję nieświadomości zbiorowej jako samej w sobie niepoznawalnej, wykraczającej poza ludzki aparat poznawczy. W przypadku filozofii Schopenhauera inspiracją była idea niepohamowanej niczym woli życia, działającej ze względu na samą siebie, podobnie jak formotwórcze i autoteliczne *libido*.

Częste odniesienia Junga do filozofii Kanta świadczą o jej znaczeniu jako teoretycznej podstawy koncepcji archetypów. Niepoznawalność nieświadomości zbiorowej i form archetypowych jako *res in se* to ich własność istotowa. Jung powoływał się na filozofię Kanta szczególnie w pismach z lat trzydziestych. Problemem związku kantyzmu z myślą Juga zajmę się w dalszej części pracy. Warto jednak wskazać, że filozofia ta oddziaływała na Junga znacznie wcześniej, aniżeli w środkowym okresie jego twórczości, przypadającym na lata 30. XX wieku, co jest zazwyczaj eksponowane w opracowaniach[297]. W jego wczesnych pracach na plan pierwszy wysuwa się znamienny dla archetypów gatunkowy i antropologiczno-

---

[294] Idem*, Die Dynamik…*, §265, s. 152.
[295] Zob. I. Kant., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
[296] *C. G. Jung, Die Dynamik…*, §269, s. 154.
[297] E. Bär, *Archetypes and Ideas: Jung and Kant*, [w:] „Philosophy Today", Vol.20/2, s. 114.

psychologiczny ich wymiar. Psychiatra jednak opierał swoje badania na pracach z dziedziny filozofii już we wczesnych tekstach, jak chociażby w tym z 1919 roku. Na tym przykładzie widać wyraźnie pewien rozwój, który się dokonał od czasów jego współpracy z Freudem, czy Bleuerem – Jung zaczął zdecydowanie wykraczać poza paradygmat nauk medycznych. Kantowskie wpływy na koncepcję Junga pojawiły się już wówczas, gdy dla myśli jungowskiej filozoficzną podbudowę stanowiły dzieła Bergsona. Jednoczesne odwoływanie się do dzieł obu filozofów wydaje się nieść ze sobą pewną sprzeczność. Kant postulował niepoznawalność rzeczy samej w sobie oraz dostępność poznaniu zmysłowemu i intelektualnemu jedynie fenomenów. Bergson uważał, że intuicja umożliwia bezpośredni wgląd w naturę rzeczywistości, a zatem również w to, co z perspektywy Kanta należy określić mianem rzeczy samej w sobie. Te dwa stanowiska wzajemnie się wykluczają. Jung co prawda utrzymywał, że archetypy jako takie nie są dostępne poznaniu, jednakże dostęp do pochodzących z nich treści istnieje dzięki intuicji. Psychiatra był w stanie pogodzić oba podejścia. Odrzucał możliwość czysto intelektualnego poznania treści nieświadomości, nie odrzucał jednak wglądu w obrazy archetypowe na drodze doświadczenia. Założenie to jest pokrewne gnostyckim prądom filozoficznym, związanym z transformacją za pomocą poszerzania świadomości na drodze wtajemniczenia, wglądu we własną naturę. Ważny przy tym jest aspekt doświadczania archetypów oraz procesualny charakter samej psychiki: człowiek „staje się sobą" za sprawą procesów archetypowych. Są one źródeł typowo ludzkich wzorców działania i ujmowania rzeczywistości warunkując procesy psychiczne. Psychiatra potrzebował filozofii Kanta, która pozwalała na badanie fenomenów, jakimi są archetypowe obrazy pochodzące z niepoznawalnych struktur archetypowych. Wykraczał poza paradygmat kantyzmu, przedstawiając archetypy nie tylko jako aprioryczne formy *pattern of meaning*[298], ale także będące źródłem archetypowych doświadczeń.

Już we wczesnej koncepcji Junga – obrazów pierwotnych – wskazywał on ich związek z materiałem mitologicznym. Dotyczy to również archetypów. W tymże artykule Jung posłużył się zamiennie terminem „archetyp" i „obraz archetypowy", co – jak już wspominałam – było dla niego charakterystyczne, zwłaszcza w latach 20. XX wieku. W pracy *Typy psychologiczne* również terminy te występują zamiennie. Dopiero po latach Jung sformułował różnice pomiędzy archetypem jako niepoznawalnym a obrazem archetypowym jako jego zaktualizowaną formą, ujmowaną przez świadomość. Znaczenie terminu „obraz pierwotny" wydaje się zbieżne z tym, co w późniejszym czasie zostało określone jako obraz archetypowy,

[298] Zob. R. Brook, *Jung and Phenomenology*, *op. cit*.

nie zaś archetyp sam w sobie. Na tym wczesnym etapie Jung jednak nie stosował takiego rozróżnienia. Dopiero z czasem koncepcja archetypów stała się bardziej złożona, a psychiatra wprowadził rozróżnienie na archetyp *in potentia* (odpowiednik kantowskiej *res in se*[299]) oraz archetyp zaktualizowany[300]. Mimo pewnych wyraźnych różnic pomiędzy wczesnymi a późniejszymi definicjami pojęcia archetypu niektóre przypisywane mu własności pozostawały niezmienne. Należy do nich wywoływane przez te struktury psychiczne doświadczenie *numinosum* – specyficzne uczucie towarzyszące ich oddziaływaniu. Pojęcie to psychiatra zaczerpnął od Rudolfa Otto, który wprowadził je, by opisać specyficzny stan wewnętrzny, towarzyszący doświadczeniu *sacrum* – jego irracjonalny i emocjonalny charakter[301]. Opisał ów stan jako *mysterium tremendum et fascinans,* połączenie poczucia fascynacji i grozy, pojawiających się jako reakcja na rzeczywistość przekraczającą człowieka.

W przypadku koncepcji Junga pojęcie to ma nieco inne znaczenie. Odwołuje się ono także do specyficznego stanu, w którym dochodzi do połączenia sprzecznych emocji – lęku i fascynacji, wynikających z obcowania z nieznanym, którym są w tym wypadku treści nieświadomości. Zastosowanie pojęcia *numinosum* podkreśla znaczenie doświadczenia w kontekście działania archetypowych struktur. Archetyp jako taki nie tylko determinuje pewne reakcje psychiczne (a wraz z nimi interpretacje własnych doznań), ale także jest przedmiotem doświadczenia.

Jung samą konstrukcję psychiki uważał za archetypową, co jednak stanowi nieco późniejszy pogląd, skutkujący wskazaniem porządku struktur archetypowych. Zanim jednak pojawił się podział psychiki na sferę nieświadomą i świadomość, z archetypem *ego* jako jej osią, a także rozróżnienie poszczególnych form archetypowych tworzących uniwersalny schemat, według którego nieświadoma psychika jest skonstruowana (cień, *anima*, *animus*, jaźń), archetypy odpowiadały raczej za typowe formy doświadczeń natury psychologicznej. Ta dwuwarstwowa organizacja archetypów – z jednej strony porządkująca samą psychikę, a z drugiej uruchamiająca specyficzne formy ludzkich przeżyć, utrwalone w psychice od czasów archaicznych – jest nieco późniejsza.

W latach 20. Jung w archetypy przestał przedstawiać tylko i wyłącznie jako źródło symbolicznych obrazów, wywołujących odpowiednie przeżycia i uczucia, a zaczął je

---

[299] Kwestia ta zostanie szczegółowo objaśniona w dalszej części pracy.
[300] C. G. Jung, *Zwei Schriften über Analytische Psychologie, Gesammelte Werke VII*, Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995, §74, s. 58.
[301] Zob. Otto R., *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych*, tłum. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

definiować jako źródło znaczenia, przy tym zaakcentowany został ich akcent formalny. W jego pismach pojawiła się też kategoria *numinosum*, wskazująca na to, że archetyp jako taki nie tylko determinuje pewne reakcje psychiczne (a wraz z nimi interpretacje własnych doznań), ale także jest przedmiotem doświadczenia. Już to, mimo zestawiania archetypów z instynktami, pokazuje, że uważał je za znacznie bardziej złożone niż instynkty, a ich działanie za wieloaspektowe.

2. 2. Doświadczenie archetypowe.

Doświadczeniu archetypowemu towarzyszy wspomniane powyżej przeżycie *numinosum*. Jest to określenie stanu psychicznego, związanego przeżyciem *sacrum*[302]. Nie tylko w kontekście energetyzmu psychiki, ale także w związku z problematyką doświadczenia archetypowego Jung powoływał na stosowane przez Maussa i wspominane wcześniej zagadnienie *mana* – mocy, poczucia świętości, siły[303]. Doświadczenie *numinosum* to doświadczenie obecności czegoś potężnego, przekraczającego ludzkie indywiduum. Otto uważał je za nieodzowny element wierzeń religijnych, w których kontakt z istotą boską polega na spotkaniu z siłą majestatyczną, potężniejszą niż istota ludzka, w którym istotną rolę odgrywa aspekt irracjonalny oraz nastawienie na kontakt z „tym, co poza mną"[304]. Uczucie to wiąże się z przeżyciem tajemnicy, która wykracza poza doświadczenie codzienne, wywołuje podziw i lęk. Podobny stan psychiczny towarzyszy doświadczeniu spowodowanemu przez aktywności archetypów. W przypadku Otto mamy do czynienia z poczuciem wynikającym z doświadczenia religijnego, jeśli chodzi o psychologie analityczną, to pojęcie to stało się nieodzowne w kontekście doświadczenia archetypowego, wskazywało jednak na rzeczywistość psychiczną, a nie istotę boską. W obu przypadkach charakterystyka tego wyjątkowego poczucia jakim jest *numinosum* związana jest z łączeniem przeciwstawnych uczuć, lęku i fascynacji oraz jego niezależnością względem ludzkiej woli.

W związku z tym, że działanie archetypów wyzwala poczucie *numinosum* możemy je ująć jako wyzwalające rodzaj doświadczenia archetypowego. Dochodzi do niego, gdy dana nieuświadomiona treść oddziałująca na psychikę napotyka bodziec wyzwalający w postaci symbolicznego wyobrażenia. Same archetypy są źródłem symboli, to one pobudzają w swoisty sposób fantazję. Powstają one na drodze transformacji nieuświadomionych treści w postać uchwytną dla świadomości. Symbol jako nośnik treści płynących z nieświadomości, będących czymś więcej niż tylko tym, co podlega analizie ze strony intelektu, oddziałuje zarazem na emocje, uczucia, wyobraźnię, a przy tym jest nośnikiem znaczenia[305]. Archetypy to bowiem

---

[302] R. Otto, *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych,* tłum. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
[303] C. G. Jung, *Die Dynamik…*, §52, s. 39.
[304] K. Pajor, *Rola archetypu w analitycznej psychologii C. G. Junga*, Papieski Wydział teologiczny w Poznaniu, Poznań 1992, s. 76.
[305] M. Piróg, *Psyche i symbol*, *Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Gustava Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej,* Nomos, Kraków 1999, s. 87.

źródło zwłaszcza znaczeń, co wiąże się z wyżej wskazaną definicją – archetypów jako wzorców rozumienia rzeczywistości – co Jung wyraził także w nieco późniejszej definicji, z 1927 roku:

> „Archetyp jako taki jest pusty i czysto formalny, jest tylko *facultas praeformandi*, możliwością wyobrażenia daną *a priori*. Nie dziedziczy się wyobrażeń, lecz jedynie formy i pod tym względem odpowiadają one instynktom, których forma jest również zdeterminowana. Istnienia instynktów, jak i archetypów nie da się udowodnić, jeżeli nie przejawiają się one w czymś konkretnym. Jeżeli chodzi o charakter formy, to nasze porównanie do kryształu jest znaczące do takiego stopnia, do którego system osiowy określa jedynie strukturę stereometryczną, a nie konkretną formę pojedynczego kryształu. Może być ona mała albo duża, może być nieskończenie różna z powodu odmiennych rozmiarów swoich ścianek lub z powodu zrośnięcia się dwóch kryształów. Jedyną rzeczą, która pozostaje stała jest osiowy system, albo raczej niezmienne proporcje geometryczne, będące jej fundamentem. To samo można odnieść do archetypu. W zasadzie można go nazwać, bo posiada niezmienny rdzeń znaczeniowy – ale zawsze tylko ogólnie, nigdy w przypadku jego konkretnych przejawień. I podobnie, nie można wydedukować wyglądu obrazu matki w pewnym określonym czasie z samego archetypu matki, gdyż uzależniony jest on od licznych, innych czynników."[306]

Jung przedstawił archetypy jako formy, a nie treści. Zaakcentował ich formalny i potencjalny charakter, co zbliża jego koncepcję do filozofii Kanta. Dziedziczone są potencjalne możliwości do wytwarzania takich samych lub podobnych znaczeń[307]. Takie ujęcie archetypu pokazuje, że stały one się czymś innym, niż to, co psychiatra określał mianem obrazów pierwotnych, stały się „rdzeniami znaczeniowymi". Obraz pierwotny należy traktować całościowo jako niezmienny, dziedziczny i emanujący konkretnym przekazem, wywołujący określone uczucia i emocje. W toku rozwoju koncepcji psychoanalitycznej Junga definicje czynników psychicznych zmieniły się wraz z ich nazwą. W przypadku archetypów jako pustych form, struktur dopiero wypełniających się treścią w żywych procesach psychologicznych, pojawiają się obrazy jako ich reprezentacje. W związku z powyższym w obrębie różnych kultur dochodzi do wytwarzania różnorodnych symboli, jednocześnie pokrewnych znaczeniowo. Jest to związane z ewolucją obrazów archetypowych, przy jednoczesnym zachowaniu rdzenia znaczeniowego, wywodzącego się z samych archetypów, niezmiennych, dziedziczonych jako potencjalna zdolność do wytwarzania nośników tychże znaczeń – obrazów. Archetypy to pierwowzory, skończone i uformowane, a jednocześnie zachowujące swego rodzaju żywotność

---

[306] C. G. Jung, *O naturze kobiety*, tłum. M. Starski, Brama, Poznań 1992, s. 9./ *Die Dynamik…,* §935, s. 537-538.
[307] Idem, *Zur Psychologie westlicher und östlicher Religion, Gesammelte Werke XI*, Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995, §144, s. 105.

oddziaływania. Im bardziej żywy jest dany archetyp, tym silniejsze wywołuje wrażenie oraz reakcje uczuciowo-emocjonalne.

2. 4. Podsumowanie.

Zastąpienie terminów, tj. *„obraz pierwotny”, „praobraz” czy „imago”*, terminem *„archetyp”* przyczyniło się do ukazania nieświadomości zbiorowej jako sfery ustrukturyzowanej, którą „porządkują” zarówno instynkty, jak i archetypy. Jung próbował pokazać to, co wspólne dla poszczególnych ludzkich psychik i uniwersalne dla gatunku *Homo sapiens*. Pozostawał przy tym wciąż w dyskursie antropologicznym. Niemniej, poza gatunkowym i biologicznym aspektem uwarunkowań ludzkiej psychiki, jego zainteresowania były ukierunkowane na kulturę, co pokazuje, że od początku uważał jej opis za nieodłączny element badań nad ludzką psychiką. Nieświadomość zbiorowa została ustrukturyzowana, co zostało dokonane m.in. dzięki wpływom filozofii Kanta. Założenia kantowskie pozwoliły na uzasadnienie opisu nieświadomości zbiorowej jako niepoznawalnej, ale oddziałującej zarazem, stanowiącej źródło fenomenów dostępnych poznaniu w postaci obrazów archetypowych.

Oparcie koncepcji Junga na niektórych założeniach, korespondujących z filozofią Bergsona, pozwoliło na ujęcie naturę psychiki jako dynamicznej, nie tylko wywołującej procesy, ale będącej w istocie procesualną – te postulaty pozwoliły na rozwijanie koncepcji procesu indywiduacji, zarówno w mikro- (na poziomie indywidualnej psychiki), jak i makroskali (na poziomie zbiorowym). Jak należy rozumieć „zbiorowość” nieświadomości? Oddziałuje ona, kształtując wspólnotowość doświadczeń psychicznych na poziomie gatunkowym. Człowiek jako przynależący do gatunku *Homo sapiens* tworzy życie społeczne. W tym obszarze również wytwarza się wspólnota „archetypowych” doświadczeń, jest ona jednak wtórna wobec archetypowej matrycy.

Na tym etapie tworzenia się koncepcji Junga wskazać możemy wymiar antropologiczny pojęcia archetyp – związany z jego powszechnością i podobieństwie do instynktu, a także wymiar psychologiczny – jako czynnika determinującego przebieg procesów psychicznych: archetypy organizują przepływ i transformację energii psychicznej. Jung wskazał także inną ich funkcję – strukturyzującą psychikę, a przy tym działają zgodnie z zasadą współistnienia przeciwieństw. Co ważne, posiadają negatywne i pozytywne aspekty, a to sprawia, że determinują wytwarzanie przeciwstawnych form symbolicznych, w których wyrażone zostają najważniejsze, tj. dobro i zło, światło i ciemność.

Dopóki Jung badał obrazy psychiczne jako obrazy mentalne, dopóty pozostawał w obrębie dziedziny, jaką jest psychologia. Kiedy natomiast zaczął pisać o archetypach jako wrodzonych i niepoznawalnych strukturach, wkroczył w obszar filozofii. Dopóki Jung

próbował wskazać źródło obrazów psychicznych jako form dziedzicznych i znaleźć w obrębie ciała przyczynę dziedziczenia – dopóty pozostawał w obrębie nauk empirycznych, psychiatrii i psychologii, rozszerzonej o wnioskowania o znaczeniu antropologicznym. Jung jednak w toku rozwijania koncepcji nieświadomości zbiorowej doszedł do wniosku, że w ramach tych dyscyplin nie jest możliwe rozstrzygnięcie kwestii sposobu dziedziczenia oraz istnienia archetypowych struktur. Zaczął szukać podstaw dla swojej psychologii w filozofii, a jego koncepcja zaczęła odwoływać się do problemów natury metafizycznej – skoro archetypy są istniejącymi formami, a nie jedynie treściami psychicznymi, to niezbędne staje się określenie sposobu ich istnienia. Pojęcie archetypu zatem nabrało znaczenia filozoficznego, co było nieuniknione w obliczu pytań, które Jung stawiał oraz narzędzi, jakimi dysponowała psychologia i psychiatria. Taka kompilacja podejść wpływa na złożoność koncepcji archetypów. Przy tym Jung nie budował systemu filozoficznego, nie to było jego celem. Praca jego miała służyć poznaniu mechanizmów działania ludzkiej psychiki oraz opracowaniu metod jej uzdrawiania.

3. Koncepcja archetypów w środkowym okresie twórczości Junga.

Psychologia analityczna Junga przybrała dojrzałą postać w latach 30. Wówczas zostało pogłębionych wiele kwestii, których zapowiedź można odnaleźć w jego wcześniejszych pracach. Zanim Jung rozwinął swoją psychologię nie tylko w zakresie opracowania narzędzi terapeutycznych, lecz także jako metodę rozwoju osobistego, służącą odnajdywaniu indywidualnej drogi życia, skoncentrował się na opisie archetypowych wzorców. Balansował przy tym na granicy pomiędzy czysto filozoficzną spekulacją a interpretacją materiału pochodzącego z praktyki lekarskiej, opartej na metodach psychoterapeutycznych, takich jak metoda skojarzeniowa.

Koncepcja archetypów została mocniej osadzona na podstawie spekulatywnej, filozoficznej. Psychiatra zaczął zwracać się ku tradycjom religijnym i folklorystycznym koncepcjom magii, tj. gnozie, kabale i alchemii, poszukując w nich specyficznych technik służących rozwojowi psychologicznemu. W efekcie psychologia analityczna przyniosła idee dotyczące nie tylko życia psychicznego, lecz także kultury. W środkowym etapie swojej pracy Jung tworzył prace, w których podejmował problemy natury filozoficznej; bez nich zdefiniowanie archetypu nie byłoby możliwe.

3. 1. Zagadnienie czasowości i przestrzenności form archetypowych – kantyzm i bergsonizm w koncepcji Junga.

Istotną rolę w rozwoju koncepcji archetypów odegrała filozofia Kanta. Jak wspomniano w poprzednim podrozdziale, Jung odnosił się do niej już od lat 20., przedstawiając archetypy jako formy aprioryczne i wrodzone, a nie nabywane na drodze doświadczenia[308].

Jak twierdzi Paul Bishop – psychiatra przywoływał filozofię Kanta znacznie częściej aniżeli prace innych filozofów, bo około dwadzieścia razy[309]. Jej wpływ jest zauważalny, zwłaszcza w przypadku uzasadnień stosowanych przez psychiatrę na poparcie koncepcji archetypu w środkowym okresie jego działalności. Inspirowały go postulaty z dziedziny epistemologii, zwłaszcza pytanie Kanta o możliwość sformułowania sądów syntetycznych *a priori* i rozstrzygnięcia filozofa, postulujące istnienie niepoznawalnej rzeczy samej w sobie oraz dostępnych bezpośredniemu oglądowi fenomenów. Jak zauważył Bishop, Jung już we wczesnych pracach (*Die Transzendente Funktion*[310], *Über die Psychologie des Unbewussten*[311]), pisał na temat analitycznych i syntetycznych skojarzeń, nawiązując do sądów analitycznych i syntetycznych Kanta[312]. Co do skojarzeń syntetycznych, Jung sądził, że poszerzają one wiedzę, ponieważ odnoszą się do potencjalnego dalszego rozwoju psychicznego pacjenta, a nie jedynie ujawniają jego aktualne położenie psychiczne[313]. Filozofia Kanta była istotna dla rozwoju myśli Junga również ze względu na niemożność zastosowania metod ilościowych w celu badania psychiki[314]. Ma znaczenie również w związku z problemami natury ontologicznej, dotyczącymi istnienia archetypów. Według poglądów Zofii Rosińskiej, dotyczących sposobu istnienia archetypów możliwe są dwie interpretacje[315]. Zgodnie z pierwszą z nich archetypy, niczym noumeny kantowskie, stanowią rodzaj rzeczywistości niepoznawalnej, której istnienie należy założyć. Druga mówi o istnieniu archetypów jako struktur procesualnych, determinujących procesy psychiczne, ale również podlegających procesom stawania się[316]. Rozwinięcie tej problematyki zacznę od wskazania wpływów

---

[308] C. G. Jung, *Psychologische Typen*, §512, s. 323.
[309] P. Bishop, *The use of Kant in Jung's early psychological works,* „Journal of European Studies" 26 (1996), pp. 107-140, s. 108.
[310] Zob. C. G. Jung, *Die Dynamik des Unbewussten, op. cit.*
[311] Zob. C. G. Jung., *Zwei Schriften über Analytische Psychologie, op. cit.*
[312] Idem, *The Dionysian Self. C.G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche,* Walter de Gruyter, Berlin & New York 1995, s. 11.
[313] Idem, *The use of Kant…, op. cit.,* s.113.
[314] V. Balanovskij, Whether Jung Was a Kantian? „Con-Textos Kantianos" 4 (2016), pp. 118-126.), s. 382.
[315] Z. Rosińska, *„Ogląd kształtujący",* [w:] *Spotkania z Jungiem,* red. K. Maurin, Z. Dudek, Eneteia, Warszawa 2007, s. 198.
[316] Ibidem.

kantowskich na koncepcję Junga oraz omówienia najważniejszych kwestii w związku z pierwszą z powyżej wskazanych możliwych interpretacji, dotyczących sposobu istnienia archetypu jako odpowiednika rzeczy samej w sobie.

Pytanie Kanta o to, jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori* – nie tylko w obrębie nauk przyrodniczych, ale także w metafizyce – doprowadziło go do konkluzji na temat ograniczeń ludzkiego rozumu. Próby odpowiedzi na pytanie o granice poznania stały się celem filozofii transcendentalnej. Kant, chcąc sformułować odpowiedź na pytanie o to, jak są możliwe sądy syntetyczne *a priori*, zakładał, że jeśli celem poznania jest wykroczenie poza wiedzę zawartą w danym pojęciu, to w efekcie następuje dotarcie do wiedzy płynącej z naoczności – czyli apriorycznych form czasu i przestrzeni. Przy tym realność czasu i przestrzeni nie jest według niego absolutna. Poznania zaś dostarcza połączenie owej apriorycznej naoczności z poznaniem pojęciowym[317].

Od Kanta Jung przejął podejście epistemologiczne (poza które ostatecznie wykroczył w okresie późniejszej twórczości), dzięki któremu stworzył teoretyczną podstawę psychologii analitycznej. Zgodnie z nim, skoro nieświadomość jest niepoznawalna, a dostępne poznaniu są jedynie fenomeny mające w niej swój początek, możliwe jest ich badanie. Stanowią one jednak jedynie ludzki ogląd nieświadomego przez pryzmat świadomości. Mogłoby się wydawać, że koncepcja archetypów Junga w tym świetle jest przede wszystkim teorią świadomości (opisu jej zachowania pod naporem nieświadomości), jednak to nieświadomość stanowi aprioryczny warunek wszelkiego doświadczenia psychiki, co jest kluczowe.

„Wpływ filozofii Kanta na koncepcję archetypów widoczny jest na jeszcze jednej płaszczyźnie – związanej z problemem czasowości i przestrzenności form archetypowych. Opracowanie problemu czasu i przestrzeni w odniesieniu do archetypów zawarte w myśli Junga stoi w opozycji do podejścia filozofii Bergsona, na którą psychiatra wielokrotnie się powoływał, a w której aspekt czasu stanowi istotny element zjawisk. Według Bergsona istotą istnienia jest bowiem trwanie – *durée*. Jest ono niekończącym się przepływem poszczególnych stanów rzeczy: „Trwanie jest to ciągły postęp przeszłości, która wgryza się w przyszłość i nabrzmiewa, idąc naprzód””[318]. Zgodnie z ideą Bergsona człowiek, ale też wszystko inne co istnieje jest rodzajem zjawisk temporalnych. Z ontologicznego punktu widzenia tym, co

[317] Ibid., §A56, s. 107.
[318] H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 41.

konstytuuje istnienie jest czas, przestrzeń jest wobec niego wtórna, podczas procesualnego *durée* następuje przejście od czasowości do przestrzenności i widzialności.

Jung zaś czas i przestrzeń, w odniesieniu do natury istnienia archetypów, uważał za formy aprioryczne o których wypowiadał się w duchu kantowskim. W liście z listopada 1945 roku do Josepha Rhine'a, dyrektora laboratorium parapsychologicznego na Duke University, opisywał ludzką psychikę jako przejawiającą tendencję do relatywizowania. To, że ujmuje ona świat zjawisk w wymiarze czasowo-przestrzennym nie oznacza, że rzeczywistość jako taka jest czasowo-przestrzenna. Uważał, że rzeczywistość wewnętrzna (psychiczna) jest innej natury, niż rzeczywistość zewnętrzna – materialna i historyczna[319].

Ten aspekt koncepcji Junga pozostaje nie bez znaczenia dla dalszego rozwoju jego badań, w toku których doszedł do teorii synchroniczności i rehabilitacji neoplatońskiej proweniencji koncepcji *unus mundus* (archetypy, tak jak idee platońskie, są pozaczasowe i pozaprzestrzenne).

> „W moim eseju pt. *Geist der Psychologie* zdefiniowałem synchroniczność jako psychicznie uwarunkowaną względność przestrzeni i czasu. Eksperymenty Rhine'a wykazują, że w stosunku do *psyche* przestrzeń i czas są, jeśli można tak powiedzieć, „elastyczne" i widocznie można je zredukować do zera, jak gdyby były zależne od warunków psychicznych i nie istniały same w sobie, lecz były jedynie „postulatem" umysłu świadomego. W pierwotnym poglądzie na świat (jaki znajdujemy u ludów pierwotnych) przestrzeń i czas mają bardzo niepewne istnienie. „Ustalonymi" pojęciami stały się one dopiero w toku rozwoju umysłowego człowieka, w dużej mierze dzięki wprowadzeniu pomiaru. Same w sobie, przestrzeń i czas składają się z niczego. Są to hipostazowane pojęcia zrodzone z czynności rozróżniania właściwej umysłowi świadomemu, które tworzą nieodzowne współrzędne do opisu zachowania się ciał w ruchu. Ich geneza zatem jest zasadniczo psychiczna, co jest przypuszczalnie przyczyną, która skłoniła Kanta do uznania ich za kategorie *a priori*. Jeśli jednak przestrzeń i czas są tylko pozornie właściwościami ciał w ruchu, a tworzone są przez intelektualne potrzeby obserwatora, to relatywizacja ich przez warunki psychiczne nie jest już czymś dziwnym, lecz staje się zupełnie możliwa. Możliwość ta powstaje, kiedy *psyche* obserwuje nie ciała zewnętrzne, lecz samą siebie."[320]

Synchroniczność jako psychicznie uwarunkowana względność czasu i przestrzeni wiąże się także z zagadnieniem akauzalności połączeń, które dotyczą zdarzeń natury psychicznej. Charakterystyczny dla nich brak związku przyczynowo skutkowego, który stanowi warunek

---

[319] C. G. Jung, *Correspondence (1941-1949), Vol. II*, Albin Michel, tłum. Francoise Perigaut, Claude Maillard, Paris 1993, s. 135-136.
[320] C. G. Jung, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, Jung-Institut, Rascher-Verlag, GW VIII, Zürich 1952 – cyt. tłum. J. Prokopiuk, w: *Rebis, czyli kamień filozofów,* PWN, 1989, s. 522.

poznania zjawisk zewnętrznych wynika z relatywności czasu i przestrzeni. Zjawiska psychiczne łączy związek znaczeniowy, dlatego zarówno Jung jak i Rhine badali zjawiska paranormalne, tj. sny prorocze, czy przeczucia. Na synchroniczność zjawisk psychicznych i rzeczywistych pozwala ich pozaczasowe i poza przestrzenne archetypowe podłoże[321].

Tak zwany przewrót kopernikański dokonany przez Kanta wpłynął nie tylko na filozofię i na zmianę myślenia o ontologii jako takiej, ale też na rozwój psychoanalizy. Nieświadomość niczym rzecz sama w sobie jest niepoznawalna, a zarazem stanowi byt w najmocniejszym sensie tego słowa. Istotą bycia jest to, co nieświadome. Paradygmat kantowski stanowił intelektualne podłoże pod rozwój psychoanalizy, która w swoich postulatach paradoksalnie poza niego wykroczyła. Jung przedstawił nieświadomość jako ustrukturyzowaną matrycę. Mimo że twierdził, iż opisać możemy jedynie symboliczne przejawy działania archetypów, a nie archetypy same w sobie, to tak naprawdę jego badania nad archetypem są dwuwarstwowe – rozwijał koncepcję archetypu samego w sobie i obrazu archetypowego. Z pewnością jego stwierdzenia na temat archetypów są znacznie bardziej obszerne, aniżeli Kanta o *res in se*. Uważał na przykład, że musi najprawdopodobniej istnieć ich skończona, a zatem określona ilość. Przedstawił ponadto działanie poszczególnych z nich np. archetyp cienia, animy, jaźni[322]. Zwłaszcza późna koncepcja Junga wykracza poza założenia kantowskie, zajmując się nie tyle archetypami jako warunkami doświadczenia psychicznego, ale samym archetypem i ontologią jego istnienia. Powyższych problemów dotyczy rozwijana pod koniec lat 40. i w latach 50. koncepcja psychoidu – protocząstki duchowości jako aspektu archetypu.

Z jednej strony Jung traktował filozofię Kanta jako teoretyczną podstawę swojej koncepcji, a z drugiej podchodził do niej tak, jak do wszelkich pozostałych przejawów ludzkiej twórczości – jako wyrazu pewnych treści o podłożu archetypowym. Tym samym oddzielał zawartą w niej płaszczyznę intelektualną od psychologicznie uwarunkowanej. Świadczy o tym jego wypowiedź, w której określił imperatyw kategoryczny Kanta jako filozoficzną wersję faktu psychicznego, stanowiącego manifestację *animy*[323].

W tekście *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus*[324] z 1938 roku psychiatra pisał, że filozofia Kanta stanowi istotę, genezę i metodę psychologii współczesnej, mając na uwadze, że istnieje „jakieś *a priori* wszelkich form aktywności ludzkiej, a jest nim przyrodzona,

---

[321] Ibidem, s. 508-509.
[322] C. G. Jung, *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, Gesammelte Werke IX/ I*, Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995, §62, s. 39.
[323] P. Bishop, *The Use of Kant…,* s. 108.
[324] Zob. C. G., Jung, *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, *op. cit.*

a tym samym przedświadoma i nieświadoma indywidualna struktura *psyche*"[325]. Konieczność kantowska w ujęciu Junga nabiera charakteru psychologicznego. W jej badaniu psychiatra posługuje się językiem *poesis*, a nie naukowym. Niemniej sam postulat archetypów jako działających w sposób konieczny, będących warunkami typowo ludzkiego doświadczenia świata inspirowany jest filozofią Kanta.

[325] Idem, *Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus,* [w:] *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, *op. cit.* – cytat wg tłum. R. Reszke [w:] *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, KR, 2016, §151, s. 89.

3. 2. Archetyp „w sobie" i archetyp zaktualizowany.

Filozofia Kanta wpłynęła na rozszerzenie badań nad archetypami, doprowadzając do rozróżnienia pomiędzy archetypem i obrazem archetypowym. Archetyp jako odpowiednik *res in se* stał się niepoznawalnym źródłem obrazu archetypowego. Zmieniło się definiowanie pojęcia archetyp, który przestał być jedynie pozostałościami *psyche* archaicznej, będących tendencją do wytwarzania pewnych obrazów. Stał się źródłem znaczenia. Został odróżniony od obrazu archetypowego, samym przestając być w istocie obrazem. Obraz – jego symboliczna reprezentacja, zaczął być przedstawiany jako pochodna archetypu. Zgodnie z definicją Junga archetyp to „typowy sposób ujmowania" – typowy, a zatem właściwy dla ludzkiej psychiki. Funkcja ujmowania wiąże się ściśle z kategorią znaczenia oraz tendencją do porządkowania. Nie można natomiast o archetypie samym powiedzieć więcej, aniżeli że jest formą, czyli czymś ukonstytuowanym, określonym. Jung natomiast nie twierdził, że archetypy same są obrazami. Z czasem psychiatra przestał posługiwać się terminem obraz pierwotny na rzecz pojęcia archetyp, wcześniej stosując je zamiennie, co czynił w początkowym okresie pracy, zwłaszcza w latach 20.[326].

W 1946 roku Jung natomiast odróżnił archetyp zaktualizowany od archetypu w sobie tzw. *an sich*[327]. Za pomocą pojęcia archetypu określał tkwiący w nieświadomości czynnik, będący poza zasięgiem ludzkich zmysłów i intelektu. Archetyp zaktualizowany – w przeciwieństwie do archetypu *an sich* – definiował jako uchwytywany przez zmysły i świadomość, znajdujący się w ich polu, przyjmuje bowiem postać obrazu archetypowego. Obraz archetypowy jest zatem nośnikiem tego, co pochodzi z archetypu, nadaje tym strukturom nieświadomości treść, sprawiając, że stają się one zrozumiałe w takim, a nie innym kontekście kulturowym oraz kontekście indywidualnej psychiki, na określonym etapie jej rozwoju. Wprowadzone przez Junga pojęcie archetypu zaktualizowanego stało się synonimem obrazu archetypowego, stanowiącego formę pośredniczącą pomiędzy świadomością a nieświadomością w procesie ich integracji, w ranach której dochodzi do aktywizowania się funkcji transcendentnej – dynamicznego procesu, wynikającego z ich konfrontacji[328]. W jej wyniku dochodzi do wytworzenia nowej treści psychicznej, opartej o syntezę treści świadomych i nieświadomych.

Zgodnie z koncepcją psychoanalityczną Junga świadomość podlega procesowi rozwoju, polegającemu na jej wyodrębnianiu się z nieświadomości. Może on przebiegać samoistnie,

---

[326] Zob. C. G. Jung, *Psychologische Typen*.
[327] K. Pajor, *Rola archetypu ...*, s. 61.
[328] C.G. Jung, *Die Dynamik..., op. cit.*, &131, s. 85.

będąc związanym z poszczególnymi etapami życia człowieka – przechodzeniem z okresu dziecięcego, w którym to dochodzi do wytworzenia *ego* jako centrum świadomego obszaru psychiki, wkraczaniem w dorosłość, aż do wieku starczego. Każdy z tych etapów wymaga przystosowania się ludzkiej psychiki do nowych wyzwań. Tak zwana rzeczywistość wewnętrzna dostosowuje się do rzeczywistości zewnętrznej. Proces ten może jednak przebiegać również w sposób świadomy – taką jego formę Jung określił jako proces indywiduacji. Niezależnie od tego, w który z powyższych sposobów zachodzi rozwój świadomości, to odbywa się od pod naporem nieświadomości, zawartych w niej archetypów, które służą przystosowaniu ludzkiej psychiki do problemów otaczającego świata i kolejnych etapów życia, wraz z uwzględnieniem jego zmian uwarunkowanych przez procesy fizjologiczne. Poza indywidualnym wymiarem procesu rozwoju świadomości zachodzi on także na poziomie zbiorowym. Jako że człowiek jest istotą społeczną, a nieświadomość zbiorowa stanowi swego rodzaju łącznik pomiędzy wszystkimi przedstawicielami gatunku Homo sapiens, treści z niej pochodzące są powszechnie zrozumiałe. Oprócz pewnych idei kształtujących przestrzeń wspólnego życia, przyjmują one zwłaszcza postać obrazów archetypowych. Obraz archetypowy, będąc formą pośredniczącą pomiędzy tym, co świadome, a nieświadome, wpisany jest w tę ewolucję, zatem sam ulega pewnej zmienności. Jung twierdził, iż na przykład nie można wydedukować ostatecznego kształtu obrazu matki w określonym czasie i miejscu z samego archetypu matki, gdyż uzależniony jest on od różnych czynników – miejsca, czasu, kultury oraz grupy społecznej, w której dana jednostka funkcjonuje[329]. Ponadto dane wyobrażenie zostaje zdeterminowane przez „substancję świadomego doświadczenia"[330]. Jego postać symboliczna zostaje ukształtowana wówczas, gdy staje się ono świadome, być może nie w pełni, ale dostępne dla świadomości, zaczyna na nią oddziaływać, niosąc zrozumiały dla niej przekaz.

