

*C.G. Jung*

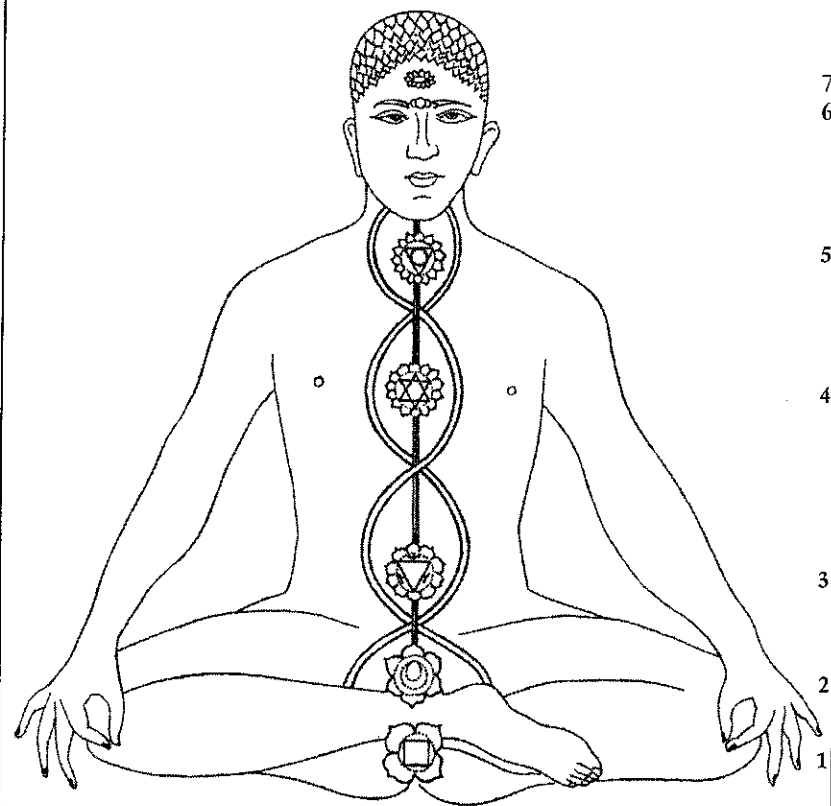
Carl Gustav Jung  
psychologia  
kundalini-  
-jogi

Według notatek  
z seminariów 1932  
opracował  
Sonu Shamdasani

Przełożył  
Robert Reszke

Wydawnictwo  
KR  
Warszawa  
2003

## Siedem ćakr



- 7 Sahasrara
- 6 Adžña
- 5 Wiśuddha
- 4 Anahata
- 3 Manipura
- 2 Swadhiśthana
- 1 Muladhara

## PRZEDMOWA DO WYDANIA NIEMIECKIEGO

Niniejsze wydanie seminarium Carla Gustava Junga na temat kundalini-jogi oparte jest na amerykańskiej edycji opublikowanej w 1996 roku pod redakcją Sonu Shamdasaniego. Jego wprowadzenie, przypisy oraz teksty dodane w apendyksie pozwalają ułokować wywody Junga w kontekście poprzedzających je wykładów indologa Jakoba Wilhelma Hauera, ułatwiając przede wszystkim odnalezienie się w pierwszym seminarium.

Seminaria Carla Gustava Junga z 12, 19 i 26 października 1932 roku oraz — odbyte także po angielsku — seminarium Jakoba Wilhelma Hauera z 8 października<sup>1</sup> oparte są na tekście wydanego przez Mary Foote<sup>2</sup> maszynopisu powielonego pt. *Kundalini-Yoga*<sup>3</sup> i zostały przetłumaczone na potrzeby wydania niemieckiego; tekst seminarium Carla Gustava Junga z 2 listopada 1932 roku oraz jego komentarze do seminarium Jakoba Wilhelma Hauera<sup>4</sup> zaczerpnięto z maszynopisu powielonego pt. *Tantra Yoga* przygotowanego przez

<sup>1</sup> Zob. s. 199 i nast. niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

<sup>2</sup> Jeśli chodzi o informację na temat Mary Foote, jej wkładu w prace nad publikacją seminariów Carla Gustava Junga, a także dzieje całego cyklu Seminariów Zuryskich, zob. Carl Gustav Jung: *Analiza marzeń sennych. Według notatek z seminariów 1928–1930 (Seminaria. T. 1)*. Oprac. William McGuire. Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2002. S. 11 i nast. [Przyp. tłum.]

<sup>3</sup> Zob. s. 10 i nast. niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

<sup>4</sup> Zob. s. 187 i nast. niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

Lindę Fierz-David oraz Toni Wolff. Wydanie amerykańskie stanowi wierny przekład obu tekstów. To samo dotyczy tekstu zamieszczonego w *Apendyksie I<sup>5</sup>*, pierwotnie opublikowanego w wydaniu w 1931 roku przez Olgę von Koenig-Fachsenfeld sprawozdaniu pt. *Bericht über das deutsche Seminar*.

Wydawnictwo pragnie podziękować panu Ulrichowi Hörniemu za gotowość w udzielaniu informacji oraz Wspólnocie Spadkobierców Carla Gustava Junga za zgodę na cytowanie nie opublikowanych rękopisów i listów.

<sup>5</sup> Zob. s. 175 i nast. niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

## PRZEDMOWA WYDAWCY AMERYKAŃSKIEGO

W dniach 3–8 października 1932 indolog Jakob Wilhelm Hauer wygłosił w Klubie Psychologicznym w Zurychu sześć odczytów po angielsku i niemiecku opatrzonych wspólnym tytułem *Joga, a zwłaszcza znaczenie éakr*. W nawiązaniu do tych wykładów Jung wygłosił cztery odczyty na temat psychologicznej interpretacji kundalini-jogi.

Angielskie wykłady Hauera, odczyty Junga wygłoszone po angielsku w dniach 12, 19 i 26 października, a także jego wykład wygłoszony po niemiecku 2 listopada (przełożony na angielski przez Cary F. Baynes) Mary Foote zredagowała na podstawie stenogramu swej sekretarki Emily Köppel, po czym upowszechniała je w ograniczonym kręgu czytelników w formie maszynopisu powielonego pt. *The Kundalini-Yoga: Notes on the Lecture Given by prof. Dr. J.W. Hauer with Psychological Commentary by Dr. C.G. Jung* (Zürich 1933). W przedmowie do tego maszynopisu Mary Foote informuje, iż tekst został poprawiony przez obu prelegentów.

Wersja niemiecka przygotowana i opublikowana przez Lindę Fierz-David oraz Toni Wolff pt. *Bericht über das Seminar von Prof. Dr. J.W. Hauer, 3–8 Oktober 1932 im Psychologischen Club Zürich* (Zürich 1933), na grzbiecie opatrzona tytułem *Tantra Yoga*, różni się od wydania angielskiego. Poza przekładem na niemiecki wygłoszonych po angielsku wykładów Junga zawiera także tekst wykładów wygłoszonych przez Hauera po niemiecku, informacje na temat wygłoszonego 19 marca 1932 roku w zuryskim Klubie Psychologicznym

wykładu Toni Wolff pt. *Tantrische Symbolik bei Goethe*<sup>1</sup> oraz informacje na temat wygłoszonego 7 października 1932 roku wykładu Junga pt. *Westliche Parallelen zu den Tantrischen Symbolen*. Wykłady Junga opublikowano w wersji skróconej i bez przypisów w „Spring. Journal of Archetypal Psychology and Jungian Thought” 1975–1976.

Publikowana w niniejszym tomie pełna wersja bazuje na tekście pierwszego wydania zredagowanym przez Mary Foote. Nie zamieszczamy tu wykładów Jakoba Wilhelma Hauera poza jednym — wykładem wygłoszonym na zakończenie seminarium angielskiego w obecności Carla Gustava Junga, tworzącym pomost do jego wystąpień. Ów anglojęzyczny w oryginale tekst pozwala też dostrzec, na czym polega specyfika w ujmowaniu podnoszonej tu tematyki przez obu prelegentów. Tam, gdzie Jung odnosił się do przedstawienia Hauera, w przypisach podajemy kontekst.

Poza tym czytelnik znajdzie w niniejszym tomie opublikowane niedawno w pracach Lindy Fierz-David i Toni Wolff komentarze Junga do wykładów Hauera oraz streszczenie wygłoszonego przezeń w 1930 roku wykładu poświęconego „paralelom indyjskim” opublikowanego w wydany przez Olgę von Koenig-Fachsenfeld zbiorze pt. *Bericht über das deutsche Seminar von C.G. Jung, 6–11. Oktober in Küsnacht-Zürich*<sup>2</sup>; w apendyksie dodajemy także wykonany przez sir Johna Woodroffe’a przekład *Satćakranirupany* — tekstu tantryckiego, do którego odnosili się w swych komentarzach obaj prelegenci. Tekst ten zaczerpnięto z piętnastego wydania *The Serpent Power*<sup>3</sup> — z publikacji tej pochodzą także reprodukowane tu ilustracje ćakr (jeśli inaczej nie wskazano, cytaty odnoszą się do tego właśnie wydania). Ze względu na konieczność zachowania zwięzłości nie publikujemy tu obszernych komentarzy.

Jeśli chodzi o zasady, jakimi kierowaliśmy się w trakcie prac redakcyjnych: ograniczyliśmy się do dyskrejonalnych zmian w orto-

<sup>1</sup> Wykład Toni Wolff poświęcony interpretacjom dzieł Goethego w perspektywie symboliki kundalini-jogi opublikowano w całości w: Toni Wolff: *Studien zu C.G. Jung's Psychologie*. Zürich: Daimon-Verlag 1981. S. 285–318.

<sup>2</sup> Stuttgart 1931.

<sup>3</sup> Madras 1992.

grafii, poprawności językowej i gramatyce. Pomocne nam w tym było wydanie przygotowane przez „Spring”. Pisownię nazw sanskryckich podajemy tu — poza kilkoma wyjątkami — za maszynopisem Mary Foote. Pisownię tych nazw w przekładzie *Satćakranirupany* podajemy za wersją Woodroffe’a.

## PODZIĘKOWANIA

Chciałbym tu podziękować panom Ulrichowi Hörniemu i Peterowi Jungowi za ich niesłychaną gotowość śpieszenia mi z pomocą w pracy nad publikacją tego tekstu — słowa szczególnej wdzięczności należą się temu pierwszemu za wiele cennych propozycji i komentarzy w związku z opracowywaniem rękopisu; panu Franzowi Jungowi dziękuję za umożliwienie mi szperania w bibliotece jego ojca oraz za naprowadzenie mnie na trop kilku cennych źródeł. Słowa wdzięczności kieruję także do C.A. Meiera i Tadeusza Reichsteina, którzy podzielili się ze mną wspomnieniami związanymi z ówczesnymi wydarzeniami; Paul Bishop zaskarbił sobie moją wdzięczność za zapoznanie mnie z Tadeuszem Reichsteinem; Beat Glaus zechce przyjąć podziękowania za pomoc przy przeglądaniu korespondencji Junga; Eric Donner, Michael Münchow i Katherina Rowold pomagali mi, służąc swym talentem translatorskim; Natalie Baron była mi pomocna przy sporządzaniu odpisów, Anthony Stadlen dostarczył mi kopię listu Johna Layarda; jestem zobowiązany Ernstowi Falzederowi i André Haynalowi za to, że zaprosili mnie na wykład na Wydziale Psychiatrii Uniwersytetu Genewskiego i dzięki temu umożliwili mi pracę badawczą w Szwajcarii; David Holt zechce przyjąć słowa wdzięczności za dostarczenie mi kopii niemieckojęzycznych wykładów Junga wygłoszonych w Federalnej Wyższej Szkole Technicznej w Zurychu, William McGuire za komentarze do rękopisu, a zmarła już Mary Foote za nieocenioną wprost pracę związaną z utrwalaniem

i publikacją anglojęzycznych seminariów Junga. W końcu pragnę też podziękować Wspólnocie Spadkobierców Carla Gustava Junga za udostępnienie mi nie opublikowanych rękopisów Junga, jego korespondencji z Jakobem Wilhelmem Hauerem i Surendranthem Dasguptą oraz za zgodę na zacytowanie jej fragmentów w niniejszym tomie.

*Sonu Shamdasani*

## LISTA UCZESTNIKÓW SEMINARIUM

Niniejsza lista wymienia uczestników, których nazwiska uwzględnione zostały wśród uczestników seminarium wspomnianych w stenogramie. Maszynopis podaje tylko nazwiska — w niniejszym zestawieniu uzupełniłem je imionami oraz — jeśli to było możliwe — informacją o kraju pochodzenia. Należy tu wspomnieć, że w seminariach uczestniczyło niewątpliwie szersze grono osób<sup>1</sup> — jeśli chodzi o informacje biograficzne na ich temat, niedawno zestawił je Paul Bishop<sup>2</sup>.

Alleman Fritz pan, Szwajcaria  
 Bailward pani  
 Baumann Hans pan, Szwajcaria  
 Barker Culver dr, Wielka Brytania  
 Baynes Cary F. pani, USA  
 Bertine Eleanor dr, USA  
 Crowley Alice Lewisohn pani, USA  
 Dell Stanley W. pan, USA  
 Diebold pani  
 Pierz-David Linda pani, Szwajcaria  
 Foote Mary pani, USA

<sup>1</sup> Zob. s. 51 niniejszego tomu.

<sup>2</sup> Zob. Paul Bishop: *The Members of Jung's Seminar on Zarathustra*. „Spring: A Journal of Archetype and Culture”. T. 56/1994. S. 92–112.

