

Spójrz, wszystkie drzewa i rośliny znów się odnowiły.

Spójrz, róże wokół rozwiły swe piękno, bo rozerwane więzy, które przeszkadzały listkom.

Rozerwij i ty okowy i więzy naszych grzechów:

Całe powietrze świeci, niebieska sfera dzisiaj błyszczycy,

i ziemia rodzi kwiaty, a morskie fale spokojne,

bo mroczna zima, pełna smutku, odeszła swoją drogą.

Zatem i my wymkniemy się chorobie zła!

## Spis treści

Od redakcji.....	2
Gnostycki światopogląd.....	3
Czym jest Antropozofia?.....	13
Aksjologia gnozy.....	16
Jung a tradycja gnostyczna.....	28
Reinkarnacja w religiach i tradycjach ezoterycznych.....	57
Antropozofia. Prawo karmy i reinkarnacji a chrześcijaństwo .....	65
Towianizm. Narodziny doktryny.....	70

Cyprian Sajna,  
Jerzy Prokopiuk,  
Agnieszka Zielińska,  
Zbigniew Robakiewicz,  
Mariusz Dobkowski,  
Piotr Chodur,  
Kamil Marczak

**Red. Naczelny:** Cyprian Sajna.

**Z-ca:** Rafał Szulc.

**Wydawca:** Cyprian Sajna.

**Projekt okładki & skład:** Cyprian Sajna.

**Honorowy Patronat:** Jerzy Prokopiuk

Wszystkich, którzy chcieliby się skontaktować z redakcją prosimy o kontakt mailowy na adres:

[redakcja@pistis.pl](mailto:redakcja@pistis.pl)

Zachęcamy również do częstego odwiedzania strony internetowej czasopisma:

[www.pistis.pl](http://www.pistis.pl)

na której znajdziecie wiele ciekawych artykułów, ogromną bazę wiedzy i inspiracji duchowej, a także będziecie mogli nawiązać braterską społeczność i duchową więź.

Jeżeli podoba Ci się nasze czasopismo możesz zwrócić nam koszty druku i wysyłki Twojego numeru **przekazując darowiznę** (np. w wysokości 15 zł) na konto:

**50 1020 5558 1111 1678 1600 0092**

Koniecznie z tytułem:

**Darowizna Pistis**

# Dlaczego właśnie gnoza?

Czwarty już numer czasopisma „Pistis” tym razem w całości poświęcamy Gnozie. Uważni czytelnicy z pewnością dostrzegli, że często nawiązujemy do gnostycyzmu i szeroko rozumianej gnozy. Na naszej stronie internetowej przewijają się liczne pisma gnostyckie, niejednokrotnie też ukazywały się teksty, które w mniej lub bardziej wyraźny sposób prezentowały gnostycki światopogląd. Co więcej, honorowy patronat nad naszą inicjatywą objął najbardziej znany polski gnostyk – Jerzy Prokopiuk. Od końca października na portalu Facebook i stronie [www.pistis.pl](http://www.pistis.pl) prowadzony jest dział „Gnoza na każdy dzień”, w którym zamieszczamy cytaty pochodzące głównie z gnostyckich tekstów. Może ktoś stawiać pytania – dlaczego właśnie gnoza jest tak eksponowanym tematem? Co jest tak porywającego, czy cennego w gnostycyzmie, że warto nim się interesować i czerpać zeń inspirację?

Przede wszystkim gnoza ma charakter uniwersalny i synkretyczny. Gnoza, rozumiana jako duchowe poznanie, pojawia się we wszystkich religiach, zwykle łącząc elementy różnych tradycji. Jest tym aspektem religijności, który jest wolny od dogmatyzmu, pustej obrzędowości i ludowej tradycji. Odnosi się do wewnętrznego, indywidualnego doświadczenia duchowego, które wyrasta ponad ślepej wiary przeciętnego wyznawcy. Gnoza, jako wiedza, czerpie z nieskrępowanego żadną doktryną intelektu, z osobistych odczuć i z duchowej intuicji, ale ponad nie wykracza. Jest wiedzą duchową, zakrytą, tajemną, niedostępną dla mas wiernych, chociaż dla każdego potencjalnie otwartą. Nie dziwne więc, że wabi swym światłem każdego poszukiwacza Prawdy, każdego miłującego mądrość wolnomyśliciela, a także po prostu wielu ciekawskich.

Szczególnie intrygująca jest gnoza antyczna, zwana gnostycyzmem. Zwłaszcza jej chrześcijański nurt budzi moje osobiste zainteresowanie. Dzięki nie tak odległym odkryciom (1945 rok) z Nag Hammadi, mamy przecież dostęp do licznych zachowanych (prawie w całości) i często dotąd nieznanych, tekstów gnostyckich. Wśród nich znajdują się między innymi Ewangelie, które nie weszły do kanonu biblijnego – *Ewangelia Tomasza, Filipa, Marii*, a nawet *Ewangelia Judasza*. Zapoznanie się z ich treścią ma kolosalne znaczenie dla zrozumienia wielu nurtujących kwestii w dziedzinie historii religii i teologii, takich jak np. kształtowanie się chrześcijańskiego kanonu Biblii. Najbardziej jednak intrygujący jest fakt, że gnostycyzm prezentuje całkowicie odmienne zrozumienie Chrystusa i jego roli, inaczej rozumie grzech, wybawienie, prezentuje inną etykę, a nawet wierzy w innego Boga! Jest całkowicie alternatywną wersją chrześcijaństwa, którą odrzucono i wyeliminowano w toku procesu upolityczniania i hierarchizacji Kościoła Katolickiego. Można powiedzieć, że gnostycyzm jest wręcz antytezą i odwróceniem ortodoksyjnego chrześcijaństwa.

Gnostycyzm doczekał się też kontynuacji i rozwinięcia w różnych nurtach, które do dzisiaj funkcjonują, m.in. antropozofii Rudolfa Steinera, Lectorium Rosicrucianum („Różokrzyżowcy”), czy w tzw. ruchu *New Age*. Gnostycyzmem inspirowało się i badało wielu uczonych, w tym wybitny psychiatra i myśliciel Carl Gustav Jung. Gnostyckie elementy znajdziemy także w pop-kulturze, choćby dla przykładu w kasowym filmie *Matrix*.

Gnoza ciekawi i nurtuje. Gnostycki zaś światopogląd, na nowo odczytany, może stanowić dla człowieka XXI-wieku inspirację oraz dać egzystencjalną odpowiedź, pomagając odnaleźć sens. Sens nieustannie gubiony w zmaterializowanej, banalnej rzeczywistości, w której wyścig szczurów przeplata się z chwilowymi przyjemnościami serwowanymi przez cywilizację w postaci kolejnych niepotrzebnych gadżetów i prymitywnych, ogłupiających rozrywek.

To wszystko właśnie sprawia, że warto poszukiwać światła wiecznej *gnosis*. Warto dokonać refleksji nad gnostycyzmem, by czerpać zeń duchową inspirację.

Cyprian Sajna

Redaktor Naczelny

# Gnostycki światopogląd

Cyprian Sajna

Pierwotnie słowo „gnoza” oznaczało „poznanie filozoficzno-racjonalne, będące synonimem prawdy (*alatheia*) i nauki (*episteme*) o koneksjach ontycznych (Platon); w okresie hellenistycznym i wczesnochrześcijańskim oznaczała ezoteryczną wiedzę o boskich tajemnicach zastrzeżoną dla wybranych, zapewniającą zbawienie” [1]. To ostatnie określenie przyjęto na kongresie poświęconym źródłom gnostycyzmu w Messynie (1966) jako odróżniające od terminu „gnostycyzm”, który należałoby używać w odniesieniu do systemów gnostyckich z II i III wieku. Przy takim ujęciu, „gnoza” jest terminem bardzo szerokim, który zawiera w sobie pojęcie „gnostycyzmu”. Nie wszyscy jednak badacze tematu stosują to rozróżnienie. Np. Kurt Rudolph nie wprowadza takiego podziału, traktując słowo „gnostycyzm” jako nowszą postać nazwy (termin wprowadzono w XVIII wieku) określającej to samo zjawisko – późnoantyczną religię wybawienia [2]. Termin „gnoza” może zatem odnosić się zarówno do ponadhistorycznego duchowego poznania (ezoterycznej wiedzy), które może mieć miejsce w każdej religii i w każdym czasie, jak i, zamiennie ze słowem „gnostycyzm”, do określenia konkretnego, historycznego ruchu religijno-filozoficznego rozwijającego się w basenie Morza Śródziemnego od I do IV wieku. W niniejszym tekście zamierzam przedstawić światopogląd gnostycki, uwzględniając psychologiczne

podstawy, które powodują przyjęcie takiego paradygmatu. Uważając siebie za gnostyka, mam możliwość oparcia się nie tylko na źródłach historycznych, ale i na własnej samoobserwacji. Ta zaś pozwoliła mi stwierdzić ponadczasową wartość i prawdziwość (a jakże!) gnostycyzmu. Należy oczywiście nadmienić, że do antycznej gnozy odnosiło (i nadal odnosi) wiele ruchów religijno-filozoficznych, które dokonały nowej nad nią refleksji lub jej znacznej metamorfozy. Pod szyld gnozy nazbyt często podczepiają się także przedstawiciele wszelkiej maści szarlatanerii i duchowego jarmarku. Nie będziemy się nimi zajmować, lecz skupimy się wyłącznie na starożytnych gnostykach, których postrzeganie rzeczywistości (zarówno materialnej, jak i duchowej) może stanowić źródło intelektualnej i duchowej inspiracji.

## Źródła

Głównym źródłem wiedzy na temat gnozy antycznej aż do XIX wieku pozostawała literatura herezjologiczna, tzn. pisma Ojców Kościoła, którzy zwalczali gnostyków jako herezję zagrażającą Kościołowi. Jak wpływowym i powszechnym zjawiskiem był gnostycyzm świadczy zaangażowanie kościelnych pisarzy, którzy poświęcali kacerzom całe swoje dzieła, z wielką determinacją zwalczając swojego „wroga”. Do najważniejszych dzieł antykacerskich, które zachowały się do naszych czasów, należy *Zdemaskowanie i odparcie fałszywej gnozy* bardziej znane pod skróconym łacińskim tytułem *Adversus haereses* (Prze-

*ciw herezjom*) pióra Ireneusza z Lyonu (ok. 140/150-200). W szeregach obrońców „wiary apostołskiej” znajduje się również Hipolit Rzymski (zm. około 235 roku), autor kompendium sekt i herezji – *Odparcie wszelkich herezji*, Tertulian (ok. 150-223/225), pierwszy z łacińskich Ojców Kościoła (*Preskrypcja przeciw heretykom, Przeciw Marcjonowi*), a także Epifaniusz z Salaminy (zm. 403). W dziełach tych wielokrotnie cytowane są teksty gnostyckie, a sami autorzy żyli w tym samym czasie co ich przeciwnicy. Dlatego też stanowią one cenne źródło wiedzy na temat gnostycyzmu.

Nietrudno się jednak domyślić, że celem wymienionych autorów, należących przecież do hierarchii rozwijającego się Kościoła Katolickiego, było zdeprecjonowanie gnostyckich liderów. Z braku intelektualnej przewagi Ojcowie Kościoła niejednokrotnie szkalowali gnostyków, podejrzewali o najbardziej nieludzkie czyny, przedstawiając ich w karykaturze. Zarzucali im przede wszystkim:

- zafałszowanie nauki apostołskiej,
- fantazjowanie i nadmierną ciekawość,
- czerpanie mądrości z pogaństwa,
- samowolę, sprzeczności i niejednorodność poglądów,
- rozwiązyły tryb życia,

by w końcu sięgać po hipotezę istnienia diabła, od którego gnostycy mieliby czerpać inspirację [3]. Tego typu oszczerstwa oraz sposób kontrargumentacji przywoływać może na myśl odgrywane się w każdym czasie starcia pomiędzy przedstawicielami fundamentalizmu i tradycjonalizmu, a ludźmi, dla których wolność oraz swoboda myślenia stanowią nadrzędną wartość.

Zdecydowanie inaczej przedstawia się konfrontacja z gnostycyzmem u Klemensa Aleksandryjskiego (ok. 150-212) oraz Orygenesesa (ok. 185-254). Pierwszy z nich przeciwstawia „fałszywej gnozie”, gnozę prawdziwie chrześcijańską, samemu zbliżając się w efekcie do herezji. Chryścijan nazywa „prawdziwymi filozofami”, stosując termin gnoza na oznaczenie wtajemniczenia dokonanego dzięki poznaniu Syna Bożego. Ponadto odwołuje się do pojęć zaczerpniętych z filozofii greckiej oraz uznaje ukrytą obecność Jezusa Chrystusa w innych religiach poza chrześcijańską.

Głosi także równouprawnienie kobiet. Podobnie u Orygenesesa, znajdujemy liczne idee gnostyckie, które stara się on godzić z prostą wiarą i doktryną kościelną. Wysoce ceni duchowe poznanie, a także uzasadnia w swoich pismach doktrynę preegzystencji duszy i jej upadku w materię (mit gnostycki). Orygenes stosuje nawet metodę wykładni Pisma zaczerpniętą od swojego gnostyckiego oponenta – Herakleona, opisując głębszy, tajemny i ukryty sens za dosłownym brzmieniem, w taki sposób, aby był on do zaakceptowania przez Kościół. Nie wykluczone też, że zarówno Klemens jak i Orygenes byli gnostykami *sensu stricto*, którzy jednocześnie piastowali urzędy kościelne.

## Odkrycie z Nag Hammadi

Powszechnie znane jest odkrycie hebrajskich manuskryptów z 1947 roku należących do tzw. wspólnoty z Qumran (eseńczycy). W tym samym mniej więcej czasie (1945 r.) doszło również do odkrycia w Egipcie, niedaleko miejscowości Nag Hammadi (arabskie *Prześwietne miejsce*), obszernego zbioru oryginalnych pism gnostyckich w języku koptyjskim (łącznie 51 dobrze zachowanych pism różnej treści na 1153 stronach zebranych w 13 Kodeksach). Znaleźisko datuje się na ok. 350 r. n.e. Są to jednak przekłady na język koptyjski wcześniejszych pism, których powstanie należy datować na II i III wiek n.e., a w przypadku niektórych (np. Ewangelia Tomasza) nawet na I wiek n.e.

Między obydwoma odkryciami są pewne paralele. Obie wspólnoty sytuowały się na obrzeżach oficjalnej religii. Gmina z Qumran w stosunku do jerozolimskiego judaizmu, gnostycy wobec ortodoksji „wielkiego Kościoła”. Mimo wielu różnic ideologicznych, obie wspólnoty łączy dualizm, wrogość wobec świata i nadzieja na wybawienie. Dla wspólnoty qumrańskiej jest to zwycięstwo Syna Światłości, dla gnostyków wyzwolenie duszy jako iskry bożej do królestwa światłości. Jasnym staje się również, że w obu przypadkach mamy do czynienia z ukryciem pism pod presją sytuacji zewnętrznej.

Dzięki odkryciu z Nag Hammadi stan wiedzy na temat gnostycyzmu uległ znaczącej poprawie. Nowe źródła pozwalają oprzeć się na fundamencie niezależnym od relacji herezjologicznych, jednocześnie dokonując

rewizji doniesień Ojców Kościoła. Z Analizy tekstów Biblioteki z Nag Hammadi można wysunąć kilka niezwykle znaczących wniosków:

1. W skład biblioteki wchodzi zarówno teksty o charakterze lub zabarwieniu chrześcijańskim, jak i teksty w ogóle pozbawione chrześcijańskich treści. Wskazuje to na wzajemną relację chrześcijaństwa z gnozą, jak i na jej niezależność. Potwierdza to tezę o niechrześcijańskim rodowodzie gnozy.
2. Pisma dowodzą, że gnoza chrześcijańska uznawała siebie za prawowitą wykładnię chrześcijańską, żywo podejmując tematykę chryzologiczną, trynitarną i kosmologiczną. Stąd walka z gnozą przez Ojców Kościoła jest lepiej zrozumiała i uzyskuje głębszy wymiar.
3. W świetle odkryć tzw. ortodoksja musi być uznana za owoc długotrwałego procesu, który ma swoje źródło w różnorodnej myśli wczesnochrześcijańskiej.
4. Gnoza chrześcijańska została uznana za herezję dopiero w toku polemicznych starć, a jej dyskwalifikacja opierała się jedynie na teologicznych sądach.
5. Pisma wskazują na znaczną rolę tradycji i koncepcji żydowskich w procesie wykształcania gnozy.

## Gnostycki światopogląd

W oparciu o wnioski płynące z analizy tekstów z Nag Hammadi (a również i na podstawie innych odkryć, choćby i znalezionej z Qumran) można zbudować teorię całkowicie różną od tradycyjnej na temat początków chrześcijaństwa i jej pierwotnej ideologii. Chrześcijaństwo, dla każdego z poważnych badaczy, którzy nie próbują godzić ścisłej nauki z wyznawaną doktryną, musi w świetle badań jawić się jako niezwykle różnorodne zjawisko już u samego swego źródła. Nie da się nie zauważyć elementów gnozy w samym kanonie Nowego Testamentu. Badania, nie tylko

naukowe, ale i duchowe zdecydowanie pozwalają stwierdzić, że chrześcijaństwo miało pierwotnie gnostyckie zabarwienie, a dopiero w toku upowszechniania, a później upolityczniania stało się religią gnozę eliminującą. Eliminacja ta nie była jednak całkowita, a gnostyckie idee na stałe zadomowiły się w ortodoksyjnej doktrynie. Najwyraźniej gnostycyzm widoczny jest w tradycji janowej i w pismach Apostoła Pawła. Nie tylko język i symbolika tych tekstów wskazują na gnostyckie wpływy. Sami bowiem gnostycy powołują się nad wyraz często na autorytet Pawła Apostoła, a pierwszy znany nam komentarz do Ewangelii Jana wyszedł spod pióra gnostyka Herakleona. Znana badaczka chrześcijaństwa z Uniwersytetu Princeton prof. Elaine Pagels przedstawiła nawet tezę (w pracy *Gnostic Paul*), że sam Paweł z Tarsu jest chrześcijańskim proto-gnostykiem, którego dopiero później Kościół, przez sfałszowanie kilku jego listów (1. i 2. List do Tym, List do Tytusa), zaprezentował jako anty-gnostyka.

Światopogląd gnostycki przedstawić mogę zatem nie tylko w oparciu o teksty z Biblioteki z Nag Hammadi i inne powszechnie uznawane za gnostyckie, lecz także powołując się na treść Nowego Testamentu, która w moim przekonaniu jest niejako *axis mundi* chrześcijańskiej gnozy.

U źródeł gnozy przede wszystkim znajduje się indywidualne doświadczenie duchowe. Doświadczenie, które niekoniecznie musi być jednostkowym przeżyciem mistycznym, lecz może być permanentnym stanem duszy, popartym intelektualną refleksją i emocjonalnym stosunkiem do otaczającej rzeczywistości, któremu wzniosłe przeżycia duchowe towarzyszą. Oficjalne religie są zaś narzuconym kulturowo i społecznie obyczajem, często mającym na celu uporządkowanie życia grupy ludzi, stanowienie etycznego fundamentu, czy po prostu zapewniają *katharsis* swoim wyznawcom. Gnoza przeciwnie. Wiąże się nie ze społecznym aspektem religii, nie odnosi się do plemiennych źródeł duchowości, lecz do indywidualnych przeżyć jednostki. Nie oznacza to jednak, że gnostycy nie tworzyli i nie tworzą społeczności. Gminy takie jednak mają raczej charakter hermetyczny i braterski, jak zresztą społeczności pierwszych chrześcijan. Z uwagi na powyższe, gnostycki światopogląd najłatwiej

(i najpełniej) można w moim mniemaniu zrozumieć odwołując się do odczuć, refleksji i przeżyć gnostyka.

### Wyobcowanie i wybraństwo

Gnostyk nie czuje się częścią społeczeństwa, czy religijnej wspólnoty powszechnego kościoła. Czuje całkowitą odłączność od dążeń cywilizacji w której przyszło mu żyć, a bycie trybikiem w maszynie budzi jego odrazę. Podobnie jak Jezus, stwierdza:

*„ja nie jestem z tego świata”*

Powodem odłączenia mogą być jednocześnie: niezrozumienie świata, jak i niezrozumienie gnostyka przez społeczność w której żyje (np. z uwagi na jego indywidualizm, niepodporządkowywanie się przyjętym normom obyczajowym, czy nadmierna swoboda myślenia). Gnostyk poznał ten świat, żył w nim i był jego częścią, lecz w wyniku swoich duchowych doświadczeń lub rozczarowań zobaczył jaki jest naprawdę – duchowo martwy:

*„Kto poznał świat, znalazł trupa, a kto znalazł trupa, tego świat nie jest wart”*

[Ewangelia Tomasza, logion 56]

Gnostyk nie rozumie świata, gdyż jest człowiekiem nad wyraz wrażliwym o utopijnym, czy nawet romantycznym usposobieniu. Nie jest w stanie zaakceptować cierpienia, głupoty i ignorancji jakie wypełniają ludzką egzystencję i międzyludzkie relacje. Dostrzega bezsens w ludzkich dążeniach i działaniach, ułudę tego świata:

*„Żywi będą umierać. Ale w jakimż złudzeniu żyją. Bogaci stają się ubogimi, królowie bywają strąceni, zmienia się wszystko. Złudzeniem jest świat”*

[List do Reginosa]

Separując się od złudnych pragnień ludzkości – materializmu, władzy - często odłącza się od świata (mentalnie lub również fizycznie przez odseparowanie), nawet do tego stopnia, że może z przekonaniem twierdzić:

*„Błogosławieni samotni i wybrani, wy znajdziecie królestwo, ponieważ pochodząc z niego, ponownie tam wejdziecie”*

[Ewangelia Tomasza, logion 49]

Nie dąży jednak do tego by być samotnikiem, kiedy znajduje pokrewne dusze jest zdolny do pełnej, oddanej miłości, kierując się słowami Jezusa:

*„Kochaj swego brata jak swą duszę, strzeż go jak źrenicę swego oka”*

[Ewangelia Tomasza, logion 25]

Gnostyk posiada także coś, co odróżnia go od ogółu ludzkości, co stawia go w opozycji do otoczenia. Jako człowiek uduchowiony, który ciągle wypełniony jest nadzieją, który w ciemnym tunelu widzi światło, niekoniecznie popada w nihilizm, lecz czuje boże wybraństwo. Czuje się wyjątkowym „dzieckiem światłości”. Będąc wypełnionym wewnętrznym światłem wybrańcem, czuje się, przekornie, w swym wyobcowaniu wolnym. Wolnym wewnątrz. Przed pofrunięciem w niebiosa powstrzymuje go tylko ten materialny świat, ziemskie i społeczno-religijne kajdany. Gnostyk będąc wolnym, nie grzeszy, ale zdaje sobie sprawę, że grzech związany jest z cielesną naturą, w której jego dusza została zniewolona:

*„Nie ma grzechu. To wy sprawiacie, że grzech istnieje, kiedy działacie zgodnie ze zwyczajami swej zepsutej natury; w niej tkwi grzech.”*

[Ewangelia Marii]

Ponieważ

*„ci, którzy należą do Chrystusa Jezusa, ukrzyżowali ciało swoje wraz z namiętnościami i żądzami, jeśli według Ducha żyjemy, według Ducha też postępujemy.”*

[List do Galacjan, 5,24-25]

Cały więc świat, zarówno świat ludzi, jak i materii, gnostyk ostatecznie uważa za twór nieudany:

*„Ten świat powstał z błędnego kroku.”*

[Ewangelia Filipa]

Nie zawsze jednak gnostyk skłania się w stronę ascezy (choć taka tendencja jest przeważająca). Odrzucenie świata może go prowadzić do skrajnie różnych zachowań

moralnych. Akceptując cielesne więzy, w których tymczasowo przebywa, nie musi mieć wewnętrznych rozterek związanych np. z realizowaniem swojego popędu seksualnego:

*„Ludzkość ma pewne potrzeby konieczne i naturalne, a inne znowu tylko naturalne. Konieczna i naturalna jest potrzeba odziewania się, naturalna jest też potrzeba rozkoszy seksualnej, ale nie niezbędna”*

[Izydora, Etyka]

Walentynianie i bazyliidianie, należący do jednych ze znaczących grup gnostycznych, faworyzowali nawet małżeństwo.

Zdarzały się jednakże postawy libertyńskie (u karpokracjan), w których pogarda cielesną naturą, jakby na złość Stwórcy, prowadziła do orgiastycznych praktyk. O ile oczywiście można w tej kwestii wierzyć relacjom Ojców Kościoła, których celem było przecież znieważenie przeciwnika.

## Dualizm

Wyobcowanie i wybraństwo, które przeżywa gnostyk rodzą emocjonalne i intelektualne napięcie. Z jednej strony jest świat, pogrążony w ciemności, z drugiej utopijne królestwo światłości, będące celem do którego zmierza dusza gnostyka. Świat, ciało, ciemność, ignorancja *versus* niebo, duch, światło i gnoza. Dualizm. Charakterystyczna cecha gnostyckiego światopoglądu najczęściej prezentowana we wszelkich opracowaniach poświęconych tej tematyce. Przeciwne bieguny znajdują swoje ujęcie również w zagadnieniach teologicznych. Bóg, którego dzieckiem jest gnostyk, ma wyłącznie związek z tym co dobre i duchowe:

*„A zwiastowanie to, które słyszeliśmy od niego [Jezusa Chrystusa, Słowa – mój przypis] i które wam ogłaszamy, jest takie, że Bóg jest światłością, a nie ma w nim żadnej ciemności”.*

[I List Jana 1,5]

Na gruncie duchowym, emocjonalnym, ale i w oparciu o racjonalne przesłanki, Bóg Prawdziwy nie może być stwórcą i władcą tego świata pełnego niegodziwości, niedoskonałości i cierpienia. W ten sposób, w

opozycji do Boga gnozy, staje Demiurg, władca tego świata, który związany jest z tym co cielesne, przyziemne i światowe. Bóg Starego Testamentu – żydowski Jahwe, nie jest więc dla gnostyków najwyższym bóstwem, a tylko kreatorem kosmosu sprawującym despotyczną nad nim władzę. Jest bogiem zazdrosnym, karzącym za nieposłuszeństwo, zsyłającym według własnego widzimisie ziemskie błogosławieństwa lub ciężkie kary. Swojemu ludowi pomaga w wojnach, często nakazując dokonywanie bestialskich czynów, łącznie z mordowaniem kobiet i dzieci.

Tak oto starotestamentowego boga opisuje jeden z gnostyckich tekstów:

*„Ich najwyższy jest ślepy. Z powodu swej mocy, swej niewiedzy i swej wyniosłości powiedział w swej mocy tak: << Ja jestem bogiem i nie ma nikogo poza mną >>. I gdy to powiedział, zgrzeszył wobec Pełni. A ta wypowiedź doszła aż do Niezniszczalności. I oto wyszedł z Niezniszczalności głos mówiący: << Ty błędzisz Samaelu >> – a to znaczy << bóg ślepych >>”*

[Hipostaza Archontów]

Gnostycyzm Prawdziwego Boga widzi jako radykalnie rozłącznego z *uniwersum* i z tym co cielesne. Jednakże nie zawsze przeciwstawia mu boga światowego jako równorzędną, współwieczną i przeciwstawną siłę. W wielu gnostyckich systemach (głównym przedstawicielem będzie tutaj walentynianizm) mamy do czynienia z monizmem, emanacyjnym systemem inspirowanym platońską spekulacją, w którym wszystko pochodzi z Jedni, a zaistnienie świata materialnego jest skutkiem boskiego dramatu.

Zelżony kosmos i odrzucona materia są całkowitym przewartościowaniem. Odwróceniem antycznego myślenia, również dzisiaj powszechnego, w którym świat i ciało mają boskie cechy, dowodzące istnienia Boga.

## Introwertyzm i samopoznanie

Wrażliwość gnostycka, często stymulowana negatywnym doświadczeniem, nie pozwala pogodzić Boga z materią i ze światem ludzi. Ten dualistyczny pogląd, związany z mentalnym wyobcowaniem, kieruje

gnostyka w przeciwną stronę niż większość ludzi – do wewnątrz. Jego umysł jest tak jak gdyby wyposażony w instrument pozwalający mu odbierać fale dochodzące ze sfer wykraczających poza niedoskonały kosmos. Skupiony na wewnętrznym głosie poznaje samego siebie. Mówiąc językiem psychologicznym, gnostyk ma tendencje introwertyczne, energię psychiczną kieruje do wewnątrz. Odczuwa prawdziwość słów Jezusa: „królestwo Boże jest w was”

Ewangelia Tomasza przypisuje Jezusowi takie oto słowa:

*„Jeśli poznacie samych siebie, wtedy będziecie poznani i zrozumiecie, że jesteście synami Ojca żywego. Jeśli zaś nie poznacie siebie, wtedy istniejecie w nędzy i sami jesteście nędzą”*

[Ewangelia Tomasza, logion 3(4)]

Motyw poznania samego siebie jest rdzeniem gnostyckiego przesłania. Skierowanie przeżyć religijnych z rytuałów, obrzędów i form kultowych w stronę eksploracji swojej duszy jest zasadniczą cechą gnozy. Starożytny gnostyk odkrywał coś, co było ówczesnej ludzkości jeszcze powszechnie nieznanym – jaźń. Wewnątrz siebie dostrzegał obszary, które stanowiły niewyczerpaną skarbnicę duchowości. Gnoza czyni to, co do tej pory było odległym, niewyraźnym światłem - wewnętrzną latarnią. Dla gnostyka chrześcijański dogmat narodzin Boga w ciele jest dosłownym, duchowym przeżyciem wewnętrznym, a nie historycznym wydarzeniem z przed lat.

*„Wierzysz, że się Bóg zrodził w betlejemskim żłobie, lecz biada ci, jeżeli nie zrodził się w tobie.”*

[Adam Mickiewicz]

Znany badacz gnozy, Gilles Quispel najtrafniej ujął fundament gnostycyzmu:

*„Gnoza jest mitycznym wyrazem doświadczenia samego siebie”*

### **Wybawienie i wybawiciel**

Samopoznanie, któremu oddaje się wyobcowany od świata gnostyk, jest drogą wybawienia. Czymś co ostatecznie pozwala mu wyrwać się z *heimarmene*, losu, który przypadł mu w ziemskiej tułaczce i jest

wyrokiem rzuconym przez Demiurga, władcę tego świata:

*„przeklęta niech będzie ziemia z powodu ciebie! W mozołach żywić się będziesz z niej po wszystkie dni życia swego! Ciernie i osty rodzić ci będzie i żywić się będziesz zielem polnym.*

*W pocie oblicza twego będziesz jadł chleb, aż wrócisz do ziemi, z której zostałeś wzięty; bo prochem jesteś i w proch się obrócisz.”*

[Księga Rodzaju, 3, 17-19]

Gnostyk zna jednak prawdę. Nie zdobył jej na drodze intelektualnych rozważań, czy przez wiarę w religijne dogmaty, lecz w skutek objawienia:

*„A oznajmiam wam, bracia, że ewangelia, którą ja zwiastowałem, nie jest pochodzenia ludzkiego; Albowiem nie otrzymałem jej od człowieka, ani mnie jej nie nauczono, lecz otrzymałem ją przez objawienie Jezusa Chrystusa”*

[List do Galacjan, 1,11-12]

Wiedza jaką posiada ma charakter tajemny, zakryty przed ogółem:

*„My tedy głosimy Mądrość wśród inicjowanych, lecz nie mądrość tego eonu, ani archontów tego eonu, którzy giną. Ale głosimy zakrytą Mądrość Bożą w Misterium, którą Bóg przed wiekami przeznaczył ku chwale naszej. Której żaden z archontów tego eonu nie poznał, bo gdyby poznali, nie ukrzyżowali by Pana chwały.*

*Głosimy tedy, jak napisano:*

*Czego oko nie widziało i ucho nie słyszało, i co do serca ludzkiego nie wstąpiło, to przygotował Bóg tym, którzy go miłują.”*

[I List do Koryntian 2,6-9, przekład własny]

Oraz wybawiający charakter:

*”Tym, co daje wyzwolenie jest wiedza co do tego, kim byliśmy, czym się staliśmy; gdzie byliśmy i gdzie zostaliśmy wrzuceni; dokąd zmierzamy, od czego jesteśmy wybawieni; czym są narodziny a czym odrodzenie”*

[Wypiski z Teodota]



Nie znaczy to jednak, że gnostyk jest eschatologicznie samowystarczalny. Wybawiającą wiedzę, która wyrwa go ze stanu upojenia (uśpienia) otrzymuje od bożego posłańca. W przypadku chrześcijaństwa jest nim Jezus Chrystus, wcielony Logos:

*„Zbudź się o śpiący, i powstań z martwych, a zajaśnieje Ci Chrystus”*

[List do Efezjan, 5,14, Biblia Tysiąclecia]

Jezus w antycznej gnozie nie jest tożsamy z Bogiem. Jest jedynie boskim posłańcem, nauczycielem, zwiastującym tajemną, wybawiającą naukę, psychologicznie - symbolem Jaźni.

*„To są tajemne słowa, które wypowiedział Jezus żywy, a zapisał je Didymus Juda Tomasz. I rzekł: <<Kto odnajdzie znaczenie tych słów, nie zakosztuje śmierci>>.”*

[Ewangelia Tomasza, 1]

Niekoniecznie Chrystus musi być jedynym posłańcem bożej Prawdy, świadomi tego byli manichejczycy:

*„Mądrość i dobre czyny od czasu do czasu, były zawsze dawane ludzkości przez posłańców Boga. W jednym czasie zostały przekazane przez posłańca zwanego Buddą w Indiach, w innym przez Zaratusztrę w Iranie, jeszcze w innym przez Jezusa dla Zachodu. W końcu objawienie, to proroctwo, w tym późnym wieku, przyszło przeze mnie, Maniego, apostoła Boga prawdy w Babilonii.”*

[Al Biruni, Athar ul Bakiya, przekład własny z ang. tłumaczenia]

Koncepcja gnostyckiego wybawiciela jest uniwersalna i nie jest ściśle chrześcijańska. Np. w hermetycznym piśmie „Poimandres” wybawiające pouczenie pada z ust tytułowego Poimandresa, będącego użyczającym poznania „rozumem” (nus).

Na drodze zbawiania, które jest tożsamy z poznawaniem samego siebie, gnostyk ostatecznie usuwa dualistyczne myślenie, integrując przeciwieństwa:

*„Spytali Go: <<Jeśli staniemy się małymi, wejdziemy do królestwa?>>Odrzekł im Jezus: <<Wejdziecie, jeśli macie zwyczaj czynić dwa jednością i stronę wewnętrzną czynić tak, jak stronę zewnętrzną, a stronę zewnętrzną tak, jak wewnętrzną, stronę górną jak stronę dolną, i jeśli macie zwyczaj czynić to, co męskie i żeńskie jednością, aby to, co jest męskie nie było męskim, a to, co jest żeńskie nie było żeńskim; jeśli będziecie mieli zwyczaj czynić oczy jednym okiem, a jedną rękę dacie w miejsce ręki i nogę w miejsce nogi, i obraz w miejsce obrazu - wtedy wejdziecie do królestwa>>.”*

[Ewangelia Tomasza, logion 22]

ustaje konflikt, rozdzielenie, a przed oczyma niczym w zwierciadle pojawia się niezaburzona Jednia:

*„Widzę wszystko z sobą złączone,  
Oglądam wszystko niesione przez ducha:  
Do duszy widzę, lgnie ciało,  
Powietrze obejmuje duszę,  
A powietrze znów przywiera do eteru;  
Z Otchłani wytryskują owoce,  
A matczyne łono rodzi dziecinę.”*

[Walentyn]

By na końcu swej drogi, poznawszy Prawdę, osiągając Pełnię mógł pograżyć się w milczeniu i niewzruszonej ciszy:

*„Ten bowiem, kto znalazł [ożywiający Logos] i kto poznał [Ojca prawdy] odpoczął, zaprzestał poszukiwań, gdyż znalazł, a gdy znalazł, zamilkł.”*

[Świadectwo Prawdy]

Gnostyk nie pozostaje jednak bierny, kiedy pozna Prawdę. Razem z objawieniem przychodzi bowiem wezwanie, wezwanie do działania, głoszenia boskich prawd. Przykładem nie tylko są tutaj gnostyk Paweł, Apostołowie, ale również we wspomnianym piśmie „Poimandres”, odbiorca gnozy zaczyna „głosić ludziom piękno pobożności i gnozy: << O narody! O mężowie z ziemi zrodzeni, którzy oddaliście samych siebie pijaństwu, uśpieniu i nieznajomości Boga, bądźcie trzeźwi, zaprzestańcie oczarowani głupim snem oddawać się pijaństwu.>>”

Podsumowaniem gnostyckiej doktryny wybawienia może być fragment tzw. „Świadectwa Prawdy”:

*„Takie jest świadectwo prawdy. Gdy człowiek pozna siebie samego i Boga, który jest ponad prawdą, to będzie zbawiony i zostanie uwieńczony niewiedzącym wieńcem.”*

## Język gnostycyzmu

*„Prawda nie przyszła na świat naga, lecz przyszła w symbolach i obrazach. Świat nie przyjąłby jej inaczej.”*

[Ewangelia Filipa]

Gnostycyzm operuje odmiennym językiem niż ortodoksyjne chrześcijaństwo. Stykając się po raz pierwszy z gnostyckimi tekstami możemy być całkowicie zaskoczeni bogactwem używanych nazw, imion i symboli. Niektórzy mogą mieć nawet wrażenie, że obcują z zapisem absurdalnym, z „głupstwami” o niezrozumiałej treści.

By zrozumieć język gnozy trzeba przede wszystkim wziąć pod uwagę, że jest to mityczny zapis przeżycia wewnętrznego, objawienia. Teksty te nie mają charakteru historycznych zapisów, nie ma też mowy o sensacyjnym ich rodowodzie, rzekomego pochodzenia od Judasza, Marii Magdaleny itd. Przypisywanie tytułów poszczególnym tekstom jest tak naprawdę zabiegiem współczesnych badaczy tekstów. Postacie biblijne, do których nawiązują gnostycy, są traktowane jak legendarni bohaterowie. Uczynienie z nich odbiorców „tajemnej nauki”, czy objawienia zmartwychwstałego Jezusa ma nadać utworom większego autorytetu. Nie wykluczone też, że twórcy konkretnych pism gnostyckich rzeczywiście byli kontynuatorami pewnej tradycji związanej np. z Apostołem Janem, Tomaszem itd. Przede wszystkim należy jednak gnostycyzm rozumieć jako ezoteryczne nauczanie, naukę przeznaczoną nie dla ogółu wiernych, lecz dla wybranych, która przekazuje głębsze, duchowe znaczenie chrześcijańskiego mitu. Istnienie tajemnej nauki w początkach chrześcijaństwa jest zdaniem wybitnego religioznawcy Mircei Eliadego faktem:

*„Problem ezoteryzmu, a przeto i inicjacji, miał się stać przyczyną licznych kontrowersji, głównie i przede wszystkim podczas kryzysu spowodowanego przez gnostycyzm.*

*Stając wobec ekstrawaganckich roszczeń pewnych gnostyckich autorów, Ojcowie Kościoła, a za nimi większość starożytnych i nowożytnych historyków, zaprzeczyli istnieniu ezoterycznej nauki Jezusa, kontynuowanej przez Jego uczniów. Ale tej opinii przeczą fakty. Ezoteryzm, inaczej mówiąc inicjacyjne przekazywanie doktryn i praktyk zastrzeżonych dla wąskiej grupy adeptów, jest zaświadczony we wszystkich wielkich religiach epoki hellenistycznej i w początkach epoki chrześcijańskiej. Ten inicjacyjny charakter (nauczanie i sekretne rytę, segregacja wiernych, przysięga milczenia itp.) odnajduje się w różnym stopniu w normatywnym judaizmie i w sektach judaistycznych, u esseńczyków (np. Reguła Zrzeszenia 9,16 n.; 6,13-23), u samarytan i faryzeuszów.*

*O praktykowaniu pewnego ezoterycznego nauczania wspomniano również w Ewangelii Marka (zob. 4,10 n.; 7,17 n.; 10,10 n.).”*

[Mircea Eliade, Historia wierzeń i idei religijnych]

Gnostycyzm może więc być zrozumiany (i przyjęty) przez chrześcijanina tylko wtedy, gdy Ewangelię zrozumie jako żywą naukę, Słowo, które nieustannie, przez pokolenia, może inspirować i być odkrywane ciągle na nowo. Przechodząc od wiary w dogmaty i historyczne wydarzenia do wewnętrznego przeżywania Chrystusa zmierzamy w stronę gnostycyzmu. Gdy powierzchowność, zewnętrzność i obrzędowość ustępuje autentycznej duchowej refleksji i przeżywaniu. Duchowe zaś przeżycia związane są ze zderzeniem z nieświadomością. Ta zaś wyraża się w symbolach i alegoriach, którymi właśnie wypełnione jest gnostyckie piśmiennictwo.

Gnoza jest zatem w pewnym sensie mistyką, z tą tylko różnicą, że postawa gnostyka ma charakter poznawczy, skierowany na poszukiwanie Prawdy i Boga, mistyk zaś wychodzi od ślepej wiary i miłości do Boga. Ostateczny efekt jest jednak ten sam – gnostyk i mistyk łączą się w jedności z Bogiem.

## Gnostycka egzegeza

Gnostycki światopogląd jest zgodny ze słowami z 2. Listu do Koryntian:

„Który też [Bóg – mój przyp.] uzdolnił nas, abyśmy byli sługami nowego przymierza, nie litery, lecz ducha, bo litera zabija, duch zaś ożywia.”

[II List do Koryntian, 3, 6]

Duchowość gnostycka nie jest więc oparta na literze prawa, czy na rygorystycznym trzymaniu się dosłownie rozumianego tekstu Biblii. Gnostycy będący ludźmi Ducha nie odrzucają świętych pism, ale nie są Ludem Księgi. Potrafią oddzielać ziarna od plew, znajdując boskie nasiona wszędzie.

Gnostycyzm w dużej mierze odnosi się więc do Starego Testamentu, lecz czyni to często w sposób krytyczny. Nie staje się to jednak przeszkodą, by również w nim odnajdywać pozytywne symbole, czy treści duchowe, które adaptuje dla własnych celów. Starożytni gnostycy z upodobaniem wyrażali swoje idee na wielorakie sposoby, czerpiąc z wielu źródeł inspiracji.

Egzegeza gnostycka jest oparta na popularnej w starożytności sztuce wykładni alegoryczno-symbolicznej. Przy czym rozumienie Pisma Świętego jest często przeciwstawne jemu zewnętrznemu brzmieniu. Treść dosłowna, o ile brana jest w ogóle pod uwagę, nie ma dla gnostyka większego znaczenia. Przykład alegorycznej interpretacji Pisma odnajdziemy w Liście do Galacjan:

*„A to jest powiedziane obrazowo: oznaczają one dwa przymierza, jedno z góry Synaj, które rodzi w niewolę, a jest nim Hagar. Hagar jest to góra Synaj w Arabii; odpowiada ona terazniejszemu Jeruzalem, gdyż jest w niewoli razem z dziećmi swymi. Jeruzalem zaś, które jest w górze, jest wolne i ono jest matką naszą.”*

[List do Galacjan, 4, 24-26]

Gnostycy nie ograniczali się tylko do analizy Starego Testamentu. O szerokim i w pewnym sensie uniwersalnym spojrzeniu duchowym gnostycyzmu świadczy odkryty zbiór ksiąg w Nag Hammadi, który zawiera nie tylko chrześcijańskie pisma, ale również pogańskie. Szczególnym zainteresowaniem gnostyków cieszył się zaś Platon.

## Gnostycki Mit

W pismach gnostyków nie tylko znajdujemy specyficzną wykładnię pism, ale także ekspresyjną, symboliczną prezentację swoich nowatorskich doktryn.

Obrazowość gnostycka przejawia się zwłaszcza w różnorodnej prezentacji jego ośrodkowego mitu, w którym boska iskra w człowieku, wywodząca się z boskiego świata wpadła w świat losu - narodzin i śmierci - a teraz musi się przebudzić dzięki swemu boskiemu odpowiednikowi i definitywnie powrócić do swego pierwotnego stanu. Podstawowym więc tematem jest wędrówka duszy i jej droga do Jaźni.

Ten gnostycki mit jest obecny i opisywany na wiele sposobów w różnych gnostyckich systemach. Szczególnie pięknym jego przykładem jest tzw. „Hymn o Perle”, którego polskie tłumaczenie dokonał Czesław Miłosz. Odnajdziemy w nim poetyckie wezwanie, które może duchowo zainspirować człowieka każdej epoki do odkrywania Prawdy o nas samych i poszukiwania wybawiającej gnozy:

*„I napisali do mnie list, a każdy z wielkich podpisał się swoim imieniem:*

*<< Od Ojca twego, Króla królów, i od matki twojej, władczyni Wschodu, i brata twego, naszego namiestnika, tobie, naszemu synowi w Egipcie, pozdrowienie. Zbudź się i wstań ze swego snu i pojmij słowa naszego listu. Przypomnij sobie, że jesteś synem Króla: zważ, w czyją służbę niewolną wstąpiłeś. Pamiętaj o Perle, dla której wyruszyłeś do Egiptu. Przypomnij sobie swoją suknię chwały, miej w pamięci twój świetny płaszcz, abyś mógł je oblec i przyozdobić się nimi i aby twoje imię czytano w księdze bohaterów i abyś razem z bratem twoim, naszym namiestnikiem, odziedziczył Królestwo >> ”.*

Wszystkie cytaty biblijne, o ile nie wskazano inaczej, za Biblią Warszawską. Cytaty z pism gnostyckich zaczerpnięte z książek wykazanych w Literaturze.

