

**Patrycja Neumann**

ORCID: 0000-0003-4603-9210

Uniwersytet Wrocławski

**Arian R. Kowalski**

ORCID: 0000-0002-3813-339X

Uniwersytet Wrocławski

## **W dialogu z Hiobem: filozofia zła Carla Gustava Junga i etyka całkowitości Ericha Neumanna**

### **Streszczenie**

W niniejszym artykule przedstawia się podjęty przez twórcę psychologii analitycznej, Carla Gustava Junga, problem obecności zła w osobie Starotestamentowego Boga w dziele *Odpowiedź Hiobowi*. Szwajcarski badacz religii zastanawia się w nim nad sensem relacji, jaka łączy Hioba z jego Stwórcą. Ukazana również zostaje koncepcja etyki Ericha Neumanna, zachęcająca człowieka, by dążył ku całkowitości psychicznej, określanej przez Junga jaźnią – archetypem łączącym istotę ludzką z wymiarem Transcendencji. Ponadto podjęty zostaje też namysł nad koncepcją zdrowia psychicznego, która mogłaby określić kondycję człowieka żyjącego w duchu etyki całkowitości.

**Słowa kluczowe:** psychologia analityczna, filozofia zła, etyka całkowitości, zdrowie psychiczne, cień, Hiob, Bóg, jaźń

### **Odpowiadając Hiobowi. Problem zła w psychologii analitycznej**

W psychologiczno-filozoficznej koncepcji C.G. Junga zawarta jest koncepcja zła, etyki i moralności. Poglądy Junga są nawet uznawane za XX-wieczny przejaw gnozy przez wielu badaczy, m.in. J. Prokopiuka, A. Ribiego<sup>1</sup>. Z tradycją gnostycką łączy Junga pytanie o pochodzenie zła i o Boga jako stwórcę świata, który jest odpowiedzialny za to, że zło jest nie tylko możliwe, ale i całkowicie realne<sup>2</sup>. Niewątpliwie dualizm zauważalny w myśli Junga pokrywa się w dużej

<sup>1</sup> Zob. J. Prokopiuk, *Jung, czyli gnoza XX wieku*, [w:] C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1993; A. Ribi, *The Search for Roots. C. G. Jung and the Tradition of Gnosis*, Los Angeles & Salt Lake City 1993.

<sup>2</sup> G. Quispel, *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988, s. 12.

mierze z dualistycznym obrazem gnostyckiego świata. Tym, co charakterystyczne dla gnozy, mimo wielości jej nurtów, jest dualizm, nieufność wobec Stwórcy, wiara w możliwość samozbawienia<sup>3</sup>. Dualistyczny wymiar posiada także zasada współistnienia przeciwieństw, podstawa modelu psychiki według Junga. Poza tym, zgodnie z jego poglądem, ludzka egzystencja rozgrywa się jednocześnie w dwóch światach, wewnętrznym i zewnętrznym<sup>4</sup>. Z dzieł psychiatry wyłania się obraz człowieka wrzuconego w świat, ważna dla wierzeń gnostyckich metafora. Człowiek jest rozdarty – w gnozie na materię i ducha, w koncepcji psychiatry – na świadomość i nieświadomość. Junga badającego nieświadomione podłoże życia psychicznego musiał inspirować zawarty w gnostycyzmie nieświadomy wymiar życia wiedziony przez ludzi oderwanych od Boga, „uśpiona” w ludzkiej duszy *pneuma*<sup>5</sup>. *Stanowi ona, podobnie jak nieświadomość zbiorowa, potencjalne źródło uzyskania wolności – w pierwszym przypadku poprzez zdemaskowanie fałszywego boga czy złudy życia doczesnego, w drugim dzięki wydostaniu się spod wpływu oddziałujących na człowieka nieświadomych kompleksów czy też archetypowych treści.*

Psychiatra uważał, że zło jako przeciwieństwo dobra, współtworzące z nim pewną całość, jest nie do wyeliminowania, gdyż stanowi część struktury rzeczywistości. Współistnienie przeciwieństw jest podstawową zasadą ontologiczną. Istnienie zła rodzi potrzebę poszukiwania sposobu, w jaki można sobie z nim poradzić. Zaakceptowanie tego, że w każdym człowieku tkwi cień, czyli zło zarówno osobowe, jak i potencjalnie tkwiące w człowieku wszelkie możliwe zło, to tylko początek drogi. Istnieje potrzeba świadomej postawy moralnej, będącej zdaniem Junga niezbędnym składnikiem spełnionego życia<sup>6</sup>.

Człowiek nieświadomy kierujących jego życiem psychicznym archetypów to człowiek zniewolony. Droga ku wolności to droga samopoznania, wiodąca w głąb, do własnego wnętrza, której ważny element stanowi konfrontacja z ciemnością – archetypowym cieniem. Jest ono realne tak, jak wszystkie inne elementy życia wewnętrznego<sup>7</sup>. Rozwój psychologiczny i wewnętrzny człowieka wymaga odpowiedniej postawy moralnej. Zaproponowana przez Junga metoda mająca służyć docieraniu do nieświadomych treści, tzw. aktywna imaginacja, polega na wyrażeniu spontanicznie powstających obrazów fantazji. Wymaga ona konfrontacji z samym sobą<sup>8</sup>, a przy tym również odpowiedniej postawy – szczerości, odwagi,

<sup>3</sup> H. Jonas, *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994, s. 58.

<sup>4</sup> J. Prokopiuk, *Jung, czyli...*, op. cit., s. 38.

<sup>5</sup> H. Jonas, *Religia...*, op. cit., s. 51.

<sup>6</sup> C. G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Warszawa 1993, s. 149.