Hannah Barbara dr, Wielka Brytania  
Kranefeld Wolfgang dr, Niemcy  
Mehlich Rose pani  
Meier C.A. dr, Szwajcaria  
Reichstein Tadeusz dr, Szwajcaria  
Sawyer Carol Fisher pani, USA/Szwajcaria  
Shaw Helen dr, Wielka Brytania/Australia  
Sigg Martha Bötttinghaus pani, Szwajcaria  
Spiegelberg Friedrich dr, Niemcy  
Spiegelberg pani, Niemcy  
Thiele pani  
Trüb Hans dr, Szwajcaria  
Wolff Toni pani, Szwajcaria

*Sonu Shamdasani*

WPROWADZENIE:  
JUNGA PODRÓŻ NA WSCHÓD

26 stycznia 1930 roku. W całych Indiach zgromadzenia ludowe składają przysięgę zaczynającą się od słów:

Wierzmy, że Naród Indyjski, jak każdy naród, ma żywotne prawo być wolny, cieszyć się owocami swej pracy i dysponować środkami niezbędnymi do życia, rozwijać się bez żadnych ograniczeń. Wierzmy również, że Naród ten w sytuacji, gdy obcy rząd pozbawia go jego praw i czyni przedmiotem ucisku, ma prawo zmienić lub odrzucić tę formę rządu. Rząd brytyjski nie tylko pozbawił Naród Indyjski wolności, lecz także upokorzył rzesze ludu, czyniąc je przedmiotem wyzysku, doprowadzając je do upadku ekonomicznego, politycznego, kulturowego i duchowego. Wierzmy zatem, że Indie powinny zerwać wszelkie związki z Wielką Brytanią i zdobyć Purna Svarai lub pełną niepodległość<sup>1</sup>.

Pojawiło się wezwanie do nieposłuszeństwa obywatelskiego. Gandhi wyruszył w Marsz Solny, Nehru znalazł się w więzieniu.

\* \* \*

Monachium, 30 maja 1930 roku. Echo tych dramatycznych wydarzeń słyszymy w przemówieniu Carla Gustava Junga wygłoszonym w trakcie uroczystości żałobnych po śmierci jego przyjaciela, sinologa Richarda Wilhelma:

---

<sup>1</sup> Jawaharlal Nehru: *Indiens Weg zur Freiheit*. Zürich 1948. S. 613.



Spójrzmy na Wschód: to właśnie tam spełnia się przemożny los... Na płaszczyźnie politycznej pokonał Wschód. Ale wiecie, co się stało, gdy Rzym politycznie podporządkował sobie ziemie Bliskiego Wschodu? Duch Wschodu zamieszkał w Rzymie. Mitra został bogiem legionów... Czyż nie jest niemożliwe, że i dziś dane nam będzie obserwować podobny proces, czyż nie jest prawdopodobne, że wykazaliśmy się podobną ślepotą jak wykształceni Rzymianie, że zdumieniem potrzęsający głowami nad chrześcijańskim zabobonem?... wiem, że w naszej nieświadomości aż roi się od wschodnich symboli. Duch Wschodu istotnie stoi *ante portas*... Wydaje mi się na przykład, że fakt, iż Wilhelm i indolog Hauer zostali zaproszeni do wygłoszenia referatów na tegorocznym Niemieckim Kongresie Psychoterapeutycznym, to nader doniosły znak czasu<sup>2</sup>. Pomyślmy tylko, co to znaczy, jeśli praktykujący lekarz, który całkiem bezpośrednio ma do czynienia z cierpiącym, przeto wrażliwym człowiekiem, próbuje wczuć się we wschodnie systemy terapeutyczne<sup>3</sup>.

Owo wspaniałe porównanie obejmuje to, co Jung uważał za epokowe pod względem politycznym i kulturalnym znaczenie oddziaływania myśli Wschodu na psychologię Zachodu — porównanie to tworzy ramy jego konfrontacji z kundalini-jogą.

<sup>2</sup> Wilhelm Hauer mówi o „jodze w świetle psychoterapii”. Zob. Wilhelm Hauer: *Der Yoga im Lichte der Psychotherapie*. „Bericht über den V. Allgemeinen Ärztlichen Kongress für Psychotherapie in Baden-Baden, 26.–29. April 1930”. Hg. von Ernst Kretschmer und Wilhelm Cimal. Leipzig 1930.

<sup>3</sup> Carl Gustav Jung: *Zum Gedächtnis Richard Wilhelms*. „Neue Zürcher Zeitung”. 6 marca 1930. *Gesammelte Werke*. T. 15. W innym tekście Jung wyraża pogląd, iż brutalny imperializm kolonialny obdarował Zachód koniecznością podjęcia wysiłku zrozumienia myśli Wschodu: „Europejska inwazja na Wschód była aktem agresji na ogromną skalę i pozostawiła nam obowiązek — *noblesse oblige* — zrozumienia umysłu Wschodu”. Carl Gustav Jung: *Europäischer Kommentar zu: Das Geheimnis der goldenen Blüte*. [W:] Carl Gustav Jung, Richard Wilhelm: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. Aus dem Chinesischen übersetzt von Richard Wilhelm. Europäischer Kommentar von Carl Gustav Jung. München: Dorn-Verlag 1929. Pt. *Kommentar zu: „Das Geheimnis der goldenen Blüte”*. *Gesammelte Werke*. T. 13. Par. 84. *Komentarz do „Sekretu Złotego Kwiatu”*. Przeł. Wojciech Chelmiński. W:] Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. Wybór, oprac., wstęp: Leszek Kolankiewicz. Warszawa: Pusty Obłok 1989. S. 78 — przyp. tłum.]

W latach sześćdziesiątych XX wieku Carl Gustav Jung stał się guru ruchu New Age, ci zaś, którzy odbywali wówczas wyprawy do Indii, widzieli w nim swego przodka. Przyczyną tego stanu rzeczy było zaangażowanie się Junga w prace nad badaniem, popularyzacją i stworzeniem współczesnej interpretacji psychologicznej idei Wschodu. Jego zainteresowanie tą problematyką oraz fakt, iż wiele jego myśli zostało przyswojonych przez nurty kontrkultury, doprowadziło jednak do powstania sytuacji, w której wielu przeciwników Junga znajdowało potwierdzenie poglądu, iż cała jego psychologia jest wykwittem mistycznego obskurantyzmu.

#### \* Joga i nowa psychologia

W tym samym czasie, gdy rodziła się psychologia głębi, zaczęły się pojawiać przekłady tekstów jogi<sup>4</sup>. I w jednym, i w drugim wypadku Zachód miał do czynienia z egzotycznymi nowalijkami. Guru i jogini, którzy właśnie zaczęli się pojawiać na Zachodzie, konkurowali z psychoterapeutami, adresując swą propozycję do podobnej klienteli, poszukującej rad innych od tych, jakie mogła im dać zachodnia filozofia, religia i medycyna, toteż porównywanie obu tych zjawisk przez potencjalnych klientów wcale nie wydawało się zaskakujące. Co prawda istniała już wówczas bogata literatura komparatystyczna na temat wschodniego i zachodniego świata idei<sup>5</sup>, lecz pojawienie się psychologii głębi wprowadziło nowe, wielce obiecujące metody porównawcze. Psychologie głębi próbowały bowiem uwolnić się od jałowych ograniczeń myślenia Zachodu, wytyczały mapy doświadczenia

<sup>4</sup> Przegląd dziejów wprowadzania jogi do myśli Zachodu znaleźć można w: Georg Feuerstein: *East comes West: An Historical Perspective*. W:] Georg Feuerstein: *Sacred Paths*. New York: Burdett 1991. Jeśli chodzi o ogólne uwagi na temat zachodniej recepcji myślenia Wschodu, zob. *Eastern Spirituality in America: Selected Writings*. Ed. Robert Elwood. New York 1987. Studium przypadku modelowego znaleźć można w: Peter Bishop: *Dreams of Power: Tibetan Buddhism, the Western Imagination and Depth Psychology*. London 1992.

<sup>5</sup> Zob. zwłaszcza: Raymond Schwab: *La Renaissance Orientale*. Paris 1950.

wewnętrznego, bazując na możliwościach przemiany za sprawą stosowanych przez siebie metod terapeutycznych. Wydawało się, że i teksty jogiczne wykazują analogiczną skłonność do upodobnienia „teorii” i „praktyki”, tym bardziej zaś wydawało się to cenne, że owe teksty powstały niezależnie od różnorodnych uwarunkowań myślenia zachodniego. Także inicjacyjna struktura instytucji psycho-terapeutycznych pozwalała ulokować ich organizację społeczną w pobliżu praktykowania jogi — w ten sposób otwierała się możliwość powołania do życia nowej formy psychologii porównawczej.

Już w 1912 roku w pracy *Wandlungen und Symbole der Libido* Jung przedstawił próby psychologicznej interpretacji fragmentów upanisad<sup>6</sup>. Powstały w ten sposób możliwości porównywania praktyki psychoanalitycznej i praktyki medytacji jogicznej. Prawdopodobnie pierwszą tego rodzaju próbę podjął jednak F.I. Winter w swej pracy pt. *The Yoga and Psychoanalysis*<sup>7</sup>, zestawiając systemy Freuda i Junga z *Joga-sutrą* Patańdzalego. Jeszcze zanim Jung zajął się tą problematyką, jego prace porównywano z jogą — owe „nowe tory psychologii”<sup>8</sup>, które próbował pokazać światu w chwili, gdy zrezygnował ze stanowiska prezesa Międzynarodowego Stowarzyszenia Psychoanalitycznego, wydawały się nader interesujące, jeśli chodzi o możliwość odnalezienia tego, co łączy perspektywę Wschodu i Zachodu.

<sup>6</sup> Gopi Krishna krytykował później Jungowską interpretację pewnego hymnu wedyjskiego dotyczącego rozpalania ognia przez pocieranie kawałków drewna — dla Junga był to „niedwuznaczny symbol aktu piciowego”. [Zob. Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. Leipzig-Wien: Franz Deuticke 1912-1913. *Gesammelte Werke*. T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii (Dziela*. T. 3). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1998. Par. 227 i nast. — przyp. tłum.] Autor ten stwierdził, że pojawiające się tu pojęcia jasno wskazują na ogień rozpalony przez kundalini. Zob. Gopi Krishna: *Kundalini for the New Age: A Selected Writings of Gopi Krishna*. Ed. by Gene Kieffer. New York 1988. S. 67.

<sup>7</sup> Zob. F.I. Winter: *The Yoga System and Psychoanalysis*. „Quest”. T. 10/1918. S. 182-195, 315-335. W bibliotece Junga znajdują się wszystkie numery tego czasopisma za lata 1910-1924, 1929-1930.

<sup>8</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Neue Bahnen der Psychologie*. „Raschers Jahrbuch für schweizer Art und Kunst”. T. 3/1912. *Gesammelte Werke*. T. 7. [Przyp. tłum.]

Informacja o kontaktach Junga z myślą Wschodu byłaby niepełna, gdybyśmy nie wspomnieli tutaj o Hermannie hr. Keyserlingu oraz jego Szkole Mądrości w Darmstadt, dzięki której Jung miał możliwość dostępu do środowiska akademickiego niezbędnego do prowadzenia własnych badań. Keyserling zajmował się jogą w swej książce pt. *Das Reisetagebuch eines Philosophen* — dzieło bardzo wówczas cenionym. Twierdził on, że nowe metody psychologiczne to tak naprawdę ponowne odkrywanie tego, o czym wiedzieli już dawni Hindusi:

...a jednak mądrość indyjska jako całość jest najgłębszą znaną nam formą wglądu... Im dalej idziemy, tym bliższe są nasze poglądy mądrościom indyjskim. Studia psychologiczne, formułując swe poglądy w ciągle jeszcze tak niedostatecznych teoriach, krok po kroku potwierdzają trafność dawnej psychologii indyjskiej<sup>9</sup>.

Cechą charakterystyczną ujęcia Keyserlinga jest to, że traktował on jogę jako system psychologiczny górujący nad wszystkimi systemami tego rodzaju wypracowanymi przez Zachód:

Metodę treningu prowadzącego do poszerzenia i pogłębienia świadomości wypracowali przede wszystkim Hindusi... Wśród różnych dróg urzeczywistnienia samego siebie joga... wydaje się najdonioślejsza<sup>10</sup>.

Niektóre fragmenty jego charakterystyki różnic między Wschodem i Zachodem przypominają to, co na ten temat napisał Jung — weźmy chociażby pod uwagę następujący fragment:

Tym, co pierwotne, Hindusowi wydaje się to, co psychiczne — jest to dla niego coś znacznie bardziej realnego niż fizyczny aspekt rzeczy<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Hermann Graf Keyserling: *Das Reisetagebuch eines Philosophen*. Darmstadt: Otto Reichl-Verlag 1919. S. 270. Jeśli chodzi o Keyserlinga zetknięcie z Indiami, zob. A.M. Bouisson-Maas: *Hermann Keyserling et l'Inde*. Paris 1928.

<sup>10</sup> Zob. Hermann Graf Keyserling: *Das Reisetagebuch eines Philosophen*. S. 118 i nast.

<sup>11</sup> Zob. Hermann Graf Keyserling: *Das Reisetagebuch eines Philosophen*. S. 118 i nast. Jung powiada: „Wschód opiera się na rzeczywistości psychicznej, to

Na początku lat dwudziestych spotkał Jung w Darmstadt także sinologa Richarda Wilhelma. Dzięki podjętej przez nich w 1928 roku współpracy nad wydaniem chińskiego traktatu alchemicznego pt. *Tajemnica Złotego Kwiatu* Jung otrzymał narzędzie umożliwiające mu przeprowadzenie porównania typów myślenia Wschodu i Zachodu<sup>12</sup>. Jung (który nie znał sanskrytu) podjął później współpracę z innymi uczonymi tej miary co Heinrich Zimmer, Walter Evans-Wentz, Daisetz Teitaro Suzuki oraz — fakt ważny przede wszystkim ze względu na publikowany w niniejszym tomie tekst — z Jakobem Wilhelmem Hauerem. Za życia Junga byli to najwybitniejsi komentatorzy idei wschodnich<sup>13</sup>.

Porównanie jogi i psychoanalizy pogłębił przyjaciel Hermanna Keyserlinga, Oskar Schmitz, w dedykowanej temu pierwszemu pracy pt. *Psychoanalyse und Yoga*<sup>14</sup>. Schmitz podkreślał, że spośród wszystkich

jest na *psyché* jako głównym i jedynym w swoim rodzaju warunku egzystencji". Carl Gustav Jung: *Psychologischer Kommentar zu „Das tibetische Buch der Großen Befreiung“*. [W: W.Y. Evans-Wentz: „*Das tibetische Buch der Großen Befreiung*“. München: Barth 1955. *Gesammelte Werke*. T. 11. Par. 770. *Komentarz psychologiczny do „Tybetańskiej Księgi Wielkiego Wyzwolenia“*. Przeł. Wacław Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 124 — przyp. tłum.] Jung napisał ten komentarz w 1939 roku. Tekst ukazał się po raz pierwszy drukiem w roku 1955. Charakterystyki tego rodzaju lokują się w długim szeregu spekulacji na temat myślenia Wschodu, porównujących je do marzenia sennego (Hegel) czy ujmujących je jako aktywność zdominowaną siłą wyobraźni (Schlegel). Zob. Roland Inden: *Imagining India*. London 1990. S. 93–97.