Jung uważał, że nieświadomość zbiorowa, zanim zaczęła stanowić obszar zainteresowania psychologii, istniała jako oś wpływającą na rozwój kultury, a zwłaszcza na sferę religii (a tym samym jej dogmaty). Jak pisał: „Dogmat zastępuje nieświadomość zbiorową, albowiem w znacznym zakresie formułuje jej treści"[331]. Archetypy jako formy aprioryczne, wyrażone w formie kultu religijnego, który zawsze ma formę obrazową, nie

---

[329] Idem, *Symbole przemiany…,* &495, s. 413./ *Symbole der Wandlung, op. cit.,* &495, s. 411.
[330] Idem, *Die Dynamik…,* §935, s. 537-538./ *O naturze kobiety*, tłum. M. Starski, Brama, Poznań 1992, s. 9.
[331] Idem*, Die Archetypen*…, *op. cit.,* §21, s. 22.

istnieje w oderwaniu od obrazu, traciły z czasem aktualność, przestawały nieść sens, a stały się powtarzanym z pokolenia na pokolenie martwym symbolem[332].

> „Obrazy archetypowe są już apriorycznie tak brzemienne znaczeniem, że nikt nigdy nie pytał, co one wyrażają. To właśnie dlatego od czasu do czasu umierają bogowie, ponieważ człowiek nagle odkrywa, że nie mają oni znaczenia, że są to twory wykonane ręka ludzką, rzeczy nieprzydatne z drewna i kamienia."[333]

Przedstawieniem w sposób szczegółowy problemu ewolucji obrazów archetypowych oraz związkiem archetypów z kulturą zajmuję się w dalszych rozdziałach niniejszej pracy. Warto jednak zaznaczyć, że z zagadnieniem obrazów archetypowych wiąże się problem ich ewolucji, a także pytanie o relację obraz archetypowy–archetyp. Jung definiował archetypy jako formy aprioryczne, wrodzone i odziedziczone po przodkach. W edytowanej przez niego w roku 1952 wersji dzieła *Wandlungen und Symbole der Libido* pisał, że pojawiające się w danej psychice archetypowe obrazy nie są związane ze wspomnieniami jednostki, ale należą do zasobu odziedziczonych możliwości reprezentacji, odradzających na nowo w każdej osobie[334]. Z niniejszych wypowiedzi wynika, że na powstanie danego obrazu archetypowego ma wpływ indywidualna zawartość świadomości psychiki jednostkowej, nie będąca jednak bezpośrednio związana ze sferą wspomnień, ale ze sposobem, w który świadomość została ukształtowana przez nieświadome podłoże. Oprócz tego obraz archetypowy jest formowany w sposób ograniczony przez odziedziczony po przodkach sposób reprezentacji. Z tego powodu nie dochodzi do wytwarzania wciąż nowych obrazów archetypowych, ale widoczna jest powtarzalność w różnych kulturach i epokach podobnych wyobrażeń, jak chociażby wspomniany już archetypowy obraz matki, wciąż powracający w pozytywnych i negatywnych aspektach oraz nowych ich odsłonach.

Przykład wskazanego wyżej, zamiennego stosowania terminów „archetyp" i „obraz pierwotny" zawiera poniższa wypowiedź z 1921 roku, dotycząca relacji pomiędzy obrazem a ideą kantowską. Kant wyszczególnił idee czystego rozumu (pojęcia czysto rozumowe): ideę substancjalnej duszy, całości wszechświata i Boga. Określił je mianem transcendentalnych, uznając je, obok apriorycznych form naoczności i kategorii intelektu, za warunki możliwości doświadczenia. Ich postulat wynikał z potrzeby założenia istnienia rzeczywistości jako takiej, niczym nieuwarunkowanej. Mają one postać czysto rozumową, w żaden sposób nie wiążą się

---

[332] Ibidem, §22, s. 22.
[333] Ibid.
[334] Idem, *Symbole der Wandlung…*, §264, s.211.

z naocznością, ponieważ twierdzenia metafizyki, mające swój początek w ideach nie mogą zostać udowodnione ani zakwestionowane przez doświadczenie. Same idee natomiast stanowią jeden z warunków doświadczenia[335].

> „Jako, że idea to nic innego jak tylko sformułowany sens obrazu pierwotnego, w którym został on przedstawiony, tyle, że w formie symbolicznej, istota idei nie jest czymś wywiedzionym czy wyabstrahowanym, lecz – z perspektywy psychologicznej – istnieje ona *a priori* jako dana możliwość związków myślowych w ogóle. Dlatego idea podług swej istoty (ale nie ujęcia formalnego) stanowi wielkość istniejącą i warunkującą *a priori*. W tym sensie u Platona idea jest «praobrazem rzeczy», u Kanta «praobrazem używania rozumu», pojęciem transcendentnym, które jako takie przekracza granice świata poznawalnego, jest to pojęcie rozumu, «którego przedmiotu niepodobna spotkać w doświadczeniu».”[336]

Obraz pierwotny różni się od idei, powstaje inaczej, gdyż obecny jest w nim element pozarozumowy, jakim jest stan uczuciowy[337].

> „Obraz pierwotny charakteryzuje się nie tyle jasnością idei, ile raczej witalnością. Jest on żywym organizmem, <<obdarzonym siłą płodzenia>>, ponieważ stanowi on odziedziczony system organizacji energii psychicznej – system trwały, który nie jest tylko wyrazem przebiegu procesu energetycznego, lecz również jego możliwością”[338]

Nieco później, w 1921 roku Jung pisał, że archetypy stanowią sferę przeżywania i żadna teoria nie jest w stanie ich ująć[339]. Archetypy to formy znaczeniowe, potencjalne, aprioryczne i wrodzone, stają się dostępne ludzkiej psychice w pośredniej formie obrazów – te zaś przede wszystkim wywołują pewien stan uczuciowy, stają się przedmiotem przeżycia, a nie namysłu. To interesujące zagadnienie, wiąże się z pytaniem o to, jak formy znaczeniowe stają się przedmiotem doświadczenia, są dostępne nie dla sfery rozumowej (przynajmniej na początku, na etapie ich ujawniania się i oddziaływania), ale dla sfery uczuć. Archetyp, a raczej jego pochodna jawi się niekiedy w sposób nieracjonalny – dwuznaczny, wywołuje skrajne uczucia. Towarzyszy mu poczucie *numinosum*, jednoczesne doznawanie lęku i zachwytu. Dlaczego archetypy działają właśnie w ten sposób, skoro celem jest włączenie treści psychicznej w obręb psychiki świadomej, treści racjonalnej, nadającej znaczenie danym wzorcom przeżyć i zachowań? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy ponownie odwołać się do energetycznego

---

[335] I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957, T.2., s. 29.
[336] C. G. Jung, *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Wrota KR, Warszawa 1997, §732, s. 482./ *Psychologische Typen*, §732, s. 465.
[337] Idem, *Psychologische Typen*, §698, s. 449.
[338] Idem, *Typy…*, §699, s. 468./ *Psychologische Typen,* §699, s. 450.
[339]Idem, *Die Archetypen…,* §194, s. 120.

podłoża psychiki. Jung początkowo koncentrował się na przemianie *libido* w postać symboliczną, potem w toku dalszych badań nad tym problemem sformułował postulat przemiany energii psychicznej w obraz archetypowy. W związku z tym archetypy wyzwalają energię psychiczną, dzięki niej zyskując moc oddziaływania na psychikę. Jak jednak dochodzi do samej jej przemiany w obraz archetypowy? Na to pytanie Jung nie dał nigdy jednoznacznej odpowiedzi. Można jedynie zakładać, że inspirująca była dla niego filozofia Bergsona, ujmująca *élan vital ja*ko przejawiającą skłonność do łączenia się z materią, przybierającą formy czasoprzestrzenne. Francuski filozof przedstawił rzeczywistość jako dwuwarstwową – obraz powstający pod wpływem intelektu próbuje „unieruchomić" źródłowy pęd, nieuchwytny inaczej niż za sprawą intuicji. Intelekt tworzy swoisty dystans poznawczy, tworząc nieruchome obrazy.[340]

W koncepcji Junga to symbol jest „transformatorem energii", stanowiąc pomost między świadomością a nieświadomością. Jest podporządkowany funkcji transcendentnej, czyli procesowi integracji obu sfer psychiki, a przy tym jest dostępny poznaniu rozumowemu. Rolą intelektu jest porządkowanie świata zjawisk, który ujmuje je poprzez pryzmat czasu i przestrzeni – na co wskazywał również Kant, którego wypowiedzi Jung wprost cytował[341]. Treść ujawniana przez symbol przyjmuje postać, która staje się uchwytna dla świadomości – wraz z jej centrum, *ego,* którego domeną jest porządkowanie rzeczywistości zewnętrznej (czasowej, przestrzennej i kauzalnej).

Według Zofii Rosińskiej jungowski sposób rozumienia archetypu wyraża idea „samoprezentacji transcendensu". Ma ona charakter potencjalny, przekraczający czas i przestrzeń, ale w czasie i przestrzeni się konstytuuje. Sam archetyp jest rodzajem transcendensu (archetyp *in sich* ontologicznie przekracza jego fenomenologiczną postać), ale formy jego samo-prezentacji, dostępne w postaci symboli mają postać czasoprzestrzenną[342].

Filozofia Immanuela Kanta, oprócz tego, że stanowiła teoretyczną podstawę do ujmowania nieświadomości jako niepoznawalnej (a wraz z nią archetypu, niepoznawalnego jako *res in se*), przyczyniła się także do rozszerzenia pola badań nad archetypami, prowadząc do rozróżnienia między archetypem a jego obrazem. Archetyp ujmowany w duchu kantowskiej rzeczy samej w sobie stał się niepoznawalnym źródłem obrazu archetypowego. Zmieniło się definiowanie pojęcia archetyp, który przestał być jedynie pozostałościami *psyche* archaicznej,

---

[340] H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, *op. cit*., s. 41.
[341] C. G. Jung, *Die Dynamik*, §840, s. 475-476.
[342] Z. Rosińska, *Ogląd kształtujący*, [w:] *Spotkania z Jungiem*, red. K. Maurin, Z. Dudek, Eneteia, Warszawa 2007, s. 200-202.

odziedziczonymi w postaci możliwości tworzenia symbolicznych wyobrażeń, a stał się „centrum znaczeniowym”. Został odróżniony od obrazu archetypowego, sam przestał być w istocie obrazem. Obraz archetypowy zaczął być prezentowany jako pochodna archetypu. Zgodnie z definicją Junga archetyp to „typowy sposób ujmowania”[343] – typowy, a zatem właściwy dla ludzkiej psychiki sposób porządkowania doświadczeń, źródło nadawania im sensu. Należy jednak pamiętać, że obrazująca funkcja archetypu wyzwala symbole – obraz pośredniczy w procesie formowania archetypowych treści.

[343] C. G. Jung, *Die Dynamik des Unbewussten, op. cit.,* §280, s. 160.

3. 3. Aktywna imaginacja.

Synteza wiedzy teoretycznej, spekulatywnej i filozoficznej oraz praktyki medycznej doprowadziła do wyłonienia się koncepcji archetypów w jej rozwiniętej i złożonej postaci oraz do opracowania metod pracy z materiałem archetypowym – aktywnej imaginacji. Umożliwiała ona uzyskanie dostępu do archetypowych treści i ich pochodnych w formie symbolicznych obrazów oraz zastosowanie amplifikacji jako sposobu ich interpretacji. Polegała ona na objaśnianiu poprzez odniesienia do mitologii, symboliki religijnej czy motywów literackich, w sposób pozwalający na rozszerzanie ich znaczeń (a nie redukcję), z zachowaniem wieloznaczności. Ten etap pracy badawczej Junga bywał określany mianem hermeneutycznego (na co zwrócili uwagę tacy badacze jak Brooke[344] i Rosińska[345]). Psychiatra tworząc koncepcję nieświadomości zbiorowej opierał się na analizie symbolicznych motywów zawartych w dziełach literatury (najczęściej przypowieści religijnych) i opowieściach mitologicznych, a także na materiale zebranym wśród pacjentów. Składały się na niego wyobrażenia pochodzące z ich marzeń sennych bądź schizofrenicznych fantazji, w nich poszukiwał obrazów paralelnych względem obrazów mitycznych. Później zaś przeszedł do badań nad nieświadomością, traktując materialne i niematerialne wytwory kultury jako przejawy tej pierwszej, oraz dążąc do ich interpretacji w duchu hermeneutyki psychoanalitycznej.

Z jednej więc strony, Jung reprezentował wówczas, w dojrzałym okresie swojej twórczości, przypadającym na lata 30. i 40. XX wieku, podejście fenomenologiczne, skoncentrowane na badaniu obrazowych reprezentacji – pochodnych archetypów takimi, jakimi się jawią w bezpośrednim doświadczeniu. Z drugiej strony stosował podejście hermeneutyczne, ponieważ głównym jego celem stała się interpretacja przejawów nieświadomości, utrwalonych w kulturze. Istotą podejścia hermeneutycznego jest wypracowanie zasad rozumienia[346]. Metodami, które miały temu służyć, stworzonymi przez Junga były: aktywna imaginacja (sposób prowadzenia świadomego dialogu z nieświadomością) oraz amplifikacja (sposób ich objaśniania). Amplifikacja stanowi oś jungowskiej hermeneutyki, będąc metodą porównawczą motywów, symboli, obrazów. Jej celem było przybliżanie się do znaczenia zawartego w danych wyobrażeniach, działała w oparciu o zasadę *circum ambulatio* – „chodzenia wokół", „okrążania" znaczenia. Jednym z zadań jakie wyznaczył psychologii głębi było zgromadzenie

---

[344] Zob. R. Brooke, *Jung and Phenomenology*, Routledge Tylor& Francis Group, London & New York 1991.
[345] Zob. Z. Rosińska, *Jung*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1982.
[346] M. Szulakiewicz, *Hermeneutyka, czyli filozofia jako rozumienie,* [w:] *Filozofia współczesna,* red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz 2006., s. 305.

takiego zasobu wiedzy na temat symboli i ich znaczeń, zawartych w różnych kręgach kultury, by możliwa była pomoc pacjentowi w zrozumieniu obrazów jego fantazji.

W latach 1913-1916 Jung zaczął rozwijać metodę, którą później określił mianem aktywnej imaginacji. Wówczas zajmował się opracowaniem własnych obrazów fantazji, zakładając, że są one nośnikiem znaczenia, stanowią zatem rodzaj zaszyfrowanej wiedzy[347]. Już w 1916 roku pojawiła się także zapowiedź ukształtowanej w latach późniejszych amplifikacji, w tekście *Die Transzendente Funktion* Jung przedstawił sposób interpretacji marzeń sennych.

> „Metoda ta polega bowiem na tym, by symbolu (obrazu sennego czy fantazji) nie traktować już semiotycznie, jako w pewnym sensie znaku elementarnych procesów popędowych, lecz naprawdę symbolicznie, przy czym przez symbol rozumiem formę wyrazu optymalnie oddającą złożony i przez świadomość jeszcze nie ujęty klarownie stan faktyczny."[348]

O aktywnej imaginacji Jung natomiast wypowiadał się w następujący sposób:

> „Rozumiem przez to (aktywna imaginację – P. N.) owe serie fantazji, zrodzone przez celowe skupienie się na jakimś motywie. (…) intensywność i częstotliwość występowania marzeń sennych wzmagają się za sprawą występowania niezrozumiałych fantazji nieświadomych, i że kiedy fantazje te zostaną wyniesione na poziom świadomości, charakter snów ulega zmianie – sny są wówczas mniej intensywne, nawiedzają człowieka rzadziej. Wysnułem z tego wniosek, że marzenia senne często zawierają fantazje zmierzające do uświadomienia – źródłami snów są często tłumione instynkty przejawiające naturalną skłonność do wywierania wpływu na umysł świadomy. W takich przypadkach zalecamy pacjentowi, by kontemplował każdy fragment swej fantazji, który wydaje mu się ważny, na okoliczność tak zwanego *kontekstu*, czyli związanego z nim materiału skojarzeniowego, w który wtłoczony jest on dopóty, dopóki nie zostanie zrozumiany. Nie chodzi tu o kwestie swobodnych skojarzeń zalecanych przez Freuda w trakcie analizy sennej, lecz o opracowanie fantazji za pomocą obserwacji dalszego materiału w naturalny sposób przysługującego danemu fragmentowi."[349]

Jung zaznaczył, że istnieje różnica pomiędzy aktywną imaginacją, a metodą skojarzeniową Freuda. Niemniej jednak można zakładać, że metoda skojarzeniowa w jakiejś mierze wpłynęła na rozwijane przez psychiatrę narzędzia pracy. Metodę aktywnej imaginacji określał jako narzędzie najbardziej pomocne do uruchamiania obrazów treści nieświadomości

---

[347] K. Laughlin, *op. cit*., s. 53.
[348] C. G. Jung, *Dynamika nieświadomości*, §699, s. 89./ *Die Dynamik…,* §699, s. 91.
[349] Idem, *Archetypy i nieświadomość…,* §101, s. 60./ *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, §101, s. 62.

leżących zaraz poniżej progu świadomości, jednak nie pozbawioną niebezpieczeństw. Z tego powodu powinna być stosowana pod nadzorem terapeuty. Może bowiem w sposób nagły zakłócić pracę świadomości. Napływające dzięki niej treści odznaczają się dużym ładunkiem energii, przez co mogą zawładnąć osobowością i prowadzić do zaburzeń tj. epizody psychotyczne. Według Junga formy archetypowe we wzajemnych relacjach tworzą rozległe związki symboliczne. Same archetypy zatem występują w odniesieniu do siebie (co tak naprawdę umożliwia proces psychiczny, jego przechodzenie do kolejnych etapów), stanowią swego rodzaju konfiguracje, które sprawiają, że ich znaczenie ulega rozszerzeniu, co prowadzi także do wielości możliwych ich interpretacji. To właśnie interpretacja obrazów fantazji stała się kluczowym zadaniem psychoanalityka, a metoda aktywnej imaginacji wspierała manifestację obrazów i symboli w sposób celowy, zgodnie z daną intencją oraz w odniesieniu do konkretnego doświadczenia[350].

Rosińska podkreśla, że podejście fenomenologiczne cechuje intencjonalność. Jest to istotny element również w filozofii Husserla. Tę drogę intelektualną charakteryzuje nieufność wobec bezpośredniości świadomości w akcie poznania[351]. Dla psychoanalizy Freuda jednak, jak i psychologii analitycznej Junga najważniejsza jest „samoreprezentacja psychiki", staje się ona niejako dostępna sama sobie[352]. We wszelkich dziełach człowieka psychoanaliza poszukiwała ukrytych znaczeń. Podejście psychoanalityczne różni się od fenomenologicznego tym, że nie dąży do redukcji, ale do rozszerzania – w tym wypadku znaczenia, sensu[353].

Inaczej uważał Brooke, który twierdził, że w nastawieniu Junga obecna była redukcja fenomenologiczna oraz powrót do bezpośredniości doświadczenia[354]. Natomiast dojrzałe podejście Junga jego zdaniem było typowo hermeneutyczne, nakierowane na rozumienie, a nie objaśnianie psychologicznych fenomenów[355]. Specyfika jungowskiej fenomenologii polegała na patrzeniu na wskroś historycznych uwarunkowań, dystansie względem materializmu i racjonalizmu, a także metafizyki, którą również ujmował w kontekście historii rozwoju życia psychicznego[356]. Odrzucenie przez Junga metafizyki Brooke uważał to za rodzaj swoistej redukcji fenomenologicznej. Jego zdaniem psychiatra skupił się na bezpośredniości obrazów,

---

[350] A. Voss, *A Methodology of the Imagination*, „Eye of the Heart. A Journal of Traditional Wisdom", 3, pp. 37-53., s. 14
[351] Z. Rosińska, *Freud*, *op. cit*., s. 80.
[352] Ibidem, s. 87.
[353] Z. Rosińska, *Ogląd kształtujący*, *op. cit.,* s. 202.
[354] R. Brooke, *Jung and Phenomenology, op. cit*., s. 45.
[355] Ibidem, s. 50.
[356] Ibid, s. 46

porzucając badania nad archetypem samym w sobie. Twierdził też, że Jung tracił niekiedy zdolność odróżniania archetypów samych od jego obrazowych przejawów[357]. Uważał, że przejście od substancjalizmu przez fenomenologię i hermeneutykę odzwierciedla się w ewolucji języka Junga – początkowo naukowego, utrzymanego w duchu psychopatologii, a z czasem coraz bardziej metaforycznego, co ostatecznie doprowadziło do uznania metafory za niezbędny element ludzkiego życia psychicznego, najlepiej oddający trudno wyrażalne procesy życia wewnętrznego[358].

Brooke podkreślał ewolucyjny charakter psychologii jungowskiej, upatrując jej rozwoju w kierunku hermeneutycznym, na rzecz zatracenia jej substancjalnego i metafizycznego wymiaru. Co prawda, podejście hermeneutyczne jest silnie obecne w średnim okresie twórczości naukowej Junga, lecz zgodnie z opinią Brooke'a należałoby uznać, że Jung przeszedł od badań nad nieświadomością jako taką (i archetypem *in se*) ku jej przejawom – obrazom archetypowym.

Z powyższym stanowiskiem nie można się zgodzić, ponieważ ostatni etap badań Junga charakteryzuje znaczne wyjście poza wcześniej przyjęte granice badań. Jego późne pisma cechuje podejście metafizyczne. Teoria Junga zyskała ontologiczny wymiar, poprzez powiązanie archetypów z poziomem ogólnych zasad rządzących rzeczywistością. Psychiatra poszukiwał tego, co poprzedza poziom materialny i duchowy, jednocześnie determinując obydwa. Posiłkował się nowoczesną z jego punktu widzenia wiedzą z zakresu fizyki, jednocześnie odwołując się do tradycji gnozy i alchemii, a także filozofii neoplatońskiej. Sama zaś jego koncepcja zyskała mocny rys filozoficzny. Jung zdawał sobie sprawę, że nie istnieje możliwość, by w pełni objaśnić wszelkie kwestie związane z psychiką inaczej, niż tylko wkraczając na grunt metafizyki.

> „*Psyche* należy do najwewnętrzniejszych kwestii tajemnicy życia, a jak wszelkie życie organiczne ma swe specyficzne strukturę i formę, tak również *psyche*. To, czy struktura psychiczna i jej elementy, czyli właśnie archetypy, w ogóle kiedykolwiek powstały, to kwestia metafizyki, a zatem pytanie, na które niepodobna udzielić odpowiedzi."[359]

Psychologia i psychiatria nie dysponowały (i nie dysponują) narzędziami, które pozwoliłyby udzielić odpowiedzi na pytanie o pochodzenie archetypowych struktur. Pytanie to jest w istocie spekulatywne i filozoficzne, przekracza poziom empirii. Jung zdawał sobie z tego

---

[357] Ibid., s. 47.
[358] Ibid., s. 112.
[359] C. G. Jung, *Archetypy i nieświadomość,* §187, s.110./ *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste,* §187, s. 114.

sprawę, a mimo to nie zaniechał dociekań na temat istoty i pochodzenia archetypów[360].Poza tym biologiczny aspekt koncepcji archetypów, czyli ich organiczne zakorzenienie w ludzkim ciele, nie przestał być istotny – co zdaje się pomijać Brooke, przedstawiając własne spojrzenie na rozwój koncepcji archetypów Junga[361].

[360] Objaśnienie tego zagadnienia znajduje się w podrozdziale *Koncepcja archetypów w późnych pismach Junga*
[361] Do tej kwestii powracam w podrozdziale „Archetyp – wzorzec zachowania, czy źródło sensu?”

3. 4. Archetyp jako *pattern of behavior* i *pattern of meaning*.

Roger Brooke w swoim dziele *Jung and Phenomenology*[362], oprócz przedstawienia drogi rozwoju psychologii głębi od substancjalizmu ku hermeneutyce, zwrócił uwagę na jednoczesne przejście od sposobu rozumienia archetypów jako *pattern od behavior* do *pattern of meaning*. Zauważył, że w myśli Junga dość szybko pojawiło się rozszerzenie definicji archetypu – z wzorca wywołującego określone reakcje i zachowania do wzorca nadawania znaczenia. Czy jednak jest to jedynie rozszerzenie definicji? Zgodnie z tezą Brooke'a zmianę tę należy interpretować jako zmianę istotową definicji archetypu.

Jung określał zarówno archetypy, jak i instynkty wzorcami typowo ludzkich zachowań – *pattern of behavior*. Związek archetypu i instynktu został przez niego przedstawiony w pracy *Instinkt und Unbewusstes*[363] w 1919, a ponownie przywołany w jednej z jego późnych prac – *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*[364], z roku 1947. Doszedł wtedy do wniosku, że archetypy działają na świadomość w dużej mierze w taki sam sposób jak instynkty, tzn. regulująco, modyfikująco i motywująco. Określił archetypy mianem „obrazów sytuacji typowych". Uznał także, że warto postawić hipotezę o tożsamości zarówno instynktów, jak i archetypów z „formami popędów", będących *pattern of behavior*. Świadczyć by miał o tym sposób ich działania skutkujący poczuciem sensu, które nie odwołuje się do sfery rozumu, rozumienia, a jest w swej istocie popędowe, intuicyjne[365].

Jak słusznie zauważył Brooke, archetypy były jednak przedstawiane przez Junga równocześnie jako wzorce zachowania i jako wzorce rozumienia. Początkowo częściej pojawiały się ich określenia jako *pattern of behavior* (określenie *pattern of meaning* nie występuje w tekstach źródłowych, aczkolwiek ten zaproponowany przez Brooke'a termin wydaje się być adekwatny na określenie archetypów jako oddziałujących na płaszczyźnie nadawania znaczeń). Brooke ujął ewolucję jungowskiego rozumienia archetypu jako przejście od podejścia substancjalnego do hermeneutycznego. Zasadne jest uwzględnienie ewolucji myśli Junga, ale błędna wydaje się jej powyższa interpretacja.

Zgodnie z pierwszą wprowadzoną przez psychiatrę definicją archetypy są wzorami pojmowania rzeczywistości i stanowią psychologiczny odpowiednik tego, czym na poziomie biologicznym są instynkty. Wcześniej jako obrazy pierwotne zostały określone mianem form

---

[362] R. Brooke, *Jung and Phenomenology,* Routledge Tylor& Francis Group, London & New York 1991.
[363] Zob. C. G. Jung, *Instinkt und Unbewusstes* [w:] *Die Dynamik des Unbewussten, op. cit.*
[364] *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen* [w:] *Die Dynamik des Unbewussten, GW VIII*
[365] Idem, *Die Dynamik…*§407, s. 233-234.

przystosowawczych, tym samym determinujących pewne reakcje ciała i psychiki, a za tym będące wzorcami zachowania[366]. Późniejsze definicje opisują je jako dyspozycje do wytwarzania wyobrażeń oraz centra znaczeniowe. Według Brooke'a zgodnie z założeniami wczesnej teorii Junga archetypy jako wzorce zachowania są zwłaszcza psychologicznymi odpowiednikami instynktów, choć jednocześnie determinują ludzkie doświadczenie świata, są więc wzorcami rozumienia[367]. W ujęciu fenomenologicznym nie istnieje podział na ciało (sfera zachowania determinowana przez instynkty) i *psyche* (sfera wyobrażeń i ich interpretacji). Te dwie sfery przenikają się i razem budują ludzkie doświadczenie świata. W centrum zainteresowań hermeneutyki znajduje się natomiast rozumienie prezentowane jako typowo ludzki ogląd rzeczywistości. W interpretacji koncepcji archetypów Brooke'a, powstałej w wyniku ujęcia przez pryzmat zmian w podejściu metodologicznym Junga, archetyp utracił znaczenie jako forma osadzona na podłożu biologicznym Tym samym zmniejszyło się jego znaczenie jako *pattern of behavior*[368]. Jak już wspominałam – sugeruje to także zmianę przedmiotu badań, przeniesienie punktu jego ciężkości na obraz archetypowy, a nie sam archetyp.

Interpretację rozwoju koncepcji archetypów dokonaną przez Brooke'a należy uznać za nie do końca trafną. W wczesnych dziełach Junga poziom biologiczny i psychiczny są opisywane jako swoje odpowiedniki, podkreślony jest aspekt ich wzajemnego wpływu. W późnej koncepcji Junga są one natomiast przedstawiane jako dwa przeciwne przejawy jednej pierwotnej zasady (na poziomie ontologicznym). W pismach z lat 40. pojawia się podejście metafizyczne prezentowanym np. w dziele *Psychologie und Alchemie*[369], gdzie wyrażony został pogląd mówiący o tym, że poziom materialny i duchowy stanowią przejaw tej samej zasady rządzącej całą rzeczywistością, co stało się podstawą dla powstania tzw. koncepcji synchroniczności Junga. Myślenie hermeneutyczne jest najbardziej charakterystyczne dla środkowego okresu twórczości Junga, przypadającego na lata 30. Archetyp jako *res in se* nigdy nie zatracił swojego związku z tym, co gatunkowe i biologiczne, mimo że zainteresowania psychiatry przez wiele lat były skoncentrowane na interpretacji w duchu hermeneutyki

[366] Idem, *Symbole der Wandlung…, op. cit.*, §17, s. 35.
[367] R. Brook, s *Jung and Phenomenology*, *op. cit*., s. 145.
[368] Ibidem.
[369] C. G. Jung, *Psychologie und Alchemie, Gesammelte Werke XII*, Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.

psychoanalitycznej obrazów archetypowych i wytworów kultury, czego przykładem są pisma tj. *Die Phänomenologie des Geistes im Märchen*[370], czy *Antwort auf Hiob*[371].

W tym miejscu warto przywołać jeszcze jedną interpretację archetypów jako *pattern of behavior* i *pattern of meaning*. Jean Knox wyszczególnił cztery modele ideowe, obecne w pracach Junga, zgodnie z którymi wskazywał on funkcje pełnione przez archetypowe wzorce[372]. Knox zwrócił przy tym uwagę, że niektóre z tych modeli zostały przez Junga wprost wskazane, inne zaś można wskazać przyglądając się ich definicjom. Zgodnie z pierwszym modelem archetypy stanowią rodzaj bytów o pochodzeniu biologicznym, są rodzajem informacji na stałe wpisanych w ludzki genom, wpływających na działanie ciała i umysłu. Nie są one jednak rodzajem struktur, a jedynie katalizatorami pewnych informacji, przyjmującymi postać wiedzy dopiero na dalszych etapach rozwoju mózgu. Zgodnie z drugim modelem działania archetypy odpowiadają za organizowanie ram mentalnych o charakterze abstrakcyjnym, prowadzących do wytwarzania reguł, które nie przyjmują postaci symbolicznej, a tym samym nie stają się przedmiotem doświadczenia. W oparciu o ten model można przyjąć za Knoxem, że archetypy funkcjonują jako *forms of meaning*, stanowiąc źródło dla powstawania różnych, często przeciwstawnych – gdyż powstałych na zasadzie dialektycznej – prądów myślowych, tj. idealizm i pragmatyzm, romantyzm i oświecenie. Knox uważa, że w oparciu o tę funkcje przebiegają także procesy rozwojowe człowieka, tj. uczenie się, droga od dzieciństwa do dorosłości, czyli jungowski proces indywiduacji, przebiegający w sposób nieświadomy. Zgodnie z trzecim modelem formy archetypowe stanowią rodzaj centrów znaczeniowych, nadających ludzkiemu doświadczeniu postać symboliczną. Można więc powiedzieć, że przekształcają to, co szczególne, w to, co ogólne. Ważny staje się ich związek ze sferą doświadczenia, a nie jedynie ich znaczenie. Czwarty model ujmuje je natomiast jako byty metafizyczne, niezależne od ciała[373]. W tym kontekście ponownie można przywołać dokonywane przez Junga zestawienia archetypów z ideami Platona. Knox podkreśla, że w oparciu o czwarty model archetypy tracą związek z podłożem biologicznym. Według tego myśliciela Junga koncepcja archetypów funkcjonuje według wszystkich wskazanych modeli, które niekiedy się na siebie nakładają, a niekiedy któryś z nich jest bardziej eksponowany. Nie

---

[370] Zob. C. G. Jung, *Die Phänomenologie des Geistes im Märchen*, [w:] *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, GW IX/I,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.
[371] Zob. C. G. Jung, *Antwort auf Hiob, Gesammelte Werke X,* Walter Verlag, Olten 1973.
[372] J. Knox, *Archetype, Attachement, Analysis. Jungian Psychology and the Emergent Mind, op. cit.* , s. 58-65.
[373] Ibidem.

tłumaczy on ich wielości ewolucją koncepcji Junga, ale raczej brakiem naukowej konsekwencji.

Rzeczywiście, można się zgodzić, że zgodnie z opisem Junga archetypy są jednocześnie *pattern of behavior* oraz *pattern of meaning*. Są związane z poziomem działania ciała za sprawą prezentowanego już wcześniej ich związku sferą instynktów i *libido*. Są jednocześnie katalizatorami sposobu zachowania jak i przeżywania (sfera doświadczenia) oraz sposobu interpretacji, a zatem rozumienia tychże przeżyć. Nie można jednak się zgodzić z poglądem Knoxa, według którego archetypy istnieją jako byty czysto metafizyczne, niczym platońskie idee. Późna koncepcja psychoidu – protocząstki duchowości jako części archetypu nie zanegowała jego związku z poziomem biologicznym jako umożliwiającym jego zaistnienie i realizację. W tekście *Synchroniczność* z roku 1952 oprócz tego, że Jung wciąż definiował archetypy jako wzorce zachowania[374], to określił archetyp mianem formalnego aspektu popędu,[375] oraz „instinctual pattern"[376]. Wskazuje na jego ścisły związek z *libido*, działaniem w oparciu o przepływ energii psychicznej. Problem ten zostanie przeze mnie szerzej omówiony w związku z jeszcze jednym sposobem ujmowania archetypu przez Junga – jako struktury procesualnej. Dokonam tego w następnej części pracy, przy okazji przedstawienia charakterystyki archetypów w oparciu o definicje z późnych pismach psychiatry[377].

W klasycznych ujęciach filozoficznych sfera instynktów oraz sfera umysłu, zdolności interpretacji, były sobie przeciwstawiane: pierwsza – jako typowo zwierzęca, druga – jako typowo ludzka. Choć Jung dokonał ich zjednania, łącząc obie w psychoanalitycznej koncepcji wzorca archetypowego, to wciąż dostrzegalna jest potrzeba ich rozróżniania i wyodrębniania. Wynika ona zapewne z zakorzenionego przekonania o przeciwstawnej naturze działania i myśli – co widoczne jest w stanowisku prezentowanym przez Brooke'a.

Zdaniem Anthony'ego Stevensa charakterystyczne dla psychologii Junga przechodzenie od poziomu biologicznego do psychicznego, a następnie duchowego, ma swoje korzenie w myśleniu post-darwinowskim. W tym nurcie ludzkie wytwory – religia, sztuka, nauka – stanowią naturalne przedłużenie ewolucji gatunku i pierwotnie pełniły funkcję form przystosowawczych[378]. Jego zdaniem mity odwołują się do natury człowieka, do rdzenia jego

---

[374] C. G. Jung, *Die Dynamik*, §841, s. 476.
[375] Ibidem, *Die Dynamik*, §846, s. 480.
[376] Ibid., *Die Dynamik*, §856, s. 486.
[377] Problem ten został opisany w podrozdziale *Archetyp w późnych pismach Junga.*
[378] A. Stevens, *Archetype Revisited. An Updated Natural History of the Self*, Routledge Mental Health Classic Edition, Tylor & Francis Group, London & New York, 2015, s. 41-45.

natury, obejmując poszczególne stadia życia i związane z nimi problemy, ale także zasady, według których przebiega ewolucja. Archetypy zaś wyzwalają *mysterium tremendum et fascinans*, dotykającego najgłębszego poziomu ludzkiej egzystencji. Wynika to ze jednoczenia „kosmosu" i „jaźni", świata zewnętrznego i rzeczywistości wewnętrznej[379]. W taki sposób sytuuje on typowy dla Junga, jego zdaniem post-darwinowski pogląd, oparty na własnej percepcji człowieka jako istoty w równym stopniu fizycznej i psychicznej. Należy zgodzić się z tym, że Jung rzeczywiście w sposób płynny przeszedł od opisu archetypu jako wzorca zachowania i wrodzonych reakcji do form archetypowych jako źródeł znaczenia i nadających sens. Opieranie istnienia wzorców archetypowych na podłożu biologicznym wskazuje na założenie dotyczące materii i ducha jako dwóch przeciwstawnych biegunów tej samej zasady. Współistnieją ze sobą, ale także odpowiadają sobie, niczym archetyp, który został uznany przez niego za duchowy odpowiednik instynktu.