## Literatura

*Gnoza*, Kurt Rudolph, Zakład Wydawniczy „Nomos”, Kraków, 2002, Wydanie II poprawione.

Gnoza, Gilles Quispel, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa, 1988.

*Biblioteka z Nag Hammadi. Kodeksy I i II.* Wydział Teologiczny Uniwersytetu Śląskiego, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2008

*Religia Gnozy*, Hans Jonas, Wydawnictwo Platan, 1994.

*Living Gnosticism. The Ancient Way of Inner Knowing*, Jordan Stratford, 2007

*Gnosticism*, Stephan A. Hoeller, Quest Books, 2002

*Patrologia*, ks. Franciszek Drączkowski, Wydawnictwo "Bernardinum" Sp. z o. o., Pelplin-Lublin, 2007.

*Historia wierzeń i idei religijnych*, Tom 2, Mircea Eliade, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa, 2008.

## Ginza

*(poezja mundajska - fragment)*

Od dnia gdy pokochałem Życie,  
od dnia gdy serce me pokochało Prawdę,  
straciłem ufność do wszelkiej rzeczy tego  
świata

Ojcu i matce nie ufam na świecie.  
Braciom i siostram nie ufam na świecie...

Temu co zrobione i co stworzone  
nie ufam na świecie.

Całemu światu i dziełom jego  
nie ufam na świecie.

Tylko duszy mej szukam wędrując,  
droższą mi ona niż generacje i światy.

Poszedłem i odnalazłem mą duszę -  
Czym wszystkie światy przy niej?...

Poszedłem i odnalazłem Prawdę  
stojącą na zewnętrznej obręczy światów...

## Ewangelia Marii

*(fragment początkowy)*

[...] „Czym jest materia? Czy będzie trwać  
zawsze?” Nauczyciel odpowiedział:

„Wszystko, co się zrodziło, wszystko, co  
stworzone, wszystkie żywioły natury  
splatają się ze sobą i jednoczą. Wszystko,  
co złożone, ulegnie rozkładowi wszystko  
powraca do swych korzeni; materia po-  
wraca do pierwocin materii. Kto ma uszy,  
niechaj słucha”.

Piotr rzekł do niego: „Skoro stałeś się tłu-  
maczem żywiołów i wydarzeń w świecie,  
powiedz nam: Co jest grzechem świata?”

Nauczyciel odparł: „Nie ma grzechu. To wy  
sprawiacie, że grzech istnieje, kiedy dzia-  
łacie zgodnie ze zwyczajami swej zepsutej  
natury; w niej tkwi grzech. Dlatego to Do-  
bro zstąpiło między was. Współdziała ono  
z żywiołami waszej natury, tak, by połą-  
czyć ją ponownie z jej korzeniami”.

Potem ciągnął dalej: „Dlatego to chorujecie  
i umieracie: jest to skutkiem waszych czy-  
nów; to, co czynicie, oddala was od korzeni  
natury. Kto ma uszy, niechaj słucha”.

„Przewiązanie do materii wzbudza na-  
miętność przeciw naturze.

Tak w całym ciele rodzi się udręka; dlatego  
to powiadam wam: »Trwajcie w harmo-  
nii...«

Jeśli straciliście równowagę, czerpcie na-  
tchnienie z przejawów swej prawdziwej  
natury. Kto ma uszy, niechaj słucha.”

# Czym jest Antropozofia?

Kamil Marczak

W niniejszym opracowaniu przedstawiam ruch neognostyczny stworzony z duchowych poszukiwań Rudolfa Steinera. Antropozofia (*mądrość o człowieku*, od gr. *ánthropos* = *człowiek*, *sophía* = *mądrość, wiedza*) jest nauką o „duchowym człowieku” i przenikającej go „duchowej mądrości”. Sam Steiner antropozofię określał jako „naukowe badanie świata duchowego, które przewyższa jednostronność zarówno czystego przyrodoznawstwa, jak i zwykłej mistyki, i które – zanim podejmie próbę wniknięcia w świat nadzmysłowy – w poznającej duszy najpierw rozwija nieznaną jeszcze zwykłej świadomości i zwykłej nauce siły, umożliwiające takie wniknięcie”.

## Rudolf Steiner oraz jego inspiracje

Twórca Antropozofii – Rudolf Steiner – urodził się 27. Lutego 1861 roku w Kraljevacu (Austro-Węgry, dzisiaj Chorwacja). Zmarł 30. Marca 1925 roku w Dornach. W swych duchowych poszukiwaniach nawiązywał przede wszystkim do chrześcijańskiej i europejskiej tradycji ezoterycznej – tzw. gnozy, której historia ciągnie się od gnostycyzmu (Jan Ewangelista, Apostoł Paweł, Klemens z Aleksandrii, Orygenes, Walentyn, Bazylidesa, Marcjon) i twórcę pierwszego gnostyckiego kościoła – Maniego, aż po takie ruchy jak bogomiłowie, katarzy (VIII-XIII w. n.e.), Bractwo Wolnego Ducha, czy w końcu różokrzyżowcy oraz okultyistyczne wolnomularstwo.

W rozwoju duchowym Steinera można wyróżnić cztery etapy:

1. Goetheanistyczny, obejmujący refleksję nad myślą Goethego, zwłaszcza nad metodologią przy-

rodoznawczą oraz teorii barw. Lata 1882-1892.

2. Filozoficzny, gdzie w polemice z Kantem i w krytycznym nawiązaniu do filozofii Fichtego tworzy własną filozofię, zwaną *filozofią wolności*. (W 1892 roku otrzymuje tytuł doktora filozofii). Lata 1892-1901.
3. Różokrzyżowo-teozoficzny, w którym przechodzi różokrzyżową inicjację (przez jednego z 36 Tajemnych Różokrzyżowców) oraz obejmuje kierownictwo niemieckiej sekcji Towarzystwa Teozoficznego. Lata 1901-1912.
4. Antropozoficzny, obejmujący ogromną pracę pisarską i wykładową, w którym tworzy i rozwija swoją własną wiedzę duchową (*Geisteswissenschaft*) – antropozofię i jej wyższe stadium: michaelizm – zrywając tym samym z ruchem teozoficznym.

## Założenie i cele Antropozofii

Głównym aspektem Antropozofii – jej przesłaniem i fundamentem – było samo Wydarzenie Inkarnacji Syna Bożego, Chrystusa, w Synu Człowieczym Jezusie jako Reprezentancie Ludzkości<sup>1</sup>. Wydarzenie to zapoczątkowało, przez życie, śmierć i duchowe zmartwychwstanie w ciele eterycznym – subtelnym (a nie w fizycznym – „starym”) Jezusa Chrystusa, proces zba-

<sup>1</sup> W Antropozofii Bóg-Jahwe nie staje się istotą ludzką, a jedynie „Syn Boga” – Duch – inkarnuje się w człowieku Jezusie – jak w duchowej świątyni i poprzez człowieka Jezusa działa i objawia Ojca – Boga. Jezus to Duch-Człowiek, zrodzony naturalnie ze związku obojga biologicznych rodziców.

wiania człowieka upadłego – jego ducha - jaźni, duszy (psyche), a także i ciała.

Zbawienie to dokonuje się przez Ducha-Christusa, przez nagłą lub długofalową przemianę duchową człowieka w procesie reinkarnacji i przepracowania swojej życiowej karmy (prawo siewu i zbioru). Reinkarnacja ta dokonuje się jednakże tylko w obrębie gatunku ludzkiego.

Antropozofia jest zatem metamorfozą gnozy, która charakteryzuje się następującymi cechami:

1. W „teozofii” – szczególnym zainteresowaniem immanentnym aspektem Bóstwa, zaangażowanego w stworzenie, rozwój i transformację świata i człowieka. Szczególną rolę odgrywa tutaj antropozoiczna angelozofia i „demonozofia” (istoty lucyferyczne, arymaniczne i assuryczne).
2. W „kosmozofii” – afirmacja świata jako pola rozwojowej i kreatywnej aktywności człowieka.
3. W „antropozofii” w węższym sensie jako całościową wizję relacji człowieka i świata. Człowiek jako istota duchowa, dusza i ciało, podlegająca prawu reinkarnacji.
4. W metodologii transformacyjnej – zbawienie człowieka w aktywnej współpracy z Chrystusem przez wtajemniczenie. Los jest szansą rozwojową.
5. W etyce – rozróżnienie między etyką obyczaju („pogańską”), etyką prawa („żydowską”), a chrześcijańską wolnością – intuicją i fantazją moralną.

### **Antropozofia a rozwój ludzkości na Ziemi**

Rudolf Steiner wiązał rozwój człowieka na Ziemi z fazami rozwoju siedmiu planet – jako etapami „boskiego eksperymentu” w ramach naszego kosmosu.

W dziejach Ziemi zdaniem Steinera różniamy epoki: polarną, hiperborejską, lemuryjską, atlantydzką i obecną postatlantydzką, po której nastana epoki szósta i siódma. Historię ludzkości dzielił natomiast na następujące epoki:

1. Praindyjską (7227 – 5067 w. p.n.e.)

2. Praperską (5067 – 2907 w. p.n.e.)
3. Egipsko-Mezopotamską (2907 – 747 w. p.n.e.) [okres Edenu – „mitu rajskiego”]
4. Grecko-Rzymską (747 p.n.e. – 1413 n.e.)
5. Germańską (1413 – 3573 n.e.) – współcześnie
6. Słowiański (3573 – 5733 n.e.)
7. Amerykańską (5733 – 7893 n.e.)

Oczywiście przed tymi epokami człowiek i życie na Ziemi rozwijało się ewolucyjnie przez miliony lat.

Rozwój ten to wychodzenie ze Świata Ducha i wiązanie się z materią – involucja, a następnie – ewolucja, czyli wyzwalenie się ze świata materii i powrót do świata duchowego. Wg Antropozofii proces ten opisany jest w Biblii – od „mitu edeńskiego” aż po wizję Nowego Jeruzalem w Nowym Testamencie.

### **Antropozofia jako model cywilizacji i reformy świata**

Antropozofia jako nauka duchowa jest nie tylko praktycznym i teoretycznym światopoglądem dla jednostki ludzkiej, ale daje też praktyczne narzędzia do rozwoju i reformy całej cywilizacji ludzkiej jako alternatywę dla typowo techniczno-materialistycznej kultury. Dzieło Rudolfa Steinera obejmuje bowiem również takie dziedziny jak:

- Alternatywna edukacja, tzw. Szkoły Waldorfskie, opierająca się w teorii na antropozoficznej „wiedzy o człowieku”, a w praktyce stanowiąca „sztukę wychowania”;
- Sztukę, m.in. Eurytmię – inspirowaną antropozofią sztuką poruszania się przy muzyce i odpowiednich tekstach (przypominającą balet) ;
- Architekturę (monumentalna budowla Goetheanum w Dornach, w okolicy Bazylei zaprojektowana przez Rudolfa Steinera);
- Medycynę, m.in. lek przeciwrakowy Iscador oparty na ekstraktach z jemioliły po raz pierwszy został zaproponowany pod wpływem wizji Steinera i rozwinięty przez antropozoficznych naukowców;
- Rolnictwo biodynamiczne, czy nawet technikę.

Jak widzimy antropozofia to szeroki zakres działań, moim zdaniem, mogący być uzupełnieniem tego o czym marzyli i do czego dążyli bracia polscy – socynianie. Antropozofia, podobnie jak unitarianizm, dąży do świata bez przemocy, do sprawiedliwości i równości społecznej, czerpiąc inspiracje z reprezentanta ludzkości – Jezusa Chrystusa, który jest symbolem Nowego Duchowego Człowieka na drodze duchowego rozwoju ludzkości.

### Literatura

Artykuł oparty na wybranych wątkach książki Jerzego Prokopiuka „Szkice Antropozoficzne. Chrześcijańska droga poznania świata duchowego”, wydawnictwo Studio Astropsychologii. Białystok 2003, wydanie I.

Pierwotny tekst uzupełnił: Cyprian Sajna

## Ośmiostopniowa ścieżka

*Cyprian Sajna*

To są tajemne słowa, które wypowiedział Jezus żywy, a zapisał je najmniejszy spośród uczniów.

Ośmiostopniowa ścieżka Zbawcy, droga żywota wiecznego.

Rzekł Zbawca: "Zważ na każde me słowo i nie opuszczaj żadnego. Myśl o nich każdego dnia. Teraz odchodzę, lecz powrócę wraz z moim Ojcem, by zamieszkać na zawsze."

"Słuchaj moich słów i zapisuj, albowiem oto osiem wąskich dróg, a każda z nich jest kręta i zakryta. Kto zrozumie znaczenie tych słów i podąży za nimi, będzie panował nad Pełnią i nie zakosztuje śmierci. Albowiem osiem to liczba Pełni."

Droga 1. Błogosławieni, którzy nie widzieli a uwierzyli

Droga 2. Szukajcie, a znajdziecie. Kto szuka, niech nie ustaje w poszukiwaniu.

Droga 3. Nie kłamcie, nie czyńcie tego, czego nienawidzicie. Gdyż wszystko jest jawne wobec nieba.

Droga 4. Uważajcie i strzeżcie się kwasu faryzeuszów i saduceuszów. Nie ma bowiem nic ukrytego, co by nie wyszło na jaw, ani nic tajemnego, co by się nie stało wiadome.

Droga 5. Kto poznał świat, znalazł trupa, a kto znalazł trupa, tego świat nie jest wart.

Droga 6. Jeśli kto przychodzi do Mnie, a nie ma w nienawiści swego ojca i matki, żony i dzieci, braci i sióstr, nadto siebie samego, nie może być moim uczniem.

Droga 7. Zaprawdę powiadam wam, kto nie przyjmie Królestwa Bożego jak dziecko, nie wejdzie do niego.

Droga 8. Gdy czynicie dwoje jednym, staniecie się Synami Człowieczymi. I jeśli powiecie: "Góro, przesuń się", a ona się przesunie.

Na koniec Zbawca spojrział w niebiosa i rzekł: "Aby wszyscy byli jedno, jak Ty, Ojczy, we mnie, a Ja w tobie, aby i oni w nas jedno byli"

# Aksjologia gnozy

## Od gnostycyzmu starożytnego do neognozy nowoczesnej

Jerzy Prokopiuk

W niniejszym tekście chcę przedstawić aksjologię gnozy, zarówno starożytnej jak nowoczesnej - gnostycyzmu i neognozy.

Przez aksjologię rozumiem tu tę część każdego światopoglądu ezoterycznego, religijnego czy filozoficznego, która odwołując się do doświadczenia intuicyjnego, refleksyjnego i/lub zmysłowego wypowiada sądy dotyczące sfery wartości moralnych (dobra i zła) i estetycznych (piękna i brzydoty); sądy te składają się na oba działy aksjologii: etykę i estetykę.

Przedmiotem etyki jest moralność. W przypadku moralności chodzi już to o obyczajność (umożliwiająca współzycie ludzi ograniczenie i sublimację wartości witalnych takich jak potrzeba odżywiania się, popęd płciowy, potrzeba bezpieczeństwa, pragnienie znaczenia w relacjach międzyludzkich, dążenie do posiadania dowolnych dóbr itp.), już to o ujmowane w formie praw wartości społeczne (uznanie prawa każdej jednostki i/lub grupy ludzi, np. do wolności, wymóg panowania nad sobą, sprawiedliwość, prawdomówność, spolegliwość, wierność, cierpliwość, uprzejmość itp.), już to wreszcie o płynące z inspiracji ezoteryki i religii przekonanie, poglądy i sposoby zachowania odwołujące się do miłości bliźniego, dobroczynności, gościnności, kultu przodków, czy czci dla sfery *sacrum* (Bóstwa i /lub bóstw).

Przedmiotem estetyki jest piękno. Estetyka - jak definiuje ją Heinrich Schmidt w swym słowniku filozoficznym [*Philosophisches Wörterbuch* (Stuttgart 1960, wyd.XV, przejrzone i uzupełnione przez Georgija Schischkoffa), s. 37 - 38], to:

*„Nauka o /.../ tym, co estetycznie znaczące (ważne), o sposobie jego działania i oddziaływania nie grubo materialnego lecz jako „estetyczny pozór”, o jego prawach i normach (żywa forma, oglądowa*

*pełnia treści, harmoniczne ukształtowanie, znacząca, przynajmniej uszlachetniona zawartość itd.), o jego odmianach względnie typach (obok pięknego także wzniosły, powabny, tragiczny, pełny humoru, charakterystyczny, idylliczny itd.), o jego stosunku do natury i sztuki, jego powstaniu względnie miejscu, jakie zajmuje w twórczości i odbiorze artystycznym. Zgodnie z filozoficzną postawą zasadniczą i stanowiskiem metodycznym uprawiających estetykę różniamy estetykę empiryczną, psychologiczną, formalną, normatywną, spekulatywną.*

*Podobnie jak etyka zajmuje się nie tylko pięknem moralnością w sensie pozytywnym (dobrem), lecz również w jej sensie negatywnym, tak też estetyka traktuje nie tylko o pięknie, lecz także o brzydocie.*

*Podobnie też jak etyka zajmuje się moralną praktyką, tak estetyka wiąże się z twórczością artystyczną (sztuką we wszystkich jej gatunkach).”*

Czym z kolei jest gnoza, czym gnostycyzm i neognoza? Przez gnozę rozumiem „*transracjonalne poznawcze doświadczenie przez człowieka siebie (czyli swej jaźni), a poprzez nią świata materialnego, świata duszy i świata ducha*” (Jerzy Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, Warszawa 1998, s.13). Transracjonalne, to znaczy wykorzystujące zarówno racjonalne (rozsądek i rozum), jak i irracjonalne (zmysły, uczucia i wolę) zdolności poznawcze człowieka. W gnozie chodzi przede wszystkim o doświadczenie wyższego rzędu, psychiczne i duchowe, z poznawczą intencją wykorzystania go. Przez jaźń należy tu rozumieć zarówno Wyższą Jaźń człowieka i jego *ego*, jak i jego ciało astralne, eteryczne i fizyczne. Tak szeroko pojęta jaźń jest instrumentem poznawczym gnozy w odniesieniu do trzech wymienionych światów. (Oczywiście najwyższym i



ostatecznym celem poznania przez gnozę jest Bóstwo i wszystkie hierarchie boskie.)

Gnoza jako proces ma trzy stopnie: poznania imaginatywnego (przez symbole - obrazy), inspiratywnego (przez wewnętrzne słowo) i inuitywnego (dotarcie do samych istot duchowych). Gnoza ma pokazać człowiekowi „*kim jesteśmy i czym się staliśmy, gdzie jesteśmy /.../, a dokąd zmierzamy, od czego powinniśmy zostać zbawieni, co oznaczają narodziny, a co - odrodzenie*” (Klemens z Aleksandrii, *Excerpta ex Theodoto*, 78, 2). Ale najwyższym celem gnozy było, jak powiedzieliśmy, Bóstwo, przede wszystkim w jego aspekcie i funkcji soterycznej, zbawczej.

Czym jednak jest dla gnostyka zbawienie? „*W aspekcie psychologiczno - pneumatologicznym: przemianą empiryczno - racjonalnego ego w transcendentną jaźń, czyli osiągnięcie „nadświadomości” jaźni, w aspekcie antropologicznym, przemianą z „psychika” (człowieka - ducha), tj. przemianą z „człowieka upadłego” w „człowieka zbawionego”; w sensie kosmologicznym wyzwoleniem ze świata ciał i dusz, czyli powrotem do „prawdziwej ojczyzny” ludzi - do nadkosmicznego świata ducha, wreszcie w aspekcie religijnym i ontologicznym odkrycie swej substancjalnej tożsamości z Bóstwem, a zatem zmianą ontycznego statusu człowieka - jego deifikację*” (Jerzy Prokopiuk, dz. cyt., s.14). Temu dążeniu do deifikacji - czy też re-deifikacji? - dał swoje Jezus Chrystus mówiący do ludzi: „*Bogami jesteście!*” (*Ewangelia według św. Jana* 10, 34).

W starożytności i średniowieczu, na Bliskim Wschodzie, w Śródziemnomorzu i w Europie, gnoza zainspirowała i dała początek gnostycyzmowi; historycznie jego korzeni można się doszukiwać zarówno w Indiach, jak w Iranie, w Mezopotamii, Egipcie, w Judei (przede wszystkim) i Grecji. Gnostycyzm uznawano również za „herezję” chrześcijańską. W przekonaniu autora niniejszego tekstu - który idzie tu w ślad za twórcą antropozofii Rudolfem Steinerem, wielkim psychologiem i psychiatrą C.G. Jungiem i wybitnym religioznawcą akademickim, Ugo Bianchim - genezy gnostycyzmu należy szukać w ezoterycznej tradycji misteriów i misteryjnych religii starożytności, zwłaszcza epoki hellenistycznej. Gnostycyzm jako światopogląd ezoteryczno - religijny był mitologiczno-filozoficznym wyrazem (projekcją) doświadczenia gnostycznego: religią świa-

ową charakteryzującą się postawą radykalnie transcendentystyczną (akosmiczną), dualistyczną i pluralistyczną. Jako taki istniał w ciągu dwóch - trzech pierwszych wieków n.e. na obszarze Bliskiego Wschodu i Śródziemnomorza, w postaci zaś manicheizmu i różnych form neomanicheizmu (paulikianizm armeński, bogomilizm bułgarski, patarenizm bośniacki i kataryzm zachodnioeuropejski) niemal do końca średniowiecza (XV w).

Sporadycznie pojawiał się i odradzał także w czasach nowożytnych i nawet w XX wieku (np. w ezoteryce masońskiej Martinesa de Pasqually w XVIII wieku, w kościołach neognostyckich we Francji w XIX w, w Lectorium Rosicrucianum w wieku XX, także w światopoglądzie wybitnych indywidualności, jak np. Emila Ciorana w XX w). Osią gnostycyzmu jako religii był jego mit: jako „mianownik” wspólny dla całego gnostycyzmu, choć zdywersyfikowany w różnych „licznikach” jego różnych form historycznych. Gdybyśmy mieli opisać gnostycyzm przez wymienienie jego kwintesencjonalnych cech, to musielibyśmy powiedzieć, że do tych cech należą:

1. W teologii - radykalny transcendentyzm, tj. przeciwstawienie Boga i świata duchowego (*pleroma*) nieświadomemu lub zbuntowanemu demiurgowi (Stwórcy - Jahwe), jego archontom i światu materialnemu.
2. W kosmologii - antykosmizm (wrogość wobec świata demiurga jako więzienia).
3. W antropologii - dualizm człowieka i świata, triadyczna koncepcja człowieka (człowiek składa się z ciała, duszy i ducha - *soma, psyche i pneuma*) i opierający się na niej ezoteryzm (istnienie poznania dostępnego ludziom, szczególnie do niego uzdolnionym i w tym sensie „wybranym” - chęć w ramach procesu reinkarnacji, której prawdę przyjmowali gnostycy, potencjalnie w kolejnych wcieleniach otwierającego się jako możliwość także przed psychikami).

4. W eschatologii - postulat wyzwolenia człowieka spod władzy demiurga i archontów (tj. spod władzy losu - *heimarmene*), czyli z tego świata, właśnie przez gnozę, wtajemniczenie.
5. W etyce - postawa skrajnie ascetyczna (lub rzadko - skrajnie liberalityśka, odrzucająca wszelkie prawa moralne).
6. W aspekcie społecznym - indywidualizm i pluralizm (w chrześcijaństwie ideał kościoła policentrycznego - składającego się z wielu ośrodków charyzmatycznych).

W toku swych - jakże krótkich - dziejów gnostycyzm antyczny przejawiał się w czterech podstawowych formach:

1. pogańskiej (hermetyzm),
2. żydowskiej (samarytanizm i mandaizm),
3. synkretycznej (oficy i grupy pokrewne) oraz
4. chrześcijańskiej - jej najwybitniejszymi reprezentantami byli: Walentyn i Bazylides (obaj z Aleksandrii), Marcjon z Synope, Mani - twórca Religii Światłości, Bardesanes.

Fundamentem neognozy - przede wszystkim neognozy chrześcijańskiej - było samo wydarzenie Inkarnacji Syna Bożego, Chrystusa, w Synu Człowieczym Jezusie jako „reprezentancie ludzkości“ (w chwili tzw. chrztu w Jordanie). Wydarzenie to - przez Życie, Śmierć i Zmartwychwstanie Chrystusa Jezusa, będącymi wzorem rozwoju człowieka i ludzkości - zapoczątkowało proces soterii (zbawienia) człowieka upadłego wskutek spisku Jahwe i Węża Lucyfera, przede wszystkim jako istoty duchowej, w dalszej kolejności zaś także jako duszy i ciała (ideę i praktykę zbawienia człowieka jako bytu cielesnego znajdujemy antycypująco lub paralelnie także w alchemii, żydowskiej kabale i hinduskiej tantrze). Zbawienie przez Chrystusa dokonuje się przez nagłą lub długotrwałą transformację człowieka: w drugim

przypadku w toku wielu wcieleń ducha ludzkiego (reinkarnacja w zmieniających się duszach i ciałach - zawsze ludzkich, nigdy zwierzęcych czy roślinnych). O ile gnostycyzm starożytny i średniowieczny skupiał się wyłącznie na soterii ducha człowieczego, o tyle tzw. chrześcijaństwo kościelne ograniczyło swój soteryczny wysiłek do duszy człowieka (przydając jej cechę nieśmiertelności); neognoza podjęła wstępne przygotowania do zbawczej transformacji ciała ludzkiego (kolejno: ciała astralnego, ciała eterycznego i ciała fizycznego).

Wszakże właściwe początki neognozy przypadły na późne średniowiecze. W inicjacyjnej szkole i ruchu zainicjowanym przez legendarnego Christiana Rosenkreutza (1378 - 1484), uważanego za kolejne wcielenia Jana Ewangelisty, w Bractwie Różokrzyża, ujawnionym w XVII wieku przez Johanna Valentina Andraea (por. prace Tadeusza Cegielskiego *Ordo ex Chao*, Warszawa 1994, Rolanda Edighoffera *Różokrzyżowcy*, Warszawa 1998 i Paula Sedira, *Różokrzyżowcy. Historia i nauka*, Warszawa 1994). Gnoza jako zasada uległa metamorfozie wyciągając konsekwencje z wydarzenia inkarnacji Boga w człowieku. (Istotą tej metamorfozy stał się fakt, że o ile przed Inkarnacją Chrystusa Bóstwo przemawiało do ludzi z zewnątrz, ze świata duchowego (nadkosmicznego) i tak recytował to gnostycyzm antyczny, o tyle wskutek Wcielenia Boga w człowieku powstał nowy byt - Bogo-Człowieka - i Bóstwo zaczęło przemawiać do ludzkości z jej wnętrza i z wnętrza świata, i tak pojmujemy to neognoza). W neognozcie zbawiony duch rozpoczął pracę nad soteryczną transformacją duszy i ciała człowieka, a w dalszej perspektywie także całej przyrody. Ponownie utajony w XVII wieku Różokrzyż ujawniał się w wiekach XVIII (w Złotym Różokrzyżu na Śląsku, w masonerii okultystycznej) i XIX (przede wszystkim w Anglii i we Francji), w XX wieku idee i praktyki Różokrzyża podjęli: Rudolf Steiner (antropozofia), Spencer Lewis (AMORC), Max Heindel (Rosicrucian Fellowship) i Jan van Rijckenborgh (*de facto* gnostyckie Lectorium Rosicrucianum) oraz szereg mniej znanych osobistości.

Jako przykład neognozy XX wieku niech nam posłuży antropozofia Rudolfa Steinera (1861 - 1925). (por. Jerzy Proko-

piuk, *Szkice antropozoficzne*, Białystok 2003). Wprawdzie jej twórca odrzucał stosowanie zarówno terminu „gnoza” jak i „neognoza” do stworzonej przez siebie „wiedzy duchowej”, czy „wiedzy o duchu” (*Geisteswissenschaft*), jednakże kiedy mówił o „gnosis”, miał w gruncie rzeczy na myśli gnostycyzm antyczny, wyrastający z doświadczeń ludzkiej „duszy doznaniowej” i związany z mitologiczną fazą rozwoju świadomości człowieka. Toteż nazywając antropozofię „neognozą”, będziemy mieli na myśli aktualną formę metamorfozy gnozy - wyrastającą z doświadczeń duszy „samoświadomej” - jako wyrazu ludzkiego dążenia do poznania Bóstwa i świata duchowego.

Rudolf Steiner określał antropozofię jako „naukowe badanie świata duchowego, które przewyższa jednostronność zarówno czystego przyrodoznawstwa, jak i zwykłej mistyki, i które - zanim podejmie próbę wnikięcia w świat nadzmysłowy - w poznającej duszy rozwija najpierw nieznaną jeszcze zwykłej świadomości i zwykłej nauce siły, jakie wnikięcie takie umożliwiają”.

(*Philosophie und Antroposophie*, 1908.)

Antropozofia obejmuje trzy podstawowe składniki:

1. inicjacyjny system ćwiczeń i medytacji mających doprowadzić jej ucznia do wtajemniczenia (ostatecznym celem jest tu spotkanie z Chrystusem zmarłychwstałym);

2. Światopogląd przedstawiający zarówno działanie Bóstwa w kosmosie, jak i dzieje i strukturę kosmosu oraz człowieka;

3. Wszechstronny program budowy alternatywnej kultury i cywilizacji mającej zastąpić materialistyczną cywilizację naukowo-techniczną.

Jako metamorfoza gnozy antropozofia charakteryzuje się następującymi cechami:

W „teozofii” - priorytatywne zainteresowanie immanentnym aspektem zaangażowania w kreacji, rozwoju i transformacji (soterii) świata i człowieka: istotną rolę odgrywa tu „demonozofia” akcentująca sens i potrzebę istnienia istot demonicznych (Luyfera, Arymana i Asura) i zła jako narzędzi rozwoju wolności człowieka w procesie tworzenia przezeń „wyższego dobra” (*coniunctio oppositorum*).

W „kosmozofii” - afirmatywna postawa wobec świata jako „pola” rozwojowej i kreatywnej aktywności człowieka („*Niebo potrzebuje Ziemi, jak Ziemia potrzebuje Nieba*”). W „antropozofii” w lepszym sensie *Menschenkunde* - holistyczna wizja relacji między człowiekiem a światem, triadyczna koncepcja człowieka, reinkarnacjonizm *expressis verbis* i opierający się na nich ezoteryzm dynamiczny (wiedza duchowa dostępna, prędzej czy później, każdemu człowiekowi - w zależności od jego wolnej decyzji).

W metodologii transformacyjnej - postulat zbawienia człowieka w jego aktywnej współpracy z Chrystusem przez wtajemniczenie; los pojęty jako szansa rozwojowa.

W etyce - rozróżnienie między etyką obyczajów, etyką prawa i etyką chrześcijańską - etyką wolności i miłości (intuicji czy fantazji moralnej).

W aspekcie społecznym - indywidualizm prospołeczny (w chrześcijaństwie ideał Kościoła policentrycznego i - docelowo - zanik potrzeby instytucjonalizacji jego).

Jak więc widzimy, neognostyczna wizja świata pod pewnymi względami przypomina wizję antyczną gnostycką, pod innymi wszakże istotnie się od niej różni. I tak, w swej „teozofii” ma charakter zasadniczo monistyczny. Zasypuje dualistyczną przepaść, jaka w gnostycyzmie oddzielała Boga i świat duchowy od świata materialnego. Toteż w swej „kosmozofii” może afirmować świat jako dzieło Kreatora dane człowiekowi jako pole dla jego rozwoju. Natomiast w swej „antropozofii” od wizji gnostyckiej różni ją przede wszystkim dążenie do rozwoju nie tylko ludzkiego ducha, lecz także jego duszy i ciała. W kwestii przemiany człowieka w jego losie widzi szansę jego rozwoju, a nie gnostyckie poczucie tyranii dławiącej go w świecie jako więzieniu. (Problemowi etyki

poświęcimy końcową partię naszego eseju.) Wreszcie w dziedzinie życia społecznego neognozy nic nie dzieli od poglądów gnostyckich z tym wyjątkiem, że akcentuje ona zasadę miłości uzupełniającą zasadę wolności.

Antropozofia - jako reprezentantka neognozy - przez zbawienie rozumie zasadniczo przemianę czy transformację człowieka stopniową i docelowo - jakością (w kolejnej fazie rozwoju po Ziemi człowiek ma otrzymać status anioła nowego rodzaju: por. twierdzenie Juliusza Słowackiego o „przeanieleniu” człowieka). Proces tej przemiany przebiega we współpracy człowieka z Chrystusem jako - zarazem - Najwyższą Istotą Słoneczną i Duchem Ziemi poprzez szereg wcieleń. Przebiega on pod znakiem wolności i miłości z Chrystusem jako „Wielkim Atrakto-rem”, lecz w polu zagrożeń przez istoty demoniczne; w tym sensie antropozoficzna wizja świata zachowuje charakter spirytualistyczny, zarazem jednak przyjmuje postawę realistyczną i „kosmocentryczną”. Pod tym względem zatem różni się ona zasadniczo od wizji antycznego gnostycyzmu.

Nieśmiertelność, o której mówi antropozofia, można nazwać nieśmiertelnością zarazem wertykalną i horyzontalną. Ludzka jaźń w swym lemniskatycznym ruchu między Niebem, a Ziemią ma łączyć oba te „bieguny” bytu. W procesie tym - poprzez łańcuch wcieleń - nieśmiertelność od wieków i na wieki zachowuje jaźń, ale równocześnie - transformując swe kolejne dusze i ciała - asymiluje wydobyte z nich „ekstrakty”, tym samym niejako obejmując je polem swej nieśmiertelności. W swym holistycznym transformacjonizmie antropozofia zarazem zwraca się do archetypu w świecie ducha - i ku przyszłości. Jest zatem „wiedzą radosną” w przeciwieństwie do pesymistycznej ewangelii starożytnego gnostycyzmu.

A jak przedstawia się aksjologia - etyka i estetyka - głoszona przez antycznych gnostyków (gnostycystów)?

Myśl antycznego gnostycyzmu nie wytworzyła systemu aksjologicznego (w dzisiejszym rozumieniu tego terminu), ale w jej „korpucie” znajdujemy szereg poglądów przede wszystkim etycznych, w mniejszym zaś stopniu estetycznych, wyrastających z metafizycznej czy ontologicznej i epistemologicznej gleby tego nurtu.

Powiedzieliśmy już, że etyka gnostycka miała charakter dualny: z jednej strony ascetyczny, z drugiej zaś libertyński. U podstawy obu tych tendencji znajdował się, oczywiście, antykosmizm i antimaterializm gnostycyzmu. Gnostyk miał dogłębne poczucie, że jest „obywatelem” innego, duchowego świata, uwięzionym w materialnym świecie ziemskim. Toteż jedynym o czym marzył, było wyzwolenie z tego świata - we współpracy ze Zbawicielem (Chrystusem w gnostycyzmie chrześcijańskim). Wyzwolenie to miało dlań wymiar zarówno makro - wyzwolenie z tego oto świata - jak i mikro-wyzwolenia od i z ciała fizycznego. Obok pomocy, jakiej udzielał mu Zbawiciel, miał on do swej dyspozycji stosowne ćwiczenia medytacyjne - znane jeszcze z praktyki medytacyjno-ascetycznej misteriów - ale także środki (dziś nazywamy je deprywacyjnymi), jak ograniczenie godzin snu, odpowiednia dieta (wegetariańska), ograniczenie jedzenia, po głodówki włącznie, wstrzeźliwość seksualna i inne umartwienia, w kwestii małżeństwa natomiast zdania były podzielone: np. zwolennicy Marcjona byli mu przeciwni, ale już zwolennicy Walentyna ( w jego systemie istniał sakrament „komnaty małżeńskiej”) zezwalali na nie z powołaniem się na słowa św. Pawła: „*Lepiej ożenić się niż gorzeć*” (1 Kor 7, 8).

Z drugiej strony - i jest to godne szczególnego podkreślenia - gnostycyzm posiadał nader rozwiniętą etykę pozytywną. Gnostycy, jak powiedzieliśmy, byli ludźmi o silnym poczuciu wybrania, w efekcie więc byli zdecydowanymi indywidualistami - być może pierwszymi w Śródziemnomorzu i w Europie (jeśli nie liczyć niektórych filozofów greckich). Indywidualizm zaś, jak wiadomo, oznacza samotność i osamotnienie. A ludzie samotni - to również rzecz wiadoma - odczuwają silnie potrzebę wspólnoty (jeśli nie posuwają się do solipsyzmu, o co gnostyków także oskarżano). Dlatego też w gminach gnostyckich - zawsze przecież nielicznych a składających się z niewielu *perfecti* i *auditores* (z wyjątkiem gmin manichejskich, w których gromadziło się wielu wiernych) - panował duch prawdziwego braterstwa kierujący się maksymą: „*Kochaj swego brata, jak własną duszę. Strzeż go jak własnej żrenicy*” (*Nag Ham-madi Codex* II, 2, 23). O postawie takiej decydowała z jednej strony negatywna postawa odrębności względem *hoi polloi*,

somatyków, całkowicie zniewolonych przez materię, a z drugiej wszakże pozytywna duma z posiadania zbawczej *gnosis* - wiedzy wiodącej do „prawdziwej ojczyzny”.

Separować się od zniechęconego świata można było przyjmując bierną postawę negatywnej ascezy, ale można też było przeciwstawiać mu się aktywnie - przez nieograniczone używanie i zużywanie go na drodze amoralistycznego libertynizmu odrzucającego wszelkie prawa moralne. Ojcowie Kościoła oskarżali gnostyków-libertynów o największe okropności, przede wszystkim w sferze seksualnej. A ci mieli nie tylko uprawiać rozpasane orgie seksualne, ale, co więcej, w ich toku parodiować kościelny sakrament eucharystii, zastępując go diabelskim „sakramentem” spożywania spermy i krwi miesięcznej. (W tym samym czasie rzymianie oskarżali o podobne wszeteczeństwa chrześcijan, a później, w średniowieczu, Kościół rzymski oskarżał o podobne okropności katarów). Za oskarżeniami tymi stała najprawdopodobniej tyle ignorancja, co zła wola, prawda jednak była inna. W praktykach tego rodzaju można, jak sądzę, dopatrywać się zniekształconej informacji o ceremoniach pokrewnych hinduskiej tantrze, w której droga do Bóstwa prowadzi nie przez negację cielesności człowieka, lecz przez jej afirmację i transformację: w toku ewidentnie seksualnych ceremonii tantryckich stosuje się technikę ascezy, powstrzymywania się od orgazmu, i (dzięki odpowiednim ćwiczeniom i medytacjom) przekształcenia go w ekstazę, w której mężczyzna doświadcza swej partnerki jako bogini, kobieta zaś swego partnera jako boga. Gnostycy-libertyni uprawiali zapewne podobne praktyki.

Dla ilustracji przekornego ducha gnostycyzmu libertyńskiego przytoczymy wywód gnostyka Epifanesa (syna Karpokratesa, obaj żyli w czasach cesarza Hadriana, 119- 138): „*W toku procesu reinkarnacji - głosił on - człowiek ma do wygrzeszenia określoną pulę grzechów. Otóż gdyby był w stanie wygrzeszyć je w ciągu jednego żywota, wyzwoliłby się pod jego koniec. Do dzieła więc, człowieku!*” (Epifanes tłumaczy tylko fakt, że formułując tę zachętę, miał 17 lat...)

W konkluzji stwierdzić trzeba, że zarówno w przypadku gnostycyzmu ascetycznego, jak i libertyńskiego,

jego wyznawcy kierowali się jedną wspólną zasadą: wyjścia ponad moralność obyczajów („pogańską”) i ponad moralność praw („żydowską”) i ufundowania jej na zasadzie wolności stapianej z miłością. A wzorem było dla nich Chrystusowe Kazanie na Górze (*Ewangelia według Św. Mateusza 5, 1-12*).

Jeszcze mniej niż o systemie etyki można mówić o gnostyckim systemie estetyki. Toteż musimy ukontentować się tylko ogólnym stwierdzeniem, że gnostycy gardząc pięknem ciał materialnych (przyrody czy sztuki) niewątpliwie cenili piękno duchowe ludzi i rzeczy uwiecznionych w naszym świecie, a w jeszcze większym stopniu piękno bezcielesnych jestestw i bytów duchowych. (Wyjątkiem był tu Mani, o którym wiadomo, że był wybitnym malarzem.)

Podsumowując powiemy, że aksjologia gnostycka, etyka i estetyka, miały charakter spirytualistyczny i „zaświatowy” w swej jednostronności.

Aksjologię neognozy przedstawiamy na przykładzie etyki i estetyki, jakie znajdujemy w antropozofii stworzonej przez Rudolfa Steinera.

Antropozofia nie posiada systemu etyki, ponieważ - w duchu gnozy chrześcijańskiej - opiera się na syntezie zasad wolności i miłości, nie zaś na prawach czy obyczajowości moralnej.

W swym podstawowym dziele filozoficznym *Filozofii wolności* z 1894 roku, które w przekładzie polskim Mariana Wołowskiego wyszło w 1929 roku, w moim tłumaczeniu zaś w roku 2000, Rudolf Steiner przedstawił zarówno podwaliny swej epistemologii, jak i swą filozofię możliwości (moralnej).

W polemice z Kantem Steiner zarówno zwalcza jego agnostycyzm - tezę o ograniczoności ludzkich możliwości poznania (niepoznawalność „rzeczy samej w sobie”) stwierdzając, że zdolności te, rozwinięte przez odpowiednie ćwiczenia i medytacje, mogą odsłaniać przed człowiekiem co raz to nowe obszary świata (świat duchowy), jak i kantowskiemu kultowi prawa przeciwstawia kategorię wolności człowieka.

Warunkiem tej wolności jest jego myślowa aktywność. Jeśli człowiek działa powodowany impulsami, których nie przenika swym myśleniem, to jest istotą niewolną. Działa on natomiast jako istota duchowa wtedy, gdy impulsem

jego działania jest intuicja moralna w sferze myślenia wolnego od zmysłowości. Wtedy staje się on istotą wolną, w sobie samej znajdującą podstawę działania.

Stopień wolności człowieka zależy zatem od jakości jego myślenia. Kto bowiem nie jest w stanie doświadczyć siebie w myśleniu wolnym od zmysłowości jako umysłowego czynu wewnętrznego, ten nigdy nie dojdzie do zrozumienia wolności. Tylko dzięki takiemu myśleniu można wznieść się na płaszczyznę ideowo-moralną. Tu myśli i idee jawią mu się równie konkretnie, co przedmioty w świecie fizycznym. Człowiek jest aktywny duchowo, jeśli również w sferze ducha potrafi poruszać się świadomie i dzięki tej zdolności aktywizuje swą „samowolność” fantazję moralną. Oznacza to że w wolny sposób stanowi swe działanie, a nie tylko wybiera między alternatywnymi ofiarowanymi mu przez świat czy innych ludzi (jeśli bowiem coś wybieram, to zawsze jest jakiś powód, dla którego to czynię). Być wolnym - znaczy móc za pośrednictwem moralnej fantazji samemu - jako „ja” - określać wyobrażenia (motywy) dające podstawę działania. Człowiek jest wolny wtedy, kiedy sam wytwarza te wyobrażenia, a nie wtedy, kiedy jedynie może zrealizować cudze motywy. Człowiek wolny to ten, kto może chcieć tego, co sam uważa za słuszne. Fantazja moralna jest źródłem działania wolnego ducha. Dlatego moralnie twórczy są tylko ludzie mający tę fantazję. (Po latach Steiner pisał w swej autobiografii *Mein Lebensgang* z 1925 roku: „Wolność ćwiczymy w woli, w uczuciach ją przeżywamy, w myśleniu ją poznajemy”). Tak pojęta etyka jest etyką żywą, opartą na intuicji, toteż nie może być ujrzana w żadnym systemie praw moralnych, z natury swej skostniałym i „niezmiennym”.

O ile Steiner w pierwszej fazie swej kreacji duchowej - lata 1884-1900 - w owej refleksji etycznej akcentował przede wszystkim kategorię wolności jako fundamentu moralności człowieka, o tyle w okresie późniejszym, aż do swej śmierci w 1925 roku, podkreślał równorzędną z nią kategorię miłości. Jego spotkanie na płaszczyźnie duchowej ze Zmartwychwstałym Chrystusem Zbawicielem otworzyło mu oczy na znaczenie „Chrystusowej zasady miłości”.

Warunkiem wstępnym rozwoju człowieka - tak jak pojmuje go antropozofia - jest rozwój klarownego myślenia,

połączony z rozwojem moralnym. Złotą regułą wiedzy duchowej jest wymóg, by każdemu krokowi w poszukiwaniu tej wiedzy towarzyszyły trzy kroki w rozwoju własnego charakteru jej ucznia: rozwój ten powinien być uzupełniony rozwojem uczuć artystycznych. W tym sensie w rozwoju tym zaangażowana ma być cała osobowość człowieka, który nią podąża.