<sup>12</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. [*Gesammelte Werke*. T. 13. *Komentarz do „Sekretu Złotego Kwiatu“*. S. 40 i nast. — przyp. tłum.]

<sup>13</sup> Ostatnio pojawiają się coraz to nowsze oceny tej epoki uczoneości. Zob. Heinrich Zimmer: *Der Weg zum Selbst*. Zürich 1944; zob. *A Zen Life: D.T. Zuzuku Remembered*. Ed. by Masao Abe. New York 1986. Bardzo często pojawiały się sformułowania dowodzące postawy wzajemnego podziwu charakterystycznej dla kręgu złożonego z Junga i jego współpracowników. Kiedy Evans-Wentz otrzymał Jungowski *Komentarz psychologiczny do „Tybetańskiej Księgi Wielkiego Wyzwolenia“*, napisał do niego list, w którym stwierdził, iż poczytuje sobie za wielki zaszczyt, mogąc opublikować w swej książce przyczynek „najwybitniejszego autorytetu w dziedzinie nauk humanistycznych”. Zob. W.Y. Evans-Wentz, list do Carla Gustava Junga z 12 lipca 1939 roku. W: Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

<sup>14</sup> Zob. Oskar A.H. Schmitz: *Psychoanalyse und Yoga*. Darmstadt 1923.

szkół psychoanalitycznych kierunek obrany przez Junga jest najbliższy — znacznie bliższy niż psychoanaliza Freuda i Adlera — metodom i praktykom jogi:

„Dzięki systemowi psychologii Jungowskiej powstała po raz pierwszy w psychoanalizie możliwość wydzwignięcia rozwoju człowieka na wyższy poziom. Psychoanaliza nie jest metodą jogiczną i wcale nie ma takich ambicji, być może jednak system Jungowski można by uznać za taką<sup>15</sup>.”

Reakcja Junga na owo studium była dość dwuznaczna:

„...ponieważ uważam, że metoda *psa* (psychoanalityczna) i *psis* (psychosyntetyczna) w równej mierze stanowią środek do samodoskonalenia się człowieka, Pańskie porównanie z jogą wydaje mi się całkiem zrozumiałe. Sądzę jednak, że należałoby podkreślić fakt, iż po prostu mamy tu do czynienia ze zwykłą analogią — zbyt wielu Europejczyków przejawia dziś skłonność do pochopnego przekładania wschodnich idei i metod na naszą mentalność zachodnią. Moim zdaniem, nie przynosi to pożytku ani nam, ani owym ideom. To bowiem, co zrodziło się z ducha Wschodu, ugruntowane jest na jedynej w swoim rodzaju historii owej mentalności, tak zasadniczo różnej od naszej<sup>16</sup>.”

### Tantryzm i kundalini-joga

Wszehobecność kursów jogi, pojawiających się w ośrodkach fitnessowych obok aerobiku, kuracji odchudzających, masaży oraz wszelkiego rodzaju innych sekt należących do współczesnego kultu ciała i sportu sprawia, iż łatwo można zapomnieć, że joga jest prาดawną dyscypliną duchową.

<sup>15</sup> Oskar A.H. Schmitz: *Psychoanalyse und Yoga*. S. 65.

<sup>16</sup> List Carla Gustava Junga do Oskara A.H. Schmitza z 26 maja 1923 roku. W: *Oistocie psychiczności. Listy 1906–1961*. Wydane przez Anielę Jaffé we współpracy z Gerhardem Adlerem. Wybór, przeł., oprac.: Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1996. S. 29. [Przyp. tłum.]

Joga ma udział w dwóch ideach wspólnych filozofii i religii indyjskiej: w idei reinkarnacji i poszukiwania wyzwolenia od koła narodzin, śmierci i odrodzenia. Mircea Eliade stwierdził, że dla jogi i związanej z nią filozofii sankhji świat — w przeciwieństwie do tego, co wyznają inne doktryny indyjskie —

jest *realny* (nie *iluzoryczny*, jak na przykład dla wedanty). Niemniej, jeśli świat *istnieje* i *trwa*, zawdzięcza to „niewiedzy” ducha<sup>17</sup>.

Dla jogi charakterystyczny jest jej aspekt praktyczny. Surendranath Dasgupta zauważył w związku z tym:

Filozofia jogi ma zasadniczo zabarwienie praktyczne, a cel, do którego zmierza, polega głównie na tym, by ukazać metody umożliwiające zdobycie stanu zbawienia, zjednoczenia, uwolnienia puruszy<sup>18</sup>.

Znamy wiele definicji jogi i rozpraw jej poświęconych. Mircea Eliade wyjaśnia:

<sup>17</sup> Mircea Eliade: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. Przeł. Bolesław Baranowski. Oprac. Tomasz Ruciński. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1984. S. 25. [Przyp. tłum.]

<sup>18</sup> Surendranath Dasgupta: *Yoga as Philosophy and Religion*. London 1924. S. 124. Jeśli chodzi o przekład pojęcia „Purusza”, często tłumaczonego jako „Jaźń”, zob. s. 203 niniejszego tomu. Jung spotkał się z Surendranathem Dasguptą w Kalkucie w 1938 roku. Zob. list Carla Gustava Junga do Surendranatha Dasgupty z 2 lutego 1939 roku. W: Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich. W tym samym roku zaprosił Jung Dasguptę z wykładem do Zurychu: „Bylibyśmy Panu bardzo wdzięczni, gdyby w sobotę wieczorem zechciał Pan w Klubie Psychologicznym opowiedzieć co nieco na temat stosunku ducha do ciała. Jeśli chodzi o temat wykładu w Politechnice, proponowałbym psychologię lub filozofię jogi (zwłaszcza w aspekcie *Joga-sutry* Patańdzalego)”. Zob. list Carla Gustava Junga do Surendranatha Dasgupty z 17 kwietnia 1939 roku. W: Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich. Dasgupta miał wykład w zuryjskim Klubie Psychologicznym w maju 1939 roku.

Tymczasem zaczniemy od zdefiniowania terminu „joga”. Etymologicznie pochodzi on od rdzenia „judź” (*yuj*), „wiązać”, „(po)łączyć”, „zaprząć”, „ujarzni(a)ć”, który odpowiada także łacińskim „*ungere*”, „*igum*”... Słowo „joga” służy w ogóle do określania wszelkiej *techniki ascezy* i wszelkiej *metody medytacji*<sup>19</sup>.

Dla Georga Feuersteina joga jest

tradycją specyficznie indyjską polegającą na różnorodnie skodyfikowanych i/lub usystematyzowanych wyobrażeniach, postawach, metodach i technikach mających wywołać w praktykującym indywiduum (joginie) przede wszystkim przemianę; tradycja ta przekazywana jest przez mistrza jednemu uczniowi lub wielu uczniom w ramach mniej lub bardziej formalnych pouczeń<sup>20</sup>.

Najwcześniejsze ślady jogi sięgają do trzeciego tysiąclecia przed Chr.<sup>21</sup> Znamy wiele podstawowych kierunków jogi: radża-joga, hata-joga, dźńana-joga, bhakti-joga, karma-joga, mantra-joga, laja-joga i kundalini-joga. Gwoli opisania tej ostatniej, należałoby wyjaśnić różne ogólne cechy charakterystyczne ruchu tantryckiego.

Tantryzm był ruchem religijnym i filozoficznym, który zdobył popularność w IV wieku, wpływając na indyjską filozofię, mistykę, etykę, sztukę i literaturę. Agehananda Bharti powiada:

Tym, co odróżnia tantryzm od innych doktryn hinduistycznych i buddyjskich, jest systematyczne, wyraźne podkreślanie tożsamości świata absolutnego [*paramaratha*] i zjawiskowego [*wjawahara*] — poznanie to możliwe jest po przefiltrowaniu przez doświadczenie *sadhany*<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Mircea Eliade: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. S. 20. [Przyp. tłum.]

<sup>20</sup> Georg Feuerstein: *The Yoga-Sutra of Patañjali: An Exercise in the Methodology of Textual Analysis*. London 1979. S. 1.

<sup>21</sup> Zob. Vivian Worthington: *A History of Yoga*. London 1989. S. 11.

<sup>22</sup> Agehananda Bharti: *Die Tantra-Tradition*. Freiburg im Breisgau: Auruim 1977. S. 20. Narendra Nath Bhattacharya zauważył: „Mimo że tantra na wcześniejszym etapie rozwoju przeciwstawiała się wedyjskiej filozofii złudzenia

Tantryzm zajął postawę antyascetyczną i antyspekulatywną, stanowił nonkonformistyczny ruch przeciwstawny głównemu nurtowi hinduizmu. Odrzucił dominujący system kastowy, urzeczywistniając w ten sposób tendencję do przewartościowania wszelkich wartości. Tantryzm gloryfikował ciało traktowane jako mikrokosmos uniwersum. W przeciwieństwie do męsko zabarwionego hinduizmu tradycyjnego, w tantryzmie, jak stwierdza Mircea Eliade,

„siła kosmiczna” uzyskała rangę boskiej matki, która utrzymuje zarówno wszechświat z wszystkimi jego istotami, jak i rozliczne manifestacje bóstw. W tym wyraża się „religia macierzyństwa”, która królowała niegdyś w świecie egejsko-afro-azjatyckim i która zawsze była główną formą pobożności wielu ludów indyjskich. W tym znaczeniu nieodparty nacisk tantryzmu implikuje również nowe zwycięstwo warstw aryjskich.

Rozpoznamy w tym również rodzaj ponownego odkrycia religijnego misterium kobiety, ponieważ... każda kobieta staje się wcieleniem Śakti<sup>23</sup>.

Inne ujęcie tantryzmu odzwierciedla się w jego praktyce często odwołującej się do elementów spoza przekazanych tradycją rytuałów religijnych. Heinrich Zimmer tak o tym mówi:

Tantryzm, rzecz jasna, podkreśla sakralność wszystkich rzeczy, toteż „pięć zakazanych rzeczy” jest w pewnych rytuałach tantrycznych tematem komedii sakramentalnych: wino, mięso, ryba, zeschłe ziarno i obcowanie płciowe<sup>24</sup>.

i przyznawała światu walor realności... włączone do niej później elementy sprawiły, że przejęła sposób myślenia wedanty”. Narendra Nath Bhattacharya: *History of Tantric Religion. A Historical, Ritualistic and Philosophical Study*. New Delhi 1982. S. 14.

<sup>23</sup> Mircea Eliade: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. [S. 217 — przyp. tłum.] Jeśli chodzi o nowe waloryzacje roli kobiety w tantryzmie, zob. Miranda Shaw: *Erleuchtung durch Ekstase. Frauen im tantrischen Buddhismus*. Krüger 1997.

<sup>24</sup> Heinrich Zimmer: *Philosophie und Religion Indiens*. Zürich 1961. S. 508.

W tak zwanych szkołach „prawej ręki” rzeczy te wykorzystywane są w trakcie obrzędów w formie symbolicznej, podczas gdy w szkołach „lewej ręki” wykorzystywane są one w formie całkiem konkretnej.

Jeśli chodzi o współczesne wyobrażenia na temat tantryzmu, Jacob Needleman trafnie zauważa, że

W chwili, gdy pada słowo „tantryzm”, w umyśle człowieka Zachodu pojawiają się różne dzikie i niesamowite skojarzenia, tworząc wspólną mieszaninę psychospirytualnej *science fiction* i akrobatyki seksualnej — w wyniku tego pojawiają się obrazy, których powstydziliby się najbardziej rozbuchani pornografowie naszej epoki, a w porównaniu z nimi nawet najbardziej heroiczne wyczyny seksualne, na jakie dane się było zdobyć naszym współczesnym bohaterom, musiałyby się wstydliwie usunąć w cień<sup>25</sup>.

W wyniku spotkania ruchu New Age i rewolucji seksualnej lat sześćdziesiątych na Zachodzie pojawiło się coraz większe zainteresowanie tantryzmem — towarzyszyło temu opublikowanie wielu poradników nastawionych zgoła praktycznie oraz skoncentrowanie się na obrzędowych praktykach seksualnych, często jednak nie zauważano, iż w tantryzmie praktyki tego rodzaju wcale nie zmierzają do uwolnienia seksualności, lecz do wybawienia z kręgu narodzin.

Jung w następujący sposób określił swoje — psychologiczne — ujęcie jogi tantrycznej:

Filozofia indyjska uważa bowiem, że istnieją pewne stany „nie-ja” wpływające na naszą psychologię osobniczą, lecz zachodzące niezależnie od niej. Cel rozwoju indywiduum ludzkiego polega na tym, by doprowadzić do niejakego zbliżenia i związania owej specyficznej natury „nie-ja” oraz „ja” świadomego. Joga tantryczna daje nam wyobrażenie stanów i etapów rozwoju owego nieosobniczego

<sup>25</sup> Jacob Needleman: *Tibet in America*. W: Jacob Needleman: *The New Religions*. London 1972. S. 177.

pierwiastka — stanów i etapów powstających na drodze do światła wyższej, ponadosobniczej świadomości<sup>26</sup>.

W epoce, w której psychologia za sprawą dominowania behawioryzmu tkwiła pod władzą pozytywistycznej teorii poznania eksperymentalnego, gdy coraz silniejszy wpływ wywierała na nią psychoanaliza, w której niepodobna było powiązać w kontekście z czymkolwiek innym poszczególnych faz rozwoju istoty ludzkiej — co później stało się alfą i omegą badania osobowości człowieka, czyli dziecka — kundalini-joga dała Jungowi model faz procesu rozwoju wyższej świadomości, czyli coś, czego prawie całkowicie brakowało psychologii Zachodu.