[379] Ibidem, s. 41.

3. 5. Archetypy jako struktury przebiegu procesu indywiduacji.

Na łamach prac z lat 30., tj. *Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes*[380], oraz *Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation*[381], Jung dokonał wyszczególnienia i opisu poszczególnych form archetypowych – *animy*, *animusa*, *cienia*, *jaźni*, *ego*, a następnie przeprowadził analizę ich roli w procesie indywiduacji. Właśnie te archetypy uznał za najważniejsze ze względu na ich powszechność oraz powtarzalność motywów, które uważał za ich pochodne.

Przedstawianie struktury procesu indywiduacji zajmuje centralne miejsce w dojrzałej koncepcji Junga. Proces ten wyznacza przebieg rozwoju psychicznego każdej poszczególnej ludzkiej osobowości. Jest interesujący również jako organizujący działanie wzorców archetypowych. Zachodzi zarówno na poziomie zbiorowym, jak i indywidualnym, determinując kierunek rozwoju psychiki jednostkowej. W późnych pismach Jung poszerzył ujęcie tego procesu, odnosząc je także do wymiaru społecznego – zaczął wtedy widzieć w rozwoju kultury odzwierciedlenie ewolucji *psyche* zbiorowej. W toku powstawania i rozwoju kultury występuje zarówno aspekt świadomy i nieświadomy, oraz – zgodnie z poglądem Junga – przebieg tego procesu nie jest przypadkowy[382]. Zbiorowy charakter nieświadomości wpływa na plan społeczny, nie tylko na schemat indywidualnych procesów psychicznych.

Na poziomie jednostkowym proces indywiduacji obejmuje poszczególne archetypy, wraz z włączeniem ich w kontekst indywidualnej psychiki, ukształtowanej w konkretnej kulturze i przez doświadczenia natury osobistej. Elementy te wpływają na niepowtarzalność procesu indywiduacji (posiadającego uniwersalistyczny i indywidualistyczny wymiar). Przebiega on według schematu, ale każdorazowo w inny sposób, w zależności od uwarunkowań danego przypadku. John van Eenwyk[383] zwrócił uwagę na rolę chaosu w procesie indywiduacji. Sama nieświadomość z jednej strony jawi się jako matryca, według której przebiegają procesy psychiczne, a z drugiej – jest niczym chaos, w którym zacierają się różnice pomiędzy jej elementami[384]. Nieświadomość była zresztą porównywana przez Junga do morza, nieskończoności, z której wszystko się wyłania[385]. W pierwszych pracach naukowych Junga,

---

[380] Zob. C. G. Jung, *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*, *op. cit.*
[381] Ibidem.
[382] Dokładnym omówieniem tej kwestii zajmę się w dalszej części pracy, przy okazji omawiania archetypu jako formy symbolicznej oraz teorii kultury Junga, w rozdziale *Archetyp jako forma symboliczna*.
[383] J. van Eenwyk, *Archetypes & Strange Attractors: The Chaotic World of Symbols Studies in Jungian Psychology by Jungian Analysts*, Inner City Books, University of Toronto Press, Toronto 1997, s. 157 -158.
[384] Ibidem.
[385] C. G. Jung, *Symbole der Wandlung…*, §501, s. 417.

włączając *Wandlungen und Symbole der Libido*[386] (1912), nieświadomość jawi się jako *massa confusa*, pierwotny chaos, w którym znajdują się popędy, instynkty i obrazy pierwotne. W okresie środkowym jego twórczości, począwszy od późnych lat 20. do lat 40. nieświadomość została przedstawiona jako uporządkowana struktura. Istotą porządkowania „jej chaosu" jest proces indywiduacji. Właściwie to rozgrywa się on na granicy pomiędzy chaosem, a strukturą. Inaczej też jawi się on z poziomu indywidualnej psychiki, a inaczej z poziomu badań nad nieświadomością zbiorową.

Podstawowym rezultatem wynikającym z procesu indywiduacji jest w ogóle powstanie indywidualnej psychiki, określonej i niepodzielnej całości psychicznej[387]. Ponadto w wyniku jego kolejnych stadiów dochodzi do na dezintegracji osobowości i jej ponownej reintegracji na wyższym poziomie, co oznacza pojawienie się nowych składników tejże osobowości – twórczych, poznawczych, moralnych, przystosowujących zarówno do własnego życia wewnętrznego, jak i integrującego ze społeczeństwem[388]. Pierwsza wzmianka o procesie indywiduacji pojawiła się w dziele *Psychologische Typen*[389] z 1921 roku. Wówczas został przedstawiony jako naturalny kierunek rozwoju psychicznego, związany z postawą ekstra- i introwertyczną. Jung pierwszej połowie życia ludzkiego przypisywał jako cel dążenie w kierunku związanym z rzeczywistością zewnętrzną, oparte na potrzebie dostosowania się m. in. do społecznych norm i warunków życia. Natomiast celem drugiej połowy ludzkiego życia miało być dostosowane się do własnej rzeczywistości wewnętrznej. Istotą procesu indywiduacji jest konflikt, ale także współdziałanie pomiędzy świadomą i nieświadomą sferą psychiki[390]. Świadomość znajduje się wciąż pod naporem archetypowych, nieuświadomionych treści psychicznych. One jednak docelowo mają ją rozszerzyć i wzbogacić. Początkowo Jung uzasadniał jego przebieg energetycznym modelem psychiki. Model ten zakłada istnienie psychikę jako z natury procesualnej, opartej o ciągły przepływ. Jak twierdził Jung, podwalinę pod niego stanowiło również jego osobiste doświadczenie związane z zaburzeniami psychicznymi, które go dotknęły w latach 1912-1918[391]. Wówczas prowadził sam na sobie proces terapeutyczny, dokonując próby objaśniania pojawiających się w jego psychice treści symbolicznych, co także przyczyniło się do późniejszego stworzenia opisanych powyżej metod amplifikacji i aktywnej imaginacji. Jung rozwijał ideę procesu indywiduacji opierając ją na

---

[386] Zob. C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido, op. cit.*
[387] Idem*, Die Archetypen…*, §490, s. 293.
[388] J. Prokopiuk, *Mój Jung,* Wydawnictwo KOS, Katowice 2008, s. 93.
[389] Zob. C. G. Jung, *Psychologische Typen, op. cit.*
[390] Ibidem, s. 95.
[391] C. G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli, przeł. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Wrota-KR, Warszawa 1993,* s. 149.

wyrażonej w tradycji gnostyckiej koncepcji rozwoju wewnętrznego i samopoznania jako celu ludzkiej egzystencji. Myśli Junga nie należy jednak określać jako kontynuacji tej tradycji, ale jej współczesny odpowiednik. Gnostycki wydźwięk można odnaleźć w silnym dualizmie – przeciwstawieniu świadomości i nieświadomości. W przebiegu procesu rozwoju indywiduacji, kolejnych jego fazach opisywanych niczym kolejne etapy wtajemniczenia, dostrzec można również gnostycki rys. Sam postulat świadomości, jej poszerzania można postrzegać jako formę „przebudzenia"[392]. Warto również zaznaczyć, że proces indywiduacji przebiega na dwóch poziomach. Jako kierunek rozwoju dotyczy on każdej poszczególnej psychiki i z tego względu najczęściej dokonuje się w sposób nieuświadomiony, determinując dostosowanie się psychiki do kolejnych etapów życia i typowych dla niego sytuacji. Na poziomie zbiorowym, kulturowym również przebiega on zwłaszcza w taki sposób. Istnieje jednak bardziej doniosła postać tego procesu. Jako świadomie przeżywany może on być bardziej wzbogacający i stanowić drogę do zrozumienia siebie samego oraz celu własnego życia.

Archetypy najsilniej wpływające na *ego*, a zatem prowadzące do dezorientacji osobowości to zdaniem Junga cień oraz odpowiednio *anima* i *animus*. Integracja cienia, który odpowiada za poznanie „ciemnych" aspektów własnej osobowości Jung uznawał za pierwszy i nieodzowny etap samopoznania. Ma on wymiar personalny, odwołuje się do negatywnych aspektów osobowych, jednak na głębszym poziomie wywołuje on konfrontację ze „złem absolutnym", potencjalnie tkwiącym w człowieku[393]. Na tym etapie procesu indywiduacji, pomimo, że najbardziej powiązany z osobowymi uwarunkowaniami i doświadczeniami widoczna jest jego istota jako tego, w którym dochodzi do uruchamiania treści nieświadomości przekraczających obszar świadomej psychiki. Pojawiają się zatem określenia takie jak „zło absolutne", „potencjalne", stanowiące przeciwstawny biegun wszystkiego, co świadomość identyfikuje jako „dobro", zgodnie z zasadą współistnienia przeciwieństw, determinującą naturę archetypowej matrycy.

Kolejny etap procesu to uruchomienia archetypu *animy* (u kobiety *animusa*). Jest to archetyp kompensujący męski i żeński pierwiastek psychiczny. Archetypy te są źródłem wyobrażeń osób postaci żeńskich (matka, żona, córka, kochanka itd.) oraz męskich (ojciec, mąż, syn, kochanek) oraz pełnionych przez nie ról. To one są źródłem wyobrażeń postaci boskich – męskich i żeńskich, którym przypisuje się różne atrybuty, będące symbolami ludzkich

---

[392] R. Segal, *The Gnostic Jung*, Routledge: Princeton University Press, London & New York 1992, s. 18.
[393] C. G. Jung, *Aion. Beträge zur Symbolik des Selbst, Gesammelte Werke IX/ II*, Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995, §19, s. 19.

cech, ale nie tylko. Prezentują całościowe osobowości. Archetypy te stanowią personifikację treści nieświadomych, obrazując ich autonomię względem świadomości. Ich zintegrowanie skutkuje uświadomienie wcześniejszego pozostawania pod ich wpływem[394].

Archetyp cienia stanowi pierwsze stadium procesu indywiduacji, archetypy *animy* i *animusa* znajdują się w głębszych warstwach nieświadomości. Archetyp cienia jest mniej osobowy niż archetypy animy i animusa, pomimo że wiąże się z tym, co personalne, związane z osobistym doświadczeniem. Anima i animus stanowią rodzaj pomostu pomiędzy świadomością i nieświadomością, odnoszą się do typowo ludzkich aspektów osobowości i tych wykraczających poza to, co znane, a zatem pozaludzkie – boskie lub zwierzęce[395].

Istotny etap procesu indywiduacji to integracja *animy* i *animusa*, męskiego i żeńskiego aspektu psychiki. W kulturze również stanowią obraz dwóch najczęściej występujących przeciwieństw, gdyż archetypy skłaniają ku antropomorfizacji rzeczywistości. Podstawowym przeciwieństwem w świecie człowieka jest, zdaniem Junga, zróżnicowanie płciowe, co zostało odzwierciedlone w kulturze – np. alchemii, jodze kundalini[396]. Wskazana przez psychiatrę najważniejsza para przeciwieństw związana jest z występowaniem dwojga płci.

Integracja poszczególnych archetypów często wywołuje opór psychiczny oraz uruchamianie projekcji, co prowadzi do uznania iluzji (oddziałujących dodatkowo na poziom emocjonalny) za stan faktyczny[397]. Dopiero wyjście poza projekcje psychiczne, uświadomienie ich sobie powoduje rozwój psychiczny, ukierunkowany na współistnienie świadomości i nieświadomości, wydostanie się ze schematu, w którym świadoma część psychiki znajduje się pod nieuświadomionym naporem treści nieświadomych. To współistnienie pola świadomego i nieświadomego określił Jung mianem jaźni – całkowitości psychicznej, reprezentowanej przez archetyp jaźni. Jest to archetyp nadrzędny wobec *ego*, zawierający je w sobie. Centrum świadomości jest zatem niczym wyspa pośrodku oceanu. *Ego* definiował Jung natomiast jako „podmiot wszelkich osobowych aktów świadomości”[398]. Związane jest ono także z indywidualnym poczuciem empirycznego istnienia. Wyłania się ze zderzenia świata zewnętrznego, rzeczywistości odbieranej przez zmysły ze światem wewnętrznym i służy niejako przystosowaniu, przede wszystkim pozwala na funkcjonowanie w obrębie obu tych

---

[394] Ibidem, §41, s. 30.
[395] R. Robertson, *Jungian Archetypes. Jung, Gödel, and the History of Archetypes*, Open Road Distribution, 2016, s. 229.
[396] C. G. Jung, *Die Archetypen…*, § 142, s. 85.
[397] Idem, *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1976, s. 67.
[398] Ibidem, s. 59.

rzeczywistości. Jung zaznaczał jednak, że *ego* nie stanowi całości osobowości, gdyż ważne elementy ją dopełniające znajdują się już w obszarze nieświadomym – mają na nią silny wpływ archetypy *animy* i *animusa*[399].

Jaźń przekracza sferę osobową psychiki, a jednocześnie powoduje jej jedność, całość oraz zintegrowanie przeciwieństw. Do jej symboli należą obrazy fantazji tj. mandala, ale też wyobrażenia bóstw solarnych, a przede wszystkim heroiczne[400]. Jednym z najważniejszych symboli jaźni w naszym kręgu kulturowym jest postać Chrystusa zmartwychwstałego – w interpretacji Junga stanowiąca obraz człowieka, który przeszedł transformację w postać boską. Figura ta urzeczywistnia mit bohaterski, który jako mit najistotniejszy dla wielu kultur wskazał Rank[401]. Chrystus jako heros jest boskiego pochodzenia, został cudownie poczęty, przeszedł wiele prób, wzgardzony przez oprawców, w końcu przezwyciężył śmierć. Jung interpretował motyw mityczny związany z życiem i śmiercią Chrystusa jako obraz przemiany psychicznej – jako człowiek i Bóg jest on obrazem całkowitości[402].

Postać herosa to symbol procesu pogłębiania samoświadomości i dążenia do *jaźni*. Ten proces wymaga poświęceń, konfrontacji z tym, co archetypowe, z samym sobą, a na dalszym etapie także z tym, co ponadosobowe. Niekiedy prowadzi to do zderzenia ze społeczną zbiorowością i przyjętymi wartościami. Jung uważał, że postaci boskie oraz heroiczne zostały rozpoznane jako archetypy za sprawą kryzysu kulturowego, związanego ze zubożeniem symboliki w zsekularyzowanym współczesnym świecie. Zdystansowanie względem symboli religijnych umożliwiło rozwój psychologii archetypowej, która zastąpiła odpowiadające na potrzeby ludzkiej psychiki praktyki duchowe[403]. Jak widać, w przebiegu procesu indywiduacji ważne jest doświadczenie, przechodzenie przez jego fazy wymaga konfrontacji z samym sobą. Nie jest to poznanie natury intelektualnej, wymagane jest otwarcie na to, co nieznane. To podejście ma źródło m. in. w studiach Junga nad gnozą. Proces indywiduacji jest w pewnym stopniu możliwy do uchwycenia, psychiatra wskazał jego przebieg przez kolejne stadia, choć przy tym zwracał uwagę na jego transcendentny wymiar, mający początek w samej naturze archetypu jaźni i nieświadomości zbiorowej. Świadczy o tym m. in. poniższa wypowiedź:

> „Ten centralny punkt określiłem mianem jaźni. Intelektualnie rzecz biorąc jaźń nie jest niczym więcej, jak tylko psychologicznym pojęciem, konstrukcją, która ma wyrazić

---

[399] Ibid., s, 61-62.
[400] Ibid., s. 113.
[401] Zob. O. Rank, Der *Mythus von der Geburt des Helden*, Franz Deuticke, Liebzig & Wien, 1909.
[402] Kuźmicki, *Symbolika jaźni*, Eneteia, Warszawa 2008, s. 65.
[403] C. G. Jung, *Die Archetypen…*, §49, s. 32.

niepoznawalne jestestwo, którego jako takiego nie możemy pojąć, albowiem przekracza ono nasze możliwości zrozumienia, jak to już wynika z jego definicji. Równie dobrze jaźń można określić jako <<Boga w nas>>."[404]

Archetypy warunkują nie tylko proces zmian zachodzących w psychice, ale także jej strukturę. Z jednej strony dochodzi do poszerzania ego, emancypującego się względem nieświadomości – jest to naturalny proces, ewolucja ludzkiej psychiki o wymiarze gatunkowym. Z drugiej strony zachodzi jednocześnie inny proces, determinujący przebieg procesów psychicznych. Jest to proces rozwoju jaźni, którego celem jest integracja świadomości i nieświadomości. Archetypowy jest zatem sam podział na świadomość i nieświadomość, co wynika z relacji *ego* do jaźni. Nie można więc mówić o istnieniu psychiki bez archetypów, gdyż nie są one jedynie strukturami porządkującymi chaos nieświadomości, czy też odziedziczonymi tendencjami do wytwarzania wyobrażeń. Jung w latach 30. przedstawił obraz psychiki, która jest zorganizowana w swojej istocie według procesów uruchamianych przez archetypy.

Robin Robertson określił archetypy cienia, animy, animusa, jaźni, biorące udział w procesie indywiduacji, mianem *archetypes of developments*[405]. Nie zależy jednak zapominać, że te same archetypy mogą występować w negatywnych aspektach, powodując choroby psychiczne, niekoniecznie służąc rozwojowi, a degradacji czy zaburzeniom osobowości. Z tego względu określenie takie można uznać za jednostronne, nie uwzględniające bipolarności psychiki, a co za tym idzie – dualistycznej natury archetypów. Autor ten zwrócił jednak uwagę na inny ważny aspekt koncepcji Junga. Robertson uważa, że psychiatra „zamroził" dynamikę nieświadomości, żeby móc ukazać jej strukturę. Porównał ten zabieg do teorii prezentowanych przez fizykę kwantową, a dokładniej do zasady nieoznaczoności Heisenberga, zgodnie z którą nie można jednocześnie zaobserwować pędu i położenia atomu – analogicznie – aby opisać dany archetyp trzeba go wyabstrahować z żywego strumienia nieświadomych procesów psychologicznych[406]. „Unieruchamianie" naturalnych procesów zachodzących w nieświadomości przywodzi na myśl również przywołane wcześniej filozoficzne postulaty Bergsona, mówiące o niedoskonałości poznania intelektualnego, zatrzymującego pęd życia.

Jung był krytykowany przez Jamesa Hillmana, który zarzucał mu nazbyt ustrukturyzowany opis psychiki, ograniczający język wypływających z niej symboli i tym

---

[404] Idem, *Archetypy i symbole,* s. 97.
[405] R. Robertson, *op. cit.,* s. 162.
[406] Ibidem, s. 266.

samym zniekształcający ich przesłanie[407]. Za przyczynę takiego stanu rzeczy uważał jego medyczne wykształcenie i nieadekwatną względem psychiki nomenklaturę, opartą o paradygmat nauk przyrodniczych[408]. Z kolei przeciwny zarzut był stawiany psychiatrze przez Roberta Nolla. Dotyczył zbyt spekulatywnego charakteru jego koncepcji, jej oparcia o pojęcia o znaczeniu metafizycznym, czy wręcz mistycznym. Noll krytykował Junga za ich niejednoznaczność oraz z niemożność udowodnienia istnienia zarówno nieświadomości zbiorowej, czy też funkcji transcendentnej za pomocą narzędzi empirycznych[409]. Andrew Samuels podchodził krytycznie do koncepcji nieświadomości, uznając, że z czasem nabrała ona zbyt idealistycznego i mistycznego charakteru – zaczęła odnosić się do rzeczywistości duchowej, tracąc jednocześnie znaczenie jako kategoria psychologiczna, służąca rozwijaniu narzędzi tej dyscypliny[410].

Jung niekiedy bronił swojego stanowiska wobec podobnych zarzutów, stawianych mu już wcześniej, powołując się na specyfikę trudnego pola badań, jakim jest psychika. Miał świadomość niedoskonałości stosowanych narzędzi i pojęć. Z perspektywy badań nad pojęciem archetypu krytyczne nastawienie wobec psychologii analitycznej wydaje się uzasadnione, zważywszy na skłonność Junga do zacierania różnicy między archetypem samym w sobie a obrazem archetypowym, co rodzi niejasności i trudności interpretacyjne.

W definicji pochodzącej z eseju *Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes*[411] (1933-35) Jung odniósł się do konstrukcji pojęcia archetyp. Co ważne, w tej dojrzałej pracy zaznaczył, że pierwszy jego człon: *arche-* odsyła do związku z dziedziczeniem i sposobem życia naszych przodków, pierwszych przedstawicieli gatunku *Homo sapiens*. Drugi człon pojęcia *–typus* – określał jako związany z powtarzalnymi formami, rozróżnialnymi i nazywalnymi[412].

> „Gdy tylko jednak typy te pozbawimy ich kazuistycznej fenomenologii, gdy podejmiemy próbę zbadania ich w relacjach do innych form archetypowych, ulegną one poszerzeniu, tworząc rozległe związki symboliczne, tak, że w końcu dojdziemy do wniosku,

---

[407] J. Hillman J., *Re-wizja psychologii*, tłum. J. Korpanty, Laurum, Warszawa 2016, s. 162-165.
[408] Ibidem, s. 163.
[409] Zob. R. Noll, *The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement*, Princeton University Press, Princeton 1994.
[410] Zob. A. Samuels, *Jung and the Post-Jungians*, Routledge & Kegan Paul, London & Boston,1985.
[411] Zob. C. G. Jung, *Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes*, [w:] *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, op. cit.*
[412] C. G. Jung, *Die Archetypen*…, §143, s. 85.

iż podstawowe elementy psychiczne charakteryzują się mieniącą się, nieokreśloną wielopostaciowością, która po prostu przekracza ludzkie możliwości pojmowania."[413]

Ustrukturalizowanie archetypowej matrycy jest „unieruchamianiem" żywych procesów. Archetypy w formie potencjalnej, niezaktualizowanej zmierzają ku istnieniu, są ontologicznie *in potentia sensu stricto*[414]. Funkcjonują zatem jako potencje, co przywołuje na myśl filozofię Schellinga oraz postulowane przed niego istnienie potencji – kształtujących rzeczywistość dynamicznych sił, poprzedzających realizacje wszelkich form istnienia: boskiej, duchowej, materialnej[415]. Kształtują się na drodze aktualizacji, wówczas przyjmują określoną postać symboliczną i wypełniają się treścią. Jung bowiem twierdził, że archetyp *in potentia* jest formalnie nieokreślony, uzyskuje formę w zderzeniu ze świadomością.

„(..) archetyp w stanie spoczynku, wówczas, gdy nie ulega projekcji, nie ma konkretnej formy, lecz jest tworem formalnie nieokreślonym, któremu jednak przypada w udziale możliwość przybrania formy za sprawą projekcji."[416]

Innym razem twierdził, że archetypy to przede wszystkim formy znaczeniowe, a następnie, że psychika ludzka działa zwłaszcza w obrębie obrazów[417]. Archetyp jako nośnik znaczenia sprawia, że świat jawi się jako zrozumiały na różnych poziomach – uczuciowym, emocjonalnym, intelektualnym. Sposób istnienia i oddziaływania archetypów stanowił coraz bardziej złożony problem badawczy. Jung podkreślał ich wielowymiarowość, są one jednocześnie formami znaczeniowymi i obrazowymi – w zależności od płaszczyzny ich oddziaływania, na której się koncentrował dochodził do różnych wniosków. Poza tym w zależnie od tego, czy zajmował się wymiarem społecznym, czy indywidualnym, czy obszarem kultury czy też rozwoju jednostkowego, akcentował inny aspekt istnienia i działania archetypowych form.

Lata 30. XX wieku przyniosły dalszy rozwój koncepcji archetypów, a wraz z nim pojawiło się kolejne zagadnienie – kwestia ich liczby. Jung zadawał sobie pytanie, czy jest ona skończona, choć niemożliwa do oszacowania? Ograniczona ilość możliwych, typowo ludzkich doświadczeń wskazuje na skończoność sposobów ich ujmowania, lecz dzięki nim może powstawać nieskończona różnorodność ich reprezentacji. Należy zaznaczyć, że wyszczególnienie konkretnych archetypów, według których przebiega proces indywiduacji, nie

---

[413] Ibidem.
[414] F. Schelling, *Filozofia objawienia*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN 2002, s. 9.
[415] Ibidem.
[416] C. G. Jung, *Die Archetypen…*, §142, s. 85.
[417] Ibidem, §135, s. 80-81.

było równoznaczne z twierdzeniem, iż udało mu się sklasyfikować wszystkie. Jung uważał swoją pracę jedynie za podwaliny dziedziny, której rozwój mogli kontynuować kolejni badacze.

Jego wczesne prace poświęcone były zwłaszcza problematyce medycznej i terapeutycznej, związanej z jednostką chorobową, jaką jest schizofrenia. Na dalszym etapie pracy, przypadającym na lata 20. zajmował się zwłaszcza rozpoznaniem psychiki jako takiej, doprecyzowując model jej działania. W tym okresie archetypy były ujmowane jako powszechne ze względu na ich gatunkowe pochodzenie oraz w duchu fenomenologicznym. Z czasem zaczął jednak się zajmować indywidualną odsłoną procesów psychologicznych oraz poszukiwaniem wspólnych dla procesów zachodzących w psychikach poszczególnych jednostek symbolik i ich znaczeń. Tym samym przeszedł do opisu poszczególnych archetypów. Zmienił się język jego wywodu – stał się mniej medyczny, a bardziej poetycki. Jung zaczął o archetypach wypowiadać się nie tylko jako o strukturach, wzorcach, formach (bezosobowo), ale jak o „osobach". Choć termin „pod-osobowość", stosowany na określenie czynników psychicznych, był obecny w jego pracach od początku, a wcześniej posługiwali się nim na przykład Janet[418], czy Williams James[419], to wprowadzenie „imion" poszczególnych archetypów wzmocniło symboliczny i poetycki wydźwięk prac Junga[420]. Wypowiedzi o nich jak o pod-osobowościach uwypukliło ich autonomiczność względem świadomości.

Specyfika działania *animy* i *animusa* oraz ich symboliczne wyobrażenia wskazują na istnienie przekraczające obszar sfery podmiotowej, *ego* i świadomości. Są one elementami psychiki autonomicznymi względem świadomości, która niemniej jednak może dzięki nim się „rozszerzać"[421]. Cały ten proces odbywa się w sytuacji konfliktu pomiędzy świadomością, a oddziałującymi na nią archetypami. Świadomość jest wręcz „zniewolona" przed treści z nich płynące. Cały ten proces ukierunkowany jest na archetyp jaźni, symbol harmonii pomiędzy świadomością, a nieświadomością. Istotą działania archetypu jaźni jest wolność, polegająca na wyzwoleniu się spod działania nieuświadomionych dotąd treści archetypowych. Tak więc wraz z procesem ich integracji wzrasta niezależność na kilku płaszczyznach: względem ról społecznych i kulturowych, indywidualnych i kolektywnych nieuświadomionych treści oraz

---

[418] P. Janet, *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Société Pierre Janet i Laboratoire de psychologie pathologique de la Sorbonne, Paryż 1973, s. 464.
[419] W. James, *The Hidden Self*, [w:] *Scribner's Magazine* Tom 7, 1890, s. 361–373.
[420] Janet w swojej pracy *De l'Automatisme Psychologique* z 1890 roku wskazywał na istnienie automatyzmów psychicznych, a w pracy *L'État mental des hystériques* z 1892 zajmował się problemem pod-osobowości i autonomicznych względem świadomości struktur psychicznych. W. James w eseju *The Hidden Self* z 1890 roku analizował przypadki osobowości wielorakich.
[421] C. G. Jung, *Symbole der Wandlung…*, §101, s. 92.

doznaniu wyzwolenia, polegającego na poczuciu wewnętrznej harmonii oraz możliwości bycia autentycznym, indywidualnym i niepowtarzalnym jednostkowym bytem.

Na autonomię czynników psychicznych uwagę Hillman, mówiąc o bezwzględności cechującej sposób ich oddziaływania, jeszcze bardziej ujmując znaczenia archetypowi *ego* jako centrum świadomego pola psychiki. Według niego to nie archetypy istnieją ze względu na psychikę, ale psychika istnieje ze względu na nie, stanowi przestrzeń do ich realizacji na podłożu organicznym. Zgodnie z tą ideą archetypy są transcendentne wobec psychiki – podłoże organiczne, a wraz z nim człowiek, jest przez nie wykorzystywane do ich własnego rozwoju – nie jako osób czy bytów istniejących w sposób realny, ale jako wykraczających poza możliwość opisu czynników pierwotnych względem psychiki. Psychologia Hillmana i głoszone przez niego postulaty wykraczają poza koncepcję Junga, pokazują jednak możliwy do wyeksponowania jej potencjał, w kierunku rozwinięcia postulatów o sposobie i stopniu oddziaływania archetypów.

Hillman dokonał radykalizacji podejścia wobec zasad działania psychiki przedstawianych przez Junga. Określił ją mianem polipsychicznej – determinowanej przez wiele archetypowych „centrów", wpływających na *ego*[422]. Rozwijał własne podejście, opierając je na terminach tj. „policentryczność", „politeizm psychiki", wzmacniał dodatkowo własny przekaz, głosząc istnienie wielości „niezależnych ośrodków" wpływających na *psyche*. „Politeizm psychiczny" postulowany przez Hillmana wiązał się z eksplikacją jungowskiego pojęcia archetyp, w którym uwypuklił jego znacznie nie jako struktury nieświadomości zbiorowej, ale jako pewnego systemu powiązanych mniej lub bardziej podosobowości. Ze względu na ich przemożny wpływ na ludzką psychikę mówił o nich, że są „jak bogowie", a samo doświadczenie archetypowe porównał do mistycznego, wkraczającego w kontakt z istotą transcendentną[423]. Uważał, że archetypy bardziej przypominają osoby aniżeli funkcje psychiczne – ze względu na ich autonomię względem świadomości i numinotyczny sposób oddziaływania. W interpretacji psychologii Junga, dokonanej przez Hillmana, najistotniejszy jest ten aspekt, który ujmuje psychikę jako konglomerat wielu osobowości, tak zwaną *psyche wielogłosową*. Przyrównywanie archetypu do osoby wydobywa na plan pierwszy jego całościowy charakter – niczym osoba posiada on intencje, cel, charakter, wywołuje określone

---

[422] H. Ellenberger w pracy *The Discovery of the Unconscious* omawia tzw. modele polipsychiczne, które pojawiły się już w XIX wieku, m. in. u P. Janeta, w koncepcji subświadomości. Termin „polipsychiczność" stosował także Aldous Huxley, który w pracy *Filozofia wieczysta* z 1945 roku używał go na określanie wielości doświadczeń natury psychicznej, (Zob. A. Huxley, Filozofia wieczysta, tłum. J. Prokopiuk, Pax, Warszawa 1994).

[423] J. Hillman, *Rewizja psychologii,* s. 30.

spektrum obrazów i uczuć. Metaforyczny język stosowany przez Hillmana, podkreślający autonomiczny wobec świadomości sposób działania form archetypowych, to język *poesis*. Obrazy archetypowe to jego zdaniem rodzaj fikcji, które w żywotny sposób wyrażają stany wewnętrzne, uobecniają treści psychiczne tak intensywnie, jak druga osoba.[424]. Hillman doceniał zastosowanie przez Junga personifikacji jako narzędzia służącego przedstawieniu archetypowych struktur, uważając ją za najbardziej znaczące osiągnięcie psychologii głębi[425].

[424] J. Hillman, *Uzdrawiające fikcje. Poetyka psychoterapii. Freud, Jung, Adler*, przeł. J. Korpanty, Warszawa 2016, s. 63.
[425] Ibidem, s. 95.

3. 6. Witalizm w koncepcji archetypów i nieświadomości zbiorowej.

W zakres problematyki związanej z witalizmem w koncepcji archetypów wchodzi kategoria ich „dionizyjskości". Ma on dwa źródła. Pierwszym z nich jest energetyczne podłoże psychiki. Archetypy nie są nieruchome, niczym platońskie idee. Wyzwalają energie psychiczną *libido*, które zawsze stanowi podłoże wszelkich procesów psychicznych. Drugim natomiast jest wpływ filozofii Friedricha Nietzschego, która Junga fascynowała i inspirowała już w czasach jego młodości[426]. Dokonana przez niego recepcja myśli Nietzschego to złożony problem badawczy, dotyczący m. in. diagnozy współczesnej kultury jako funkcjonującej w oparciu o nieaktualne symbole, takie, które przestały realnie oddziaływać na *psyche* jednostek i społeczeństw, utraciły aspekt energetyczny. Wnikliwemu badaniu tego problemu poświęcił się Paul Bishop[427]. Z perspektywy moich badań zagadnienie witalistycznego aspektu archetypu jest interesujące w kontekście znaczenia jej wpływu na specyfikę jego działania oraz wewnętrzną konstrukcję.

Prace Nietzschego Jung odczytywał jako przysłonięte warstwą literacką i filozoficzną pisma, w istocie przede wszystkim będące symboliczną manifestacją procesów psychicznych. Interesowała go występująca w nich figura Dionizosa, metafora nieograniczonej woli i mocy twórczej, utożsamiana z pierwotną siłą natury[428]. Dla Junga była ona symbolem psychologicznego odpowiednika sił witalnych, w nieświadomości reprezentowanych przez energię psychiczną, ale także instynkty[429]. Tę mityczną postać postrzegał jako wyobrażanie symbolizujące nieświadomość zbiorową, a we wczesnych pracach ujmował ją zwłaszcza jako reprezentację popędu *libido*, które określał jako „formotwórcze", „płodzące" oraz „siłę naturalną"[430].

„Owo *libido* jest siłą naturalną, zarazem dobrą i złą, to znaczy obojętną pod względem moralnym."[431] W nieświadomości jako takiej Jung widział źródło bytu, sił witalnych, w którym tkwi pierwiastek nieśmiertelności. Określał nieświadomość mianem „niezniszczalnego strumienia życia", gdyż jest napędzana psychiczną siłą witalną – *libido*[432]. Są to postulaty obecne już we wczesnej twórczości naukowej Junga (1902 – 1918), występują jednak także w

---

[426] C. G. Jung, *Wspomnienia,* s. 98.
[427] P. Bishop, *The Dionysian Self. C.G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Walter de Gruyter, Berlin & New York, 1995, s. 46.
[428] F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, tłum. W. Berent, Hachette Livre, Warszawa 2008, s. 203-206.
[429] P. Bishop, *The Dionysian Self. C.G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, *op. cit*., s. 222.
[430] C. G. Jung, *Symbole der Wandlung…*, §182, s. 162-163.
[431] Idem, *Symbole przemiany…*, § 182, s. 165.
[432] Idem, *Symbole der Wandlung…,* §297, s. 255.

pismach późniejszych i wpłynęły na koncepcję działania archetypów, przedstawioną w latach 30. W mitach oraz w religiach judaizmu i chrześcijaństwa został, zdaniem Junga, wyrażony dwoisty charakter nieświadomości – jako siły instynktownej, nieobliczalnej niczym natura, oraz boskiej, przekraczającej to, co człowiecze. Myśl ta, choć pojawiała się już wówczas, gdy Jung tworzył swoją koncepcję libido, powróciła w jego dziele *Antwort auf Hiob* (1952), w którym Jahwe został zinterpretowany jako figura symbolizująca nieświadomość zbiorową. Ponownie pojawiło się wówczas określenie nieświadomości jako siły przedmoralnej, a moralność została przedstawiona jako rezultat powstania świadomości i rozwijania samoświadomości, możliwych dzięki konfrontacji z tym, co przeciwne – nieświadome, nieokiełznane, impulsywne i instynktowne[433].

> „Ponieważ – w rozumieniu psychologicznym – obraz Boga jest kompleksem wyobrażeniowym natury archetypowej, należy go postrzegać jako sumy energii (libidalnej) przejawiającej się w formie projekcji. W każdym razie wydaje się, że w znanych nam formach religii czynnikiem formotwórczym warunkującym atrybuty bóstwa jest *imago* ojcowska, w starszych religiach jest nim zaś *imago* macierzyńska. To właśnie one są ową nadrzędną siłą przejawiającą się jako budzący lęk i gniewnie prześladujący ojciec (*Stary Testament*) i ojciec miłujący (*Nowy Testament*).”[434]

Archetypy jednak, uruchamiające się w procesie indywiduacji wywołują konieczność konfrontacji z wartościami (integracja cienia, ograniczenie ekspansji *ego*). W wyniku konfrontacji nieświadomości i świadomości zachodzą procesy, które prowadzą do wytwarzania świata wartości. W procesie aktywacji archetypów leży pierwotna przyczyna typowo ludzkiego sposobu ujmowania rzeczywistości, w którym dochodzi do odróżniania dobra i zła. Nieświadomość jest oparta na współistnieniu przeciwieństw, co wynika z jej energetycznego podłoża. Sama energia jednak posiada wymiar ilościowy, a jakościowy pojawia się wraz z jej przejściem w konkretne formy[435]. W związku z powyższym pojawia się kwestia dualistycznego wymiaru natury archetypów: są formami poprzedzającymi doświadczenie i zarazem doświadczanymi. Same w sobie są dynamiczne, a ich aktywacja wyzwala specyficzne odczucia, określane jako *numinotyczne* (a zatem także oparte na dwoistości samego doświadczenia – fascynacji i lęku zarazem). Jak pisał Jung:

> „Struktura to zawsze coś, co dane, czyli coś, co istniało już we wszystkich przypadkach – to warunek wstępny. Jest to *matka*, *forma* ujmująca wszystko przeżywane. W

---

[433] C. G. Jung, *Antwort auf Hiob*, Rascher Verlag, Zürich & Stuttgard, 1967, s. 9.
[434] Idem, *Symbole przemiany...*, §89, s. 82-83. / *Symbole der Wandlung…,* §89, s. 80-82.
[435] Idem*, Die Dynamik…*, §194, s. 19.

porównaniu z nią ojciec reprezentuje dynamikę archetypu, jest on bowiem jednym i drugim, forma i energią."[436]

Domeną działania archetypów jest wyzwalanie energii psychicznej. One same są jej nośnikami, są połączone z przepływem *libido*. Zgodnie z taką definicją archetypu aspekt doświadczenia jest nie mniej ważny niż znaczenie, które archetyp ze sobą niesie. Samo przeżycie jest nieodłącznym elementem rozwoju psychiki, ożywczym i transformującym. Niemniej jednak podstawową rolą archetypu jako formy znaczeniowej jest doprowadzanie do rozumienia tych przeżyć, natomiast obrazy archetypowe, jako ich pochodne, utrwalają znaczenia i wpisują je w kontekst społeczny oraz kulturowy.