W rozwoju poznania, uczuć i woli (jako podstawy moralności) człowieka, jako warunek inicjacyjnej przemiany, miejsce centralne zajmuje *Gemitt* - synteza umysłu, serca i fantazji moralnej. Jej podstawą jest miłość połączona z oddaniem: jest ona nieodzownym składnikiem zarówno poznawczej potrzeby człowieka, jak pragnień jego serca i dążeń jego woli w sferze moralnej.

Centrum osobowości człowieka - jego „ja” - musi być inicjatorem wszelkich aktów miłości w sferze myśli, uczuć i woli, jeśli miłość ta ma płynąć z wolności. Toteż nasze „ja” nie może zatracić się w miłości do kogokolwiek czy czegookolwiek. Przed groźbą takiego zatracenia broni je wolne i klarowne myślenie. W przeciwnym razie, człowiek przekraczając granice świata zmysłowego, padłby ofiarą złudzeń i halucynacji wywołanych przez duchowe siły demoniczne. Co więcej, sama miłość pozbawiona wsparcia myśli, wyrodziłaby się w sentymentalizm.

Celem antropozofii jest doprowadzenie człowieka do poznania duchowej istoty świata i siebie samego. Co znaczy, że poznanie to musi zostać ogarnięte nie tylko przez myśl, lecz także przez serce i wolę człowieka. Prawdziwa miłość ma swe korzenie w świecie ducha - w duchu kosmicznym i w duchu ludzkim. Tylko wtedy, kiedy odnajdujemy naszych bliźnich w duchu, odnajdujemy ich w niezniszczalnej miłości. Wtedy miejsce logiki myślenia zajmie logika serca. Zarazem zaś miłość i oddanie światu i ludziom uczyni nasze myślenie aktywnym, żywym i twórczym. „*Miłość bowiem* - powiada Steiner w jednym ze swoich dramatów misteryjnych (*Die Prüfung der Seele*) - *niech nie zapomina, że jest siostrą mądrości*”.

Antropozofia jako wiedza duchowa to teoria w rozumieniu antycznym „wizji świata i człowieka”. Dlatego prowadzi ona człowieka do mocy życia i ma przeniknąć cały jego sposób życia, podnosząc go do poznania świata duchowego, gdzie w miłości zjednoczy się z Chrystusem jako Najwyższą Istotą Sło-

neczną i Duchem Ziemi, tym, który związał się z ludzkością w swym Wniebowstąpieniu.

Wiedza duchowa powinna być - i jest - stosowana w życiu praktycznym na skalę indywidualną i na skalę społeczną (stąd zainicjowane przez Steinera działania kulturotwórcze i cywilizacyjne mające na celu budowę alternatywnej cywilizacji). Wtedy nasze idee i poglądy przechodzą całkowitą przemianę. Nasze poznanie ulega spirytualizacji, przenika i transformuje całe nasze życie. Naszych bliźnich zaczynamy rozumieć jako indywidualności, a nasze poznanie łączy się ze sferą uczuć i ze sferą woli, wyrażając się jako miłość i szacunek dla nich. Wtedy tylko będziemy w stanie wnikać w głębię zagadki, jaką jest człowiek jako indywidualność.

Postawą zrozumienia tej zagadki jest uznanie, że między ludźmi powinna panować miłość i harmonia. Każdej istocie ludzkiej musimy ofiarować zrozumienie zakorzenione w miłości. Tylko to może stać się fundamentem, na którym możemy zbudować życie społeczne godne duchowej istoty człowieka. Mądrość przepełniona miłością jest prawdziwą podstawą życia społecznego.

Poznanie świata nadzmysłowego, które jest celem antropozofii, możemy uzyskać tylko wtedy, kiedy wobec świata i ludzi przyjmujemy podstawę „pozytywności“, czci dlatego, co w nim mądre, piękne, dobre, kiedy wyrzekniemy się wszelkiego egoizmu. W gnostycznym procesie poznania nasze „ja“ musi zostać przemienione. Wtedy stwierdzimy, że duch objawia się w świecie fizycznym i w miłości, w zdolności do miłowania, w zdolności do sympatii, w umiejętności dzielenia z innymi radości i trosk.

W swej myśli i działalności Steiner raz po raz podkreślał, że - szczególnie w naszych czasach - potrzebujemy nowego poznania Chrystusa. A poznanie to daje nam wiedza duchowa. W tym celu powinniśmy ćwiczyć się w altruizmie, którego prawzorem jest Chrystus, który dziś w Paruzji wychodzi naprzeciw coraz większej liczbie ludzi. Aby nauczyć się altruizmu, musimy pojąć słowa św. Pawła: „*Nie ja, lecz Chrystus we mnie*“.

Jeśli pojmimy znaczenie prawa reinkarnacji, to rozpoznamy sens i wagę miłości w świecie. Procesy reinkarnacji rządzą się prawem Karmana, zgod-

nie z którym przyczyny powstałe w jednym życiu człowieka pociągają za sobą określone skutki w jego życiu następnym. Ale w odniesieniu do miłości przeduchowionej nie możemy mówić w kategoriach przyczyny i skutku. Albowiem czyny płynące z takiej miłości nie szukają nagrody ani w tym, ani w następnym życiu. Gdyby tak było, byłyby to czyny egoistyczne. Korzyść odnosimy z miłujących czynów innych, jak inni odnoszą ją z miłujących czynów naszych. Czyny takie nie przynoszą korzyści nam, lecz przynoszą ją światu. Dlatego naszą głęboką troską zawsze powinno być możliwie najpełniejsze dawanie miłości ludziom i całej Ziemi.

Antropozofia jest daleka od pogardy czy potępienia miłości zmysłowej. Miłość taka bowiem jest źródłem mocy twórczej, pro-kreacji. Bez niej nie istniałby gatunek ludzki.

Według Steinera czysta miłość tym różni się od dwóch innych mocy kosmicznych: mądrości i mocy, że nie może ulec ani pomniejszeniu, ani powiększeniu. Czysta miłość wlała się w ludzkość i w jej rozwój przez Chrystusa w całkowitej, doskonałej pełni. Dlatego, według Steinera: „Rozumieć naturę miłości - to być chrześcijaninem“ (*Liebe und ihre Bedeutung in der Welt*). Ale zrozumienie 'misterium Golgoty - tak rzadkie u chrześcijan - jest możliwe tylko wtedy, gdy miłość łączy się z mądrością. (Tak Drzewo Życia łączy się z Drzewem Poznania).

Nasz kosmos ma swe źródło w miłości Boga-Ojca: *Ex Dec nascimur* Syn Boży żył i umarł jednocząc miłość z mądrością: *In Christo morimur*.

Dlatego też mógł zmartwychwstać w Duchu św.: *Per Spiritus Sanctum reviviscimus*. (Tak Steiner pokazuje sens starej maksymy Rózo-Krzyża.)

Człowiek naśladowujący Chrystusa to człowiek odrodzony, prawdziwy chrześcijanin, człowiek zarazem wolny i przeniknięty mądrością, miłością i mocą.

Czym - z kolei - jest dobro w rozumieniu antropozofii?

W dziełach swych Steiner - mówiąc o rozwoju moralnym ludzkości - wyróżnił w jego dziejach trzy etapy: „pogański“ etap obyczaju, „żydowski“ etap prawa i „chrześcijański“ etap jednoczący wolność, mądrość i miłość.

Moralność chrześcijańska - zapoczątkowania przez Wcielenie i Objaw-

wienie Chrystusa (Kazanie na Górze z *Ewangelii św. Mateusza*) opiera się na fundamencie syntezy tych trzech czy czterech wartości. (W instytucjonalnym chrześcijaństwie kościelnym wolność moralna istnieje jedynie zarodkowo, ciągle jeszcze dominuje w nim moralność „żydowska” i reliktowa moralność „pogańska“.) Źródłem moralności chrześcijańskiej jest intuicja moralna (fantazja moralna) w poszczególnych swych aktach odwołująca się do inspiracji Wyższego Ja człowieka, natchnionego przez Ducha św., i przekraczająca prawa moralne (z góry), tj. w sposób twórczy, nie „z dołu” przez psychopatyczną regresję do (zdegenerowanej) moralności „żydowskiej” czy „pogańskiej”. Dlatego też moralność wolności nie tworzy żadnego systemu etycznego. (Systemu takiego, jak powiedziałem, nie zna też antropozofia.)

Dlatego też każdy antropozof ma prawo odwołać się do własnej intuicji poznawczej i fantazji moralnej, kiedy przychodzi mu podjąć próbę określenia pojęcia „dobra”. Korzystam więc z tego prawa.

Otóż Bóstwo - gnostyckie *Sige* (Cisza-i-Milczenie), *Gottheit* Mistrza Eckharta czy *Ungrund* Boehmego - „jest” Nad-Bytem (Nicością i Pełnią - *pleroma*) apofatycznym, będącym poza wszelkim określeniem. Bóstwo to przejawia się w naszym kosmosie jako Istota i Byt katafaktyczny, dający się opisać w swych energiach czy atrybutach: Wolności, Miłości, Mądrości, Piękna, Dobra, Mocy i Kreatywności. Bóg Jeden w Trójcy św., to Bóg-Ojciec jako Byt, Syn Boży jako Przemiana i Duch św. jako Świadomość-i-Poznanie: Alfa - Kreacja - Omega. (Bóg tak pojęty realizuje się kreatywnie w kosmosie poprzez swój aspekt żeński: Sofię - Boginię Wielką Matkę). Ale ma on także swój „Cień” (patrz niżej). Bóg i jego atrybuty-energie są Drogą Bytu-i-Rozwoju. Droga ta - tu schodzimy na poziom moralny - to nie tylko on sam, nie tylko droga kosmosu, lecz także „droga człowieka”. (Człowiek Potencjalny, Kosmiczny, *Anthropos*, to Syn Boży - jego zaistnienie, dzieje i przeznaczenie to sens istnienia kosmosu).

Chrystus jako Syn Boży tak oto określił tę „drogę człowieka”: „*Bądźcie doskonali, jak doskonały jest wasz Ojciec w niebie*”. Dążenie do doskonałości i pełni jest drogą człowieka - procesem jego rozwoju (i upadków - zamierzonych) przez „złoty łańcuch” reinkarnacji.

Dążenie do boskiej doskonałości i pełni (Chrystus stwierdza przecież: „*Bogami jesteście*”) jest procesem rozwijania w sobie boskich cech: wolności, miłości, mądrości, piękna, dobra, mocy i twórczości. Ta droga, ten proces, jest dobrem najwyższym, które człowiek ma urzeczywistniać, w związku z Bogiem, w odniesieniu do całego świata i w stosunku do wszystkich ludzi i istot czujących. Dobrem najwyższym jest więc dążenie do boskiej doskonałości przez naśladowanie Chrystusa jako Wzoru myśli i życia. Naśladowanie Chrystusa zaś, to nie tylko życie zgodnie z nim, lecz także umieranie wraz z nim i wraz z nim zmartwychwstanie. A bezpośrednim celem życia człowieka na Ziemi jest „*przeanielenie*” go (termin Słowackiego) - jego przemiana ontyczna otwierająca przed nim oszałamiające perspektywy dalszego rozwoju. - W naszej codzienności oznacza to, że „*dobrze*” żyjemy i działamy wtedy, kiedy z wolności przyjmujemy inspirację Miłości Bożej, a przeniknąwszy je, mądrością, pięknem i dobrem, z całą daną nam mocą twórczo je przemieniamy w czyn (w myśli, słowie, uczuciach i woli).

Wszelkie dobro w naszym kosmosie - i w życiu ludzi - ma potężnego partnera i przeciwnika: zło. Jak pojmuje się zło w antropozofii?

Świat duchowy to przede wszystkim istoty duchowe - dobre i złe (w dwóch czy trzech postaciach), „*regularne*”, tj. związane z Chrystusem, anielskie i „*nie-regularne*”, mu przeciwne, demoniczne.

W antropozoficznej demonozofii wyróżnia się trzy postacie istot demonicznych: Asura, Arymana i Lucyfera; są to określenia grup istot. Istoty te zatrzymały się w rozwoju, w ten sposób składając ofiarę na rzecz rozwoju człowieka, by mógł otrzymać wolność wyboru między dobrem a złem. Istoty te przeciwstawiając się Trójcy św. (zarazem jednak jej służąc), posiadają odpowiednie następujące cechy: Asur - Nicość, Aryman - Śmierć, Lucyfer - Złudzenie, czyli Kłamstwo.

Z jednej strony Asur, Aryman i Lucyfer są nosicielami zła jako negacji dobra. Próbują nieustannie ściągać człowieka i kosmos z Drogi Bożej, są „*patronami*” grzechu pojętego jako *hamartia* - nietrafienie w cel”. W ludziach atakują one, odpowiednio, sferę myśli, sferę rytmiczną (serce) i sferę woli. Lucyfer zwraca wzrok człowieka ku Niebu i odwodzi go od jego



misji na Ziemi, jest więc patronem mistyki, religii i sztuki (a więc jednostronnego idealizmu); Aryman równie jednostronnie chce zatrzymać go wyłącznie na Ziemi i Niebo zakryć przed jego wzrokiem, jest więc patronem nauki, techniki, kapitalizmu (i komunizmu) oraz totalitaryzmu (w sumie materializmu). Asur wreszcie dąży do zniszczenia „ja” człowieka. Lucyfer chce człowieka uczynić „pół-aniołem”. Aryman - maszynę skrzyżowaną z bydłem, Asur - zmienić go w „inteligentną bestię”. Wszystkich łączy potrzeba destrukcji Kreacji Boskiej i człowieka.

Ale zło ma także paradoksalnie aspekt pozytywny. Steiner bowiem przyjmuje konstruktywną koncepcję genezy zła: to sam Bóg powołał je do istnienia (nie jest więc czymś niezamierzonym czy autonomicznym). Nie znaczy to wszakże, że zło jest w Bogu; Zło, w jego rozumieniu jest sługą dobra, por. słowa Jahwe w *Księdze Izajasza (15.7)*. Ale już Goethe w swym *Fauście* wkłada w usta Mefista słowa: *„Jam jest cząstką siły małą, co złego pragnąc, zawsze dobro zadziała”* (tłum. A. Pomorski).

Zło więc ma zaplanowaną przez Boga, sensowną i celową rolę czy wręcz misję w naszym kosmosie: pełni w nim rolę aktywatora rozwoju świata i człowieka przez jego negację, w ten sposób służąc - z umowy i z przymusu - i Bogu, i Człowiekowi - temu ostatniemu nie tylko po to, by miał wolność wyboru, i by się nie „zaleniał” (termin Towiańskiego), lecz także - i być może przede wszystkim - po to, by człowiek (w rewanżu za ofiarę ze swojego rozwoju, jakie ongiś złożyły istoty demoniczne) mógł je przemieniać i zbawiać, przyczyniając się do powstania „większego dobra” łączącego dobro tradycyjne z tym dobrem, które zrodzi się z przemiany zła.

Na koniec powiedzmy jeszcze kilka słów o antropozoficznej estetyce oraz kategorii piękna, jaka funkcjonuje w rodzajach sztuki, inspirowanych przez antropozofię.

Steiner nie stworzył - programowo - żadnego systemu estetycznego, jakkolwiek w jego dziełach znajdujemy liczne refleksje dotyczące tej dziedziny. (I tylko w tym sensie można mówić o estetyce antropozoficznej.)

Piękno, według Steinera, jako dająca się jedynie doświadczyć i nie dająca się ująć pojęciowo zdefiniować,

cecha boskości i duchowości, jest, podobnie jak wyrażająca ją sztuka, nierozzerwalnie związanym z Prawdą i Dobrem bytem duchowym i duchową mocą. (Myślenie intelektualne jest tu bezsilne, toteż dopiero myślenie imaginatywne daje nam dostęp do zrozumienia Piękna i Sztuki).

Estetyka antropozoficzna wyrasta z twórczości i refleksji dwu wielkich klasyków poezji niemieckiej: Johanna Wolfganga Goethego (1749-1832) i Friedricha Schillera (1759-1805); pierwszemu z nich Steiner poświęcił pracę *„Goethe als Vater einer neuen Aesthetik”*, w przypadku drugiego nawiązywał przede wszystkim do jego *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka* (z lat 1794-95).

Zarówno estetyka Goethego - kulminująca w wyznaczeniu człowiekowi, przede wszystkim jako artyście, rolę współpracownika Boga na Ziemi, kontynuującego jego stwórcze dzieło - jak i estetyka Schillera - przypisująca pięknu, sztuce i jej twórcom zadanie przemiany człowieka, tj. dokonania zharmonizowania i syntezy jego osobowości a tym samym transformacji jego kultury - stały się dwoma filarami stworzonej przez Steinera antropozoficznej estetyki i sztuki w jej sześciu gatunkach: architektury, rzeźby, malarstwa, literatury (poezji), muzyki i eurytmii. Steiner bowiem był inspiratorem nowych idei i praktyki w niemal wszystkich wymienionych formach twórczości artystycznej; wspominał także o możliwości powstania siódmej sztuki.

Steiner podkreślał wielokrotnie znaczenie sakralnej genezy sztuki: duchowe siły boskie, działające poprzez ludzkie „ja” i ludzką duszę i inspirujące w człowieku pragnienie podtrzymania *resp.* ponownego nawiązania kontaktu ze światem ducha, dają impuls jego twórczości artystycznej.

W architekturze ma on dwa poziomy: indywidualny i zbiorowy; pierwszy z nich, łączący się z wejściem człowieka w życie, urzeczywistnia się w historii ludzkich strojów i szat, drugi, związany z samym życiem, ale i śmiercią człowieka, wyraża się w budowie domów mieszkalnych, świątyń i grobowców. (Model dla architektury antropozoficznej dał Steiner budując zaprojektowane przez siebie w Dornach koło Bazylei Goetheanum, centralę Towarzystwa Antropozoficznego - w pierw w wersji drewnianej, potem betonowej, 1913-20 i 1923-27. Na

wzór drugiego z nich powstały setki świątyń Społeczności Chrześcijan, szkół, szpitali na całym świecie). W architekturze tej widać związek człowieka ze światem duchowym i doświadczenie własnego ciała jako świątyni, siedziby ducha ludzkiego.

Wzorcową inspirację rzeźbie antropozoficznej Steiner dał we własnym dziele: szesnastometrowej rzeźbie w drewnie przedstawiającej Chrystusa strącającego Lucyfera i przygważdżającego Arymana, czemu przygląda się przelatujący aniołek - *Welthumor* (Humor Kosmiczny).

O rzeźbie Steiner mówił w cyklu wykładów *Das Künstlerische in seiner Weltmission*:

*„W rzeźbie obserwujemy duchowo istotę ludzką, umieszczoną w teraźniejszości Rzeźba pokazuje, jak człowiek przez bezpośredni udział jego ziemskiej formy w duchu nieustannie przewycięża ziemski element naturalistyczny, jak w każdym szczególe swej formy i jej całości daje wyraz duchowości”. I dalej: „Jeśli w intymny sposób odczuwamy znaczenie ukształtowania głowy człowieka, jako metamorfozy ukształtowania jego całego ciała z jego poprzedniego wcielenia /.../ to rozumiemy głowę.”*

Steiner sam był malarzem - wizjonerem, twórcą fresków w obu budowlach Goetheanum, jak też rysownikiem o satyrycznym zacięciu. W *Künstlerische in seiner Weltmission* mówił:

*„Prawdziwy malarz nie tworzy w przestrzeni, lecz na płaszczyźnie, w barwie /.../. Oznacza to, że przyszli malarze powinni powrócić do perspektywy kolorystycznej”. /.../ Jednakże barwa jest czymś duchowym. /.../. Albowiem /.../ widząc barwy, nie tylko postrzegamy to, co istnieje współcześnie, lecz także, że spoglądamy wstecz w odległą perspektywę czasu, W malarstwie trzeba uzyskać poczucie ruchu barwy, raczej intensywnego niż ekstensywnego. /.../ Właśnie przez perspektywę kolorystyczną malarstwo uzyskuje związek z duchowością. /.../ „Barwa to treść naszych uczuć umieszczonych na przedmiotach”. (Dodajemy, że praojcem poglądów Steinera na malarstwo i barwę był Goethe jako autor *Farbenlehre* (1833).*

Steiner wprowadził nie był twórcą - muzykiem, jednakże jako inicjowany miał duchowy ogląd muzyki (gr. *teoria* - ogląd). W cytowanym powyżej cyklu tak o niej pisał: *„W muzyce nie mieszamy świata wewnętrznego z zewnętrznym, lecz bezpośrednio wnikamy w to, czego dusza do-*

*świadcza jako duchowość, całkowicie porzucamy przestrzeń. Muzyka ma charakter liniowy, doświadczamy jej wraz z biegiem czasu. /.../ Tym, co człowiek przeżywa muzycznie, jest w istocie ukryta jego adaptacja do wewnętrznych harmonijno - melodycznych relacji kosmicznej egzystencji, która go ukształtowała. /.../ Człowiek jest najdoskonalszym instrumentem świata /.../, a jako istota obdarzona systemem nerwowym jest zbudowana z muzyki /.../. Oddając się muzyce, człowiek odwołuje się do swej natury jako duszy i ducha wcielonych na Ziemi”.*

Steiner był zarówno poetą, jak i dramaturgiem. Świadczą o tym takie utwory, jak *Anthroposophische Seelenkalender* z 1922 roku, *Wahrspruchworte* z lat 1900-25 czy *Mantrische Sprüche* z lat 1904-14 oraz dramaty misteryjne: *Die Pforte der Einweihung*, *Die Prüfung der Seele*, *Der Hüter der Schwelle* i *Der Seelen Erwachen* z lat 1913. Myśl i dzieło Steinera stały się źródłem inspiracji dla tak wybitnych twórców jak Niemiec Christian Morgenstern (1871 - 1914), Szwajcar Albert Steffen (1884 - 1863), Szwed Walter Ljungquist (ur. 1900), Rosjanin Andrej Biełyj (1880 - 1934), Amerykanin Saul Bellow (ur. 1915), laureat nagrody Nobla z 1976 roku, oraz Niemiec Michael Ende (1929 - 1990).

Język dawnej poezji - powiada Steiner w cytowanym cyklu - epickiej, lirycznej czy dramatycznej - wyrażał to, co dzieje się w konstelacjach gwiazd i ich ruchach, toteż poezja była rezultatem postrzeżeń duchowych i dzięki niej człowiek łączył się ze światem ducha. Dlatego język ludzi dawnych epok był zawsze językiem poetyckim. Poezja współczesna utraciła swą duchową i kosmiczną misję i funkcję. Dziś przeżycia inicjacyjne, zdobywane na ścieżce antropozoficznej, mogą stać się źródłem nowej twórczości artystycznej, a więc także w sferze słowa. W twórczości literackiej wyraża się najdobitniej „geniusz języka” - istota duchowa, która się w nim skrywa. Analizując niemieckie słowo, określające piękno (*das Schön* i brzydotę *das Hässliche*), Steiner podkreśla, że pierwsze z nich jest spokrewnione ze słowem „świećące” i zwraca uwagę, że tym samym wydobywa ono na zewnątrz swą wewnętrzną naturę. Brzydota zaś jest czymś, co się skrywa. Piękno zatem jest obiektywne, brzydota jest czymś subiektywnym. Toteż zadaniem sztuki jest „uchwycenie świetlistości, która jako duch

„uchwycenie świetlistości, która jako duch żyje i objawia się w świecie”.

Steiner był także twórcą nowego rodzaju sztuki: eurytmii (gr. piękny rytm): jej współtwórczynią była jego małżonka Maria von Sivers (1867-1948), która zasłużyła się również w kreacji antropozoficznego teatru i związanej z nim tzw. *Sprachgestaltung* (sztuki recytacji i deklamacji). Osobno warto wspomnieć twórczynię antropozoficznej sztuki śpiewu - Sophie Werbeck. Zasady eurytmii Steiner sformułował w dwu pracach: *Eurythmie als siechtbarer Gesang i Eurythmie als siechtbare Sprache* z 1924 roku. Osobno wymienić trzeba pracę *Die Heilurythmie*. Eurytmia nawiązuje do antycznych tańców świątynnych, jest jednak głównie „ruchomą plastyką”. Mamy tu do czynienia z zanurzeniem się we wnętrzu człowieka, czyli z osiągnięciem wewnętrznego ożywienia, zagłębienia się we wszystkim, co można wyrazić mową i śpiewem. Wnętrze człowieka bowiem domaga się wydobywania na świat w formach ruchu, które człowiek wydobywa z siebie w eurytmii. Eurytmia jest zatem także rezultatem impulsów wychodzących ze świata duchowego. Eurytmia wiąże się ze sztuką mowy, która jest uniwersalnym środkiem wyrazu duszy. Zatem jest ona zbiorem „gestów powietrza”. Otóż gesty te można naśladować ruchami ramion i dłoni, całego ciała. Tak w sposób widzialny powstaje to, co jest słyszalne w mowie. Tak powstaje mowa widzialna, muzyka i śpiew widzialny. Zarówno mowa jak i śpiew wyrażają całą skalę uczuć duszy - poprzez samogłoski, spółgłoski czy dźwięki muzyki. Ponieważ w eurytmii przemawia ciało eteryczne człowieka, przeto jest ona nie tylko sztuką, lecz także „gimnastyką” tego ciała (naszej witalności), ma więc znaczenie wychowawcze i lecznicze; praktykowana jest w szkołach i w medycynie antropozoficznej. Jako sztuka jest praktykowana w licznych zespołach eurytmicznych. „Na tym polega istota sztuki eurytmicznej, aby niewidzialne ruchy, wykonywane przez ciało eteryczne krtani podczas mówienia czy śpiewu, wykonywał cały człowiek” (*Die Entstehung und Entwicklung der Eurythmie*). (Steiner zapowiedział również powstanie „eurytmii światła”.)

Wreszcie wspomnieć trzeba, że uprawianie poszczególnych form sztuki rozwija poszczególne człony jeste-

stwa człowieka: architektura - ciało fizyczne, rzeźba - ciało eteryczne, malarstwo - ciało astralne, muzyka - nasze „ja” (wolę), literatura, zwłaszcza poezja - ducha-jaźń, eurytmia zaś ducha-życie (por. Steinera, *Teozofia*)

Mówiąc o genezie sztuki w ogóle, Steiner podkreśla, że pierwotnie religia, sztuka i nauka stanowiły jedność, z której sztuka wyodrębniła się stopniowo, rozpadając się z kolei na różne gatunki. „Jednak żyjemy w czasach, w których wszystko, co z konieczności powodowanej racją rozwoju, musiało przez wieki trwać podzielone, ponownie dąży się do zjednoczenia” (*Die Entstehung und Entwicklung der Eurythmie*).

„Piękno - powiada Steiner w cyklu *Die Bedeutung der Anthroposophie im Geisteseeben der Gegenwart* - to kosmos odcisnięty w fizycznej istocie ziemskiej”. Antropozofia jako ezoteryka, nauka i sztuka, realizuje nie tylko ideały Prawdy i Dobra, lecz także Piękna tak właśnie pojętego: jako boskie życie ducha w świecie ludzkim i ziemskim.

Tak oto przedstawia się aksjologia - etyka i estetyka - inspirowana przez boską gnozę zrazu w gnostycyzmie, później zaś w neognozie (przede wszystkim w antropozofii). I nie można nie podziwiać pełni tej inspiracji - obejmującej zarówno abelicki gnostycyzm, odrywający człowieka od Ziemi, jak i kainicką neognozę (antropozofię) łączącą Ziemię z Niebem.

## Bibliografia

Jerzy Prokopiuk,  
*Gnoza i gnostycyzm*, Warszawa 1998,  
*Labirynty herezji*, Warszawa 1999,  
*Szkice antropozoficzne*, Białystok 2003,  
*Piękno jest tylko gnozy początkiem*, Katowice 2007,  
*Luciferiana*, Katowice 2009.

# Jung a tradycja gnostyczna

Zbigniew Robakiewicz

Moje zetknięcie się z myślą Carla Gustava Junga miało charakter dość przypadkowy. Mój dobry znajomy potrzebował większej ilości uczestników w grupie studiującej prace tego uczonego. Miałem wówczas niewielkie wiadomości o tym, co się rozumie pod pojęciem *archetyp*, słyszałem coś o *animie* i *animusie*, pomyślałem więc, że może warto by było poszerzyć trochę swoje horyzonty w tej dziedzinie. Nie spodziewałem się jednak zupełnie takiej głębi i bogactwa, jak również tego, że moja przygoda z Jungiem będzie miała trwać tak długo. Aczkolwiek nie wszystko, czego się dowiadywałem na temat poglądów Junga wydawało mi się intuicyjnie prawdziwe, szybko jednak zrozumiałem, jak bardzo potrzebna jest w naszych czasach myśl łącząca różne płaszczyzny kultury, a także wychodząca poza tę kulturę, budująca pomosty pomiędzy wieli różnymi kulturami. W czasach współczesnych, kiedy poprzez sieć elektroniczną, wymianę handlową, ludzie na całym świecie stoją wobec szansy zbliżenia ku sobie bardziej, niż kiedykolwiek wcześniej, nacisk na to, co jest nam wszystkim wspólne wydaje się szczególnie istotny.

W pewnym momencie wydało mi się interesujące, jak sytuje się myśl Junga w odniesieniu do głównych prądów kulturowych, w jakim nurcie myślowym można by ją umieścić. Czytając wydane w Polsce *Archetypy i symbole*, wraz ze wstępem napisanym przez Jerzego Prokopiuka, uderzyła mnie zawarta w tym wstępie teza, mówiąca, iż Jung przynależy do szeroko rozumianej tradycji gnostycznej. Postanowiłem więc, przyjrzeć się dokładniej temu tematowi. Czego owocem jest niniejsza praca.

Chciałbym zacząć od przypomnienia pokrótce biografii Junga, w jakich czasach żył i działał. Dalej opiszę jak przebiega proces indywiduacji. Zajmę się również opisem gnozy, jej legendy i tego, co z niej wynika. Opiszę w końcu, jak widzę myśl Junga w stosunku do tradycji gnostycznej, w czym jest podobna i jakie są podstawowe różnice.

Wpływ na kulturę współczesną, jaki wywiera myśl Carla Gustava Junga, nigdy jeszcze nie był tak wielki jak dziś. Takie słowa jak „introwersja” i „ekstrawersja” weszły do języka potocznego. Podobnie, często słyszymy o „personie” pewnych osób, lub „archetypie”. W ciągu ostatnich dwudziestu lat wiele mówi się również o czyjeś ciemnej stronie, lub — jak niektórzy bardziej wtajemniczeni powiedzieliby — „cieniu”. Wszystkie te określenia przesiąkają do powszechnej kultury z prac C.G. Junga. Był on tym, który potrafił połączyć psychologię z religią, pokazać, że nie tylko mogą one pokojowo koegzystować, ale także wzmacniać się wzajemnie. Dał naukowy pokłon religii i mitom, intuicji i duchowości, Bogu i bogom. Mimo wielu osiągnięć, do dziś pozostaje on postacią kontrowersyjną. Zarzuca mu się, że był kobieciarzem, który uwodził swoje pacjentki, że miał żonę i konkubinę pod jednym dachem, że ożenił się dla majątku, który potem roztrwonił. Oskarża się go o flirtowanie z niemieckim faszyzmem. Uważa się często, że był nadwrażliwym narcyzem. Z drugiej strony, jego wyznawcy, mają go za chodzącego po ziemi świętego, którego praca chociażby nad samą „synchronicznością”, dorównuje genialnym osiągnięciom Einsteina w fizyce. Z pewnością był osobą nieszablonową, któ-

rej oryginalności nie mogły skrepić ciasne więzy społeczne Szwajcarii końca XIX i pierwszej połowy XX wieku, kraju, który nie wydał wcześniej żadnej ciekawej osobowości i o którym Włodzimierz I. Lenin mówił: „gdyby w Szwajcarii wybuchła rewolucja, zatrzymałaby się na pierwszym trawniku”.

Carl Jung urodził się w Kesswil 26 lipca 1875 roku. Ojcem jego był pastor, pastorem był też jego dziadek ze strony matki, dziadkiem ze strony ojca zaś, również Carl G. Jung, profesor chirurgii. Pasją matki był spirytualizm, zahaczający czasami o historię lub chorobę umysłową. Choć młody Karol wzrastał w atmosferze intelektualnej, żadne z rodziców nie mogło być dla niego podporą, ojciec bowiem zagubiony był w uduchowionej depresji, matka zaś nieobecna, albo zajęta duchami, czy też przebywająca w sanatorium. W 1895 roku, ojciec Junga, nie widząc już większej przyjemności w życiu, zmarł, zostawiając rodzinę omal bez grosza. Jung nie miał wówczas jeszcze ukończonych studiów, które jednak udało mu się sfinalizować dzięki pomocy wuja, w tymże samym 1895 roku. Zdecydował się na specjalizację w dziedzinie psychiatrii — zatrudnił się jako asystent w Bazylei, a został ordynatorem w Zurychu już w roku 1902. Pracował również przez semestr w Paryżu, z Pierrem Janetem, którego badania nad rozdwojeniem jaźni były dla Junga fascynujące. Jung publikował już wówczas wiele prac naukowych, które przynosiły mu szeroki rozgłos. Finansową niezależność zapewniło mu małżeństwo z Emmą Rausenbach — był pewien, że ją poślubi od chwili, gdy ją pierwszy raz zobaczył. W 1905 roku Jung został docentem na uniwersytecie w Zurychu, gdzie pracował pod kierunkiem profesora Bleulera, który zaczynał używać — nowej wówczas — metody dr Freuda, w leczeniu hysterii i schizofrenii.

Carl Jung zainteresował się bardzo psychoanalizą, którą zarekomendował publicznie w następnym roku. Poparcie to było również bardzo ważne dla Zygmunta Freuda, który chciał, aby psychoanaliza wyszła z zaścianka często określanego wówczas, jako „żydowska mistyczna psychiatria z Wiednia”. Do spotkania dwóch psychiatrów doszło w 1907 roku. Obaj zrobili na sobie bardzo dobre wrażenie. Freud był przejęty tym, jak dogłębnie Jung rozumiał jego teorie, Jung zaś znalazł we Freudzie mentora, który stał się dla niego

olbrzymim autorytetem. Rozpoczął się okres bardzo owocnej współpracy, wymiany myśli i listów. Analizowali również czasami tych samych pacjentów, co w przypadku kobiet czasami wychodziło poza ramy profesjonalne. Freud uczynił Junga wówczas naczelnym redaktorem czasopisma psychoanalitycznego, zaś w 1911 prezesem Międzynarodowego Towarzystwa Psychoanalitycznego.

Do zerwania między uczonymi doszło po opublikowaniu przez Junga książki „Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii”. W książce tej Carl Gustav odniósł się krytycznie do freudowskiej teorii „libido”, widząc w niej siłę życiową, nie tylko seksualną, oraz przedstawił nieco inaczej od Freuda kompleks Edypa. W tym samym roku Freud wydał książkę pt. „Totem i tabu”, która wkraczała na teren psychoantropologii, pola, które Jung widział jako zarezerwowane dla siebie. Doszły do tego pewne nieporozumienia natury osobistej, których znaczenie mogłoby się wydawać niewielkie dla ludzi tej miary i nastąpił rozłam.

Carl Jung zdecydował się otworzyć swoją własną, nową, szkołę, którą — aby odróżnić się od swego niedawnego nauczyciela — nazwał „psychologią analityczną”. W tym samym jednak roku zrezygnował z pracy na uniwersytecie, poświęcając się praktyce prywatnej i własnym badaniom. Po zerwaniu z Freudem, Jung przeżywał kryzys psychiczny, który spotęgowały jeszcze wydarzenia I Wojny Światowej.

Zarówno dla Freuda, jak Junga zerwanie było bardzo bolesne. Freud jednakże od jakiegoś czasu przewidywał je, był więc do niego bardziej przygotowany, dla Junga zaś było to prawdziwe załamanie, zerwanie pępownicy z psychicznym ojcem. Wyizolował się zupełnie, popadł w depresję, był zrozpaczony. W tym samym jednak czasie, będąc czasami na granicy psychozy, dokonał swoich najistotniejszych odkryć dotyczących ludzkiej psychiki, których pierwszym owocem były „Typy psychologiczne”, opublikowane w 1921 roku.

W latach następnych Jung koncentrował się na badaniu nieświadomości zbiorowej i indywidualnej, rozwojem jednostki, jak również „jaźni”, jako ostatecznego celu ludzkiej samorealizacji. Szczególną rolę w tym procesie odgrywał proces indywidualizacji, którym się zaraz zajmę.

Ze względu na zainteresowania symbolami, Jung odbył szereg wypraw — do

Afryki oraz Arizony i Nowego Meksyku, a także (w 1938 r.) do Indii. Owoce tych badań były liczne prace naukowe i współpraca z wieloma uczonymi zajmującymi się problematyką Dalekiego Wschodu. Utrzymywał również żywe kontakty z licznymi uniwersytetami po obu stronach Atlantyku, wygłaszając często wykłady, prowadząc seminaria i będąc często nagradzanym doktoratami *honoris causa*. Interesował się żywo postępami współczesnej nauki, zwłaszcza fizyki. Szczególne miejsce w pracach Junga zajęła dziedzina zainteresowań alchemią, w której widział preludeum do psychologii analitycznej i jej historyczne odniesienie. Interpretował również religię zachodnią z punktu widzenia psychologicznego, absorbował go problem Trójcy Świętej, Boga jako najwyższego dobra, oraz problem zła. Wynikiem tych zainteresowań są zbiory opasłych i książek, które są z pewnością niezrozumiałe dla niespecjalisty, a i specjalistom sprawiają niejaki trudności. Carl Gustav Jung zmarł 6 czerwca 1961 roku.

### Proces indywiduacji

Indywiduacja jest to zmutny i skomplikowany proces, który odbywa się w toku całego naszego życia. Polega on na złączeniu w całość dwóch części naszej osobowości: świadomości i podświadomości. Proces ten nie ma na celu zespolenia, lecz dialog pomiędzy dwoma częściami naszej *psyche*. Jung rozumie podświadomość nieco inaczej niż Zygmunt Freud. Dla Freuda nasza świadomość jest podstawą, podświadomość zaś powstaje w wyniku represji pewnych niewygodnych faktów dotyczących nas samych i świata. Dla Junga, podświadomość jest — by tak rzec — stanem naturalnym, w którym znajdujemy się, kiedy przychodzimy na świat, dopiero z niego rodzi się nasze *ego*. Całość procesów psychicznych Carl Jung określa jako duszę, przy czym część, która jest podświadoma, jest znacznie większa od świadomej. Dla uproszczenia duszę przedstawia się często jako górę lodową — w dużym przybliżeniu wówczas, część świadoma byłaby częścią, która jest widoczna ponad wodą (to proporcja 1:5 albo nawet 1:8). Jest to oczywiście w dużym stopniu tylko skrót myślowy, ponieważ w rzeczywistości, to, co jest nieświadome nigdy się nie kończy, tak, więc sam proces indywiduacji jest celem, do którego dążymy, któ-

rego jednak nie sposób osiągnąć, możemy jednak coraz bardziej się do niego zbliżać. Jak sam Jung pisze: „Osobowość jako pełne urzeczywistnienie całości naszego bytu jest nieosiągalnym ideałem. Nieosiągalność nie jest jednak argumentem przeciwko ideałowi; ideały są bowiem tylko drogowskazami, nigdy celami”.

Samą świadomość i nieświadomość Jung rozumie nieco inaczej niż są one rozumiane w języku potocznym — świadomość wyłania się bowiem z tego, co nieświadome w pewnym momencie naszego życia, a jej centrum stanowi nasze „ja”. Aby cokolwiek, co dzieje się w świecie zewnętrznym lub wewnętrznym zostało przez nas spostrzeżone i zarejestrowane, musi przedostać się przez „ja”, inaczej tkwi w nieświadomości. To, czego nie jesteśmy z różnych przyczyn w stanie zaakceptować na swój temat, albo na temat świata i naszego otoczenia zostaje zepchnięte do nieświadomości. Ta sfera stanowiłaby nieświadomość indywidualną, inna, większa część nieświadomości jest nazwana nieświadomością zbiorową i jest dzielona ze wszystkimi innymi członkami gatunku ludzkiego. Część treści nieświadomości zbiorowej będziemy w stanie, przy pewnym wysiłku, poznać, część zaś, pozostanie dla nas na zawsze tajemnicą. Treści te są podstawą indywidualności każdego człowieka i należą do nich np. reakcje ludzkie na narodziny, wchodzenie w wiek dojrzałości, stosunek do dzieci, do rodziców, postrzeganie dobra i zła.

Proces indywiduacji dzieli się na dwie części. Pierwsza z nich ma miejsce w pierwszej połowie naszego życia, kiedy to w lepszym, lub gorszym stopniu przystosowujemy się do wymogów świata zewnętrznego, kiedy to decydujemy się na określony zawód, żenimy się, mamy potomstwo. Druga część ma miejsce w drugiej części życia i jej zadaniem jest przystosowanie nas do świata wewnętrznego. Część ta jest znacznie bardziej skomplikowana, ponieważ musimy tu poznać i przedostać się przez warstwy nieświadomości.

Tej właśnie, drugiej części życia, Jung poświęca głównie swe badania i kiedy mówi o indywiduacji, tą część życia ma właśnie na myśli. Ostatecznym celem indywiduacji jest dotarcie do jaźni, będącej punktem centralnym, a przy tym podłożem naszego psychicznego istnienia. Cel ten jest bardzo trudny do osiągnięcia i niewielu jest takich, którym udaje się do niego dotrzeć, chociaż wszyscy mamy wy-

starczające ku temu możliwości. Jak pisze Jung, wydaje się nawet, że aby do jaźni dotrzeć, potrzebna jest łaska. Jaźń, ów punkt centralny łączący świadomość z nieświadomością, nazywana jest również czasem nadświadomością. Dotarcie do tego obszaru jest najważniejszym i głównym celem naszej *psyche*, jest tym, do czego wszyscy podświadomie zdążamy.

Droga do tego miejsca, jak już wyżej wspomniałem, jest jednak bardzo trudna i aby się tam dostać trzeba się wprawdzie przedrzeć przez różne warstwy tego, co pozostaje w nas nieświadome. Ponieważ jest to „podświadomość”, kolejne jej stopnie będę opisywał jako zstępowanie w dół, ku jej głębi.

Pierwszym szczeblem więc, na który schodzimy, by poznać to, co nieznanie — jest „cień”. Jest to szczebel pierwszy, lecz niezwykle ważny, decydując się nań zstąpić, decydujemy się spojrzeć na tę część nas samych, której widzieć nie chcemy, część nieodrodnie z nami związaną, której się pozbyć nie można, która w nas tkwi bez udziału naszej woli — będąc tą cechą naszej natury, której przyjmować do wiadomości nie chcemy ze względów na panujące moralne wzorce zachowania.

Jung uważa, że celem poznania swojego cienia nie jest pozbycie się go, lecz raczej zaakceptowanie i jak mówi w „Psychologii i religii”: „Proste stłumienie cienia jest lekarstwem równie mało skutecznym, jak zgilotynowanie, jako środek na ból głowy. Gdy uświadamiamy sobie swoją niższość, to zawsze mamy szansę poprawienia tego stanu rzeczy. Niższość ta, pozostając zawsze w kontakcie z innymi zainteresowaniami, stale podlega modyfikacjom. To jednak, co wyparte i odosobnione od świadomości, nigdy nie może być poprawione”[1].

Następnym szczeblem i znacznie trudniejszym do zrozumienia jest zetknięcie się z „obrazem duszy”, który dla mężczyzn nazywa się „animą”, a dla kobiet „animusem”.

W pierwszej części życia, każdy z nas wykształca pewną „personę”, przez którą komunikuje się ze światem zewnętrznym. Persona jest czymś więcej niż maską, którą okazujemy społeczeństwu, jest kompromisem pomiędzy naszymi dążeniami, a tym, czego od nas wymaga i spodziewa się społeczeństwo. Kształtuje się ona przez dynamikę naszych osobistych dążeń z wymaganiem i upodobaniami współcześnie

panującymi, oraz z obiektywnymi warunkami, w jakich swoje dążenia możemy realizować.

Podobnie jak persona jest tą częścią nas, przez którą komunikujemy się ze światem zewnętrznym, tak anima i animus są tym, przez co komunikujemy się ze światem wewnętrznym. Ciekawe, że ten obraz duszy jest jednocześnie obrazem prawzoru, archetypem — jak to nazywa Jung — kobiety, jaki nosi w sobie mężczyzna i mężczyzny, jaki nosi w sobie kobieta. Krok ten wydaje się trudny z tego powodu, że aby go uczynić musimy przyznać, że pewną, istotną część naszej psychiki zajmuje składnik inno płciowy. Zwykle anima i animus dopełniają personę w ten sposób, że jeśli w codziennym życiu, np. mężczyzna jest inżynierem, o umyśle ścisłym, jego animą jest kobieta o zainteresowaniach artystycznych, „wolny duch”. Uświadomienie sobie elementu płci przeciwnej wewnątrz własnej psychiki jest więc warunkiem koniecznym pełnego poznania siebie, zaprzestania rzutowania swoich oczekiwań na innych ludzi, a zatem pełniejszego uniezależnienia się i znalezienia źródła swych emocji, a co za tym idzie uaktywnienia zdolności do prawdziwej miłości, nie związanej z niedopełnionymi potrzebami nieświadomości.