Podług kundalini-jogi ciało składa się z szeregu čakr; są to: muladhara, swadhisthana, manipura, anahata, wiśuddha, adźña i sahasrara. Znajdują się one w różnych miejscach ciała ludzkiego i powiązane są kanalikami (nadi), spośród których najważniejsze to ida, pingala i suszumna. Komentatorzy są w większości zgodni, że čakry i nadi nie są fizjologicznymi odwzorowaniami ciała we współczesnym, zachodnim tego rozumieniu, lecz że stanowią one ciało subtelne czy mistyczne. Georg Feuerstein opisuje je jako „elementy uduchowionej wersji struktury ciała subtelnego, które mają kierować siłą wyobraźni i kontemplacją jogina”<sup>27</sup>.

Wykłady Junga zasadniczo zmiierzają do tego, by umożliwić nowoczesną psychologiczną interpretację čakr. Jak powiada Narendra Nath Bhattacharyya, čakry najlepiej zrozumiemy wtedy, gdy wyobrazimy sobie, że ich różne komponenty powstały w rezultacie procesu nawarstwień płciowych:

<sup>26</sup> Streszczenie wykładu Carla Gustava Junga pt. *Indische Parallelen* z 7 października 1931 roku w: *Bericht über das Deutsche Seminar von Dr. C.G. Jung 5.-10. Oktober 1931 in Küsnacht-Zürich*. Zusammengestellt von Olga von Koenig-Fachsenfeld. Stuttgart 1932. S. 66 i nast. Jeśli chodzi o stosunek tego wykładu do identycznie zatytułowanego wykładu publikowanego w apendyksie, s. 175 i nast. niniejszego tomu, zob. s. 45 i nast. niniejszego tomu.

<sup>27</sup> Georg Feuerstein: *Yoga: The Technology of Ecstasy*. Wellinborough 1990. S. 258.

Z historycznego punktu widzenia nasuwałaby się hipoteza, że padmy czy čakry pierwotnie ujmowano jako pojęcia dotyczące anatomii człowieka utworzone w celu badania fizjologicznego... Na późniejszym etapie — adekwatnie do wyobrażeń tantryckich, podług których ciało ludzkie stanowi mikrokosmos uniwersum — z čakrami powiązano obiekty kosmiczne: Słońce, Księżyc, góry, rzeki itd. Z kolei każdą z čakr wyobrażano sobie w formie elementów materii grubej i subtelnej... adekwatnie do idei tantryckiej, podług której ciało ludzkie jest siedzibą bóstw, a praktykujący jogin powinien je odczuwać. W ten sposób čakry z wolna postrzegano jako siedziby zasad męskich i żeńskich symbolizowanych przez narządy charakterystyczne dla mężczyzny i kobiety... Bóstwami panującymi nad čakrami były zrazu boginie tantryckie... Przeniesiono tu również teorię, iż litery alfabetu symbolizują różne tattwy i w ten sposób mamy tu do czynienia z oddziaływaniem starannie przemyślanego i nader złożonego procesu przedstawianego przez čakry i ich podlegające przemianom właściwości<sup>28</sup>.

Kundalini przedstawia się jako owijające się wokół kręgosłupa węża, śpiącego w najniższej čakrze — w muladharze. Georg Feuerstein definiuje kundalini jako „mikrokosmiczne objawienie energii pierwotnej lub Śakti. Jest to uniwersalna siła związana z ograniczonym umysłem ciała”<sup>29</sup>. Cel ćwiczeń jogi tantrycznej polega na tym, by obudzić kundalini za sprawą praktyk rytualnych i umożliwić jej wstąpienie wzwyż wzdłuż szuszumna nadi przez system čakr. W chwili, gdy kundalini dotrze do najwyższej čakry, następuje błogosławione zjednoczenie Śiwy i Śakti, to zaś prowadzi do dalekosiężnej przemiany osobowości<sup>30</sup>.

<sup>28</sup> Narendra Nath Bhattacharyya: *History of Tantric Religion. A Historical, Ritualistic and Philosophical Study*. S. 324–325.

<sup>29</sup> Georg Feuerstein: *Yoga: The Technology of Ecstasy*. S. 264.

<sup>30</sup> Pochodzący z pierwszej ręki fascynujący opis przebudzenia kundalini — opis, któremu towarzyszy wyjaśniający komentarz psychologiczny — znaleźć można w: Gopi Krishna: *Kundalini. The Evolutionary Energy in Man*. Psychological Commentary by James Hillman. London 1970. Ogólne wytyczne do praktyk kundalini-jogi podaje Swami Satyananda Saraswati: *Kundalini-Tantra*. Bihar 1993.

*Junga spotkanie z jogą*

W swej autobiografii pt. *Wspomnienia, sny, myśli* Jung opowiada, że podczas „konfrontacji z nieświadomością”, która miała miejsce na początku I wojny światowej, często był tak „wzburzony”, iż musiał

uciekać się do ćwiczeń jogi, by opanować emocje. Ponieważ jednak moim celem było doświadczenie tego, co się we mnie dzieje, ćwiczyłem dopóty, dopóki nie odzyskałem spokoju, który by mi pozwolił podjąć na nowo pracę z nieświadomością<sup>31</sup>.

W ostatnim wykładzie Jakoba Wilhelma Hauera wygłoszonym po angielsku<sup>32</sup> Jung opowiada, w jaki sposób jego zainteresowanie kundalini-jogą zostało obudzone w trakcie spotkania z pewną Europejką — kobietą, która wyrosła na Wschodzie; osoba ta opowiedziała mu swe marzenia senne i fantazje, których nie mógł zrozumieć, dopóki nie natknął się na dzieło sir Johna Woodroffe'a<sup>33</sup>, w którego skład

<sup>31</sup> [Carl Gustav Jung: *Wspomnienia, sny, myśli*. Spisane i podane do druku przez Anielę Jaffé. Przel. Robert Reszke, Leszek Kolankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1999. S. 183 — przyp. tłum.] Nie wiadomo, jakie konkretnie ćwiczenia Jung stosował, ale Fowler McCormick, przypominając sobie jeden z seansów analitycznych z Jungiem w roku 1937, o polecanej mu przezeń metodzie bardzo przypominającej *shavasana-asana* hatha-jogi, powiada: „Doktor Jung powiedział, że w chwilach wielkiego napięcia można stosować bardzo przydatne ćwiczenie: trzeba położyć się płasko na dywanie czy w łóżku, leżeć całkiem spokojnie i oddychać, wyobrażając sobie, że wieje nad nami wiatr zaburzenia”. Fowler McCormick: Wywiad. Jung Oral History Archive. Countway Library of Medicine. Harvard Medical School. S. 17.

<sup>32</sup> Zob. s. 195 i nast. niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

<sup>33</sup> Zob. Arthur Avalon [sir John Woodroffe]: *The Serpent Power. The Secrets of Tantric and Shaktic Yoga*. Madras 1918. [*Yoga kundalini. Ścieżka poznania siebie*. Przel. Marek Friman. Poznań: Brama — Książnica Włoczęgów i Uczonych 2001 — przyp. tłum.] Egzemplarz znajdujący się w bibliotece Junga pochodzi z pierwszego wydania tej pracy i opatrzony jest wieloma notatkami na marginesie. Sir John Woodroffe urodził się w 1865 roku w Anglii. Po odbyciu studiów w Oksfordzie został adwokatem. Piastował najwyższe funkcje w aparacie prawniczym Korony Brytyjskiej w Kalkucie, był profesorem prawa na kalkuckim Uniwersytecie Tagore. W latach 1904–1922 był członkiem rządu indyjskiego i sędzią Sądu Najwyższego

wchodziły przekłady *Satćakranirupany* oraz *Padukapanćaki* opatrzone wyczerpującym komentarzem<sup>34</sup>.

Fakt, że Zachód poznał te teksty tantryckie, przede wszystkim związany jest z ową publikacją zawierającą przekłady i komentarze Johna Woodroffe'a<sup>35</sup>, który stwierdził: „Cały świat (mówię rzecz jasna tylko o tych, którzy interesują się takową problematyką) mówi o kundalini-śakti”<sup>36</sup>. Wynikało to z jednej strony z jego znamionującego się głęboką empatią potraktowania problematyki zbywanej dotychczas szyderycznym śmiechem. O tym, jakie zamiary przyświecały mu w trakcie tej pracy, powiada: „My, którzy żyjemy na obczyźnie, musimy się wczuć w sytuację Hindusów, musimy spojrzeć na ich doktryny i obrzędy tak, jakbyśmy je widzieli ich oczami, a nie własnymi”<sup>37</sup>.

Zdaniem Junga, symbolika kundalini-jogi pozwala zrozumieć, że osobliwa symptomatyka, jaką niekiedy można zaobserwować u niektórych pacjentów, tak naprawdę uwarunkowana jest faktem przebudzenia kundalini. Jung dowiódł, że dzięki znajomości tej symboliki można ująć w formie sensownego procesu symbolicznego wiele symptomów traktowanych dotychczas jako nic nie znaczący

w Kalkucie. W 1915 roku otrzymał tytuł szlachecki i jako docent prawa indyjskiego powrócił do Oksfordu, gdzie wykładał w latach 1923–1930. Nie znamy informacji wskazujących na to, że utrzymywał jakikolwiek bezpośredni kontakt z Jungiem.

<sup>34</sup> *Satćakranirupana (Opisanie sześciu ośrodków)* to VI rozdział *Shritattvachintamani* Purnanandy-Svamiego (1577).

<sup>35</sup> Heinrich Zimmer powiada: „Skarby tradycji hinduistycznej udostępniło mi wspaniałe dzieło życia Arthura Avalona — klasycznego autora w dziedzinie indologii, jednego z tych, których niepodobna prześcignąć. W swych wielu publikacjach udostępnił on po raz pierwszy przeogromne, jakże bogate skarby późnego hinduizmu: tantry powstałe w epoce równie wspaniałej i bogatej jak czas powstania wed, eposów, puran itd. — ostatnie skryształizowane formy mądrości indyjskiej, nieodzowne ogniwo długiego łańcucha dostarczającego klucza do rozwiązania niezliczonych problemów historii hinduizmu i buddyzmu, mitologii i symboliki”. *Some Biographical Remarks about Henry R. Zimmer*. W: *Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India*. Princeton 1984. S. 254.

<sup>36</sup> *Some Biographical Remarks about Henry R. Zimmer*. S. 639.

<sup>37</sup> John Woodroffe: *Shakti und Shakta. Lehre und Ritual der Tantra-Shatras*. Weilheim Obb.: O.W. Barth 1962. S. X. Jung miał w swej bibliotece anglojęzyczny oryginał tej książki: *Shakti and Shakta: Essays and Adresses on the Shakta Tantastra*.

produkt uboczny stanu patologicznego — proces ten niekiedy tłumaczy również osobliwe somatyczne lokalizacje symptomów<sup>38</sup>. Dzisiaj, w sytuacji, gdy tak zwani „psychicznie chorzy” postrzegani są głównie w perspektywie biochemicznej, gdy jeden po drugim pojawiają się cudowne lekarstwa w rodzaju prozacu, fakt, iż Jung tak upierał się przy hipotezie psychicznie uwarunkowanego znaczenia symbolicznego takich stanów wydaje się bardziej aktualny niż kiedykolwiek. Jak stwierdził w związku z tym Ronald David Laing, „Jung przetań co prawda szlaki, ale niewielu poszło w jego ślady”<sup>39</sup>.

Do publikacji, które Jung poświęcił w specjalny sposób religii indyjskiej, należą przede wszystkim jego dwa eseje: *Yoga und der Westen*<sup>40</sup> oraz *Zur Psychologie östlicher Meditation*<sup>41</sup>, a także przedmowa do wydanej w 1944 roku staraniem Junga książki Heinricha Zimmera pt. *Der Weg zum Selbst*<sup>42</sup>. Najobszerniejsze wypowiedzi Junga na ten

<sup>38</sup> Jeśli chodzi o kundalini-jogę i kwestię lokalizacji świadomości, zob. C.A. Meier: *Bewußtsein. Lehrbuch der Komplexen Psychologie C.G. Jungs*. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag 1971. Ks. III. Rozdz. IV: *Lokalisation des Bewußtseins*.

<sup>39</sup> Ronald David Laing: *Polityka doświadczenia. Rajski ptak*. [Przeł. Agnieszka Grzybek. Warszawa: Wydawnictwo KR 1996. S. 169 — przyp. tłum.] Pogląd Junga, podług którego tak zwane stany patologiczne są tak naprawdę nie rozpoznanymi doświadczeniami przebudzenia kundalini, potwierdza i rozwija Lee Sannella. Zob. Lee Sannella: *The Kundalini Experience: Psychosis or Transcendence?*. Lower Lake, Calif. 1992.

<sup>40</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Yoga und der Westen*, 1936. *Gesammelte Werke*. T. 11. *Joga i Zachód*. Przeł. Erdmute Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 91–98. [Przyp. tłum.]

<sup>41</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Zur Psychologie östlicher Meditation*. „Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde ostasiatischer Kultur”. Z. 5/1943. *Gesammelte Werke*. T. 11. *O psychologii wschodniej medytacji*. Przeł. Jerzy Prokopiuk. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 146–161. [Przy. tłum.]