<sup>7</sup> Idem, *Aion. Przyczyunki do symboliki jaźni*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 22.

<sup>8</sup> K. Laughlin, *Towards A Science of Gnosis: Intimations of An Imaginal Theory of Knowledge*, „Quadrant” 2015, vol. XLV, s. 53.

otwarcia się na to, co prawdziwe, bez względu na to, czy jest to okrutne, przerażające, nieakceptowane. Sama koncepcja animy<sup>9</sup>, archetypu duszy, będącej źródłem sił witalnych, ale także źródłem indywidualnej osobowości, wydaje się mieć bezpośrednią inspirację w gnostyckiej Sofii, sile żeńskiej przynoszącej oświecenie<sup>10</sup>.

Chrześcijańska koncepcja dotycząca pochodzenia zła dominująca w świecie zachodnim jest zakorzeniona w filozofii ojców kościoła, m.in. Augustyna oraz Tomasza z Akwinu. Zgodnie z jej przesłaniem świat w całości jest dziełem Boga, a zło nie istnieje w sposób realny, jest niebytem, grzech natomiast jest wynikiem niewiedzy o tym, co dobre<sup>11</sup>. Inne spojrzenie na problem zła zawarte jest w tekstach Junga, który był przez niego poruszany już we wczesnym etapie twórczości naukowej. Zwłaszcza jego interpretacja *Księgi Hioba* stanowi zbiór myśli z pogranicza psychologii i filozofii zła. Zainteresowanie biblijną figurą Hioba jest widoczne już w dziele *Symbole przemiany. Preludium do schizofrenii* z 1912 roku, by w jego dojrzałej twórczości, czterdzieści lat później, powrócić w *Odpowiedzi Hiobowi*. Postać ta stanowi swego rodzaju oś, wokół której tworzy się punkt widzenia psychiatry na zło, zarówno z psychologicznej, jak i ontologicznej perspektywy.

Psychiatra uznawał opowieści mityczne, także te zawarte w opowieściach religijnych pochodzących z różnych kręgów kulturowych, za symboliczne przejawy archetypowych treści. Mity religijne stanowią przestrzeń wyrażania tego, co pochodzi z nieświadomości kolektywnej<sup>12</sup>. Jako wytwory twórczości zbiorowej oraz przejawy uduchowionej sfery życia człowieka stanowią najgłębsze źródło wiedzy o nim samym. Na wierzenia religijne składają się antropomorficzne obrazy, mające źródło w archetypach, strukturach nieświadomości determinujących życie psychiczne człowieka, a mity jako przejawy działania fantazji stanowią wyraz nieświadomych treści<sup>13</sup>.

Mit chrześcijański na przestrzeni dziejów ulegał przekształceniom, według psychiatry nie dysponujemy żadnym kryterium, które pozwoliłoby ocenić, czy dotyczą one świata transcendentnego, czy jedynie poziomu ludzkiej psychiki. Niemożność odpowiedzi na to pytanie nie wyklucza analizy samej treści mitów, wyrażających procesy rozgrywające się w obszarze nieświadomości zbiorowej, a zatem wspólne całej ludzkości<sup>14</sup>. W efekcie Jung przeprowadza psychoanalizę na Bogu, traktując wierzenia religijne jako projekcje tego, co ludzkie, na to,

<sup>9</sup> C. G. Jung, *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 513.

<sup>10</sup> A. Ribbi, op. cit., s. 24.

<sup>11</sup> Zob. R. Safranski, *Zło. Dramat wolności*, tłum. I. Kania, Warszawa 2013.

<sup>12</sup> C. G. Jung, *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2011, s. 231.

<sup>13</sup> Idem, *Symbole przemiany. Analiza preludeum do schizofrenii*, tłum. R. Reszka, Warszawa 1998, s. 82.

<sup>14</sup> Idem, *Odpowiedź Hiobowi*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1995, s. 12.

co boskie<sup>15</sup>. *Księgę Hioba*, datowaną na V-III w. p.n.e. uznał za przełomową dla rozwoju religii chrześcijańskiej, określił ją mianem „kamienia milowego na drodze rozwoju dramatu boskiego”<sup>16</sup>. Zawarty został w niej obraz przemiany starotestamentowego władcy w miłosiernego Boga chrześcijaństwa nowej ery.

*Odpowiedź Hiobowi* jest próbą odszukania sensu cierpienia Hioba, który, zdaniem Junga, został przez teologię oraz dogmatyczne nauczanie Kościoła zniekształcony. W tradycji chrześcijańskiej został utarty wizerunek Boga jako istoty nieskończenie dobrej i miłosiernej, człowieka zaś jako jego umiłowanego dziecka. Na ugruntowanie takiego obrazu Boga wpływ miała zawarta w Nowym Testamencie historia ofiary Chrystusa, jednak z wcześniejszych tekstów biblijnych wyłania się jego przedstawienie jako okrutnego władcy. Portret psychologiczny starotestamentowego Jahwe stworzony przez Junga ukazuje go jako gniewnego i okrutnego, niejednokrotnie zsyłającego kary na człowieka, afektywnego i drażliwego na punkcie własnej mocy<sup>17</sup>. Według psychiatry Bóg, który jest wszechmocny i wszechwiedzący, posiadał wiedzę o niezachwianej wierze Hioba, dlatego jego męka wydaje się niepotrzebną próbą wiary<sup>18</sup>. Hiob stał się narzędziem w rozgrywce sił, mających nad nim władzę – Boga i Szatana. Mimo że Szatan był strąconym w otchłań niewiernym sługą, Jahwe podjął z nim zakład. Psychiatra odrzucił interpretację, zgodnie z którą był to spór pomiędzy dobrem a złem. Czy Bóg jako wszechwiedzący nie powinien nie być zainteresowany takiego rodzaju starciem sił? Poza tym, dlaczego Bóg przekraczający mocą swego potępionego sługę, Szatana, pragnął mu coś udowodnić<sup>19</sup>?