Kolejnym szczeblem, na który musimy zejść przy poznawaniu naszej podświadomości jest spotkanie — w przypadku mężczyzn — z archetypem Starego Mędrca, w przypadku kobiet zaś — Wielkiej Matki. O ile wcześniej dotykaliśmy tej części nieświadomości, która dotyczyła płci różnej od naszej, tak teraz dotykamy tego, co jest podstawą, czymś najważniejszym, w naszej własnej płci. Dla męskości uosobionej przez postać Starego Mędrca podstawą tą będzie duch, w przypadku zaś kobiecości i Wielkiej Matki — materia. Człowiek, który się zetknął z tymi archetypami, może znaleźć się pod ich wpływem i utożsamić się z nimi, nie postrzegając ich jako archetypy właśnie, nie rozumiejąc ich natury — łatwo pada więc ich ofiarą, tworząc tzw. osobowość maniczną — nabierając przekonania o swojej wyjątkowości i potędze. Co jest interesujące, to to, że w istocie wewnętrzna energia może ulec uwolnieniu dopiero wówczas, kiedy różnicę istniejącą między nami, a owym archetypem jesteśmy w stanie dostrzec.

Przejście tego szczebla otwiera nam drogę do zejścia do punktu centralnego i

jednocześnie najważniejszego procesu indywidualizacji — jaźni. Jaźń, którą Jung nazywa również nadświadomością jest — jak już wspomniałem — punktem, który łączy świadomość z nieświadomością. W chwili, kiedy człowiek ten punkt osiąga staje się w pełni człowiekiem, czy może raczej pełnym człowiekiem. Zanim jednak do tego dojdzie, musi nastąpić kryzys jednostki, występuje bowiem poważne osłabienie osoby, oraz olbrzymi napływ obrazów i sił popędów, które swe źródło biorą często w niskich instynktach lub archetypach uwolnionych z podświadomości, nad którymi zrazu człowiek nie ma panowania i które wprowadzają go w stan dezorientacji, przerażenia — czasami graniczącego wręcz z psychozą.

Przez *archetyp* Jung rozumie „nieświadomą praformę stanowiącą część struktury psyche”, jest on „nieokreślony pod względem treści, ale (określony) pod względem formy”. Archetypy działają nieco podobnie do instynktów, wyrażają się w ludzkim działaniu, są wrodzone, nie są obrazami, choć mogą się w obrazach wyrażać. Ktoś np. może realizować archetyp bohatera, albo ojca, które są ważnymi archetypami. W trakcie kryzysu, związanego z poznaniem jaźni, podobnie, jak w trakcie konfrontacji z cieniem, człowiek nie może starać się tłumić napływających obrazów i emocji, ani im się poddawać, lecz raczej je akceptować takimi, jakimi się pojawiają. Nowy człowiek rodzi się w wielkich bólach. Akceptacja procesu powoduje, że treści nieświadomości przestają być niebezpieczne. Znalezienie w sobie owego punktu, łączącego to, co świadome, z tym, co nie, nie oznacza bynajmniej znalezienia się w stanie wiecznej szczęśliwości, nirwany. Trudności i konflikty, jakie niesie z sobą życie, pojawiają się nadal, zmienia się tylko nasz do nich stosunek. Gdy zetknęliśmy się z tym, co nieskończone, to, co codzienne i tymczasowe nie ma już dla nas znaczenia domagającej się natychmiast zrealizowania konieczności. „Jeśli się uda uczynić jaźń nowym ośrodkiem grawitacji jednostki, to powstaje osobowość, która cierpi tylko jakby na swoich niższych piętach, natomiast na wyższych jest w szczególności sposobem oderwana zarówno od bolesnych, jak i radosnych zdarzeń.”[2]. Im bardziej jesteśmy w stanie integrować ze świadomością treści naszej nieświadomości, tym pełniejszymi i bardziej zharmonizowanymi stajemy się ludźmi. Tak, jak wcześniej centrum naszej psyche stanowi-

ło „ja”, tak teraz jest nim coś do niego zbliżonego, pod względem funkcji, ale co ma jednocześnie połączenie z początkiem wszystkiego, z czymś, co jest niezniszczalne. Sens życia zmienia się diametralnie, ponieważ człowiek nie musi już dłużej starać się bronić ważności własnego ego, ma bowiem połączenie z tym, co nie ma początku, ani końca, jest poza czasem i przestrzenią, co jest jednością, nie rozproszeniem. Człowiek, który przeszedł indywidualizację jest tolerancyjny i przyjacielski wobec innych, zna bowiem swą ciemną stronę i nie dokonuje jej projekcji na innych. Rozumie, że wszystkie negatywne cechy, jakie postrzega w ludziach, są również udziałem jego samego.

Całą swoją koncepcję Carl G. Jung opierał głównie na własnych przeżyciach i na obserwacji swoich pacjentów, potrzebował jednak świadectw historycznych, dzięki którym mógłby — jak sam pisze — „dać potwierdzenie swoich idei”. Ponieważ psychologia głębi w bardzo wielkim stopniu zależy od osobistego doświadczenia autora, aby móc znaleźć pewną obiektywność, potrzebuje on konkretnego odniesienia historycznego. Jung długo szukał czegoś, co mogłoby mu posłużyć za tego rodzaju uwiarygodnienie. Początkowo myślał, że dowód, który miałby niezbędną ciężar gatunkowy znajdzie u gnostyków. Materiały jednak, jakie znalazł, były dla niego niewystarczające, w dodatku zgromadzone przez przeciwnika gnostycyzmu — Kościół. Oprócz tego ruch ten, bardzo był już odległy w czasie. Nie ustawał jednak w poszukiwaniach i wreszcie, tego rodzaju historyczną kotwicę znalazł jednak w alchemii. Studia nad alchemią, zajęły mu ponad dziesięć lat. Po tym jak pojął, że świat alchemików to nie świat jakichś niezrozumiałych zaklęć i magii, ale symboli, które bardzo wyraźnie korespondują z psychologią analityczną, wiedział już, że znalazł właściwe odniesienie i że cały przebieg zmian w ludzkiej psyche związany z indywidualizacją, to nie coś, co nagle przyszło do głowy komuś w XX wieku, ale odwieczny proces nierozzerwalnie związany z ludzką egzystencją.

## Gnoza

Gnostycyzm był ruchem, często określanym jako religia, który pojawił się w okresie późnego antyku w wyniku zetknięcia się kultur Wschodu i Zachodu pod bojami dokonywanymi przez Aleksandra



Macedońskiego. Ruch ten rozwinął się w państwach basenu Morza Śródziemnego, takich jak Rzym, Egipt, Palestyna jak również w państwach Azji Mniejszej. Jak pisze W. Bousset: „Wydaje się, że podstawowe twierdzenia gnozy pojawiły się dopiero na skutek zmieszania czysto perskiego mitu o dwóch wrogich sobie bóstwach (zasadach) i greckiego poglądu o przewadze świata duchowego, i ideałów, nad poznawalnym światem materialnym. Na skutek zlania się dwóch pesymistycznych światopoglądów powstał wyższy, absolutnie rozpaczliwy dualizm i pesymizm gnozy”. Nauka ta nieznanie wyprzedziła czasowo chrześcijaństwo i wywarła na nie początkowo wielki wpływ, raczej niż chrześcijaństwo na nią. Istnieją dwa terminy, które są często mylone i nieprecyzyjnie używane, aby tego uniknąć zgodzono się by terminem „gnoza” określać objawienie boskie, jakie może się zdarzyć wybranym osobom, mianem gnostycyzmu zaś obejmować wybrany szereg ruchów religijnych, który swe apogeum osiągnął w II wieku naszej ery. Samo słowo „gnoza” oznacza w języku greckim (dosłownie: *gnosis*) poznanie.

Gnostykom chodziło jednak o poznanie bardzo niecodzienne, o poznanie samego Boga. Poznanie tego rodzaju jest wynikiem specjalnej łaski, czasem jest ona zdobyta przez długotrwały trening, czasem zaś bez zrozumiałego dla nas powodu. Ponieważ iluminacja, jakiej doznają gnostycy, polega na znalezieniu elementu boskiego w nas samych, chodziło o utożsamienie się z Bóstwem poza naszym własnym „ja”, to znaczy doświadczenie tego rodzaju przenikałoby nas, lecz jednocześnie byłoby czymś więcej niż to wszystko, z czym na co dzień się utożsamiamy. Poznanie tego rzędu nie miałoby mieć charakteru intelektualnego, lecz byłoby to doświadczenie, czy raczej doznanie.

Ponieważ Bóg istnieje i przenika cały wszechświat, istnieje również w nas i tu właśnie możemy go doświadczyć, jeśli jesteśmy do tego odpowiednio przygotowani, i we właściwy sposób skupieni. Gnostycy sądzili, że jedynie nieliczna, specjalna grupa ludzi może mieć tego rodzaju doznania, elitaryzm ten jednak nie wywodził się z przekonania o ich „specjalności”, lecz raczej z tego, że nie każdy człowiek jest zdolny i skory do wysiłków przy koniecznych ćwiczeniach. Ludzi, którzy jednak byli do tego zdolni nazywano pneumatykami, byłiby oni związani ze światem

materialnym tylko powierzchownie, instynktownie mając pociąg do tego, co nie pochodziło z tego świata, czuliby się w doczesności w sposób obcy i niejako automatycznie zwróceni byli do świata duchowego. Drugą grupę stanowili „psychicy”, ci ludzie byli częściowo wyzwoleni ze świata materialnego, byli jednak bardzo skoncentrowani na swoim własnym ego, jego powikłaniach i rozwoju, byli zainteresowani światem duchowym, lecz rzadko decydowali się całkowicie mu poświęcić. Wydaje się, że ludzie tego rodzaju byłiby szczególnie obficie reprezentowani w czasach współczesnych. Do tego, co materialne mieli więc psychicy stosunek ambiwalentny — z jednej strony czuli, że istnieją walory znaczące więcej niż pogoń za dobrami tego świata, z drugiej jednak nie byłiby się w stanie całkiem od nawyku owej pogoni uwolnić. Ostatnią grupą byłiby hylicy, zwani też somatykami — ci podlegają wyłącznie prawom świata materialnego i bardzo trudno byłoby ich przebudzić do świata duchowego. Dwie ostatnie grupy przechodziłyby coraz to nowe wcielenia drogą reinkarnacji, by móc wreszcie stać się pneumatykami.

Gnostycy nie tworzyli jednej zcentralizowanego kościoła, ani jednej doktryny, przeciwnie istniały liczne ich odłamy w różnych częściach świata starożytnego. (Co ciekawe, do dziś istnieje w Iraku niewielka, licząca pięć tysięcy ludzi, gmina Nazorejczyków, którzy są jedynymi przedstawicielami tego wielkiego ruchu, przetrwałymi do naszych czasów). Chciałbym więc tu przedstawić główny zarys idei gnostyckich. Tym, co łączyło różne gminy gnostyckie było przeświadczenie, że Boga, jak już wspomniałem, można poznać w sposób bezpośredni, poprzez objawienie. Bóg jest dla nich najwyższą istotą, istnieją jednak i inne bóstwa. Nazywane są one eonami. Różne odłamy ruchu gnostyckiego uznawały, że różna była ich liczba. Najczęściej jednak zgadzano się, że jest ich siedem, co również odpowiadało liczbie znanych planet, które miały ich reprezentować. Istnieje jednak również i złe bóstwo zwane albo Demiurgiem, albo Jahwe. Podobnie jak Bogu służą eony, tak Demiurgowi — archonci. Demiurg jest upadłym eonem, który w zależności od systemu, na sądzie ostatecznym ma szansę na zbawienie, lub może być zupełnie potępiony, w manicheizmie zaś, gnostyckim systemie biorącym swą nazwę od żyjącego w III

wieku naszej ery Persa, Maniego, działa on z polecenia boskiego, tworzy świat, aby wyzwolić światłość uwięzioną w ciemności i materii. W innych systemach legenda gnostycka głosi, że Demiurg stworzył świat właśnie po to, żeby światłość, boskość, mieszać z materią i ją w ten sposób uwięzić.

Gnostycy byli skrajnie dualistyczni, uważali materię za złą, lub może raczej za będącą we władzy złych mocy. Proces wyzwolenia człowieka miał, więc być procesem wyzwolenia z okowów materii, w którą zostaliśmy wplątani przez Demiurga. Aby proces ten mógł się dokonać, niezbędny był zbawiciel, który wskazywał — gotowym do tego ludziom — drogę. Świat, do którego zbawiciel przychodził nastawiony miał być jednak wobec niego wrogo, gdyż nie chciał, by ludzie zostali wyzwoleni. Z tych też powodów gnostycy, z taką łatwością przyjęli i zaakceptowali pojawienie się nauki Jezusa Chrystusa.

Dla gnostyków człowiek składa się z trzech części: ciała, duszy i boskiego elementu — ducha. Ciało, rzecz oczywista, podporządkowane jest światu materialnemu, dusza jednak, część nas, która odpowiadałaby naszemu „ja”, lub ego, jest również wytworem złych mocy, archontów, którzy w ten sposób chcą nas silnie związać ze światem. Dusza bowiem podlega różnym namietnościom, pragnieniom, potrzebom, jest otumaniona wszystkim tym, co zdawałoby się, mogłaby osiągnąć i całym światem z jego wspaniałościami, jak również wszystkim tym, co nas w nim przeraża. Do boskiej, prawdziwej części nas odwołuje się zbawiciel, ją chce obudzić i gdy w końcu jesteśmy już ją w stanie ująć, zostajemy naprawdę uwolnieni.

Jak już wspomniałem, gnostycyzm był skrajnie dualistyczny, przeciwstawił on zły świat materialny, dobremu światu duchowemu, człowieka — światu, dobro — złu, Boga — Demiurgowi, ducha — duszy oraz ciała. Gnostycy ze względu na brak zainteresowania dobrami materialnymi, byli skrajnymi ascetami, lub też — znacznie rzadziej przyjmowali postawę liberalityńską. Postawę taką przyjmowali, ponieważ właśnie czuli się całkiem wolni od wymagań i przykazań tego świata.

Gnostycyzm można podzielić na cztery główne grupy:

— Judaistyczna, której przedstawicielem był Saturnil z Antiochii, żyjący za czasów Hadriana

— Pogańska, powstała w Aleksandrii, zwana również hermetyzmem; najbardziej znanym jej reprezentantem byłby Bazylides Syryjczyk, nauczający między 120 i 140 rokiem n.e.

— Synkretyczna, która łączy w sobie idee pogańskie, judaistyczne i chrześcijańskie, a której przedstawicielem jest Karpo krates żyjący w II w. n.e.

— Chrześcijańska, która przyjęła i włączyła naukę Jezusa do swego systemu. Głównymi jej przedstawicielami są Walentyn działający w Rzymie i Aleksandrii w II w. n.e. i w tym samym czasie działający, również w Aleksandrii — Bazylides.

Gnostycy tłumaczyli pisma Nowego Testamentu w swoim duchu, ich sekty zaczęły stawać się coraz bardziej popularne, co spowodowało niechęć Kościoła, który poczuł się zagrożony konkurencją i zaczął gnostyków aktywnie zwalczać. Prześladowania te osiągnęły swoje apogeum w VI w. n.e., kiedy to kościoły gnostyckie zostały kompletnie wyplenione przy użyciu przemocy. Ostatecznie więc Kościół zniszczył gnostycyzm w Europie, zanim jednak do tego doszło, gnostycyzm — jako manicheizm miał bardzo rozległe wpływy, znajdując wyznawców we właściwie wszystkich krajach basenu Morza Śródziemnego, na Wschodzie zaś poprzez Persję i Turkiestan dotarł aż do Chin.

O ile w Europie gnostycyzm został wyępiony już około VI w. n.e., to w Turkiestanie przetrwał do XIII, a w Chinach do XIV stulecia.

### **Idea gnostycka w odbiorze Junga**

Gnostycy pragnęli odbudować zagubioną jedność i sens wszystkiego. Potrzeba ta była szczególnie silnie odczuwana w nowym, często niezrozumiałym, hellenistycznym świecie, gdzie człowiek czuł się obco, rządzony przez anonimowe i odległe mu siły z dalekiej Aleksandrii, czy później Rzymu, na które nie miał żadnego wpływu. Gnostycyzm jest więc również wynikiem buntu przeciw wyalienowaniu od naszej prawdziwej natury — nie tylko od prawdziwej boskiej natury, ale i od prawdy w ogóle.

Nie jest więc rzeczą dziwną, że gnostyckie pokrewieństwo przypisuje się wielu współczesnym myślicielom nie zgadzającym się z zastanym światem, gnostycyzm jest bowiem religią buntu. Dla filozofa, Erica Voegelina istniejąca wspólnie

postawa gnostycka, polega na pewności, że zło świata pochodzi z tego, jak świat jest zorganizowany, niezadowoleniu z tego, co jednostka postrzega wokół siebie, wierze że humanizm może zmienić istniejący porządek, przekonaniu, że wiedza — gnoza — może odmienić rzeczywistość. Były podejmowane próby wykazania, że gnostycyzm ma wiele wspólnego z egzystencjalizmem, w obu bowiem wielki nacisk kładzie się na alienację, jaką przeżywa człowiek. Poprzez tak szeroko ujętą definicję, można by znaleźć elementy gnostyckie w protestantyzmie, pozytywizmie i komunizmie.

Inaczej ma się jednak sprawa z Carlem Gustawem Jungiem. Przez wielu badaczy jest on postrzegany jako gnostyk. Jung studiował gnozę, głównie w jedynie osiągalnej za jego czasów formie, to jest przez dostępne pisma ojców Kościoła — gnozę zwalczających. Do czasów odkryć z roku 1945, można było gnostyków studiować w sposób pośredni, domyślając się, co chcieli powiedzieć, analizując wywody ich krytyków. To, że Jung gnozę studiował, nie czyni go oczywiście jeszcze gnostykiem, wiadomo jednak, że był gnozą zafascynowany. W swej, napisanej pod koniec życia autobiografii *Wspomnienia, sny, myśli* pisze on:

„Konfrontacja z nieświadomością zaczęła się z nadejściem drugiej połowy mojego życia. Praca nad tym znacznie się przeciągnęła w czasie i dopiero po około dwudziestu latach udało mi się z grubsza zrozumieć treści imaginacji. Przede wszystkim musiałem dostarczyć sobie dowodu, że istnieje historyczna prefiguracja moich doświadczeń, to znaczy musiałem sobie odpowiedzieć na pytanie: »Gdzie znajdę w historii to, co jest moim punktem wyjścia?«. Gdybym nie zdołał uzyskać takiego świadectwa, nigdy bym nie był w stanie dać potwierdzenia dla moich idei. Z tego punktu widzenia, doświadczeniem rozstrzygającym było moje spotkanie z alchemią; bo właśnie w alchemii znalazłem historyczne podstawy, których dotąd daremnie szukałem... Dopiero gdy zacząłem rozumieć alchemię, pojąłem, że za jej pośrednictwem zostaje ustanowiona historyczna łączność z gnostycyzmem, tym samym zaś łączność między przeszłością i teraźniejszością”

Oparcie dla swojej teorii znalazł więc Jung w alchemii i gnostycyzmie, które interpretowane w kategoriach psychologii

głębi stały się dla niego niezmiernie istotne. Pisał:

„Alchemia — jako średniowieczna filozofia przyrody — przerzuca most zarówno w przeszłość, w stronę gnostycyzmu, jak ku przyszłości, w stronę psychologii nieświadomości... Psychologię nieświadomości wprowadził Freud wykorzystując klasyczne motywy gnostyckie: z jednej strony seksualizm, z drugiej strony autorytet ojcowski. Motyw gnostyckiego Jahwe i Demiurga pojawił się we Freudowskim micie praojca i wywodzącego się od tego ojca mrocznego 'nad ja'. W micie Freuda objawił się on jako demon, który dał początek światu rozczarowań, złudzeń i cierpienia. Ale ewolucja w kierunku materializmu, którą preformowała — pochłonięta tajemnicą materii — alchemia uczyniła Freuda ślepy na inny aspekt gnostycyzmu: prao obraz Ducha jako innego, wyższego Boga”.

Carl Jung poświęcił się w znacznie większej mierze studiowaniu i wykładaniu alchemii w interpretacji psychologii głębi. Napisał na jej temat dwa opasłe tomiska: *Psychologia a alchemia*, *Mysterium coniunctionis* i wiele mniejszych prac. Gnozie natomiast przeznaczył bardzo ciekawy rozdział: *Gnostyckie symbole jaźni w Aionie* (książeczka, w której zajmuje się postacią Chrystusa z punktu widzenia psychologii), ale tylko jeden rozdział. Jak przyznaje w swojej autobiografii, gnostycyzm był dla niego zbyt odległy i pisma, jakie gnostycy stworzyli właściwie wcale nie przetrwały. Do pewnego stopnia dla Junga gnostycyzm jest zbyt metafizyczny, a od metafizyczności często się odżegnuje, starając się utrzymać naukowość swojego dowodu. Pisze więc o metafizyce, że sumienie naukowe nie pozwala mu wygłaszać twierdzeń na temat czegoś, czego udowodnić się nie da, a przynajmniej uprawdopodobnić. Uważał, że twierdzenie czegoś nigdy jeszcze nie spowodowało zaistnienia tego, o czym się orzeka. Sądzi jednak, że gnostycyzm rozkwitał w Średniowieczu przebrany za alchemię. Dla Junga to, co robili alchemicy, gdy starali się znaleźć złoto w metalach nieszlachetnych, było kontynuacją gnostyckiego uwalniania iskier światła z materii, uwięzionych w niej przez Demiurga. Oba procesy widział jako pozornie fizyczne, lub metafizyczne, naprawdę jednak i w rzeczywistości psychologiczne — jako przechodzenie ze świadomości skoncentrowanej tylko na własnym ego, do świadomości szerszej, w której

jaźń zaczyna odgrywać wiodącą rolę. Tym, czym dla alchemików był proces odnajdywania złota, dla gnostyków boskie światło ukryte w nas, Jung widział jako projekcję wewnętrznych, nieświadomych procesów psychicznych na świat zewnętrzny.

Łatwiej nam będzie zrozumieć, czym dla Carla Junga był gnostycyzm, gdy zobaczymy jak podzielił on rozwój psychologiczny ludzkości. Rozwój ten składał się według niego z czterech części: Prymitywnej, starożytnej, nowożytnej i współczesnej. Jak już wspominałem, C.G. Jung inaczej niż Zygmunt Freud, widział stan podświadomości jako stan naturalny — w takim stanie się rodzimy i dopiero stopniowo wykształcamy nasze „ja”, jako świadomą część nas samych. Dla Freuda przeciwnie, podświadomość jest sztucznym tworem, wykształcanym stopniowo, gdy nasze świadome „ja” nie jest w stanie zaakceptować pewnych wiadomości i stanów. Według Junga świadomość samych siebie u ludzi prymitywnych jest słaba, muszą więc oni swe treści podświadome projektować na świat zewnętrzny, napotykają w nim różne treści archetypowe, uosabiają je pod postacią bogów i tworzą najrozmaitsze religie. Nie rozróżniają doświadczenia obiektywnego od subiektywnego, są bardzo łatwowierni i nieodporni na sugestie. Identyfikują się ze światem, ze swoim plemieniem, bogami, nie posiadają poczucia indywidualności.

Różnica między ludźmi prymitywnymi, a starożytnymi polega na tym, że starożytni posiadają znacznie mocniejsze poczucie własnego „ja”. Wprowadzie w dalszym ciągu dokonują rzutowania swej podświadomości na świat zewnętrzny, kiedy tworzą systemy bogów, nie identyfikują się już jednak ze światem, odróżniają też siebie samych od grupy. Bogowie rządzący wszystkim, są nieświadomym odzwierciedleniem procesów podświadomych, a więc ich indywidualność nie jest jeszcze pełna.

Człowiek nowożytny różni się od starożytnego tym, że ma w pełni rozwinięte i niezależne ego. Nie rzutuje już swojej podświadomości na świat zewnętrzny, świat ten nie podlega już mitom. Pragnie, by jego życie było skrupulatnie i racjonalnie poukładane. Ludzie współcześni idą jeszcze dalej — sądzą nie tylko, że są całkiem niezależni, ale popadają w kolejną iluzję, że ich ego może świat podbić, wydaje im się, że mogą być całkowicie materialistyczni, racjonalni, naukowcy, nieemocjonalni i ateistyczni. Ustawiają ego w opozycji do pod-

świadomości, sądząc, że mogą ją opanować, lub jej istnienie w ogóle negują, identyfikując się całkowicie z „ja”. „W czasach współczesnych ludzie identyfikują się prawie wyłącznie ze świadomością, i wyobrażają sobie, że są jedynie tym, co o sobie wiedzą... Racjonalizm i doktrynerstwo są chorobą naszych czasów, udają że mają odpowiedzi na wszystko”[3].

Negacja podświadomości nie likwiduje jej istnienia. Człowiek współczesny w dalszym ciągu projektuje jej elementy na innych, wyraża się to na przykład w tym, że wydaje nam się, „iż wiemy co myślą inni, lub jaki jest ich prawdziwy charakter. Wydaje nam się, że istnieją ludzie, którzy są doskonali. Jesteśmy przekonani, że pewni ludzie mają same złe cechy, których nie dostrzegamy w sobie... Musimy być bardzo uważni, by nie robić projekcji naszego własnego cienia zbyt bezwstydnie; w dalszym ciągu jesteśmy po uszy w iluzjach.”[4].

O ile ludzie prymitywni i starożytni zwracali uwagę na podświadomość, choć w formie, która była projekcją, ateizm człowieka współczesnego wyklucza wszelką dla niej uwagę. Brak uwagi dla podświadomości, jak uważa psychologia głębi, mści się na najróżniejsze sposoby. Jedną z nich są neurozy, które powodują, że nie jesteśmy w stanie w pełni siebie kontrolować. Człowiek współczesny chciałby mieć życie równie pełne, jak nowożytny, z tą jednak różnicą, że odrzucił już religię, która kiedyś taką pełnię zapewniała. Coraz trudniej jest zaprzeczyć istnieniu ciemnych stron naszej psyche. Obie wojny światowe i późniejsze konflikty, w tym na naszych oczach, wojna na Bałkanach, dały tego najlepszy dowód.

Ludzie wszystkich tych szczebli rozwojowych żyją również współcześnie, znajdując dla siebie różne nisze społeczne. Człowiek XX-XXI wieku, w przeciwieństwie do nowożytnego nie stara się ignorować tego, co z podświadomości wypływa, jest bowiem za bardzo na siebie wyczulony, nie cierpi więc na neurozy. Problemem jego staje się niemożność znalezienia sensu w życiu, pustka, której nie są na dłuższą metę zapełnić liczne, oferowane mu rozrywki. O ile poprzednio człowiek starał się oderwać od tego, co nieracjonalne i nieświadome, w dzisiejszych czasach nie wie on jak się z nim ponownie połączyć. Píše więc dalej we *Wspomnieniach, snach, myślach*:

„Większość z moich pacjentów miała już jakąś formę psychoterapii, z częścio-

wymi, lub negatywnymi rezultatami. Trzecia część wszystkich przypadków nie cierpi na neurozę definiowaną klinicznie, ale na brak sensu, bezcelowość ich życia. Nie miałbym nic przeciw temu gdybyśmy je nazwali ogólną nerwicą naszych czasów.”

Co łączy tą skróconą historię rozwoju psyche z gnostycyzmem, to to, że dla Junga odpowiednikiem umysłowości gnostyckiej jest umysłowość i problemy człowieka współczesnego.

„Prądy duchowe w naszych czasach, w rzeczywistości, mają wiele wspólnego z gnostycyzmem...Co jest uderzające w systemach gnostyckich (teozofii i antropozofii) to, to, że są wyłącznie manifestacją podświadomości. Namienne zainteresowanie tymi ruchami bez wątplenia pochodzi z energii psychicznej, która nie może być inwestowana w religie”.

Podobnie jak gnostycy, ludzie współcześni czują się wyalienowani ze świata, w którym żyją, są z nim skłócenii, pragną lepiej się zrozumieć. O ile jednak gnostycy znajdowali się w konflikcie ze światem zewnętrznym, o tyle współcześni, mają problem ze światem wewnętrznym, ale też mają szansę swoją alienację całkiem przezwyciężyć, nie robią już bowiem projekcji swojej podświadomości.

Ponieważ jednak sytuacja gnostyków jest w wielu aspektach zupełnie inna, Jung nie widzi swojej psychologii jako odpowiednika gnozy, ale raczej jako jej ciąg dalszy i dopełnienie. Z pewnością Jung nie uważa, że wyobcowanie jest zjawiskiem wszechogarniającym, dotyczy ono stosunkowo wąskiej grupy, która jednak stanowi rodzaj elity i jej problemy i wątpliwości z pewnością, z biegiem czasu będą się rozszerzać, co rzeczywiście potwierdziło się w latach schyłkowych XX wieku, kiedy to ateizm i materializm coraz więcej miały zwolenników, zostawiając kościoły świecące pustkami. Tak więc człowiek ma szansę, by w różny sposób mieć tak ważne połączenie z podświadomością. Może to mieć miejsce, jak w przypadku starożytnych, lub ludzi prymitywnych przez proces projekcji, tylko jednak gnostycy, alchemicy i ludzie współcześni mają szansę, na aktywną z nią współpracę, bo choć są od niej oddzieleni, to jednocześnie zdają sobie z tego sprawę.

Dla Carla Junga mit gnostycki jest wyrazem, symbolem sytuacji ludzkiej. Stworzenie świata jest symbolem tworzenia się ludzkiej psychiki, z punktu widzenia psy-

chologicznego, gdzie Bogiem byłaby podświadomość, która istniała zanim jeszcze wykuło się z niej ego. Jako symbol podświadomości jest podstawą, jest źródłem wszystkiego innego. Zanim cokolwiek z niego powstało, jest całkowity, samowystarczalny i doskonały. Ponieważ jest doskonały i niepodzielny, nie posiada również płci. Pojawienie się świata materialnego obok bóstwa, oznacza powolne pojawianie się ego, potrzebny jest do tego specjalny rodzaj refleksyjnej uwagi, która rozróżniałaby między sobą i całą resztą świata. Demiurg jest tym, co u gnostyków symbolizuje ego. Rozpoznaje on siebie i wydaje mu się, że nie tylko jest sam, wolny i niezależny, ale że nawet cały ten świat stworzył. Ego wcześniej, czy później zaczyna się jednak miotać, dąży do doskonałości, jak człowiek do utraconego raju. Nie może odnaleźć doskonałości w sobie, choć czasem czuje, że jest bardzo blisko, szuka ratunku w autorytecie, lecz nikt nie jest w stanie sprostać jego maksymalistycznym wymaganiom, pragnie „prawdziwej miłości”, ale wszystko okazuje się nie tym. Nasze „ja”, ma wielką potrzebę by być wolnym i niezależnym, boleje jednak z powodu poczucia niepewności i zagrożenia. To, co ego chciałoby samo dokonać, jest niemożliwe i w końcu, albo się poddaje i musi uznać, że jest „coś jeszcze”, dając wolną drogę do dalszego rozwoju i dialogu z nieświadomością, albo opiera się coraz bardziej na postawach defensywnych, popada w skostnienie, lub cynizm.

Dla Junga w mitach gnostyckich rozwój materii i ciała reprezentuje rozwój „ja”, zaś światłość i Bóg-jaźń. Bóg jest niejako bezosobowym prawem, według którego wszystko się na świecie dzieje, jest on również tym, co czyni nas kreatywnymi „iskrą”, dzięki której jesteśmy w stanie tworzyć. Gnostycki podział na materię i ducha jest tym, co w psychologii odpowiada podziałowi na to, co świadome i nieświadome. Rozwój świadomości z konieczności wymaga postępującego podziału, wyróżniania i odróżniania poszczególnych części. Nasze „ja” nie potrafiłoby zaistnieć, gdyby nie mogło znaleźć jakiegoś tła, z którego mogłoby się wyróżnić. Podobnie też jest z Bogiem, który jako obejmujący wszystko, jest raczej siłą niż osobą. Wyłonienie się materii symbolizuje początek wyłaniania się umysłu i świadomości, dopiero pojawienie się Demiurga, pracownika i indywidualnych ludzi symboli-

zuje jego właściwy rozwój i pojawienie się ego. Ego w człowieku odpowiada w pełni gnostycka dusza ludzka, duchowi, ikrze zaś — jungowska nieświadomość. Tak długo, jak długo nie jesteśmy świadomi „iskry”, nie jesteśmy w pełni zrealizowani, jak długo nasze wartości pozostają materialne, istniejemy na poziomie „ego”. Ego porusza się w materii, w świecie zewnętrznym i tym, co zna ze świata wewnętrznego, wszystko to oraz nasze potencje, co znamy i co kiedykolwiek możemy nawiązuje do Boga, i nieświadomości. W micie gnostyckim materia wyłania się z bóstwa, odpowiada to z kolei wyłanianiu się ego i świadomości z tego, co nieświadome w psychologii głębi.

„Mit o nieświadomym Demiurgu rojącym sobie, że jest Bogiem Najwyższym, opisuje zakłopotane »ja«, które już nie może zamykać się przed poznaniem, że jakaś nadrzędna instancja je z tronu jednowładztwa usunie. *Mile nomina*, jakie posiada, *lapis philisophorum*, odpowiadają, by tak rzec, różnorodnym gnostyckim określeniom człowieka (*anthropos*), przy czym bez potrzeby żadnych dalszych wyjaśnień wyraźnie widać, o co tu chodzi: chodzi tu, bowiem o człowieka większego, ogarniającego więcej; o ową Całkowitość nie do opisania, składającą się z sumy świadomych i nieświadomych procesów psychicznych. Tę obiektywną całkowitość, w przeciwieństwie do subiektywnej *psyche* „ja”, określiłem mianem Jaźni, która tym samym stanowi dokładny odpowiednik idei Anthroposa.”[5]

Proces powstania ego jest wynikiem naturalnego i spontanicznego działania nieświadomości. W gnostycyzmie natomiast, Demiurg wplątuje światłość w świat materialny, sam będąc jej częścią. Znaczyłoby to, że „ja” wyłania się z nieświadomości i zaczyna tworzyć świat. Świat ten jest ograniczony przez to, jakie mamy instynkty, jakie w nas działają archetypy, jaką część świata możemy, jesteśmy w stanie sobie przyswoić. To, jak świat jest przez nas postrzegany zależy od naszych uwarunkowań gatunkowych, które znajdują się w naszej podświadomości. Uwarunkowań tych jednak zwykle nie postrzegamy na co dzień. Może wydawać nam się, że świat jest taki, jakim go obserwujemy, jednakże jest on jedynie fragmentem tego, co istnieje w rzeczywistości, co w danej fazie jesteśmy w stanie z nieświadomości zrozumieć. Nasze „ja” (Demiurg), może sądzić, że jest tego świata panem, albo

wręcz przeciwnie, gdy działa z pozycji „cienia”, co jest jedynie odwróceniem „inflacji” ego, wyznającego te same wartości, wydaje się, że jest nic nie wart, że nie wypełnia ludzkich obowiązków, że nie jest taki, jakim być powinien. Sytuacja taka byłaby nazwana wygórowaną personą. W którymś jednak momencie dochodzi do zderzenia z rzeczywistością, co może mieć uzdrawiający skutek, którego następstwem jest przesunięcie „centrum” w człowieku.

W gnostyckiej legendzie bóstwo, które dało człowiekowi początek pragnie jego powrotu, podobnie dzieje się z człowiekiem, którzy z jednej strony pragnie wolności i niezależności, z drugiej zaś ma potrzebę opieki i podpory. Ten ambiwalentny stosunek pomiędzy Bogiem i człowiekiem odpowiada stosunkowi pomiędzy ego i nieświadomością.

Gnostycy robili projekcję swojej nieświadomości na Boga, wierząc w swoją legendę, byli więc wolni od materializmu, nie padali jego ofiarą, nie mieli fałszywego mniemania, że nasze „ego” jest centrum naszego istnienia. Dla gnostyków to, co powoduje, że jesteśmy związanymi ze światem materialnym jest ignorancja. Tym, co może nas wyzwolić jest wiedza. Wiedza musi przyjść od bóstwa. Abyśmy mogli zostać uwolnieni z fałszywego, materialnego świata, potrzebny jest nam Bóg. U Junga, aby zostać uwolnionym z widzenia świata tylko przez pryzmat ego, musi nastąpić poznanie nieświadomości. Wydaje się, że tu zbieżności kończyłyby się. Gnostycy uważali bowiem, że po poznaniu prawdziwej, boskiej natury świata i siebie, człowiek powinien od tej chwili identyfikować się z tą częścią w nim, która jest boska. Dla Junga byłaby to prawdopodobnie faza inflacji ego, identyfikowanie się — w przypadku mężczyzn ze Starym Mędrce, w przypadku kobiet — z Wielką Matką, co grozić może megalomanią, poczuciem wyższości i wyjątkowości, a nawet prowadzić do psychoz. Według niego, prawdziwie pożądana sytuacja powstaje wówczas, gdy istnieje równowaga między świadomością i nieświadomością: „wielkie psychologiczne niebezpieczeństwo, jakie się zawsze łączy z procesem indywiduacji, lub rozwojem *psyche*, leży w identyfikacji ego-świadomości z jaźnią. Wynikiem tego jest inflacja, która zagraża rozpadem świadomości. Czasami, w bardziej dogodnych warunkach może ona minąć, jako mniej groźna inflacja. Nie „starasz” się jednak

identyfikować, nie „identyfikujesz się”, ale doświadczasz identyczności z archetypem, na poziomie podświadomości, jesteś więc przez niego posiadany”[6]. Dla Junga tego rodzaju identyfikacja wydaje się równie groźna, jeśli nie groźniejsza niż identyfikacja z personą i z konieczności wyolbrzymieniem jej ważności.

Owszem, w pewnym momencie musi nastąpić zerwanie ze świadomością i skierowanie, skoncentrowanie się na nieświadomości. Zerwanie to nie jest jednak na zawsze, chodzi o to tylko, żeby się temu, co nieświadome lepiej przyjrzeć, lepiej je zrozumieć, pojąć jego symbole. Chodzi o to, by wzbogacić ludzkie zrozumienie samego siebie, by doprowadzić do integracji świadomości z nieświadomością, nie o powrót do stanu niewinności i pierwotnej nieświadomości, jaką mieliśmy po urodzeniu, zanim jeszcze nasze „ja” zaczęło się rozwijać. Człowiek, który przeszedł proces indywidualizacji nie eliminuje ego, istnieje ono nadal, lecz widziane jest ono z pewnego dystansu. Jeśli zrobilibyśmy analogię do przewrotu kopernikańskiego, nie jest już ono środkiem Wszechświata, traci centralne w nim miejsce na rzecz Słońca, w dalszym jednak ciągu jest planetą, na której mieszkamy.

Przez tę zmianę perspektywy, możemy również własne „ja” lepiej zrozumieć i oceniać, nie jesteśmy już bowiem tak kurczowo do niego i jego problemów przywiązani, daje nam to wolność postępowania zgodnie z tym, jakie są nasze prawdziwe predyspozycje, nie zaś tym, czego domaga się nasza ambicja i wartości aktualnie akceptowane przez środowisko. Tak więc u Junga nie ma odrzucenia tego, co wydawałoby się mniej istotne — to jest materii, ego, dramatycznego, siłowego wyzwalania się z ich niewoli — następuje raczej połączenie treści świadomych z nieświadomymi i osiągnięcie ponownej jedności w ten właśnie sposób.

Co więcej, o ile gnostycy materię odrzucali, o tyle Jung miał postawę miłości do ziemi, z którą to chciał nas pojednać. Dla gnostyków przeciwnie, celem jest powrót, nie transformacja któregośkolwiek ze światów z osobna, bądź też obu jednocześnie, powrót do Boga poza światem. Nie pragnęli oni jakiegokolwiek zmieszania, wychodząc z założenia, że to, co materialne jest złe, mieszając więc materię z tym, co boskie, próbując dokonać syntezy, osiągnęlibyśmy zawsze niezadowolający efekt, od-

legły bowiem od czystej, pierwotnej natury. Dla Junga połączenie tego, co świadome z tym, co nieświadome jest ostatecznym celem, dla gnostyków stan ten jest stanem obecnym, od którego musimy się wyzwolić; dla Junga zejście do nieświadomości jest środkiem do celu, dla gnostyków zaś jest to cel ostateczny.

Nie jestem jednak przekonany, by nie można i tu było dopatrzeć się podobieństw. Celem gnostyków jest odwrócenie procesu rozdziału, co może oznaczać również ponowne zjednoczenie materii z tym, co boskie, raczej niż rozdział obu, ucieczkę od tego, co materialne jako środek połączenia jakby boczną drogą. W gnostyckim micie istnieje więc pewien paradoks. Z Boga wyłania się materia, lub jak w niektórych innych mitach materia istnieje niezależnie, Bóg pozwala jednak, żeby jego światłość została w niej uwięziona, pomimo że jest wszechpotężny i wszechwładny.

Proces indywidualizacji jest analogiczny do „poznania” gnostyckiego. Jest bowiem procesem stricte subiektywnym, nie dającym się zanalizować w sposób naukowy, nie jest działaniem powtarzalnym, które dałoby się przepisać komukolwiek i którego rezultaty dałoby się przewidzieć. Podobnie jak proces dojrzewania i rozwoju umysłu ludzkiego przebiega nierównolegle u różnych ludzi, niektóre jednostki rozkwitają bardzo szybko i szybko ulegają stagnacji, inne zaś przechodzą przez ten sam proces powoli i mogą nie zatrzymać się nigdy, tak też trudno przewidzieć, jak może przebiec proces indywidualizacji, albo czy dany człowiek jest w ogóle do niego zdolny. Podobnie ma się sprawa z gnostyckim poznaniem — wprawdzie różne szkoły tworzyły różne ceremonie inicjacyjne, nie można było zapewnić ani przewidzieć, czy po ich przejściu konkretna osoba na pewno doznała oświecenia i czy oświecenie to jest akurat takie, jakie nauczyciel chciał, żeby było. O tym, czy proces ten się dokonał, czy też nie, jedynie osoba, która przezeń przeszła mogła zaświadczyć. Jolande Jacobi zauważa, że choć proces indywidualizacji może być sterowany w gabinecie analitycznym przez specjalistę, może on również zachodzić sam w przeciągu całego życia, może się dziać w sposób spontaniczny, lecz stopniowy, może nastąpić nagle, zachodzić cyklicznie, może zajść tylko w pierwszej części naszego życia (inicjacja w życiu), może zajść w obu jego częściach

(inicjacja w życie i w śmierć), proces może być przedwcześnie przerwany, może zajść w formie nierozwiniętej, lub w formie patologicznej.

Podobnie jak gnostycyzm, „jungizm” jest również skrajnie dualistyczny, jak już wspominaliśmy zasadzie przeciwieństw Boga i świata, odpowiada zasada przeciwieństwa świadomości i nieświadomości. Przykładów dualizmu u Junga jest jednak więcej, będziemy więc mieli biegunowość zasady zwrócenia się do świata zewnętrznego — ekstrawertyzmu i zasadę zwrócenia się do wewnątrz — introwertyzmu, zasadę myślenia (rozumienia świata przy pomocy abstrakcyjnych pojęć), przeciwną zasadzie uczucia (pojmowanie świata przez to, co przyjemne lub nie), percepcji, która ujmuje rzeczy takimi, jakie są, przeciwstawia zasadę intuicji, postrzegającą możliwości kryjące się w rzeczach.

Gnostycyzm dzieli ludzi na trzy grupy, pierwszą grupą są „pneumatycy”, którzy w sposób naturalny poszukują Boga i zwrócenia się ku światu duchowemu, są oni w stanie poznać najwyższą prawdę — w koncepcji Junga ich odpowiednikiem byli by ludzie, którzy przeszli proces indywidualizacji, lub byli do niego predysponowani. Drugą grupę stanowili „psychicy”, ludzie częściowo wyzwoleni ze świata materialnego, lecz wciąż bardzo do niego przywiązani, nawet bardziej przywiązani do swojej „duszy”, w znaczeniu „ego”, mający jednak szansę przy pewnym, znacznym wysiłku osiągnąć poznanie gnostyckie. Ta grupa byłaby u Junga reprezentowana przez człowieka, który znalazł się w drugiej części swojego życia i ma, często nieuświadomioną, potrzebę przystosowania się do rzeczywistości wewnętrznej, jest dość zbłąkany, ponieważ wartości wyznawane w pierwszej części przestają być satysfakcjonujące, nie dają poczucia spełnienia, są już nieadekwatne. Trzecia grupa ludzi to hylicy, ludzie poruszający się prawie wyłącznie w świecie materialnym — w psychologii głębi byłaby to grupa bardzo mało refleksyjna, skoncentrowana na świecie codziennym. Wydaje się, że niewielu jest ludzi, którzy byłiby czystymi przedstawicielami którejś z tych grup, mamy raczej tendencje do tego, by w swoim życiu i zachowaniu być głównie ukierunkowanymi bądź to w stronę duchową — ku temu, co przedwieczne i uniwersalne, skoncentrowani na samych sobie, albo — mówiąc bardziej ogólnie — na badaniu własnej duszy, bądź też zaabsorbowani głównie

światem zewnętrznym i doświadczaniem siebie tylko w związku z nim i poniekąd jako jego pochodną.