[436] Idem, *Archetypy i nieświadomość,* §187, s. 110./ *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, op. cit.,* §187, s. 114.

3. 7. Podsumowanie.

Okres środkowy w twórczości Junga, datowany umownie na późne lata 20., 30. oraz pierwsza połowę lat 40., przyniósł rozwój koncepcji archetypów. Zostały rozpoznane jako pewne powtarzalne typy – matryce znaczeniowe, przyjmujące formy symboliczne. Jung wskazał najczęściej uruchamiające się archetypy, które uznał za nieodłączny element procesu indywiduacji. Opracował także metody aktywnej imaginacji oraz amplifikacji, umożliwiające dostęp do nieświadomości oraz pracę z nią za pośrednictwem jej obrazowych reprezentacji.

Koncepcja archetypów została ufundowana na filozoficznym podłożu. Jung przyrównał archetypowe wzorce do idei Platona, wskazując na ich niezależność względem doświadczenia w kontekście ich pochodzenia oraz uniwersalny i powszechny wymiar. Została ona ugruntowana również na filozofii Kanta[437], wraz z rozszerzeniem w kierunku procesualizmu. Procesualizm koncepcji Junga ma swoje źródła w filozofii niemieckiej, między innymi Schellinga, przedstawiającej byt jako sam w sobie dynamiczny, czy von Hartmanna, ujmującego świat jako stający się, oraz w filozofii Bergsona. W tym okresie działalności naukowej Junga widoczne było przejście od metodologii fenomenologicznej ku metafizyce. Pojawiło się rozróżnienie obrazu archetypowego od archetypu samego w sobie. Jung, mimo wcześniejszych deklaracji o niepoznawalności nieświadomości zbiorowej, nie zaniechał jednak dociekań nad naturą samego archetypu. Ujęcie strukturalne nieświadomości pozwoliło na usystematyzowanie badań nad jej przejawami oraz nad metodami pracy służącymi ich obserwacji i interpretacji. Wprowadził także pojęcie jaźni, które stało się istotne nie tylko jako określenie jednego z archetypów, lecz także jako kierunek rozwoju psychiki.

Pojęcie jaźni, podobnie jak archetypu, Jung zaczerpnął z języka filozofii niemieckiego idealizmu, w którym oznaczało ono najogólniej – rzecz ujmując – podmiot myślący, poznający świat zjawisk zewnętrznych. Posługiwał się terminem *Selbst*, którego angielski odpowiednik stanowi termin *Self*[438]. W psychologii analitycznej Junga termin ten nie oznacza podmiotu poznającego, ale całość życia psychicznego i jego cel, który wykracza poza jednostkową

---

[437] Jednoczesne powoływanie się na filozofię Platona i Kanta wydaje się być rodzajem sprzeczności. Porównanie archetypu do idei Platona wynika z ujmowania archetypów jako niezależnych od doświadczenia, ponadczasowych. Powoływanie się na filozofię Kanta ma swoje źródło w potrzebie uzasadnienia funkcjonowania archetypów jako struktur warunkujących doświadczenie psychiczne. Zgodnie z kierunkiem rozwoju koncepcji Junga nie poznajemy archetypów samych w sobie, a jedynie obrazy będące ich pochodną, zatem są one bliższe *noumenom* Kanta.

[438] W filozofii niemieckiej pojawia się również termin *Ichkeit*, pokrewny znaczeniowo terminowi *Selbst*, stosowany przez filozofów takich jak Husserl, piszący o *Ichkeit* jako o „jaźni transcendentalnej" i świadomości siebie. Max Scheller opisywał *Ichkeit* jako fenomen osobowego doświadczenia. W pracach Junga termin ten nie występuje.

psychikę. Działanie archetypu jaźni ukierunkowane jest na integrację świadomości i nieświadomości, jako całość psychiczna stanowi ona ich połączenie. Jest strukturą nadrzędną wobec *ego*. Znaczenie pojęcia *Selbst* w ujęciu psychoanalitycznym, odnoszącym się do psychiki i konstytuującym ludzką osobowość jest inne, aniżeli w filozofii Johanna Gottlieba Fichtego[439], gdzie jako termin ściśle filozoficzny (o znaczeniu epistemologicznym i ontologicznym). Oznacza ono „absolutne ja" powstające w opozycji do „nie-ja", zostało zatem użyte na określenie funkcji konstytutywnej wobec rzeczywistości. W systemie tożsamości Schellinga podobnie – termin ten wyraża ideę podmiotu tożsamego z absolutem[440]. Termin ten występuje również w filozofii Hegla, w której również nie odnosi się do „psychologicznego ja", ale do ducha, osiągającego samoświadomość w historycznym procesie rozwoju dziejów[441]. Psychiatra zdecydował się wprowadzić ten termin do swojej koncepcji, ponieważ jest związane ogólnie rzecz ujmując z samopoznaniem, oznacza zasadę konstytutywną, opierającą się o odróżnienie lub samopoznanie podmiotu, nie będącego jednak absolutem.

---

[439] Zob. J. G. Fichte, *Teoria wiedzy: wybór pism,* tłum. M. Siemek, PWN, Warszawa 1996.
[440] Zob. F. *Schelling*, *Filozofia sztuki*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1983.
[441] Zob. G. W. Hegel, *Fenomenologia ducha,* tłum. Ś. Nowicki, Aletheia, Warszawa 2002.

4. Koncepcja archetypów w późnych pismach Junga.

W poprzednich częściach niniejszej pracy został przedstawiony kierunek ewolucji koncepcji archetypów oraz poszczególne ich własności przedstawiane przez Junga w toku jej rozwoju – od korelatów instynktów, wyobrażeń odziedziczonych po przodkach – tzw. „resztek psyche archaicznej" do potencjalnych form znaczeniowych, wypełniających się treścią w procesie rozwoju świadomości, zdeterminowanym przez proces indywiduacji. Ukazany został również rozwój koncepcji nieświadomości zbiorowej od tzw. *massa confusa* do zorganizowanej matrycy, w której istnieją powiązania pomiędzy jej elementami – *libido*, instynktami, archetypami oraz kompleksami. Późna twórczość filozoficzno-naukowa Junga przyniosła dalszy rozwój tejże koncepcji. Została osadzona na zasadzie dwubiegunowości już nie tylko w duchu energetyzmu, charakterystycznego dla jego wczesnej twórczości, ale poprzez odniesienie do filozofii romantyzmu i idealizmu niemieckiego (współistnienie przeciwieństw jako struktura, zasada ontologiczna, konstytuująca rzeczywistość, czy dialektyczna natura przeciwieństw w filozofii Hegla).

W okresie później twórczości Junga archetypy same w sobie zaczęły być przedstawiane jako z natury procesualne. Jeśli chodzi o nieświadomość zbiorową, to została ukazana jako uporządkowana matryca jedynie w ograniczonym zakresie. W późnym etapie twórczości, przypadającym na lata 50. XX wieku psychiatra traktował nieświadomość jako sferę, która w pierwotnej postaci jest w istocie nieuporządkowana, a ulega porządkowaniu dzięki procesom zachodzącym na granicy, pomiędzy nią a świadomością. Najważniejszym osiągnięciem Junga w średnim okresie jego twórczości jest przedstawienie potencjalnej struktury, w ramach której mogą zachodzić procesy psychiczne – procesu indywiduacji. Stąd się wziął największy zarzut Hillmana wobec psychologii Junga, który dotyczył nazbyt schematycznego podejścia do kwestii rozwoju *psyche* osobowej[442]. Najdojrzalszy etap badań psychiatry zaowocował podkreśleniem znaczenia procesu jako dotyczącego samej istoty zjawisk nieświadomych. Nieuporządkowanie nieświadomości jest tylko jej przejściową własnością, archetypy to formy przede wszystkim znaczeniowe, których przeznaczeniem jest porządkowanie, co znajduje wyraz w procesach obejmujących rzeczywistość na wszystkich jej poziomach.

> „Paradoksalności *psyche* nieświadomej ochoczo śpieszy w sukurs archetyp ślubnej *coniunctio* – dzięki niemu chaos zostaje uporządkowany. Przy próbie wprowadzenia stałego

[442] J. Hillman, *Re-wizja psychologii*, *op. cit.*, s. 356

> porządku w stan nieświadomy trzeba się zmierzyć z trudnościami znanymi fizyce atomowej: akt obserwacji zmienia sam jej przedmiot. W rezultacie trudno na razie znaleźć jakąś metodę obiektywnego poznania prawdziwej natury nieświadomości."[443]

Jak widzimy – ten końcowy etap przyniósł jeszcze jedno *novum* w pracy naukowej Junga, zaczął on szukać uzasadnienia swoich idei już nie tylko na gruncie filozofii, ale w intensywnie rozwijającej się w pierwszej połowie XX wieku fizyce kwantowej. Z nieświadomości stanowiącej pierwotnie teoretyczny postulat, próbował uczynić przedmiot badań empirycznych. Wcześniej zarówno Jung, jak i inni psychoanalitycy, w tym Freud, dążyli do opracowania narzędzi, które mogłyby potwierdzić istnienie nieświadomości i umożliwić pracę z pochodzącym z niej materiałem. Jung jednak odwoływał się do spuścizny filozoficznej jako dziedzictwa wskazującego na istnienie tradycji intelektualnej i duchowej, w której nieświadomość stanowiła ważny element. Fizyka kwantowa przyniosła jednak nadzieję na znalezienie naukowych narzędzi, które pozwoliłyby na jej ujęcie jako matrycy konstytuującej strukturę rzeczywistości. W okresie późnej twórczości Junga ponownie ważny stał się aspekt współistnienia rzeczywistości fizycznej i duchowej. To doprowadziło do wprowadzenia pojęcia psychoidu (*das Psychoide*) – istniejącego na granicy pomiędzy tymi dwiema sferami.

---

[443] C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis. Studia…, op. cit.,* §85, s. 114. */ Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen…,* §85, s. 105.

4. 1. Procesualny charakter wzorców archetypowych.

Na problem procesualnego istnienia form archetypowych zwróciła uwagę Rosińska[444]. Jej zdaniem, z ontologicznego punktu widzenia, z pism Junga wyłaniają się – jak wcześniej wspomniano – dwie interpretacje sposobu istnienia archetypów. Pierwsza z nich ujmuje archetypy jako rodzaj kantowskiej rzeczy samej w sobie, czyli niepoznawalne wzorce. Zgodnie z drugą interpretacją archetypy mają charakter procesualny, konstytuujący się w procesie poznania, przejawiający się *in concreto*, podobnie jak instynkty[445].

Koncepcja nieświadomości zbiorowej zawsze miała charakter procesualny, gdyż opierała się na energetystycznym modelu psychiki, aczkolwiek wcześniejsze definicje archetypów, zwłaszcza wówczas, gdy Jung powoływał się na Kanta lub porównywał je do idei Platona, sugerowały ich nieruchomość i niezmienność. To pokazuje jedynie złożoność problemu ich istnienia, działania oraz niemożność wyrażenia w pełni ich istoty za pomocą jednoznacznego ujęcia. Wydaje się, że niezmienność archetypów jako form potencjalnych dotyczy ich funkcjonowania jako zasad wyznaczających przebieg procesów psychicznych. Zgodnie z definicją zawartą w tekście *Zivilisation im Übergang* archetypy zostały ujęte jako metafizyczne zasady określające orientację świadomości[446].

Jung natomiast w swojej innej późnej pracy, wspomnianej już *Mysterium Coniunctionis.* pisał wprost, iż nieświadomość to „żywy proces”[447], ulegający ciągłej przemianie. Jest to myśl korespondująca z jego ujęciem nieświadomości, wyrażonym w roku 1912, wówczas pisał o jej dynamicznym, dionizyjskim charakterze, związanym z popędowym podłożem. Przyczyną, dla której Jung odnosił się do tradycji religijnej i filozoficznej jako uzasadnienia rozstrzygnięć natury psychologicznej była zbieżność symboliki gnostyckiej i tej pochodzącej z nieświadomości, obserwowanej dzięki metodzie aktywnej imaginacji[448]. Alchemię uznawał za wyrosłą na tradycji myślowej ukształtowanej przez ruchy gnostyckie, osadzoną na jego głównym micie, mówiącym o *nous*, który ze świata górnego zstąpił w świat dolny i połączył się z *phýsis*[449]. Jego zdaniem alchemia nie była ukierunkowana na procesy chemiczne, ale

---

[444] Z. Rosińska, *Ogląd kształtujący*, [w:] Spotkania z Jungiem, red. K. Maurin, Z. Dudek, Eneteia 2007, s. 197-198.
[445] Ibidem.
[446] C. G. Jung, *Zivilisation im Übergang, Gesammelte Werke X*, Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995, §694, s. 399.
[447] Idem, *Mysterium Coniunctionis*, *GW, B. XIV/I,* §121, s. 130-131.
[448] Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, tłum. J. Prokopiuk, PWN 1989, s. 410. /
Die Struktur und Dynamik des Selbst [w:] *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst, op. cit.,* §7-10, s. 14-15.
[449] Idem*, Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst, op. cit*., §29., s. 23-24.

psychiczne, wyrażone w symbolicznej postaci[450]. Jung w opisywanych przez alchemików procesach przemiany substancji w złoto bądź kamień filozoficzny widział symboliczny wyraz dążenia do archetypu jaźni, będącego w istocie stanem zniesienia konfliktu przeciwieństw[451]. Własną psychologię głębi uważał za przedłużenie tradycji alchemii, a alchemię za kontynuację tradycji gnostyckiej i kabalistycznej[452].

Poza inspirującym dla niego antynomicznym stylem myślenia, charakterystycznym dla alchemii, zakładającym, że w każdej rzeczy zawarte jest jej przeciwieństwo[453], interesowała go ona także ze względu na przedstawienia procesów przemiany duchowej, zintegrowanych z zachodzącymi na poziomie reakcji pierwiastków chemicznych, a zatem materialnych. Było to zgodne z jego przeświadczeniem o związku sfery psychicznej i fizycznej, które pojawia się w jego pracy począwszy od idei archetypów jako korelatów instynktów, wyrażonej w 1919 roku.

> „Procesy psychiczne wiążą się z fizycznymi, nie jesteśmy jednak w stanie powiedzieć, jak kształtuje się ten związek ani tego, w jaki sposób związek ten może istnieć. (…) Wysuwając hipotezę co do tożsamości bytu psychicznego i fizycznego zbliżamy się do alchemicznego poglądu sprowadzającego się do przekonania o istnieniu *unus mundus*, owego potencjalnego świata pierwszego dnia Stworzenia – świata nie znającego jeszcze żadnych podziałów."[454]

Wypowiedź ta wyraża myśl o zintegrowaniu w człowieku aspektu cielesnego i psychicznego jako stanowiących dwa przejawy tej samej zasady. Specyfiką rzeczywistości duchowej jest *ratio*, a zatem sfera porządkowania, obiektywizacji. Witalny i fizyczny aspekt istnienia nie ogranicza się do tego, co racjonalne. Nieświadomość jako żywa *massa confusa*, dopiero zmierzająca do uporządkowania w procesie wyzwalającym świadomość, posiada aspekt irracjonalny, popędowy[455]. Ponadto powyższa wypowiedź zawiera założenie w istocie ontologiczne, dotyczące istnienia związku pomiędzy *phýsis* a *pneuma* na poziomie rzeczywistości jako takiej, nie tylko psychicznej. Mowa w nim również o świecie potencjalnym – będącym jedynie źródłem, które nie istnieje zatem w sposób aktualny, odnosi się to także do archetypów. Dopiero w procesie ich integracji (w ludzkiej psychice), zaczynają istnieć w pełni, a zatem same temu procesowi podlegają, zmienia się status ich istnienia. Biorą udział w kierunkowaniu energii psychicznej, a jako uświadomione wkraczają na „wyższy poziom",

---

[450] Idem, *Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie,* [w:] *Psychologie und Alchemie, op. cit.,* §8-12, s. 22-26.
[451] Idem, *Mysterium Coniunctionis*, *GW, B. XIV/II*, §373, s. 277.
[452] S. Hoeller, *Gnoza Junga i siedem nauk dla zmarłych*, tłum. R. Pękała, Okultura, Warszawa 2022, s. 70.
[453] C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis*, *GW, B. XIV/I*, §114, s. 123-124.
[454] Idem, *Mysterium Coniunctionis. Studia o łączeniu…*, §421, s. 653./ *Mysterium Coniunctionis, GW XIV/ II,* §81, s. 64.
[455] Idem, *Mysterium Coniunctionis, GW XIV/ II,* §335, s. 245-246.

wpisany w proces dialektyczny, w którym wyłoniona zostaje kolejna treść. Zniesiony zostaje w ten sposób konflikt pomiędzy przeciwstawnymi sposobami ujmowania. Ich zintegrowanie prowadzi do powstania nowego znaczenia, uruchamiającego kolejne możliwości reprezentacji. Jako że struktura psychiki oparta jest o zasadę współistnienia przeciwieństw, to wyzwalana jest kolejna, przeciwstawna wobec niej treść o pochodzeniu archetypowym.

Archetypy mają charakter procesualny, jako *noumeny* istnieją jedynie potencjalnie, ich stawanie się oznacza, że z natury są dynamiczne – rozwijają się, aktualizują i relatywizują. Bez form potencjalnych, aktywizujących proces ich stawanie się nie byłoby możliwe. Wyniki badań Junga nad archetypem prowadzone poza kontekstem społeczno-kulturowym, można określić mianem immanentnego transcendentalizmu – wewnątrz każdej psychiki istnieją warunkujące je zasady, wykraczające poza to, czym jest ona *in concreto*. Wskazują na to stwierdzenia Junga, mówiące o tym, że w archetypach zawarte jest więcej niż to, co typowo ludzkie – przedludzkie i ponadludzkie. W procesie rozwoju gatunku *homo sapiens* dochodzi do aktywizacji i konkretyzacji tych treści, które składają się na komponent typowo ludzkich zachowań. W okresie późnej twórczości Jung zakładał, że istnieje tożsama, ponadosobowa psychika, realizująca się w każdym poszczególnym człowieku.

Filozoficznego gruntu dla modelu dynamicznej i ponadindywidualnej psychiki można upatrywać (poza wskazaną wcześniej filozofią Bergsona) w filozofii Jacoba Böhmego, filozofii romantycznej Carla Gustava Carusa, Friedricha Schellinga, oraz nieco późniejszej myśli, Karla Eduarda von Hartmanna[456]. Proces indywiduacji Junga jest procesem stawania się *psyche*, za sprawą integracji poszczególnych archetypowych treści. W filozofii Böhmego występuje idea ducha poznającego własną naturę w procesie „samoprzypominania", w którym Bóg poprzez stworzenie poznaje siebie. Zgodnie z jego założeniem absolut „staje się", jego ewolucja jest częścią jego istoty. Jedno źródło życia realizuje się w wielości i konflikcie przeciwieństw, boski duch [457] Jung posiłkował się traktatami mistyka również ze względu na zawartą w nich symbolikę światła i ciemności jako dwóch przeciwieństw, wyrażających zasadę rozszczepionego i powracającego do siebie bytu[458].

Filozofia Schellinga stanowi kontynuację idei zawartych w pismach Böhmego, zwłaszcza w kwestii Boga, rozumianego jako dynamiczny proces. Schelling postulował istnienie rzeczywistości absolutnej, poprzedzającej zróżnicowanie na ducha i naturę, przy czym

---

[456] Jung, *Die Dynamik…,* §212, s. 121.
[457] J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych*, tłum. Ś. Nowicki, PWN 2013, s. 96-97.
[458] Idem*, Aion. Beträge zur Symbolik des Selbst*, *op. cit.*, §191, s. 134.

jest ono konieczne dla zaistnienia świadomości, która powstaje właśnie w procesie, możliwym dzięki rozdarciu pierwotnej jedni[459]. „Absolutne ja" i natura są jednym i tym samym, a proces samopoznania zachodzi w realizacji czasoprzestrzennej[460]. Archetypy według Junga istnieją jako formy potencjalne, *in potentia*, dążące ku konkretyzacji w ludzkiej psychice, niczym schellingiański absolut zmierzający ku istnieniu. Absolut realizuje się również dzięki naturze, będącej dynamicznym, organicznym i twórczym fundamentem, poprzez który może w pełni zaistnieć. Postulowane przez Schellinga dwie formy istnienia – natura i duch – wyłaniające się z pierwotnej jedni i realizujące się w czasie i przestrzeni, odpowiadają jungowskiej psyche i materii jako dwóm różnym przejawom jednej struktury organizującej rzeczywistość, zgodnie zwłaszcza z późną koncepcją psychiatry. W przypadku archetypów każda poszczególna ludzka psychika umożliwia ich zaistnienie w rzeczywistości czasoprzestrzennej.

Poza tym filozofia mitologii Schellinga ujmuje procesy wyrażone za sprawą motywów mitologicznych jako dialektyczne. Boska triada, w której wyłaniająca się z połączenia Boga i Bogini postaci Chrystusa symbolizuje wznoszenie się świadomości na wyższy poziom[461]. Według interpretacji Junga symbolicznie proces rozwoju świadomości został w dziele *Antwort auf Hiob*[462]. Człowiek został ujęty jako niezbędny element dla rozwoju świadomości istoty transcendentnej. Doszło do niego dzięki człowiekowi i w człowieku transcendentny byt stał się samoświadomy – co stanowi bez wątpienia strukturę budowaną w nawiązaniu do filozofii Schellinga oraz koncepcji samo poznającego się ducha. Zgodnie z jungowską interpretacją Starotestamentowej *Księgi Hioba* doszło do przemiany natury Boga, który w rozpoznał siebie jako istotę moralną i dobrą dzięki cierpieniu człowieka. Doświadczenie Hioba, będące symbolem niepohamowanego okrucieństwa stało się przyczyną wzrostu świadomości istoty boskiej, zwieńczonego odkupieniem w postaci ofiary Chrystusa – Boga i człowieka zarazem. Na strukturze mitycznej, na której budowana jest historia biblijna zawarte jest przesłanie mówiące o rozwoju świadomości i pohamowaniu popędowej natury, ale także obrazuje scalenie w procesie, który się dokonał transcendentnego ducha i bytu organicznego[463]. Na przykładzie biblijnej historii Hioba wyrażony został symboliczny obraz Boga i jego procesualnej natury, która nie jest doskonała, ale znajduje się w dążeniu do doskonałości. Bóg bez człowieka nie jest w stanie poznać samego siebie: to z kolei mające gnostyckie korzenie przesłanie jest często

---

[459] Ibidem.
[460] F. Schelling, *Filozofia Objawienia*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN 2002, s., 236-237.
[461] Ibidem, s. 161.
[462] Zob. C. G. Jung, *Antwort auf Hiob,* Rascher Verlag, Zürich &Stuttgard 1967.

[463] C.G. Jung, *Odpowiedź Hiobowi*, *op. cit.,* s. 100.

akcentowane w późnych pismach Junga. ~~W~~ ramach psychologii głębi mamy do czynienia z transpozycją gnostycyzmu, biologiczny i aspekt ludzkiego doświadczenia świata stają się wartością – niedoskonała *phýsis* jest w pełni akceptowana i niezbędna dla samorealizacji istoty transcendentnej.

Jung wskazywał również Carusa jako tego który myśliciela, który przyczynił się do rozwoju koncepcji nieświadomości, a który na gruncie swojej filozofii uznał tą sferę za zasadę leżącą u podstaw rzeczywistości, ale co więcej, jako źródło podstawę dla ludzkiej duszy[464]. Ideę nieświadomości jako rozwijał także von Hartmann. Była ona ujmowana, zgodnie z duchem filozofii romantyzmu oraz towarzyszącego mu spirytyzmu jako przenikająca wszystkie organizmy żywe dusza świata. Zgodnie z postulatami von Hartmanna nieświadomość jest źródłem dla świadomości. Uzyskuje ona postać temporalną i przestrzenną, generując świat przedstawień. Manifestuje się w postaci realnych zjawisk, sama będąc istnieniem idealnym zawierającym w sobie wszystkie możliwe przedstawienia[465]. Romantyczne koncepcje nieświadomości wpłynęły na rozwój spirytualizmu, tzw. mesmeryzmu i rozwój badań nad hipnozą. To sprawiło, że nieświadomość stała się przedmiotem badań empirycznych, wcześniej będąc jedynie teoretycznym postulatem. To natomiast stworzyło grunt dla powstania psychoanalizy[466]. Wśród późnych definicji archetypów Junga pojawiła się taka, zgodnie z którą są one ponadczasowymi dominantami psychicznymi, zasadami porządkującymi chaos możliwości[467]. Stwierdzenie to koresponduje z poglądami von Hartmanna, opisującego nieświadomość jako zasób wszystkich możliwych przedstawień istniejących w sposób idealny, dostępnych świadomości.

---

[464] Ibidem.
[465] E. von Hartmann, *Philosophy of the Unconscious*, tr. W. Coupland, Routledge, Tylor & Francis Group, London & New York 2014, s. 362.
[466] H. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, Fontana Press, London 1994, s. 55.
[467] C. G. Jung, *Zivilization…*, § 755, s. 435-436.

4. 2. Problem dialektyczności form archetypowych

W dziele *Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über die Trennung und Zusammensetzung der Seelischen Gegensätze in der Alchemie*[468] (1955-56) wyrażona została koncepcja archetypu wskazująca na jego procesualną naturę. Stanowi on sam w sobie rodzaj procesu, opartego na zasadzie dialektycznej, w ramach którego dochodzi do wyłaniania się i integracji przeciwieństw. Archetyp został jednocześnie zdefiniowany jako schemat tego procesu, uruchamiający pary przeciwieństw, co ukazuje jego dwoistość – jest jednocześnie formą aktywującą proces i podlegającą mu[469].

W dziele tym opisywana i analizowana pod kątem związku z procesami natury psychologicznej bogata symbolika alchemiczna została przedstawiona jako wyraz procesu *conniunctio oppositorum*. Jung doszedł do wniosku, że tenże proces, będący ekspresją nie tylko schematu integracji treści psychicznych, osadzony jest głębiej i wyraża własność dotyczącą samych wzorców archetypowych. Archetypy w tym ujęciu znajdują się w ciągłym ruchu stawania się, ich aktywacja przebiega dwubiegunowo, to zaś oparte jest o zasadę dialektyczną. Idea ciągłego konfliktu służy wzmożeniu przepływu energii psychicznej i rozszerzaniu świadomości. Choć, jak już zostało powiedziane, inspirację dla jungowskiej koncepcji współistnienia przeciwieństw stanowi filozofia Mikołaja z Kuzy, Böhmego, przedstawicieli romantyzmu i idealizmu niemieckiego, to warto podkreślić, że natura procesów, którym podlegają zarówno archetypy jak i ludzka psychika, przywodzi na myśl dialektykę heglowską.

Istotą dialektyki Georga Wilhelma Friedricha Hegla jest proces rozwoju rzeczywistości, której motorem są tkwiące w niej przeciwieństwa. W jego filozofii proces ten został przedstawiony jako proces związany z koncepcją rozwoju absolutu, a myśl ta ma swoje źródła w filozofii Bőhmego. Przeciwieństwo, które wyłania się jako moment Absolutu, jest zarazem jego bytem, jak i formą przejawiania się. W rezultacie z zachodzącego pomiędzy nimi konfliktu dochodzi do ich nowej postaci, Hegel pisał o znoszeniu i jednoczeniu przeciwieństw[470]. Proces ten zostaje odzwierciedlony w procesie dziejowym ludzkości, który wciąż rozwija wyższe stadia rozwoju, odpowiadające wzrostowi świadomości absolutu.

Zdaniem Jona Millsa to heglowska filozofia procesu rozwoju ducha stanowi podwalinę specyficznego dla psychoanalizy i psychologii analitycznej myślenia o psychice jako w istocie

---

[468] Zob. C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über dieTrennung und Zusammensetzung der Seelischen Gegensätze in der Alchemie, op. cit.*
[469] Ibidem, §173, s. 179.
[470] Zob. G. W. Hegel, *Fenomenologia ducha*, T.1, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1963, s. 83.

dialektycznej[471]. Jego zdaniem ważne w tej kwestii jest zrozumienie ontologii dialektyki jako posiadającej jednocześnie pozytywny i negatywny wymiar, co wynika ze stosowanego przez Hegla centralnego dla niej pojęcia – *Aufhebung*[472]. Na język polski termin ten jest tłumaczony jako „zniesienie"[473]. W filozofii Hegla ma ono potrójne znaczenie – jako unieważnienie, zachowanie i wzniesienie. Za sprawą procesu wyrażanego przez to pojęcie dochodzi do zakwestionowania przez rozum danej treści, przy jednoczesnym jej zachowaniu – zostaje ona utrzymana w nowej postaci, w „wyższej formie" nowej idei[474]. Mills twierdzi, że wpływ dialektyki heglowskiej jest zauważalny również biorąc pod uwagę kierunek rozwoju psychologii analitycznej. Psychoanaliza Freuda oraz wczesne prace Junga koncentrowały się na roli popędu, kładąc nacisk na dynamizm psychiki[475].

Należy pamiętać jednak, że choć upatrywanie analogii pomiędzy koncepcją archetypów Junga a dialektyką heglowską są uzasadnione, to istnieją pomiędzy nimi znaczące różnice. Filozofia Hegla dotyczy ontologii i struktury bytu, dialektyczność koncepcji archetypów dotyczy procesu wewnętrznego, przebiegającego w obrębie psychiki (choć na późnym etapie Jung wkracza w dziedzinę ontologii za pomocą pojęcia *psychoidu* i koncepcji synchroniczności, co zbliża jego myśl do ujęcia heglowskiego).

Przy tym proces integracji przeciwieństw według psychoanalityka nie ma absolutnego i idealnego wymiaru. Nie zmierza w swej realizacji jednoznacznie i automatycznie w kierunku rozwojowym oraz nie jest pozbawiony energetycznego podłoża, które warunkuje jego przebieg. Jednoczenie przeciwieństw przez jaźń ma charakter dialektyczny – została przedstawiona jako znosząca konflikt przeciwieństw oraz integrację dwóch najważniejszych – świadomości i nieświadomości. Postulaty Junga wyrażają myśl, iż proces ten ma charakter teleologiczny. Procesy psychologiczne przebiegają według pewnej samoorganizującej się struktury. Nie jest to jednak rodzaj determinizmu (jak w przypadku filozofii Hegla), ponieważ proces nie przebiega w sposób idealny, lecz organiczny. Może ulec degradacji za sprawą wyparcia treści psychicznych bądź realizacji archetypów w ich negatywnych aspektach. Poza tym może zostać zatrzymany. Celem dialektycznego procesu integracji przeciwieństw jest zniwelowanie wpływu istniejącego między nimi konfliktu na psychikę[476]. To zaś wyzwala dalszy etap procesu

---

[471] J. Mills, *The Unconscious Abyss: Hegel's Anticipation of Psychoanalysis,* State University of New York Press, Albany 2002, s. 194.
[472] Ibidem*,* s. 195.
[473] G. W. Hegel, *op. cit*., s. 83.
[474] J. Mills, op. cit. s. 194.
[475] Ibidem*,* s. 197.
[476] C. G. Jung*, Mysterium Coniunctionis, GW XIV/II, op. cit.*, §365, s. 268- 270.

– kolejna treści psychiczna ulega aktywacji, będąc jednocześnie zaprzeczaną przez jej negatywny aspekt, ponieważ każda treść psychiczna posiada, zgodnie z filozoficzną zasadą *coincidentia oppositorum* swoje przeciwieństwo. Jung pisał, że świadomość i nieświadomość „potrzebują siebie nawzajem, gdyż nieświadomość można postrzec tylko w świetle świadomości, świadomość zaś wciąż pogrąża się w niej jako w żywym stanie pierwotnym”[477]. Mimo istnienia zasady wyznaczającej kierunek przebiegu procesów psychicznych, zarówno na poziomie psychiki jednostkowej jak i w obrębie kultury, dochodzi do powstawania konglomeratu negatywnych przeżyć oraz zahamowań, wyparć, a także powstawania kompleksów i ich kompensacji. Nie jest to schemat realizacji uruchomienia kolejnych etapów danej struktury w wymiarze absolutnym, a jedynie wskazanie, że istnieje zasada porządkująca życie psychiczne w skali mikro (pojedynczy człowiek) i makro (kultura), która sama jednocześnie podlega procesom. Stanowi to o jednoczesnej dynamice życia wewnętrznego i rzeczywistości zewnętrznej (procesy kulturowe i przemiany społeczne). Zasada dwubiegunowości sprawia, że dochodzi do wytwarzania wciąż nowej sytuacji konfliktu i do jego przezwyciężania, dzięki zasadzie jednoczącej, której źródłem jest archetyp jaźni. Struktura archetypowa organizująca całą tę dynamikę jest niezmienna jako źródło stałej tendencji do wytwarzania przeciwstawnych treści psychicznych. Na poziomie ludzkiej psychiki odpowiada jej istnienie niezmiennych możliwych sposobów ujmowania rzeczywistości, lecz dynamizuje ją sam proces ich integracji, ale nie tylko. Archetyp sam w sobie strukturyzuje zasada dwubiegunowości. Tendencja do wyzwalania przeciwstawnych treści występuje w samym archetypie, w formie potencjalnej funkcjonują dwa przeciwstawne bieguny możliwych ujęć, którym odpowiadają reprezentacje obrazowe.

[477] Ibidem, §114, s. 134-135.

4. 3. Koncepcja psychoidu i teoria synchroniczności.

Zawarte w późnych pracach Junga definicje archetypu przedstawiają go jako czynnik oddziałujący nie tylko na psychikę, ale także na rzeczywistość zewnętrzną. Psychiatra doszedł do wniosku, że koincydencja zdarzeń fizycznych i procesów psychicznych jest możliwa dzięki związkom znaczeniowym. Próba rozwiązania problemu związku ducha i materii, a z psychoanalitycznego punktu widzenia ciała i psychiki, doprowadziła do powstania koncepcji synchroniczności, w której archetyp stanowi ważny element.

Zapowiedź tejże koncepcji pojawiła się w korespondencji z Rhinem, w której Jung poruszał problem czasoprzestrzenności archetypów. Psychiatra powoływał się na prowadzone przez niego eksperymenty w zakresie parapsychologii prowadzone na Uniwersytecie Duke'a, ukazujące związek kauzalny pomiędzy zdarzeniami losowymi a poprzedzającymi je oczekiwaniami. Archetypy jako formy a-czasowe i a-przestrzenne wkraczają w czasoprzestrzeń wówczas, gdy dochodzi do ich realizacji *in concreto.* Jung przedstawił koncepcję akauzalnego związków między zdarzeniami, do których dochodzi dzięki ich archetypowemu podłożu. Zachodzi wówczas działanie archetypów samych w sobie, które jako takie nie istnieją w rzeczywistości czasoprzestrzennej, ale uruchamiają zdarzenia natury archetypowej, które realizują się w czasie i przestrzeni. Na ten trop naprowadziła Junga praktyka psychiatryczna. Obserwował wielokrotnie związek pomiędzy na motywami pojawiającymi się w snach pacjentów, a ich następstwami w rzeczywistości zewnętrznej, który określił mianem symbolicznego. Doszedł do wniosku, że koincydencja między motywami zawartymi w snach prognostycznych, potocznie nazywanych „proroczymi", a nawiązującymi do nich zdarzeniami nie może wynikać ze związku przyczynowo – skutkowego.