<sup>42</sup> [Zob. Carl Gustav Jung: *Über den indischen Heiligen. Einführung zu H. Zimmer „Der Weg zum Selbst”*. 1944. *Gesammelte Werke*. T. 11. *O indyjskim świętym*. Przeł. Erdmute Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 162–171 — przyp. tłum.] Poza tym opublikowano jeszcze wywiad, jaki z Jungiem przeprowadził Shin’ichi Hismatsu w roku 1958. Zob. *Gespräch mit einem Zen-Meister*. W: C.G. Jung *im Gespräch. Interviews, Reden, Begegnungen*. Hg. von Robert Hinshaw, Lela Fischli. Zürich: Daimon-Verlag 1986.

temat znaleźć można jednak przede wszystkim w jego pracach seminaryjnych — począwszy od seminarium pt. *Western Parallels* (1930–1931)<sup>43</sup> oraz seminariów poświęconych kundalini-jodze (1932), kończąc zaś na jego komentarzach do *Joga-sutry* Patańdzalego, *Amitajurdhjana-sutry* oraz *Śrīcakrasambhary*, które wygłaszał w latach 1938–1939 w Federalnej Wyższej Szkole Politechnicznej w Zurychu<sup>44</sup>. Zgodnie z tym, co powiedział sam Jung na wstępie, jego ówczesne

<sup>43</sup> Zob. s. 175 i nast. niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

<sup>44</sup> *Modern Psychology* 3. W 1933 roku prowadził Jung w Berlinie kilka seminariów poświęconych objaśnianiu marzeń sennych — pewną rolę odgrywało tu przeciwieństwo pomiędzy formami myślenia Wschodu i Zachodu; to właśnie podczas jednego z tych seminariów Heinrich Zimmer wygłosił odczyt na temat psychologii jogi (maszynopis powielony pt. *Bericht über das Seminar von Dr. C.G. Jung vom 26. Juni bis 1. Juli 1933*. Berlin 1933). Poza tym sympozja Eranosa w latach 1933–1937, podczas których coraz większą rolę odgrywały Jungowskie badania nad archetypami, procesem indywidualacji i alchemią, zajmowały się opozycyjnością myślenia Wschodu i Zachodu. Zob. *Yoga und Meditation im Osten und im Westen*. „Eranos-Jahrbuch 1933”. Zürich: Rhein-Verlag 1934; *Ostwestliche Symbolik und Seelenführung*. „Eranos-Jahrbuch 1934”. Zürich: Rhein-Verlag 1935. *Westliche Seelenführung*. „Eranos-Jahrbuch 1935”. Zürich: Rhein-Verlag 1936; *Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West*. „Eranos-Jahrbuch 1936–1937”. Zürich: Rhein-Verlag 1938. Roczniki Eranosa publikowała Olga Fröbe-Kapteyn. [Olga Fröbe-Kapteyn (1881–1962) — fundatorka Sympozjów Eranosa w Askonie, Szwajcaria. Pierwsze odbyło się latem 1933 roku. O początkach swej działalności tak pisała: „W 1932 roku udałam się z wizytami do pierwszych uczonych, którzy mieli wygłosić prelekcje na pierwszym sympozjum Eranosa w 1933 roku. Miałam przy sobie wytyczne całego programu. Nikt nic o tym nie wiedział, nikt mi nie doradzał, w owym czasie nie utrzymywałam żadnych stosunków z ani jednym uczonym. Był to krok w nieznanie. Dziś uświadamiam sobie, że gdy w listopadowy wieczór nacisnęłam dzwonek do marburskiego domu Rudolfa Otto, to był to sygnał — tak jak w teatrze sygnał do podniesienia kurytyny na scenie, którą przygotowałam na lata całe”. *A Note on Eranos*. W: *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks*. Edited by Joseph Campbell. *Bollingen Series*. T. 30. Princeton: Princeton University Press 1978. S. XV. Odczyty wygłaszane w ramach sympozjów publikowano następnego roku w „Eranos-Jahrbuch” (wydawany przez zuryskie wydawnictwo Rhein-Verlag). Po śmierci organizatorki jej miejsce zajęli profesorowie Adolf Portmann i Rudolf Ritsema — przyp. tłum.] Opozycja Wschód–Zachód odgrywała też ważną rolę w trakcie sympozjów Eranosa w późniejszych latach. Trwają właśnie prace redakcyjne nad odkrytymi niedawno notatkami z niemieckojęzycznych seminariów Junga prowadzonych w Federalnej Wyższej Szkole Politechnicznej w Zurychu.



wywody należy uznać za uwagi prowizoryczne, traktować jako relacje z jego bieżących prac w tej dziedzinie.

W 1937 roku rząd brytyjski zaprosił Carla Gustava Junga do uczestniczenia w przypadających na rok następny uroczystościach z okazji dwudziestopięciolecia Uniwersytetu w Kalkucie<sup>45</sup>. Jung skorzystał z okazji i odbył trzymiesięczną podróż po Indiach — otrzymał wówczas także tytuł doktora *honoris causa* uniwersytetów w Allahabadzie, Benaresu i Kalkucie<sup>46</sup>. Po powrocie Jung opisał swe wrażenia w dwóch artykułach: *Die träumende Welt Indiens*<sup>47</sup> i *Was Indien uns lehren kann*<sup>48</sup>. Fowler McCormick, który towarzyszył Jungowi w trakcie podróży, wspomina o przeżyciu zabarwionym tantrycko:

Kiedy przechodziliśmy przez świątynię Kali — przybytków tej bogini jest bardzo wiele w prawie każdym mieście hinduistycznym — ujrzeliśmy coś, co świadczyło o tym, że składano tam ofiary ze zwierząt: podłoga była lepka i brudna, powalana zakrzepłą krwią; wszędzie wały się resztki czerwonych orzechów betelu, tak że kolor czerwony zaczął się nam kojarzyć ze zniszczeniem. W tym samym czasie Junga nawiedziła w Kalkucie seria snów, w których szczególnie podkreślana była czerwień. Niedługo potem zapadł na dyzenterię — musiałem go ulokować w szpitalu angielskim... Wrażenie niszczycielskiej siły Kali

<sup>45</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Wspomnienia, sny, myśli*. S. 279 i nast. [Przyp. tłum.]

<sup>46</sup> Zastępca archiwisty Uniwersytetu Hinduskiego w Benares napisał w liście z 28 marca 1967 roku do Henri Ellenbergera, że prof. Carl Gustav Jung otrzymał 20 grudnia 1937 roku tytuł *D. Litt. (Doctor of Letters) Honoris Causa* tegoż Uniwersytetu. Archiwista Uniwersytetu w Kalkucie napisał w liście z 10 maja 1967 roku do Henri Ellenbergera, że dr Carl Gustav Jung w trakcie specjalnej uroczystości 7 stycznia 1938 roku otrzymał *in absentia* tytuł doktora *honoris causa* nauk prawnych. Ze względu na tę niestosowność dr Jung nie wziął udziału w ceremonii (archiwum rodziny Ellenbergerów, Hôpital Sainte-Anne, Paris).

<sup>47</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Die träumende Welt Indiens*. 1939. *Gesammelte Werke*. T. 10. *Śniący świat Indii*. Przeł. Erdmute Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 99–108. [Przyp. tłum.]

<sup>48</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Was Indien uns lehren kann*. 1939. *Gesammelte Werke*. T. 10. *Czego mogą nas nauczyć Indie*. Przeł. Erdmute Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 109–113. [Przyp. tłum.]

na dłuższy czas było dla Junga emocjonalnym uzasadnieniem przekonania, że zło nie jest niczym negatywnym, że tkwi w nim także coś pozytywnego... To indyjskie doświadczenie wywarło na niego wielki wpływ, którego ślady widoczne są również w późniejszych latach<sup>49</sup>.

W artykule pt. *Yoga und der Westen* Jung zgłasza pod tym względem kilka zastrzeżeń:

Nie chcę tu wspominać o znaczeniu jogi dla Indii, nie mogę bowiem wydawać sądu o tym, czego nie znam z własnego doświadczenia. O tym zaś, czym jest joga dla Zachodu, mam trochę więcej do powiedzenia. Zachód to kraj duchowych bezdroży, niemal duchowej anarchii, dlatego też wszelka wiedza religijna czy filozoficzna praktyka wprowadza tu jakąś dyscyplinę psychiczną, jest więc metodą higieny duszy<sup>50</sup>.

W przeciwieństwie do Surendranatha Dasgupty Jung interesował się zatem jogą nie tylko jako „filozofią i religią”, lecz także jako psychologią — to właśnie z tego względu podana przezeń definicja jogi była definicją psychologiczną:

Pierwotnie joga była naturalnym procesem introwersji... Takie procesy introwersji doprowadzają do osobliwych przeżyć wewnętrznych, które wywołują przemiany osobowości. W ciągu tysiącleci stopniowo i różnymi sposobami z introwersji stworzono metodę. Sama joga indyjska ma różne i nader liczne odmiany<sup>51</sup>.

<sup>49</sup> Wywiad z Fowlerem McCormickiem. Jung Oral History Archive. Countway Library of Medicine. Harvard Medical School. Boston. S. 25–26.

<sup>50</sup> Carl Gustav Jung: *Yoga und der Westen*. *Gesammelte Werke*. T. 11. Par. 866. [*Joga i Zachód*. S. 99 — przyp. tłum.] Po powrocie z Indii Jung wypowiadał się jednak trochę mniej ostrożnie: „Tantra-joga cieszy się w Indiach złą sławą; jest krytykowana, ponieważ wiąże się z ciałem, a zwłaszcza z seksualnością”. Carl Gustav Jung: *Modern Psychology*. S. 42. I dalej: „W dzisiejszych Indiach jogę uprawia się głównie dla interesu — biada, gdy przyjdzie ona do Europy”. Carl Gustav Jung: *Modern Psychology*. S. 69.

<sup>51</sup> Carl Gustav Jung: *Yoga und der Westen*. *Gesammelte Werke*. T. 11. Par. 873. [*Joga i Zachód*. S. 102 — przyp. tłum.]

Dla Junga ważne były przede wszystkim nie tyle kanoniczne i zorganizowane metody praktykowania jogi, ile raczej naturalne procesy introwersji, które — jak przypuszczał — legły u podstaw tych praktyk. Perspektywa ta usprawiedliwia swobodę, z jaką pozwalał sobie traktować te metody w trakcie publikowanych tu seminariów. Procesy wewnętrzne wywoływane za sprawą praktykowania jogi Jung uważał za uniwersalne, a stosowane tu specyficzne metody leżące u ich podstaw za uwarunkowane konkretnym typem kultury<sup>52</sup>. Dla Junga joga była bogatą kopalnią symbolicznych wyobrażeń doświadczeń wewnętrznych, przede wszystkim zaś procesu indywidualizacji — stwierdził on, że można tu odkryć ważne paralele z jogą,

W szczególności zaś z jogą kundalini, z symboliką jogi tantrycznej, z lamaizmem oraz z taoistyczną jogą Chin. Te właśnie formy jogi wraz z ich bogatą symboliką dostarczają mi najbardziej wartościowego materiału porównawczego do interpretacji nieświadomości zbiorowej<sup>53</sup>.

Jungowi przyświecał cel, jakim było rozwijanie międzykulturowej psychologii porównawczej doświadczenia wewnętrznego, toteż zależało mu na zróżnicowaniu perspektywy widzenia za sprawą wglądu pochodzącego ze Wschodu, co również miało miejsce w misjonarskich usiłowaniach ruchu Ramakrishny oraz jęgo zwolenników w rodzaju

<sup>52</sup> W trakcie lektury uwag Gopiego Krishny dotyczących jęgo doświadczeń analityk ze szkoły jungowskiej, John Layard, zauważył, że jęgo opis przebudzenia kundalini „podobny jest do tego, co na własny użytek określiłem mianem «przeżyć iluzorycznych», towarzyszą mu bowiem podobne odgłosy i doznania, które w rzeczywistości wydają się przeraźliwe, lecz wiążą się też z doświadczeniami wysoce mistycznymi, oczywiście także z przeżyciami natury psychoseksualnej, toteż zastanawiam się, czy i w moim wypadku mogłoby się wydarzyć coś w tym rodzaju — czy i ja mógłbym mieć do czynienia z diabelskim wytworem doświadczenia bez mała boskiego. My, ludzie Zachodu, mamy tak niewiele prawdziwej religijności, że już zagubiliśmy nić przewodnią i mieszamy rzeczy dobre i złe, zapominając o czystości boskiego brudu!”. John Layard, list do Anthony Stadlena z 17 października 1968 roku. Z archiwium prywatnego Anthony Stadlena.

<sup>53</sup> Carl Gustav Jung: *Yoga und der Westen. Gesammelte Werke*. T. 11. Par. 875. [Jęga i Zachód. S. 103 — przyp. tłum.]

Romain Rollanda<sup>54</sup>. Jung dystansował się od tego, w jaki sposób Zachód przyswajał sobie wschodnie doktryny, na przykład od teozofów, a także od historyczno-egzystencjalnej perspektywy Jakoba Wilhelma Hauera i od spirytualnej waloryzacji myślenia wschodniego w tej formie, w jakiej uprawiano to w Szkole Mądrości w Darmstadt; w przeciwieństwie do tych osób i kierunków Jung pragnął zademonstrować specyfikę perspektywy psychologicznej.

We wszystkich swych pracach poświęconych myśleniu Wschodu Jung zachęcał do studiowania jogi, przestrzegał jednak ludzi Zachodu przed ję praktykowaniem:

Istnieje wiele rodzajów jogi, Europejczyk często zaś daje się ję zahipnotyzować, w zasadzie jednak jęga jest praktyką Wschodu — człowiek Zachodu nie ma cierpliwości niezbędnej do tych ćwiczeń, nie są one zresztą dlań konieczne... Im bardziej studiuujemy jęgę, tym lepiej uświadamiamy sobie, jak bardzo odległy to rodzaj praktyki duchowej; Europejczyk może się tu jedynie zdobyć na imitację, to zaś, co w ten sposób osiągnie, nie będzie miało dlań prawdziwego znaczenia<sup>55</sup>.

Związane z jogą niebezpieczeństwo polegało w ujęciu Junga na tym, że tak łatwo dajemy się zwariować:

Praktykujący jęgę Europejczyk nie wie, co czyni. Jęga oddziaływa nań w niedobry sposób, prędzej czy później zacznie się lękać, nierzadko też dochodzi do tego, że ociera się o szaleństwo<sup>56</sup>.

Jung wysnuwał z tego wniosek, iż

Z biegiem stuleci Zachód tworzyć będzie swoją własną jęgę — na podwalinach chrześcijaństwa<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Zob. Romain Rolland: *Prophets of the New India*. London 1930.

<sup>55</sup> Carl Gustav Jung: *Modern Psychology* 3. S. 17.

<sup>56</sup> Carl Gustav Jung: *Modern Psychology* 3. S. 71.

<sup>57</sup> Carl Gustav Jung: *Yoga und der Westen. Gesammelte Werke*. T. 11. Par. 876. [Jęga i Zachód. S. 103 — przyp. tłum.]

Wraz z rozkwitem jogi i innych praktyk medytacyjnych na Zachodzie poglądy tego rodzaju spotykały się z krytyką, ale podobne ostrzeżenia spotkać możemy w wielu pismach autorów współczesnych Jungowi, u ludzi Wschodu i Zachodu. Na przykład Surendranath Dasgupta powiada:

Jeśli ktoś metodycznie pragnie zmierzać w kierunku mającym zaprowadzić go w końcu do celu, o który chodzi w jodze, musi temu poświęcić całe życie, wiodąc je w formie rygorystycznej pod kierunkiem zaawansowanego mistrza. Niniejszej pracy nie należy w żadnym wypadku traktować jako praktycznego podręcznika opisującego metody osiągnięcia takiego celu... Doktryny filozoficzne, psychologiczne, kosmologiczne, etyczne i religijne... są jednak niewątpliwie nader interesujące i z pewnością mogą liczyć na należne sobie miejsce w dziejach rozwoju myślenia ludzkiego<sup>58</sup>.