Próby odpowiedzi na te pytania zaprowadziły Junga do kontrowersyjnych wniosków – Bóg, zakładając się z Szatanem, pragnął zdobyć potwierdzenie swojej potęgi, a ten stał się narzędziem do realizacji boskiego celu samowywyższenia. Według biblijnego przekazu Hiob, mimo utraty majątku, śmierci dzieci, choroby, odwrócenia się od niego najbliższych, pozostał niewzruszony w pokorze. Jung uważał, że wiara w boską sprawiedliwość i mądrość wynikała z jego przekonania o moralności jego czynów, a także stanowiła wyraz potrzeby obowiązywania zasad moralnych<sup>20</sup>. Psychiatra uznał Jahwe za postać reprezentującą siłę amoralną, człowieka zaś za boskiego sędziego, odgrywającego ważną rolę w procesie rozwoju świadomości. Zauważył dwoistość boskiej natury, którą postrzegał jako pełną sprzeczności, a nawet rozszczepioną. Rozszczepienie boskiej osobowości

---

<sup>15</sup> Ibidem, s. 27.

<sup>16</sup> Ibidem, s. 31.

<sup>17</sup> Ibidem, s. 32.

<sup>18</sup> Ibidem, s. 51.

<sup>19</sup> Ibidem.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 39.

skutkowało stanowaniem prawa i jednoczesnym bezprawiem, gniewem i miłością, porywcznością i łagodnością, mądrością i bezrefleksyjnością. Dwoistość ta polegała na jednoczesnym występowaniu wszystkich cech w absolutnym wymiarze<sup>21</sup>. Z rozważań Junga wyłania się obraz człowieka jako kogoś, kto jest niezbędny Jahwe po to, by mógł on doświadczać samego siebie. Wyrazem potrzeby relacji jest zaś potrzeba czci. Hiob, jako istota z natury obdarzona świadomością (największym darem, jakim Stwórca obdarzył dzieło swego stworzenia), zdobył wiedzę o Bogu, jakiej on sam o sobie nie posiadał. Poznał on tkwiącą w boskiej naturze sprzeczność określoną przez psychiatrę antynomią<sup>22</sup>. Próba, której został poddany Hiob, zaowocowała zniesieniem tych przeciwieństw, a w dalszym etapie pojednaniem z człowiekiem. Zdarzenia opisane w *Księdze Hioba* mają, według Junga, swoją kontynuację w micie zesłania Chrystusa, Boga i człowieka zarazem, który przyszedł, by poprzez śmierć na krzyżu odkupić winę nie tylko ludzką, ale też boską.

Jung dzieli się z czytelnikiem jeszcze jedną ważną myślą – Bóg odczuwał nieświadomą niechęć wobec Hioba, a tym samym wobec całego rodzaju ludzkiego. Przyczyną tej niechęci miałyby być światłość ludzkiej świadomości, rozumność, która potencjalnie mogła prowadzić do postępowania niezgodnego z boską wolą<sup>23</sup>. Podobny motyw znajdujemy w *Księdze Rodzaju* – Bóg umieścił w centrum Edenu drzewo, jednocześnie zakazując pierwszym ludziom spożywania jego owoców, a dodatkowo zwracając na nie ich uwagę. Wykreował tym samym sytuację, w której celowo wystawieni zostali na próbę<sup>24</sup>.

Wiele spośród wyżej nakreślonych aspektów myśli Junga ma rys gnostycki. Mimo że uznał, iż Jahwe nie można porównać do złego Demiurga, to bez wątpienia *Odpowiedź Hiobowi* stanowi manifest przeciw boskiemu bezprawiu<sup>25</sup>. Ponadto psychiatra dużą rangę nadał samopoznaniu, dążeniu do świadomości. Według gnostyków poznanie jest rodzajem wtajemniczenia, mającym postać doświadczenia. Uzyskanie wiedzy o Bogu przez Hioba również można uznać za wtajemniczenie, ze względu na samotność jego cierpienia. W historii Hioba wyrażony został proces, na drodze którego pojawiła się psychologiczna potrzeba etyki, co było możliwe dopiero na pewnym etapie rozwoju ludzkiej świadomości. Proces ten przebiegał wraz z rozwojem *psyche*: od afektywnej i popędowej do kulturowej. Filozoficzne pytanie Junga o naturę zła zaprowadziło go do poszukiwania drogi, mającej prowadzić do poprawy jakości indywidualnego życia, a ta związana jest z potrzebą

<sup>21</sup> Ibidem, s. 41.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 48.

<sup>23</sup> Ibidem, s. 46-47.

<sup>24</sup> Ibidem, s. 45.

<sup>25</sup> Ibidem, s. 41.

samopoznania, dotarcia do zamieszkującej w człowieku jeszcze nieodkrytej, ale wrodzonej, wiedzy, pozwalającej na uzyskanie samoświadomości.