> „(…) jesteśmy w końcu zmuszeni przyjąć, że w nieświadomości istnieje coś w rodzaju apriorycznej wiedzy czy bezpośredniej obecności wydarzeń, którym brakuje jakiejkolwiek podstawy przyczynowej."[478]

Jung synchroniczność definiował jako „psychicznie uwarunkowaną względność przestrzeni i czasu"[479] oraz jednoczesne występowanie dwóch lub więcej zdarzeń, nie powiązanych ze sobą ciągiem przyczynowo-skutkowym, ale związanych znaczeniowo[480]. Kategorie czasu i przestrzeni uważał natomiast za „postulaty świadomego umysłu"[481]. Podczas

---

[478] C. G. Jung, *Dynamika nieświadomości*, §856, s. 474./ *Die Dynamik…, op. cit.,* §856, s. 486.
[479] Idem*, Die Dynamik*, § 855, s. 485.
[480] Ibid*.,* § 849, s. 481.
[481] Ibid., § 855, s. 485.

wydarzeń synchronicznych porządek psychiczny (i znaczeniowy) poprzedza fizyczny. Jest to kluczowe dla zrozumienia roli archetypu – synchroniczność jako postulat doprowadziła do ostatecznego kształtu koncepcji archetypów jako czynników wpływających na rzeczywistość fizyczną. Jako centra znaczeniowe mają one udział w kształtowaniu powiązań pomiędzy zjawiskami. Warto w tym miejscu przytoczyć jeszcze jedną wypowiedź Junga:

> „Zasada synchroniczności ma właściwości, które mogą pomóc wyjaśnić problem ciała i duszy. Przede wszystkim fakt bezprzyczynowego ładu czy raczej znaczącego uporządkowania jest tym, co może rzucić światło na paralelizm psychofizyczny. <<Absolutna wiedza>>, jaka charakteryzuje zjawiska synchroniczne, wiedza nie zapośredniczona przez organy zmysłowe, podtrzymuje hipotezę samoistnego znaczenia, a nawet wyraża jego istnienie. Taka forma istnienia może być jedynie transcendentalna, skoro, jak pokazuje znajomość przyszłości czy wydarzeń odległych przestrzennie, zawarta jest w psychicznie relatywnych przestrzeni i czasie."[482]

W koncepcji synchroniczności to, co duchowe zostało rozszerzone jako wykraczające poza samą psychikę, ale zarazem zawierające się w rzeczywistości czasoprzestrzennej, zaś „fizyczność" zaczęła być rozumiana nie jedynie jako obszar ludzkiego ciała, ale materii w ogóle. Koncepcja ta mówi ujmuje bowiem o zdarzeniach, zjawiskach zachodzących w rzeczywistości czasoprzestrzennej. Pogląd ten przywodzi na myśl przywoływane wcześniej twierdzenia von Hartmanna. Jung stwierdził, że archetyp w tym wypadku stanowi zasadę porządkującą i wyznaczającą prawidłowości natury[483]. Związek pomiędzy *psyche* i *physis* wykracza poza problem adekwatności archetypów względem instynktów na poziomie jednostkowym, a wkracza w obszar koincydencji transcendentnych i niematerialnych wzorców oraz świata zjawisk fizycznych. Rozszerzenie tego postulatu otwiera drogę również do interpretacji zjawisk kulturowych jako rezultatu takiego, a nie innego porządku rzeczy. Joseph Cambray w odniesieniu do tego zagadnienia wprowadził termin „synchroniczności kulturowe", rozumiejąc je jako zjawiska kolektywne, będące wynikiem działania „ducha różnych epok"[484]. One także mają podłoże archetypowe i mogą się pojawiać jako wynik działania synchroniczności na poziomie zbiorowym.

Na poparcie teorii synchroniczności Jung powoływał się na odkrycia fizyki w zakresie nieciągłości – uporządkowania kwantów energii, które podważyły zasadę przyczynowości jako

---

[482] Idem*, Rebis, czyli kamień filozofów,* tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1989, s. 550./ *Die Dynamik…, op. cit.,* §938, s. 539.
[483] Idem, *Die Dynamik*, §856, s. 486-487.
[484] J. Cambray, *Synchroniczność. Natura i psyche we wszechświecie wzajemnych połączeń*, tłum. M. Lorenc, Instytut Terapii Integralnej Sławomira Kwiatkowska, Katowice 2014, s. 75.

porządkującą rzeczywistość[485]. Począwszy od lat 30. niemalże do schyłku swojego życia Jung prowadził korespondencję z fizykiem Wolfgangiem Paulim, jednym z twórców mechaniki kwantowej[486]. To właśnie Pauli miał znaczący wpływ na kształt i rozwój teorii synchroniczności, chociażby na znaczenie kategorii czasu nieistotnej w związku ze zdarzeniami akazualnymi[487]. Psychiatra przyznawał, że na trop relatywności czasu i przestrzeni oraz psychicznej warunkowości doprowadziła go teoria względności Einsteina, jednak to współpraca z Paulim doprowadziła do powstania koncepcji synchroniczności[488]. Jak już zostało powiedziane, w związku z koncepcją tą doszło do zmiany w pojmowaniu funkcji i istoty archetypu. Poskutkowała ona wprowadzeniem nowego pojęcia – psychoidu – jakości quasi-psychicznej. W związku z tym, że psychoid miał funkcjonować na granicy pomiędzy tym, co fizyczne i psychiczne i niejako spajać te dwa obszary ze sobą, archetyp został przedstawiony jako jego część. Jung używał sformułowania „psychoidalny archetyp", a także przedstawił nieświadomość zbiorową jako psychoid, ze względu na to, iż reprezentuje ona *psyche* identyczną z samą sobą we wszystkich indywiduach, będąc sama w sobie niespostrzegalną[489]. Jung uważał, że psychoid jako łącznik pomiędzy dwoma przeciwnymi biegunami istnienia, materialnego i duchowego, stanowi wyraz pierwotnej jedności. Samo to pojęcie Jung przejął od Eugena Bleuera. Jako pierwszy stosował je Hans Driesch, rozumiejąc przez nie „prospektywną potencję elementu zalążkowego, określającą reakcję", entelechię działania. Bleuer zaś psychoid definiował jako zespół procesów podprogowych, odnoszących się do funkcji przystosowawczych danego gatunku[490]. Jung natomiast używał tego pojęcia w nieco innym rozumieniu – najczęściej używał przymiotnika „psychoidalny", na określenie cechy jaką posiadają procesy odruchowe, opisywane przez Bleuera[491]. W przypadku twierdzeń związanych z naturą archetypu jako bytu psychoidalnego Jung uważał, że psychoid stanowi formę, w której aspekty duchowe (psychiczne) i fizyczne, w tym instynkty współistnieją w złączeniu, przed realizacją w postaci fizycznej i duchowej. To, co fizyczne i to, co duchowe przestaje stanowić realne przeciwieństwo[492].

---

[485] C. G. Jung, *Die Dynamik,* §839, s. 474.
[486] Zob. W. Pauli, Atom *and Archetype – The Pauli/Jung Letters, 1932-1958*, Princeton University Press, New York, 2001.
[487] J. Cambray, *op. cit*., s. 13.
[488] C. G. Jung, *List z 25 lutego 1953*, *Letters*, T.2, red. G. Adler, A. Jaffe, Princeton University Press, New York, 1975. – za J. Cambray, *op. cit.,* s. 14.
[489] Idem*, Die Dynamik*, §902, s. 516-517.
[490] Ibidem, §368, s. 197.
[491] Ibid, §368, s. 197.
[492] J. Cambray, *op. cit.,* s. 51.

Cambray uważa, że na gruncie filozoficznym tradycję, która umożliwiła powstanie teorii synchroniczności zapoczątkował Gottfried Wilhelm Leibniz. Postulat harmonii przedustawnej wskazywał na wysoce uporządkowany system, wyznaczający sieć powiązań obejmujących wszystkie byty[493]. Cambray twierdzi, że istnieje podobieństwo pomiędzy psychoidem a monadą – podstawową jednostką rzeczywistości percepcyjnej, będącą źródłem świata substancjalnego, podobnie jak psychoid znoszącą dualizm ciała i ducha[494]. Z jego perspektywy najważniejszym spośród późnych twierdzeń Junga jest postulat istnienia połączeń pomiędzy wszelkimi rzeczami, przypominającymi strukturę sieci. Tworzy ona tzw. *psyche ponadjednostkową*, czy też *psyche obiektywną*, której cechą dominującą jest samoorganizacja, możliwa właśnie dzięki przepływowi informacji za sprawą istniejących połączeń[495]. To spojrzenie przywodzi na myśl definicje nieświadomości zbiorowej Junga jako samoorganizującej się struktury.

Jung, co prawda, przywołał harmonię przedustawną Leibniza jako rodzaj zasady determinującej koordynację *psyche* i *phýsis*, uważał jednak, że jej nie do końca odpowiada jego teorii synchroniczności, starającej się wyjaśnić fakt bezprzyczynowego porządku, charakteryzującego paralelizm psychofizyczny[496]. Ostatecznie psychiatra doszedł jednak do wniosku, że wskazanie sposobu w jaki procesy fizyczne mogłyby być źródłem procesów duchowych jest niemożliwe. Koncepcja psychoidu jako protocząstki łączącej ludzki organizm z niematerialną sferą psychiki stanowiła odpowiedź na ten problem, jednak psychiatra zdawał sobie sprawę, że ostateczne rozwiązanie tej kwestii może odbyć się na gruncie metafizyki.

Cambray uważał, że dzięki koncepcji psychoidu dochodzi również do zniesienia różnicy między tym, co wewnętrzne, a tym, co zewnętrzne, oraz do zatarcia granicy między podmiotem a przedmiotem.[497]. Wskazuje na to koincydencja zachodząca pomiędzy stanami psychicznymi a zdarzeniami w świecie zewnętrznym, o której mówi koncepcja synchroniczności. Powiązanie znaczeniowe pomiędzy nimi sprawia, że niematerialna treść i świat zjawisk mogą wyrażać to samo. Założenia te przywodzą na myśl neoplatońską ideę *unus mundus*, co oznacza, że w pewnej mierze koncepcja synchroniczności koresponduje z twierdzeniami występującymi w neoplatonizmie.

---

[493] Ibidem, s. 85.
[494] Ibid., s. 21.
[495] Ibid., s. 42.
[496] Idem, *Die Dynamik,* §927, s.532-533.
[497] J. Cambray, *op. cit*., s. 81.

4. 4. Znaczenie filozofii neoplatońskiej w kontekście rozwoju koncepcji archetypów Junga.

Psychiatra wpisywał własną psychologię w tradycję, mającą swoje korzenie w spuściźnie myśli starożytnej, wywodzącej się od Platona i kontynuowanej przez neoplatoników. Przywoływał kluczowy dla filozofii Platona, ale także późniejsza myśl Plotyna pogląd, mówiący o tym, że to duch konstytuuje materię[498]. Tak zwana *Anima mundi*, dusza świata przenikająca wszystkie formy bytu, ma swoje źródło w niepoznawalnym absolucie, poprzedzającym duchowe i materialne formy istnienia, które stanowią jego emanację. Termin ten wywodzi się z filozofii platońskiej, został użyty w dialogu *Timajos*[499]. Odnosił się do duchowej, niepodzielnej substancji, napełniającej życiem materialne „ciało świata". *Anima mundi* przenika, ożywia, a zarazem porządkuje pierwotny chaos materii. Stanowi ona odpowiednik duszy ludzkiej, ożywiającej ciało w makroskali[500].

Koncepcję duszy świata rozwijał Plotyn, który swoją metafizykę oparł o zasadę emanacji. Dusza świata w tym systemie emanuje z *nous*, wywodząc się z niego w sposób bezpośredni porządkuje zgodnie z nim rzeczywistość. Stanowi jedną substancję, przenikającą wszelkie byty, pośrednicząc przy tym pomiędzy światem materialnym a duchowym[501]. Zdaniem Junga koncepcji duszy świata Plotyna odpowiada prezentowana przez Dorneusa, XVI-wiecznego belgijskiego alchemika koncepcja *Unus mundus* – jedności z całym światem, również tym potencjalnym, źródłowym, poprzedzającym wielość bytów. Upatrywał w nim przy tym symbolicznego wyrazu dążenia do całkowitości psychicznej. Jung, w duchu zasady jedni jako pierwotnego źródła bytu interpretował próby stworzenia kamienia filozoficznego, podejmowane przed alchemików. Postrzegał *lapis philosophorum* jako symbol dążenia do całkowitości psychicznej. Oba uznawał za niemożliwe do zrealizowania, a przynajmniej za nieosiągalny uważał stan jaźni na planie zbiorowym (w wymiarze jednostkowym potencjalnie może dojść do osiągnięcia stanu jaźni)[502].

> „Jak nigdy nie wyprodukowano lapis philosophorum dysponującego całym repertuarem cudownych mocy, tak też nigdy nie dojdzie w świecie empirycznym do

---

[498] Platon, *Timajos, Kritas albo Atlantyk*, tłum. P. Siwek, Warszawa 1986, 35b-35c.
[499] Ibidem, s. 41, 35a.
[500] Ibidem.
[501] Plotyn, *Enneady*, T1, s. 50-51.
[502] C. G. Jung, *Mysterium Coniunctionis, GW XIV/ II,* §414, s. 312.

osiągnięcia Całkowitości psychicznej, albowiem świadomość jest zbyt wąska, zbyt jednostronna, by mogła osiągnąć cały inwentarz duszy."[503]

Postulaty Junga dotyczące jednej duszy świata odnoszą się do struktury psychicznej, czyli struktury archetypowej, która sama w sobie działa według jednoczącej zasady integracji przeciwieństw. W przypadku ich realizacji proces ten nie przebiega w sposób idealny, dlatego całkowitość psychiczna pozostaje przede wszystkim postulatem, a nie realnie osiągalnym celem dla każdego, choć potencjalnie jest możliwa do zrealizowania.

„Jedność duszy pod względem empirycznym polega na tym, że istnieje psychiczna struktura podstawowa wspólna wszystkim duszom – struktura w przeciwieństwie do struktury anatomicznej co prawda niewidzialna i nienamacalne, ale równie oczywista jak ona."[504]

W ujęciu nawiązującym do neoplatonizmu, mówiącym o istnieniu pierwotnego źródła *phýsis* i *psyche,* archetypy jawią się jako zasady poprzedzające porządek materialny i duchowy. W filozofii platońskiej i neoplatońskiej jest to poziom absolutu, czyli idei, czystej zasady, zgodnie z którą wtórne wobec niej szczeble bytu realizują swoje istnienie dzięki zasadzie emanacji. Można postawić tezę, że wzięte wprost z myśli wczesnochrześcijańskiej pojęcie „archetyp", któremu początkowo Jung nadał nowe znaczenie (o wydźwięku biologistycznym, charakterystycznym dla psychoanalizy), w później koncepcji Junga zbliżyło się znaczeniowo do swych filozoficznych korzeni. Mimo neoplatońskich inspiracji, Jung do końca twierdził, że niemożliwe jest realizowanie archetypowych wzorców bez biologicznego podłoża oraz że archetypy jako takie – niepoznawalne potencje – w zasadzie nie istnieją, lecz „zmierzają ku istnieniu"[505]. Ich realizacje również nie są idealne, gdyż proces indywiduacji stanowi jedynie strukturę, w ramach której na poziomie indywidualnej psychiki nie przebiega on bez przeszkód.

---

[503] Ibidem, *Mysterium Coniunctionis. Studia o łączeniu…*, §413, s. 649.
[504] Idem, *Mysterium Coniunctionis. Studia o łączeniu…*, §416, s. 650./ *Mysterium Coniunctionis., GW XIV/II,* §76, s. 61.
[505] Jednym z badaczy, opisujących wpływ neoplatonizmu na psychologię Junga jest Bruce MacLennan. Ponadto tym, co łączy jungizm i neoplatonizm to zainteresowanie technikami wspierającymi rozwój osobowy. Proces indywiduacji opiera się według MacLennana na trzystopniowym modelu: wezwanie, kryzys, kuracja – prowadzącym do integracji psychicznej. W podobnej formie występuje on w neoplatonizmie. Antyczne szkoły filozoficzne były rodzajem życiowej drogi – *bios philosophikos*, a ich cel stanowiła *therapeia*. Innym aspekt jego pracy próba wykazania, że w koncepcji Junga wyrażona została wiedza i praktyka „duchowa", łącząca się z podejściem naukowym – co ważne – nie musza się one wykluczać. Zestawia on współczesną psychologię ewolucyjną i osiągnięcia współczesnej biologii z koncepcją archetypu. Według prezentowanych przez niego poglądów, przynależących do psychologii ewolucyjnej genotyp można uznać za pośredniczący pomiędzy formą (archetypami), a materią. W tym ujęciu ludzki gen om stanowi odpowiednik filozoficznego pojęcia *nous*, będącego źródłem informacji, na bazie których dochodzi do realizacji form materialnych. Oba stanowią element pośredniczący, który przenosi istniejącą wcześniej „ideę" w czasoprzestrzenną manifestację w „zbiorowym ciele ludzkości". Zagadnienia te stanowią interesujące pole do dalszych badań. Trudność jednak może stanowić wymóg

5.5. Podsumowanie.

W ciągu ponad pięćdziesięciu lat działalności naukowej Junga można wskazać poszczególne fazy rozwoju koncepcji archetypów i nieświadomości zbiorowej. Widoczne jest przejście od obrazu pierwotnego, imago odziedziczonego po przodkach – materiału stanowiącego resztki psyche archaicznej – do koncepcji archetypu jako formy apriorycznej i potencjalnej. Początkowo archetypy jawiły się jako coś niezmiennego, tkwiącego w psychice obok instynktów i popędu. Były ujmowane w duchu antropologii jako formy dziedziczone przez człowieka, przedstawiciela gatunku *homo sapiens*. Ewolucja koncepcji przyniosła odróżnienie obrazu archetypowego od archetypu *in se*, archetypu zaktualizowanego od archetypu jako formy potencjalnej. Archetyp zaczął być ujmowany także ujmowany jako forma znaczeniowa, a nie obrazowa. W końcu stał się formą immanentnie transcendentną i procesualną. Organiczne podłoże ciała jako przestrzeń do rozwijania się form archetypowych nie przestało być istotne w całym procesie. Coraz większą rangę w badaniach Junga zyskiwał archetyp jako podłoże procesów nieświadomości zbiorowej i proces ich realizacji na poziomie społecznym i kulturowym (nie tylko jednostkowym), a w końcu jako zasada wpływająca na rzeczywistość. Archetyp z praobrazu stał się forma psychoidalną, protocząstką duchowości wpływającą na materię.

W późnej koncepcji Junga archetypy zaczęły stanowić obiektywne zasady, a w jego podejściu metodologicznym dokonało się przejście od fenomenologicznego do metafizycznego. Kiedy Jung rozszerzając definicję archetypu i czyniąc z niego zasadę rządzącą procesami rzeczywistości zerwał z paradygmatem kantowskim i nastawieniem epistemologicznym, wyraźnie zmierzając w stronę idealizmu obiektywnego Schellinga, zgodnie z którym duch konstytuuje materię. W *Mysterium Coniunctionis* zaprezentowany został pogląd mówiący o tym, że porządek archetypowy poprzedza poziom biologiczny, wtórny wobec duchowego. Następstwem ich połączenia jest poziom psychiczny, powstający na zasadzie dialektycznej. Z filozoficznego punktu widzenia świadczy to o występowaniu jedni, poprzedzającej to co duchowe i fizyczne, w której obie te reprezentacje mają swoje źródło.

W zależności od tego, do którego okresu twórczości Junga się odwołamy koncepcja archetypów będzie się jawić w różnym świetle, a stawiane przez psychiatrę pytania będą

---

interdyscyplinarności, zważywszy na to, że potwierdzenie rozstrzygnięć proponowane przez MacLennana wymaga zastosowania różnych dziedzin, nauki i filozofii (Zob. B. J. MacLennan, *Individual Soul and World Soul: The Process of Individuationin Neoplatonism & Jung*, University of Tennessee, Knoxville 2006).

przynosiły różne, z czasem przeciwstawne odpowiedzi. Niezmiennie jest w niej obecny jednak problem dotyczący relacji między tym, co fizyczne a duchowe. Jung wyszedł od koncepcji *libido* jako formy pośredniej pomiędzy tym, co duchowe a fizyczne, uwarunkowanej na podłożu biologicznym i zdolnej do samo-transformacji w postać symboliczną, by ostatecznie poszukiwać przyczyn przenikania się porządku fizycznego i psychicznego w koncepcji psychoidu.

Część II
Archetyp i obraz archetypowy.

I. Koncepcja symbolu i kultury Junga.

Celem niniejszego rozdziału jest ukazanie archetypu jako „formy symbolicznej", a ściśle rzecz ujmując symbolotwórczej. Archetyp sam w sobie nie ma postaci symbolu, lecz jest formą prowadzącą do jego wytwarzania. Kolejnym krokiem będzie przedstawienie koncepcji kultury Junga, choć nie została ona wyrażona w wprost, oraz jej związku z archetypowym podłożem ludzkiej psychiki. Archetyp jaźni został przez niego określony mianem najwznioślejszego aspektu rozwoju kultury[506]. Właściwie od początku samodzielnej pracy naukowej Junga stanowiła ona istotny element jego psychologii – uważał, że świadomość jej wpływu na życie psychiczne pozwala je w pełni zrozumieć, gdyż to kultura dopełnia istoty człowieczeństwa[507]. Była ona przez Junga przedstawiana jako przestrzeń, w której utrwalane zostają motywy mające swoje źródło w archetypach, tak więc niektóre jej aspekty bezpośrednio są związane z działaniem ludzkiej psychiki. To właśnie z tego powodu widział zagrożenie w stopniowym ubożeniu symboliki (religijnej, ludowej), mającej miejsce wraz z postępem i rozwojem współczesnej cywilizacji[508]. Uważał, że pogłębiający się kryzys w zakresie kreacji symboli oraz umniejszaniu ich roli w sztuce, religii, mitologii (przy jednoczesnym umacnianiu dogmatów oraz nadmiernej intelektualizacji tych sfer), doprowadził do rozwoju psychologii analitycznej, niejako w zastępstwie za nią. Ta zaczęła być potrzebna, gdy wyrażająca się wcześniej w sposób naturalny potrzeba obcowania z symbolami i obrazami fantazji była zaspokajana poprzez symboliczną kreację. „Życie symboliczne" to, według Junga niezbywalna część ludzkiego człowieczeństwa. Najbardziej powszechnym nośnikiem symboli od zarania dziejów były mity, wyrażające nieświadome procesy psychiczne, stanowiące oś wierzeń, także religijnych[509].

Zainteresowanie Junga sferą kultury pojawiło się wcześnie, bo już na początku XX wieku i jest zauważalne w jego pierwszych pracach, na przykład w *Zur Psychologie und Psychopathologie sogenannter okkulter Phänomene* z 1902 roku, powstałej podczas badań prowadzonych pod kierunkiem Eugena Bleulera[510]. Już wówczas, mimo że celem Junga było zbadanie psychologicznego podłoża somnambulizmu i zjawisk paranormalnych, traktował

---

[506] Do przedstawicieli nauk o kulturze zajmujących się myślą Junga należy E. Kwiatkowska, do której pracy odwołuję się w dalszej części tekstu.
[507] C. G. Jung, *Symbole der Wandlung…, op. cit,* §111, s. 101.
[508] Za kolejną przyczynę ubożenia symboliki Jung uważał nadmierny rozwój świadomości, ekspansję *ego*, która paradoksalnie prowadzi do alienacji względem świata. Jej wyrazem jest np. dominacja monoteistycznych systemów religijnych, dogmatyzacja wierzeń. Wątki te eksponował i rozwijał James Hillman.
[509] C. G. Jung, *Symbole der Wandlung…, op. cit.*, §26, s. 43.
[510] Zob. C. G. Jung, *Zur Psychologie und Psychopathologie sogenannter okkulter Phänomene, op. cit.*

pojawiające się w czasie tego procesu obrazy kulturowe jako nośniki treści, naprowadzające na ważne aspekty życia psychicznego i przyczyny jego zaburzeń. Psychiatra zwrócił uwagę na analogie pomiędzy symbolicznymi motywami występującymi w marzeniach sennych pacjentów a tymi, które pojawiają się w mitach. Sam mit określił jako rodzaj zbiorowego snu, który śni ludzkość[511]. Mity stały się przedmiotem jego badań jako dzieło zbiorowej twórczości, związanej z działaniem nieświadomości zbiorowej.

Kontekst niniejszych rozważań musi być osadzony na rozróżnieniu pomiędzy archetypem a obrazem archetypowym. Ono bowiem będzie umożliwiało zrozumienie procesów, które odnoszą się do rozwoju kultury, związanych z utrwalaniem w niej danych wyobrażeń i idei. Zaistniały w związku z powyższym problem badawczy dotyczy pytania o to, czy wraz z rozwojem kultury ewoluują jedynie obrazy archetypowe? Czy jest on związany również z procesami zachodzącymi na głębszym poziomie, nieświadomości zbiorowej, a zatem czy dotyczy archetypów samych w sobie? W obliczu definicji archetypu, określonego mianem formy apriorycznej pytanie to jest nieuzasadnione. Kiedy jednak wziąć pod uwagę treści zawarte w całym dorobku badawczym Junga, to nie może umknąć uwadze, że pytanie to należy jednak postawić. Przesłankę stanowi chociażby problem archetypu jaźni – jest on procesualny w istocie, nadający kierunek procesom psychicznym i kulturowym. Warto zauważyć, że sama koncepcja Junga z perspektywy filozoficznej ma charakter procesualny. W jego podejściu do archetypu jako determinującego procesy kulturotwórcze ponownie ważna staje się kwestia energetycznego podłoża psychiki oraz dialektyczność koncepcji kultury Junga.

[511] Idem, *Symbole der Wandlung…, op. cit.*, §39, s. 51.

1. Symbol w psychologii analitycznej Junga.

Symbol (*Sinnbild*) to jedno z centralnych pojęć stosowanych przez Junga w psychologii analitycznej. Rzeczywistość psychiczna jest zarazem rzeczywistością symboliczną. Jak podaje Mirosław Piróg – jest to „rzeczywistość stanowiąca substancję *psyche*”[512]. Związek archetypu z symbolem opiera się na zasadzie sublimacji jako procesie transformacji energii psychicznej. Na koncepcji symbolu opiera się zależność między ludzką psychiką a kulturą. Źródeł rozumienia funkcji i znaczenia symbolu w perspektywie psychologii analitycznej należy szukać w filozofii romantyków, Creuzera i Schellinga. Według Creuzera symbole (oraz mity) są specyficznymi realnościami pośrednimi między światem mentalnym, myśleniem abstrakcyjnym a życiem – nie stanowią przy tym materiału literackiego, ani historycznego[513]. Są pochodną istniejącej w ludzkim umyśle funkcji symbolicznej, dzięki której zwłaszcza ludy pierwotne wytwarzały obrazy psychiczne jako wyraz doświadczeń i wiedzy. To obecne w filozofii romantyzmu podejście do symbolu i mitu, uważanych za źródło wiedzy, zostało przejęte przez psychologię analityczną. Chociaż Jung nie odwołał się wprost do prac Schellinga w związku z zagadnieniem symbolu, to właśnie ten filozof jest twórcą idei, w której symbol i mit odgrywają najważniejszą rolę w jednoczeniu przeciwieństw – skończoności i nieskończoności. W koncepcji psychoanalitycznej Junga symbol pośredniczy pomiędzy świadomością i nieświadomością[514]. Spełnia funkcję przekaźnika treści nieświadomości – dzięki niemu możliwy staje się odbiór przez świadomość tego, co samo w sobie niepoznawalne[515]. Stanowi rodzaj formy, którą świadomość wypełnia treścią.

> „Symbol jednak to nie dowolnie i świadomie ustanowiony znak, którym opatruje się pewien znany i możliwy do ogarnięcia rozumem stan faktyczny, lecz – jak przyznano – antropomorficzny i dlatego ograniczony, obowiązujący jedynie w pewnych warunkach wyraz nadludzkiej, dlatego też tylko w pewnych warunkach dającej się pojąć treści. Symbol jest wprawdzie najlepszym z możliwych wyrazów tego, co nie do ogarniania, ale nawet i on nie dorównuje wzniosłości *mysterium*, które oznacza.”[516]

W systemie tożsamości Schellinga symbol spełnia podobną, jednoczącą funkcję. Jest on czymś pierwotnym, stanowiącym podstawę dla sztuki rozumianej jako sposób objawienia

---

[512] M. Piróg, *Psyche i symbol*, *op. cit*.
[513] H. Ellenberger, *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*, *op. cit.,* s. 729.
[514] G. Barentsen, *Silent Partnerships: Schelling, Jung, and the Romantic Metasubject*, [w:] *Symposium* Vol. 19, no 1, s. 67-79.
[515] C. G. Jung, *Das symbolische Leben*, §632, s. 298-299.
[516] C. G. Jung, *Symbol przemiany w mszy*, tłum. R. Reszke, Sen, Warszawa 1992, s. 9.

działania ducha[517]. Co prawda w systemie tym symbol jest związany z koncepcją sztuki, a nie psychiki, jednak znaleźć można znaczące podobieństwa pomiędzy nim a symbolem w rozumieniu jungowskim. Schelling twierdził, że źródłem symboli jest wieczna zasada współistnienia skończoności i nieskończoności[518]. Stanowi ona rodzaj syntezy tego, co ogólne i tego, co szczególne. W dodatku to, co ogólne, staje się w nim tym, co szczególne, dlatego jest on najwyższym rodzajem syntezy – zjednoczenia przeciwieństw[519]. Jego funkcję jest uzewnętrznienie i nadanie obiektywnego wyrazu temu, co subiektywne i wewnętrzne. Tak więc według Schellinga symbol nie tylko staje się nośnikiem jakiejś treści, ale pełni funkcję jednoczenia przeciwieństw, pogodzenia w nim skończoności i nieskończoności. Założenie to jest zbieżne z jednym z głównych założeń psychologii analitycznej Junga, ujmującym współistnienie przeciwieństw jako podstawową zasadę determinującą przebieg procesów psychicznych (w jego późnych pismach będącą także zasadą ontologiczną) oraz o symbolu jako pośrednika pomiędzy najważniejszymi przeciwieństwami – świadomości i nieświadomości.

> „Przedstawienie absolutu w absolutnej indyferencji tego, co ogólne, co szczególne, w tym, co szczególne, jest możliwe tylko za pośrednictwem symboli”.[520]

Niemiecki termin *Sinnbild* oznaczający symbol to połączenie słów „sens” i „obraz”. Schelling zwrócił uwagę na to, że oddaje on naturę rzeczy, którą oznacza, będąc obrazowym wyrażeniem sensu tego, na co wskazuje[521]. Takie rozumienie symbolu jest obecne także w myśli Junga. Łączy się z nim pojęcie całkowitości psychicznej, wyrażalnej jedynie w formie symbolicznej. Nie stanowi przy tym on, jak to ma miejsce w przypadku filozofii idealistycznej Schellinga, ekspresji absolutu. Nieświadomość zbiorowa istnieje w sposób potencjalny (potrzebuje zatem realizacji w postaci konkretyzacji na poziomie psychiki do pełni zaistnienia), a nie idealny (istniejący niezależnie od rzeczywistości fizycznej). Przy tym jej formy aktualizują się w organicznej odstawie życia. Jung funkcję symbolu określił za pomocą metafory pomostu – znajduje się on na granicy świadomości i nieświadomości, umożliwiając świadomości odbiór tego, co nieuświadomione[522].

Symbol sprawia, że treści te zyskują postać ujmowaną przez świadomość, wypełniającą wyobrażenie znaczeniem, zatem nieświadomość i świadomość współtworzą symbol. W

---

[517] K. Krzemieniowa, *Wstęp* [w:] *Filozofia sztuki*, F. Schelling, Warszawa PWN, 1983, s. 26.
[518] F. Schelling, *Filozofia sztuki*, tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 1983, s. 66.
[519] K. Krzemieniowa, *Wstęp*, [w:] *Filozofia sztuki,* F. Schelling, *op. cit*., s. 26 -27.
[520] F. Schelling, *op. cit*. s. 72.
[521] Ibidem*,* s. 78.
[522] Jung, *Die Archetypen…*, §197, s. 122.

Psychologische Typen[523] występuje zwrot: „transcendentalna funkcja symbolu". Funkcja ta polega na pośredniczeniu pomiędzy przeciwieństwami, świadomością i nieświadomością[524]. W tym kontekście niniejszego zagadnienia Jung odwoływał się do postulatów kolejnego z przedstawicieli filozofii niemieckiego romantyzmu – Schillera.

Inną własnością symbolu, akcentowaną w *Wandlungen und Symbole der Libido*[525], jest jego związek z energią psychiczną. W latach 50. psychiatra także podnosił tę kwestię, określając symbol mianem transformatora energii[526]. Popęd *libido* natomiast w latach 40. został określony przez Junga mianem „koła zamachowego symbolu"[527]. Oznacza to, że obdarza ono symbol energią, dzięki której może oddziaływać i przedostawać się w obszar świadomej psychiki. Wydawać by się mogło, że popęd i symbol to dwa terminy związane z przeciwstawnymi dziedzinami – obszarem natury i kultury. W pismach Junga jednak nie ma wyraźnego rozgraniczenia tych sfer, co jest charakterystyczne jego wczesnej jak i później myśli, na co wskazują wyżej przytoczone prace. Na poziomie psychicznym dochodzi do przenikania się tego co naturalne, popędowe, ze sferą ducha. Opisana w 1919 roku relacja archetypu i instynktu jako swoich odpowiedników również na to wskazuje. Reprezentują one dwa aspekty jednej rzeczywistości. Archetypy nadają sens reakcjom instynktownym, stanowią źródło dla ich psychicznych reprezentacji, dlatego tez Jung określił archetyp jako obraz psychiczny instynktu.

Koncepcja nieświadomości zbiorowej wyrasta z założenia o uwarunkowaniach psychicznych łączących całą ludzkość ze względu na przynależność jej przedstawicieli do tego samego gatunku *Homo sapiens*, na co wskazywałam w I rozdziale rozprawy. W sferze nieświadomości zbiorowej oprócz archetypów znajdują się również instynkty, popęd *libido*, czynniki oddziałujące na ludzkie życie psychiczne, a tym samym kulturowe i społeczne. Przynależące po poziomu biologicznego instynkty oraz archetypy mają wspólne źródło w nieświadomości zborowej. To sprawia, że nie są czymś zupełnie przeciwnym, raczej są one dwoma aspektami tego samego, „zasady rządzącej rzeczywistością", jak twierdził Jung w jednym z późnych dzieł zebranych w pracy *Studien Über Alchemistach Vorstellungen*[528]. Należy jednak zaznaczyć, że nawet jeśli nieświadomość zbiorowa została uznana za zasadę

---

[523] Zob. C. G. Jung, *Psychologische Typen*, *op. cit.*
[524]Ibidem, §184, s. 120.
[525] Zob. C. G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido, op. cit.*
[526] Zob. C. G. Jung, Symbole *der Wandlung. Analyse des Vorspiels Zu Einer Schizophrenie, op. cit.*
[527] Ibidem, §338, s. 215.
[528] Idem, *Studien Über Alchemistische Vorstellungen*, *Gesammelte Werke XIII,* Walter-Verlag, Olten 1978, §229, s. 204-205.

poprzedzającą materialny poziom istnienia, to w człowieku realizuje się ona na poziomie psychicznym, osadzonym na podłożu biologicznym.

> „Przemiana libido przebiega niewątpliwie w tym samym kierunku, co przemiana kulturowa, przekładanie lub przemieszczanie sił popędowych w ogóle."[529]

> „Tajemnica rozwoju kultury polega na ruchliwości i zdolności do przemieszczania energii."[530]

Zgodnie z wczesną koncepcją nieświadomości zbiorowej za przemiany kulturowe odpowiadają procesy zachodzące na poziomie *libido*[531]. Jung wskazał dwie możliwości przekształcenia energii psychicznej: w formę niższą i wyższą, czyli popęd seksualny i „płodność duchową", za której przykład podawał mistycyzm, ze względu na obecny w nim aspekt wyobrażeniowy, uznawany za rodzaj wglądu w rzeczywistość nadprzyrodzoną[532]. Symbol i popęd niejako współistnieją ze sobą, tworząc harmonię[533]. Symboliczne ujście popędu sprawia, że przestaje on być potencjalnie groźny dla człowieka i jego zdrowia psychicznego[534]. Przy tym psychiatra uważał, że przemiana popędów w symbole prowadzi do ich uporządkowania, pozbawienia możliwości „zepsucia człowieka", chroni przed zatraceniem się w ich wielości, zmierzających w różnych kierunkach[535]. Psychika stanowi zatem dynamiczny i samoregulujący się system, a tendencja do wytwarzania symboli, prowadząca do powstawania treści obrazowych pełni ważną funkcję w zachowaniu jej harmonii, stanowiąc przy tym czynnik kulturotwórczy[536].

W koncepcji tej pojawiają się rozstrzygnięcia dwojakiej natury: z jednej strony *libido* bierze udział i przyczynia się do powstawania kultury, a z drugiej strony stawia jej opór, z trudem poddaje się pohamowaniu. W późniejszej twórczości Junga, począwszy od lat 30., mamy do czynienia z podobnym problemem – źródłem kultury są formy archetypowe, pod których bezpośrednim wpływem znajduje się ludzka psychika, ale to „przezwyciężenie

---

[529] Idem, *Symbole Przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 2012, §91, s. 85.
[530] Ibidem, §17, s. 36.
[531] Idem, *Symbole der Wandlung…, op. cit.*, §91, s. 83.
[532] Ibid., §77, s. 73.
[533] Relacja, pomiędzy symbolem, a *libido* może przebiegać również na zasadzie konfliktu – choć symbol w istocie nadaje sens treściom popędowym, to może jednocześnie prowadzić do jego zahamowania.
[534] *Libido* jako siła autonomiczna względem woli może stać się przyczyną zaburzeń i chorób psychicznych, dezintegracji osobowości. Mają one swoje źródło w procesach, przebiegających na poziomie struktury psychicznej.
[535] Ibid.
[536] Ibid., §396, s. 335-336.

archetypu", wydostanie się spod jego wpływu, stanowiące główny motor procesu indywiduacji, jest najbardziej rozwojowe dla człowieka i zarazem stanowi oś procesu rozwoju kultury.