Podobnie pisze także Mircea Eliade:

Oczywiście nie chodzi o to, aby europejskich uczonych zachęcać do praktykowania jogi (co zresztą wcale nie jest takie łatwe, jak sądzą niektórzy amatorzy), ani o zalecanie różnym szkołom Zachodu stosowania metod jogicznych czy przejmowania doktryn jogi. Znacznie bardziej owocne wydaje się nam coś innego, mianowicie uważne studiowanie wyników, jakie osiąga się takimi metodami zgłębiania psychiki<sup>59</sup>.

Hermann Keyserling zajmował równie krytyczną postawę wobec zakusów polegających na tym, by ludzie Zachodu bezkrytycznie przejmowali praktyki jogiczne:

Wydaje mi się nader znamienne, że hinduskie ćwiczenia oddechowe spopularyzowane w Ameryce dzięki wykładom Swamiego Vivekanandy nie pomogły żadnemu Amerykaninowi osiągnąć jakiegoś wyższego stanu, za to wielu zaprowadziły do szpitali i domów wariatów... Nawet

<sup>58</sup> Surendranath Dasgupta: *Yoga as Philosophy and Religion*. S. VII.

<sup>59</sup> Mircea Eliade: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. S. 13. [Przyp. tłum.]

w wypadku najbardziej niewinnych praktyk tego typu nie dowiedziono, że są one właściwe dla organizmów europejskich<sup>60</sup>.

Wniosek Junga, że zjawisko podobne do jogi mogłoby się zrodzić także na gruncie chrześcijaństwa, bliski był przedstawionemu przez Hermanna Keyserlinga ujęciu chrześcijańskiego podłoża psychologii Zachodu:

Nam, ludziom Zachodu, idee hinduskie są obce; w większości — i akurat teozofowie są najlepszym tego przykładem — nie jesteśmy w stanie nawiązać z nimi wewnętrznego związku. W perspektywie psychologicznej wszyscy jesteśmy chrześcijanami, niezależnie od tego, czy nasza świadomość zgadza się z tym poglądem, czy nie. A zatem każda doktryna budująca w duchu chrześcijańskim ma lepsze widoki na to, że w jakiś sposób wyrazi naszą naturę wewnętrzną, niż choćby nie wiem jak głębokie ujęcie pochodzące z obcego nam kręgu myśli<sup>61</sup>.

Jakob Wilhelm Hauer<sup>62</sup>

Jakob Wilhelm Hauer urodził się w 1881 roku — a zatem sześć lat po Jungu — w Badeni-Wirtembergii w pobliżu Stuttgartu. Po terminowaniu w warsztacie odlewów gipsowych u ojca wstąpił do

<sup>60</sup> Hermann Graf von Keyserling: *Das Reisetagebuch eines Philosophen*. S. 281. Przemówienie Swamiego Vivekanandy na Światowym Kongresie Religii (World's Congress of Religions, Chicago 1893) zrobiło wielkie wrażenie, a wraz z towarzyszącymi Kongresowi wykładami w niemalym stopniu przyczyniło się do intensyfikacji zainteresowania myśleniem Wschodu. Wykłady te wydano pt. *Yoga Philosophy: Lectures Delivered in New York, Winter of 1895–1896 by the Swami Vivekananda on Raja Yoga, or Conquering the Internal Nature*. New York 1899. Zob. też: Eugene Taylor: *Swami Vivekananda and William James*. „Prabuddha Bharata”. T. 91/1896. S. 374–385. W bibliotece Junga znajduje się wiele wydań prac Swamiego Vivekanandy.

<sup>61</sup> Hermann Graf von Keyserling: *Das Reisetagebuch eines Philosophen*. S. 163.

<sup>62</sup> Informacje na temat Jakoba Wilhelma Hauera zaczerpnęliśmy z jego uwag rozproszonych w wielu jego pracach, a także z treściwej biografii Margarettę Dierk: *Jakob Wilhelm Hauer 1881–1962*. Heidelberg 1986. W pracy tej znajduje się również pełna bibliografia jego pism.

bazylejskiego seminarium Ewangelickiego Stowarzyszenia Misyjnego<sup>63</sup>, gdzie studiował teologię. Po ukończeniu studiów w 1907 roku został posłany przez Towarzystwo na misje do Indii. Podobnie jak Richard Wilhelm, Hauer był pod wielkim wrażeniem tamtejszej duchowości — większym, niż zrobiła na nim duchowość, którą miał krzewić w Indiach. Później wspomina ten okres w następujących słowach:

Pięcioletnie doświadczenie indyjskie w całkiem nieoczekiwany sposób pogłębiło moje rozumienie religii. Udałem się tam jako misjonarz w zwyczajnym sensie tego słowa, wróciłem jednak jako misjonarz w całkiem innym znaczeniu tego pojęcia. Nauczyłem się tam, że mamy jedynie prawo świadczyć o tym, co jest w nas, bynajmniej jednak nie mamy prawa oczekiwać od innych, że nawrócimy ich na nasze poglądy, a jeszcze mniej, że oni sami zechcą się nawrócić<sup>64</sup>.

Sprawując urząd pastora, Hauer podejmował też studia z zakresu religioznawstwa porównawczego — miał temu służyć jego krótki pobyt na Uniwersytecie Oksfordzkim. W 1921 roku powrócił z Anglii i objął stanowisko docenta na Uniwersytecie Tybingeńskim. W 1927 roku powołano go na katedrę indologii i porównawczej historii religii. Był już wówczas znany jako autor rozległych studiów w tych dziedzinach. To właśnie jego wykład pt. *Yoga im Lichte der*

<sup>63</sup> Centrum szwabskiego pietyzmu powołane do życia w 1816 roku przez Christiana Gottlieba Blumhardta. Na zlecenie Towarzystwa misje w Indiach Przednich prowadził Hermann Gundert, ojciec matki Hermanna Hessego, Marii z domu Gundert. W latach 1865–1869 ojciec Hermanna Hessego Johannes kształcił się tu, przygotowując się do funkcji misyjnej. Tu także Hermann Hesse spędził okres od czwartego do dziewiątego roku życia. Zob. *Hesse. Jego życie w obrazach i tekstach*. Przedmowa: Hans Mayer. Wydał: Volker Michels. Projekt graficzny: Willy Fleckhaus. Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2000. S. 32 i nast. [Przyp. tłum.]

<sup>64</sup> *The World's Religions against War: The Proceedings of the Preliminary Conference Held at Geneva, September 1928, to Make Arrangements for a Universal Religious Peace Conference*. New York 1928. Po niemiecku: *Die Weltreligionen gegen den Krieg. Verhandlungen der einleitenden Konferenz zu Genf im September 1928, zum Zwecke der Vorbereitung einer religiösen Weltfriedenskonferenz*. Marburg-Lahn: Druckerei Hauer 1929.

*Psychotherapie* wzbudził zainteresowanie Junga. Wykład ten zaczynał się słowami:

Zapewne wiem wystarczająco dużo, by móc stwierdzić, że joga postrzegana jako całość stanowi spektakularną paralelę zachodniej psychoterapii (choć owszem, mamy tu również do czynienia z poważnymi różnicami), nie mógłbym jednak porównywać praktyk jogicznych z różnymi kierunkami zachodnich systemów psychoterapeutycznych, ponieważ — jak zauważyłem już wkrótce po rozpoczęciu tych studiów — nie dysponuję wystarczająco wnikliwymi informacjami, przede wszystkim zaś sugestywnymi próbami<sup>65</sup>.

W ramach wykładu Hauer w rzeczowej formie przedstawił jogę, a zadaniem porównania jogi i psychoterapii obarczył publiczność. Hauer przedstawiał się jako indolog poszukujący kontaktu ze środowiskiem psychoterapeutycznym w celu wymiany myśli na temat podobieństw i różnic pomiędzy jogą i psychoterapią — tym, który przyjął to zaproszenie, był Jung.

Wśród uczonych opinie na temat Hauera są dość podzielone. Heinrich Zimmer wspomina:

Moje osobiste kontakty z Jungiem zaczęły się w 1932 roku. W tym samym czasie uwagę środowiska lekarsko-psychiatryczno-psychologicznego próbował zwrócić inny indolog, człowiek, który jako uczony i osobowość miał naturę bynajmniej nie wzbudzającą mego zaufania, był za to obdarzony demoniczną, chorobliwą witalnością pobudzaną przez prymitywne opory i ambicje. Jung wyraził gotowość przyjęcia tej oferty podzielenia się hinduską uczonością. Hauer prowadził w Zurychu seminarium na temat kundalini-jogi, a i ja sam przedstawiłem się na tym forum, kiedy na wiosnę 1932 roku wygłosiłem odczyt na temat rodzajów jogi w tradycji hinduskiej<sup>66</sup>.

<sup>65</sup> Wilhelm Hauer: *Der Yoga im Lichte der Psychotherapie*. S. 1.

<sup>66</sup> *Some Biographical Remarks about Henry R. Zimmer*. S. 259–260. 1 czerwca 1932 roku Heinrich Zimmer wygłosił wykład pt. *Einige Aspekte des Yoga* — wykład ten poprzedzał seminarium na temat kundalini-jogi.

Georg Feuerstein natomiast powiada:

Jakobowi Wilhelmowi Hauerowi... wiele zawdzięczamy, jeśli chodzi o pogłębione studium jogi i sankhji... miał on nie tylko bogatą wiedzę na temat myśli indyjskiej, lecz także był doskonale obeznany z kulturą Zachodu... Centralnym tematem wszystkich jego prac jest człowiek jako istota religijna — sam Hauer z całą powagą szukał Boga, był mistykiem<sup>67</sup>.

C.A. Meier opisuje Hauera jako „typowego, kostycznego niemieckiego akademika”, mówi o nim, że był „wybornym sanskrytologiem” i „całkiem miłym gościem”<sup>68</sup>.

#### *Początki seminarium o kundalini-jodze*

Barbara Hannah wspomina:

We wrześniu 1932 roku przyjechał do Zurychu indolog Jakob Wilhelm Hauer, wówczas profesor Uniwersytetu Tybingeńskiego, żeby poprowadzić seminarium na temat kundalini-jogi. Była to nader interesująca paralela do procesu indywiduacji; ale, jak zawsze wtedy, gdy przedstawia się publiczności europejskiej kompletny system filozofii indyjskiej, wszyscy poczuliśmy się zbici z pantałyku i znaleźliśmy się w stanie całkowitego chaosu. Byliśmy przyzwyczajeni, że nieświadomość odkrywa przed nami ten proces etap za etapem, przedstawiając go w formie marzeń sennych, Wschód natomiast w ciągu wieków rozwinał takie techniki medytacyjne, zgromadził tyle symboli, że nie byliśmy w stanie tego strawić w jednej chwili. Poza tym okazało się, że jak na nasze pojęcia, Wschód za bardzo abstrahuje od rzeczywistości codziennej — dąży do nirwany, podczas gdy my zwykliśmy się zajmować codziennym życiem w trójwymiarowym świecie. Jung miał zatem do czynienia z grupą całkowicie zdezorien-

<sup>67</sup> Georg Feuerstein: *The Essence of Yoga*. W: *Reappraisal of Yoga: Essays in Indian Philosophy*. Ed. by G. Feuerstein and J. Muller. London 1971. B.

<sup>68</sup> Wywiad z wydawcą, 30 czerwca 1994.

towanych słuchaczy, którzy co prawda z fascynacją przyklaskiwali olśniewającemu wykładowi Hauera na temat kundalini-jogi, nie potrafili jednak sobie tego przyswoić. Dlatego Jung poświęcił trzy pierwsze wykłady swego anglojęzycznego seminarium psychologicznemu komentarzowi do wykładu Hauera i w ten sposób my wszyscy — bogatsi o to doświadczenie — znowu stanęliśmy na pewnym gruncie<sup>69</sup>.

Hannah robi wrażenie, że seminarium to doszło do skutku spontanicznie — Jung urządził je po to, by udzielić wskazówek terapeutycznych zbitym z pantałyku słuchaczom wykładu Hauera. Pogląd ten bezkrytycznie podzielali późniejsi komentatorzy<sup>70</sup>, C.A. Meier jednak, który również był uczestnikiem seminarium, w przeciwieństwie do Hannah uważa, iż Hauer wykladał całkiem jasno i dodaje, że nie dostrzegł u publiczności ani śladu zmieszania<sup>71</sup>. Meier twierdzi również, iż psychologiczny komentarz Junga zaplanowany był już od samego początku i miał być jego przyczynkiem do współpracy z sanskrytologiem. Hauer miał zatem występować jako specjalista w kwestiach filologicznych i historycznych, a jego wykład miał być podstawą Jungowskiej interpretacji psychologicznej<sup>72</sup>.

Kolejnym dowodem na to, że seminarium to bynajmniej nie było spontaniczną improwizacją, może być fakt, iż Jung już w latach 1930–1931 prowadził wykłady na temat kundalini-jogi i symboliki ćakr<sup>73</sup>. Wydaje się, że pierwszy wykład był zarazem pierwszym

<sup>69</sup> Barbara Hannah: *C.G. Jung: Sein Leben und Werk*. Fellbach-Oeffingen: Bonz 1982. S. 255 i nast. Jeśli chodzi o ogólny kontekst seminariów jungowskich, zob. William McGuire: *Wprowadzenie*. W: Carl Gustav Jung: *Analiza marzeń sennych* [(*Seminaria*. T. 1). S. 7 i nast. — przyp. tłum.]

<sup>70</sup> Zob. Harold Coward: *Jung and Eastern Thought*. Delhi 1991 (praca zawiera przyczynki J. Borelliego, J. Jordensa i J. Hendersona). S. 110–111; John Clarke: *Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient*. London 1994. S. 110.

<sup>71</sup> Wywiad z wydawcą, 30 czerwca 1994. Jeśli chodzi o wrażenia Barbary Hannah, zob. s. 44 niniejszego tomu.