Jung swoją wizję etyki przeciwstawił kantowskiemu imperatywowi kategorycznemu. Zgodnie z jego poglądem to, co uchodzi za dobre, nigdy nie powinno stać się zasadą absolutnie obowiązującą, gdyż to, co uznawane jest za złe, nie jest złem absolutnym<sup>26</sup>. Rezultatem zbytniego zawierzenia obowiązującemu kodeksowi etycznemu jest zwolnienie z indywidualnej odpowiedzialności moralnej, wówczas ludzki czyn staje się zadośćuczynieniem wobec ustalonego kodeksu, ale niekoniecznie stanowi świadomy wybór. Względność dobra i zła powinna uniemożliwić, by to, co postrzegane jako dobro, stało się powszechną i niepodważalną, jak imperatyw kategoryczny, zasadą. Jung pisał, iż uleganie dobru rodzi takie samo zagrożenie, jak uleganie złu, gdyż jest popadaniem w jedną ze skrajności<sup>27</sup>. Ryzyka upatrywał w automatycznym czynieniu tego, co jest powszechnie akceptowane. Poglądy Junga na temat zła mogą wydawać się sprzeczne. Z jednej strony zło stanowi realny problem, a z drugiej jest względne i relatywne – to w obrębie kultury określone zostaje, co uważane jest za dobre, a co za złe. Przekonanie o relatywności dobra i zła pochodzi z przyjętej przez niego zasady współistnienia przeciwieństw. W perspektywie ontologicznej wszystko, co istnieje posiada swe przeciwieństwo i nie podlega wartościowaniu. Jungowski obraz ludzkiej psychiki zakłada, że również ona opiera się na współistnieniu przeciwstawnych treści archetypowych. Jest to tzw. model energetyczny, a źródłem energii psychicznej jest napięcie wytwarzające się pomiędzy przeciwieństwami. W takim jej ujęciu nie jest możliwe wartościowanie – każda treść psychiczna jest tak samo zasadna, a zarazem konieczna.

Nieświadomość zbiorowa posiada przedmoralny charakter, dopiero na poziomie świadomości rodzi się potrzeba etyki, odróżnienia dobra od zła. Jako źródło twórczej wyobraźni i pierwotne źródło doświadczeń znajduje swoje odzwierciedlenie w mitycznej figurze Dionizosa<sup>28</sup>. Symbolizuje on psychologiczny odpowiednik sił witalnych, które na poziomie biologicznym występują w formie instynktów<sup>29</sup>. Nieświadomość łączy bliski związek ze światem natury, a w tej mieści się piękno i okrucieństwo, życie i śmierć, dlatego często jest ona symbolizowana przez postać matki – bogini, która jest twórcza, ale także groźna i niszczycielska<sup>30</sup>. Nieświadomość musi być amoralna, by móc na poziomie psychologicznym zawrzeć w sobie pełnię

---

<sup>26</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa 2005, s. 23-24.

<sup>27</sup> C. G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, op. cit., s. 385.

<sup>28</sup> P. Bishop, *The Dionysian Self. C.G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin–New York 1995, s. 186.

<sup>29</sup> Ibidem, s. 222.

<sup>30</sup> C. G. Jung, *Symbole przemiany...*, op. cit., s. 507.

ludzkiego życia, wraz ze śmiercią i rozpadem. W *Odpowiedzi Hiobowi* Bóg jest symbolem nieświadomości zbiorowej, obrazuje jej niepohamowaną, potężną, ale i afektywną naturę. Jung w symbolicznych obrazach Boga często upatrywał *libido*<sup>31</sup>.

„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 prześladowający ojciec (*Stary Testament*) i ojciec miłujący (*Nowy Testament*)”<sup>32</sup>.

Powyższy fragment uwypukla tę stronę nieświadomości, która jako pierwotna siła rządząca ludzką psychiką, ma władzę nad człowiekiem niczym Bóg. To właśnie *libido* jako całość energii psychicznej prowadzi do powstawania projekcji, tj. obraz starotestamentowego Jahwe. Zarówno to, co przedludzkie (natura), jak i ponadludzkie (Bóg), jest pozamoralne. Potrzeba moralności i wartościowania dobra i zła jest typowo ludzka, to główne przesłanie Junga. Wiąże się ono z pochodzącą z psychologii analitycznej koncepcją cienia, w myśl której to, co nieakceptowane, kształtuje człowieka w równej mierze jak to, co tworzy świadomą stronę jego psychiki. Uświadomienie ciemności osobowej oraz archetypowej stanowi zatem inherentny warunek formowania osobowości podążającej ku całkowitości.

### Zmierzając ku etyce całkowitości...

Człowiek i jego cień współistnieją; dla Junga koegzystencja „ja” i tego, co przed nim ukryte, tworzy niepokojące świadomą stronę osoby napięcie, wynikające z zachodzącego w psychice konfliktu pomiędzy jej „ja”, a tym, z czym się ona nie identyfikuje – gniewem, agresją, złością, brutalnymi skłonnościami, czy – na poziomie zbiorowym – obrazem diabła, śmierci bądź nicości. Rozróżnienie pomiędzy wymiarami nieświadomego, indywidualnym i zbiorowym, ma dla szwajcarskiego psychiatry niebagatelne znaczenie w zakresie jego koncepcji cienia. Pierwszy z nich odnosi do osobistej historii konkretnej osoby, drugi zaś do archetypowego podłoża psychiki owego indywiduum. Cień, który „rzuca” człowiek, przyjmuje

<sup>31</sup> M. Fordham, *Analytical Psychology: A Modern Science*, Routledge, London–New York 2018, s. 28.