Zarówno dla Junga, jak i gnostyków cały proces składa się z trzech części. Tym, czym dla Junga jest stan pierwotnej nieświadomości, dla gnostyków jest pierwotny stan, w którym istniał jedynie Bóg, lub w pewnych mitach, Bóg odizolowany od materii. W części drugiej następuje rozdział, powstaje antynomia: w psychologii głębi — między świadomością i nieświadomością, w gnozie — między Bogiem i światem materialnym. W części trzeciej procesu dają się zauważyć wyraźne różnice: w gnostycyzmie bowiem mamy powrót do stanu pierwotnego, dla Junga natomiast dochodzi do syntezy i powstania zupełnie nowego stanu, połączenia naszego „ja”, ze światem nieświadomym.

Sam Jung — z gnostyckiego punktu widzenia — był człowiekiem oświeconym. We *Wspomnieniach, snach, myślach* mówi, że każdego dnia dziękuje Bogu za to, że może doświadczyć w sobie *imago dei*. Pisał nawet, że gdyby doświadczenia tego nie miał, byłby prawdopodobnie zażartym wrogiem — jeśli nie chrześcijaństwa, to z pewnością Kościoła. Ta świadomość zmieniła jego spojrzenie na świat, spowodowała, iż miał głębokie przekonanie, którego nikt nie był w stanie mu odebrać, siłę pozwalającą mu podążać własną drogą. Pisał nawet, że w sprawach decydujących nie kierował się tym, co jest istotne dla ludzi, czy ludzkości, ale dla Boga. Miał też związane z tym, jakże gnostyckie, poczucie wyizolowania i samotności.

W swojej, przetłumaczonej na język polski książce *Gnoza*, Gilles Quispel odnotowuje, jak wiele pomocy uzyskał ze strony Carla Junga, pisząc swoją pracę. Wyraża nawet opinię, mówiącą, że to właśnie dzięki pomocy Junga udało mu się zrozumieć skomplikowany system gnostycki.

Po Drugiej Wojnie Światowej, w roku 1946, odnaleziono w Egipcie, w pobliżu Nag Hammadi, 48 ksiąg gnostyckich. Quispel, wówczas jeszcze będący młodym nauczycielem, zdecydował się zainteresować nimi Instytut C.G. Junga. Udało mu się to w zupełności i książki te zostały zakupione. Badając te cenne znaleziska, uczeni doszli do wniosku, że były one pisane przez uczniów szkoły walentyńskiej, może nawet przez samego Walentyna. Badania te potwierdziły raz jeszcze bliskość i pokrewieństwo myśli pomiędzy Jungiem i



jego starożytnymi poprzednikami, gnostykami. Z pism tych wynikało, że głównym założeniem gnozy było poznanie samego siebie. Wyrażony jest tam pogląd, że Chrystus przyszedł na świat po to, żeby obudzić w nas nasze właściwe, nieświadome „ja”. Waga naszego własnego doświadczenia jest tam bardzo wyraźnie podkreślona, co ma znów bardzo wyraźną analogię do procesu indywiduacji. Ukrzyżowanie i śmierć Chrystusa, interpretuje się tam jako śmierć starej, nieoświeconej świadomości, zmartwychwstanie zaś jako odrodzenie się nowej świadomości boskiej, która dotychczas była przez człowieka nierozpoznana. Wydaje się, więc, że psychologiczna interpretacja tych gnostyckich tekstów, sama się wręcz narzuca, jak również jej zgodność, czy równoległość spostrzeżeń Junga z myślą w nich zawartą.

Dla Junga człowiek śpi, jest naprawdę nieświadomy, dopóki identyfikuje się jedynie ze swoim „ego”. Często przeczuwa, że istnieje coś jeszcze, musi jednak nastąpić jakieś zdarzenie, by mógł stwierdzić, iż istnieje coś więcej, że jest jedynie częścią czegoś wielkiego. Cały czas jest spragniony jakiegoś specjalnego wrażenia, nieustannie poszukujący, mający poczucie, że przecież coś istotnego go w życiu omija. Gdy jednak ma miejsce tego rodzaju zdarzenie, które powoduje, że następuje gwałtowne przewartościowanie całej orientacji i moralnego kompasu, jego dawne „ja” umiera i budzi się jako ten sam człowiek, jednak ze świadomością zmienioną o element boski. Człowiek odradza się w nowej formie po przeżyciu indywiduacji, rozumie wtedy, że częścią jego samego jest świadomość zbiorowa. Nagle to, co jeszcze wczoraj miało znaczenie podstawowe, staje się czymś bez większej wagi, na pierwszy plan wysuwają się sprawy zupełnie nowe. Jung nie idzie jednak tak daleko, jak gnostycy, nie twierdzi, że wszystko to, co przywiązuje nas do spraw tego świata nie ma żadnego znaczenia. Między świadomością i nieświadomością następuje kooperacja i jedna część naszej psyche inspiruje i napędza drugą.

Istnieje jeszcze jedno podobieństwo między myślą Junga i gnostycyzmem. Jak wspomniałem na początku gnoza była wynikiem zderzenia się europejskiej kultury greckiej z kulturą Wschodu, była dzieckiem hellenizmu. Psychologia Junga natomiast powstała jako wynik syntezy nowej wówczas psychologii analitycznej, popartej własnymi przeżyciami i przemy-

śleniami Junga z religiami i filozofią wschodnią, bowiem wpływ, jaki wywarł na niego buddyzm i hinduizm, jest bowiem niepodważalny.

Przyjrzyjmy się więc, jak Jung odczytuje gnostycki mit. Pierwotny stan nieświadomości jest stanem bez jakości życia w takim sensie, jak my je rozumiemy, bez przeciwieństw, bez oceny, bez różnic. Gdy zaczynają pojawiać się różnice, jakości, odmienności, gatunki, powstaje człowiek. Bynajmniej nie oznacza to, że Bóg staje się świadomy. Wszystkie te różnorodności powstają w wyniku komplikacji, następujących jednak dopiero później, dążą jednak do ponownego zjednoczenia na wyższym poziomie, które jest symbolizowane przez proces koniunkcji, ponownego złączenia, rekompozycji. Bóg symbolizuje pierwotny stan czystej nieświadomości. Jung używa gdzieś słowa „Bóg” do określenia pierwotnego stanu nieświadomości, częściej używa go jednak w *Mysterium coniunctionis*, przy opisie końcowego etapu połączenia, części świadomej z nieświadomą. Ponieważ bóstwo jest stanem pierwotnym, jest niepodzielone, niezróżnicowane, a zatem nieświadome. Bóg zaś, który odnosi się do całej, zjednoczonej osobowości, jest jakby mediatorem pomiędzy poszczególnymi jej częściami. Lepiej więc, symbolizuje pełnię, całość jednostki. Jung pisze w *Gnostic symbols of the Self*, że te symbole gnostyckie, które określają pełnię, z reguły ukazują połączenie przeciwieństw, podwójnych, albo poczwórnych. Powstają one z kolizji między tym, co świadome i nieświadome. One też symbolizują bóstwo. Widzi on w „synu bożym” człowieka, który wyodrębnił się z bóstwa jako niezależne „ja”, następnie zapomniał o źródle swego pochodzenia, Bóg jednak przypomniał mu jego początek i pozwolił wrócić do siebie jako zjednoczona jaźń. Podobnie jak Jung widzi w Bogu symbol podświadomości, w Chrystusie — symbol jaźni, tak w Demiurgu widzi symbol „ego”.

Gdy dla człowieka religijnego Chrystus staje się bardziej ważny niż on sam, oznacza to przewartościowanie nas samych na rzecz czegoś ważniejszego, dajemy sobie wówczas drogę do odkrycia „jaźni”. W tekstach gnostyckich Chrystus bywa porównywany do magnezu, który „przyciąga do siebie te części, lub substancje, w człowieku, które są pochodzenia boskiego... i nie sie je z powrotem do ich niebiańskiego miejsca narodzin”. „Proces ów rewolucjo-

nizuje *psyché* zorientowaną na „ja”, ponieważ oprócz — czy też, mówiąc ściślej, na przeciw — „ja” ustanawia on inny cel, inne centrum, określane wieloma imionami i symbolami, jak na przykład Ryba, Wąż, środek sępa morskiego, punkt, monada, krzyż, raj i tym podobnymi.”[7]. Ego nie zostaje jednak całkowicie zastąpione przez jaźń, ale jego świadomość zostaje niejako o nie poszerzona, bowiem celem jest integracja, nie eliminacja.

„Jeśli w wypadku nerwicy terapia próbuje uzupełnić niedostateczne nastawienie (lub dokonanie przystosowawcze) świadomości za pomocą treści nieświadomych, to znaczy, że tym samym dąży do wytworzenia bardziej obszernej osobowości, do stworzenia w osobowości człowieka, takiego punktu ciężkości, który niekoniecznie zbiegałyby się z »ja«, a raczej — dzięki wzrastającemu poznaniu — mogłyby pokrzyżować tendencje »ja«. To nowe centrum przyciąga »niczym magnes« tak zwane »znamiona ojcowskie«, to znaczy wszystko, co należy do niezmiennych i pierwotnych cech indywidualnego planu podstawowego; wszystko, co jest starsze od »ja«, co się zachowuje w stosunku do »ja« jak błogosławiony, nieistniejący Bóg Bazyldian do Archonta Ogdoady, czyli Demiurga i — o paradoksie! — jak jego syn do swego Ojca, do Archonta”[8].

Jako magnes Chrystus nie wykorzenia kompletnie boskiej natury z materii, nie powoduje, że stają się one ponownie nieświadome, ale raczej nadaje im nowy kierunek, integruje z tym, co większe i przedwieczne. „Iskry” boże, jakie w nas istnieją, są przyciągane przez swą prawdziwą naturę, nie oznacza to jednak odejścia, kompletnego odwrócenia się od świata materialnego. Iskry te wracają do Boga wzbogacone o istnienie w świecie materialnym, potem jednak ponownie wracają do świata materialnego, stają się więc pośrednikami pomiędzy obu tymi światami, spełniają tym samym rolę jaźni.

Nie we wszystkich mitach gnostyckich materia wywodziła się jednak od bóstwa, w niektórych z nich należała do jakby równoległego świata, w którym Demiurg zamknął i zniewolił owe iskry. Jak byśmy mogli na gruncie psychologii Junga zinterpretować tego rodzaju legendę? Co byłoby ową materią, jeśli rzeczywiście wszystko, co istnieje i co postrzegamy znajduje się w naszej podświadomości? Myślę, że Carl Jung interpretując ten mit skoncentrowałby się po prostu na Demiurgu, ponieważ

był on tym, który zszedł do materii i uwięził w niej boską część. Demiurg byłby więc w dalszym ciągu „ego”, boską zaś częścią byłaby znów jaźń. Świat materialny, który istniał „obok” bóstwa, to świat zewnętrzny, z którym mamy do czynienia, na co dzień. Nieco więcej komplikacji sprawia mit manichejski, gdzie Demiurg zostaje zesłany do świata, aby uwolnić iskrę z materii. W tym wypadku Demiurg nie byłby równoważny z ego, byłby raczej symbolem jaźni, Chrystusem, który przyszedł utorować nam drogę wyzwalamą z świata, w którym częścią wiodącą jest „ja”.

Jung głosił pogląd, iż całkiem prawdopodobne jest, że nie wszystko z nas ginie wraz z naszą śmiercią, że część psyche nie jest śmiertelna. Wydaje się, że sąd tego rodzaju jest bardzo odważny, ponieważ królująca nauka empiryczna bardzo chętnie wystawiała tego rodzaju tezy na pośmiewisko. Można by zapewne wykazać, że gdy wyrażał tego rodzaju pogląd, nie narażał się już na zbyt wielkie niebezpieczeństwo, jako że jego pozycja była wówczas już ustabilizowana, nie był również zainteresowany robieniem jeszcze większej kariery naukowej. Dla Junga skoncentrowanie się nauki na tym, co da się eksperymentalnie zbadać, powtórzyć, jest swego rodzaju wyjąławianiem istoty ludzkiej — gdy poddajemy się jej, pozbawiamy się, tego, co jest w nas tajemnicą, co jest podłożem kreatywności, co paradoksalne, a bez czego nasze życie traci sens i barwę, mające swe źródło w podświadomości. Gdy polegamy za bardzo na empirii i przestajemy zwracać uwagę na marzenia, pewna część nas ginie.

Carl Jung, sam napisał książkę, która zarówno w formie, jak i w treści przypomina pisma gnostyckie. Jest to napisane w 1916 roku *Septem Sermones ad Mortuos*. Pisząc ten tekst przybrał imię Bazylidesa, działającego w II w.n.e., w Aleksandrii gnostyka. Źródłem idei, napisania owych *Siedmiu nauk dla zmarłych* był sen, który miał Jung w trakcie swej podróży do Włoch. We śnie tym odwiedzili go zmarli i chcieli dowiedzieć się o nowych zdobyczach naukowych, które nieznanne były za czasów ich życia. „Nauki dla zmarłych” są napisane w formie apokryfu i po raz pierwszy ukazały się w 1962 roku, w autobiografii Junga. Wcześniej opublikował je prywatnie i dawał wyłącznie swoim najbliższym znajomym, nigdy jednak nie były uprzednio dostępne w księgarniach. Carl Jung nazywał często *Septem Sermones* swoim grze-

chem młodości, jakkolwiek kiedy je pisał, miał już 41 lat. Interesującym faktem jest także i to, że kiedy Junga ojciec był pastorem w Bazylei, od czasu do czasu wygłaszał kazania właśnie dla zmarłych, co prawdopodobnie mogło mieć wpływ na tytuł i koncepcję książki.

W pierwszym kazaniu „Bazylydes” twierdzi, że nicość i pustka są jednym i tym samym, jeśli bowiem coś posiada wszystkie właściwości, to tak jakby żadnych właściwości nie miało, w żaden bowiem sposób się nie wyróżnia. Pełnię tę Jung nazywa zgodnie z tradycją gnostycką „Pleromą”. Człowiek w Pleromie nie może istnieć, gdyż ma właściwości, tym samym więc odróżniłby się od Pleromy. O Pleromie nie można myśleć w sposób sensowny, oznaczałoby to bowiem myślenie o wszystkim w tym samym czasie, a to jest dla człowieka niemożliwe. Człowiek jest skończony w czasie i przestrzeni, jest więc częścią Pleromy, jako że jest częścią tego co wieczne i nieskończone. Nasza istota jest jednak zupełnie różna od istoty Pleromy, ponieważ mamy specyficzne cechy, które nas odróżniają, Pleroma natomiast ich nie posiada. Jest ona jednak w nas, jesteśmy jej częścią, jako że jest niepodzielna, jest tym samym co nicość, tak więc w sposób paradoksalny pochodzimy z nicości. Paradoksalnie również tylko to, co podlega przemianie, może być stałe i określone, jako że tylko wówczas możemy mówić o jego cechach. Ponieważ jesteśmy z Pleromy stworzeni, określając siebie mówimy o jej właściwościach, w rzeczywistości jednak one nie istnieją. Istotą człowieka jest różnorodność, jeśli przestajemy rozróżniać właściwości, tym samym popadamy w nicość. Jeśli człowiek stara się być nieosądzającym, popada w wielkie niebezpieczeństwo rozpadu i nicości. Pleroma natomiast składa się z par przeciwieństw takich jak Dobro i Zło, Żywe i Martwe, Gorące i Zimne, które wzajemnie się eliminują. Wszystkie te właściwości w nas również istnieją, jako że jesteśmy częścią Pleromy, w nas jednak nie są ze sobą stopione, są rozdarte, co daje dynamizm naszemu działaniu, poruszamy się bowiem pomiędzy tymi sprzecznościami, jak pomiędzy pozytywnym i negatywnym biegunem magnesu. Ponieważ właściwości te znoszą się wzajemnie, człowiek powinien odróżniać się od nich. Może je obserwować, nie powinien jednak dążyć np. do piękna, które pociąga za sobą brzydotę, im bardziej

bowiem staramy się być dobrzy, tym łatwiej ulegamy wszystkiemu temu, co złe. Jedno wszak pociąga drugie. Ta zasada zwie się „Principium Individuationis”. My sami przez nasze myślenie, stwarzamy właściwości Pleromy, ona ich nie ma, gdyż mieć ich nie może, ponieważ właśnie się znoszą wzajemnie. Rozmyślając tylko o właściwościach Pleromy, człowiek znów w nią popada, co grozi jego unicestwieniem, zamiast tego powinien koncentrować się na swej istocie, a tą jest różnorodność.

W kazaniu następnym zmarli pragnęli dowiedzieć się czegoś o Bogu. Bazylydes więc uczy, że Bóg różni się od Pleromy, jako że jest określony, jest jedną z jej właściwości. Odróżnia się jednak od innego Stworzenia, jest od niego mniej wyraźny i odróżnialny. Jest pełną emfazą Pleromy. Jest również wyrazem czynnej Pełni, jeśli go nie uznajemy, nie mamy do niej dostępu. Wyrazem czynnej pustki jest szatan. Choć Bóg i szatan istnieją w Pleromie, to jednak się nie znoszą, ponieważ są stworzeniami, trwają jednak naprzeciw siebie. Wszystko, co pochodzi z Pleromy, jest parą przeciwieństw, tak więc Bogu odpowiada szatan. Tym, co jest wspólne Bogu i szatanowi, jest aktywność. Aktywność jest więc czymś ponad nimi, jest ona wyższa od nich obu i jest ich Bogiem. Ma on na imię Abraxas. Abraxas jest tym, co ciągle się staje, tym, co trwa, co się zmienia i co posiada moc.

W kazaniu trzecim dowiadujemy się, że Abraxas jako najwyższy Bóg jest samym życiem, w nim zawiera się całe zło, które przypisujemy szatanowi, w nim też jest również całkowite dobro przypisywane Bogu, z niego samego pochodzi i dobro, i zło. Trudny jest więc do zrozumienia, jest bowiem, zarówno miłością jak i zabójcą.

W kazaniu czwartym Bazylydes naucza, że Bóg dobra jest słońcem, daje też jednak tytuł boga szatanowi, który jest bogiem zła. Istnieją jednak również dwa bogodiałby. Jednym jest płonący eros, drugim rosnące drzewo życia. Są one bogodiałbami, ponieważ w nich jednoczy się to, co dobre z tym, co złe. Urzeczywistnieniem wszystkich bogów i diabłów jest Abaraxas, tylko to, co nierzeczywiste jemu się przeciwstawia. Ważne jest jednak, naucza dalej „Bazylydes”, aby pozostawić wielość bogów, różnorodność jest bowiem naszą naturą. Jeśli odbierzemy bogom różnorodność, sami się jej pozbedziemy, a zatem zginiemy. Bogowie Jaśni panują w niebio-

sach, ciemni na ziemi. O ile pierwsi powodują stałe rośnięcie, o tyle drudzy kurczenie się i śmierć. Oba te kierunki w sumie się równoważą.

W piątym kazaniu dowiadujemy się, że o ile niebiańscy bogowie wyrażają się w duchowości, to ziemscy w płciowości. Duchowość jest z natury kobieca, płciowość zaś męska. Duchowość mężczyzny jest jednak bardziej niebiańska i zmierza ku większemu, kobieca zaś bardziej ziemska i zmierza ku mniejszemu. Płciowość mężczyzny kieruje się w stronę ziemskości, kobieca natomiast do duchowości. Duchowość istnieje pomiędzy człowiekiem a niebiosami, płciowość zaś między człowiekiem i ziemią. Człowiek powinien odróżnić się i od jednego i od drugiego, to znaczy zarówno od duchowości, jak i płciowości, inaczej, bowiem popadnie w Pleromę. Jeśli się od nich nie odróżni, to nie on będzie posiadał te właściwości, ale sam będzie w ich posiadaniu. Człowiek potrzebuje wspólnoty, tyle jednak tylko, ile jest to konieczne. Jeśli bowiem wspólnota ma spowodować zatracenie jego odróżnialności, staje się już niebezpieczna.

W ostatnim kazaniu, Bazylides zajmuje się człowiekiem. Jest on wrotami, przez które dusze wchodzi ze świata zewnętrznego zaludnionego przez istoty duchowe, do świata mniejszego, skończonego. W tym zmniejszonym świecie jest on tym samym, co Abraxas, tworzący swój świat i zamykający go, jest sam swoim celem, tworzywem i Stwórcą.

Bóg biblijny jest zazwyczaj przedstawiany jako postać szczególnie dobra i troskliwa, szlachetna i ze wszech miar doskonała. Świat jednak stworzony jest również z czegoś innego. Część ta jest przypisywana domenie diabła — owa połowa świata jest przemilczana, udajemy, że nie istnieje, lub że jest jakimś wybrykiem natury, czymś, co się zdarza tylko czasami. Chwalimy Boga jako źródło życia, nie chcemy jednak mówić o całej sferze seksualnej, która to życie umożliwia. Stawiamy ją po diabelskiej stronie i nazywamy grzeszną. Wydaje się, że Jung pisząc swe *Siedem nauk dla zmarłych*, znajdował się pod wielkim wpływem Bazylidesa, zwłaszcza, gdy pisze o Nicości. Samo przedstawienie niepoznawalnego Boga jest podobne do tego, jakie nam ukazano w *Tractatus Tripartitus* z I kodeksu z Nag Hammadi (*Codex Jung*).

Gnostycy zwykle, podobnie jak niektórzy chrześcijańscy mistycy, porównywali Boga do Nicości. Z pewnością jednak Bazy-

lides był dla Junga inspiracją, od niego też wywodzi się w dużym stopniu terminologia. Jung podobnie jak Bazylides nauczał, że stworzenie przewyższa nicość. Bazylides twierdził jednak, że nieistniejący Bóg stworzył nieistniejący świat z nicości, co samo w sobie było swego rodzaju cudem. Jak pisałem wyżej, tym co najbardziej odróżniało stworzenie od Pleromy, była różnorodność i tu Jung różnił się od historycznego Bazylidesa. Jak się możemy domyślać, tym co to wyróżnienie umożliwia jest zaistnienie woli. Bóg wreszcie, podobnie jak i szatan, sam jest stworzeniem. Uświadomienie konieczności istnienia zła, szatana, w świecie, było swego rodzaju celem krucjaty, której Jung się podjął. Był i w tym również do gnostyków bardzo podobny. Był to jednak obraz świata bardzo różny od istniejących kanonów i z tego powodu, ludzie którzy go dobrze nie rozumie, odżegnywali się od niego, a nawet widzieli w nim czciociela diabła.

W niektórych przedchrześcijańskich sektach żydowskich uważano, że Bóg początkowo stworzył tylko jednego anioła i dopiero anioł ten stworzył świat. Wydaje się dość oczywiste, że legendę tą zapożyczyli gnostycy budując swój własny mit. Prawie zawsze określa się Demiurga, jako jednego z aniołów. Być może gnostycy uczynili tak, by uchronić najwyższe dobro, od wszelkiego zła, które powstało na świecie i stworzyli specjalną istotę, która mogła wziąć na siebie wszystkie negatywne cechy. Jung jednak, w odróżnieniu od historycznego Bazylidesa, zjednoczył Boga i szatana, w istocie, która znajdowała się ponad nimi — w Abraxasie. Jest on siłą życiową, w której zawiera się dobro i zło. Dla autentycznego Bazylidesa Abraxas był właściwie tym samym, co Demiurg, niskim, a nawet głupim duchem, który jest w stanie postrzegać jedynie świat materialny. Imię „Abraxas” przewija się jednak w wielu religiach, można je znaleźć w wykopaliskach Aleksandryjskich, często jest przedstawiany jako potwór — przez Rzymian, okrutny bóg świętej wojny — dla Żydów, a także najwyższy Bóg magii. To, co uczynili gnostycy było niejako jego detronizacją do roli Demiurga, Jung jednak przywrócił mu dawną rangę. Tu też różni się Jung gruntownie, w swym tekście od dawnych gnostyków, dla których istniała wyraźna granica pomiędzy, głównie złym światem materialnym i głównie pozytywnym światem duchowym. Zbliżony jest raczej do tradycji biblijnej, kiedy to w księdze Izaja-

sza Bóg mówi: „Ja jestem tym, który dał fundament zła”. Podobnie jak wczesnochrześcijańscy Żydzi sądzili, że lewa ręka Boga karze, zadaje cierpienie i śmierć, prawa zaś jest sprawiedliwa i czyni dobro.

Wszystko to powoduje, że Jung nie jest w zupełnej zgodzie z Gnozą. Polegając na własnym doświadczeniu, jak również opierając się na starożytnych tekstach, sformułował nowe i oryginalne duchowe podejście do sfery psychicznej. To, co wydaje mi się jednak szczególnie istotne, to fakt, że podobnie jak gnostycy uważał, że istnieje w nas iskra boża, która jest możliwa do odkrycia, i która jest „nie z tego świata”, która może być naszym przewodnikiem. Istnieje więc możliwość bezpośredniego kontaktu z Bogiem objawiającym się w nas samych. Jung umiał pokazać, że mit gnostycki, choć tak stary, ma wciąż wagę dla współczesnego człowieka, że treści, które niesie, będą miały tak długo znaczenie, jak długo człowiek będzie posiadał duchowe potrzeby, a to, wydaje się, nigdy nie będzie miało kresu. Po zaspokojeniu naszych potrzeb fizycznych i podstawowych potrzeb psychicznych, takich jak dom, rodzina, przyjaciele, ciągle pozostaje w nas niewypełniona przestrzeń. Przestrzeń tę człowiek współczesny stara się zagospodarować działaniami, które nie mogą mu na dłuższą metę dać wypełnienia. Pierwszym z nich jest oczywiście rozrywka w najrozmaitszej formie. Już samo to, że widzimy ludzi wyglądających na szczęśliwych, daje nam nadzieję, że rzeczywistość nie musi być niesatysfakcjonująca. Istnieją więc całe rzesze ludzi, których równowaga psychiczna uzależniona jest od przyglądania się wyimaginowanemu życiu innych ludzi. Dochody, jakie przynosi show-business w samych tylko Stanach Zjednoczonych przekraczają budżet niejednego średniej wielkości kraju. Innym sposobem na rozwiązanie tego problemu jest pragnienie posiadania. Ta metoda wydaje się bardzo atrakcyjna, gdyż zawsze można posiadać więcej — pieniędzy, interesujących podróży, przeczytanych książek, romantycznych przeżyć. Jung proponuje nam inną podróż, w głąb nas samych, oraz odkrycie tego, że tak naprawdę jesteśmy wypełnieni, że wszystko to, czego nam potrzeba, już posiadamy, że nasze życie nie musi być bezsensowną pogonią od jednego, do drugiego mirażu. Potrzebę tę we wcześniejszych wiekach wypełniała religia, dziś jednak

wykształcony człowiek znalazł się w trudnej sytuacji. Jego inteligencja nie pozwala mu już wierzyć w Boga, gdyż nauka nie tylko, że nie daje na jego istnienie dowodu, lecz wręcz wyśmiewa wszystko to, czego nie da się wykryć, bądź wymierzyć, przy pomocy najbardziej subtelnych instrumentów. Wnioskiem z tego jest stwierdzenie, że to, czego nie można udowodnić i sprawdzić w sposób racjonalny — nie istnieje. Wniosek ten, choć bardzo pochopny i kwestionowany przez wszystkich rzeczywiście twórczych, poszukujących naukowców, którzy łamali stereotypy — takich jak Einstein, czy Planck, funkcjonuje jednak w kulturze masowej i mało kto ma do tego stopnia silne i sprecyzowane poglądy, by mógł przeciwstawić się powszechnej opinii i groźbie przyklejenia mu etykiety człowieka zacofanego. Cena, jaką jednak płacimy za nasze racjonalistyczne nastawienie do życia, jest bardzo wysoka. Razem bowiem z naszym materialistycznym tokiem myślenia sprowadzamy na siebie ową „malaise”, poczucie utraty sensu życia. Poczucie to wypełnia z jednej strony gabinety psychiatrów i psychoanalityków, z drugiej zaś jest przyczyną spadku przyrostu populacji w krajach nią dotkniętych, co ma szczególnie miejsce w Europie, wśród białych Amerykanów, ale także Japończyków. Skoro życie straciło swoją świętość, a Bóg stał się — o ile nie kimś kompletnie nieistniejącym, to na pewno wątpliwego autoramentu — czemu mielibyśmy przekazywać dalej pałeczkę życia? Społeczeństwo wpaja nam przekonanie, że rodzicielstwo jest bardzo ciężką i odpowiedzialną pracą. Dlaczego zatem mamy się poświęcać czemuś tak bardzo trudnemu, gdy wokół jest tak wiele przyjemności dających natychmiastową gratyfikację. Osiągnięcia myśli racjonalnej są tak wielkie i tak niepodważalne, że wydaje się, iż cokolwiek, co nie jest racjonalnie udowodnialne, nie ma racji bytu. Jak jednak przestrzegał Jung w *Siedmiu naukach dla zmarłych*: biada temu, kto będzie chciał znieść różnicowanie bogów, ten bowiem, kto by to zrobił, niszczy również różnicowanie siebie od wszystkiego innego i popadnie w nicość. Taka opinia wydaje się, nam współczesnym, bardzo na czasie. Rozum bowiem, jak twierdził Henri Bergson, jest doskonałym instrumentem do budowania samochodów, wszelkiego rodzaju maszyn i narzędzi. Rozumowanie intelektualne nie jest jednak stworzone do od-

krywania prawdy dotyczącej sensu istnienia. Ta może być tylko uchwycona w sposób intuicyjny i wyrażona w formie poetyckiej. Tak też się dzieje ze świętymi tekstami, które wprawdzie nie przemawiają do naszego intelektu, lecz do innej części nas, dużo głębszej, odczuwającej. Współczesna nauka zaczęła pełnić rolę religii i żąda od nas, by cokolwiek, co nam ma do powiedzenia, było przez nas akceptowane. Naukowcy zaś chcą często by ich opinie przyjmowano bez dyskusji, swą arogancją przypominając autorytety kościelne z czasów średniowiecznych. Raz jednak za razem okazuje się, że to, czego byliśmy tak do niedawna pewni, ponieważ były to twierdzenia „naukowe”, okazuje się już nieprawdziwe. Pamiętam na przykład, gdy jako uczeń liceum, byłem przekonany, że wszechświat jest nieskończony i quasi-statyczny. Przeżyłem szok, gdy dowiedziałem się, po przeczytaniu książki Ditfurtha, *Dzieci wszechświata*, że to nieprawda, że świat stale rozszerza się, a kiedyś prawdopodobnie zacznie się kurczyć, obecnie — według najnowszych badań kosmologicznych — okazuje się w dodatku, że nie tylko materia rozbiega się w przestrzeni, ale u początku wszechświata sama przestrzeń miała bardzo ograniczone, niewielkie wymiary. Podobnie uczono mnie, że atom jest najmniejszą i niepodzielną częścią materii, okazuje się jednak, że i tu nauka myliła się, że nie tylko jesteśmy go w stanie podzielić, ale cząstki nazywane wciąż elementarnymi, składają się tajemniczych składowych — kwarków.

Jung badał przez dłuższy czas symbole gnostyckie, szczególnej intensywności nabrały jego badania w tym kierunku po rozstaniu z Freudem. Ku swemu ogromnemu zdziwieniu, te same symbole odnalazł w relacjonowanych przez swoich pacjentów snach. Zrozumiał wówczas, że mają one znaczenie ponadczasowe i odkrycie to dało początek teorii dotyczącej istnienia archetypów. Nieco szerzej zajmę się nimi w dalszej części tej pracy. Jak moglibyśmy przetłumaczyć język symboli gnostyckich na język indywiduacji Junga? Jak już pisałem wcześniej, Demiurg jest odczytywany jako cień, występująca u gnostyków Sofia — to anima, starym zaś mędrcem jest Szymon Mag. Odkrycie Jaźni jest najwyższym celem zarówno gnostyków, jak i Junga.

Podobnie jak gnostycy, ich duchowi spadkobiercy, alchemicy, badali przeżycie

tyczące zjednoczenia. Oni również zajmowali się tą sferą życia, którą odrzucił Kościół, celem też dla nich było osiągnięcie iluminacji. Tu także możemy znaleźć szereg paraleli z procesem indywiduacji. Alchemicy wierzyli w jednoczący proces natury, twierdzili że istnieje jedna substancja, z której zbudowane są wszystkie inne. W procesie indywiduacji byłaby nią Jaźń jednocząca wszystkie inne procesy psychiczne. Alchemicy wierzyli w konflikt przeciwieństw, będący siłą pchającą świat do przodu. Podobny proces znajdujemy u Carla Junga — są nimi antynomie istniejące w naszej psychice, które są utrzymywane poprzez proces kompensacji. U alchemików znajdujemy struktury określone w podstawowych komponentach materii, niezależnie od tego, czy struktury te znajdowałyby się w niepodzielnych atomach, czy też w kombinacjach geometrycznych na poziomie atomowym. Na poziomie psychicznym odpowiada im idea archetypów, najbardziej podstawowych składników naszej duszy. Alchemicy dodawali do tego stoicką koncepcję mówiącą, że psyche jest materialna, że istniało wzajemne przenikanie się ciała i duszy, podobne do przenikania się świata organicznego, z nieorganicznym. Jung wierzył, że dzięki projekcji i działaniom aktywnej wyobraźni, psychiki ludzkie są w stanie oddziaływać na siebie, oraz łączyć się.

Według Junga pewien człon naszej podświadomości — nieświadomość zbiorowa — jest wspólna wszystkim ludziom i nigdy nie ginie. Jest tym, co kiedyś nazywano krainą zmarłych, a w każdym razie część niej byłaby nią. W wyżej wspomnianej książce — *Wspomnienia, sny, myśli*, Jung poświęca cały, bardzo ciekawy rozdział kwestii życia po śmierci. Krytyk Junga mógłby zapewne powiedzieć, że wszystko, czego Jung nie był w stanie wytłumaczyć w sposób przekonujący, było przezeń rutynowo wyrzucane do pojemnej sfery pojęciowej nieświadomości. Tak na przykład, gdy w 1916 roku w jego domu zaczęły się dziać zdarzenia o charakterze parapsychologicznym, gdy jego dzieci i żona zaczęły widywać duchy, dla Junga wyjaśnienie istoty tych zjawisk polegało na widzeniu ich jako wytworów nieświadomości, które zostały uwolnione z przyczyny obniżonego poziomu kontroli świadomości i dzięki temu mogły urealnić się w świecie zewnętrznym. Jeśli założymy, że zdarzenia te rzeczywiście miały miejsce, a wydaje mi się, że nie ma powodu, dla którego mieli-

byśmy to kwestionować, wyjaśnienie ich przez swego rodzaju projekcję nieświadomości na świat zewnętrzny jest dość zawikłane i nieprzekonywujące. W tym samym jednak czasie Jung przeżywał bardzo duży natłok obrazów pochodzących z tej części podświadomości, którą nazwał nieświadomością zbiorową, co mogło wpłynąć na przedstawioną przezeń interpretację. Przyjrzyjmy się więc teraz nieco bliżej nieświadomości zbiorowej.

Dla Carla Junga nieświadomość zbiorowa była tym samym, co zbiorowa pamięć. Aby lepiej pojąć jej znaczenie przedstawię pokrótce, na jakie części Jung dzielił ludzką psychikę, a także, dlaczego wprowadził pojęcia zbiorowej pamięci. Niestychanie ważne wydaje mi się, omówienie kluczowego dla nieświadomości zbiorowej pojęcia „archetypu”; wymienię więc podstawowe rodzaje archetypów, oraz ich znaczenie. Zajmę się też pojęciem bezpośrednio związanym z archetypem, to jest kompleksem. Chciałbym również opisać zapisane w zbiorowej pamięci główne funkcje osobowości.

Carl Jung widział zespołową pamięć rodzaju ludzkiego w części naszej psyche, którą nazwał zbiorową nieświadomością. Nasza psychika dzieli się według niego na szereg części. Zasadniczym jej członem jest nasze „ja”, przez które postrzegamy wszystko to, czego jesteśmy i możemy być świadomi. Całość procesów psychicznych Jung określa jako duszę. Część tych procesów jest podświadoma i jest znacznie większa od części świadomej.

Część treści nieświadomości zbiorowej będziemy w stanie — przy pewnym wysiłku — poznać, część zaś pozostanie dla nas na zawsze tajemnicą. Treści te są podstawą indywidualności każdego człowieka i należą do nich na przykład: reakcje na narodziny, wchodzenie w wiek dojrzałości, stosunek do dzieci, do rodziców, postrzeganie dobra i zła — są one rodzajem zbiorowej pamięci naszego gatunku.

C.G. Jung interesował się więc i zajmował pamięcią w zupełnie inny sposób, niż robią to współcześni badacze. Jako przykład podam tu dwóch znanych, dzisiejszych uczonych Daniela L. Schactera i Enelela Tulvinga, których zajmuje raczej problem zapamiętywania, niż tego, co w naszych umysłach jest zapisane i z czym przychodzimy na świat. Tak, więc np. Schacter pisze, że istnieją dwa rodzaje

pamięci: pamięć semantyczna i proceduralna. Pamięć semantyczna związana jest z zapamiętywaniem faktów, czy związków logicznych. Pamięcią proceduralną zaczynamy się posługiwać, gdy ma miejsce tak prosta funkcja, jak włączenie stacyjki w samochodzie. Ten rodzaj pamięci nosi nazwę „proceduralnej”, ponieważ wymaga ona przywołania wiadomości i doświadczenia, jakiego się nabyło w przeszłości, do działań związanych z życiem codziennym. Subiektywnie nie odczuwamy specjalnego wysiłku, gdy usiłujemy odnaleźć w pamięci coś, co jest związane z codziennymi zadaniami. Dzieje się tak, ponieważ ażebyśmy mogli coś odczuwać jako wspomnienie, potrzebujemy wyobrażenia siebie w danym miejscu i czasie, miejscu gdzie bierzemy udział w pewnym wydarzeniu, a to nie jest po prostu potrzebne w przypadku np. posługiwania się nożem i widelcem. Aby móc użyć pamięć rodzaju wspomnieniowego, niezbędne jest wykorzystanie specjalnego systemu związanego z zapamiętywaniem epizodów z naszego życia, które są krytycznie istotne dla jego zdefiniowania. Jest to więc rodzaj podróży w czasie i to, z jaką precyzją potrafimy przypomnieć sobie pewne sytuacje, związane z nimi nastroje, zapachy i dźwięki, jest do prawdy zdumiewające. Do jakiego stopnia polegamy w życiu codziennym na pamięci proceduralnej jest dla nas zupełnie nieocenione, a stwierdzamy jak bardzo tego rodzaju pamięć jest ważna, kiedy zaczyna ona zawodzić, płać figle w tym znaczeniu, że przekręca, czy zniekształca nieco fakty, powodując, że polegamy na czymś zupełnie fałszywym. Tworzymy wówczas świat będący odpowiednikiem rzeczywistości tylko w niewielkim stopniu. To bowiem, jak na rzeczywistość reagujemy i co robimy, aby przygotować się do tego, co ma nastąpić, związane jest z tym, jakie doświadczenia dotąd mieliśmy, jakie nasze reakcje wywoływały doświadczenia pozytywne, a jakie nie. Jeśli więc nasza pamięć zaczyna fakty przekręcać, przestajemy polegać na tym, co się stało naprawdę i nasze reakcje mogą być w dużym stopniu nieadekwatne. Jak bardzo ważna jest pamięć widzimy ze szczególną ostrością w przypadku choroby Alzheimera, kiedy to w schorzeniach szczególnie trudnych, pamięć praktycznie zanika i człowiek przestaje funkcjonować.

Dla Junga, w jego pracy ważne jednak było raczej to, co jest wspólne wszystkim

ludziom i w ten sposób głównie zajmował się pamięcią. Ważne było oczywiście, jak dany pacjent traktuje swoje wspomnienia, co kultuwiuje, a co wypiera, nie jest to jednak źródłem jego głównych dociekań.

Carl G. Jung dużą część swego życia poświęcił studiom nad licznymi kulturami świata, wiele podróżował, aby samemu doświadczyć, jak poszczególne kultury funkcjonują i czym się od siebie różnią. Tym, co go uderzyło, było to, że możliwe jest znalezienie pewnych matryc, które powtarzają się w wielu formach, w różnych cywilizacjach, w ich mitach i legendach. Zaobserwował zwłaszcza, że ludzie wszędzie i we wszystkich czasach mieli tendencje do spontanicznego wyrażania siebie poprzez wzory, które przekazywali za pomocą rysunków. Jednym z jego ulubionych przykładów, była mandala, która jest określana jako „organizacja wzorów wyrażonych w sposób plastyczny, mająca formę symetryczną, na ogół wpisaną w koło”. Te same wzory często spotykał także u swoich pacjentów, gdy np. relacjonowali swoje marzenia sennie. Studiując je, doszedł do wniosku, że muszą istnieć pewne matryce, wspólne wszystkim przedstawicielom gatunku ludzkiego, stanowiące zbiorową pamięć, w której znajdowałyby się wszystkie informacje potrzebne człowiekowi, a w każdym bądź razie konieczne do realizowania jego podstawowych potrzeb. Pamięć tę dziedziczymy według niego tak samo, jak instynkty, które również należą do nieświadomości zbiorowej i podobnie jak budowa naszego ciała, są zapisane w strukturze genetycznej. Człowiek jest przez pamięć zbiorową połączony z prapoczątkiem swego istnienia, jak również ze wszystkimi ssakami i innymi zwierzętami. Matryce tego rodzaju Jung nazwał archetypami.

Charakter archetypów jest jednak dwubiegunowy, tzn. mają zarówno cechy pozytywne, jak i negatywne, podczas gdy instynkty nie. Pojęcie „archetypu” jest jednak bardzo trudne do zdefiniowania i jego istotę możemy próbować pojąć jedynie intuicyjnie. Tematowi temu są poświęcone liczne rozdziały w pracach Junga. W autobiograficznym tomie *Wspomnienia, sny, myśli*, w rozdziale *Konfrontacja z nieświadomością* Jung pisze, iż w pewnym momencie zauważył formowanie w sobie pod-osobowości, które były rodzajem personifikacji pochodzących z nieświadomości. Stopniowo, z biegiem lat dawały się one umieścić w pewnych kategoriach, jak-

by tworzyły odrębne wzorce. Zdecydował się, więc nazwać elementy, z których owe wzory się wywodziły archetypami. Archetypy zawierające się w zbiorowej pamięci, są jej zasadniczą częścią i były dla Junga kolejnym etapem w jej badaniach. Oprócz nich zawarte są w niej podstawowe prawdy dotyczące reagowania na określone sytuacje, niektóre z nich są aż tak podstawowe, że są wspólne nam i innym zwierzętom.

Zanim Carl Jung zdecydował się zająć analizą mitów i legend z punktu widzenia psychologii głębi, tradycyjnie widziano w nich jedynie powiązanie religii z elementami literackimi i obyczajowymi. Zapoznając się z mitami, Jung zauważył, że wypowiada się przez nie podświadomość, że są jej najpełniejszą artykulacją, gdyż archetypy są tym, co przez nie przemawia. Doszedł do wniosku, że oprócz tego, że nieświadomość wyraża się przez nie, również sam fakt wypowiedzania mitów jest zakodowany w naszej naturze. Tak więc nie tylko mity zostały stworzone, ale także są tworzone w dalszym ciągu i będą tworzone zawsze. Tego co są w stanie przedstawić mity, jak również to jak na nas oddziałują, roztrząsania o charakterze intelektualnym nigdy nie są w stanie zastąpić. Ponieważ miejscem narodzin mitów jest podświadomość, są one związane z religiami tylko w sposób pośredni, znaczenie ich jest jednak ponadczasowe. Forma, w jakiej mity są wypowiedzane, nie jest tak istotna jak treść. Aczkolwiek zasadniczy ich temat powtarza się, jednak nacisk na poszczególne archetypy jest różny w różnych kulturach, a tym samym to, co wysuwa się w nich na pierwszy plan, nie jest identyczne, powodując występowanie odrębności kulturowych. Podobnie, w odmiennych cywilizacjach te same archetypy przyjmują nieco inną formę symboliczną. Dlatego też, znając kulturę i mity osoby analizowanej, rozumie się lepiej, jakie obrazy przybierają archetypy, z którymi mamy do czynienia badając np. jej sny.