Według psychiatry symboliczne praobrazy stają się autonomiczne względem popędu *libido*, a będąc nośnikami znaczenia i sensu, przyczyniają się do wytwarzania porządku, z natury przeciwnego nieuporządkowanemu popędowi. To libido pozostaje jednak względem nich pierwotne, ostatecznie warunkując procesy duchowe. Można więc powiedzieć, że nawet jeżeli akt wytwarzania symbolicznych obrazów zachodzi początkowo w celu wyhamowania libido, to nie może bez niego zajść. *Libido* je aktywuje, dążąc do samoograniczenia, a właściwie – samoregulacji. Uruchamia pierwotne impulsy, jest czymś pośrednim pomiędzy poziomami psychicznym i biologicznym. Tym samym kultura nie może istnieć bez poziomu wywodzącego się z energii psychicznej, która z kolei wytwarzana jest na biologicznym podłożu[537].

Ponadto swój udział w procesach twórczych i symbolotwórczych mają instynkty[538]. W tym kontekście szczególnie interesujący jest jeden z wyróżnionych przez Junga – instynkt twórczy[539]. Psychologiczny aspekt działania instynktu wiąże się z wolą działania, a fizjologiczny wymiar sprawia, że jest pokrewny siłom natury[540]. Dochodzi jednak do zahamowania ludzkiej woli, by twórcza fantazja mogła się samorealizować. Jest to także związane z zahamowaniem intelektu i racjonalności. Przy tym zdolność kreacji w swej istocie nie jest oderwana od fizjologicznego i biologicznego podłoża. Potrzeba typowo ludzkiego rozumienia rzeczywistości, związana z nadawaniem znaczenia i poczucia sensu, mimo że przenosi się na poziom duchowy, nie istnieje w oderwaniu od natury.

Instynktowne podłoże twórczości, jednego z uwarunkowanych wręcz fizjologicznie sposobów ludzkiego działania stanowi najbardziej pierwotny impuls ku wytwarzaniu kultury. Oczywiście nie byłoby to możliwe bez archetypów, nadających kierunek rozumienia i interpretacji rzeczywistości. W roku 1919 Jung instynkty uważał za siły prawdopodobnie bardziej pierwotne niż archetypy. To archetypy uznał za odpowiedniki instynktów, a nie na odwrót. Z czasem to archetypowi Jung przypisał bardziej doniosłą rolę, choć wciąż uznawał, że nie jest możliwe życie psychiczne i duchowe bez fizycznego podłoża ludzkiego ciała.

---

[537] Idem*, Freud und die Psychoanalyse*, §305, s. 160.
[538] M. Piróg, *Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Gustava Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej*, *op. cit*., s. 40.
[539] C G. Jung, *Die Dynamik…, §245, s. 140-141.*
[540] M. Piróg, *op. cit.*, s. 40.

Psychologicznej koncepcji Junga zarzucano metafizyczny wydźwięk, obecny zwłaszcza w jego późnych dziełach. Przedstawiony przeze mnie zarys poglądów psychiatry na temat funkcji instynktów oraz biologicznego podłoża psychiki nie stracił na znaczeniu również w jego późnych pismach, m. in. w *Antwort uf Hiob*, w którym psychiatra ponownie zaznaczył, że nie można mówić o istnieniu psychiki bez organicznej podstawy. Rozszerzył swoje przekonania jednak wówczas o postulat archetypów obejmujących swoim oddziaływaniem nie tylko obszar ludzkiej psychiki, ale także zjawiska niepsychiczne, realizujące się w sposób obiektywny[541].

[541] C. G. Jung, *Antwort auf Hiob*, Rascher Verlag, Zürich & Stuttgart 1967, s. 55.

2. Dialektyczny wymiar koncepcji kultury Junga.

Archetypy pełnią istotną rolę w powstawaniu kultury, a proces ten odbywa się na zasadzie dalektycznej[542]. Wyobrażenia pochodzące ze struktur archetypowych ze względu na moc oddziaływania na psychikę oraz powtarzalność motywów i znaczeń zostają w niej utrwalane, co nie jest procesem świadomym. Archetyp z jednej strony jest źródłem kultury, gdyż będąc wzorcem zachowania i rozumienia rzeczywistości stanowi źródło obrazów. Służą one oswajaniu treści psychicznych, odnoszących się w dużej mierze do życia społecznego, poziomu budowania relacji, zasad moralnych, problemu współistnienia wartości i przeciw-wartości: dobra i zła. Z drugiej strony dopiero wydostanie się spod nieuświadomionego wpływu archetypu sprawia, że następuje autentyczny rozwój osobowy, którego etapy zostają wyrażone w materialnych i niematerialnych wytworach kultury, tj. np. obrzędy inicjacyjne, ceremonie przejścia, przypowieści ludowe, baśnie.

W dziele *Psychologische Typen*[543] Jung dokonywał analizy porównawczej kultur Wschodu i Zachodu, upatrując źródła widocznych pomiędzy nimi różnic w inaczej ukierunkowanych procesach natury psychicznej. Archetypy nie pozostają bez wpływu na kulturę. Co więcej, zachodzi pomiędzy nimi relacja zwrotna, kultura w pewnej mierze determinuje przebieg procesów natury psychicznej na poziomie jednostkowym i zbiorowym. Na temat kultury w szerokim znaczeniu tego pojęcia (włączając w jego zakres również przemiany cywilizacyjne), psychiatra wypowiadał się w późnym dziele *Zivilisation im Übergang*[544].

W liście do Ericha Neumanna z 1934 roku Jung pisał o archetypowym podłożu syjonizmu oraz twierdził, że inny – kompensujący w stosunku do niego – archetyp odpowiada za odnowienie wierzeń chasydzkich w bardziej liberalnej formie. Podobnie w przypadku niemieckiego neopoganizmu, którego przyczyn upatrywał w aktywacji archetypu odwołującego się do poczucia siły, kompensującego to, co odpowiadało za uruchamianą przez chrześcijaństwo bojaźń i pokorę[545]. Pewne zjawiska kulturowe zachodzą jako wynik poprzednich, czego przyczyną jest opisany uprzednio dialektyczny sposób działania samego

---

[542] Niniejszy rozdział stanowi rozwinięcie zagadnienia omawianego w podrozdziale 5.2., dotyczącego dialektycznego wymiaru form archetypowych. Tamta część pracy zawierała opis natury samych wzorców archetypowych, w tym miejscu zaś przedstawię problem dialektyczności procesów kulturowych.
[543] Zob. C. G. Jung, *Psychologische Typen, op. cit.*
[544] Zob. C. G. Jung, *Zivilisation im Übergang, Gesammelte Werke X,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.
[545] M. Neumann, *The Relationship between C. G. Jung and Erich Neumann Based on Their Correspondence*, tr. H. McCartney, Chiron Publications, Asheville, North Carolina, 2015, s. 15.

archetypu. Można jednak zauważyć, że procesy kulturowe przebiegają dialektycznie: jeden prąd wyzwala drugi, przeciwstawny, a ich konfrontacja rodzi kolejny nurt, który po pewnym czasie również ściera się z tendencjami myślowymi i estetycznymi, stojącymi w opozycji do niego[546]. Napięcia powstające pomiędzy archetypowymi przeciwieństwami równoważone są przez różne trendy kulturowe, ideologiczne i estetyczne pojawiające się na przestrzeni dziejów. Przykład stanowią alchemia czy gnostycyzm jako ruchy antagonistyczne względem chrześcijaństwa[547]. Powstają one często na zasadzie dialektycznej, cechującej nie tylko porządek psychiczny, ale też procesy kulturowe.

Na dialektyczny aspekt rozwoju kultury zwróciła uwagę Ewa Kwiatkowska w artykule *Poszukiwanie kultury. O jungizmie od strony kulturologicznej*[548]. Zdaniem badaczki z pism Junga na pierwszy rzut oka wyłania się obraz kultury jako jaźni ludzkości (samodoskonalenia się), lecz to tylko pozorny obraz, ponieważ tak naprawdę jaźń stanowi jedynie kierunek rozwoju – w makro skali – kultury, a w mikro – psychiki. Należy się z nią zgodzić, że niemożliwym jest, by kultura jako całość stanowiła „jaźń ludzkości". Jest w niej utrwalany materiał pochodzący z różnych procesów psychicznych i będący wynikiem działania nie tylko jednego spośród archetypów. Na tworzenie się kultury mają wpływ nieuświadomione wzorce archetypowe, ale także instynkty oraz świadome procesy.

Jung uważał rozwój kultury za nieprzypadkowy, twierdził, że organizuje ją zorganizowaną nie tylko archetyp jaźni, ale także przez przepływ *libido*, które jest w ciągłym ruchu. Kwiatkowska zauważa, że dominujący sposobem ujmowania kultury przez Junga opiera się na jej rozumieniu jako jaźni ludzkości, a kierunek procesów w niej zachodzących często wyznacza funkcja kompensacyjna, podobnie jak ma to miejsce w przypadku indywidualnej psychiki[549].

> „Między religią jakiegoś ludu, a jego prawdziwym trybem życia zawsze istnieje związek kompensacyjny, w przeciwnym bowiem razie religia nie miałaby przecież żadnego sensu. Reguła ta znajduje potwierdzenie, poczynając od wysoce moralnej religii Persów i osławionej już w Starożytności nader wątpliwej moralności zakorzenionych wśród nich

---

[546] C. G. Jung, *Symbole der…, §*95, s. 86.
[547] M. Neumann, *The Relationship between C. G. Jung and Erich Neumann Based on Their Correspondence*, tr. H. McCartney, Chiron Publications, Asheville, North Carolina, 2015, s. 15.
[548] E. Kwiatkowska, *Poszukiwanie kultury. O jungizmie od strony kulturologicznej*, [w:] Nieświadomość to odrębne królestwo..., red. I. Błocian. I. Saciuk, Toruń: Adam Marszałek, 2003.
[549] Ibid., s. 210.

przyzwyczajeń życiowych, na naszej „chrześcijańskiej" epoce kończąc – na epoce, w której religia miłości sekunduje największej krwawej łaźni w dziejach świata."[550]

Rozwój kultury nie stanowi analogii procesu indywiduacji w makroskali, gdyż ten drugi jest bardziej ustrukturyzowany, co wynika z poszczególnych etapów rozwoju psychiki człowieka. Odpowiadają one sobie natomiast na płaszczyźnie ogólnego kierunku ewolucji: od nieświadomości ku coraz większej emancypacji świadomości. Autonomizacja świadomości jest widoczna w rozwoju kulturowym i cywilizacyjnym oraz w przebiegu ewolucji. Tak jak Lévy-Bruhl, Jung uważał, że psychika człowieka pierwotnego działała w oparciu o zasadę *participation mistique* – poczucia jedności ze światem, a stopniowo wzrastająca opozycja podmiot-przedmiot (wynikająca ze wzrostu świadomości, czyli archetypu *ego*), doprowadziła do współczesnego indywidualizmu, nakierowanego na samoświadomość jednostki i jej własne cele. Istotne jest, że Jung nie podchodził w duchu filozofii idealizmu do procesu rozwoju świadomości. Myśl psychiatry jest daleka od idealizmu np. Hegla, którego Kwiatkowska przywołuje w tymże kontekście, poszukując analogii pomiędzy jego myślą, a jungowską. Co prawda, należy się zgodzić z badaczką, że wizja kultury, wywodzącej się z natury (*libido*, instynkty) i stanowiącej jednocześnie w pewnym sensie ich zanegowanie (archetyp, symbol, świat wartości) przywodzi na myśl dialektykę heglowską, opartą na jedności tezy i antytezy. W procesie indywiduacji, w którym dochodzi do przezwyciężenia wpływu danego wzorca archetypowego, a zarazem do wprowadzenia nowej jakości w obręb osobowości można ujrzeć analogię jednoczenia się przeciwieństw, która przywodzi na myśl filozofię Hegla. Poszukując filozoficznych źródeł dla dialektyki zwartej w myśli Junga należy raczej sięgnąć do mistyki J. Böhmego. Jej główne założenie ontologiczne mówi o współistnieniu przeciwstawnych pryncypiów.

„O świcie jutrzenka oddziela dzień od nocy i każde z nich daje się poznać w swoim gatunku i sile. Bez przeciwieństwa nic się bowiem nie objawia. W zwierciadle nie pojawia się jasny obraz, jeśli nie ma w nim pewnej strony zaciemnionej. Kto nie doznał cierpienia, nie wie, co to radość; kto nie widział i nie doświadczył konfliktu, nie wysłowi pokoju. Nieprzyjemne przeciwieństwo jest więc objawieniem równości, która unosi się w cichej wieczności, pozbawiona w sobie czucia, bez światła i ciemności, bez radości i cierpienia."[551]

A dalej czytamy:

---

[550] C. G. Jung, *Psychologische Typen*, §229, s. 146.
[551] J. Böhme, *Sześć punktów teozoficznych*, tłum. Ś. Nowicki, PWN, Warszawa 2013, s. 3.

„Rozbrzmiewające z Serca Słowo objawia ciemne piekło i świetlistą jasność. Jak powiada Pismo [Iz 45, 7 i 6]: Ja tworzę światło i stwarzam ciemność, czynię pokój i sprawiam zło. Ja Pan, czynię to wszystko, żeby o wschodzie i zachodzie słońca doświadczało się jednego i drugiego – tego, że poza mną nie ma niczego"[552]

W wyniku zniesienia konfliktu, do którego dochodzi pomiędzy pryncypiami dochodzi do wyłonienia się trzeciego, stanowiącego nową jakość, jednocząca dwie poprzednie[553]. Myśl ta zresztą stanowiła inspirację i przyczyniła się do powstania systemu filozoficznego Hegla[554]. Jung odwoływał się do pism mistyka, zwłaszcza w związku ze studiami prowadzonymi nad gnozą i alchemią oraz ich symboliką jako wyrazem procesów zachodzących w nieświadomości. Bezpośrednie odniesienia do pism Hegla w dorobku naukowym Junga są rzadkie, choć psychiatra z pewnością znał jego pisma, o czym świadczy chociażby porównanie heglowskiego terminu „ducha obiektywnego" do trendów myślowych o charakterze zbiorowym, powszechnych, podzielanych w danym momencie historycznym przez większość społeczeństwa jako przykład utrwalonej w kulturze treści o podłożu archetypowym[555]. Procesy kulturowe, podobnie jak we zachodzące w psychice jednostkowej, nigdy nie przebiegają w sposób wzorcowy. Są indywidualną i niedoskonałą realizacją, w której można dojrzeć pewną strukturalną powtarzalność, wyrażoną w modelowym dążeniu do jaźni. Archetyp i jego rolę w procesie powstawania kultury należy rozpatrywać, wpisując go w zasadę wiecznego konfliktu – współistnienia przeciwieństw[556]. Kultura jako jaźń ludzkości jawi się jako powstała w wyniku zderzania treści świadomych i nieświadomych. Pomimo że jest dynamizowana przez obrazy archetypowe, to materiał w niej nagromadzony zostaje poddany kontroli świadomości.

W tekstach psychiatry można znaleźć kilka ujęć kultury: jako wynikającej z archetypów przekraczających wpływ instynktów – jest to motorem do jej rozwoju. W tym wypadku stanowi ona zanegowanie natury. Kolejny sposób jej powstawania wiąże się z „przezwyciężaniem" wpływu archetypu, rozumianym jako uzyskiwanie samoświadomości. Zintegrowanie treści archetypowej pozwala na wydostanie się spod jego odziaływania. Akt ten, będący częścią procesu indywiduacji odbywa się na osi świadomość – nieświadomość. Na drodze integracji kolejnych treści psychicznych dochodzi do wyzwalania się spod nieuświadomionego wpływu archetypów. Jednym z późnych sposobów rozumienia kultury przez Junga jest upatrywanie w

[552] Ibidem, s. 4.
[553] Ibid., s. 30
[554] Ś. F. Nowicki, *Przedmowa* [w:] J. Böhme. *Sześć punktów teozoficznych*, PWN, Warszawa 2013, s. XXXIV.
[555] C. G. Jung, *Die Dynamik…*, §386, s. 215.
[556] Idem*, Psychologische Typen,* §187, s. 122.

procesie jej rozwoju wyrażenia zbiorowego wymiaru procesu indywiduacji[557]. Na poziomie zbiorowym kultura staje się wyrazem jaźni, czy raczej zmierzaniem do niej. Następnym poziomem, z którego można ujmować kulturę według Junga jest ten, na którym widoczny jest jej kompensacyjny charakter. Funkcja kompensacyjna powstaje w wyniku wzajemnego oddziaływania archetypowych przeciwieństw (biegunowość archetypów i współistnienie przeciwieństw jako główna zasada, na której opiera się działanie psychiki, a także całej natury). W sferze kultury ta równoważąca zasada przejawia się pojawianiem się przeciwstawnych prądów w sztuce, religii, polityce itd. Jungowska koncepcja kultury jest wielowarstwowa: impulsem do jej powstawania może to być zanegowanie instynktu czy archetypu lub transformacja *libido* w postać symboliczną, uporządkowaną, zyskującą znaczenie, choć ciągle niosącą ładunek emocjonalny. Każdy z elementów nieświadomości jest potencjalnie bodźcem do wytwarzania kultury – najpierw symboli, a wraz z nimi znaczeń, interpretacji. Te, które są uniwersalne, wspólne dla całej ludzkości, są w niej utrwalane. W dalszej kolejności tworzą motywy i prądy kulturowe, podlegające ciągłej ewolucji, wraz ze zmianami na poziomie *psyche* zbiorowej[558].

W koncepcji Junga poziom biologiczny oraz duchowy stanowią dwa bieguny jednej zasady. Filozoficzno-psychologiczna koncepcja kultury Junga ma charakter dialektyczny. Odmienne, freudowskie widzenie kultury jako opresyjnej i hamującej prawdziwą naturę człowieka, również jest oparte na opozycji kultura-natura[559]. Typowe dla psychoanalizy i wywodzące się z myśli Freuda ujmowanie kultury jako hamującej popędy, zwłaszcza seksualny również nie odpowiada jungowskiej koncepcji kultury – Jung uważał, że blokowanie instynktów stanowi tylko jedno z kilku jej źródeł.

Należy dodać, że nie tylko kultura jest zdeterminowana przez oddziaływanie archetypowych wzorców, ale także procesy kulturowe mają wpływ na to, jakie archetypy zostają aktywowane np. dzięki działaniu zasady kompensacji. Jest to więc relacja zwrotna, a skoro tak, to należałoby zadać pytanie czy procesy kulturowe wpływają na archetypy same w sobie, czy też jedynie na obrazy archetypowe? Według definicji Junga archetypy to formy aprioryczne. Zmienne są jedynie obrazy archetypowe, będące pochodną archetypów samych w sobie. Kwestia ta wydaje się jednak bardziej złożona. Co jest przyczyną powstawania wielości obrazów archetypowych? Jung uważał, że im więcej dany archetyp posiada symbolicznych

---

[557] C. G. Jung, *Aion. Beiträge zur Symbolik…,* §287-295, s. 197-202.
[558] Idem*, Psychologische Typen, op. cit*., §124, s. 85.
[559] Z. Rosińska, *Psychoanalityczne myślenie o sztuce*, PWN, Warszawa 1985, s. 81.

obrazów go ujmujących, tym głębiej jest zintegrowany[560]. Czy jednak pozostaje tym samym archetypem, niezmiennym od czasów pierwszych hominidów? Jest to problem nie jedynie natury spekulatywnej, ale daleko idący, gdyż doprowadził do powstania dwóch sprzecznych ze sobą interpretacji myśli Junga, a wraz z nimi teorii psychologiczno-filozoficznych. Erich Neumann kontynuował rozwój koncepcji archetypów Junga przyjmując, że archetypy to formy aprioryczne, co wyraził np. w dziele *Wielka matka. Fenomenologia kobiecości. Kształtowanie nieświadomości* [561]. Ira Progoff natomiast doszedł do wniosku, że są to formy aposterioryczne, na które wpływ mają doświadczenia indywidualne oraz zbiorowe doświadczenie ludzkości, koncepcja ta została przedstawiona w pracy *The Power of Archetypes in Modern Civilization*[562]. Problemowi temu poświęcony został następny rozdział tej rozprawy.

---

[560] C. G. *Jung, Die Archetypen…*, §52, s.34.
[561] E. Neumann, *Wielka matka. Fenomenologia kobiecości. Kształtowanie nieświadomości*, tłum. R. Reszke, KR, warszawa 2008
[562] I. Progoff, *The Power of Archetypes in Modern Civilization*, C.G. Jung Institute of Zurich, Study of the Analytic Psychology of C.G. Jung. Switzerland: Rascher-Verlag, 1955,

II. Archetyp – forma aprioryczna czy aposterioryczna?

Zagadnienie aprioryczności bądź aposterioryczności archetypów stanowi jeden z największych problemów badawczych związanych z koncepcją nieświadomości zbiorowej. Archetypy były przez Junga prezentowane jako formy istniejące w psychice *a priori*, aczkolwiek można wskazać również ich definicje, w których zostały przedstawione jako struktury aposterioryczne, nabyte na drodze ewolucji gatunku *Homo sapiens* i związanego z nią rozwoju ludzkiej psychiki. Jaka jest przyczyna takiego jawiącego się jako sprzeczność opisu archetypowych struktur? Czy jest to nieścisłość w definiowaniu tak kluczowego dla koncepcji Junga pojęcia, czy może przyczyna tej „dychotomii epistemologicznej" jest bezpośrednio związana z dwoistą naturą przedmiotu badań? Jaki jest status ontologiczny archetypów samych w sobie, porównywanych przez psychiatrę do kantowskiej rzeczy samej w sobie? W niniejszym artykule podejmę próbę wyjaśnienia powyższej kwestii, przy założeniu, że psychiatra w sposób zamierzony prezentował archetypy jako aprioryczne i aposterioryczne zarazem, sprzężone z procesami ewolucji biologicznej i kulturowej, co wiąże się z dwojakim sposobem ich istnienia: aktualnym i potencjalnym. Przedstawię również specyfikę zastosowania pojęcia *a priori* przez Junga, powstałą w oparciu o filozofię Immanuela Kanta oraz wpływy filozofii niemieckiego idealizmu i romantyzmu w kontekście problemu procesualności archetypów.

W dalszej części nakreślony zostanie sposób definiowania form archetypowych przez Neumanna oraz Progoffa, w związku z ich recepcją koncepcji nieświadomości zbiorowej i archetypowych wzorców jako jej struktur. Zdecydowałam się przedstawić charakterystykę koncepcji powyżej wskazanych myślicieli, ze względu na ich przeciwstawne interpretacje myśli Junga w kontekście problemu aprioryczności i aposterioryczności archetypów. Obaj byli kontynuatorami psychologii analitycznej, przejęli najważniejsze jej założenia oraz pojęcia. Neumann definiował archetypy jako aprioryczne, zaś typowe dla Progoffa jest podkreślanie wpływu doświadczeń społecznych na archetypowe wzorce, a tym samym ich aposteriorycznej natury. Co jest przyczyną tak odmiennego ich ujmowania? Czy te dwa podejścia są niezgodne ze stanowiskiem Junga, czy też może są skoncentrowane na jednym tylko aspekcie istnienia form archetypowych? Czy Neumann, który sam siebie uważał za ucznia i kontynuatora psychologii archetypowej Junga pominął niektóre ważne aspekty myśli swojego mistrza? Problem występowania tak wyraźniej dychotomii odnoszącej się do natury archetypów jawi się jako niebagatelny, zwłaszcza z perspektywy filozoficznej.

1. Status archetypowych wzorców w psychologii analitycznej Junga.

Większość definicji form archetypowych przedstawionych przez Junga, zwłaszcza tych późniejszych, powstałych w latach 30. wskazuje w istocie na ich aprioryczność. W tekstach źródłowych można jednak znaleźć fragmenty przedstawiające archetypy jako aposterioryczne i, co ważne, dotyczą one samych archetypów, a nie obrazów archetypowych. Choć jest ich mniej, aniżeli tych mówiących o aprioryczności archetypowych struktur, to nie można ich zignorować. Aposterioryczny charakter struktur nieświadomości zbiorowej można wskazać we wczesnej koncepcji Junga, powstałej na początku dwudziestego wieku, ściśle nawiązującej do ewolucyjnego charakteru ludzkiej psychiki, Ujęcie dziedziczonych symbolicznych obrazów jako aposteriorycznych jest znamienne dla wczesnej koncepcji nieświadomości zbiorowej. Zwłaszcza definicje obrazu pierwotnego (*Urbild*), poprzedzającego pojęcie archetypu, mówią o wrodzonych pozostałościach *psyche* archaicznej, dziedziczonych po pierwszych przedstawicielach *Homo sapiens*. Przykład takiego obrazu stanowi przywoływany przez psychiatrę symbol węża, jego zdaniem zakorzeniony w nieświadomej części psychiki w wyniku powtarzalnych doświadczeń związanych z poczuciem zagrożenia. Składniki nieświadomości psychiatra uznawał początkowo za zależne od doświadczeń silnie nacechowanych emocjonalnie oraz mających charakter obrazowy, przekazywanych z pokolenia na pokolenie. Takie ujęcie problemu dotyczy jednak przede wszystkim wczesnych poglądów Junga. W pracy *Wandlungen und Sybole der Libido* z 1912 roku wyraził myśl, że te wrodzone treści przybierać mogą postać różnych symboli, później doszedł do wniosku, że właściwie archetypy mają postać czysto formalną. Uznał, że zmienność kulturowa dotyka ich pochodnych – obrazów archetypowych [563].

O aposteriorycznośći archetypów świadczą nie tylko wczesne definicje, ale również późniejsze wypowiedzi psychiatry. Poniższy cytat pochodzi z pracy *Psychologische Typen* z 1921 roku:

> „Te archetypy, których najwewnętrzniejsza istota nie jest dostępna doświadczeniu, stanowią osad po psychicznym funkcjonowaniu szeregu przodków, to znaczy, że są one nagromadzone w wyniku powtarzania miliony razy i stanowią skondensowane w formie typu doświadczenia bytu organicznego. Dlatego w archetypach tych reprezentowane są wszystkie doświadczenia, które od praczasów występowały na tej planecie. W formie archetypu są one tym bardziej dobitne, im częściej występowały i im bardziej były intensywne. Archetyp – by odwołać się

[563] Zob. C. G. Jung, *Antwort auf Hiob*. Zürich & Stuttgart: Rascher Verlag 1967.

tu do języka filozofii Kanta - byłby czymś w rodzaju *noumenu*, obrazu, który intuicja postrzega i tworzy w akcie postrzegania."[564]

Poniższa definicja pochodzi natomiast z dość później pracy *Die Bezeihungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten* z 1933 roku:

„(…) tego rodzaju osobowość nazywam po prostu osobowością maniczną. Odpowiada ona pewnemu dominującemu czynnikowi nieświadomości zbiorowej, pewnemu archetypowi, który od niepamiętnych czasów **wykształcił się w psychice ludzkiej dzięki odpowiedniemu doświadczeniu**. Człowiek pierwotny nie analizuje i nie zdaje sobie sprawy z tego, dlaczego ktoś go przewyższa. Jeśli ten ktoś jest od niego mądrzejszy i silniejszy, to ma on właśnie manę."[565]

Można zatem zauważyć, że mimo iż Jung począwszy od lat 20., a zwłaszcza w latach 30. dwudziestego wieku, Jung porównywał archetypy do apriorycznych form naoczności, to równocześnie pisał o swoistej „ewolucji nieświadomości" oraz o tym, że formy archetypowe powstały, czy też zostały ukształtowane w związku z ludzkim doświadczeniem.

Koncepcja Junga jest w gruncie rzeczy procesualna; przedstawia ludzką psychikę, ale i rzeczywistość społeczno-kulturową jako działającą w oparciu o zachodzące w niej zmiany. Kultura to struktura dynamiczna. W dziele *Antwort auf Hiob* z 1952 roku Jung utrzymywał pogląd, że archetypy są immanentne oraz że obrazy archetypowe podlegają swoistej ewolucji przebiegającej wraz z rozwojem nie tylko gatunkowym, ale i kulturowym.[566] Zachodzą dwa rodzaje „ewolucji" – kulturowa (rozumiana jako paralela procesu indywiduacji w makroskali) i gatunkowa. Ewolucja gatunkowa to proces powolny, zmiany w kulturze są natomiast obserwowalne na przestrzeni jednego pokolenia, zwłaszcza we współczesnym świecie. Trudno zatem zakładać, by te zachodzące na poziomie organicznym, warunkującym istnienie psychiki, odpowiadały zmianom dotyczącym poziomu kultury.

Zrozumienie w pełni możliwości jednoczesnej aprioryczności i aposterioryczności form archetypowych związane jest z ich statusem ontologicznym (JUNG 1967, 55). Jako formy aprioryczne poprzedzają doświadczenie natury psychicznej, mają wówczas jednak charakter czysto potencjalny[567]. Urzeczywistniając się same stają się przedmiotem doświadczenia. Jest to

---

[564] C. G. Jung, *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Wrota, Warszawa, 1997, §659, s. 445-446.
[565] Idem, *Archetypy i symbole*, s. 91, na podstawie *Die Bezeihungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten*, Zürich, 1933.
[566] Idem, *Antwort auf Hiob, op. cit*., s. 55.
[567] O jednoczesnej aprioryczności i aposterioryczności form archetypowych w koncepcji psychoanalitycznej Junga przekonana jest Ilona Błocian. Pogląd o archetypach jako o strukturach zarazem poprzedzających doświadczenie

swego rodzaju dwoistość – istnieją zarazem w sposób formalny jako warunki doświadczenia, ale w doświadczeniu realizują swoje istnienie jako formy aktualne. Ich aktualizacje przy tym nie przebiegają w sposób automatyczny, nie są one w pełni zdeterminowane, ale związane z indywidualnym doświadczeniem danego podmiotu ukształtowanego przez kulturę i kontekst społeczny. Dana treść archetypowego wzorca może zostać wyrażona za pomocą różnych wariantów, a przy tym poza kontekstem zbiorowym znaczenie ma także kontekst indywidualny, na który składa się osobowość i doświadczenie. Proces indywiduacji każdorazowo przebiega inaczej, kształtując ludzką psychikę w sposób niepowtarzalny [568].

Z pozoru mamy do czynienia ze sprzecznością, ta dwoiste istnienie form archetypowych wydaje się niemożliwe. Z jednej strony, archetyp poprzedza i umożliwia typowo ludzkie doświadczenie psychiczne na każdym etapie życia człowieka. Z drugiej strony, wciąż zachodzi ewolucja gatunkowa i kulturowa, co jest nie bez znaczenia dla uruchamiania poszczególnych form archetypowych. Możemy zastanawiać się, czy przebieg procesu indywiduacji na poziomie kolektywnym, odzwierciedlany za pomocą zmian kulturowych, skutkujący rozwojem świadomości zbiorowej nie wpływa na samą matrycę nieświadomości zbiorowej? Czy pozostaje ona niezmienna? Późna myśl Junga zawiera postulaty natury filozoficznej. Określając archetyp jako formę dynamiczną, procesualną i wpisaną w naturę oraz dynamikę całej rzeczywistości, odwołuje się on m. in. do ujęcia Schellinga[569]. Archetypy jako struktury przynależące do niej nie mogą stanowić odrębnego systemu, niepodlegającemu procesom obejmującym wszystko, co istnieje.

W koncepcji Junga powstaje napięcie między tym, co kolektywne, indywidualne, wrodzone i historycznie zmienne. Archetypy można uznać za formy aprioryczne, ale jedynie wówczas, gdy założymy, że istnieją w sposób czysto potencjalny. Jeśli zaś mowa o archetypach jako dynamicznych zasadach porządkujących rozwój konkretnej psychiki, bądź kształtujących zbiorowy obraz świata społeczeństw, to nie sposób nie założyć ich aposteriorycznej natury, podatnej na kształtowanie poprzez doświadczenie.

---

psychologiczne jak i dopełniających swojego istnienia dzięki niemu wyraziła częściowo w pracy *Nieświadomość psychoidalna. Synchroniczność. Pisma C. G. Junga z późnego okresu badań* (BŁOCIAN 2002).

[568] O jednoczesnej apriorycznośći i aposteriorycznośći form archetypowych w koncepcji psychoanalitycznej Junga przekonana jest Ilona Błocian. Pogląd o archetypach jako o strukturach zarazem poprzedzających doświadczenia psychiki, jak i dopełniających swojego istnienia dzięki niemu wyraziła częściowo w pracy *Nieświadomość psychoidalna. Synchroniczność. Pisma C. G. Junga z późnego okresu badań* (Zob. I. Błocian, 2002. *Nieświadomość psychoidalna. Synchroniczność. Pisma C.G. Junga z późnego etapu badań*, [w:] *Psyche w sidłach iluzji. O psychoanalizie*. Red. R. Saciuk, 123-135, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002).

[569] Idem, *Mysterium Coniunctionis. GW XIV/ I, op. cit.*, § 85, s. 105.

W kontekście wyżej nakreślonego problemu aprioryczności i aposteriorycznośći archetypów powstały dwie koncepcje psychologiczne, wynikające z różnych interpretacji pism Junga. Samej przyczyny tak rozbieżnych kontynuacji psychologii Junga należy upatrywać w złożoności problematyki, to znaczy w ujęciach dwoistego sposobu istnienia archetypu. Autorem jednej z koncepcji rozwijających postulaty Junga, dotyczących natury archetypów jest Neumann, który akcentował ich niezmienny i wrodzony charakter. Według Progoffa natomiast formy archetypowe są aposterioryczne, mocno zintegrowane ze zmiennością kultury i jej symbolicznych wytworów. Poniżej przedstawię specyfikę podejść tych dwóch myślicieli, w celu pokazania, w jaki sposób problem istnienia archetypów został rozwinięty z położeniem nacisku na tylko aprioryczny bądź tylko aposterioryczny jego charakter.

2. Archetyp jako forma aprioryczna według koncepcji Ericha Neumanna.

Neumann rozwijał koncepcję nieświadomości zbiorowej zwłaszcza w kontekście symbolicznego wyrazu treści archetypowych. Jego rozważania koncentrowały się wokół archetypów, sposobu ich działania i znaczenia dla ewolucji rzeczywistości kulturowej i cywilizacyjnej, a pojęcie archetyp było dla nich osiowe. Podobnie jak Jung uważał niezróżnicowaną i nieświadomą *psyche* za pierwotny stan ludzkiego umysłu, z którego stopniowo wyłoniła się świadomość[570]. Archetypy zaś jako jej składowe określał jako w istocie niepoznawalne formy aprioryczne, będące psychicznymi odpowiednikami *pattern of behaviour*[571]. Opisywał je jako czynniki działające z siłą odpowiadającą instynktom, twierdząc, że elementu: dynamiczny, znaczeniowy i obrazowy stanowią równoważne składowe podczas ich aktywacji.

Według Neumanna archetyp podlega konstelacji, można by powiedzieć - strukturyzacji, do której dochodzi w kontakcie ze świadomością. Na potrzeby wyrażenia własnych poglądów wprowadził pojęcie „archetyp pierwotny", *uroboros*. Wiąże się ono ściśle z procesem różnicowania świadomości, w której pierwotna treść archetypowa, ze względu na zachodzące w niej procesy, przyjmuje wciąż nowe formy. Określił ten proces mianem „rozwoju wewnątrzpsychicznego"[572].

> „Istotną cechą archetypu pierwotnego jest fakt, że łączy on w sobie właściwości pozytywne i negatywne, a także całe grupy właściwości. Owa *coincidentia oppositorum* archetypu pierwotnego, jego łącząca przeciwieństwa dwu– i wieloznaczność jest charakterystyczna dla pierwotnej sytuacji nieświadomości, która jeszcze nie została rozłożona przez świadomość na przeciwieństwa."[573]

Mogłoby się wydawać, że ewolucja ta, opisywana przy zastosowaniu pojęcia „archetyp pierwotny" oraz wywodzących się z niego form wtórnych dotyczy archetypu samego w sobie – a tym samym nieświadomości zbiorowej. Archetyp jako taki w ujęciu Neumanna pozostaje jednak formą aprioryczną, wrodzoną i pierwotną, determinującą na równi procesy psychiczne zachodzące w psychice człowieka współczesnego w równym stopniu, co jego przodków. Sam proces różnicowanie archetypów odbywa się na poziomie świadomości i związany jest z jej rozwojem. Archetypy, które wówczas się aktywizują stanowią zatem formy już zawarte w archetypie pierwotnym – niezróżnicowanym z poziomu świadomej części *psyche*. Oznacza to,

---

[570] E. Neumann, *Wielka matka. Fenomenologia kobiecości. Kształtowanie nieświadomości*, *op. cit*., s. 218.
[571] Ibidem, s. 14.
[572] Ibid., s. 17-19.
[573] Ibid., s. 22.