<sup>32</sup> C. G. Jung, *Symbole przemiany...*, op. cit., s. 82-83.

różnorodną formę, w zależności od specyfiki badanego wymiaru nieświadomości. Jeśli spogląda się nań przez pryzmat tego, co indywidualne, dostrzeżone zostają posiadające pewną autonomię kompleksy, zapomniane lub wyparte wspomnienia, stłumione popędy, uczucia, pragnienia – wszystko to stanowi unikalną, jedyną w swoim rodzaju konfigurację kształtującą osobowość. Z kolei wymiar zbiorowy ukazuje ciemność zgoła odmienną, w pewnym sensie radykalną, zintensyfikowaną do granic możliwości, stanowiącą antytezę tego, z czym identyfikuje się *ego*. Cień zbiorowy to archetyp ciemnej strony człowieka jako przedstawiciela gatunku, istoty o psychice tyleż indywidualnie uwarunkowanej, co posiadającej ponadindywidualne korzenie w nieświadomości zbiorowej, wspólnej wszystkim jednostkom ludzkim<sup>33</sup>. Ciemną stronę zwracającą się ku dobru ludzkości<sup>34</sup>, w judeochrześcijańskim kręgu kulturowym wyraża najdobitniej postać Szatana, upadłego syna bożego, tego, który zwątpił w stworzenie i zbuntował się przeciwko swojemu Ojcu.

Obdarowany ongiś najpotężniejszym po Bogu światłem anioł, nie mogąc pogodzić się z ograniczonością własnej istoty, nie uznał zwierzchnictwa Transcendencji. Jako syn Boga pragnął stać się potężniejszy od swego Ojca. Upadając, zapoczątkował rozzdźwięk w istocie bożej, gdyż Stwórca, poprzez jego wybór nieposłuszeństwa, popadł w metafizyczny konflikt. Na płaszczyźnie psychologii istoty bożej, jeśli uznalibyśmy Szatana za część umysłu Boga, upadły syn mógłby symbolizować zło tkwiące w całkowitości psychicznej Bytu wiecznego. Tak oto w biblijnym przesłaniu odnaleźć możemy głęboką, respektowaną przez Junga, psychologiczną prawdę przypominającą, że pierwotna jedność psychiczna rozdzieliła się na dwa przeciwstawne względem siebie aspekty, w istocie bożej uosabiane przez panującego i potężnego ojca oraz nieposłusznego, dążącego do coraz większej niezależności syna. Dynamika bożej *psyche* ukazuje zatem fundamentalną, z perspektywy psychologii głębi, zasadę jedności przeciwieństw – *coniunctio oppositorum*<sup>35</sup>.

Dokonywana przez Junga psychoanaliza Boga umożliwia poprzez analogię cenny wgląd w psychikę istoty ludzkiej. Traktując Biblię jako źródło uniwersalnych prawd psychologicznych, jeżeli wstrzymamy się od podjęcia pytania o ontologiczną prawdziwość Jahwe, możemy zrazu dostrzec, uwzględniając podejście psychologiczne, w opisie psychiki Jedynego, mądrość dotyczącą naszej własnej istoty. Wcześniej omawiana koncepcja projekcji tego, co ludzkie, na to, co boskie, zachodzącej podczas kształtowania się konkretnej religii, pozwala w odniesionej do

---

<sup>33</sup> Idem, *Archetypy i symbole*, op. cit., s. 68-71.

<sup>34</sup> W tym miejscu oczywiście nie mówimy, że ludzkość jest dobra, wskazujemy jedynie na fakt, że, biorąc pod uwagę najprostsze intuicje moralne, określa dobro jako cel, ku któremu zmierza.

<sup>35</sup> Zob. Z. W. Dudek, *Podstawy psychologii Junga. Od psychologii głębi do psychologii integralnej*, Warszawa 2006, s. 341.



Biblii psychologicznej interpretacji psychiki Starotestamentowego Boga dostrzec analogon *psyche* człowieka, projektującego na Boga nieświadomą dlań wiedzę o istocie i funkcjonowaniu tego, co psychiczne.

Boża całkowitość, w której zawierają się dobro i zło, zostaje doświadczona do granic ludzkiej wytrzymałości przez Hioba; Bóg, zakładając się z Szatanem o to, czy Hiob pozostanie wobec niego lojalny bez względu na wszystko, wystawia jego wiarę na niezwykle brutalną próbę. Człowiek nie poddaje się cierpieniu i przechodzi pomyślnie przez piekło, na jakie pozwolił jego Bóg. Jak było wcześniej ukazane, niezłomna postawa Hioba wpływa na Jahwe, który dzięki jego oddaniu uświadamia sobie swoją wszechwiedzę, stając się od tamtej pory istotą moralną. Biorąc pod uwagę perspektywę psychologii głębi, dostrzec możemy w przypowieści o Hiobie kamień milowy w wyłanianiu się samoświadomości istoty bożej, odkrywającej prawdę o samej sobie, poprzez relację z człowiekiem, swym lustrzanym sobowtórem, pozostawionym na powierzchni zwierciadła stworzenia. Ten metaforyczny opis ma na celu zwrócenie uwagi na sposób działania samoświadomości w kontekście rozwoju osobowości zachodzącego w boskiej bądź ludzkiej *psyche*. Dzięki rozumieniu uwzględniającemu nieświadomiony związek człowieka z tworzonymi przezeń świętymi tekstami, psychologia głębi ujmuje projekcję tak, iż możliwe staje się odniesienie wiedzy o działaniu samoświadomości Jahwe do wiedzy o funkcjonowaniu samoświadomości istoty ludzkiej. Doświadczenie bezwarunkowej lojalności „siebie” ze zwierciadła podarowuje Bogu coś niezwykle cennego – świadomość tego, że w całym stworzeniu istnieje ktoś, kto nigdy się go nie wyrzeknie, ktoś równie potężny, choć skończony i słaby, potężny ze względu na niezachwianą wierność, którą obdarzył Jahwe. Jeśli przedstawiony opis relacji Stwórcy – stworzonego, rozumiany na płaszczyźnie psychologii Boga jako moment integracji wewnątrzpsychicznej istoty bożej, odniesiemy do refleksji nad dynamiką tego, co psychiczne w człowieku, ukaze nam to prawdę o nas samych, pozostających w wewnętrznej niezgodności pomiędzy *ego* a różnorodnymi podosobowościami, stanowiącymi ekspresje nieświadomości. Przypowieść o Hiobie, odnosząc ją do ludzkiego umysłu, ukazuje relacje wewnątrzpsychiczne, w których niedojrzałe *ego* (Bóg), pozostając w sferze wpływu swych destruktywnych skłonności (Szatan), niszczy to, co w jego psychice ludzkiej, sprawiedliwe i niewinne (Hiob), czyli innymi słowy swą własną dobroć, którą możemy w pewnej mierze utożsamić z obrazem wewnętrznego dziecka. Ku tej refleksji zwróciło nas spostrzeżenie, iż Hiob uosabia bezwarunkową lojalność, taką samą, jaką względem rodzica żywi bezbronne i niewinne dziecko. Wydaje się, że niedojrzałe *ego* reprezentowane przez istotę bożą, może uczynić krzywdę dobroci i niewinności swojej *psyche*, niszcząc tym samym tę część siebie, z którą się wcześniej