W *The Concepts of the Collective Unconscious (Pojęcia nieświadomości zbiorowej)* Jung pisze, że o ile nieświadomość indywidualna składa się z faktów i kompleksów, które kiedyś były świadome, a następnie uległy represji, lub zapomnieniu, to nieświadomość zbiorowa nigdy nie była uzmysłowiona, nie pochodzi z doświadczenia ludzkiego i składa się głównie z archetypów. Warto tu na chwilę zatrzymać się, by zdefiniować bliżej słowo „kom-



pleks”, gdyż pojęcia tego Jung używa w nieco innym znaczeniu, niż przywykliśmy rozumieć je w języku potocznym. W centrum kompleksu leży pewien archetyp. W zależności od stopnia świadomości danej osoby, jej kompleksy mogą mieć znaczenie pozytywne lub nie. „W każdym razie zawsze oznaczają one, że w jednostce jest coś »niewykończonego«, to znaczy »słabe miejsca w potocznym rozumieniu tego słowa«”[9]. Oba rodzaje kompleksów będą zgrupowane wokół konkretnego archetypu. Posłużmy się jako przykładem archetypem matki. Każda kobieta, zajmująca się małym dzieckiem, będzie realizowała tego rodzaju archetyp. Ponieważ ludzie nie są idealni, nikt w pełni i perfekcyjnie z takiego archetypu nie jest w stanie się wywiązać. Jako dziecko jednakże uczymy się nań reagować w bardzo specyficzny sposób, tego typu grupa reakcji wobec osób, które już później, w naszym dorosłym życiu, reprezentują macierzyńskość, staje się kompleksem.

Problemy powstają dopiero wówczas, gdy dochodzi do konfliktu pomiędzy różnymi kompleksami, gdy świadomość nie może się między nimi swobodnie poruszać. Kompleksy negatywne tkwią w nieświadomości i mogą być wywołane różnymi psychicznymi powikłaniami. Podłożem konfliktu jest zwykle problem o charakterze moralnym, w wyniku którego człowiek przestaje normalnie funkcjonować. Kompleksy mogą powodować silne emocjonalne napięcie i niepokój jednostki. Działając w oderwaniu od świadomości, stają się w niej niezależnymi obiektami. Czasami ich działanie może mieć znaczenie pozytywne, gdy wspierają rozwój „ja”, często jednak w zasadniczy sposób rozwój hamują. W każdym kompleksie istnieje jądro, którego treści osoba posiadająca kompleks nie zna, a tym samym nie ma możliwości wpływu na nie. Wokół jądra rośnie grupa różnych emocjonalnych reakcji, zależnych częściowo od wcześniejszych osobistych przeżyć człowieka, częściowo zaś od jego późniejszego zachowania i wrodzonych uwarunkowań. Gdy tego rodzaju kompleks ma działanie negatywne, jego aktywność przypomina postępujące działanie nowotworu, gdyż może kompletnie zniszczyć daną jednostkę, podporządkowując ją sobie całkowicie. Stopniowo zwiększając swoją autonomię, kompleks zaczyna wznosić na powierzchnię świadomości treści nieświadome, do któ-

rych osoba jest zupełnie nieprzygotowana, zwiększając tylko jej zamęt i zagubienie.

Jak już wspomniałem, nie wszystkie kompleksy muszą mieć działanie negatywne, wszystkie jednak oznaczają, że istnieje jakaś część w naszej podświadomości, która jest niezintegrowana, czasem jej działanie może zmuszać nas do zwiększonej aktywności, pobudzać nas do dalszej pracy we właściwym kierunku. „W tym znaczeniu kompleksy są punktami węzłowymi i ogniskowymi życia psychicznego, bez których nie można się obejść i których nie powinno zabraknąć, jeśli działalność psychiczna ma uniknąć zastoju”[10]. Jak już zauważyłem wyżej, następstwa tego stanu rzeczy są niekoniecznie negatywne. Może się na przykład zdarzyć, że człowiek wyznający prymitywne normy, ulega pozytywnej przemianie po wytworzeniu kompleksu związanego z odnalezieniem wartości na wyższym poziomie, zrozumieniu, że jego życie nie jest z nimi zgodne i przekształceniu siebie w nowym duchu.

Jung wynalazł i pierwszy zastosował metodę „wolnych skojarzeń”. Celem, jaki mu przyświecał było zbadanie, czy pacjent ma kłopoty z kompleksem i jakie części jej psychiki są nimi objęte. Jeśli kompleks należałby do gatunku niebezpiecznego, usunięcie go mogłoby być możliwe w trakcie odpowiednio dobranej terapii. Metoda „wolnych skojarzeń” składa się z około stu, bardzo precyzyjnie ułożonych pytań, na które pacjent miał odpowiadać bez namysłu, co umożliwić miało pominięcie „cenzury” świadomości przy udzielaniu odpowiedzi.

Tym, co kompleksom nadaje dynamikę są zawsze archetypy, które związane są ze zbiorową pamięcią. Jung doszedł do wniosku, że obecności archetypów doświadczamy pośrednio — nigdy w sposób bezpośredni. Istnieją one w nas a priori. Tak, jak to, że ludzie rodzą się z organami ciała, które tak samo funkcjonują u wszystkich, tak też nasze umysły działają w ten sam sposób, niezależnie od doświadczenia, jakie posiadliśmy w trakcie naszego życia — idąc nieco dalej, to, co się zdarza w trakcie życia, zdarza się naszemu umysłowi, który był zaprogramowany w ten czy inny sposób, zanim jeszcze przyszedł na świat. Znaczący to, że ludzie w różnych częściach Ziemi tłumaczą to, co zdarza się w naturze w bardzo podobny sposób.

Archetypy są najważniejszymi z wzorców, poprzez które osoba ludzka doświad-

cza świat, innych i samego siebie. Człowiek, w czasach przedhistorycznych, miał tendencje do rzutowania swoich archetypów na świat zewnętrzny, tworząc bóstwa. Studiując mitologię różnych kultur, w których bóstwa te występują, możemy dostrzec do odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób nieświadomość działa, jak jest zaprogramowana, jak „bóstwa” wpływają na siebie. Możemy więc powiedzieć, że dzięki tej metodzie poznajemy działanie zbiorowej pamięci. Pamięć zbiorowa w kontekście indywidualnym zostaje wypełniona naszymi własnymi przeżyciami. Część archetypów istniejących w naszej podświadomości jest archetypami zaktualizowanymi, są to takie archetypy, które zostały uświadomione, wypełnione konkretnym obrazem, który tkwi później w naszej pamięci jako wyobrażenie. Istnieją też archetypy potencjalne, tkwiące w naszej podświadomości i czekające dopiero na zrealizowanie. Sprawą interesującą jest to, że indywidualne wydarzenia uruchamiają archetypy, powodują, że zaczynają one działać, że np. któregoś dnia uświadamiamy sobie, że nie jesteśmy już dzieckiem, „coś” nam mówi, że stanęliśmy na innym stopniu duchowego i biologicznego rozwoju. Równie interesujące jest, jak to się dzieje, że u pewnych ludzi przeskok tego rodzaju nie następuje i tkwią czasem przez całe życie w pewnym wczesnym punkcie dojrzewania. Kultura, w jakiej konkretny człowiek żyje, pomaga, a w każdym bądź razie powinna pomagać w uruchomieniu kolejnych archetypów. Cywilizacja przemysłowa ma na tym polu bardzo dużo do nadrobienia i może się wiele nauczyć od tzw. kultur prymitywnych. Matura jest słabym echem inicjacji do dorosłego życia, nie posiadającym jednak dla dorastającego człowieka tej samej emocjonalnej mocy, co np. skok z drewnianej wieży organizowany przez plemię Vanautu na Nowej Gwinei, dokumentujący odwagę i męskość, dający dowód gotowości do stania się pełnoprawnym członkiem społeczności. Jak zauważył Joseph Campbell, młodzi ludzie we wszystkich zakątkach ziemi potrzebują i chcą oznaczenia momentu przejścia w życie dorosłe i jeśli społeczeństwo im tego rodzaju przejścia nie zapewni, sami z pewnością znajdą na to sposób. Przykłady tego rodzaju zachowań grupowych można znaleźć chociażby w różnego rodzaju, często okrutnych i patologicznych, formach inicjacji w gangach i grupach młodzieżowych, czy nawet korporacjach studenc-

kich. Inicjacje te poza tym, że są z reguły fizycznie groźne i poniżające, nie mają też charakteru łączącego młodą osobę z całą społecznością. Podobnie ma się rzecz z uruchomieniem archetypu mędrca, co nie jest łatwe w kulturze przemysłowej, gdzie walory młodości są szczególnie cenione. Nie wydaje się, że specjalnie pomocne i dające nową życiową siłę, jest zawiadomienie o przejściu na emeryturę. Całkowicie inną, chociaż niezmiernie ciekawą kwestią, jest zajęcie się problemem docenienia wartości człowieka w każdej fazie jego istnienia oraz to, na jakie fazy różne kultury kładą nacisk.

Carl Jung zajmował się w pewnym, ważnym momencie swojego życia, rysowaniem mandali. Było to w czasie, kiedy był na granicy psychozy, po zerwaniu z Zygmuntem Freudem. Zauważył, że rysunki, które robił, miały uzdrawiający, porządkujący wpływ na jego psychikę. Pewne zawarte w nich symbole, uaktywniały i budziły archetypy leżące w nieświadomości zbiorowej, pozwalając mu podnieść się na wyższy poziom, a zatem przezwyciężyć problemy leżące w niższej fazie rozwoju. Jakby to powiedzieli alchemicy, Jung uruchomił „magnes”, który był w stanie pociągnąć za sobą resztę osobowości. W podobny sposób można oczywiście tłumaczyć „czary” robione przez szamanów, posiadających wiedzę o tajnikach ludzkiej psychiki przekazywaną z pokolenia na pokolenie. Szamani wiedzą często, kiedy, gdzie i jaki rytuał przeprowadzić, i komu jest on potrzebny, choć z pewnością często nie znają przyczyny zastosowania danego rytuału. Od strony technicznej, współcześni lekarze psychiatrzy, powinni wiele jeszcze się od nich nauczyć. Źródło takiej przemiany, tkwi w tym, że przeżycia wywołane przez archetypy posiadają często niezwykłą intensywność i styczość z nimi jest naładowana niezwykłą energią, a tym samym kształt naszego życia po zetknięciu się z nimi może ulec całkowitej zmianie. Jeśli więc archetyp zostanie uruchomiony we właściwym momencie rozwoju, efekty dla człowieka mogą mieć znaczenie dramatyczne.

W naszym życiu codziennym możemy doświadczyć przekształcającej siły i energii pochodzącej z archetypu — np. animy, lub animusa, kiedy mamy intensywny emocjonalny kontakt z płcią przeciwną, a mówiąc ładniej, kiedy zakochujemy się. Często też zdarza się, że bezpośredni kontakt z naturą wyzwala w nas postawę ży-

ciową, której zupełnie w sobie nie podejrzewaliśmy i która zaskakuje nas samych. Okazuje się, że pod jej wpływem, nagle znaleźliśmy się na zupełnie innym, nowym szczeblu rozwoju. Zdarza się, również i tak, że sen zmienia całkowicie nasze nastawienie do siebie i świata. Większość z nas wie, że pod wpływem alkoholu osobowość ludzka potrafi się zmienić nie do poznania. Podobne, choć intensywniejsze, jest działanie narkotyków. Zarówno w jednym, jak i drugim przypadku, zostają uruchomione archetypy, do których człowiek nie jest gotowy, dlatego też doświadczanie ich w niewłaściwym momencie może być czymś bardzo dla osobowości niebezpiecznym, grożącym inflacją negatywną, lub oderwaniem się od rzeczywistości, której wymagania wydają się zbyt trudne. Podobnie też ma się sprawa z inicjacją do religii obcej naszej własnej kulturze, której symbole mają zupełnie inne znaczenie, co powoduje zamęt w psychice człowieka. Według Junga, aby człowiek był gotów w sposób konstruktywny zgłębiać swoją nieświadomość, a co za tym idzie mieć do czynienia z archetypami, których działanie bywa niebezpieczne, jego psychika powinna spełniać szereg wymagań. Powinna posiadać silne ego, co oznacza poczucie własnej wartości. Człowiek powinien być zdolny do samodyscypliny, jak również mieć rozwinięte poczucie tożsamości.

Współczesne badania prowadzone przez psychologię rozwojową, bardzo wiele mówią nam o tym, jakiego rodzaju zdarzenia i w jakim czasie, powinny mieć miejsce, a także co może spowodować wypaczony rozwój emocjonalny. Tak np. niemowlę do roku nie powinno być pozostawione bez matki na dłużej niż 9 dni, przy czym „magiczną” cyfrą jest 9. Informację taką można tylko przyjąć do wiadomości, dlatego tak się dzieje — nie wiadomo. Informacje tego rodzaju były przechowywane jako mądrość plemienna, a później ludowa i przekazywane przez szamanów i „babki”, a które wydawały się „racjonalnej” nauce XIX i XX-wiecznej zabobonami.

Archetypowe mogą być też pewne sposoby działania, do nich należą zachowania typowo gatunkowe np. zajmowanie się dzieckiem, pewne rytuały, takie jak przywitanie człowieka w świecie, co w chrześcijaństwie przyjęło formę chrztu, inicjacja w dorosłe życie (w naszej kulturze jest nią

właśnie matura), ślub, a wreszcie pogrzeb. Nasze reakcje na pewne sytuacje życiowe, zachowania widziane jako konieczne, oraz postrzeganie ich jako słuszne, lub nie, mają również charakter archetypowy. Także potrzeba rozwoju w trakcie naszego procesu życiowego jest archetypem. Archetypy są wdrukowane w naszą psychę, są tym, co łączy nas z naszymi przaprzodkami, są również tym, czego nasz gatunek nauczył się w ciągu dziesiątków tysięcy lat swojego istnienia, a także tym, co odziedziczył po swoich przedludzkich przodkach.

Carolyn Pearson w *Awakening the Heroes Within (Budzenie bohaterów wewnętrznych)* wyróżnia dwanaście podstawowych archetypów, które przewijają się przez ludzką historię. Są nimi: Niewinny, Dziecko, Wojownik, Opiekun, Poszukiwacz, Niszczyciel, Kochanek, Twórca, Władca, Czarodziej, Mędrzec i Błazen. Rozpatrując różne formy naszej kultury, odnajdziemy je bez większego trudu, zaczynając naszą drogę od starożytnego teatru, przez literaturę, aż do filmu. Archetyp wojownika jest szczególnie silnie wyeksponowany w naszej kulturze. Wojownik jest tym, który broni zamku w średniowieczu, w dzisiejszych czasach jest oczywiście żołnierzem. Zarówno jednak w starożytności, jak i w czasach dzisiejszych, posługujemy się archetypem wojownika, gdy decydujemy się chronić naszą rodzinę czy nawet integralność naszego „ja”. Działa on w każdym z nas, nie mniej nie zawsze jest dopuszczany do głosu, w chwili jednak, gdy sprzeciwiamy się niesprawiedliwości, w jakiegokolwiek formie, niezależnie od tego, czy będzie to lżący kogoś na ulicy pijak, nasz przełożony, despotyczny rząd, czy próbujący nieczystej gry małżonek — „wojownik” zostaje obudzony i staje za naszym działaniem. Wojownika rozpoznajemy w starożytnych mitach jako Marsa, lub Atenę, będzie to biblijny Dawid, Zawisza Czarny, czy całkiem współczesny major Sucharski. Istnieją również archetypy, które mają istotne znaczenie dla kształtu całej kultury. Są nimi Matka, Błazen, Odrodzenie oraz Duch.

Archetypy poza wszystkim innym, są również wzorcami zachowania, odczuwania i myślenia. Czasami dzieje się tak, że człowiek tak całkowicie identyfikuje się z archetypem, że zostaje przezeń opanowany. Jego świadome „ja” zatracza autonomię i podporządkowuje w zupełności swoje sądy i opinie treściom pochodzącym z nie-

świadomości. Stan taki jest nazywany stanem inflacji ego. Człowiek ogarnięty inflacją, zatracając poczucie tożsamości, staje się igraszką w rękach archetypu.

Sytuacja przeciwna nazywana jest alienacją ego. Gdy ma ona miejsce, odcinamy się zupełnie od treści związanych z nieświadomością zbiorową. Istota symboli pozostaje wówczas niezrozumiała dla jednostki, która nie jest już w stanie czerpać energii z nimi związanej, a jaka przekazywana jest przez kulturę, religię i sztukę. Jednocześnie świat traci swój nastrój poetyczności, tajemniczości i magii. Natura przestaje również inspirować, człowiek traci do niej stosunek uczuciowy.

Gdyby archetyp nie był wdrukowany w naszą psychikę, wódz, czy bohater nie byłby tak łatwo rozpoznawalny przez nas za każdym razem na przestrzeni wieków, gdy się pojawia, nie byłoby też tak ważne dla przeciwnika, by pewnym osobom odmówić tytułu bohatera, lub starać się go ze wspólnej pamięci usunąć, czego np. próbowali Niemcy w trakcie II Wojny Światowej, a Związek Radziecki na skalę tak powszechną, że technika została unieśmiertelniona w *Roku 1984* Orwella, w nadawaniu niedawnym herosom statusu *unperson* (*niesoby* — w przekładzie Mieroszewskiego).

To, jak archetypy na nas działają i jakie archetypy w nas działają, zależy w dużym stopniu od rodzaju naszej osobowości. Każdy człowiek przychodzi na świat ukierunkowany bardziej w stronę „ekstrawersji”, lub „introwersji”. Ekstrawertyk jest człowiekiem nastawionym na badanie świata i innych ludzi, szukającym w nim ciągle nowych wrażeń. Introwertyk z kolei jest tym, który jest spokojny i skoncentrowany na tym, co dzieje się wewnątrz niego samego. Ukierunkowania tego rodzaju nie są jednak czymś statycznym, lecz zmieniają się ciągle w trakcie życia ludzkiego. Jung widział właśnie człowieka jako istotę stale się zmieniającą, czasami jego rozwój podlega regresji, czasem gwałtownemu, skokowemu rozkwitowi. Niekiedy znaczenie tego samego człowieka ulega ekspansji, czasem zaś zanika. Przeciwności tego rodzaju równoważą się zwykle wzajemnie. Często więc, jeśli byliśmy ekstrawertykami w pierwszej połowie naszego życia, z dużym prawdopodobieństwem będziemy introwertykami w drugiej, przy czym przez pierwszą połowę naszego życia Jung rozumiał ten okres naszego istnienia, który kończy się w okolicach 35-40 lat.

Jung wyróżnił cztery główne funkcje osobowości, przez które nasze „ja” może się wyrażać. Należą do nich: myślenie, uczucie, percepcja i intuicja. Podobnie jak introwersja jest przeciwieństwem ekstrawersji, tak też myślenie, jest na przeciwnym biegunie niż uczucie, a percepcja — niż intuicja. Myślenie i uczucie Jung zaliczył do funkcji racjonalnych, percepcję i intuicję do irracjonalnych. Funkcje te dominują świadomość na danym szczeblu rozwoju człowieka, lecz mogą się zmienić na szczeblu następnym. Człowiek, używając różnych funkcji, zmienia rodzaj orientacji w świecie. Funkcje racjonalne są tego rodzaju funkcje, które posługują się wartościowaniem. Myślenie rozpatruje daną sytuację z punktu widzenia: „prawda” — „nieprawda”, uczucie zaś poprzez „przyjemne” — „nieprzyjemne”. Funkcje te wzajemnie się eliminują, ponieważ nie możemy jednocześnie kierować się uczuciem i myśleniem. Funkcje irracjonalne są jedynie postrzeżeniowe, nie kierują się więc oceną, odnotowują jedynie pewne fakty. Człowiek, który kieruje się bardziej intuicją niż percepcją, dostrzega szerszy kontekst w pewnej sytuacji, nie przykładając zbyt wielkiej wagi do szczegółów. Podobnie jak w funkcjach racjonalnych, tak i tu obie te funkcje wzajemnie się wykluczają, nie można bowiem jednocześnie widzieć szczegółów i koncentrować się na obrazie ogólnym. Dla Junga analiza wszystkich tych funkcji była odniesieniem do zrozumienia psychiki, jej świadomych i nieświadomych procesów. Bazując na jungowskich typach psychologicznych, współcześni psycholodzy stworzyli, niezwykle popularny dziś test osobowości „Myers-Briggs”. Test ten używany jest powszechnie w szkołach i na uniwersytetach i ma na celu lepsze dopasowanie przedmiotów, jakie studenci decydują się włączyć do indywidualnego programu, do ich osobowości oraz pomaga w wyborze przyszłego zawodu. Jung nie ocenia znaczenia jednych funkcji jako lepsze, innych zaś jako gorsze, ponieważ osądzanie ich leży poza zadaniami, jakie wyznacza sobie psychologia. Każdy z nas posługuje się wszystkimi czterema, wyżej opisanymi, funkcjami, niektóre z nich stają się jednak dominujące i mamy tendencje by bardziej używać np. myślenia niż uczucia, postrzegania niż intuicji. Przewaga jednych funkcji nad innymi ma duże znaczenie dla rodzaju naszego charakteru. Spotykając różnych ludzi, mamy czasami wrażenie, że z niektó-

rymi z nich jest nam niesłuchanie łatwo się porozumieć, inni zaś „nadają na zupełnie innych falach”. Wrażenie takie związane jest w bardzo małym stopniu z pochodzeniem społecznym, wykształceniem, podobnymi doświadczeniami. Główną przyczyną jest sposób postrzegania świata.

Im dana funkcja jest mniej przez nas świadomie używana, tym bardziej jest zanurzona w nieświadomości, tym bardziej więc jesteśmy w naszym życiu podatni na jej wpływy, kiedy nagle się z podświadomości uwolni. Przykładem może być typ człowieka ukierunkowanego na myślenie, z niewykształconą funkcją uczuciową, który nagle zostaje owładnięty silnym uczuciem do osoby zupełnie do niego nieprzystającej i z którym zupełnie nie jest sobie w stanie poradzić.

Następnym istotnym elementem, od którego uzależnione jest działanie archetypów jest rozkład w naszej psychice sił męskich i żeńskich. Siły żeńskie dzielą się na żeńską statyczną, pozytywną, którą symbolizuje wielka matka, wszechobjmująca dobra opiekunka i statyczną żeńską negatywną, której przedstawieniem jest np. bogini Kali — bogini ta, co prawda troszczy się i wychowuje, ale robi to dla siebie; jest to zachłanna matka, nie pozwalająca swym dzieciom na prawdziwą samodzielność. Przeciwnością żeńskiej siły statycznej, jest męska dynamiczna, wyrażająca się w dynamicznej akcji skierowanej na jakiś cel. Przykładem jej jest myśliwy, bohater-zdobycwca. Według Junga jest on skojarzony z logicznym, linearnym myśleniem, podbojem natury dla dobra ludzkości. Jej aspekt negatywny wyraża się w bezmyślnym niszcycielstwie, lekceważeniu praw natury. Dynamiczna siła żeńska stojąca w opozycji do męskiej siły statycznej ma charakter nieracjonalny, jest skierowana na zabawę, do tego, co nowe i nieznanne. Jest również doświadczeniem domagającym się zastosowania w praktyce. Symbolem jej jest muza, dająca iskrę twórczą oraz głęboki wgląd w sprawy dotąd niepoznawalne. Jest także tym, co popycha nas do nowych związków i zainteresowań. W swojej formie negatywnej siła ta kieruje nas do różnego typu nadużyć, a także niewierności w małżeństwie, alkoholizmu, narkomanii, prowadzi do dezintegracji i chaosu. Męska siła statyczna charakteryzuje się porządkiem, organizacją jednostek w system. Wyrażona jest w społeczeństwie patriarchalnym,

przez ustawienie drabiny hierarchicznej. Stosuje bezosobową obiektywność, jej pomnikami są nauka, rząd i prawo. Wynalazła miary i wagi. Najważniejsze dla niej jest przetrwanie porządku, który ceni bardziej niż autentyczność w stosunkach międzyludzkich. W swojej formie negatywnej, statyczna siła męska, wyraża się w podtrzymywaniu ładu i organizacji dla samego porządku i organizacji. Negatywnymi jej przejawami są małostkowość i biurokracja, bezdusność, dehumanizacja. Podział na owe archetypowe funkcje dał początek psychologii rozwojowej, która kładzie nacisk na energię generowaną na skutek ruchu „ja” pomiędzy przeciwstawnymi biegunami sił męskich i żeńskich, kierując człowieka w stronę indywidualności. Jak można się było spodziewać, tego rodzaju podział wystawił Junga na ostrą krytykę. Zarzuca mu się mianowicie, że mylił swoje wyobrażenia na temat animy z obiektywnym zachowaniem się kobiet. Następnym argumentem jest to, że będąc dzieckiem swoich czasów, reprezentował poglądy szowinistyczne w stosunku do kobiet, a co za tym idzie upraszczając, przyporządkowywał kobietom uczucia, mężczyznom myślenie, a także, że nie chciał dostrzegać u swoich pacjentek i współpracownic cech, które były mu niewygodne. Krytyka tego rodzaju jest na pewno do pewnego stopnia trafna, łatwo też zauważyć, że uczuciowość męska różni się od kobiecej i żeby stać się uczuciowym, mężczyzna nie musi odwoływać się do swojej animy. Podobnie ma się sprawa z byciem intelektualną w przypadku kobiet. Pomocą w odnalezieniu prawdy może być odwołanie się do niespodziewanego źródła, jakim jest cywilizacja sumeryjska sprzed około 5 tysięcy lat. Była to cywilizacja niezwykła pod tym względem, że zapewniała ona pełną swobodę religijną. Ponieważ nie było tam religijnych przywódców, każdy mógł na swoją rękę eksploatować pokłady archetypów pochodzących z nieświadomości bez obawy bycia oskarżonym, ściganym, spalonym, bombardowanym, czy zagazowanym, jak to się dzieje w czasach współczesnych. Sumerowie byli również tymi, którzy jako jedni z pierwszych, jeśli nie pierwsi, używali pisma, możemy więc się dowiedzieć, jakie były efekty tej ryzykownej postawy, jakich bogów i boginie napotkali w swoich eksperymentach. Jak można się było spodziewać, tego rodzaju liberalna postawa spowodowała rozmnożenie się bóstw, tym

jednak co było im wspólne, było to, że każdy człowiek miał dwóch bogów i dwie boginie. Owe cztery istoty odpowiadają dokładnie tym, które opisaliśmy w jungowskim modelu.

Nie należy jednak mylić archetypów, do których chciałbym teraz wrócić, z obrazami, czy przedstawieniami, jakie możemy mieć na ich temat. Mogą one do jakiegoś stopnia archetyp wypełnić, nie dziedziczymy jednak obrazów. Archetypy są raczej wrodzonymi wzorcami zachowania, mają więc bardzo wiele wspólnego z instynktami. Odbierany od „wewnątrz” archetyp, może być czymś dla nas zupełnie nieracjonalnym, niezrozumiałym, nad czym nie mamy żadnego panowania, pojawiającym się „ni z tego ni z owego”. Można, więc np. poczuć, miłość w niewłaściwym miejscu i czasie, do kogoś, kto z punktu widzenia „zdrowego rozsądku”, jest za młody, za stary, lub nie mający właściwego społecznego statusu. Miłość wypełnia jednak pewien archetyp, który dodatkowo ubrany jest w swoiste symbole, mające indywidualnie bardzo istotne znaczenie. Na treści nieświadome nie mamy jednak wpływu i jeśli możemy na nie czasem oddziaływać, to tylko w sposób pośredni. Żaden archetyp nie da się w pełni opisać, tak jak nie można w pełni opisać i zdefiniować takich słów jak „człowiek”, „bohater”, „mędrzec” — możemy jedynie o nich „coś” powiedzieć, aby się naprawdę do nich zbliżyć, musimy używać symboli.

Archetypy mają cechy zarówno pozytywne, jak i negatywne i jakby to powiedział Jung, mają swoją jasną stronę i cień. Tym, co jest istotne, jest to, że tkwią one w świadomości zbiorowej. To, że w dużo większej mierze jesteśmy kierowani przez wzorce wbudowane w naszą psychę, niż przywykliśmy myśleć, kłóci się z tym jak potocznie rozumiemy słowo „wolność”. Wydaje nam się, bowiem, że jesteśmy wolni, gdy nie odczuwamy zewnętrznego nacisku i wewnętrznego przymusu. Nie powiedzielibyśmy, że wolna jest mrówka, lub pszczoła, ponieważ stopień skrępowania działaniem instynktu wydaje nam się tak wielki, że nie ma już mowy o wolności. Tymczasem jednak to, do jakiego stopnia sami jesteśmy powodowani przez instynkty i archetypy, jest przy bliższym poznaniu nie tak bardzo różne od sytuacji tamtych zwierząt, różny jest na pewno stopień komplikacji. Z punktu widzenia Junga szczególnej wymowy nabiera więc powiedzenie Spinozy, że „wolność jest świadomością konieczności”.

Poznając procesy nieświadome, poznajemy lepiej samych siebie, nie oznacza to jednak, że jesteśmy w stanie swoje odczucia i potrzeby zmienić, możemy je jedynie obserwować i zdawać sobie z nich sprawę. Analogicznie do tego jesteśmy w stanie zdać sobie sprawę z tego, że po naszej śmierci świat dalej będzie istniał, nie jesteśmy jednak w stanie wyobrazić sobie świata bez naszej obecności. Poznajemy więc coraz lepiej, jak nasz mózg jest zaprogramowany, a idąc krok dalej, jak my sami jesteśmy zaprogramowani, programu tego jednak nie jesteśmy w stanie zmienić.

Z tego rodzaju wizji ludzkiej psyche, pisze Ira Progoff, Jung wywiódł to, co dało początki psychologii społecznej. Uważa ona, że głównym znaczeniem idei Junga dotyczącej nieświadomości zbiorowej, jest to, że daje ona podstawy rozumienia nie tylko przyczyn, dla których jednostka działała tak, jak działała, ale również tłumaczy zachowanie całej ludzkości.

Świat nieświadomości przekazuje nam swe treści przy pomocy obrazów, np. we śnie lub w trakcie działania aktywnej imagacji, archetypy są wyrażane za pomocą symboli i pod postacią osób. W zbiorowej nieświadomości, w naszej wspólnej pamięci, archetypy zajmują bardzo ważne miejsce, ponieważ, jak już powiedziałem, odpowiadają podstawowym potrzebom życiowym człowieka, oraz sposobom ich zaspakajania, są łącznikiem między nami a pierwszymi ludźmi. Liczba archetypów jest ograniczona. Treści archetypowe, poza ich kulturowym, czy indywidualnym „makijażem”, w jakim nam się ukazują, są jednak te same, niezależnie od miejsca i osób, które byśmy badali. Suma archetypów i wielkiej energii psychicznej z nimi związanej, składa się na potencjał jednostki ludzkiej, który może zostać wraz z nimi wyzwolony „jest to ogromny, niewyczerpalny zasób prastarej wiedzy o najgłębszych związkach pomiędzy Bogiem, człowiekiem i kosmosem”[11].

Zadaniem, jakie stawia sobie psychologia Junga, jest zapoznanie świadomego „ja” z archetypami, tym bardzo specyficznym rodzajem pamięci, a tym samym zbliżenie człowieka do losu, jaki sobie wytyczył jako gatunek, a także odejście od stanu, w którym jest się nieświadomym niewolnikiem treści znajdujących się w podświadomości i podatności na to, jak inni mogą nami manipulować. Archetypy powinny być zawsze traktowane w sposób poważny, zaniedba-

nie tego postulatu może doprowadzić do najróżniejszych nerwic lub innych powikłań. Jung porównuje lekceważenie problemów związanych z archetypem, do lekceważenia działania któregoś z ważnych organów wewnętrznych. W uaktywnieniu psyche człowieka, w dążeniu do całości, poprzez poznanie, Carl Jung widzi możliwość ponownego uaktywnienia człowieka po tym, jak został on pozbawiony istotnego połączenia z tym, co odwieczne i niepoznawalne za sprawą dzisiejszej, empirycznej nauki. Nauki empiryczne odbierają nam wiarę i dają w zamian wyjaławiający sceptycyzm, działając w skutkach podobnie do nie ofiarowującego człowiekowi prawdziwej satysfakcji i wypełnienia konsumeryzmu. Odcinają nas od „soczystości” związanej z istnieniem w świecie, oferując jako odpłatę, za zawierzenie im, wyjałowioną i niesmaczną papkę. Te właściwości nowoczesnego świata nie są w stanie zaspokoić wrodzonych człowiekowi potrzeb duchowych. Tradycyjne formy kontaktu z tym, co uniwersalne wydają się znajdować w stanie głębokiej zapaści, konieczne są więc formy nowe, inaczej jesteśmy skazani na duchową śmierć.

Archetypy są prawdopodobnie najważniejszą częścią nieświadomości zbiorowej i pamięci kolektywnej. Nie są jednak jej częścią jedyną. Oprócz nich nieświadomość zawiera w sobie, jak już wyżej wspominałem, instynkty i całą gamę doświadczeń wspólnych nam i naszym zwierzęcom i praludzkiemu krewnym. Według Junga „zbiorowa nieświadomość jest ogromnym zbiorowym dziedzictwem rozwoju ludzkości, odrodzonym w każdej strukturze indywidualnej”. Treści znajdujące się w nieświadomości są obiektywnie neutralne, dopiero ich konfrontacja z rzeczywistością zewnętrzną jednostki, przynosi ocenę pozytywną, lub negatywną. Nieświadomość zbiorowa nie tylko nie jest kierowana przez nasze „ja” świadome, które stale dąży do przystosowania się do wymogów świata zewnętrznego, ale nie ulega jego wpływom - wręcz przeciwnie, działa ona niezależnie, jej zadaniem jest utrzymanie ciągłości procesów psychicznych, jej głównym celem jest osiągnięcie całości. Według Junga podstawą naszej psychiki jest centralna siła, która istnieje we wszystkim i wszystkich, jest tym, co wszystko przenika i łączy. Na niej zbudowana jest warstwa tego, co jest wspólne nam i wszystkimi zwierzętom. Powyżej istnieje to, co jest

wspólne nam i naszym ludzkimi przodkom. Dalej istnieje warstwa wspólna pewnej grupie narodów, jako że istniejące w nas archetypy będą przyjmowały nieco inne formy w grupie narodów europejskich niż w grupie np. narodów arabskich, a zatem, jak już wspominałem, nieco inną formę będą przybierały ich mitologie. Kolejną warstwą będzie warstwa narodowa, dalej plemienna, wreszcie rodzinna i indywidualna. Każda z owych warstw (poza indywidualną) stanowi przykład pamięci zbiorowej. Jest tym, co jednoczy nas z historią i prehistorią człowieka, naszą grupą narodów, narodem dochodząc aż do rodziny. Pamięć ta, choć nieświadoma, łączy w całość doświadczenia, jakie mogą się stać udziałem człowieka, a także przygotowuje go do życia w świecie.

Po odkryciu treści drzemających w pamięci, znajdującej się w nieświadomości i związanej z nią energii, wiedzy, niekończącej się tajemnicy, człowiek będzie mógł odkryć w życiu stronę, która jest naprawdę fascynująca, rozwijająca zarówno nasze potrzeby spełniania się w sposób materialny, jak i duchowy. Jung zarówno w swojej myśli jak i praktyce opierał się o gnostycyzm i z pewnością w gnozie możemy znaleźć jego duchowych ojców. Pewne najważniejsze psychiczne potrzeby ludzkie były tak samo ważne w czasach starożytnych, jak ważne są dziś i będą ważne zawsze. Rozwój człowieka, dążenie do indywidualności, do jedności w Bogu, są kwestiami dotyczącymi esencji naszego istnienia, które są nam przyrodzone i którymi myśliciele, tacy jak Jung, czy gnostycy muszą się zajmować. O tym jak bardzo Junga można związać z gnozą niech świadczą jego własne słowa: „Wiem, że (Bóg) istnieje. Nie potrzebuję wierzyć. Wiem.”

## Literatura

[1] Carl Gustaw Jung — *Psychology and Religion* wyd. Yale University Press 1966, s.93.

[2] Carl Gustav Jung — *Psychological Types* wyd. Princeton University Press, 1990 s. 198.

[3] Carl Gustaw Jung — *Wspomnienia, sny, myśli*, Warszawa 1993 s. 352.

[4] Carl Gustaw Jung — *Psychology and Religion*, Yale, 1966 s. 101.

[5] Carl Gustaw Jung — *Aion*, Warszawa 1997 s. 217.

- [6] Carl Gustaw Jung — *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Princeton 1990 s. 351.
- [7] Carl Gustaw Jung — *Aion*, Warszawa 1997 s. 217.
- [8] Carl Gustaw Jung — *Aion*, Warszawa 1997 s. 217.
- [9] Jolande Jacobi — *Psychologia C.G. Junga*, Warszawa b.d. s. 59.
- [10] Jolande Jacobi — *Psychologia C.G. Junga*, Warszawa b.d. s. 59.
- [11] Jolande Jacobi — *Psychologia C.G. Junga*, Warszawa b.d. s. 72.

## Bibliografia

1. Robert Haardt — *Gnoza. O istocie, historii oraz interpretacjach gnozy*, „Gnosis” nr.2, Warszawa 1992.
2. Jolande Jacobi — *Psychologia C.G. Junga*, Warszawa b.d.
3. Carl Gustaw Jung — *The Aims of Psychotherapy w: The Practice of Psychotherapy*, Princeton 1966.
4. Carl Gustaw Jung — *Aion*, Warszawa 1997.
5. Carl Gustaw Jung — *Archaic Man w: Civilization in Transition*, Princeton 1972.
6. Carl Gustaw Jung — *Mysterium coniunctionis*, Warszawa 2002.
7. Carl Gustaw Jung — *Psychology and Religion*, Yale 1966.
8. Carl Gustaw Jung — *Wspomnienia, sny, myśli*, Warszawa 1993.
9. Carl Gustaw Jung — *The Aims of Psychotherapy*.
10. Carl Gustaw Jung — *The Concepts of the Collective Unconscious w: The Archetypes and the Collective Unconscious*, Princeton 1968.
11. Carl Gustaw Jung — *Psychological Types*, Princeton 1990.
12. Carl Gustaw Jung — *The Archetypes and the Collective Unconscious*, Princeton 1990.
13. Carolyn Pearson — *Awakening the Heroes Within*, San Francisco 1991.
14. Ira Progoff — *Jung and Social Meaning* wyd. Doubledy 1973.
15. Jerzy Prokopiuk — *C.G. Jung, czyli gnoza XX wieku — wstęp do C.G. Jung, Archetypy i symbole*, Warszawa 1981.
16. Jerzy Prokopiuk — *C.G. Junga »lapis philosophorum«: dyptych filozoficzno-alchemiczny, wstęp do: C.G. Jung Rebis czyli kamień filozofów*, Warszawa 1989.

17. Jerzy Prokopiuk — *Gnostycyzm — religia wyzwolenia, w: Labirynty herezji*, Warszawa 1999.
18. Jerzy Prokopiuk — *Gnoza, gnostycyzm i manicheizm. Apologia pro domo sua, w: Labirynty herezji*, Warszawa 1999.
19. Jerzy Prokopiuk — *Gnoza i gnostycyzm*  
[http://www.gnosis.art.pl/prokopiuk\\_gnoza\\_i\\_gnostycyzm01.htm](http://www.gnosis.art.pl/prokopiuk_gnoza_i_gnostycyzm01.htm).
20. Gilles Quispel — *Gnoza*, Warszawa 1988.
21. Gilles Quispel — *Jung and Gnosis w: Eranos-Jahrbuch*, 37 (1968), s. 277-98.
22. Zofia Rosińska — *Jung*, Warszawa 1982.
23. Daniel L. Schacter — *The Seven Sins of Memory*, wyd. Houghton Mifflin 2002.
24. Daniel L. Schacter — *Searching for Memory*, wyd. BasicBooks 1996.
25. June Singer — *Boundaries of the Soul*, wyd. Anchor Books 1994.



# Reinkarnacja

## w religiach i tradycjach ezoterycznych

Mariusz Dobkowski

– *Dlaczego musimy wędrować?* - zapytał Melchior.

– *Czyż nie chcesz być wszędzie?* - odparł Fo - *Nie chcesz być wiatrem i deszczem? Nie chcesz być deszczem i trawą? Nie chcesz latać w świetle wieczornej zorzy i rozplwać się w blasku księżyca? Nie chcesz być każdym zwierzęciem i człowiekiem? Przemawiać każdymi ustami? Widzieć świat każdym okiem?*

(Bruno Goetz, Królestwo Bezprzestrzenne, przekł. J. Prokopiuk)

Niniejszy szkic nie ma ambicji wyczerpania obszernego i złożonego tematu tak zwanej „wędrowki dusz”. Dwie zasadnicze trudności stoją bowiem przed badaczem tego zjawiska: po pierwsze, jego duża rozległość religijno-kulturowa (dotyczy ono wielu kultur i religii tak w czasie, jak i w przestrzeni), po drugie, wiele perspektyw metodologicznych, które pragną go uchwycić – są to: 1/ ujęcie opisowe, 2/ ujęcie wyjaśniające (np. antropologia kulturowa i psychologia jungowska[1]), 3/ ujęcie eksperymentalne (np. badania jednego z twórców psychologii transpersonalnej Stanislava Grofa[2]), a także 4/ ujęcie terapeutyczne. W prezentowanym studium stawiam sobie dwa zadania: 1/ dokonać pobieżnego przeglądu najważniejszych systemów reinkarnacyjnych (religijnych i ezoterycznych), aby – na podstawie poczynionych obserwacji – 2/ naszkicować ogólny model systemu reinkarnacyjnego.

Na wstępie, aby uporządkować dalsze rozważania, chciałbym przypomnieć, że istnieje kilka nazw pokrewnych na określenie **reinkarnacji**, czyli **tzw. „wędrowki dusz”**. Są to: **metempsychoza**, **transmigracja** oraz **palingeneza**. **Reinkarnacja**, podobnie jak **palingeneza** odnosi się zwy-

kle do powtórnych narodzin w ludzkim ciele, podczas gdy **metempsychoza** i **transmigracja** dotyczą raczej inkarnacji w inne istoty żywe (rośliny i zwierzęta) oraz w byty duchowe (bóstwa niebiańskie i piekielne). W niektórych religiach (np. dżinizm i w pewnej mierze manicheizm) wędrujące dusze mogą ożywiać również grudki ziemi, kamienie, krople wody, iskry ognia czy podmuchy powietrza.

### Religie Indii

Indie to krąg kulturowy najbardziej znany z idei reinkarnacji. Wędrowka dusz jest jedną z najważniejszych zasad hinduizmu, buddyzmu i dżinizmu. Podstawową ideą, podzielaną przez **większość religijno-filozoficznych systemów indyjskich**, jest nauka o prawie **karmana** (sanskryt, dosł. „czyn, działanie”) i cyklu **sansary** (sanskryt, dosł. „potok”, „przepływanie”, co w odniesieniu do reinkarnacji jest tłumaczone jako „wieczna wędrowka”). Prawo **karmana** mówi, że każde działanie ma swój skutek. To czym jesteśmy dziś zależy więc od naszych poprzednich działań, a to kim będziemy – od czynów, których dokonujemy teraz. Jest to prawo kosmiczne, dotyczące wszystkich istot żywych i bytów duchowych, a nawet grup społecznych i narodów. W odniesieniu do jednostkowego istnienia, jego dzisiejszą sytuację i status tłumaczy się sumą dobrych i złych uczynków dokonanych w poprzednim życiu (życiach). Złe uczynki i przywiązanie do świata materialnego powodują, że dusza (umysł, ciało subtelne) wciąż się wcielają popadając w cykl **sansary** (koła narodzin i śmierci). Tkwienie w nim powoduje stan znużenia i cierpienia. Wyrwaniem się z tego mogącego trwać w nieskończenie cyklu jest wyzwolenie (sanskryt. **moksza**). Koncepcja **karmana** i **sansary** pojawiła

się w Indiach po raz pierwszy w świętych tekstach zwanych *Upaniszadami* (najważniejsze z nich powstały w VIII-VII w. p.n.e.). Tak o powtórnych narodzinach mówi jedna z upaniszad: „Zmarły odradza się tutaj [na ziemi] jako robak lub owad, ryba lub ptak, tygrys, czy lew, dzik, czy nosorożec, człowiek lub inne stworzenie, zależnie od jego minionych działań”. Sposobem na wyzwolenie się z kręgu powtórnych narodzin jest, według tych ksiąg, zrozumienie, że dusza jednostki (**atman**) jest tym samym, co absolutny byt kosmosu (**brahman**). *Bhagawadgita*, hinduistyczny poemat z III w. p.n.e. następująco objaśnia reinkarnację: „Tak, jak człowiek zakłada nowe ubranie, zdejmując stare, podobnie dusza przyjmuje nowe materialne ciało, porzucając stare i zużyte. Dla tego, kto się narodził śmierć jest pewna, a dla tego, kto umarł, nieuniknione są narodziny”. *Bhagawadgita* modyfikowała wcześniejszą zasadę wyzwolenia z kręgu wcieleń, nakazującą powstrzymanie się od aktywności w świecie materialnym. Twierdziła ona mianowicie, że działaniom tym można oddawać się pod warunkiem nie przywiązywania się do ich skutków. Należało zatem działać dla samego działania, czyli altruistycznie. Takie złagodzenie warunków wyzwolenia się z kręgu wcieleń spowodowało też upowszechnienie się zasady **karmana** i **sansary**, a zatem i samej idei reinkarnacji.