<sup>72</sup> Wywiad z wydawcą, 30 czerwca 1994.

<sup>73</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Indische Parallelen*, wykład z 7 października 1931 (s. 175 i nast. niniejszego tomu). 11 października 1931 roku Jung wygłosił identycznie zatytułowany wykład po niemiecku — rzecz dotyczyła tej samej dziedziny. Zob. *Bericht über das Deutsche Seminar von Dr. C.G. Jung 5.–10. Oktober 1931 in Küsnacht-Zürich*. S. 66–73. Na temat tego wykładu pisała Emma

publicznym wystąpieniem Junga poświęconym tej problematyce<sup>74</sup>. Ponieważ drugi wykład był w znacznej mierze powtórzeniem pierwszego, postanowiliśmy nie publikować go w niniejszym tomie. Poza tym znamy wiele nie datowanych rękopisów Junga, które dowodzą, iż prelegent starannie przygotowywał się do seminarium<sup>75</sup>. A zatem Jung czytał na temat kundalini-jogi i podawał symboliczne interpretacje éakr, jeszcze zanim podjął współpracę z Hauerem; dzięki uczoneму z Tybingi otrzymał możliwość pogłębienia studiów na ten temat, ale z pewnością zaczął je już wcześniej.

13 czerwca 1931 roku Jakob Wilhelm Hauer wygłosił w zuryjskim Klubie Psychologicznym wykład pt. *Przegląd zagadnień jogi*. Nie opublikowana korespondencja Junga z Hauerem pokazuje, że aktywnie

---

Jung w liście z 12 października 1931 roku do Oskara Schmitza: „Na seminarium znowu było wielu słuchaczy — byliśmy zdumieni, że mimo trudnych czasów tak wielu uczestników przybyło z Niemiec. I tym razem mówiono o obrazach i fantazjach najróżniejszych pacjentek, ale wszystkie te materiały dotyczyły symboliki «kundalini»”. Carl Gustav Jung: *Briefe an Oskar Schmitz 1921–1931*. S. 94–95.

<sup>74</sup> Zob. s. 75 i nast. niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

<sup>75</sup> Wydaje się, że zapiski Junga zawierające materiały do seminarium obejmują następujące rękopisy: 1. Trzystronicowy manuskrypt pt. *Tantrismus*; 2. Czterostronicowy manuskrypt pt. *Avalon Schlange* zawierający odniesienia i cytaty ze stron 1–76, 210–272 pierwszego wydania *The Serpent Power*; 3. trzystronicowy manuskrypt pt. *Chakras*; 4. Dwustronicowy maszynopis pt. *Die Beschreibung der beiden Centren Shat-Chakra-Nirupana*; wydaje się, iż maszynopis ten jest niekompletny, ponieważ urywa się w trakcie opisu anahaty. Duże partie rękopisów 1 i 3 odpowiadają tekstowi wykładu pt. *Indische Parallelen* (zob. s. 175 i nast. niniejszego tomu), to zaś z kolei pozwala wysnuć wniosek, że Jung bezpośrednio odwoływał się do nich w trakcie wykładu. Poza tym znamy jeszcze dwustronicowy manuskrypt pt. *Tantr. Texte VII Shrichakrasambhara* — chodzi tu, zdaje się, o notatki do wykładów Junga wygłaszanych w zuryjskiej Federalnej Wyższej Szkole Politechnicznej na temat tego tekstu (zob. Carl Gustav Jung: *Modern Psychology* 3); wiemy także o istnieniu dwustronicowego manuskryptu pt. *Prapanchasara Tantra* zawierającego głównie cytaty ze s. 25–87 pracy Heinricha Zimmera pt. *Kunstform und Yoga* oraz odniesienia do nich. *Prapanchasaratantram* to tekst pomieszczony w 18 tomie wydawanych przez Johna Woodroffe’a *Tantrik Texts*. Kalkutta 1935. Wszystkie wspomniane tu rękopisy Junga przechowywane są jako Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

współdziałał przy organizowaniu seminarium. Pierwsza wskazówka odnosząca się do wykładów tybingeńskiego uczonego znajduje się w liście Emmy Jung do Oskara Schmitza z 12 października 1931 roku, gdzie czytamy:

Właśnie koresponduję z profesorem Hauerem w związku z siedmiodniowym seminarium, jakie przeprowadzi w Zurychu. Profesor zaproponował drugą połowę marca; jak rozumiem, chce mówić na temat praktyk jogicznych. Czy zechce Pan wziąć w tym udział?<sup>76</sup>

W pierwszym znanym nam liście Hauera do Junga ten pierwszy podziękował mu za przesłanie nowej książki:

...jestem przekonany, że zdobędę dzięki tej pracy wszelkiego rodzaju informacje przydatne mi także w trakcie najbliższego seminarium. Zawsze miałem przemożne wrażenie, iż jeśli jest dla psychologii jakaś droga, to powinna ona iść w kierunku wskazanym przez Pana<sup>77</sup>.

Hauer wspomina również o mającej już wkrótce ukazać się swej książce na temat jogi<sup>78</sup>, po czym pisze:

Teraz zaś chciałbym zadać Panu pytanie (czynię to w przekonaniu, że Pańska psychologia analityczna i joga związane są ze sobą w tych aspektach, które dla Zachodu mogą mieć nader doniosłe znaczenie), czy pozwoli mi Pan zadedykować sobie moją nową

---

<sup>76</sup> Carl Gustav Jung: *Briefe an Oskar Schmitz 1921–1931*. S. 95. Oskar Schmitz zmarł pod koniec 1931 roku i nie mógł wziąć udziału w seminarium. Carl Gustav Jung napisał przedmowę do *Märchen vom Fischotter* Schmitza. W związku z jego śmiercią tekst ten stał się zrazem słowem pożegnialnym. [Zob. Carl Gustav Jung: *Vorwort zu O.A. Schmitz: „Märchen aus dem Unbewußten”*. München: Hauser-Verlag 1932. *Gesammelte Werke*. T. 18/2. Par. 1716–1722 — przyp. tłum.]

<sup>77</sup> List Wilhelma Hauera do Carla Gustava Junga z 20 listopada 1931 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich. Jeśli chodzi o wspomnianą przez Hauera książkę, jest to prawdopodobnie zbiór artykułów Junga opublikowanych pt. *Seelenprobleme der Gegenwart*. „Psychologische Abhandlungen”. T. 5. Zürich: Rascher-Verlag 1931.

<sup>78</sup> Zob. Jakob Wilhelm Hauer: *Der Yoga als Heilsweg*. Stuttgart 1932.

książkę<sup>79</sup>. Na życzenie prześlę Panu szpalty. Mam nadzieję, że praca ta ukaże się najpóźniej w chwili, gdy będę rozpoczynał seminarium zuryskie... Jeśli zaś już mowa o seminarium, pragnę raz jeszcze prosić, by — o ile to możliwe — odbyło się ono w dniach 15–30 kwietnia, ponieważ mogę wówczas otrzymać urlop w dziekanacie Wydziału Filozoficznego<sup>80</sup>.

Jung odpowiedział, że informacja o pragnieniu dedykowania mu książki mile go zaskoczyła i że jest „świadom głębokiego powinowactwa swej psychologii z jogą”<sup>81</sup>. Jeśli zaś chodzi o termin odbycia seminarium, zauważył:

Najchętniej zaproponowałbym Panu okres wiosenny, gdybyśmy mogli wówczas liczyć na niezbędną publiczność — niestety, nie jest to możliwe. Musimy zatem nastawić się na jesień<sup>82</sup>.

Jakiś czas potem napisał do Hauera:

Jak przyjął Pan propozycję wyznaczenia terminu seminarium na jesień? Cieszyłbym się, gdyby sprawa ta doszła do skutku, mamy tu bardzo zainteresowanych słuchaczy. Będę Panu zobowiązany za rychłą

<sup>79</sup> Książka Wilhelma Hauera pt. *Der Yoga als Heilsweg* zadedykowana jest „Carlowi Gustawowi Jungowi — badaczowi nowych dróg do człowieka”. Egzemplarze tej publikacji wraz z książką Hauera pt. *Die Bhagavadgita in neuer Sicht mit Übersetzungen* (Stuttgart 1934) znajdują się w bibliotece Junga i są zaopatrzone w osobiste dedykacje. W żadnej z nich nie znajdują się jakiegokolwiek notatki Junga na marginesach.

<sup>80</sup> List Wilhelma Hauera do Carla Gustava Junga z 20 listopada 1931 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

<sup>81</sup> List Carla Gustava Junga do Wilhelma Hauera z 30 listopada 1931 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

<sup>82</sup> List Carla Gustava Junga do Wilhelma Hauera z 30 listopada 1931 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

informację, jaki termin najbardziej by Panu odpowiadał. Dla nas najlepszy byłby początek października<sup>83</sup>.

Hauer odpowiedział, że „chętnie odbędzie seminarium na jesieni, a początek października byłby całkiem odpowiedni”<sup>84</sup>. Dwa miesiące później Jung pisał:

Ponieważ już omówiliśmy ostatnio w Klubie kwestię Pańskiego jesiennego seminarium, zwracam się do Pana z uprzejmą prośbą o wyrażenie opinii o naszej propozycji: w związku z obecną sytuacją ekonomiczną organizacja takiego przedsięwzięcia nie przedstawia się bynajmniej prosto. Klub Psychologiczny wyraził gotowość zajęcia się wszystkimi sprawami związanymi z przygotowaniem seminarium, zadeklarował również bezpłatne udostępnienie sali wykładowej na sześćdziesiąt osób. W trakcie posiedzenia wyrażono opinię, że byłoby dobrze, gdyby opłata za udział w seminarium nie przekraczała 20 franków od osoby. Podkreślano również, że kurs nie powinien trwać dłużej niż jeden tydzień (sześć posiedzeń). W tym wypadku, zakładając, że mielibyśmy komplet publiczności, Pańskie honorarium wynosiłoby 12 000 franków<sup>85</sup>. Jeśli chodzi o metodę, uważam, że powinien Pan zarezerwować godzinę na wykład oraz godzinę-półtorej godziny na pytania i dyskusję.

Poproszono mnie, bym uzyskał od Pana odpowiedź, czy nasze propozycje odpowiadają Panu, tak aby Klub miał ostateczną pewność w kwestiach organizacyjnych.

<sup>83</sup> List Carla Gustava Junga do Wilhelma Hauera z 1 marca 1932 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

<sup>84</sup> List Wilhelma Hauera do Carla Gustava Junga z 22 marca 1932 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

<sup>85</sup> Chodzi oczywiście o 1200 franków. Lista członków zuryskiego Klubu Psychologicznego obejmowała w 1933 roku sześćdziesiąt nazwisk — do osób tych należy doliczyć dwudziestu ośmiu gości, z których część żyła poza granicami Szwajcarii. Profesor Tadeusz Reichstein, jeden z uczestników seminarium, przypomina sobie, że uczestnictwo w seminariach Hauera, jak i w wykładach Junga, wiązało się z koniecznością uiszczenia wpisowego. (Wywiad z wydawcą z 23 listopada 1994 roku).

Jeśli chodzi o Pańskie ewentualne wykłady po angielsku, prowadzone równoległe do seminarium niemieckiego, w tej chwili nie mogę powiedzieć Panu nic konkretnego. Kryzys gospodarczy w Ameryce daje nam o sobie znać w ten sposób, że znacznie stopniała liczba przyjezdnych. Tak czy owak nie wykluczam, że udałoby się zebrać odpowiednią liczbę słuchaczy anglojęzycznych, ale już teraz ze względu na konieczność oszczędzania czasu i możliwość zmęczenia sugerowałbym, by wykłady te nie trwały dłużej niż godzinę. Podczas seminarium niemieckiego będę Panu sekundował, wygłaszając komentarz psychologiczny<sup>86</sup>.

Wynika z tego, że Hauer miał otrzymać honorarium w wysokości wpisowego. List Junga dowodzi również, że ze względu na recesję w Ameryce liczba uczestników anglojęzycznych seminariów Junga stopniała i że zaczął on prowadzić zajęcia w dwóch językach, by powiększyć dochody. Latem pisze Jung do Hauera:

Docierają już do nas pierwsze fale wzbudzone informacją o Pańskim seminarium. Zimmer z Heidelbergu pytał mnie, czy i on może się zjawić. Ponieważ znam go osobiście, obiecałem mu, że będzie mógł uczestniczyć w zajęciach. O to samo pytał mnie również Spiegelberg z Hellerau, powołując się na znajomość z Panem. Informacje, jakie mam o tym człowieku, nie nastrojają mnie entuzjastycznie, chciałbym więc zapytać Pana, czy ów Spiegelberg, zdaje się, żydowski intelektualista, wydaje się Panu osobą odpowiednią. Muszę przyznać, że mam niejakie wątpliwości w tej mierze i obawiam się o atmosferę. Decyzje w tej kwestii pozostawiam jednak wyłącznie Panu, ponieważ, jak się zdaje, zna Pan tego człowieka<sup>87</sup>.

<sup>86</sup> List Carla Gustava Junga do Wilhelma Hauera z 10 maja 1932 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

<sup>87</sup> List Carla Gustava Junga do Wilhelma Hauera z 23 czerwca 1932 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich. Friedrich (później Frederick) Spiegelberg, który napisał recenzję z książki Wilhelma Hauera pt. *Yoga als Heilweg* („Deutsche Allgemeine Zeitung”. Nr 71/1932), uczestniczył w seminarium razem ze swą żoną.

Wykłady Hauera pt. *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*<sup>88</sup> odbyły się w dniach 3–8 października. W 1930 roku Jung poprowadził w dniach 6–11 października seminarium niemieckie — prace seminaryjne kontynuował także w roku 1931 w dniach 5–10 października. Wykłady Hauera wpisane więc były w kalendarz seminariów Jungowskich.