w całości identyfikowało. Obudzenie cienia transformuje rozwijającą się podczas indywiduacji osobowość, nie jest możliwy po dojściu przezeń do świadomości powrót do utożsamienia z niewinnym, przestrzegającym zewnętrznych nakazów i zakazów człowiekiem, poszukującym bezpieczeństwa w silnym, opiekuńczym i sprawiedliwym rodzicu, który – w kontekście przypowieści – okazał się dla Hioba jedynie iluzoryczną postacią, w rzeczywistości przejawiającą zupełnie inne cechy, niż te nań przez najwierniejszego podopiecznego projektowane.

Umysł ludzki naturalnie, w perspektywie jungowskiej, różnicuje się na dwa przeciwstawne bieguny, które – na płaszczyźnie filozoficznej – możemy określić jako dobro i zło. Proces wyłaniania się przeciwieństw z pierwotnej całości tego, co psychiczne (umysłu), skłania do licznych przemyśleń. Na kanwie niniejszego artykułu pragniemy zastanowić się nad znaczeniem tego procesu w kontekście fundamentalnego dla etyki pytania: „Jak żyć?”.

Badaczem, który, wychodząc od zaprezentowanych założeń psychologii głębi, rozumiejącej powstawanie wewnątrzpsychicznych przeciwieństw podczas rozwoju osobowości jako zjawiska zupełnie naturalnego, był inspirujący się pracą naukową szwajcarskiego psychiatry Erich Neumann. Zastanawiając się nad tym, czym różni się etyka oparta na obrazie świata ukształtowanym przez Junga od etyki ją poprzedzającej, położył akcent na odmienne cele, ku którym kierują obydwie formy etycznego namysłu.

„Neumann wzywał do odejścia od »starej etyki«, zgodnie z którą szukałibyśmy doskonałości rozdzierając siebie na »dobro« i »zło«, a następnie przechodzili do identyfikowania się wyłącznie z »dobrem« i wypierali »to, co złe« w nas samych. Skłaniał do przyjęcia »nowej etyki«, kierując się nią wybieralibyśmy pełnię zamiast doskonałości, »poświęcając pryncypium doskonałości na ołtarzu całości«. W psychologii głębi, ta całość ma na celu rozwój świadomości oraz zintegrowanie wszystkich elementów *psyche*, nie tylko »dobrych«, ale także tych, które są niepożądane, odrzucone, a nawet złe – czyli tego, co Jung nazywał *cieniem*. Neumann napisał: »Akceptacja cienia stanowi bazę konieczną do rzeczywistego osiągnięcia etycznej postawy wobec 'Ty', które jest poza mną«. Przekonywał, że »jednostka najpierw musi przepracować fundamentalny dla niej problem moralny, zanim będzie mogła odegrać odpowiedzialną rolę w zbiorowości«<sup>36</sup>.

Przyglądając się refleksji Neumanna, zwróćmy uwagę na rozróżnienie pomiędzy etyką dążącą do doskonałości a etyką zorientowaną na całość. Pierwsza wymaga oddzielenia się we własnej psychice od tego, co uznało się za złe.

---

<sup>36</sup> F. Reynolds, J. Piirto, *Depth psychology and integrity*, tłum. własne, <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.618.3297&rep=rep1&type=pdf> [dostęp: 4.02.2021].

Owo oddzielenie powoduje dychotomię, na której kanwie wzrasta warunkowany w procesie socjalizacji człowiek (o ile wzorce wzmacniające tę dychotomię zostały świadomie lub nieświadomie mu przekazane przez rodziców). Jednostka kierująca się w swoim postępowaniu dążeniem ku doskonałości, traci kontakt z tym, co w niej „złe”, a tym samym zamyka się na ciemną stronę własnej osobowości, pozostawiając ją niezróżnicowaną w nieświadomości. Taki sposób działania pociąga za sobą destruktywne dla psychiki indywiduum efekty, do których należą na przykład cierpienie z powodu braku samoakceptacji, zawężenie świadomości do tego, co według rodziny lub społeczeństwa ważne, czy w końcu przekonania, że jest się jedynie tą sztucznie wyekstrahowaną osobowością, stanowiącą zbiór kulturowo uwarunkowanych składników. Pęd ku doskonałości tym samym odcina człowieka od całości jego istoty, pozbawiając go możliwości doświadczenia siebie jako psychicznej całości, jako tego, który dostrzega dobro i zło jednocześnie oraz kieruje się ku odnajdywaniu miejsca w sobie dla obydwu tych sił.