**Buddyzm** przejął od hinduizmu negatywną ocenę idei nieskończonego kręgu wędrówki dusz. Według nauk Buddy (VI / V w. p.n.e.) i jego kontynuatorów, w kręgu wcieleń znajdują się wszelkie istoty obdarzone zmysłami. Są nimi zatem ludzie, zwierzęta, głodne duchy, demony, półbogowie i bogowie. Wszystkie one są przywiązane (choć w różnym stopniu) do świata materialnego za przyczyną pragnienia i z tego powodu odczuwają cierpienie. Krąg wcieleń kojarzony jest w tej religii ze światem iluzji i zmienności. Wyrwanie się z kręgu **sansary**, to dla buddystów stan wygaszenia zmysłów i porzucenia przywiązania do materialnego świata. Taki stan wyzwolenia jest nazywany nirwaną („zgaśnięcie, bycie zgaszonym”), a istota, która go dostąpiła – buddą. Buddyści wierzą, że założyciel ich religii Budda Siddhartha Gautama miał wcześniej wiele wcieleń. Przedstawiciele wczesnego buddyzmu hinajany wymieniają sześć: Wipassi, Sikhi, Wessabhu, Kakusanadha, Konagamana i

Kassapa (Kaśjapa). Po Gautamie nadejdzie jeszcze budda Metteja (Majtreja).

**W buddyzmie tybetańskim** ważnym elementem cyklu reinkarnacji jest przejście duszy zmarłego przez krainę zaświatową zwaną bar-do (tyb. „to, co jest pomiędzy dwoma”). Dusza zmarłego znajduje się tu 49 dni po śmierci. Jest to czas bardzo ważny dla transmigrującego podmiotu, gdyż w tym okresie zostaje przesądzone, czy będzie się on ponownie inkarnował, czy dostąpi nirwany. To rozstrzygnięcie nie zależy tylko, jak można byłoby się spodziewać, od karma zebranej podczas poprzednich wcieleń (w 6 sferach egzystencji: krainie bogów, miejscu półbogów, świecie ludzi, obszarze zwierząt, sferze głodnych duchów i otchłani piekielnej)[3], ale także od tego, jak dusza zmarłego przebędzie bar-do. Bowiem w bar-do ukazują się duszy różne istoty duchowe: budowie, bóstwa (gniewne i łagodne) oraz demony. Istotą tej zaświatowej inicjacji jest właściwe rozpoznanie tych istot (jest ich ponad sto), a przede wszystkim uzmysłowienie sobie pozoru ich rzeczywistości. Aby pomóc duszy umarłego przebyć tę przestrzeń, kapłani buddyzmu tybetańskiego (lamowie) recytują specjalne teksty z *Księgi Umarłych* (pełny tytuł: *Wielkie Wyzwolenie z Bar-do przez Słuchanie*, tyb. *Bar-do t<sup>o</sup>s-grol cz<sup>en</sup>-mo*)[4]. Swoje instrukcje ilustrują pokazywaniem wizerunków bóstw, które właśnie spotyka dusza zmarłego. Kolejne etapy podróży zaznaczają kredą na specjalnej tablicy.

**Dżinizm**, religia powstała w Indiach podobnie jak buddyzm na przełomie VI i V wieku p.n.e., także przyjął ideę cyklu ponownych narodzin (**sansara**) i zasług zbieranych w trakcie kolejnych wcieleń (**karma**). Według dżinijskiej nauki o reinkarnacji dusza (**džiwa**) odradza się w czterech podstawowych formach bytu, jako istota demoniczna, zwierzę, człowiek oraz istota niebiańska. Mówi się niekiedy, że byty duchowe mogą wcielać się np. w śnieg, ogień, wodę i powietrze – substancje i zjawiska, które my uznajemy za nieożywione. W kosmosie stale krąży ta sama ilość dusz. Na miejsce tych, które już się uwolniły pojawiają się nowe, pochodzące z form roślinnych, gdzie egzystują w postaci zbiorowej. Co powoduje, że dusza „awanuuje” w cyklu narodzin lub obniża swój status? Dżiniści tłumaczą to subtelną materią, która przyłącza się do duszy. W wy-

niku złych uczynków, dusza przyciąga do siebie drobiny tej materii, co skutkuje opadaniem jej oraz inkarnacji w coraz to niższe istoty. Uwalnianie cząstek materii karmicznej powoduje, że dusza unosi się w górne rejony kosmosu. Dusza zupełnie uwolniona od **karmana** znajduje swoje miejsce na szczycie wszechświata, gdzie już na zawsze pozostaje wolna. Jest ona nazywana **dżina** (sanskryt. „zwycięzca”). Dodać należy, iż dusza uwalniająca się od subtelnej materii świeci coraz jaśniej własnym blaskiem, natomiast dusza upadająca, oblepiana karmicznymi cząstkami – ciemnieje. Jak – według dżinizmu – uwolnić się z kręgu wcieleń? Nauka dżinizmu twierdzi, że do powstrzymania drobin materii karmicznej przyczynia się życie zgodne z etyką religijną, medytacja i studiowanie świętych tekstów. Natomiast usunięcie jej wymaga już bardziej radykalnych środków: należy oddać się surowej ascezie, w skład której wchodzi posty, medytacje, a nawet rytualne samobójstwo.

### Starożytna Grecja

W starożytnej Grecji idea reinkarnacji pojawiła się w orfizmie i pitagoreizmie, skąd przeniknęła do filozofii Platona (427-347 p.n.e.). **Orfizm** był ruchem religijnym, który rozwijał się w VI-V w. p.n.e., a następnie odrodził się w czasach cesarstwa rzymskiego. Według niego dusza przebywająca w ciele człowieka zamknięta jest w nim jak w grobie. Po śmierci udaje się do Hadesu, gdzie staje przed sądem. Jeśli była duszą niegodziwca – zostaje zesłana czasowo do miejsca kary, a jeśli człowieka prawego – trafia do krainy szczęśliwości. Po tysiącu lat dusze powracają na ziemię. Zwykły śmiertelnik powinien powtórzyć cykl dziesięciokrotnie. Wszystkie dusze, które mają się powtórnie wcielić, muszą pić w zaświatach ze źródła Lete, by zapomnieć o poprzedniej inkarnacji. Dusze orfików, jako doskonałe, nie odradzają się powtórnie i dlatego powinny unikać wód zapomnienia. Cykl narodzin i śmierci spowodowany jest potrzebą oczyszczenia duszy człowieka z pierwiastka tytanicznego (Tytani poćwiartowali Dionizosa i zjedli go; zostali za to spaleni piorunem Zeusa, a z ich popiołów powstał ludzkość). Ostateczne oczyszczenie dokonuje się w ciele orfika, który przechodzi specjalne rytualne oczyszczające i inicjacyjne oraz praktykuje ascezę

(m.in. wegetarianizm, wyrzeczenie się wełnianych szat i spożywania bobu). Podobne poglądy dotyczące odradzania się duszy w kolejnych wcieleniach głosił także **Pitagoras** (572-497 p.n.e.) i jego uczniowie zgromadzeni w bractwach religijnych.

**Platon** przejął orficko-pitagorejską naukę o duszy, a szczególnie myśl o niezależnej egzystencji duszy od ciała i jej kolejnych inkarnacjach. Dla tego filozofa prawdziwe poznanie polegało na przypominaniu sobie wiedzy sprzed obecnego wcielenia (anamneza).

### Religie monoteistyczne

W religiach monoteistycznych (judaizm, chrześcijaństwo, islam) idea reinkarnacji występuje w ich nurtach ezoterycznych lub hereetyckich.

W **judaizmie** wędrówka dusz (hebr. **gilgul neszamot**) jest elementem nauki karamimów, odłamu powstałego w VIII w. n.e., ma też ważne miejsce w kabale średniowiecznej i nowożytnej. Tu po raz pierwszy występuje w XII-wiecznej **Księdze Jasności** (**Sefer ha-Bahir**). Koncepcją ponownych narodzin kabaliści wyjaśniają, dlaczego niekiedy cierpią sprawiedliwi, a niegodziwcy mają szczęście. Uważa się także, iż osoby przechodzące na judaizm, w poprzednim wcieleniu były Żydami. W kabale nowożytnej, tzw. luriańskiej, w osobach obecnie żyjących rozpoznawano wcielenia patriarchów i innych postaci biblijnych. Dusze mogą ponadto wcielać się w zwierzęta, w przedmioty nieożywione (np. w kamienie) lub błąkać się niewcielone jako tzw. dybuki. Dybuk niekiedy wchodzi w „zajęte” już ciało, co powoduje opętanie.

**Chrześcijaństwo** w swojej postaci religii zinstytucjonalizowanej (Kościoły) nie zna idei transmigracji, odnosiły się do niej natomiast ruchy heterodoksyjne: w Kościele zachodnim – katarzy (patrz niżej), a w Kościele prawosławnym – chłyści (XVII-XIX w.). Jako system quasi-reinkarnacyjny w epoce wczesnego Kościoła można wskazać ideę o preegzystencji dusz, głoszoną przez Orygenes (185-254). Według jego nauki Bóg na początku stworzył określoną liczbę dusz obdarzonych wolną wolą. Wszystkie one, z wyjątkiem duszy Chrystusa, zgrzeszyły. Ich winy były jednak

zróznicowane, w związku z czym zostały umieszczone na różnych szczeblach stworzenia. Te, które zgrzeszyły najmniej stały się aniołami i archaniołami, te, obciążone największymi winami zostały się demonami. Natomiast dusze, których grzechy były pośrednie otrzymały ludzkie ciała. Nauka o preegzystencji została potępiona na drugim Soborze Konstantynopolitańskim w 553 roku.

W **islamie** zasada wędrówki dusz znalazła miejsce w tradycjach dysydenckich i ezoterycznych. Do najbardziej znanych wyznawców zasady reinkarnacji w islamie należą druzowie. Transmigracją tłumaczy oni m.in. stałą liczbę swoich wyznawców. Często również się sądzi, że sufi, mużulmańscy ezoterycy, w swojej poezji i przypowieściach dawali wyraz doświadczeniom i przekonaniom reinkarnacyjnym. Za jeden z takich dowodów uchodzi fragment pochodzący z dzieła jednego z najwybitniejszych sufich, Dżalaluddina Rumiego, zwanego Moulaną (1207–1273), pt. **Manawi e Manawi**. Tak opisuje on ewolucję pierwiastka duchowego, który przechodzi przez inkarnacje w byty świata mineralnego, roślinnego, zwierzęcego, człowieka, staje się następnie aniołem, aby w końcu powrócić do Boga.

*Zmarłem z kamienia, w roślinę zamieniony,*

*zmarłem z rośliny, wziąłem kształt zwierzęcia.*

*Umarło zwierzę, narodził się człowiek.*

*Czyżbym się lękał, że mnie śmierć poniży?*

*Raz jeszcze muszę z człowieczeństwa umrzeć,*

*Ubrać się w skrzydła i pióra anioła.*

*Lecz wśród aniołów też nie pozostanę,*

*Bo – „zginie wszystko oprócz Jego Twarzy”.*

*A więc przepadam, ginę, bo organy*

*Śpiewają „wszyscy do Niego wrócimy”[5].*

Trudno tu zauważyć prawo religijne czy moralne rządzące „wstępującymi” wcieleńiami. Można postawić hipotezę, że zasadą taką jest prawo ewolucji, które powoduje,

że każdy byt duchowy musi przejść tę samą łańcuch egzystencji, aby w końcu połączyć się z Bogiem.

## Dualiści

Wędrówka dusz była także częścią nauki wygasłej religii dualistycznej **manicheizmu**, który rozwijał się w Europie, Azji i na północy Afryki od III do XIV wieku n.e. Dobry punkt wyjścia do dyskusji na temat transmigracji u manichejczyków stanowi polemiczny tekst chrześcijański **Acta Archelai**[6] z 1. poł. IV wieku:

Powiem wam zatem, jak dusza transmigruje do różnych ciał. Po pierwsze tylko mała jej część jest oczyszczana, a w związku z tym przechodzi ona do ciała psa, wielbłąda lub innego żywego stworzenia. Jeśli jest duszą mordercy przenoszona jest do ciał trędowatych; jeśli okaże się, że uczestniczyła w żniwach – do tych, którzy są upośledzeni w mowie. (Określenia duszy mogą być następujące: umysł (**nous**), myślenie, intelekt, myśl, rozum). Żniwiarze, którzy zbierają plony są jak archonci, którzy byli w Ciemności od początku i zjedli zbroję Pierwszego Człowieka. Musieli zatem [żniwiarze – MD] zostać przemienieni w trawę lub rośliny strączkowe, lub jęczmień, lub kłosa zboża, lub jarzyny, a więc także oni mogą zostać ścięci podczas zbiorów. Jeśli ktoś je chleb, musi także zostać chlebem i być zjedzony. Jeśli ktoś zabije ptaka, stanie się ptakiem; jeśli ktoś zabije mysz, stanie się myszą. Co więcej, jeśli ktoś jest bogaty na tym świecie i umarł, ten musi przejść do ciała żebraka, który chodzi i żebrze, a dalej czeka go wieczna kara. Jednakże, ponieważ to ciało należy do władców[7] i do materii, człowiek, który sadi drzewo figowe musi przejść przez wiele ciał, aż to drzewo zostanie ścięte. Jeśli człowiek buduje sobie dom, będzie podzielony na wszystkie ciała. Jeśli człowiek kąpie się, jego dusza może przyłgnąć do wody. A jeśli człowiek nie daje jałmużny wybranemu, zostanie ukarany piekłem i będzie odradzał się w ciałach katechumenów[8], dopóki nie wynagrodzi tego wieloma jałmużnami. Dlatego katechumeni przynoszą najlepszą żywność jako ofiarę dla wybranych. Kiedy oni [wybrani – MD] mają jeść chleb, najpierw modlą się do chleba: »Nie zżąłem ciebie, ani ciebie nie zmełłem, ani zagniotłem ciebie, ani nie włożyłem cię do pieca, lecz zrobił to wszystko ktoś inny i przyniósł ciebie do

mnie. Zjadam (cię bez winy)«. Kiedy powiedział to do siebie, zwraca się do katechumena: »Modliłem się za ciebie« i ten ostatni odchodzi. Jak już tobie mówiłem nieco wcześniej, jeśli człowiek żął, będzie zżęty i podobnie ten, kto wrzucił ziarno do maszyny, ten będzie do niej wrzucony, ktokolwiek będzie zagniatał, zostanie zagnieciony, ktokolwiek piekł, zostanie upieczony. Z tego powodu zabrania się im [wybrany - MD] pracy. Mówią oni [manichejczy - MD] również, że istnieją inne światy, z których wschodzą światła, kiedy oni znajdują się na tym świecie. A jeśli człowiek idzie po ziemi, szkodzi jej. A jeśli ktokolwiek poruszy ręką, staje się to przyczyną szkody uczynionej powietrzu. Ponieważ powietrze jest duszą ludzi, zwierząt, ptaków, ryb i gadów, i wszystkiego innego, co jest na świecie. Ponieważ mówiłem już wam, że to ciało nie należy do Boga, ale do materii, która jest ciemna i musi być utrzymana w ciemności[9].

Jakie informacje o manichejskiej transmigracji przynosi powyższy tekst? Po pierwsze, dusza może wcielać się w ciała ludzkie, zwierzęce, rośliny, a także w nieożywiony (w naszym mniemaniu) element rzeczywistości jakim jest woda; kościelny autor mówi także o wrażliwości ziemi i powietrza. Dalej pojawia się fragment mówiący o wybranych i katechumenach (manichejskich słuchaczach), jałmużnie w postaci „najlepszej żywności”, którą słuchacze dawali wybranym, jedzeniu przez wybranych chleba i o zakazie pracy obowiązującym wybranych. Ta część tekstu odnosi się do tzw. „stołu wybranych”, czyli codziennego rytualnego posiłku tych ostatnich. „Stół wybranych”, podczas którego zjadano chleb, warzywa, owoce oraz pito wodę, był najważniejszą ceremonią wspólnoty manichejskiej. Religijnym skutkiem tego posiłku było uwalnianie cząstek Światłości, czyli Żyjącej Jaźni[10] uwięzionej w materii. Jak można przypuszczać, zbawcze uwalnianie Światłości następowało także w innych okolicznościach, tj. w momencie śmierci wybranego oraz, prawdopodobnie, w chwili śmierci słuchacza. Omawiany tekst potwierdza, że kolejne inkarnacje dokonują się na zasadzie odpłaty za zasługi lub wykroczenia w poprzednim wcieleniu. Czy miały one następować według tak prostej „reguły odwetu” jak to podaje tekst, czy jest to tylko próba ośmieszenia manichejskiej doktryny przez ko-

ścielnego autora - sprawa pozostaje otwarta. Podsumowując, należy powiedzieć, że reinkarnacja u manichejczyków służyła przede wszystkim oczyszczeniu elementów Żyjącej Jaźni (pożądanymi wcieleniami byłyby więc inkarnacje roślinne - zdatne do spożywania podczas rytualnego posiłku, inkarnacje wybranego i prawdopodobnie także słuchacza).

Według doktryny **katarów** (XII-XIV w.), średniowiecznych dualistów działający w zachodniej Europie, dusza, to anioł, który z powodu swojego pierwotnego upadku musiał odradzać się w ciałach ludzi i zwierząt, dopóki nie znalazł się w ciele doskonałego - duchownego i wtajemniczonego tej wspólnoty. Doskonali, podobnie jak wybrani u manichejczyków, oddawali się surowej ascezie. Żyjący na początku XIV wieku jeden z ostatnich katarskich duchownych twierdził, że do ostatecznego wyzwolenia się duszy trzeba 9 wcieleń.

### **Wędrowka dusz a kult przodków**

Wyznawcy tradycyjnych **religii afrykańskich** wierzą, że w narodzone dzieci wcielają się ponownie przodkowie danej rodziny. U pewnych ludów istnieje przekonanie, że we wnuku odradza się dziadek. Niekiedy dochodzi też do sytuacji, że dwie dusze przodków chcą zająć to samo ciało - sytuacji takiej musi wówczas zarządzić tamtejszy „specjalista od sacrum” - szaman, czarownik lub kapłan. Niektórzy przodkowie, aby wyrządzić komuś krzywdę, wcielają się na krótko. Wówczas dziecko ożywione duszą takiego przodka wcześniej umiera. **Mieszkańcy Polinezji** wierzą, iż dusza każdego dziecka umieszcza się w ciele za sprawą przodka lub jest jego duchem. Aby powtórnie się inkarnować duch przodka musi obmyć się najpierw w źródle lub w morskiej pianie.

### **Europejscy filozofowie i ezoterycy**

W Europie, co najmniej od okresu oświecenia, idea kolejnych wcieleń jest oceniana - w odróżnieniu od religii indyjskich - pozytywnie. Reinkarnacja nie jest tu uważana za więzienie, zamknięty krąg, z którego należy się wyzwolić, tylko za możliwość doskonalenia się i poszerzania sfery swojej wolności. Jej zwolennikami byli tacy filozofowie jak Wolter (1694-1778) czy

**Gotthold Ephraim Lessing** (1729-1781). Według **Lessinga** ludzkość doskonali się w ten sposób, że te same dusze wcielają się w kolejnych etapach rozwoju ludzkości. Ideą ponownych narodzin był zainteresowany także niemiecki filozof **Artur Schopenhauer** (1788-1860). Uważał on, że życie nieustannie się odradza, w związku z czym osoby, które znamy obecnie, towarzyszyły nam także w poprzednim wcieleniu i będą naszymi towarzyszami w przyszłości.

Upowszechnienie się na Zachodzie wiary w cykl narodzin należy łączyć z osobą **Heleny Bławatskiej** (1831-1891) i założonym przez nią **Towarzystwem Teozoficznym**. Bławatska twierdziła, że człowiek posiada 7 ciał: zewnętrznego ciała fizycznego, a następnie: ciała witalnego, astralnego, duchowego niższego (zwierzęcego) i wyższego (umysłu) – **manas**, elementu **bodhi** i **atmana** (ducha). Tylko trzy wyższe ciała (tj. **manas**, **bodhi** oraz **atman**) transmigrują. Między wcieleniami mija około tysiąca lat, a do ostatecznego wyzwolenia potrzeba co najmniej 800 inkarnacji. Poznawczy i wyzwalający charakter reinkarnacji akcentował także twórca **antropozofii Rudolf Steiner** (1861-1925). Uważał on, że człowiek składa się z trzech elementów cielesnych (ciało fizyczne, eteryczne – „roślinne” i astralne – „zwierzęce”), trzech aspektów duszy (dusza doznaniowa, dusza rozsądkowo-uczuciowa i dusza samoświadoma) oraz ducha (duch-jaźń, duch-życie, duch-człowiek). W cyklu kolejnych wcieleń tylko element duchowy doznaje ciągłego rozwoju. Według antropozofii najbliższym celem owej „pedagogiki reinkarnacyjnej” jest uzyskanie statusu istoty anielskiej w następnej epoce kosmicznej, epoce jowiszowej. Liczba wcieleń elementu duchowego nie jest z góry określona, a czas pomiędzy kolejnymi inkarnacjami wynosi co najmniej 7 lat.

### **Reinkarnacja w dwudziestowiecznych religiach i ruchach religijnych**

Wiara w reinkarnację jest ważnym elementem **kaodaizmu** (nazwa pochodzi od Cao Dai, jedyne Boga tej religii), założonego w 1919 roku przez Wietnamczyka Ngo Van Chieu (1878-ok.1926)[11]. Wykazuje on wpływy buddyzmu, taoizmu, konfucjanizmu, chrześcijaństwa oraz spirytyzmu. Spirytyzm dla wyznawców tej religii jest dowodem na istnienie duszy,

umożliwia kontakt ze zmarłymi, a także stanowi przesłankę do wiary w reinkarnację. Przekonanie, że istoty duchowe zwane thetanami, mogą inkarnować się jako ludzie, a także jako rozumni mieszkańcy innych obszarów kosmosu składa się na naukę **Kościoła Scjentologicznego** powstałego w 1955 roku, a założonego przez Amerykanina Ronalda Lafayette’a Hubbarda (1911–1986). Transmigracja oparta na zasadzie prawa **karmana** cechuje doktrynę **ruchu Eckankar** (nazwa pochodzi od słowa ECK, określającego energię kosmiczną, nazywaną przez wyznawców także Siłą Życiową, Duchem Świętym lub Słyszalnym Prądem Życia, Który Podtrzymuje Wszelkie Życie). Ruch ten został założony w Stanach Zjednoczonych przez Paula Twichella (1908-1971) w 1965 roku. Według nauki Eckankar, reinkarnujący się element duchowy wciela się według wstępującego porządku najpierw w minerały, potem w rośliny, następnie w zwierzęta (tu zgodnie z hierarchią znaną z teorii ewolucji: w ryby, gady i ssaki), aby w końcu odrodzić się w ciele człowieka. Transmigrujący pierwiastek, który uzyskał ludzkie ciało otrzymuje szansę na przyspieszenie swojej wędrówki, której celem jest dotarcie przez 10 sfer niebiańskich do panenteistycznego Boga o imieniu Sugmad (określanym także jako „Wieczny ECK”). Wyzwolenie i połączenie z Bogiem ma ułatwić 10 inicjacji oferowanych przez religijny ruch Eckankar.

Wiara w wędrówkę dusz stała się też jednym z ważnych elementów religijno-kulturowego **ruchu New Age**, który narodził się w latach sześćdziesiątych w Stanach Zjednoczonych, a następnie oddział na cały świat Zachodu. Badania statystyczne potwierdzają wzrastającą popularność metempsychozy. Dziś wierzy w nią ponad 20% Amerykanów, Kanadyjczyków i Francuzów. Według badań Centrum Badania Opinii Społecznej (CBOS) z 1997 roku w Polsce wiarę w reinkarnację zadeklarowało 34% respondentów. I choć niekiedy podkreślana jest nieadekwatność metody ankietowej do badania religijności[12], to ta wysoka liczba świadczy, jeśli nie o wierze w reinkarnację, to przynajmniej o zainteresowaniu dla zagadnienia „wędrówki dusz” wśród Polaków.

## Podsumowanie

### I.

Aby stworzyć model zjawiska reinkarnacji w religiach i tradycjach ezoterycznych na podstawie powyższego materiału fakto-graficznego należy odpowiedzieć na kilka ważnych pytań cząstkowych (wówczas otrzymamy elementy modelu reinkarnacji). Oto one: 1/ jaki element podlega wcieleniom?; 2/ w jakie formy świata zjawiskowego wciela się nieśmiertelny pierwiastek?; 3/ jaki jest interwał pomiędzy inkarnacjami?; 4/ co się wówczas dzieje z inkarnującym się elementem?; 5/ ile potrzeba inkarnacji, aby osiągnąć cel procesu reinkarnacyjnego?; 6/ jaka jest zasada, która kieruje procesem ponownych narodzin?; 7/ co jest celem transmigracji?; 8/ jak jest oceniane samo zjawisko ponownych narodzin?

Podstawowym założeniem systemu reinkarnacyjnego jest idea, że człowiek (bo do niego w najwyższym stopniu odnoszą się systemy reinkarnacyjne) składa się przynajmniej z dwóch członów: nieśmiertelnego (odradzającego się) i śmiertelnego. Często antropologia systemów reinkarnacyjnych jest bardziej złożona i mówi o wieloczłonowości człowieka: np. katarzy byli zwolennikami koncepcji trychotomicznej (ciało, dusza, duch), teozofowie mówią o 7 ciałach, a antropozofowie o 9 (trzy ciała trzy dusze i trzy elementy duchowe).

Ad. 1/ Inkarnującą się częścią bywa a/ **element boski**, np. dusza dionizyjsko-tytaniczna w orfizmie, pierwiastek boski w ezoteryce muzułmańskiej, element Światłości w manicheizmie, ale także b/ **podmiot nieśmiertelny o niższym statusie ontycznym niż Absolut albo bóg**: np. upadli aniołowie u katarów oraz c/ **wieczna zasada ożywiona i podmiot poznający w tzw. religiach bez Boga**, np. atman w hinduizmie i džiwa w dżinizmie.

Ad. 2/ W każdym z systemów reinkarnacyjnych formą, którą przyjmuje pierwiastek nieśmiertelny jest człowiek, ale wcielenia następują także w ciała roślin, zwierząt, nieożywione elementy natury (śnieg, ogień, woda, powietrze), inteligentne istoty z innych planet. Ponadto ożywiony i

poznający podmiot może odrodzić się jako bóstwo lub demon (buddyzm).

Ad. 3/ Odstęp pomiędzy inkarnacjami może być bardzo różny. Według wierzeń jednych religii dusze czekają na kolejne wcielenie kilka tygodni, a według innych – nawet kilka tysięcy lat.

Ad. 4/ W okresie „między śmiercią a narodzinami” element nieśmiertelny często poddawany jest próbom lub sądowi, które decydują, czy będzie się dalej inkarnował, a jeśli tak, jakie ciało uzyska. W niektórych systemach reinkarnacyjnych etap zaświatowy to nie tylko zwykłe zdanie sprawy z poprzednich czynków, ale (np. buddyzm tybetański) także próba inicjacyjna, która może zmodyfikować „cielesne” zasługi.

Ad. 5/ Nie ma zgody, co do liczby wcieleń potrzebnych, aby nastąpił kres procesu odradzania się nieśmiertelnego pierwiastka duchowego. Niekiedy jest to pojedyncze wcielenie (religie czczące przodków), w innych przypadkach – kilka do kilku tysięcy inkarnacji, a nawet – nieskończona ich liczba.

Ad. 6/ Najczęściej zasadą, która kieruje sekwencją wcieleń, jest zasada **odpłaty za czyny w poprzednim wcieleniu / wcieleniach** (najlepszym przykładem prawo *karmana*). Ale jest także **reguła ewolucji**, inkarnacja w coraz wyższe hierarchiczne formy (nowożytni filozofowie europejscy, Eckankar) niejako automatycznie, niezależnie od zasług. Ten element systemu reinkarnacyjnego uzasadnia istnienie etyki i praktyk religijnych (dyscyplina, często asceza i rytuały), mających na celu skierowanie procesu wcieleń w kierunku soterii lub przyśpieszenie sekwencji wcieleń.

Ad. 7/ Celem transmigracji jest najogólniej pojęta **soteria** (wyzwolenie, oświecenie, zbawienie) rozumiana jako: uzyskanie zbawczego poznania, oczyszczenie pierwiastka boskiego, ponowne połączenie się z bóstwem, przywrócenie porządku kosmicznego, kontynuacja istnienia danego etnosu, podnoszenie swojego statusu ontycznego lub podążanie za naturalnym porządkiem wszechświata (palingeneza zachodnich filozofów).

Ad. 8/ Wędrówka dusz jest różnie oceniana w poszczególnych religiach i kręgach kulturowych. Dla religii wywodzących się z Indii jest ona **przyczyną cierpienia**; wyrwanie się z koła wcieleń oznacza zwykle wyzwolenie lub oświecenie (tu myślenie reinkarnacyjne uzasadnia postawę antykosmiczną). W religiach, gdzie ważny jest kult przodków, jego dusza wciela się na ogół w celu **pomocy dla wspólnoty żyjących**. W zachodnich poglądach filozoficznych i nurtach ezoterycznych reinkarnacja jest **zasadniczo wartościowana pozytywnie**. Zwykle daje ona szansę na pełniejszy rozwój i lepsze poznanie własnej istoty i natury świata, jest też sposobem na oczyszczenie się ze skutków złych uczynków (tu myślenie reinkarnacyjne wspiera postawę prokosmiczną).

## II.

Jakie funkcje pełnią systemy reinkarnacyjne w religiach i tradycjach ezoterycznych?

1/ Systemy reinkarnacyjne łączą przekonania na temat świata z wyobrażeniami zaświatów (rozumianych zarówno jako krainy zaświatowe, jak i stany medytacyjne). Stanowią więc spajający – a więc niekiedy podstawowy – element danej religii lub tradycji ezoterycznej.

2/ Mają one duży potencjał wyjaśniający:

a/ wyjaśniają dobry lub zły los człowieka, jego miejsce w strukturze społecznej, a zatem tłumaczą jego przeznaczenie. I jakkolwiek w perspektywie jednego życia reinkarnacja jest deterministyczna, to w perspektywie szeregu egzystencji, przeciwnie: ujawnia swój indeterministyczny charakter (winy z dawnych wcieleń można naprawić);

b/ uzasadniają praktyki religijne (np. związane ze śmiercią), etykę (np. stosunek do istot żywych) i dyscyplinę religijną (często surową, mającą na celu oczyszczenie inkarnującego się elementu);

c/ tłumaczą jako skutek anamnezy niezwykłą wiedzę, wyjaśniają pewne zachowania i preferencje jednostki a także podobieństwo fizyczne czy poglądów;

d/ objaśniają przypadki opętania (próba zajęcia ciała przez błakającą się duszę) czy

niedorozwoju (niewystarczająco wcielona dusza).

3/ Systemy reinkarnacyjne przyczyniają się do animizacji i oswojenia świata. Jeśli można wcielać się w inne osoby ludzkie (czy nawet istoty z odległych rejonów kosmosu), zwierzęta, rośliny a także przedmioty nieożywione, to świat staje się rzeczywistością o dwóch ważnych cechach. Po pierwsze – jest **ożywiony**, gdyż jego różne elementy obdarzone są wrażliwością i inteligencją, a po drugie – staje się **oswojony**, ponieważ możemy – potencjalnie (w nagrodę lub za karę) – zamieszkać w każdym z jego elementów.

Mariusz Dobkowski, Warszawa, 2005 rok

## Literatura

[1] Jung z pewnym sceptycyzmem odnosił się do realności reinkarnacji, ale nie odrzucał jej całkowicie; poza tym, na gruncie teoretycznym, gotów był uznać ją za jeden z przejawów ogólniejszego zjawiska, jakim jest, według niego, odrodzenie. Na temat pięciu form, w jakich wyraża się odrodzenie według Junga, a także w kwestii psychologicznej interpretacji wędrówki dusz zob. J.T. Bąbel, *Psychologiczne źródła wiary w reinkarnację*, w: *Fenomen Junga. Dzieło, inspiracje, współczesność*, red. K. Maurin, A. Motycka, Warszawa 2002, s. 162–175.

[2] Zob. po polsku: S. Grof, *Poza mózg*, przekł. I. Szewczyk, Kraków 1999; tenże, *Raport z badań nad LSD. Obszary nieświadomości*, przekł. A. Szyjewski, Kraków 2000.

[3] Sześć sfer egzystencji najlepiej ilustruje typ ikonograficzny sakralnej sztuki tybetańskiej nazywany Kołem Życia. W 3 górnych polach koła przedstawia się krainę bogów, miejsce półbogów i świat ludzi, a w 3 dolnych – obszar zwierząt, sferę głodnych duchów i otchłan piekielną. Koło Życia trzyma bóstwo śmierci Jama. W każdej z tych krain ukazana jest postać Buddy, która symbolizuje możliwość wyzwolenia się z kręgu inkarnacji.

[4] Polskie tłumaczenie: *Tybetańska Księga Umarłych*, przekł. I. Kania, Kraków 1993.



[5] *Masnawi e Manawi*, księga 3, bejty 3901-3906, tłumaczenie Marii Składankowej, wg: M. Składankowa, *Kultura Perska*, Warszawa 1995, s. 197. We fragmencie pominięty został bejt 3905 (informację dotyczącą identyfikacji cytatu zawdzięczam p. Ivonnie Nowickiej).

[6] Oryginał tekstu powstał w języku greckim. Znany jest z łacińskiego przekładu, który został sporządzony niedługo później. Pewne fragmenty *Acta Archelai* zachowały się w dziele *Panarion* Epifaniusza z Salaminy.

[7] Tj. Archontów – MD.

[8] Chodzi o manichejskich słuchaczy.

[9] *Acta Archelai* X, przekł. według: I. Gardner, S.N.C. Lieu, *Manichaean Texts from the Roman Empire*, Cambridge 2004, s. 184-185.

[10] Żyjąca Jaźń, czyli świetlista substancja, nosi wiele nazw u manichejczyków, np.: Pięciu Bogów, Pięć Świąteł, Synowie Światła, Zbroja Pierwszego Człowieka, Święci Nieśmiertelni, Żyjąca Dusza, Świetlista Jaźń. Mimo wielu określeń chodzi o te samą postać mitologiczną – Zbroję Pierwszego Człowieka ściśle utożsamioną z jego Pięcioma Synami, którzy po uratowaniu Pierwszego Człowieka pozostali uwięzieni w Ciemności.

[11] Niekiedy za założyciela kaodaizmu uważa się Le Van Trung (1876-1934), który w 1926 roku ustanowił instytucjonalne ramy tej religii.

[12] Por. K. Koseła, *Religijność z kwestionariuszy*, „Nomos” 1997/98, nr 20/21, s. 175-177.

# Antropozofia

## Prawo karmy i reinkarnacji a chrześcijaństwo

Piotr Chodur

Dla człowieka wychowanego w kulturze europejskiej, której religijność opiera się głównie na różnych formach chrześcijaństwa idee karmy oraz reinkarnacji mogą wydawać się czymś niezwykle egzotycznym i trudnym do zrozumienia. Zwłaszcza, że oba te pojęcia kojarzą się z myślą wschodu, z buddyzmem czy hinduizmem. Wbrew pozorom, tradycja metempsychozy jest mocno zakorzeniona także w myśli zachodu. Wyrażała się ona nawet na gruncie polskim, np. w *Genezis* z *Ducha* J. Słowackiego.

W religiach wschodu, głównymi celami życia człowieka jest wyzwolenie się z niekończącego się cierpienia, które przynosi życie, a także „rozpuszczenie” się w absolicie – nirwanie.

Pożądanie jest przyczyną działania, zaś działanie przynosi cierpienie; pożądanie, działanie i cierpienie stanowią jakby wiecznie obracające się koło. Ruch tego koła nie ma początku ani końca; czy można się więc wyzwolić z ciągu reinkarnacji? Nieskończony szereg następstw każe przecież, aby po życiu następowało kolejne życie. Z prochów i kości pozostałych po spaleniu kolejnych wcieleń, które przyjmujemy w tej nieskończonej wędrówce, można by usypać górę, zaś matczyne mleko wysrane w kolejnych egzystencjach przepęłniłoby morze.<sup>2</sup>

W powyższym cytacie wyraźnie uwidacznia się nihilistyczny stosunek buddyzmu do zjawiska reinkarnacji. Taki punkt widzenia jest na swój sposób rozpaczliwy. Wydaje się on być całkiem logicznym następstwem doświadczeń życiowych istoty ludzkiej – przecież każdy doznaje cierpienia i od tego cierpienia pragnie uciec ku szczęściu. Czy szczęściem tym musi być jednak wyzbycie się swego „ja”? Odpowiedź na to pytanie daje antropozofia i jest to odpowiedź poczyniona w pełni w duchu chrześcijaństwa. Świadczą o tym słowa R. Steinera:

„Jeżeli ktoś spogląda na życie z przeświadczeniem, że jaźń ciągle powraca, (...) jeżeli rozważy, jakie uspokojenie daje idea reinkarnacji, w jaką siłę uzbraja ona człowieka, jeżeli obserwuje owoce tej idei w życiu (...), wtedy temu człowiekowi odstoni się tu, w zewnętrznej rzeczywistości, prawda i idea reinkarnacji, wtedy widzi, że jest ona owocna”.<sup>3</sup>

Jakże różnią się od siebie duchowe poglądy europejskie i wschodnie. Rudolf Steiner w swojej nauce w jasny i prosty sposób opisuje ukojenie jakie może przynieść świadomość nieśmiertelności. Należałoby jednak zaznaczyć, iż w dzisiejszych czasach istnieją już bliższe naukowości (choć jeszcze nie naukowe – patrząc na nie z perspektywy hard science)

---

<sup>2</sup> *Nauka Buddy.*

<sup>3</sup> Słowa R. Steinera.

badania reinkarnacji. Jako przykład należy podać M. Newtona, który opisujące tu zjawisko i jego prawdziwość analizuje przy pomocy hipnozy.

„ O, mój Boże! Nie jestem naprawdę martwy! To znaczy, moje ciało jest martwe - widzę je pod sobą - ale ja unoszę się w powietrzu... Spoglądam w dół i widzę moje ciało rozciągnięte na szpitalnym łóżku. Wszyscy wokół mnie myślą, że nie żyję, ale to nieprawda. Chcę krzyknąć: „Hej, nie umarłem naprawdę!” To niewiarygodne... pielęgniarki przykrywają mi głowę prześcieradłem... ludzie, których znam, płaczą. Powinienem być martwy, aleja wciąż żyję! To dziwne, moje ciało jest całkowicie martwe, aleja unoszę się nad nim. Ja żyję!”

Są to słowa człowieka pogrążonego w głębokiej hipnozie, opisującego doświadczenie śmierci. Mówi krótkimi, nerwowymi zdaniem, pełnymi lęku, jako że widzi on i czuje, co to znaczy być duszą dopiero co oddzieloną od fizycznego ciała. Ten człowiek jest moim pacjentem, leżącym teraz na wygodnym fotelu z oparciem; przed chwilą towarzyszyłem mu w odtwarzaniu sceny śmierci z poprzedniego życia.<sup>4</sup>

Newton, podobnie do Steinera, zauważa także jak dla człowieka zachodu cenne jest życie oraz jego własna osobowość:

To paradoks, że ludzie, w odróżnieniu od wszystkich innych stworzeń na Ziemi, muszą przezwyciężyć swój lęk przed śmiercią, aby prowadzić normalne życie. Mimo to, nasz biologiczny instynkt nigdy nie pozwoli nam zapomnieć o tym ostatecznym zagrożeniu naszego istnienia. W miarę starzenia się, w naszej świadomości rodzi się widmo śmierci. Nawet ludzie religijni obawiają się śmierci jako końca osobowej egzystencji. Najwyższe stadium lęku przed śmiercią

przywodzi na myśl nicność, która położy kres wszelkim związkom z rodziną i przyjaciółmi. Umieranie sprawia, że wszystkie nasze ziemskie cele wydają się błahe i bez znaczenia.<sup>5</sup>

Znaczenie życia po śmierci szerzej opisuje antropozofia. Nie jest ono więc błahe i bezsensowne, lecz posiada swój sens w głęboko chrześcijańskim znaczeniu. Pojęcie reinkarnacji powiązane jest bezpośrednio z pojęciem karmy. Uczy ono, iż każde działanie ma swój daleko idący skutek. Często jednak zarówno przyczyny jak i skutki są dla zwykłego człowieka niedostrzegalne. Opisuje je F. Bardon, czeski okultysta, tymi słowami:

Każda przyczyna wytwarza odpowiadający jej skutek. Jest to przyjmowane wszędzie jako najwyższe prawo. Każdy uczynek ma swój skutek i w konsekwencji rodzi owoce. Co za tym idzie, karma nie powinna być uważana za prawo dla naszych dobrych uczynków, tak jak naucza filozofia Orientu, a to, że posiada dużo głębsze znaczenie jest faktem oczywistym, biorąc pod uwagę, czego się dowiedzieliśmy do tej pory. Istoty ludzkie instynktownie czują, że wszystko dobre rodzi jedynie dobre owoce, a wszystko złe musi mieć zło jako swoją konsekwencję. Mówi o tym stare przysłowie: "jakie ziarno, taki plon". Każdy musi znać i respektować to niezmiennie prawo (...)Prawo rozwoju jest przedmiotem prawa przyczyny i skutku. Co za tym idzie, rozwój jest aspektem prawa karmy.<sup>6</sup>

Karma jest więc czynnikiem decydującym o naszych przyszłych wcieleniach, ale także o zmiennych naszego obecnego życia. Nie powoduje ona jednak zniewolenia człowieka, jest wynikiem konkretnych działań. O wolności, której nie ogranicza prawo karmy

<sup>4</sup> M. Newton, *Wędrownica dusz*.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> F. Bardon, *Wtajemniczenie do Hermetyzmu*.

pisze R. Steiner w *Teozofii różokrzyżowców*:

Karma nie umniejsza w niczym wolności człowieka, toteż gdy o niej mowa, musimy brać pod uwagę zarówno przeszłość, jak i przyszłość. Nosimy w sobie działanie naszych czynów z przeszłości i w ten sposób jesteśmy niewolnikami przeszłości, ale panami przyszłości. Jeżeli chcemy dobrze na nią wpłynąć, powinniśmy wciągać do naszej księgi życia możliwie korzystne pozycje.<sup>7</sup>

Wobec powyżej ujawnionych informacji najodpowiedniejszym zachowaniem wykazuje się osoba wcielająca w życie jakże piękną chrześcijańską postawę „kochaj bliźniego swego jak siebie samego”. Niestety, wg Steinera, karma danej jednostki, nie jest wyłącznie wynikiem własnych jej działań.

Zanim przejdziemy do studiowania karmy poszczególnego człowieka, musimy się zastanowić nad pewnym zasadniczym faktem. Oprócz karmy indywidualnej istnieje jeszcze karma zbiorowa, która nie jest określana przez poszczególnego człowieka, jakkolwiek wyrównuje się ona podczas jego inkarnacji.<sup>8</sup>

i

Musimy patrzeć z ciężkim sercem na cierpienia człowieka, nie mogąc wrócić mu radości i zdrowia, gdyż związany jest on ze zbiorową karmą. I tylko poprawiając zbiorową karmę możemy pomóc poszczególnym ludziom;<sup>9</sup>

Nie tylko człowieka obowiązują te prawa. Dotyczą one, wg antropozofii całego kosmosu, świata:

Podobnie jak człowiek inkarnuje się wielokrotnie, tak i nasza Ziemia przechodziła przez szereg wcieleń i czeka ją dalsza

droga, bo prawu reinkarnacji podlega cały kosmos.<sup>10</sup>

Nie jesteśmy jednak jako ludzie zamknięci w strasznym kręgu cierpienia. Swymi działaniami możemy poprawiać karmę całego życia, pomagać całemu światu w osiągnięciu dobra i w zwalczaniu cierpienia. W antropozofii mamy więc do czynienia z twórczą pracą na rzecz świata, nie zaś z eskapizmem jaki ma miejsce w filozofii buddyzmu.

A gdy ktoś jest tak potężny, jak w oczach chrześcijan Jezus Chrystus, to pomaga całej ludzkości w czasie, kiedy cała ludzkość tej pomocy potrzebuje. Prawo karmy nie staje się przez to nieskuteczne; przeciwnie, czyn Jezusa Chrystusa na Ziemi właśnie przez to jest skuteczny, że na karmie można budować. Zbawiciel wie, że przez karmę dzieło odkupienia stanie się dostępne dla całej ludzkości. Wszak czyn ten zdarzył się właśnie w oparciu o prawo karmy, jako przyczyna przyszłego wspaniałego skutku, jako siew pod przyszłe żniwo, jako pomoc dla tych, którzy pozwolili oddziaływać na siebie błogosławieństwom zbawienia. Czyn Jezusa Chrystusa można w ogóle zrozumieć jedynie przez istnienie prawa karmy. Właśnie testament Jezusa Chrystusa jest nauką karmy i reinkarnacji. Nie jest tam powiedziane, że każdy musi ponosić następstwa swoich czynów, lecz, że skutki czynów muszą być dźwigane, niezależnie przez kogo. A więc gdy teozof utrzymuje, że nie rozumie jednorazowego czynu Jezusa Chrystusa dla całej ludzkości, to właśnie nie rozumie karmy. Tak samo jak kapłan, który twierdzi, że karma przeszkadza odkupieniu.<sup>11</sup>

Oraz

Z drugiej zaś strony są także teozofowie, którzy twierdzą, że prawo karmy stoi w sprzeczności z zasadą odkupienia. Twierdzą, że pomoc, która jedna, jedyna Istota

<sup>7</sup> R. Steiner, *Teozofia różokrzyżowców*.