że świadomość jest w stanie z zasobu już tkwiącego w nieświadomości wychwycić coraz to nowe treści, obrazy psychiczne, sprawiające, że dany wzorzec jest coraz bardziej zintegrowany ze świadomością. Ujęcie to właściwie odpowiada poglądom Junga. Pojęcie archetypu pierwotnego Neumanna może jedynie stanowić mylną podstawę do przypuszczeń jakoby głosił, iż wraz z rozwojem świadomości dochodzi do generowania przez nieświadomość wciąż nowych form, a tym samym do zmian istotowych na poziomie samej jej struktury. Pozostaje ona jednak niezmienna, poprzedzając rozwój psychiki ludzkiej i będąc wciąż „żywą" w czasach współczesnych jest podstawą dla różnicowania treści nieświadomości. Odwoływanie się do „prapoczątków", do pierwotnych, leżących blisko instynktów stadiów rozwoju człowieka i odnajdywanie ich śladów we współczesnej *psyche* stanowi specyfikę myśli Neumanna. Pisał on o symbolicznych reprezentacjach treści tkwiących w *psyche* od zarania dziejów, które na każdym poziomie ewolucji świadomości mogą zostać „przypomniane"[574]. Jako paralelny do ewolucji psychiki na planie zbiorowym, odbywającej się na przestrzeni dziejów Neumann wskazał rozwój psychiki dziecka, którego poszczególne stadia prowadzą ku wyodrębnieniu się *ego*. Jego zdaniem odbywają się one według schematu, który stanowi powtórzenie „drogi przebytej przez ludzkość"[575].

Ujęcie archetypu Neumanna powstało jako rozwinięcie prezentowanego przez Junga stanowiska, zgodnie z którym archetypy to formy aprioryczne. Hermeneutyczne opracowanie symboliki związanej z archetypem Wielkiej Matki opiera się na próbie znalezienia uniwersalnego pierwiastka tkwiącego w licznych wyobrażeniach, pochodzących z wielu różnych epok i kultur. Ujmował je jako obrazy archetypowe, które, pomimo ich wielości i różnorodności posiadają aspekty odwołujące się do „archetypu pierwotnego", związanego w tym przypadku z kobiecością. Jego zdaniem wyobrażenie te zawierają niezmienny rdzeń istotowy, który niezależnie od etapu rozwoju świadomości podlega wciąż aktywacji. *Uroboros* jako niezróżnicowany stan świadomości podczas różnicowania za sprawą świadomości stopniowo z niej wyłania fenomeny przeciwieństw: najpierw męskiej i żeńskiej energii. Przyjmują one symboliczne postaci Ojca Niebios i Matki Ziemi, stopniowo będąc powielanymi w kolejnych wyobrażeniach bóstw, odzwierciedlających własności, zasady, idee – od kultu Wielkiej Bogini, związanego z religiami matriarchalnymi do współczesnego feminizmu[576]. Jest

---

[574] E. Neumann, *The Origins and History of Consciousness*, tłum. R. Hull, Bollingen Series XLII, Princeton University Press, New York 2014, s. 11.
[575] Ibidem, s. 12.
[576] L. Shany, "Erich Neumann's Great Mother, André Green's Dead Mother, and Ecopsychology", [w:] *Collective Structures of Imagination in Jungian Interpretation*, eds. I. Błocian, A. Kuźmicki, R. Segal, Brill, Leiden & Boston 2022, s. 238-239.

to koncepcja archetypu jako formy apriorycznej, wrodzonej, dziedziczonej z pokolenia na pokolenie, która jest w swoim rdzeniu niezależna od doświadczeń indywidualnych oraz doświadczeń ludzkości jako zbiorowości, ale sama je strukturyzuje.

3. Archetyp jako forma aposterioryczna według koncepcji Iry Progoffa.

Własną koncepcję, w oparciu o jungowskie pojęcie archetypu, rozwinął także Progoff. Akcentował, w przeciwieństwie do Neumanna, jego ewolucyjność oraz zależność od okoliczności społeczno-historycznych. W koncepcji Progoffa archetyp to czynnik o charakterze ewolucyjnym, gdyż związany jest z kumulacją ludzkich doświadczeń na planie zbiorowym. Sam archetyp jest formą aposterioryczną, opartą na życiu społecznym, niczym na kształtującej go matrycy. Psycholog nie uważał tym samym archetypu za wzorzec ukształtowany i ostatecznie ustrukturyzowany, lecz za formę, która zmienia się w zależności od okoliczności historycznych[577].

W przypadku indywidualnego rozwoju psychicznego – dany jako rodzaj potencji aktywizuje się w sposób, który również jest uzależniony od sytuacji społecznej i kulturowej[578].Jego aktualizacja w psyche jednostkowej jest oparta na doświadczeniach życiowych, aczkolwiek jest za każdym razem wpisana w pewien kontekst społeczny. Podobnie jest w przypadku symbolicznych obrazów, stanowiących wyraz archetypowych treści – zależne od rozwoju społecznego są nie tylko same archetypy, ale także obrazy archetypowe[579]. Pewne motywy symboliczne, ściśle związane z ludzką egzystencją, jak chociażby najbardziej uniwersalny archetyp Boga, są powtarzalne. Pojawia się on w formie różnych wariacji motywu istoty boskiej, w każdych nowych wariantach prowadząc do kolejnego etapu rozwoju świadomości zbiorowej. Proces ten służy nadaniu poczucia sensu i polega w istocie na restrukturyzacji sytuacji egzystencjalnej człowieka, zachodzącej w czasie jak i poza nim, czyli w obrębie elementów porządkujących głębię jego psychiki[580]. Oznacza to, że procesy natury archetypowej zachodzące na poziomie indywidualnym każdorazowo odnoszą się również do poziomu zbiorowego, ingerując w niego. W niniejszym sposobie rozumienia tychże procesów każdy jednostkowy etap rozwoju psychicznego służy także ludzkości jako całości. Według Junga dwie realizacje procesu indywiduacji, ten przebiegający w psychice indywidualnej oraz zachodzący na planie zbiorowym, nie są ze sobą tak ściśle skorelowane, jak ma to miejsce w koncepcji Progoffa. Zdaniem Junga struktury archetypowe służą przede wszystkim kształtowaniu indywidualnej psychiki, a ich powszechność ze względu na przynależenie wszystkich ludzkich indywiduów do jednego gatunku jest przyczyną paralelnie zachodzących

---

[577] I. Progoff, *The power of archetypes in modern civilization*, *op. cit*., s. 381.
[578] Ibidem.
[579] I. Progoff*, The man who transforms consciousness: the inner myths of Martin Buber, Paul Tillich and Carl Jung*, ed. A. Portmann, R. Ritsema, Eranos Jahrbuch (Vol. 35), Ascona, Switzerland: Rascher-Verlag, 1966, s. 129.
[580] I. Progoff, *Jung's Psychology and Its Social Meaning. New York: Anchor Press/Doubleday*, 1973, s. 163.

procesów rozwoju świadomości zbiorowej. Inaczej Progoff postrzega rozwój jednostkowy – jako podporządkowany zmianom zachodzącym na planie społecznym. Co więcej, ludzka jednostka nie funkcjonuje poza społeczeństwem i wytwarzaną przez niego kulturą, a to świadczy, że jest ona kształtowana jako jego pochodna. Matryca społeczna jawi się jako pierwotna wobec indywidualnego wymiaru życia. Nieświadomość zgodnie z takim ujęciem jest strukturą w szczególności zbiorową, społeczną[581].

Progoff w swoich wypowiedziach często odwołuje się do zmienności historycznej, a wraz z nią kulturowej, która podlega ciągłemu rozwojowi. Archetyp, będąc formą potencjalną i wrodzoną, warunkuje doświadczenie psychiczne, aktywizując się jednak za każdym razem w sposób zależny od okoliczności. Nie znajdziemy w pismach psychologa wypowiedzi określających archetyp mianem formy apriorycznej. Archetypy jako takie służą przede wszystkim rozwojowi jednostkowemu w kontekście życia społecznego, gdyż Progoff uważał, że człowiek z natury jest istotą przede wszystkim społeczną. Koncepcja ta opiera się na idei zbiorowego wymiaru nieświadomości, uznawanej za strukturę właściwą dla całego gatunku *Homo sapiens*. Warto jednak mieć na uwadze, że „zbiorowość" nie jest tym samym, co społeczeństwo. Termin „zbiorowy" w koncepcji Junga odnosi się przede wszystkim do tego, co powszechne ze względu na przynależność gatunkową i wiąże się ściśle z pojęciem archetypu[582]. Termin „społeczny", stosowany często przez Progoffa należałoby rozumieć jako odwołujący się do struktur i funkcji społecznych. Wiąże się z archetypem jako organizującym życie społeczne na wielu jego poziomach: relacji, wymiany, współpracy, a zatem współzależności ludzkiej jednostki od innych.

---

[581] Ibidem, s. 37-38.
[582] I. Błocian, "Archetypal Patterns of imagination: Social Imaginaries", [w:] *Collective structures of Imagination in Jungian Interpretation*, ed. I. Błocian, A. Kuźmicki, R. Segal, Brill, Leiden & Boston 2022, s. 34-35.

4. Podsumowanie.

Rozwinięcie koncepcji Junga w wyżej zarysowanych kierunkach wskazuje na tkwiący w niej potencjał do dwojakiej interpretacji. Archetypy jawią się zarówno jako formy aprioryczne, jak i aposterioryczne, w zależności od ich statusu ontologicznego jako punktu wyjścia dla dalszych rozważań. Archetyp ma naturę podwójną: potencjalną (wzorzec sam w sobie) i aktualną (reprezentację wzorca archetypowego, uruchamiającą procesy psychiczne). Neumann rozwijał psychologię Junga przy założeniu aprioryczności archetypowych struktur, natomiast Progoff uznał, że pozostają one w związku z ludzkim doświadczeniem, zwłaszcza kolektywnym. Obie te interpretacje są możliwe, jednak nie odpowiadają w pełni rozstrzygnięciom Junga.

Zgodnie z wypowiedziami psychiatry archetyp *in potentia* nie istnieje ani w wymiarze indywidualnym, ani zbiorowym; to on je tworzy, podlegając aktywacji i aktualizacji. Archetyp zaktualizowany występuje w dwóch odsłonach – indywidualnej i kolektywnej – i napędza nie tylko rozwój psychiczny, lecz także procesy kulturowe, które należy uznać za paralelne wobec psychicznych. Nie bez znaczenia pozostaje również wpływ świadomości na znaczenie, jakie dany archetyp uzyskuje, a także kontekst, w jakim treść z niego płynąca zostaje zinterpretowana. Dochodzi wobec tego do dialogu pomiędzy tym, co świadome, a tym, co nieuświadomione.

Kwestia aprioryczności i aposteriorycznośći form archetypowych ujawnia dwie nakładające się na siebie płaszczyzny, stanowiące podstawę prac Junga: psychologiczną i filozoficzną. Archetyp w perspektywie psychologicznej, ale także społecznej, jawi się jako aposterioryczny. Natomiast ujęcie archetypu jako formy apriorycznej i potencjalnej, stanowiącej niejako warunek konieczny procesów psychologicznych, wynika z filozoficznej podstawy tej myśli.

III. Zakończenie.

1. Archetyp jako pojęcie psychologiczne, antropologiczne i filozoficzne.

Postulaty Junga, w zależności od okresu jego twórczości, oparte były na różnych założeniach – zarówno psychiatrycznych i psychologicznych, jak i metafizycznych. Tym samym stawiane przez niego pytania przynosiły odmienne, niekiedy wręcz przeciwstawne odpowiedzi. Ukazana w niniejszej pracy droga rozwoju pojęcia „archetypu" miała na celu z jednej strony wskazanie owej zmienności, z drugiej zaś – tego, co w jego definicji pozostaje niezmienne i stanowi jej oś. Filozoficzne ugruntowanie pojęcia „archetypu" przejawia się w koncepcji nieświadomości zbiorowej, ujmowanej jako rzeczywistość niepoznawalna, a zarazem częściowo dostępna poprzez przejawy swojego funkcjonowania. Jest to pojęcie, którego definicja stanowi kompilację treści osadzonych w trzech różnych dyscyplinach naukowych.

Postawiona przeze mnie teza, ujmująca archetyp jako pojęcie wielowymiarowe, tzn. nie tylko psychologiczne, dotyczy wytworów kulturowych (znaczenie antropologiczno-kulturowe) i natury rzeczywistości (znaczenie filozoficzne), znajduje mocne uzasadnienia.

W tekstach poświęconych rekonstrukcji myśli Junga i w większości opracowań podkreślane było zwłaszcza psychologiczne znaczenie tego pojęcia, czego przyczyny można upatrywać w deklaracjach samego psychiatry oraz dyscypliny, w której się specjalizował. Niemniej jego znaczenie filozoficzne i antropologiczne jest widoczne. Wydaje się także kluczowe dla pełnego rozumienia koncepcji archetypów. Przedstawiony sposób ewolucji definicji archetypu wiązał się ze zmianą paradygmatu, w ramach którego Jung rozwijał swoją koncepcję – wyszedł od nauk medycznych ku coraz mocniej zarysowywanym strukturom tradycji filozoficznych. Jednocześnie doszło do przeniesienia tego pojęcia z obszaru badań czysto spekulatywnych na grunt badań empirycznych (test skojarzeń słownych, obserwacja) i próby syntetyzowania ich wyników. Filozoficzne ugruntowanie jungowskiego pojęcia „archetyp" wydaje się nieuniknioną konsekwencją stawianych przez niego pytań. Te dotyczące pochodzenia, sposobu dziedziczenia i samej natury archetypowych wzorców sprawiły, że czysto psychologiczne i antropologiczne ustalenia okazały się niewystarczające. Kwestie związane z obrazem archetypowym mogły być rozstrzygnięte w ramach psychologii i antropologii, jednakże ujęcie archetypów samych w sobie jako form niepoznawalnych, apriorycznych, pozaprzestrzennych, ponadczasowych jest w istocie filozoficzne. Pomimo rozpoznania nieświadomości zbiorowej jako z natury niepoznawalnej, Jung nie zrezygnował z

dalszego badania jej przejawów. Należy jednak zaznaczyć, że koncepcja ta nigdy nie była ujmowana w sposób czysto spekulatywny, a ustrukturyzowanie nieświadomości oraz systematyzacja badań nad jej pochodnymi służyły obserwacji i interpretacji materiału z niej pochodzącego, który warunkuje doświadczenie psychiczne.

Przy okazji omówienia filozoficznych aspektów pojęcia archetypu warto dodać, że wprowadzenie archetypu jaźni, kolejnego terminu zaczerpniętego z języka filozofii idealizmu niemieckiego jest nie bez znaczenia. Jest to nie tylko wyodrębnienie jednego z archetypów, ale zarazem określenie immanentnego potencjału rozwoju psychiki człowieka w kierunku transcendentalizmu. Co więcej, zgodnie z późną koncepcją archetypów, zważywszy na to, że w ciągu lat Jung zmienił podejście metodologiczne z fenomenologicznego na metafizyczne, archetypy w istocie stały się obiektywnymi zasadami, warunkującymi procesy obejmujące całość rzeczywistości. W takim ujęciu psychika ludzka stała się mikrokosmosem, którego rozwój przebiega paralelnie do procesów kulturowych, zachodzących w makroskali. W dziele *Mysterium Coniunctionis* psychiatra dokonał rekonstrukcji alchemicznych idei. Zgodnie z tą tradycją porządek materialny poprzedza rzeczywistość duchowa, a rezultatem ich połączenia jest rzeczywistość psychiczna. Trudno rozstrzygnąć, czy rzeczywiście psychiatra skłaniał się ku uznaniu rzeczywistości duchowej za pierwotną wobec świata fizycznego. Koncepcja Junga nie ma charakteru panpsychistycznego, ponieważ rzeczywistość psychiczna aktualizuje się, a więc istnieje w sposób w pełni realny jedynie w człowieku, a zatem w materii organicznej – w konkretnych, jednostkowych przypadkach. Poza nim pozostaje jedynie *in potentia*.

Archetyp jest pojęciem psychologicznym, rozumianym jako czynnik strukturyzujący psychikę i determinujący przebieg procesów w niej zachodzących. Organizuje przepływ energii psychicznej. Jego psychologiczny wymiar odnosi się do psychiki jednostkowej, ale także do natury samych archetypowych struktur. Ponadto pojęcie to odnosi się do procesów kulturowych, mających swoje źródło w „*psyche* kolektywnej", czyli właściwie w nieświadomości zbiorowej. Archetyp jako czynnik uniwersalny determinuje powszechnie występujące treści psychiczne, jednak mimo jego zbiorowego wymiaru realizuje się zawsze w obszarze indywidualnym.

Z wewnętrzną strukturą i złożonością pojęcia archetyp wiąże się także poruszony przeze mnie problem jednoczesnej jego aprioryczności i aposterioryczności. Jawi się jako pojęcie aposterioryczne zwłaszcza w związku z jego antropologicznym wymiarem oraz kumulacją doświadczeń oraz wyrażających je obrazów psychicznych i sposobem ich przeżywania, a także rozumienia. Archetyp jako forma potencjalna, aprioryczna i warunkująca doświadczenie, staje

się pojęciem o znaczeniu filozoficznym. Jego antropologiczny wymiar jest zauważalny, zwłaszcza we wczesnej koncepcji Junga, zgodnie z którą archetypy stanowią materiał dziedziczony po przodkach. Występuje tam również przekonanie o istnieniu archetypów tak długo, jak istnieje istota ludzka. Treści, które pojawiają się wraz z działaniem form archetypowych, odpowiadają sposobowi przeżywania właściwemu dla przedstawicieli ludzkiego gatunku. Zwłaszcza w odniesieniu do pojęć poprzedzających archetyp, związanych z obrazami psychicznymi, dziedzicznymi potencjami do tworzenia form symbolicznych pojawia się przekonanie o nagromadzeniu pewnych symbolicznych obrazów wraz z powtarzalnymi doświadczeniami przodków. Początkowo archetypy jawiły się jako tkwiące w psychice i stanowiące jej uposażenie, obok instynktów i popędu. Biologiczne podłoże życia Jung uważał za znaczący czynnik biorący udział w procesie tworzenia uwarunkowań psychiki. W procesie przemiany *libido* w postać symboliczną Jung upatrywał pomostu pomiędzy tym, co biologiczne, a tym co psychiczne, a przy tym odnoszące się do zasady działania ludzkiej psychiki. Wyraził tym samym przekonanie o jedności psychofizycznej człowieka. Warto podkreślić niezmienność jungowskiego stanowiska co do znaczenia organicznego poziomu życia jako przestrzeni do realizacji archetypowych wzorców. Poza nim istnieją one jako formy potencjalne – takie stanowisko jest charakterystyczne również dla późnej koncepcji Junga.

Jungowskie zastosowanie terminów filozoficznych, takich jak archetyp i jaźń, tworzy kanwę podejścia naturalistycznego. Przeniósł je z obszaru filozofii idealistycznej na grunt psychologii, nadając im nowy wydźwięk, zwłaszcza poprzez powiązanie z organicznym poziomem życia. Dokonałam zestawienia platońskiej idei i archetypu, aby ukazać, w jaki sposób pojęcie archetypu wywodzi się z tej tradycji filozoficznej, a zarazem zrywa z nią. Przedstawiona rekonstrukcja przemiany *libido* w postać symboliczną oparta jest również na założeniach filozoficznych, zgodnie z którymi postuluje się zachodzenie tego procesu, mimo niemożności opisania zasad jego przebiegu.

W koncepcji nieświadomości zbiorowej zawarta jest filozofia człowieka, którego rozwój przebiega w oparciu o archetypowo uwarunkowany proces indywiduacji. Rozwój wpisany jest w jego naturę, choć jego realizacja daleka jest od idealizmu, gdyż może on wyzwalać archetypy w ich negatywnych aspektach i być destrukcyjnym. Istota ludzka jest indywiduum – z jednej strony uwikłanym w zbiorowy wymiar życia psychicznego, z drugiej zaś rozwijającym się w sposób niepowtarzalny, umożliwiający aktualizację uniwersalnych struktur formalnych wciąż w nowej odsłonie. Człowiek, jako istota twórcza, z natury wykazuje skłonność do tworzenia kultury w oparciu o częściowo samorzutny proces kreowania symboli i uczestniczy tym samym

w kolektywnym procesie jej powstawania. Równocześnie, dzięki dziedzicznym strukturom psychicznym, bierze udział w procesie ewolucji obejmującym treści psychiczne.

W niniejszej pracy przedstawiłam tezę dotyczącą istnienia związku pomiędzy archetypem a zmiennością historyczno-kulturową, wyrażającego się nie na poziomie dyskursywnym i pojęciowym, lecz w formie symbolicznych obrazów. Zgodnie z moimi ustaleniami rozwój kultury w koncepcji Junga nie stanowi jednak analogii procesu indywiduacji w makroskali, ponieważ proces ten jest bardziej ustrukturyzowany, co wynika z poszczególnych etapów rozwoju człowieka. Oba zjawiska odpowiadają sobie natomiast na płaszczyźnie ogólnego kierunku ewolucji: od nieświadomości ku coraz większej emancypacji świadomości. Postulaty Junga dotyczące związku archetypu i symbolu znalazły zastosowanie jako narzędzie interpretacji współczesnych zjawisk kulturowych. Psychiatra, dzięki własnej koncepcji symbolu stworzonej w oparciu o filozofię Schellinga, pokazał, na czym polega powiązanie pomiędzy kulturą a psychiką. W jego pracach występuje cały szereg interpretacji symboliki, a użycie pojęcia archetypu umożliwiło rozwój nauk o kulturze[583].

[583] Zob. A. Wierciński, *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1994. – W niniejszej pracy pojęcie archetypu znalazło zastosowanie w związku z szeroko omawianą przez autora specyfiką mitycznego ujmowania rzeczywistości w duchu antropologii i nauk o kulturze, a nie psychoanalizy.

2. Archetyp w badaniach nauk o kulturze.

2. 1. Kulturologiczne definicje pojęcia archetyp.

Pojęcie archetyp nie stało się pojęciem powszechnie stosowanym w psychologii, zwłaszcza psychologii akademickiej, oraz nie wpłynęło na dalszy kierunek jej rozwoju. Wynika to z niemożności prowadzenia badań eksperymentalnych nad nieświadomością zbiorową, jak też nieweryfikowalności tezy o jej istnieniu. Pojęcie przeniknęło natomiast do obszaru nauk o kulturze obejmujących studia nad różnymi kulturami i formami sztuki z nimi związanymi: filmem, literaturą, teatrem. Znalazło zastosowanie w związku z jej aspektami związanymi z obrazami i kodami kulturowymi jako nośnikami informacji. Zmieniło ono swoje znaczenie – przestało być łączone z działaniem psychiki w ścisłym sensie. Archetyp zaczął oznaczać nośnik treści, ideę, obraz, wyobrażanie zakorzenione w kulturze, niekiedy stereotyp, budulec struktury, w ramach której kultura się tworzy. Odnosi się do zasobu najczęściej nieuświadomionych informacji i symbolik oddziałujących na grupy społeczne, przy jednoczesnym abstrahowaniu od koncepcji nieświadomości zbiorowej jako podstawy procesów kulturowych.

W tekstach odnoszących się do elementów kultury archetyp jest definiowany jako stały, niezmienny czynnik, struktura wpływająca na zasób znaczeń, obejmująca całość jej zjawisk. Pojęcie to znalazło zastosowanie w ujęciach różnych jej aspektów i warstw. Jest ściśle wiązane z symboliką, np. danego regionu czy wspólnoty[584]. Archetyp bywa także definiowany jako utrwalony, wyodrębniony i wykorzystywany w kulturze wzorzec, odnoszący się do wszelkich jej zjawisk, zarówno w przypadku kultury wysokiej, jak też popularnej[585]. Pojęciem tym kulturolodzy posługują się badając np. archetypy narcystycznych postaci popkultury japońskiej[586], czy też archetypy tworzące tożsamość narodu ukraińskiego, na których osadzone zostały kluczowe ideały i postawy [587]. Tak więc znajduje zastosowanie z jednej strony w opisie zjawisk na gruncie społecznym, z drugiej zaś – artystycznej fikcji. Jako termin w badaniach nad kulturą występuje bez pierwotnego psychoanalitycznego kontekstu. Jego źródłem nie jest psychika, ale ogólna sieć pojęć, znaczeń, skojarzeń. Jest czynnikiem strukturyzującym procesy kulturowe, nie do końca uświadomione, aczkolwiek oparte na zasobach świadomości. Archetypy zatem opierają się na języku, metaforach, znakach utrwalonych w danej kulturze,

---

[584] N. Kovalchuk, „Archetyp sofijności w zakresie kultury Rusi Kijowskiej", [w:] *Wschodni Rocznik Humanistyczny Tom XII 2015*, s. 9.
[585] R. Janczarek, „Himedere i ōjidere. Narcystyczne archetypy postaci w japońskiej popkulturze" [w:] *Kultura Współczesna 1(108) /2020,* s. 149.
[586] Ibidem.
[587] N. Kovalchuk, *op. cit.*

tworząc sieć budującą jej wewnętrzny szkielet, wpływający na jej jednolitość i będący źródłem tożsamości.

Pojęcie archetypu przyjęło się w obrębie badań nad kulturą ze względu na jego związek z symbolem. Przyczyną, dla której na stałe zagościło w języku kulturologów, jest obecne od początku – zarówno w badaniach Junga, jak i jego następców – zainteresowanie zjawiskami kultury. Dla Junga termin ten oznaczał formę strukturyzującą bezpośrednio psychikę, a pośrednio kulturę (jako przestrzeń, w której mogą zostać wyrażone obrazy archetypowe, a nie same archetypy). Z perspektywy psychologii jungowskiej pojęcie archetypu w naukach o kulturze używane jest na określenie obrazu archetypowego, czyli symbolicznej ekspresji form archetypowych, a nie samego archetypu.

2. 2. Archetyp w badaniach kulturowo-antropologicznych Jerzego Grotowskiego.

Jerzy Grotowski zbudował swoją koncepcję teatrologiczną i antropologiczną z wykorzystaniem pojęcia archetypu. Definiował go jako pojęcie pokrewne pojęciu symbolu. Jest to odrębna, powstała poprzez częściowe przejęcie założeń teoretycznych Junga interpretacja pojęcia archetyp, podporządkowana funkcji praktycznej, a nie deskryptywnej. Zgodnie z jego przekonaniem dotarcie do archetypów leżących u podstaw zbiorowych doświadczeń natury psychologicznej było możliwe dzięki przedstawieniu teatralnemu, a ściślej rzecz ujmując dzięki żywemu doświadczeniu, jakim miał być akt całkowity. Termin ten był stosowany przez reżysera na określenie mającego miejsce w teraźniejszości ponownego przeżycia wcześniejszych doświadczeń, na poziomie impulsów płynących z ciała. Choć był on osiągany na drodze pracy scenicznej, to kluczem do jego zaistnienia była autentyczność przeżyć. Grotowski uważał, że aktor w akcie całkowitym jest w stanie doświadczyć poznania i przekroczenia własnego ja. Działania teatralne zmierzające do osiągnięcia tego stanu odbywały się w oparciu o praktyki fizyczno-głosowe, wraz z odniesieniem do konkretnych symbolik, czerpanych z utworów literackich. Reżyser uważał, że m. in. dzieła polskich romantyków osadzone są na symbolach ujawniających archetypową strukturę, determinującą sposób ujmowania rzeczywistości typowy dla polskiego społeczeństwa.

Pośrednio, za sprawą pojęcia archetypu, dzięki koncepcji psychoanalitycznej Junga zrodziła się ważna, współczesna wizja teatru Jerzego Grotowskiego, a wraz z nią dialektyka ośmieszenia i apoteozy, stanowiąca odpowiednik *mysterium tremendum et fascinans*. Stanowi ona przykład pozapsychologicznego i pozafilozoficznego zastosowania pojęcia archetyp. Wpływu na pojawienie się idei aktu całkowitego nie należy poszukiwać jedynie w koncepcji Junga, lecz chociażby w opisanych przez Ronalda Lainga doświadczeniach szczytowych[588], czy w „kosmicznym transie" Antonina Artauda[589]. Inspirujące dla Grotowskiego były także prace antropologów, socjologów – Durkheima, Luciena Lévy-Bruhla, przedstawiające społeczne i psychologiczne funkcje rytuałów we wspólnotach tradycyjnych oraz leżących u ich podłoża wyobrażeń zbiorowych.

---

[588] Kolankiewicz L., *Ars magna Grotowskiego*, 2012 [w:] http://www.grotowski.net/encyklopedia/grotowski-jerzy (dostęp 01.01.2025).
[589] Grotowski J., *Nie był cały sobą*, [w:] *Teksty zebrane Grotowski*, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Instytut Jerzego Grotowskiego, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa & Wrocław 2012, s. 292.

Istnieje przeświadczenie, iż Grotowski próbował stworzyć teatr, który byłby współczesnym odpowiednikiem archaicznych rytuałów[590]. Był on zresztą autorem późniejszego projektu „Teatr źródeł", rozwijanego w talach 70., nawiązującego do pierwotnych form rytualnych jako inspiracji prowadzącej ku działaniom przenoszącym poza codzienne doświadczenie. Mówił też o świeckim rytuale, swoistym wehikule, pozwalającym spotkać się ze sobą samym wobec drugiego człowieka w sposób autentyczny. Projekty Grotowskiego nie były jednak ukierunkowane ani na kontakt z *sacrum*, ani też na znalezienie form, które mogłyby zastąpić tradycyjny rytuał. Zwłaszcza akt całkowity, który stanowił element reformy teatru poprzedzającej projekt Teatru Źródeł, nie był wynikiem takich aspiracji. Tego fenomenu, którego cel stanowiło przede wszystkim autentyczne i głębokie spotkanie dwojga ludzi – aktora i widza – nie sposób zrozumieć bez teorii archetypów Junga.

Jerzy Grotowski archetypy wiązał z tabu, a tym samym z przyjętymi w danej grupie społecznej wartościami. Wiedza ta zatem często wiązała się z tym, co społecznie wypierane.

> „Dialektyka ośmieszenia i apoteozy" „uderzając" w archetyp, wprawia w drganie cały łańcuch tabu, konwencji i wartości uświęconych. W ten sposób kształtuje się migotliwość przedstawienia: korowód profanacji, kolejne stadia (czy też płaszczyzny) sprzeczności, kolejne i wzajemne antytezy, kolejne unicestwienie tabu…"[591]

Założeniem łączącym obszar eksploracji Grotowskiego i Junga było uznanie kultury za przestrzeń wyrażania się zbiorowych treści psychicznych. Reżyser, niemalże od początku poszukiwał możliwości transformacji pewnych treści kulturowych i leżących u ich podłoża przekonań, postaw, uczuć na poziomie indywidualnym oraz na poziomie społecznym, w celu eliminacji tych nieaktualnych oraz hamujących żywe ludzkie doświadczenie.

Grotowski za sprawą teatru przeniósł jungowski proces indywiduacji na poziom zbiorowy, aczkolwiek człowiek nie został pozbawiony w tym wszystkim wyjątkowej roli[592]. To, co najistotniejsze i najintensywniej przeżywane na poziomie indywidualnym, przynależy do wspólnoty ludzkich doświadczeń. Główne motywy pojawiające się w spektaklach Grotowskiego dotyczyły relacji „jednostka-zbiorowość", ich wzajemnego wpływu i możliwości przemiany w obrębie kultury na tym najgłębszym poziomie, którą pojedynczy

---

[590] J. Kłossowicz, *Podróż do źródeł teatru*, [w:] *Misterium zgrozy i urzeczenia. Przedstawienia Jerzego Grotowskiego i Teatru Laboratorium*, red. Degler J., G. Ziółkowski, Wydawnictwo Instytut im, Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2006, s. 242.
[591] J. Grotowski, *Możliwość Teatru,* [w:] *Teksty zebrane Grotowski*, *op. cit*., s. 223.
[592] M. Czerwiński, *Obraz i metaforyka doświadczenia wewnętrznego oraz przemiany: od Ciorana po Grotowskiego*, *„Kultura, Historia, Globalizacja" 25, pp. 29-39,* s. 32.

człowiek – buntownik, marzyciel, a zarazem ofiara i outsider zdolny jest wywołać. Grotowski nawet określił przedstawienie jako akt transgresji[593].

U podłoża zbiorowych doświadczeń psychologicznych leżą archetypy. Stanowiły one w ujęciu Junga rdzeń dawnych misteriów, a współcześnie Grotowski ukazał ponownie możliwość dotarcia do tego, co archetypowe za sprawą widowiska teatralnego.

> „Kształtując w przedstawieniu archetyp uderzamy w „podświadomość zbiorową" – następuje oddźwięk, odruch, choćby na zasadzie sprzeciwu, poczucia, że coś sprofanowano; zbliżamy do siebie dwa ensamble (zespół aktorów i zespół widzów) trochę na gruncie prowokacji, a pozornie na gruncie „magii", „aktu magicznego", w którym – jak w prehistorii teatru - uczestniczą właściwie wszyscy (misterium- archetyp odgrywa tutaj rolę przedmiotu misterium)."[594]

Postulaty Grotowskiego pozbawione były filozoficznych założeń, które są obecne zwłaszcza w późnych pracach Junga. Odrzucał aprioryczność form archetypowych, czyli założenie kantowskie, prowadzące do uznania nieświadomości za niepoznawalną. Odrzucał również późne postulaty Junga, teorię synchroniczności. Reżysera nie interesowało ich istnienie poza wymiarem społeczno-historycznym. Definiował archetypy jako symboliczny wyraz „wiedzy człowieczej o samym sobie"[595].

Doświadczenie archetypowe stanowiło najważniejszy przedmiot zainteresowania Grotowskiego. Według koncepcji Junga towarzyszy mu przeżycie *numinosum,* rodzaj atmosfery, która może zostać określona zarówno mianem świętej, jak i przerażającej[596]. Grotowski – wraz z jego bliskim współpracownikiem i współtwórcą przyświecających mu założeń Ludwikiem Flaszenem – określili za Otto ten specyficzny rodzaj doświadczenia mianem *mysterium tremendum et fascinans*, misterium zgrozy i urzeczenia, polegającego na jednoczesności dwóch przeciwstawnych uczuć, związanych z doświadczeniem sacrum[597]. Oba te stany wiążą się z przeżyciem tajemnicy, która wykracza poza doświadczenie codzienne, przekracza człowieka, wywołuje podziw i lęk. Na osiągnięcie tego stanu ukierunkowany był właśnie akt całkowity, do którego przez lata dążono w Teatrze Laboratorium.

---

[593] T. Kornaś, *Aktor ogołocony: Książę Niezłomny Teatru Laboratorium*, [w:] *Misterium zgrozy i urzeczenia. Przedstawienia Jerzego Grotowskiego i Teatru Laboratorium*, *op. cit*., Wrocław 2006, s. 419.
[594] J. Grotowski*, Możliwość teatru*, [w:] *Teksty zebrane*, s. 212-213.
[595] Ibidem.
[596] Ibid.
[597] L. Kolankiewicz, *Aktorstwo w teatrze Grotowskiego*, [w:] *Misterium zgrozy i urzeczenia. Przedstawienia Jerzego Grotowskiego i Teatru Laboratorium*, s. 278.

Akt całkowity miał spajać to, co indywidualne z tym, co uniwersalne. Opierał się na strukturze będącej partyturą nakładających się na siebie ruchów, głosu, słów i przeżyć wewnętrznych. Jego całkowitość polegała na zespoleniu aktora ze spontanicznymi impulsami jego ciała, doświadczaniu i jednoczesnej obserwacji – po to, by pozostać świadomym tego, co się wydarza. Służyło to zespoleniu świadomości z nieświadomością, a przy tym pozwalało zachować przytomność przeciwną doświadczeniu transu. Struktura była wypracowywana w długotrwałym procesie i wynikała z pracy aktora opartej na indywidualnym podejściu i doświadczeniu. Była zatem niepowtarzalną konstrukcją, mającą być za każdym razem przeżywaną na nowo, mimo wielokrotnego odtwarzania. Działała w oparciu o postrzeganie człowieka jako psychofizycznej jedni, a co za tym idzie – umożliwiała zsynchronizowanie impulsów ciała z poziomem przeżyć psychicznych. Sam akt całkowity pozwalał na jednoczesne doznawanie i wyrażanie tych doświadczeń, co wymagało ich rozumienia oraz nadawania postaci symbolicznej. Tym samym istniała równowaga pomiędzy stopniem kontroli a jej utratą na rzecz swobodnego przepływu impulsów psychofizycznych.

Oparcie aktu całkowitego na obecnej w podejściu Junga zasadzie współistnienia przeciwieństw możemy dostrzec na kilku jego płaszczyznach: nie tylko w wewnętrznej konstrukcji działań aktora, w sposobie oddziaływania na widza, ale też w budowie fabuły przedstawienia. Po pierwsze, aktor, pracując nad aktem całkowitym, dążył do pozostania spontanicznym, trzymając się zarazem ściśle określonej partytury głosowo-ruchowej. Działał dwubiegunowo – precyzja i ścisłość zdają się zaprzeczać spontaniczności. Celem było zachowanie precyzji wykonywania wcześniej skomponowanych elementów partytury przy jednoczesnej improwizacji, co stanowiło powtarzalność, jednocześnie będąc doświadczaniem na nowo własnych gestów i związanych z nimi uczuć, i pomimo niej określanej mianem „strumienia" – odczuwania przepływu życia[598]. Grotowski uważał, że właśnie w ten sposób można oddziaływać na świadomość (do której przemawia precyzyjne działanie), oraz na nieświadomość (związaną ze spontanicznym, prawdziwie twórczym procesem). Ta warstwa konstrukcyjna aktu całkowitego dotyczyła w sposób bezpośredni performera. Przy tym istniała kolejna, oddziałująca wprost na widza. Była nią polifonia działań aktora – gest mógł zaprzeczać emocjom tworzy bądź sam jej wyraz mógł być grymasem przerażenia, a reszta ciała w tym samym momencie epatowała uniesieniem[599]. Ta dwoistość rozciągała się na całą strukturę przedstawienia. Ludwik Flaszen określił ją mianem „dialektyki ośmieszenia i apoteozy"[600]. Za

---

[598] J. Grotowski, *Co było (Kolumbia – lato 1970 – Festiwal Ameryki Łacińskiej),* [w:] *Teksty zebrane*, s. 491.
[599] Z. Osiński, *Akropolis w Teatrze Laboratorium*, [w:] *Misterium zgrozy i urzeczenia…*, s. 322.
[600] Zob. L. Flaszen, *Teatr skazany na magię*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, 1983.

jej sprawą aktor miał zostać jednocześnie poniżony i wywyższony, a tragedia – przerodzić się w groteskę.