Innym od zaprezentowanego sposobem odpowiedzi na pytanie: „Jak żyć?” jest orientujące się na uświadamianie psychicznej całości integrowanie przeciwstawnych biegunów *psyche*, dzięki niemu możliwe staje się przewyciężenie utożsamienia ze społecznie wytworzonym „ja” (w psychologii głębi – *persona*), co w efekcie pociąga za sobą otwarcie przez indywiduum horyzontu, w którym rozwój psychologiczny w ogóle może zaistnieć. Niezwykle istotna względem integracji ciemnych aspektów *psyche* jest, w ujęciu Junga, zdolność do konfrontowania się ze swoim cieniem poprzez ugruntowanie w sobie wystarczającej stanowczości moralnej.

„Cień jest problemem moralnym, który rzuca wyzwanie całej *ego*-osobowości, albowiem nikt nie potrafi zrealizować cienia nie rozwijając w poważnym stopniu stanowczości moralnej. Przy realizacji tej chodzi przecież o to, by uznać rzeczywistość ciemnych aspektów własnej osobowości. Akt ten jest nieodzowną podstawą wszelkiego rodzaju samopoznania i dlatego też z reguły spotyka się z poważnym oporem”<sup>37</sup>.

Opór rodzący się w człowieku podczas próby wniknięcia w głąb siebie pochodzi z niechęci przed dostrzeżeniem wypartych lub stłumionych w trakcie życia treści, jakich uświadomienie może sprowadzić na jednostkę niepożądane cierpienie, spowodowane przez dysonans poznawczy powstający za sprawą uświadomienia sobie czegoś, co nie zgadza się z wcześniej uznawanym za jedynie prawdziwy obrazem siebie. Obraz świata wyekstrahowany w procesie socjalizacji zostaje naruszony, co umożliwia jednostce przekroczenie aktualnego dla niej samorozumienia, lecz

<sup>37</sup> C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, op. cit., s. 68-69.

to od jej decyzji i wytrwałości zależy, czy zdobędzie się akt samotranscendencji, osiągając tym samym szerszą, dostrzegającą więcej świadomość<sup>38</sup>.

Z prowadzonych rozważań wyłania się nader ważne dla celu etyki pytanie<sup>39</sup>. Czy życie w zgodzie z postulatami etyki Neumanna, ugruntowanej w psychologii Junga, oddziała pozytywnie na zdrowie psychiczne jednostki? Oczywiście w tym względzie należałoby najpierw postawić pytanie o to, jak zdefiniować zdrowie psychiczne. Z uwagi na przytłaczającą liczbę rozlicznych definicji postanowiliśmy podejść do tego zagadnienia w taki sposób, iż postaramy się na podstawie tego, co zostało już omówione sformułować roboczą definicję zdrowia psychicznego, które pielęgnowałby w sobie człowiek postępujący zgodnie z zasadami etyki całkowitości.

*Zdrowie psychiczne to kształtowana przez świadome decyzje oraz nieświadome uwarunkowania dyspozycja ego do samotranscendencji i samoakceptacji.*

Odnosząc się do zaproponowanej definicji, warto zauważyć, że samotranscendencja oraz samoakceptacja umożliwiają jednostce rozwój wewnętrzny, a co za tym idzie, również integrację tego, co wcześniej uznawała za złe. Integracja wewnętrznego zła, odnalezienie dla niego miejsca w przestrzeni *psyche* daje osobie sposobność, by zmierzyła się z tym, co w niej odmienne; oswajając je, jest w stanie spojrzeć w oczy swojemu odbiciu, umieszczonemu jakby w krzywym zwierciadle umysłu, zawierającemu indywidualnie uwarunkowane, odszczepione podsystemy psychiczne, jak również zło, które Jung określał mianem zła absolutnego.

„Cień – o ile ma charakter osobowy – można przy odrobinie samokrytycyzmu przeniknąć bez większego trudu. Kiedy pojawia się on jako archetyp, natykamy się na te same trudności, co w przypadku animusa i animy; innymi słowy, o ile możliwe jest poznanie względnego zła, które tkwi w naszej naturze, o tyle spojrzenie w oczy złu absolutnemu jest doświadczeniem równie rzadkim, co wstrząsającym”<sup>40</sup>.

Zło absolutne, symbolizowane przez Szatana, uwzględniając zastosowaną wcześniej analogię między psychiką ludzką i boską, stanowi jedno z najbardziej radykalnych doświadczeń na drodze integracji sfery cienia. Pojawiając się jako archetyp, pierwotny obraz Pana Ciemności, obnaża przed człowiekiem mroczny i wstrząsający aspekt rozwoju świadomości – przeżycie zła tkwiącego u korzeni

---

<sup>38</sup> Pamiętać należy, iż podczas konfrontowania się ze swoim wnętrzem niebagatelną rolę, w psychologii głębi, pełni również nieświadomość, wpływająca w pewnym stopniu na decyzje indywiduum.

<sup>39</sup> Za cel etyki w naszym artykule przyjmujemy czynioną na gruncie filozofii próbę sformułowania odpowiedzi na pytanie: „Jak żyć?”

<sup>40</sup> C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, op. cit., s. 71.

tego, co psychiczne. Podjęcie próby zintegrowania owej sfery *psyche*, którą określić możemy mianem wewnętrznego piekła, to odwaga, by wyjść naprzeciw złu, będącemu w istocie ciemną stroną ludzkości; tego rodzaju osiągnięcie prowadzi niechybnie do radykalnego doświadczenia całości psychicznej, a co za tym idzie, pogłębienia kontaktu z archetypem pełni *psyche*, archetypem jaźni.