<sup>8</sup> Ibidem.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Ibidem.

<sup>11</sup> R. Steiner, *U bram teozofii*.

Zbawiciela ludziom wyświadcza, nie da się pogodzić z karma. Ani jedni, ani drudzy nie mają słuszności. Ani jedni, ani drudzy nie zrozumieli prawa karmy. Wyobraźmy sobie, że spotkaliśmy jakiegoś bardzo biednego człowieka. Sami jesteśmy w lepszym położeniu i możemy mu pomóc. Pomoc ta wnosi w jego rachunek życiowy nowa pozycja. Ktoś, kto rozporządza jeszcze większym zakresem możliwości, będzie mógł pomóc dwojgu ludziom, będzie mógł wpłynąć na karmę dwóch osób. Jeszcze możniejszy dopomoże dziesięciu czy stu, a najpotężniejszy niezliczonej ilości ludzi. Nie ma w tym nic sprzecznego z zasadą karmicznych związków. Prawdliwość i ścisłość, z jaką działa na człowieka to prawo, pomaga nam zrozumieć, że taka pomoc wpływa rzeczywiście na los człowieka. Mówiliśmy nieraz, w jakiej potrzebie była ludzkość w chwili, gdy Istota Chrystusa zstąpiła na plan fizyczny. Śmierć Zbawiciela na krzyżu była pomocą, która zmieniła karmę niezliczonej ilości ludzi. Nie ma żadnych rozbieżności pomiędzy dobrze rozumianą ezoteryką chrześcijańską a właściwie interpretowaną wiedzą duchową. Między prawami chrześcijaństwa i prawami wiedzy duchowej panuje głęboka harmonia i nic nie zmusza nas do porzucenia idei odkupienia.<sup>12</sup>

Wszystkie wskazane wyżej nauki duchowe obrazują tylko fakt, iż idee reinkarnacji i karmy nie jest aż tak obca człowiekowi zachodu, jak mogłoby się wydawać, zwłaszcza, że w doskonały sposób korelują one z ideałami chrześcijaństwa i w żaden sposób nie negują ani nie umniejszają roli zbawienia. W ostatecznym rozrachunku, metempsychoza i prawo przyczyny i skutku ma kolosalne znaczenie dla rozwoju człowieka. Wg teorii reinkarnacji, o rozwoju istoty ludzkiej i jej przyszłym losie ma decydować nie tylko jedno życie, lecz cały ich szereg ciągnący się być może aż do

wieczności. Jest to piękny humanistyczny ideał nie ograniczający istoty ludzkiej pętlami strachu przed śmiercią lub stagnacją jednej szansy. Celem karmy i zdobytego doświadczenia jest pomoc w rozwoju świata i ludzkości, altruizm.

Pewne „techniczne” uwagi na temat reinkarnacji Steiner opisuje m.in. w książce *U bram teozofii*. Niech jego słowa służą za podsumowanie tego artykułu.

(...) 2160 lat wiedza tajemna uważała zawsze za okres, w którym warunki na Ziemi tak się zmieniają, że człowiek znowu może się na niej zjawić, by przeżyć coś nowego. A więc między dwoma wcieleniami upływa 2160 lat. Trzeba jednak wziąć pod uwagę, że w okresie tych 2160 lat człowiek właściwie pojawia się dwa razy, tak iż średnio już 1000 lat stanowi właściwy okres między dwoma wcieleniami. Dzieje się tak dlatego, że z reguły człowiek ma jedno wcielenie męskie a drugie kobiece. To nie prawda, jakoby zawsze miało miejsce siedem kolejnych wcieleń męskich i siedem kobiecych. Doświadczenia duszy w zależności od inkarnacji męskiej czy kobiecej są bardzo różne. Jest to zupełnie zrozumiałe. Dlatego pojawia się ona w przeciągu 2160 lat raz jako mężczyzna i raz jako kobieta. Wtedy człowiek nabywa wszystkich doświadczeń, które w danych warunkach może zdobyć. I ma okazję i możliwość dodać nowa stronicę w swojej księdze życia. Takie radykalne przemiany Ziemi są okresem nauki dla duszy. To jest sens ponownych wcieleń, czyli reinkarnacji.<sup>13</sup>

<sup>12</sup> R. Steiner, *Teozofia różokrzyżowców*.

<sup>13</sup> R. Steiner, *U bram teozofii*.

# Towianizm - Narodziny doktryny

*Agnieszka Zielińska*

Towianizm nie był zjawiskiem wyjątkowym. Wyrastał z ducha epoki, w której się narodził. Można nawet zaryzykować stwierdzenie, że nauka Mistrza Andrzeja była eklektyczna, łączyła bowiem wiele różnych myśli, dążeń i twierdzeń. Miał więc chyba rację Zygmunt Krasiński, pisząc w 1843 roku do Delfiny Potockiej, że „w Towiańskim zeszyły się razem i wielka idea, co krąży jak orzeł nad nami, i mnóstwo magnetycznych szczegółików, nie rozświeconych dotąd” [1]. Spróbujmy je zatem „rozświecić”, zdając sobie sprawę z karkołomności takiego przedsięwzięcia.

Przede wszystkim należy oddać głos samemu Mistrzowi, który twierdził: „Na objawieniu oparta jest misja moja. Objawiona wola Boża jest wskazówką wszystkich czynności moich. Ciemny z siebie proch i wśród ciemności, które ziemię ogarnęły, jakże bym mógł bez tej pochodni trafić do celu naznaczonego? (...) Duch Święty przemówił do człowieka dla wsparcia wiary jego...” [2] Znane są daty i niektóre okoliczności trzech objawień. Jak już powiedziano, 11 maja 1828 roku podczas modlitwy w kościele bernardynów w Wilnie przeżył duchowy przełom. Zrozumiał, że jego życiowym powołaniem jest przekonywać ludzi do wprowadzania zasad ewangelicznych w obręb stosunków społecznych i międzynarodowych. Nie był jeszcze wtedy gotowy do całkowitej zmiany trybu życia. Dopiero dwa kolejne objawienia – 11 maja 1839 roku i 23 lipca 1840 – utwierdziły go w przekonaniu, że jest powołany do celów wyższych. Biały krzyż na niebie obrócony ku Zachodowi i Matka Boska wskazująca Francję jako cel działalności misyjnej, to znaki „widome”

po których Mistrz Andrzej nie miał już żadnych wątpliwości [3].

Nie znamy treści objawień, nie sposób więc stwierdzić, na ile nauka Towiańskiego kształtowała się pod ich wpływem, a w jakim stopniu wpłynęły nań lektury. Z całą pewnością jednak niebiosa nie otworzyły się przed prostaczkim, ale przygotowanym do tego człowiekiem, od dawna poszukującym odpowiedzi na pytania egzystencjalne, ontologiczne, eschatologiczne, antropologiczne i teologiczne. Tancredo Canonico pisał, co prawda, o dwunastym roku życia swojego Mistrza jako o początku „spółki ze światem wyższym” (chłopiec mozoląc się nad nauką poczuł, że „jest sposób dochodzenia do poznania rzeczy daleko wyższy od sposobów ziemskich” [4]) i o „chwili, która rozstrzygnęła stanowczo o całym kierunku życia jego”, późniejsze jednak poczynania Towiańskiego nie wskazują na to, aby był to czas rzeczywiście rozstrzygający. Bazę jego światopoglądu stanowiła wyniesiona z domu religijność i znajomość podstawowych doktryn chrześcijaństwa. To jednak nie wystarczało. Księża nie potrafili odpowiedzieć na wszystkie pytania. Wstąpił na uniwersytet z nadzieją, że nauka pomoże w rozwiązaniu różnych wątpliwości. Szybko jednak przekonał się, że niczym Faust, „choć stoi u mądrości wrót, tyle wie, co wiedział wprzód” [5].

Wówczas zetknął się z ludźmi o rozbudzonym życiu religijnym. W kontaktach z nimi nie zważał na ich wyznanie. Znał zapewne założone na uniwersytecie ok. roku 1817 Towarzystwo Biblijne, starające się upowszechniać znajomość Pisma Świętego. Z późniejszych

jego wypowiedzi wynika, że interesował się w tym czasie także sprawą żydowską na Litwie, znał stosunki panujące w synagogach, do których prawdopodobnie uczęszczał [6]. Być może zetknął się także z profesorem Janem Chryzostomem Gintyllą, autorem *Katechizmu katolickiego dla Żydów, napisanego w języku, jakiego starozakonni używają na Żmudzi*. Ten wykładowca Pisma Świętego na Uniwersytecie Wileńskim wiódł spory z rabinami i był bardzo oddany idei nawracania niekatolików.

Pierwszym etapem realizowania misji Towiańskiego była jego podróż do Petersburga w 1832 roku, gdzie pozostawał w kontaktach z tamtejszymi iluministami. Jak pisze Wiktor Weintraub [7], wpływy nauki Saint-Martina na mistycyzującą masonerię rosyjską były tak silne, że utarło się nawet nazywanie braci lożowych po prostu martynistami. Nie wiemy, które idee Nieznanego Filozofa poznał Towiański w młodości, a które dopiero w latach trzydziestych, w czasie pobytu w Petersburgu. Próbowali to ustalić jako pierwsi Józef Kallenbach i Stanisław Pigoń, ale udało im się jedynie zlokalizować pewne wpływy Saint-Martina w kształtowaniu się idei Sprawy Bożej [8].

Już samo słownictwo Towiańskiego przywodzi na myśl wiele terminów Nieznanego Filozofa lub jego mistrza Pasqualisa. Używanie słowa „minister” w znaczeniu narzędzia Bożego odpowiada Saint-Martinowskiemu „ministr de la Divinite”, zaś „próżność” i „przejście przez zero” to dosłowne określenia francuskiego mistyka, stosowane przez Towiańskiego w nieco innym znaczeniu [9]. Także niektóre terminy odnoszące się do Chrystusa („szef”, „z pierwszego kręgu Boskiego”, „działacz pierwszy po Bogu”) przypominają to, co o emanacji duchów z Boga pisał Martinez de Pasqually. Stanisław Pigoń doszedł do wniosku, że „nasz mistyk operował pojęciami, a raz po raz nawet terminami *Traktatu o reintegracji*”. Martynezysta Towiański jednak nie był [10]. Dzieło Pasqualisa przeleżało w rękopisie prawie

cały wiek XIX. O jego znajomości, jak twierdzi badacz, na ziemiach polskich przed rokiem 1840 nie było mowy. Można więc mówić o związku pośrednim przez Saint-Martina, ale można też sprowadzić wszystko do jednego źródła – kabały. Z niej bowiem pochodzi pomysł „pierwszego kręgu”, „duchów wyższych”, które pośredniczą między Bogiem a ludźmi przez niewidzialne kanały, wychodzące od tronu Najwyższego i działające w obu kierunkach [11]. W tej ezoterycznej tradycji żydowskiej, z którą Towiański mógł się zapoznać częściowo za pośrednictwem Nieznanego Filozofa, ale też poprzez kontakt ze środowiskiem Żydów wileńskich, odnajdziemy wiele wspólnych punktów. Wspólnych także z nauką Jakuba Boehmego, której największym propagatorem był właśnie Saint-Martin.

Te miejsca wspólne to przede wszystkim wiara w metempsychozę jako proces doskonalenia duszy, której celem jest reintegracja z Bogiem, przekonanie o istnieniu duchowej istoty świata przyrody i doczesności piekła, a także działaniu duchów poprzez ludzi. Kabalistyczną proveniencję ma także charakterystyczna dla Towiańskiego wiara w to, że siła odradzania świata i jego doskonalenia leży w człowieku.

Reinkarnacja była warunkiem ewolucji ducha. Mistrz Andrzej jednak wiedział, że pogląd ten nie będzie zaakceptowany w jego epoce [12]. Badacze nie ustalili jednoznacznie, skąd wzięła się u niego wiara w metempsychozę. Pytany o to przez księdza Kajsiewicza Adam Mickiewicz zapewnił, że nie z „nauki indyjskiej” [13]. Wiadomo jednak, że wiarę tę wyznawali gnostycy. A Towiański, jak zapewnia znawca tematu, Jerzy Prokopiuk, był właśnie gnostykiem [14].

Termin „gnoza” (gr. *gnosis*) oznacza poznanie (wiedzę). W tym przypadku jednak chodzi o poznanie transracjonalne — wychodzące więc poza *ratio* i intelekt — choć nie irracjonalne, gdyż nie rezygnuje ono z formułowania swych wyników w języku idei i pojęć abstrakcyjnych. Pozna-

nie gnostyczne jest bezpośrednim, wewnętrznym doświadczeniem — niedostępnym poznaniu racjonalnemu — duchowej rzeczywistości, duchowego aspektu człowieka, kosmosu i Bóstwa. Poznanie - doświadczenie gnostyczne otrzymuje człowiek w formie objawienia (spontanicznie, kiedy inicjatywa zdaje się wychodzić od Bóstwa lub jakiejś innej istoty duchowej) — wtedy jest to poznanie apokaliptyczne (*apokalypsis* = objawienie) — lub oświecenia czy wtajemniczenia, kiedy to człowiek zdaje się sam inicjować proces samoprzemiany już to na poziomie swej jaźni („wyższego ja”), już to na mocy decyzji swego *ego*. Ten proces samoprzemiany — w toku owych „treningów” psychomoralnych ćwiczeń i medytacji — ma uczynić zeń właściwy „instrument poznawczy” i umożliwić mu uzyskanie objawienia [15].

Na związek gnostyków z metempsychozą zwrócił też uwagę Jan Gwalbert Pawlikowski. Bliska była im ta teoria — uważał badacz, gdyż „wiara w indywidualną nieśmiertelność duszy musiałaby wykluczyć wiarę w ewolucję w dziedzinie ducha; przeciwnie idea ewolucji tylko przy przyjęciu palingenezy pozwala utrzymać koncepcję indywidualnej nieśmiertelności” [16].

Pokrewne z kabałą są też dążności mesjanistyczne. Gdy Izaak Luria tworzył nowy system kabały, jego celem było przygotowanie epoki wyzwolenia, w której porządek świata doprowadzony będzie do pełnej doskonałości. Jeśli uzna się więc, że skutkiem metempsychozy duchy izraelskie mogą się pojawić poza narodem wybranym, można mówić o teoriach mesjanistycznych również w innych narodach. Juliusz Kleiner przypuszcza, że Towiański spotkał się z tą teorią w kraju, gdzie Żydzi, chcący uważać Rzeczpospolitą za swoją ojczyznę, głosili tezę o identyczności dusz polskich z izraelskimi [17]. Niejaki Krystian Albrecht był nawet przekonany, że „Polska nie jest niczym innym, jak Judeą starożytną, a Polacy są potomkami Dawida z pokolenia Judy” [18]. Jak ustaliła Elżbieta Z. Wichrowska ten saski Żyd właściwie nie pojawia się w opracowaniach dotyczących Wielkiej Emigracji [19]. Wiadomo, że w

1840 lub 1841 skontaktował się z Adamem Mickiewiczem, którego pragnął przekonać do swoich prorocत्व. Był też u Izzydora Sobańskiego i wojewody Antoniego Ostrowskiego. Pisał o nim „Pszonka”, sugerując, że nauka Towiańskiego to nic innego jak zniekształcone prorocत्व Albrechta, z którym Mistrz Andrzej miał pozostać w wielkiej przyjaźni [20].

W zakresie pojęć chrystologicznych dokonała się u Towiańskiego ewolucja — jak twierdził Stanisław Pigoń [21] — od kabały, czy kabalistycznych (martynezowskich) elementów martyнизmu do katolicyzmu. Już w *Biesiadzie* — zauważył badacz — „urok kabały przeważony jest przez urok *Apokalipsy*, która na utworze tym przede wszystkim odcisnęła swe piętno” [22].

Na początek wieku XIX przypada też renesans nauki Emanuela Swedenborga, w którą wtajemniczył Towiańskiego być może, jak sugeruje Stanisław Szpotkański [23], brat ojczyzna Słowackiego — Józef Becu. Ale zapewne nie tylko jemu zawdzięczał Mistrz wiedzę o nauce szwedzkiego mistyka. Wpłynęła ona przecież na wielu ludzi bliski duchowo Towiańskiemu, takich jak Grabianka czy Mickiewicz. Król Nowego Izraela zaczerpnął niewątpliwie ze Swedenborga myśl o „korespondencji” człowieka z zaświatem. Jeszcze przed działalnością awiniońską spotkał się w Londynie z niejakim Bestem, „fanatycznym zwolennikiem Swedenborga i dostąpił inicjacji w główne zasady magii i w sposoby komunikowania się na ziemi z niewidzialnym światem duchów” [24]. Należy także pamiętać o przynależności Grabianki do wolnomularstwa, gdzie swedenborgianizm na przełomie XVIII i XIX wieku był bardzo popularny.

Towiański — zdaniem Stanisława Pigionia — usiłował wyraźnie nawiązać do tradycji starosty liwskiego. Badacz wymienił takie punkty wspólne obu mistykom, jak adwentyzm, czyli wiarę w nową epokę — owoc łaski, niezasłużony przez ludzi; psychika — poddanie się pod bezpośrednie rozkazy Boga; stosunek człowieka do świata duchów; rozróżnienie duchów na „pierwiastkowe” (które nie dopracowa-



ły się jeszcze godności człowieka) i „gwiazdziste” (mieszkańcy innych planet) [25]. Analogie można też dostrzec w życiorysach Grabianki i Towiańskiego. Obaj wtajemniczeni w mistykę Zachodu, uświadomili sobie poczucie misji, rzucili urząd i majątność, poświęcili rodzinę, by spełnić posłannictwo reformatora moralno-religijnego [26]. Jednak Józef Ujejski przestrzegał przed zbyt dużym upatrywaniem wpływu doktryn podolskiego szlachcica na Mistrza Sprawy Bożej. Uważał, że zauważalne podobieństwa tłumaczą się wystarczająco wspólnością źródeł, przede wszystkim recepcją idei Swedenborga i Saint-Martina [27].

Naukę tych mistyków przybliżyły Towiańskiemu zapewne także dzieła Mickiewicza. W latach 1835-36 zapoznał się z *Dziadami* i prawdopodobnie *Księgami Narodu Polskiego i Pielgrzymstwa Polskiego*. Zafascynowała go „idea matka poematu – wiara we wpływ świata niewidzialnego, niezmysłowego na sferę myśli i czynów ludzkich (...) musiał się przejąć metafizyczno-religijną warstwą Mickiewiczowskiego dramatu, odnaleźć w nim żarliwe pragnienie „dopełnienia” katolicyzmu, bolesne oczekiwanie nowej efuzji Św. Ducha, profetyczną zapowiedź przyszłości” [28]. Wiemy, że poeta bardzo wcześnie, jeszcze w okresie studiów wileńskich, zafascynował się myślą Saint-Martina i Swedenborga. Od tego drugiego przejął m.in. koncepcję walki duchów dobrych i złych o duszę człowieka, która znalazła wyraz w III części *Dziadów*. Zatem niewykluczone, jak sugeruje Ewa Hoffmann-Piotrowska, że pisma Mickiewicza mogły „spowodować poszerzenie horyzontów ideowych” litewskiego proroka, „o czym świadczy inkrostowanie rozmaitych wypowiedzi Mistrza kryptocytatami z pism poety [29].

Podstawowym dogmatem, łączącym towianizm ze sztokholmskim uczonym, jest wiara w oddziaływanie świata duchów na świat ziemski. Kolumny jasne i ciemne, czyli duchów dobrych i złych, łączą się z człowiekiem po każdej jego decyzji i pomagają w jej realizacji. Ludzka

wolna wola kończy się zatem w momencie dokonania wyboru, którym duchom pozwolimy przez siebie działać. Człowiek jest bowiem duchem w ciele, dzięki któremu może właśnie działać. Obaj myśliciele zachęcali do jak największej aktywności na ziemi. Aktywność bowiem warunkuje rozwój niezbędny do osiągnięcia zbawienia. Właśnie oddziaływaniu swedenborgianizmu przypisywał Adam Sikora [30] przekonanie Mistrza Andrzeja o ważnej roli treningu ciała w pracy nad duchowym postępem człowieka. Ten pozytywny stosunek do cielesności odróżniał towianizm od innych koncepcji, choćby Saint-Martina czy Boehmego.

Myśl powszechnej harmonii, wewnętrznych związków wszystkich składników wszechświata charakterystyczna dla nauki Swedenborga, znalazła także echo w towianizmie. W zakresie wyobrażeń kosmologicznych można ją prześledzić na podstawie fragmentów *Biesiady*. Czytamy w niej, że między „globami”, czyli planetami, istnieje teologiczny związek i układ hierarchiczny. Ziemia jest w tym układzie najniższa, zamieszkała przez duchy najmniej doskonałe. Bóg zaś jest w centrum wszechświata [31].

Analogię tych poglądów znajdziemy u szwedzkiego mistyka. Istoty zamieszkujące inne planety stoją duchowo wyżej od ludzi, są szlachetniejsze, czystsze. Jednak, inaczej niż w *Biesiadzie*, są to światy ze sobą niepowiązane. Według Swedenborga duchy nie przebywają w konkretnym miejscu, ale są wszędzie [32]. Towiański wiązał zaś duchy z konkretnymi miejscami, które były ważne dla nich za życia w ciele. Dlatego jechał połączyć się z duchem Grabianki do Awinionu czy Petersburga, ducha Kościuszki odwiedzał w Solurze, a Napoleona na polach Waterloo. To nie jedyna różnica w poglądach szwedzkiego mistyka i proroka z Litwy. Główną był stosunek do metempsychozy. Cała kosmologia Towiańskiego zbudowana jest na jej zasadzie. Swedenborg uważał, że duch łączy się z ciałem jednorazowo, a po śmierci na zawsze pozostaje w świetle

duchowym. Poza tym, według niego dusza nie może wcielać się w zwierzęta czy rośliny. One bowiem nie posiadają ducha, jak człowiek. Toteż wiara w metempsychozę była niemożliwa [33].

Od Swedenborga zaczerpnął też Towiański „myśl o niewidzialnym Kościele Chrystusowym utworzonym ze spółki dusz prawdziwie chrześcijańskich, praktykujących ofiarę troistą” [34].

Jak już wspomniałam, wpływ na kształtowanie się poglądów młodego Towiańskiego miały także związki wolnomularskie. Trzy toasty kończące *Biesiadę* wiązała Juliusz Kleiner z tradycją masonską wznoszenia toastów na uczcie: na cześć króla, wielkiego mistrza i za zdrowie gości [35].

Towiański odkrył zapewne, że zasady wolnomularskie, takie jak równość bratnia, porządek, zgoda, jedność, łagodność, prawda, mądrość, stałość, siła, odwaga, miłość obejmująca miliony ludów, to nic innego, jak wartości ewangeliczne, których uczył Chrystus. Jako indywidualista nie chciał ograniczać się przynależnością do którejś z łóż, wziął z masonerii to, co odpowiadało jego systemowi wartości i wkomponował w swój projekt Sprawy Bożej. Odrzucił jednak wolnomularstwo jako organizację „stojącą tylko na samych formach” [36].

Wśród profesorów-masonów, z którymi Towiański miał kontakt, wymieniliśmy tu Ernesta Groddecka i Leona Borowskiego - ucznia duchowego niemieckich braci lożowych Lessinga i Herdera. I zapewne za pośrednictwem tych oraz innych wolnomularzy Mistrz poznał myśli niemieckich pisarzy. Stanisław Pigoń był przekonany, że na pewno ich nie czytał [37]. Lektury nie można jednak wykluczać, ponieważ założony przez Joachima Lelewela „Tygodnik Wileński” (1815-1822) zamieszczał między innymi tłumaczenia autorów niemieckiego Oświecenia, także Lessinga [38]. Można znaleźć w każdym razie kilka miejsc wspólnych u obu myślicieli. Na pewno jest nim przekonanie, że objawienie Boże rozwija się w toku historii, choć jego proveniencję można sprowadzić do jednego źródła – *Biblii*. Łączy się

z tym wiara, że „nadejdzie z pewnością czas nowej wiecznej Ewangelii, którą nam obiecano w elementarzach Nowego Zakonu” [39] - czyli wiara w nastanie Królestwa Bożego na ziemi.

W dziełach tego niemieckiego kłasyka znajdziemy też bliską Towiańskiemu ideę pojednania ludzi różnych wyznań i narodowości. Szczególniej zajmował Lessinga wzajemny stosunek Żydów i chrześcijan. Przypominał, że „cały chrześcijaństwo jest zbudowany na judaizmie”, a chrześcijanie „zatracili pamięć, iż sam Zbawiciel nasz był także Żydem” [40]. Jakże bliskie było Mistrzowi przekonanie Natana – tytułowego bohatera dramatu Lessinga, o tym, że Żydzi nie nawracają się na chrześcijaństwo z powodu złego świadectwa samych chrześcijan [41].

W tym samym dziele odnajdziemy też myśl, że „nie tak trudno jest pobożnie marzyć, jak dobrze czynić. Jakże często ludzie leniwi w święte bawią się marzenia, ażeby tylko – choć zamiaru tego nie są świadomi – aby tylko czynów dobrych nie spełniać!” [42]. To samo mówił Towiański swoim uczniom.

Zastanawiając się nad genezą słowianofilskich poglądów Mistrza Andrzeja, Marta Ruszczyńska zwróciła uwagę na ich związek z ideą Johanna Gottfrieda Herdera. Badaczka zasugerowała, że rolę pośrednika odegrał tu Mickiewicz i eks-Ziewończyk, Seweryn Goszczyński [43]. W środowisku pisarzy galicyjskich, tworzących ugrupowanie o nazwie Ziewonia, sformułowano na początku lat trzydziestych program, który miał zbliżyć do siebie różne narody i tradycje istniejących tu pod berłem Habsburgów Słowian. Zakładano istnienie różnych nacji w formie demokratycznej federacji. Nawiązywano do pogańskich korzeni, tłumaczono zarówno współczesne, jak i dawne utwory z wielkiej rodziny słowiańskiej. „Idee słowianofilskie stawały się sposobem wyjścia z zaborczego zamknięcia poprzez m. in. osobiste kontakty kulturalne z „Ruską trójcą”, z czeskimi i słowackimi budzicielami” [44].

Być może zbliżenie Goszczyńskiego do towiańczyków zaowocowało rozwojem poglądów Mistrza w tym kierunku, ale na

pewno ich nie zapoczątkowało. Już przecież w pierwszym swoim publicznym wystąpieniu w Paryżu 27 września 1841 roku w katedrze Notre-Dame pojawiła się zapowiedź włączenia w obręb Sprawy Bożej idei Słowiańszczyzny [45]. Jest to jednak idea wyraźnie polonocentryczna: „Polska, jako znakomita część plemienia słowiańskiego, które częściej i goręcej, niż inne plemiona, przechowało w duszy skarb ognia Chrystusowego, skarb miłości, uczucia – jest znakomitym węgielnym kamieniem podnoszącej się Sprawy Bożej, sprawy zbawienia świata” [46]. Zatem ukształtowała się już wcześniej, przed poznaniem Goszczyńskiego i Mickiewicza. I choć prawdopodobna niekiedy wydaje się teza o inspirującej roli wieszczki dla poglądów autora *Biesiady*, to w tym wypadku musimy szukać genezy dużo wcześniej. Jak zauważył Tadeusz Namowicz, Herderowski obraz Słowian wykorzystywany dla uzasadnienia szczególnej roli narodów słowiańskich, a zwłaszcza Polski, w religijnym odrodzeniu świata zrodził się z ducha idei człowieczeństwa [47], a więc bliskiej masonerii.

Z myślą Herdera łączy Towiańskiego także obarczanie winą za rozbiory nie tyle zaborców, co szlachtę polską, która kierując się prywatą, doprowadziła do upadku państwa. Podobnie też dzieli Mistrz Polaków na egoistyczną, bogatą mniejszość i pracowitą, prostą, nie mającą do tej pory wpływu na losu kraju większość [48].

Dla niektórych (np. Adama Mickiewicza, Edwarda Duńskiego) towianizm był kontynuacją myśli Bogdana Jańskiego i działalności jego „domku”. Rzeczywiście, można odnaleźć wiele wspólnych cech między tymi ruchami. Przede wszystkim santsimonowskie przekonanie o możliwości wprowadzenia sprawiedliwego ustroju społecznego, dzięki „poczuciu moralnemu”, „entuzjastycznemu pragnieniu dobra ogólnego” [49]. Należy zatem odwołać się do emocji, bo to one stanowią główne motory ludzkiego życia. Utworzenie nowego społeczeństwa nie może być dziełem sa-

meo rozumu. Wspólna dla saintsimonisty Jańskiego i Towiańskiego była też wiara, że jedynie Bóg jest prawodawcą porządku etycznego, którego człowiek powinien przestrzegać w każdych okolicznościach. Podstawą tej etyki jest braterska miłość wszystkich ludzi do siebie nawzajem, której uczył Chrystus. Kościół pierwotny głosił solidaryzm społeczny, ale w XV wieku „całkowicie zmienił swe nastawienie (...) nie utożsamia się już z najniższymi klasami społeczeństwa, nie pracuje nad podniesieniem ich znaczenia” [50]. Duchowni usiłują teraz skierować ludzkie myśli na cel metafizyczny – zbawienie po śmierci, aby nic nie zagrażało doczesnym interesom kleru i jego protektorów. Dlatego – pisał Saint-Simon – należy wprowadzić powszechną świadomość faktu, że jedynym środkiem osiągnięcia żywota wiecznego jest „praca prowadzona w celu zwiększenia dobrobytu rodzaju ludzkiego” [51]. Taka koncepcja kierowała uwagę człowieka na jego ziemską misję, w której o cielesność należało dbać na równi z duchowością. Obca była francuskiemu reformatorowi pogarda dla ciała, którą wciąż jeszcze głosił Kościół. Instytucję tę oskarżył zresztą o herezję, ponieważ uważał, że jej nauki „nie kierują wiernych na chrześcijańską drogę postępowania” [52]. Taki pogląd na sprawę znajdziemy także u Towiańskiego.

Na kształtowanie się doktryny Mistrza miała też, być może, wpływ z nauka Vintrasa i Naundorfa. Takie przypuszczenie znajdziemy w monografii Juliusza Kleinera o Słowackim. Prorok „przybywający do Paryża z nieokreślonymi jeszcze szczegółowo planami i szukający niewątpliwie dróg odpowiednich – pisał badacz – zetknął się z nową sektą, wziął od niej (...) nazwę, organizację, emblematy, idee pewne...” [53] Przybył przecież do Francji w chwili kształtowania się „sprawy” Vintrasa i do tego stopnia był przez niektórych z nią utożsamiany, że np. biograf Pierre-Michela, ks. Bouix, uważał towiańczyków za odłam „Dzieła Miłosierdzia”. Niemniej jednak była to – wedle określenia Stani-

sława Pigionia – „sprawa łączności chwilowej, a długich poróżnień” [54].

Już w roku 1840 Vintras miał przepowiedzieć „błogosławionego Słowianina”, naznaczonego na „organ wyroków Bożych”, ale dopiero latem 1842 roku wieść o tej przepowiedni dotarła do towiańczyków. Ksiądz Edward Duński 9 lipca tego roku informował zmartwychwstańców, że „jest już jakiś prorok, wabiący do siebie, który przynosi świadectwo Towiańskiemu” [55]. Ujawniła się wtedy w Kole Sprawy Bożej chęć do pracy apostołskiej wśród Francuzów. 20 listopada 1842 nastąpiło pierwsze spotkanie Mickiewicza z przedstawicielami sekty Vintrasa – księdzem Aleksandre la Paraz Charvos, panną Cassini i zapewne z Alix Mollard [56]. Kiedy zaś Towiański zetknął się po raz pierwszy z vintrasistami, nie jest dostatecznie wyjaśnione. Jeden z nich – Teodor Fouquere` - przybył do litewskiego proroka, przebywającego wtedy w Brukseli, w lutym 1843. Mistrz przyjął go życzliwie, rozmawiali o ideach obu „spraw” [57], w wyniku czego 16 marca Towiański napisał list do Vintrasa.

Pismo to zawierało wezwanie do uczestnictwa w walce ze złem w Kościele. Pierre-Michel w odpowiedzi z dnia 9 maja uznał wyższość misji Polaka, i „poddął się mu z całym kołem”. Mickiewicz poinformował o tym towiańczyków 20 maja. Okres ten – maj, czerwiec 1842 roku – jest czasem największego zbliżenia obu ruchów. W celu tego zbliżenia, jak sugerował Józef Ujejski [58], przyjęto w paryskim Kole Mickiewicza vintrasistowską formę organizacyjną siódemek. Stało się to w styczniu następnego roku. Jednak szybko się okazało, że uparte trwanie Pierre-Michela przy Naundorfie, który nie uznawał boskości Chrystusa i nienawidził papieża, to rzecz nie do zaakceptowania dla Mistrza Andrzeja. W ogóle – jak zauważył Józef Ujejski – „cały duch nauki i działalności Towiańskiego był tak odległy od ducha książek Naundorfa, że o łączności jakiegokolwiek, poza przypadkowymi analogiami niektórych lieux communs mistycznych trudno myśleć” [59]. Poza tym Vintras nie pojmował idei napoleońskiej,

tak ważnej dla Sprawy Bożej oraz nie był skory do podjęcia trudu doskonalenia się na drodze ofiary. Wobec tego już w lipcu ostatecznie porzucono nadzieję na możliwość zjednoczenia obu „spraw” [60]. Kilko Francuzów, odłączywszy się wtedy od „Dzieła Miłosierdzia”, założyło towianistyczną siódmkę. Odtąd sądy Towiańskiego o Vintrasie stały się coraz surowsze. Gdy 8 listopada 1843 roku Grzegorz XVI ogłosił breve, potępiające sektę Pierre-Michela, Towiański uznał decyzję papieża za słuszną. Uważał, że Vintras „wiedzę krainy wyższej puścił na ciało i nerwy, i dlatego wyrokiem sprawiedliwości Pańskiej, prawem raz zakreślonego porządku przed wieki, poszedł pod moc złego, na służbę szatana...” [61] 7 grudnia 1845 roku w odezwie do koła francuskiego potwierdził swój sąd.

Józef Kallenbach uważał kontakty towiańczyków z vintrasistami za „łatwowieczne, a zgoła zbyt liczne splątanie sprawy czystej z nieczystą” oraz za moralną porażkę Mistrza Andrzeja [62]. Innego zdania był Pigoń. Sądził mianowicie, że Towiański patrzył na Vintrasa od początku, „bez zaślepienia i na ogół roztropnie”. W sprawie tej pociągał go widok rozszerzenia swojej działalności na Francuzów, ale nigdy „nie zszedł z poziomu powinności moralnej, przyjętej przez się za naczelną normę postępowania. Toteż faktyczne zwycięstwo (...) zostało przy nim” [63].

Według Kleintera towianizm „wiążący się niewątpliwie z Grabianką i jego „Nowym Izraelem, z Naundorfem i z Vintrasm, był jedną z sekt adwentystycznych, tj. opierających się na oczekiwaniu nowej, pełniejszej formy chrześcijaństwa (...), przy tym – zgodnie z poglądem sformułowanym jasno przez Lessinga – uznawał progresywność objawienia” [64]. Zygmunt Krasiński był zdania, że Towiański „należał do wszystkich spraw, spisków, tajnych narad, dziejących się za dni jego, bo potrzebował wyczerpywać z każdej sprawy takiej moc jej i tajemnicę na przywłaszczenie ich sobie, na podparcie się nimi. Tak jak z ziół rozmaite soki wyciąga lekarz lub alchemista, tak on z rozmaitych towarzystw i teoryj społecznych, i indywi-

dualności ludzkich wyciskował soki ich żywotne i z nich siebie samego i swój systemat zlewał”[65]. Jest w tej ostatniej wypowiedzi niewątpliwie sporo przesady, ale Mistrz Andrzej rzeczywiście chciał być lekarzem ludzkich dusz i wśród różnych systemów i idei szukał lekarstwa. Dlatego jego rola nie polegała na wymyślaniu nowych „specyfików”. I nie chodziło o to, aby o nich mówić, ale aby je po prostu stosować.

Wyniesiona z domu religijność, objawienia z lat 1839-1840, poczucie powołania do misji religijnej spotkały się zatem ze światopoglądową otwartością, która umożliwiła Towiańskiemu chłonięcie idei, którymi żyła ówczesna Europa. Pozwoliło to jednak – mimo niedopowiedzeń - zbudować względnie zwarty, odrębny system, o dużej potencji sugestywności, co zaowocowało rzeszą zwolenników, tudzież tych, którzy z Mistrzem z Antoszwiniac sympatyzowali.

#### Literatura

<sup>1</sup> Z. Krasiński, *Listy do Delfiny Potockiej*, oprac. Z. Sudolski, Warszawa 1975, t. I, s. 674.

<sup>2</sup> List A. Towiańskiego do ks. E. Duńskiego z 7 lipca 1849 r. w: *Współdział Adama Mickiewicza w Sprawie Andrzeja Towiańskiego. Listy i przemówienia*, t. 2, wyd. Władysław Mickiewicz, Paryż 1877, s. 134.

<sup>3</sup> S. Pigoń, *Towiański na Litwie*, w: „Przegląd Współczesny”, Kraków 1932, nr 125, s. 327.

<sup>4</sup> T. Canonico, *Andrzej Towiański*, Turyn 1897, s. 5.

<sup>5</sup> J. W. Goethe, *Faust*, przeł. F. Konopka, cyt. za: H. Markiewicz, A. Romanowski, *Skrzydlate słowa*, Warszawa 1990, s. 228.

<sup>6</sup> Z. Gąsiorowska, *Służba narodowa w sprawie Andrzeja Towiańskiego*, Kraków 1918, s. 25.

<sup>7</sup> W. Weintraub, *Poeta i prorok. Rzecz o profetyzmie Mickiewicza*, Warszawa 1998, s. 98.

<sup>8</sup> Zob. J. Kleiner, *Juliusz Słowacki. Dzieje twórczości*, Kraków 1999, t. IV, s. 76.

<sup>9</sup> Tamże.

<sup>10</sup> S. Pigoń, *Chrystologia A. Towiańskiego*, Wilno 1924, s. 19, 21.

<sup>11</sup> Tamże, s. 22.

<sup>12</sup> Karolowi Różyckiemu mówił, że metempsychoza jest rzeczą, której „nie naznaczono na tę epokę”, zob. A. Towiański, *Pisma*, Turyn 1882, t. I, s. 21.

<sup>13</sup> J. Kallenbach, *Towianizm na tle historycznym*, „Przegląd Powszechny” 1926, t. 169, nr 506, s. 200.

<sup>14</sup> W liście do mnie z dnia 25 grudnia 2005 roku Jerzy Prokopiuk pisze, że Polska wydała dwóch wielkich gnostyków- Anioła Ślązaka (który nawet nie był Polakiem) i Andrzeja Towiańskiego; kopię listu zamieszczam w aneksie.

<sup>15</sup> J. Prokopiuk, *Gnoza i gnostycyzm*, www.gnosis.art.pl

<sup>16</sup> J. G. Pawlikowski, *Studiów nad Królem Duchem część pierwsza. Mistyka Słowackiego*, Lwów 1909 s. 269.

<sup>17</sup> J. Kleiner, dz. cyt., s. 74.

<sup>18</sup> Cyt. za: dz. cyt.

<sup>19</sup> E. Z. Wichrowska, „Co to mi za prorok taki...” *Myśli wojewody Ostrowskiego o wydarzeniach 1841 roku*, w: *Mickiewicz mistyczny*, pod red. A. Fabianowskiego, E. Hoffmann-Piotrowskiej, Warszawa 2005, s. 384.

<sup>20</sup> *Albrecht, Vintras, Towiański, czyli prorocy 1842 roku*, „Pszonka”, oddz. IV, półarkusz 3 i 4., s. 9 – 14; o przyjaźni Towiańskiego z Albrechtem pisały „Rozmaitości. Dodatek do Gazety Lwowskiej”, 1859, s. 354.

<sup>21</sup> S. Pigoń, dz. cyt., s. 24.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> S. Szpotański, *Andrzej Towiański, Jego życie i nauka*, Warszawa 1939, s. 117.

<sup>24</sup> S. Pigoń, *Z epoki Mickiewicza*, Lwów 1922, s. 203.

<sup>25</sup> Por. dz. cyt., s. 202.

<sup>26</sup> Zob. dz. cyt., s. 194.

<sup>27</sup> J. Ujejski, *Król Nowego Izraela*, Warszawa 1924, s. 166.

<sup>28</sup> A. Sikora, *Towiański i rozterki romantyzmu*, Warszawa 1984, s. 15.

<sup>29</sup> E. Hoffmann-Piotrowska, *Mickiewicz-towiańczyk. Studium myśli*, Warszawa 2004, s. 15.

<sup>30</sup> A. Sikora, dz. cyt., s. 13, 73.

<sup>31</sup> A. Towiański, *Biesiada. Wielki Period*, Kraków 2002, s. 8.

<sup>32</sup> Zob. J. G. Pawlikowski, dz. cyt., s. 275.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Ks. Gabrył, *Andrzej Towiański*, w: „Ateneum Kapłańskie” 1912, t. 7, s. 409.

<sup>35</sup> J. Kleiner, dz. cyt., s. 48.

<sup>36</sup> Tak się wyraził o masonerii Mickiewicz (zapewne pod wpływem Towiańskiego) na wykładzie 31 maja 1842 roku; zob.: S. Małachowski-Łempicki, dz. cyt., s. 207.

<sup>37</sup> S. Pigoń, *Z epoki Mickiewicza*, dz. cyt., s. 209.

<sup>38</sup> Zob. J. M. Rymkiewicz, D. Siwicka, A. Witkowska, M. Zielińska, *Mickiewicz. Encyklopedia*, Warszawa 2001, s. 564.

<sup>39</sup> G. E. Lessing, *Wychowanie rodzaju ludzkiego*, w: *Dzieła wybrane*, Warszawa 1959, t. III, s. 552.

<sup>40</sup> G. E. Lessing, *Natan mędrzec*, w: *Dzieła...*, dz. cyt., t. II, s. 467.

<sup>41</sup> Por. Lessing, dz. cyt., s. 467 i Towiański, *Pisma*, Turyn 1882, t. I, s. 150.

<sup>42</sup> G. E. Lessing, *Natan mędrzec*, dz. cyt., s. 317; o analogicznym twierdzeniu Towiańskiego patrz rozdział *Podstawowe założenia według pism A. Towiańskiego*.

<sup>43</sup> M. Ruszczyńska, *Idee słowianofilskie. Ziewonia, prelekcje paryskie Mickiewicza i Słowiańszczyzna Towiańskiego*, „Ruch Literacki”, z. 4-5, 2005, s. 348.

<sup>44</sup> Tamże, s. 344.

<sup>45</sup> Zob. A. Towiański, *Przemówienie w katedrze Notre Dame*, w: tenże, *Wybór pism i nauk*, oprac. S. Pigoń, Kraków 1922, s. 77.

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Zob. J. G. Herder, *Wybór pism*, oprac. T. Namowicz, Wrocław 1987, s. LXXVI

<sup>48</sup> Por. J.G. Herder, *Myśl o filozofii dziejów*, w: *Wybór pism*, dz. cyt. s. 491 i A. Towiański, *Pisma*, Turyn 1882, t. I, s. 636.

<sup>49</sup> Cyt. za: A. Sikora, *Saint-Simon*, Warszawa 1991, s. 101.

<sup>50</sup> Tamże, s. 107.

<sup>51</sup> Tamże, s. 110.

<sup>52</sup> Cyt. za: A. Sikora, dz. cyt., s. 249.

<sup>53</sup> J. Kleiner, dz. cyt., s. 56.

<sup>54</sup> S. Pigoń, *Słowo o stosunkach A. Towiańskiego z Vintrasem*, „Pamiętnik Literacki”, 1928, z.4, s. 580.

<sup>55</sup> Cyt. za: dz. cyt., s. 581.

<sup>56</sup> Zob. Z. Sudolski, *Mickiewicz. Opowieść biograficzna*, Warszawa 2004, s. 540.

<sup>57</sup> Zob. S. Pigoń, *Słowo o stosunkach Towiańskiego z Vintrasem*, dz. cyt., s. 582.

<sup>58</sup> J. Ujejski, *Naundorf, Vintras i towiańszczyzna*, „Pamiętnik Literacki”, Lwów 1928, XXV, s. 420.

<sup>59</sup> Tamże, s. 412.

<sup>60</sup> Zob. S. Pigoń, dz. cyt., s. 584 – 585.

<sup>61</sup> Fragment mowy Towiańskiego do A. Szerleckiego i K. Bouviera z 20 grudnia 1844, z notatnika E. Januszkiewicza, cyt. za: S. Pigoń, dz. cyt., s. 585.

<sup>62</sup> J. Kallenbach, *Towianizm na tle historycznym*, „Przegląd Powszechny”, 1926, t. 170, nr 508, s. 41.

<sup>63</sup> S. Pigoń, dz. cyt. s. 586.

<sup>64</sup> J. Kleiner, dz. cyt., s. 70.

<sup>65</sup> Z. Krasiński, dz. cyt., t. III, s. 812.