> „Dialektyka ośmieszenia i apoteozy" „uderzając" w archetyp, wprawia w drganie cały łańcuch tabu, konwencji i wartości uświęconych. W ten sposób kształtuje się migotliwość przedstawienia: korowód profanacji, kolejne stadia (czy też płaszczyzny) sprzeczności, kolejne i wzajemne antytezy, kolejne unicestwienie tabu…"[601].

Ta swoista polifonia pozwalała również na zespolenie tradycji z nowoczesnością, ukazywania uniwersalnych zjawisk w formacie zdarzeń aktualnych, w taki sposób, by widz mógł w pełni się nimi utożsamić. Przykład stanowi osadzenie Wielkiej Improwizacji w scenerii obozu koncentracyjnego w przedstawieniu Akropolis. Poza tym Grotowski często zestawiał klasyczne symbole z działaniami przywodzącymi na myśl odruchy instynktowne, animalistyczne, nieuporządkowane, mieszając sacrum i profanum[602].

W akcie całkowitym znaczącą rolę odrywało ciało – Grotowski dążył do tego, by widz mógł spotkać się z fizyczną i psychiczną jednością aktora – „człowiekiem, taki jakim jest cały"[603]. Uważał, że organizm aktora powinien niejako podporządkować się zachodzącym w nim procesom wewnętrznym, w taki sposób, by impuls wewnętrzny i jego zewnętrzny wyraz były jednoczesne[604]. Akt całkowity był oparty na zniesieniu tradycji dualistycznej, przeciwstawiającej duchowość i cielesność[605], co jest charakterystyczne również dla psychologii Junga.

To zastosowanie pojęcia archetypu, jakże bliskie koncepcji Junga, zawierało, poza walorem widowiskowym również wartość badawczą. Dokonania Jerzego Grotowskiego są określane mianem poszukiwań kulturowych, czy też „antropologią teatru". Ukazały one możliwe zastosowanie pojęcia archetypu w odniesieniu do współczesnych zjawisk kulturowych, odsłaniały obecność uniwersalnych symboli oraz ich osadzenie w kontekście odpowiadającemu danej grupie, w tym przypadku społeczeństwu polskiemu. Praca badawczo-artystyczna to swego rodzaju fenomen, powstały z połączenia dziedzin antropologii i psychoanalizy. Uznałam jego omówienie za wartościowe w kontekście problematyki związanej z doświadczeniem archetypowym oraz późniejsza recepcją pojęcia archetypu poza kontekstem psychologicznym. Dokonania Jerzego Grotowskiego uważam również za rozszerzające wiedzę

---

[601] J. Grotowski, *Możliwość teatru*, *op. cit*., s. 223.
[602] H. Kajzar, *O cudach teatru Grotowskiego* [w:] *Misterium zgrozy i urzeczenia…,* s. 253.
[603] J. Grotowski, Takim*, jakim się jest, całym* [w:] *Teksty zebrane*, s. 502.
[604] Idem, *Ku teatrowi ubogiemu*, Instytut im. J. Grotowskiego, Wrocław 2007, s. 37.
[605] Z. Osiński, *Grotowski i jego Laboratorium*, PIW, Warszawa 1989, s. 278.

na temat możliwości i sposobów dostępu do archetypowych treści, w tym wypadku poprzez praktykę zwaną „strukturą”, czy też „partyturą głosowo-ruchową”.

3. Podsumowanie.

W pracy niniejszej ukazany został szereg problemów natury filozoficznej związanych z koncepcją archetypów. Podjęłam próbę rozstrzygnięcia niektórych z nich, rekonstruując poglądy Junga, bądź też próbując w oparciu o nie przestawić najbardziej właściwe stanowisko. Zwłaszcza problem transcendentalności nieświadomości zbiorowej oraz jej związek z bytem materialnym, w tym przypadku życiem organicznym, a także problem apriorycznośći i aposteriorycznośći archetypów wymagały omówienia, wskazania pewnych trudności metodologicznych, interpretacyjnych oraz możliwości ich rozwiązania. Żywię głęboką nadzieję, że przybliżenie złożoności, czy mówiąc inaczej – wewnętrznej struktury myśli Junga, niezwykle bogatej, nie będącej przy tym skończonym systemem filozoficznym, a odnoszącym się do tak wielu dyscyplin i sfer życia ludzkiego, jest wartościowe z perspektywy historii filozofii, ale nie tylko. Wskazuje możliwe jej zastosowania w celu identyfikacji i interpretacji współcześnie powszechnych obrazów archetypowych. Praca ta służyła również pokazaniu problematyczności niektórych zagadnień związanych z psychologią głębi, a także możliwości różnorodnych jej interpretacji, jak w przypadku problemu aposteriorycznośći i apriorycznośći archetypów.

Przedstawione tutaj przykłady zastosowania pojęcia archetyp pokazują, jak możliwe było wykorzystanie go w obszarze dyscyplin badających kulturę. Koncepcja archetypów wpłynęła na sposób myślenia i praktykę teatralną Grotowskiego, przyczyniła się do wypracowania metod służących uruchomieniu głębokiego poziomu doświadczeń psychicznych oraz uświadamianiu współcześnie oddziałujących mitów. Swoiste hermeneutyki Junga również wpłynęły na rozwój badań nad symbolem i jego znaczeniem w organizowaniu zarówno jednostkowego, jak i kolektywnego wymiaru życia psychicznego. Archetyp jako źródło symbolu został przyjęty w obszarze nauk humanistycznych i dziedzin zajmujących się badaniami kulturologicznymi. Należy mieć świadomość, że badania te skoncentrowane są najczęściej na tym, co w pismach Junga występuje pod pojęciem obrazu archetypowego, a nie samego archetypu. Pojęcie archetypu rozumianego jako obraz archetypowy znalazło zastosowanie w powszechnym użyciu. Dziś Internet odsyła do wielu stron związanych nie tylko z popularyzacją wybranych zagadnień z obszaru psychoanalizy, w których pojęcie to występuje. Są to takie pojęcia, jak: „archetyp literacki", „archetypy kobiecości i męskości", a nawet „archetyp marki". Treści z obszaru parapsychologii, *mindfulness*, sztuki, popkultury operują tym pojęciem z dużą dozą dowolności w zakresie jego użycia i interpretacji. Pojęcie to funkcjonuje niczym swoisty kontener, który jest w stanie

pomieścić wiele znaczeń, takich jak: duchowe aspekty, motywy obrazowe, stereotypy, skojarzenia, symboliczne skróty, wzorce postaci literackich, wzorce emocji, postaw. Książka Margaret Mark i Carol Pearson z 2001 roku wprowadza pojęcie archetypu marki i proponuje zastosowanie koncepcji archetypów w jej budowaniu, poprzez oddziaływanie za pomocą skojarzeń na emocje konsumenta[606]. Dzięki psychoanalizie Junga pojęcie to stało się popularne, a w niektórych kręgach nawet modne. Nieścisłość w używaniu pojęcia archetyp była obecna już w pracach psychiatry, który stosował je na oznaczenie archetypów samych w sobie, a innym razem określał nim ich pochodne w formie symbolicznych obrazów. Współczesna implementacja tego pojęcia w tak wielu różnych wersjach wynika w większej mierze z różnych interpretacji koncepcji archetypów, a przy tym z samej natury tego pojęcia. Rdzeń jego znaczenia oznacza ”typ”, „wzorzec”, a tym samym odnosić się może do elementów różnych struktur, najczęściej jest ono jednak używane w związku z obrazowością. Koncepcja archetypów doprowadziła do popularyzacji tego pojęcia, pierwotnie występującego w obrębie wąskiej dziedzin takich jak historia sztuki, filozofia oraz teologia. Jego zastosowanie w obrębie dyscyplin związanych z naukami o kulturze pozwoliło na ujęcie dotyczące różnych aspektów kultury współczesnej, zdominowanej i konstytuowanej przez obrazy, reprezentacje, skróty, symbole. Przyszłość pojęcia archetyp będzie prawdopodobnie związana z jego dalszym przenikaniem do opisów i ujęć dotyczących kultury wizualnej, ale nie tylko. Pierwotnie związane z filozofią, naukami humanistycznymi, psychologią i nauką, a następnie z popkulturą, pojęcie to zaczyna pojawiać się w związku z innymi sferami ludzkiej działalności, takimi jak reklama, sprzedaż czy konsumpcja, zyskując coraz więcej desygnatów.

Pozostawiając specyfikę archetypu jako pojęcia, a skupiając się na związku samego archetypu z kulturą, należy zauważyć, że jako wzorzec psychiczny łączy on psychikę człowieka współczesnego z jego archaicznymi przodkami, a także z „psychiką kulturową”, wplątaną w sieć żywych oraz powszechnie oddziałujących w danym czasie obrazów imaginacji, oraz z „archaiczną”, zawierającą niezmienny, odziedziczony zasób treści. Człowiek, rozumiejąc, że jego psychika zawiera całe dziedzictwo doświadczeń, sposobów ujmowania i budowania ich reprezentacji, może dostrzec siebie jako element szerszej struktury, bez której nie byłby tym, kim jest. Intuicyjny sposób rozumienia archaicznych rytuałów oraz dawnych i wciąż powracających motywów mitycznych na to wskazuje. Archetyp buduje pomost od przeszłości

---

[606] Zob. M. Mark, C. Pearson, *Hero and the Outlaw: Building Extraordinary Brands Through the Power of Archetypes*, McGraw-Hill Professional, New York 2001.

do teraźniejszości i przyszłości – dzięki jego dialektycznemu wymiarowi teraźniejszość w pewnym stopniu kształtuje przyszłość.

Paradoksalnie nieświadomość zbiorowa, przy całej dynamice psychiki oraz zmienności kultury, cechuje pewna stałość. Organizuje ona cykle rozwoju i przemian, ale w ramach określonej struktury. Człowiek jest istotą, której życie psychiczne zbudowane jest na strukturze, a ta sama w sobie jest dynamiczna. Jednocześnie żyje w świecie coraz bardziej rozproszonych sensów i rozmywających się granic, i wciąż musi definiować siebie oraz odnajdywać pośród coraz bardziej efemerycznych obrazów kulturowych. Psychologia analityczna Junga dostarcza narzędzi pozwalających na ich rozpoznanie oraz interpretację. Dzięki konstrukcji opartej na syntezie różnych dziedzin oraz holistycznemu podejściu do psychiki jest w stanie objąć różne wymiary archetypowego podłoża: społeczno-kulturowy, ontologiczny i doświadczeniowy. W świecie, w którym dokonuje się rewolucja technologiczno-kulturowa związana z rozwojem sztucznej inteligencji, takie syntetyzujące ujęcie problemów ludzkiej twórczości i sposobów partycypacji w świecie kultury może znaleźć wiele zastosowań. Psychologia archetypowa pozwala na rozpoznanie motywów mitologicznych, które, osadzone w tradycji, a tym samym w przeszłości, korespondują jednocześnie z przeszłością i teraźniejszością. Zadaniem stojącym przed kolejnymi badaczami może być próba udzielenia odpowiedzi na pytanie o aktualną przestrzeń i sposób wyrażania się mitów oraz próba identyfikacji dominujących obecnie mitów, organizujących warstwę kulturowo-społeczną, a zarazem ludzką egzystencję.

Bibliografia

Jung C. G., *Aion. Beträge zur Symbolik des Selbst, Gesammelte Werke IX/ II,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.

Jung C. G., *Antwort auf Hiob, Gesammelte Werke X,* Walter Verlag, Olten 1973.

Jung C. G., *Antwort auf Hiob,* Rascher Verlag, Zürich &Stuttgard 1967.

Jung C. G., *Das symbolishe Leben, Gesammelte Werke XVIII/ I,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.

Jung C. G, *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste, Gesammelte Werke IX/ I,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.

Jung C. G., *Die Bezeihungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten,* Rascher Verlag, Zürich 1933.

Jung C. G., *Die Dynamik des Unbewussten, Gesammelte Werke VIII,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.

Jung C. G., *Experimentelle Untersuchungen, Gesammelte Werke II,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.

Jung C. G., *Freud und die Psychoanalyse, Gesammelte Werke, IV,* Walter-Verlag, Solothurn&Düsseldorf 1995.

Jung C. G., *Mysterium Coniunctionis. Untersuchungen über dieTrennung und Zusammensetzung der Seelischen Gegensätze in der Alchemie, Gesammelte Werke XIV/ I,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.

Jung C. G., *Psychiatrische Studien, Gesammelte Werke I, Walter*-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.

Jung C. G., *Psychogenese der Geisteskrankheiten, Gesammelte Werke III,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.

Jung C. G., *Psychologie und Alchemie, Gesammelte Werke XII,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.

Jung C. G., *Die Psychologieder Unbewußten Prozesse,* Rascher-Verlag, Zürich 1917.

Jung C. G., *Psychologische Typen, Gesammelte Werke, Band VI,* Walter-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.

Jung C. G., *Studien Über Alchemistische Vorstellungen, Gesammelte Werke XIII,* Walter-Verlag, Olten 1978.

Jung C. G., *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels Zu Einer Schizophrenie, Gesammelte Werke, Band V, Walter*-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.

C. G. Jung, *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, *Gesammelte Werke VIII,* Jung-Institut, Rascher-Verlag, Zürich 1952.

Jung C. G., *Wandlungen und Symbole der Libido,* Franz Deuticke, Leipzig & Wien 1925.

Jung C. G., *Zivilisation im Übergang, Gesammelte Werke X, Walter*-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.

Jung C. G., *Zur Psychologie westlicher und őstlicher Religion, Gesammelte Werke XI, Walter*-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.

Jung C. G., *Zwei Schriften über Analytische Psychologie, Gesammelte Werke VII, Walter*-Verlag, Solothurn & Düsseldorf 1995.

Jung C. G., *Archetypy i nieświadomość zbiorowa,* tłum. R. Reszke, KR 2016.

Jung C. G., *Archetypy i symbole,* tłum. J. Prokopiuk, Czytelnik, Warszawa 1976.

Jung C. G., *Czerwona Księga,* tłum. J. Prokopiuk, Vis-a-Vis Etiuda, Kraków 2019.

Jung C. G., *Dynamika nieświadomości,* tłum. R. Reszke, Warszawa 2014.

Jung C. G., *Mysterium Coniunctionis. Studia o łączeniu i dzieleniu przeciwieństw psychicznych w alchemii,* tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 2002.

Jung C. G., *Odpowiedź Hiobowi,* tłum. J. Prokopiuk, Ethos, Warszawa 1995.

Jung C. G., *O naturze kobiety,* tłum. M. Starski, Brama, Poznań 1992.

Jung C. G., *O psychologii i patologii zjawisk tajemnych,* tłum. E. Sadowska, Sen, Warszawa 1991.

Jung C. G., *Rebis, czyli kamień filozofów,* tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1989.

Jung C. G., *Symbol przemiany w mszy,* tłum. R. Reszke, Sen, Warszawa 1992.

Jung C. G., *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii,* tłum. R. Reszka, Wrota-KR, Warszawa 1998.

Jung C. G., *Symbole Przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*, tłum. R. Reszke, KR, Warszawa 2012.

Jung C. G., *Typy psychologiczne,* tłum. R. Reszke, Wrota-KR, Warszawa 1997.

Jung C. G., *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Wrota-KR, Warszawa 1993.

Jung C. G, *Answer to Job,* [w:] *The Collected Works of C. G. Jung, Vol. XI,* Bollingen Series XX, New York 2014.

Jung C. G., *Civilization in Transition,* [w:] *Collected Works of C. G. Jung, Vol. X,* Bollingen Series XX, New York 2014.

Jung C. G., *Correspondence (1941-1949), Vol. II, Albin Michel,* trans. Francoise Perigaut, Claude Maillard, Paris 1993.

Jung C. G., *Freud and Psychoanalysis, Collected Works of C. G. Jung, Vol. IV,* Bollingen Series XX, New York 2014.

Jung C. G., *History of Modern Psychology: Lectures Delivered at ETH Zurich, Vol. I, 1933-1934,* ed. E. Falzeder, Trans. E. Falzeder, M. Kyburz J. Peck, Philemon Foundation Series, Princeton University Press 2019.

Jung C. G., *Psychiatric Studies, Collected Works of C. G. Jung, Vol. I, Bollingen* Series XX, New York 2014.

Jung C. G., *Psychological Types, Collected Works of C. G. Jung, Vol. VI,* Bollingen Series XX, New York 2014.

C. G. Jung, *Psychology and Religion, Collected Works of C. G. Jung, Vol. XI,* Bollingen Series XX, New York 2014

Jung C. G., *Studies in Word Association, Collected Works of C. G. Jung, Vol. II,* Bollingen Series XX, New York 2014.

Jung C. G., *Symbolic Life, Collected Works of C. G. Jung, Vol. XVIII,* Bollingen Series XX, New York 2014.

Jung C. G., *Symbols of Transformation: an Analysis of the Prelude to a Case of Schizophrenia, Collected Works of C. G. Jung, Vol. V,* Bollingen Series XX, New York 2014.

Jung C. G., *The Content of the Psychoses, Part II, „*Collected Papers of Analytical Psychology", trans. M. Elder, London 1914.

Jung C. G., *The Psychogenesis of Mental Disease, Collected Works of C. G. Jung, Vol. III,* Bollingen Series XX, New York 2014.

Jung C. G., *The Spirit in Man, Art and Literature, Collected Works of C. G. Jung, Vol. XV,* Bollingen Series XX, New York 2014.

Jung C. G., *The Structure and Dynamics of the Psyche, Collected Works of C. G. Jung, Vol. VIII,* Bollingen Series XX, New York 2014.

Jung C. G., *Two Essays on Analytical Psychology: 2nd Edition, Collected Works of C. G. Jung, Vol. VII,* Bollingen Series XX, New York 2014.

Augustyn z Hippony, *Księga osiemdziesięciu trzech kwestii,* tłum. I. Radziejowska, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2012.

Auxier R., *Image and Act: Bergson's Ontology and Aesthetics*, "Sztuka i Filozofia", 45 (2014), pp.64-81.

Avens R., *The Image of the Devil in C. G. Jung's Psychology,* „Journal of Religion and Health" 16 [3] (1977), pp. 196–222.

Balanovskij V., *Whether Jung Was a Kantian?* „Con-Textos Kantianos" 4 (2016), pp. 118-126.

Barentsen G., *Silent Partnerships: Schelling, Jung, And the Romantic Metasubject,* „Symposium" 19 [1], pp. 67-79, 2015.

Bär E., *Archetypes and Ideas: Jung and Kant,* „Philosophy Today", 20 [2], pp. 114-123, 1976.

Bergson H., *Materia i pamięć. O stosunku ciała do ducha*, tłum. W. Filewicz, Vis-á-vis, Kraków 2015.

Bergson H., *Ewolucja twórcza,* tłum. F. Znaniecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2004.

Bishop P., The Dionysian Self. C.G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche, Walter de Gruyter, Berlin & New York 1995.

Bishop P., *The use of Kant in Jung's early psychological works,* „Journal of European Studies" 26 (1996), pp. 107-140.

Błocian I., *Archetypal Patterns of imagination: Social Imaginaries,* [w:] *Collective structures of Imagination in Jungian Interpretation,* ed. I. Błocian, A. Kuźmicki, R. Segal, Brill, Leiden & Boston 2022.

Błocian I., *Automatyzm nieświadomości: wczesna twórczość Carla Gustawa Junga (1902-1912), „*Nowa Krytyka" 11 (2000), pp. 65-76.

Błocian I., *Gilberta Duranda czytanie Bachelarda. Antropologiczne struktury wyobraźni, [w:] Gaston Bachelard. Konteksty i interpretacje,* red. M. Ples-Bęben, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2020.

Błocian I., *Jung i Freud. O niektórych aspektach wpływu psychoanalizy na twórczość C.G. Junga,* [w:] *Psyche w sidłach iluzji. O psychoanalizie,* ed. R. Saciuk, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2002.

Błocian I., *C. G. Jung – myśl i krytyka społeczna,* [w:] *Współczesne interpretacje koncepcji C. G. Junga*, red. Z. Bitka, I. Błocian, M. Kostyszak, A. Kuźmicki, E, Kwiatkowska, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2018.

Böhme J., *Sześć punktów teozoficznych*, tłum. Ś. Nowicki, PWN, Warszawa 2013.

Brach-Czaina, *Proces indywiduacji w wersji Grotowskieg o,* „Dialog: miesięcznik Związku Literatów Polskich", 25 (4), (1980), pp. 80-93.

Brooke R., *Jung and Phenomenology,* Routledge Tylor& Francis Group, London & New York 1991.

Burckhardt J., *The Letters of Jacob Burckhardt,* tłum. Alexander Dru, London & New York, 1955.

Busse, L., *Geist und Instinkt: Untersuchungen zur Philosophie des Lebens*, Wilhelm Engelmann, Lipsk 1926.

Cambray J., *Synchroniczność. Natura i psyche we wszechświecie wzajemnych połączeń*, tłum. M. Lorenc, Instytut Terapii Integralnej Sławomira Kwiatkowska, Katowice 2014.

Cassirer E., *Jednostka i kosmos w filozofii Odrodzenia*, tłum. P. Parszutowicz, D. Facca, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk, Warszawa 2023.

Commone A., *Il Culto dei Lari e dei Penati a Roma,* Universita di Roma, Roma 2019-2020.

Corbet L., *The Religious Function of the Psyche,* Routledge, New York 1996.

Corpus Hermeticum/ Hermes Trismegistos, tłum. H. Pietruszczak, Zgorzelec 2015.

Czerwiński M., *Obraz i metaforyka doświadczenia wewnętrznego oraz przemiany: od Ciorana po Grotowskiego,* „Kultura, Historia, Globalizacja" 25, pp. 29-39.

Dudek Z., *Psychologia integralna Junga. Nowoczesny człowiek a świat archetypów,* Eneteia, Warszawa 2021.

Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii,* tłum. A. Zadrożyńska, PWN, Warszawa 1990.

Eenwyk van J., *Archetypes & Strange Attractors: The Chaotic World of Symbols Studies in Jungian Psychology By Jungian Analysts,* Inner City Books, University of Toronto Press, Toronto 1997.

Ellenberger H., *The Discovery of the Unconscious. The History and Evolution of Dynamic Psychiatry,* Fontana Press, London 1994.

Encyklopedia Katolicka, Krzyszkowski-Lozay, T. X., red. A. Szostek, KUL, Lublin 2004.

Powszechna Encyklopedia Filozofii, T. I. red. ks. Andrzej Maryniarczyk, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2000.

Filon Aleksandryjski, *Pisma, T. I,* tłum. L Joakimowicz, Pax, Warszawa 1986.

Flaszen L., *Teatr skazany na magię*, Wydawnictwo Literackie, Kraków, 1983.

Freud Z., *Wstęp do psychoanalizy*, tłum. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1997.

Freud Z., *Poza zasadą przyjemności*, tłum., PWN, Warszawa 1997.

Galewicz W., *Fenomenologa dobra w Dialogach Platona*, „Etyka, Instytut Filozofii i Socjologii PAN", 35 (2002).

Gibson, J., Pick, D, *An Ecological Approach to Perceptual Learning and Development*, Oxford University Press, New York 2000.

Grotowski J., *Co było (Kolumbia – lato 1970 – Festiwal Ameryki Łacińskiej),* [w:] *Teksty zebrane Grotowski*, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Instytut Jerzego Grotowskiego, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa & Wrocław 2012.

Grotowski J., *Ku teatrowi ubogiemu,* Instytut im. J. Grotowskiego, Wrocław 2007.

Grotowski J., *Możliwość Teatru,* [w:] *Teksty zebrane Grotowski,* Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Instytut Jerzego Grotowskiego, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa & Wrocław 2012.

Grotowski J., *Nie był cały sobą,* [w:] *Teksty zebrane Grotowski,* Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Instytut Jerzego Grotowskiego, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa & Wrocław 2012.

Grotowski J., *Takim, jakim się jest, całym,* [w:] *Teksty zebrane Grotowski,* Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego, Instytut Jerzego Grotowskiego, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa & Wrocław 2012.

Gunter P., *Bergson and Jung,* Journal of the History of Ideas, 43 (4), pp. 635-652.

Hartmann von E., *Philosophy of the Unconscious*, trans. W. Coupland, Routledge, Tylor&Francis Group, London & New York 2016.

Haule J. R., *From Somnambulism to the Archetypes. The French Roots of Jung's Split With Freud,* „The Psychoanalytic Review" 71 [4], (1984), pp. 635–659.

Hegel G. W., *Fenomenologia ducha*, T.1, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1963

Hillman J., *Re-wizja psychologii*, tłum. J. Korpanty, Laurum, Warszawa 2016.

Hillman J., *Uzdrawiające fikcje. Poetyka psychoterapii. Freud, Jung, Adler,* tłum. J. Korpanty, Warszawa 2016.

Hoeller S., *Gnoza Junga i Siedem Nauk dla Zmarłych,* tłum. R. Pękała, Okultura, Warszawa 2022.

Huxley A., *Filozofia wieczysta,* tłum. J. Prokopiuk, Pax, Warszawa 1994.

Ireneusz z Lyonu, *Wykład nauki apostolskiej,* tłum. W. Myszor, WAM, Księża Jezuici, Kraków 1997.

Jacobi J., *Complex/Archetype/Symbol in the Psychology of C. G. Jung,* Rasher-Verlag, Zürich 1957.

James W., *The Hidden Self*, [w:] *Scribner's Magazine* Tom 7 (1890), pp. 361–373.

Janczarek R., *Himedere i ōjidere. Narcystyczne archetypy postaci w japońskiej popkulturze,* „Kultura Współczesna" 1 [108], (2020).

Janet P., *L'automatisme psychologique. Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine*, Société Pierre Janet i Laboratoire de psychologie pathologique de la Sorbonne, Paryż 1973.

Janet P., *Les Névroses,* „The Journal OF Nervous and Mental Disease", 36[9], (1909).

Jonas H., *Religia gnozy, tłum. M. Klimowicz, PLATAN, Kraków 1994 H. Jonas, Religia gnozy,* tłum. M. Klimowicz, Platan, Kraków 1994.

Jones E., *The Life and Work of Sigmund Freud,* Basic Books, New York 1975.

Kajzar H., *O cudach teatru Grotowskiego,* [w:] *Misterium zgrozy i urzeczenia. Przedstawienia Jerzego Grotowskiego i Teatru Laboratorium,* red. Degler J., G. Ziółkowski, Wydawnictwo Instytut im, Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2006.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu,* T. 1, tłum. R. Ingarden, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.

Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, T. 2, tłum. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1957.

Kleinman A., *Narracje o chorobie. Cierpienie, uzdrawianie i sens doświadczenia choroby,* tłum. J. Szymańska, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2022.

Kłossowicz J*., Podróż do źródeł teatru*, [w:] *Misterium zgrozy i urzeczenia. Przedstawienia Jerzego Grotowskiego i Teatru Laboratorium,* red. Degler J., G. Ziółkowski, Wydawnictwo Instytut im, Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2006.

Knox J., *Archetype, Attachment, Analysis. Jungian Psychology and the Emergent Mind,* Brunner-Routledge, Tylor&Francis Group*,* Hove & New York, 2003.

Kolankiewicz L*., Ars magna Grotowskiego,* 2012 [w:] http://www.grotowski.net/encyklopedia/grotowski-jerzy (dostęp 01.01.2025).

Kolankiewicz L., *Aktorstwo w teatrze Grotowskiego,* [w:] *Misterium zgrozy i urzeczenia. Przedstawienia Jerzego Grotowskiego i Teatru Laboratorium*, red. Degler J., G. Ziółkowski, Wydawnictwo Instytut im, Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2006.

Kornaś T., *Aktor ogołocony: Książę Niezłomny Teatru Laboratorium,* [w:] *Misterium zgrozy i urzeczenia. Przedstawienia Jerzego Grotowskiego i Teatru Laboratorium,* red. Degler J., G. Ziółkowski, Wydawnictwo Instytut im, Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2006.

Kovalchuk N., *„Archetyp sofijności w zakresie kultury Rusi Kijowskiej",* „Wschodni Rocznik Humanistyczny", 12, (2015).

Kuźmicki A., *Symbolika jaźni,* Eneteia, Warszawa 2008.

Kwiatkowska G., *Nowe perspektywy badania – hermeneutyka psychologiczna*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska. Sectio J: Paedagogia-Psychologia", 14 (2001), 141–148.

Kwiatkowska E., *„Poszukiwanie kultury. O jungizmie od strony kulturologicznej",* [w:] *Nieświadomość to odrębne królestwo...,* red. I. Błocian. I . Saciuk, Adam Marszałek, Toruń 2003.

Laughlin K., *Towards A Science of Gnosis: Intimations of An Imaginal Theory of Knowledge,* „Quadrant", 45[2], (2015).

Lévy-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarcman-Czarnota, PWN, Warszawa 1992.

MacLennan B. J., *Individual Soul and World Soul:The Process of Individuationin Neoplatonism & Jung,* University of Tennessee, Knoxville 2006.

Malebranche N., *Medytacje chrześcijańskie i metafizyczne*, tłum. M. Frankiewicz, Znak, Kraków 2002.

Mark M., Pearson C., *Hero and the Outlaw: Building Extraordinary Brands Through the Power of Archetypes,* McGraw-Hill Professional, New York 2001.

Mauss M., *Socjologia i antropologia*, tłum. M. król, K. Pomian i J. Szacki, KR, Warszawa 2001.

Mills J., The Unconscious Abyss*: Hegel's Anticipation of Psychoanalysis,* State University of New York Press, Albany 2002

Moore B. Fine B., *Słownik psychoanalizy. Klasyczne pojęcia, nowe koncepcje,* Jacek Santorski & CO, Warszawa 1996.

Neumann E*., The Origins and History of Consciousness,* tłum. R. Hull, Bollingen Series XLII, Princeton University Press, New York 2014.

Neumann E., *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Mit einem Vorwort von C.G. Jung,* Rasher, Zürich 1949.

Neumann E*., Wielka matka. Fenomenologia kobiecości. Kształtowanie nieświadomości,* tłum. R. Reszte, KR, Warszawa 2008.

Neumann M., *The Relationship between C. G. Jung and Erich Neumann Based on Their Correspondence,* trans. H. McCartney, Chiron Publications, Asheville, North Carolina 2015.

Nietzsche F*., Tako rzecze Zaratustra,* tłum. W. Berent, Hachette Livre, Warszawa 2008.

Noll R,, *The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement,* Princeton University Press, Princeton 1994.

Osiński Z., *Akropolis w Teatrze Laboratorium,* [w:] *Misterium zgrozy i urzeczenia. Przedstawienia Jerzego Grotowskiego i Teatru Laboratorium,* red. Degler J., G. Ziółkowski, Wydawnictwo Instytut im, Jerzego Grotowskiego, Wrocław 2006.

Osiński Z., *Grotowski i jego Laboratorium,* PIW, Warszawa 1989.

Otto R., *Świętość: elementy irracjonalne w pojęciu bóstwa i ich stosunek do elementów racjonalnych,* tłum. B. Kupis, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

Quispel G., *Gnoza,* tłum. B. Kita, Pax, Warszawa 1988.

Pajor K., *Psychologia archetypów Junga, Eneteia*, Warszawa 2004.

Pajor K., *Rola archetypu w analitycznej psychologii C. G. Junga,* Papieski Wydział Teologiczny, Poznań 1992.

Pankalla A., *Mity kultury współczesnej. Perspektywa psychoantropologiczna*, Wydawnictwo Nauk Społecznych i Humanistycznych UAM, Poznań, 2020.

Pankalla A., *Psychologia mitu. Kultury tradycyjne a współczesność*, Eneteia, Warszawa 2000.

Pauli W., *Atom and Archetype – The Pauli/Jung Letters, 1932-1958,* Princeton University Press, New York 2001.

Piróg M., *Psyche i symbol. Teoria symbolu Carla Gustava Junga na tle ujęć porównawczych rzeczywistości symbolicznej,* Nomos, Kraków 1999.

Platon, *Fajdros* [w:] *Dialogi, T. II,* tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999.

Platon*, Fajdros* [w:] *Dialogi,* tłum. L. Regner, Aletheia, Warszawa 2021.

Platon, *Listy*, tłum. W. Witwicki, PWN 1987.

Platon, *Państwo*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003

Platon, *Timaios* [w:] *Dialogi, T. II,* tłum. W. Witwicki, Antyk, Kęty 1999.

Platon, *Timajos, Kritas, albo Atlantyk,* tłum. P. Siwek, Warszawa 1986.

Platon, *Uczta*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo marek Derewiecki, Kęty 2007.

Plotyn, *Enneady*, *T1*, tłum. A Krokiewicz, PWN, Warszawa 1959.

Progoff I., *Depth Psychology and Modern Man,* The Julian Press, New York 1963.

Progoff I., *Jung's Psychology and Its Social Meaning,* Grove Press, New York 1955.

Progoff I., *Jung's Psychology and Its Social Meaning*, Anchor Press/Doubleday, New York 1973.

Progoff, I., *The man who tranforms consciousness: the inner myths of Martin Buber, Paul Tillich and Carl Jung*, ed. Portmann, A. and Ritsema, R., Eranos Jahrbuch (Vol. 35), Rascher-Verlag, Ascona 1966.

Prokopiuk J.*, Mój Jung,* Wydawnictwo KOS, Katowice 2008.

Rank O., Der *Mythus von der Geburt des Helden,* Franz Deuticke, Liebzig & Wien, 1909.

Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, T. I, Wydawnictwo KUL, Lublin 1993.

Ribi A., *The Search for Roots. C.G. Jung and the Tradition of Gnosis. Gnosis Archieve Books,* Los Angeles & Salt Lake City 1993.

Rivers W. H., *Instinct and Unconsicious,* „British Journal of Psychology", 10 (1920), pp. 1-7.

Robertson R., *Jungian Archetypes. Jung, Gödel, and the History of Archetypes*, Open Road Distribution, New York 2016.

Rosińska Z., *Freud,* Wiedza Powszechna, Warszawa 1993.

Rosińska Z., *Jung,* Wiedza Powszechna, Warszawa 1982.

Rosińska Z., *Ogląd kształtujący,* [w:] *Spotkania z Jungiem,* red. K. Maurin, Z. Dudek, Eneteia, Warszawa 2007.

Rosińska Z., *Psychoanalityczne myślenie o sztuce,* PWN, Warszawa 1985.

Segal R., *Jung and Lévy-Bruhl*, „The Journal of Analytical Psychology" 52 [5] (2007), pp. 635-658.

Segal R., *The Gnostic Jung*, Routledge: Princeton University Press, London & New York 1992.

Shany L., *Erich Neumann's Great Mother, André Green's Dead Mother, and Ecopsychology,* [w:] *Collective structures of Imagination in Jungian Interpretation,* ed. I. Błocian, A. Kuźmicki, R. Segal, Brill, Leiden & Boston 2022.

Schelling F., *Filozofia objawienia,* tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 2002.

Schelling F., *Filozofia sztuki,* tłum. K. Krzemieniowa, PWN, Warszawa 198

Scheper-Hughes N., *Śmierć bez łez. Przemoc życia codziennego w Brazylii,* tłum. A. Wanik, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2012.

Shetz A., *Geneza zachowań instynktownych*, „Analiza i Egzystencja" 67 (2024), pp. 77-107.

Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, PWN, Warszawa 1994.

Shaw G., *Archetypal Psychology, Dreamwork, and Neoplatonism,* [w:] *The Quest for Wholeness,* Vol. 2, ed. H. T. Hakl, Frietsch Verlag, Gaggenau 2016.

Stevens A., *Archetype Revisited. An Updated Natural History of the Self,* Routledge Mental Health Classic Editions, Tylor& Francis Group, London & New York 2015.

Stróżewski W., *Jedność i wielość*, Znak, Kraków 1998.

Szulakiewicz M., *Hermeneutyka, czyli filozofia jako rozumienie,* [w:] *Filozofia współczesna,* red. L. Gawor, Z. Stachowski, Bydgoszcz 2006.

Szyjewski A., *Etnologia religii,* Nomos, Kraków 2008.

Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku, T.1 Summa Teologii,* tłum. S. świeżawski, De Agostini Polska "Altaya", Warszawa 2002.

Trzcińska I., *Koncepcja Logosu w Poimandresie,* „Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego. Studia Religiologica", 39 (2006).

Upaniszady, tłum. M. Kudelska, Oficyna Literacka, Kraków 1999.

Voss A, *A Methodology of the Imagination,* Eye of the Heart. A Journal of Traditional Wisdom", 3, pp. 37-53.

Wierciński A., *Magia i religia. Szkice z antropologii religii*, Kraków 1994.