Podjmując krytyczny namysł nad ukazaną koncepcją etyki, pragniemy sformułować kilka istotnych zastrzeżeń. Życie zorientowane na całość stanowi jedynie jedną z wielu możliwych odpowiedzi na pytanie: „Jak żyć?”, która jest, podobnie jak wszystkie inne, uwarunkowana społecznie i kulturowo, tak jak badacze, którzy ją afirmują; już przez sam ten fakt może być traktowana jedynie jako alternatywna droga, nigdy zaś jako objawiona prawda. Kolejne zastrzeżenie dotyczy tego, czy można jakąkolwiek koncepcję etyczną określić jako lepszą od innej w sensie ogólnym? Idea różnorodności ludzkich punktów widzenia zwraca uwagę na fakt, iż dla konkretnego człowieka dogodne może okazać się inne rozumienie etyki, co skłania nas, by mimo przedstawionych wcześniej argumentów, nie wykluczać wartości poznawczej i praktycznej etyki zorientowanej na doskonałość. Nie można pominąć również niebezpieczeństw, jakie stoją na drodze samotranscendencji; doznanie zła absolutnego, może zachwiać w posadach osobowością duchowego podróżnika i spowodować psychiczny ból, na tyle głęboki, by zatrzymał proces rozwoju samoświadomości. Najbardziej zaś narzucającym się zastrzeżeniem jest możliwość zostania w trakcie penetrowania sfery cienia zmienionym tak, że zatraci się całkowicie przynależące do *ego* pozytywne cechy charakteru i „stanie” swoim własnym cieniem. Naszym zdaniem, wymienione zastrzeżenia otwierają pole do dyskusji nad koncepcją etyki całkowitości, która mimo swych wyrażonych przez Neumanna zalet, pozostaje jednak projektem ukazującym ścieżkę prowadzącą tam, gdzie zawodzi zdrowy rozsądek, filozoficzna błyskotliwość czy nawet twarde dane kliniczne; wiedzie ona tam, gdzie rodzą się związane nieodwołalnie z dobrem i złem nienawiść i miłość.

Etyka całkowitości wskazuje poszukującemu mądrości człowiekowi na prawdę psychologiczną dostrzeżoną przez Junga w *Odpowiedzi Hiobowi*: nawet Stwórca kosmosu nie jest wolny od przeciwstawnych sił, stanowiących granice jego bezgranicznej istoty. Oczywiście szwajcarski badacz natury ducha analizuje jedynie dawny religijny tekst, który być może więcej mówi ludziom o nich samych niż o hipotetycznej Transcendencji, która przed wiekami wprawiła w ruch świat Adama i Ewy. Nawet, jeśli za zwierciadłem postrzeżeń chroniącym jądro rzeczywistości nie kryje się nic poza niezrozumiałą zagadką, człowiek może, przeglądając się w nim, powrócić do swego własnego świata, docenianego ze wszech miar przez Junga – świata *psyche*.

### **Bibliografia**

1. Bishop P., *The Dionysian Self. C. G. Jung's Reception of Friedrich Nietzsche*, Berlin–New York 1995.
2. Dudek Z.W., *Podstawy psychologii Junga. Od psychologii głębi do psychologii integralnej*, Warszawa 2006.
3. Fordham M., *Analytical Psychology: A Modern Science*, London & New York 2018.
4. Jonas H., *Religia gnozy*, tłum. M. Klimowicz, Kraków 1994.
5. Jung C. G., *Aion. Przyczynki do symboliki jaźni*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997.
6. Jung C. G., *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1993.
7. Jung C. G., *Archetypy i nieświadomość zbiorowa*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2011.
8. Jung C. G., *Odpowiedź Hiobowi*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1995.
9. Jung C. G., *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*, tłum. R. Reszka, Warszawa 1998.
10. Jung C. G., *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997.
11. Jung C. G., *Wspomnienia, sny, myśli*, tłum. R. Reszke, L. Kolankiewicz, Warszawa 1993.
12. Kant I., *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, Warszawa 2005.
13. *Księga Hioba*, [w:] *Biblia Tysiąclecia*, tłum. Władysław Borowski, 1965.
14. Laughlin K., *Towards A Science of Gnosis: Intimations of An Imaginal Theory of Knowledge*, „Quadrant” 2015, vol. XLV, No. 2, s. 49-67.
15. Prokopiuk J., *Jung, czyli gnoza XX wieku*, [w:] C. G. Jung, *Archetypy i symbole*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1993.
16. Quispel G., *Gnoza*, tłum. B. Kita, Warszawa 1988.
17. Reynolds F., Piirto J., *Depth psychology and integrity*, tłum. własne, <https://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.618.3297&rep=rep1&type=pdf>
18. Ribí A., *The Search for Roots. C. G. Jung and the Tradition of Gnosis*, Los Angeles–Salt Lake City 1993.
19. Safranski R., *Zło. Dramat wolności*, tłum. I. Kania, Warszawa 2013.

### **In dialogue with Job: Carl Gustav Jung's philosophy of evil and Erich Neumann's ethics of wholeness**

#### **Abstract**

This article presents the problem of the presence of evil in the person of the Old Testament God in *Answer to Job* undertaken by the founder of analytical psychology, Carl Gustav Jung. The Swiss researcher of religion wonders in it about the sense of the relationship between Job and his Creator. The concept of Erich Neumann's ethics is also shown, encouraging man to strive towards psychological wholeness, defined by Jung as the self – an archetype linking the human being with the dimension of Transcendence. In addition, reflection is also undertaken on the concept of mental health, which could define the condition of a person living in the spirit of the ethics of wholeness.

**Keywords:** analytical psychology, philosophy of evil, ethics of wholeness, mental health, shadow, Job, God, the self