Na zaproszenie Emmy Jung Hauer zamieszkał w domu Jungów<sup>89</sup>. Meier wspomina, że niemieckie seminarium Hauera zaczynało się o godzinie dziesiątej rano i trwało do południa z przerwą na herbatę. Według Tadeusza Reichsteina Hauer miał trzydziestu–czterdziestu słuchaczy, w seminarium Junga uczestniczyło zaś około czterdzieści–osiemdziesiąt osób — zdobycie miejsca siedzącego było dość trudne. Reichstein powiada również, że w ogóle dostęp do seminariów Junga był dość utrudniony, a to ze względu na tych uczestników, którzy — dbając o zachowanie atmosfery niejakiej ekskluzywności — zniechęcali innych. To właśnie z tego względu Tadeusz Reichstein (laureat Nagrody Nobla w dziedzinie chemii) udał się wprost do Junga z prośbą o zgodę na uczestniczenie w zajęciach<sup>90</sup>. Po każdym wykładzie Jung, Hauer i Toni Wolff udawali się na wspólny obiad<sup>91</sup>. Pani Hauer miała powiększone odbitki z książki Woodroffe’a przedstawiające čakry — korzystano z nich w trakcie wykładów<sup>92</sup>.

Niemieckie i angielskie wykłady Hauera traktowały o tej samej problematyce. Wykłady angielskie były skróconą wersją wykładów

<sup>88</sup> Zob. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. W: Mary Foote (ed.): *The Kundalini Yoga. Notes on the Lecture Given by Prof. Dr. W. Hauer with Psychological Commentary by Dr. C.G. Jung*. Zürich 1932.

<sup>89</sup> Zob. list Emmy Jung do Wilhelma Hauera w: Margarete Dierk: *Jakob Wilhelm Hauer 1881–1962*. S. 283.

<sup>90</sup> Wywiad z wydawcą z 23 listopada 1994 roku.

<sup>91</sup> C.A. Meier, wywiad z wydawcą.

<sup>92</sup> Kiedy zakładano zuryski Instytut Carla Gustava Junga, Meier przekazał te ilustracje Instytutowi, gdzie przechowywane są do dzisiaj (C.A. Meier, wywiad z wydawcą). Jung określił je mianem „bardzo pięknych”. Zob. List Carla Gustava Junga do pani Hauer z 11 stycznia 1933 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.



niemieckich — Hauer odczytywał wówczas niemiecki przekład *Satćakranirupany* prezentowany w trakcie wykładów niemieckich.

Wykłady Hauera przerwały seminarium Junga poświęcone interpretacji wizji<sup>93</sup>. Wieczorem 7 października Jung wygłosił podsumowujący, ilustrowany reprodukcjami rysunków wykład pt. *Westliche Parallelen zu den tantrischen Symbolen*<sup>94</sup>.

### Wykłady Hauera

Swe wykłady Hauer zaczął od nakreślenia perspektywy historycznej zjawiska jogi oraz wyjaśnienia ogólnego punktu widzenia. Zdefiniował on jogę w następujący sposób:

Joga oznacza pojmowanie prawdziwej natury, wewnętrznej struktury materii — w jej żywej rzeczywistości jako substancji dynamicznej — oraz prawdziwości rządzących tą materią<sup>95</sup>.

Hauer twierdził, że głębia kundalini-jogi polega na tym, iż postrzega ona rzeczywistość jako „zrównoważoną biegunowość siły męskiej i żeńskiej”<sup>96</sup>. Praktyka kundalini-jogi rozwinęła się w następujący sposób:

Najpierw ujmuje się rzeczywistość wewnętrzną, następnie obiera się symbol, by skondensować ją w wyobrażeniu symbolicznym, następnie dochodzi do rzeczywistego praktykowania medytacji sześciu ćakr<sup>97</sup>.

Proces ten porównywał on z upodobaniem do klasycznej jogi Patańdzalego, u którego dostrzegł tendencję polegającą na tym, że

<sup>93</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Visions. Notes of the Seminar Given in 1930–1934*. Edited by Claire Douglas. Princeton NJ: Princeton University Press 1992. 2 t. [Przyp. tłum.]

<sup>94</sup> W: *Tantra Yoga*. S. 153–158.

<sup>95</sup> Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 1.

<sup>96</sup> Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 8.

<sup>97</sup> Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 14.

pozwala się narodzić Bogu w Jaźni ludzkiej, a także do hata-jogi, w której widział

psychotechniczną tendencję do odwracania uwagi od sił środkowych i prowadzenia jej raczej do sił psychologicznych, ba — fizjologicznych<sup>98</sup>.

Tendencję tę wyjaśnił Hauer w następujący sposób:

Człowiek medytuje nad symbolem i — na poły psychologicznie, na poły intelektualnie — przyswaja sobie jego treści. W ten sposób dochodzi do pewnej przemiany psychicznej; zdarza się, że indywiduum dociera w ten sposób do owych pokładów, gdzie zachodzą radykalne procesy przemiany psychicznej, nie dzieje się to jednak zbyt często. Ci, którzy zajmują się ćakrami w aspekcie zewnętrznym, mogą się tu narazić na niebezpieczeństwo polegające na tym, iż utkną na gruncie owych procesów psychicznych... i nie będą mogli doprowadzić do prawdziwej przemiany najwewnętrzniejszej struktury swej istoty<sup>99</sup>.

Zdaniem Hauera, na tym polega zasadnicza trudność zrozumienia istoty kundalini-jogi. Hauer uważał, że trudność tę najlepiej dałoby się pokonać w ten sposób, że spróbuje się zrozumieć kundalini-jogę na podstawie własnego doświadczenia wewnętrznego:

Pojmuję rzeczywistość wewnętrzną o tyle tylko, o ile mam ją w sobie, o ile jestem w stanie przyjrzeć się owej rzeczywistości wnikażącej do mej *psyché* świadomej z głębi mej nieświadomości; jeśli jednak przychodzi ona do mnie od zewnątrz, musi się ona całkowicie ożywić w mej świadomości<sup>100</sup>.

I konkludował:

<sup>98</sup> Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 13. Owo rozróżnienie na dwa rodzaje jogi zakwestionował Heinrich Zimmer, który twierdził, iż Hauer przecenia tę różnicę.

<sup>99</sup> Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 14.

<sup>100</sup> Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 1–2.

Na początku w dużej mierze uwolniłem się od perspektywy hinduskiej. Uznałem, że nie poznam znaczenia wewnętrznego, jeśli nie będę widział spraw na własny sposób, z własnej perspektywy<sup>101</sup>.

Poza tym wykłady zawierały wyjaśnienie metafizyki leżącej u podstaw kundalini-jogi oraz symboliki ćakr.

Meier przypomina sobie, że wykłady Hauera były dość oschłe i że, jeśli nie liczyć przerw na herbatę, nie było zbyt wiele czasu na rozmowę — w przeciwieństwie do nich seminaria prowadzone przez Junga były bardzo ożywione<sup>102</sup>. Reichstein uważa, że Hauer był fanatykiem — do dyskusji nie doszło, ponieważ „był on zbyt pewny własnej racji” i „uznawał jedynie to, co sam powiedział”. Seminaria prowadzone przez Junga Reichstein opisuje natomiast jako „nader sugestywne” i zauważa, iż dawały one możliwość „nieskrępowanej dyskusji”<sup>103</sup>. Spiegelberg przypomina sobie, że Jung

Zadawał indologowi wiele pytań na temat hinduskiej praktyki jogi... oraz związków łączących system hinduski z psychologią zachodnią. Wydaje mi się, że seminarium to po dziś dzień jest ostatnim słowem na temat głębszego, psychologicznego znaczenia praktyki jogi<sup>104</sup>.

Informacje na temat tych wykładów wkrótce rozeszły się po świecie. Niedługo potem Hans Trüb pisał do Martina Bubera:

Opowiem Ci o seminarium Hauera — było to dla mnie nieoczekiwane ekscytujące. „Purusza”-atman to całkiem nowe objawienie — przede wszystkim dlatego, że prowadzi do tego droga całkiem nam obca (kundalini-joga)<sup>105</sup>.

<sup>101</sup> Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 19.

<sup>102</sup> C.A. Meier, wywiad z wydawcą.

<sup>103</sup> Tadeusz Reichstein, wywiad z wydawcą.

<sup>104</sup> Frederic Spiegelberg, wywiad. Jung Oral History Archive. Countway Library of Medicine. Harvard Medical School. Boston. S. 1–2.

<sup>105</sup> List Hansa Trüba do Martina Bubera z 27 listopada 1932 roku. Archiwum Bubera. Uniwersytet Hebrajski. Jerozolima.

Wydaje się, że metoda stosowana przez Hauera wywarła wpływ na Junga, który w trakcie swych seminariów próbował doprowadzić uczestników do zrozumienia kundalini-jogi na podstawie własnego doświadczenia wewnętrznego, czyli procesu indywiduacji. W ten sposób to, czego słuchacze dowiadywali się na temat kundalini-jogi, przepuszczone było niejako przez trzy filtry: najpierw przez przekłady i komentarze Woodroffe’a, następnie przez wykłady Hauera, w końcu — przez komentarze Junga. Nic dziwnego, że trzej uczeni często popadali w sprzeczności, i to zarówno pod względem terminologicznym, jak również w kwestii zrozumienia całego procesu — większość pytań ze strony publiczności dotyczyła wynikających stąd różnic.

Ważne byłoby tu zauważyć, że seminaria Junga nie były dla ich uczestników po prostu wprowadzeniem w hermeneutykę — wywoływały one w nich specyficzne doświadczenia. A zatem na przykład Tadeusz Reichstein pamięta, że podczas seminariów i po nich nawiedzały go marzenia senne przedstawiające ruch węża kundalini — także przynajmniej „kilku innych” uczestników miało podobne przeżycia<sup>106</sup>.

*Psychologia a joga:  
trudności porównania i problemy współpracy*

Niedługo po wygłoszeniu wykładów Hauer napisał do Junga:

Tydzień spędzony w Zurychu dał mi wiele impulsów — zapewne wolno mi żywić nadzieję, że również nici naszej współpracy zostały mocniej zadzierzgnięte<sup>107</sup>.

Wydaje się, że Jung odwzajemniał te uczucia, w odpowiedzi bowiem napisał do Hauera: „Pragnąłbym rozbudować naszą współpracę”, po

<sup>106</sup> Tadeusz Reichstein, wywiad z wydawcą.

<sup>107</sup> List Wilhelma Hauera do Carla Gustava Junga z 11 listopada 1932 roku. Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

czym zaprosił go do udziału w wydawaniu interdyscyplinarnego pisma, które Daniel Brody miał zamiar publikować w Rhein-Verlag<sup>108</sup>.

W następnym roku Hauer założył Deutsche Glaubensbewegung. W swej pracy pt. *Deutsche Gottschau* wieścił on narodziny specyficznie germańskiej (czy indogermańskiej) religii, która doprowadzi do uwolnienia chrześcijaństwa od „obcego” ducha semickiego. Hauer stwierdzał:

Nową fazę ruchu Ducha Niemieckiego, której początek dało w 1933 roku czerwcowe spotkanie w Eisenach, należy ujmować w jak najściślejszym związku z Ruchem Narodowym, który powołał do życia Trzecią Rzeszę. Jak on, Deutsche Glaubensbewegung zrodzony został z biologicznych i duchowych głębi Narodu Niemieckiego<sup>109</sup>.

Daremnie podejmował Hauer próby, w wyniku których założony przezeń ruch miał się stać oficjalną religią narodowego socjalizmu.

W 1935 roku w księdze pamiątkowej wydanej z okazji sześćdziesiątych urodzin Junga opublikował Hauer esej pt. *Die indo-arische Lehre vom Selbste im Vergleich mit Kants Lehre vom intelligibilen Subject*<sup>110</sup>.

W artykule pt. *Wotan*<sup>111</sup> z 1936 roku Jung podał postać Hauera i założonego przezeń Deutsche Glaubensbewegung jako przykłady na poparcie swej tezy, że wydarzenia polityczne w Niemczech można

<sup>108</sup> List Carla Gustava Junga do Wilhelma Hauera z 14 listopada 1932 roku. Carl Gustav Jung: *Briefe*. Hg. von Aniela Jaffé in Zusammenarbeit mit Gerhard Adler. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag 1990. T. 1. S. 138 i nast. Projekt ten nigdy nie został zrealizowany. Daniel Brody był wydawcą „Eranos-Jahrbuch”.

<sup>109</sup> Wilhelm Hauer: *Ursprung der deutschen Glaubensbewegung*. Cyt. za: *Origin of the German Faith Movement*. W: J.W. Hauer, K. Heim, K. Adams: *Germany's New Religion: The German Faith Movement*. London 1937. S. 29 i nast.

<sup>110</sup> W: *Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie*. Hg. von Psychologischen Club Zürich. Berlin 1935.

<sup>111</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Wotan*. „Neue Schweizer Rundschau”. T. 3/1936. Z. 11. *Gesammelte Werke*. T. 10. [Przyp. tłum.]

rozumieć jako przejaw uaktywnienia się starogermańskiego boga Wotana<sup>112</sup>.

W dniach 7–12 marca 1938 roku Hauer ponownie wygłosił cykl wykładów w zuryskim Klubie Psychologicznym, tym razem pt. *Quellengrund des Glaubens und die religiöse Gestaltwerdung*. Meier przypomina sobie, że Hauer rozprawiał o „symbolicznym znaczeniu Flagi (swastyki), ale jego wywody spotkały się z ostrą krytyką i silnym oporem”<sup>113</sup>. Skrajnie różne ujęcia sytuacji religijno-politycznej w Niemczech doprowadziły do zerwania Hauera z Jungiem i jego środowiskiem<sup>114</sup>. Jeśli chodzi o zachowanie Hauera w tym okresie, warto zwrócić uwagę na świadectwo Mircei Eliadego:

Słyszałem od Scholema, że mimo wszystko Hauer zachował się bardzo przyzwoicie, ponieważ podczas prześladowań nazistowskich przyjął i przechował u siebie dwoje czy troje dzieci żydowskich. Scholem uważa, iż Hauer to jeden z niewielu sympatyzujących z reżimem uczonych, którym nie ma nic do zarzucenia<sup>115</sup>.

Hauer kontynuował dialog z Jungiem w swych późniejszych publikacjach poświęconych podobieństwom jogi i psychoterapii. W pracy pt. *Der Yoga: ein indischer Weg zum Selbst*<sup>116</sup> zaczyna od kwestii stale pojawiających się w związku z narodzinami ruchu New Age oraz rosnącą popularnością religii alternatywnych:

<sup>112</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Wotan. Gesammelte Werke*. T. 10. Par. 397–398.

<sup>113</sup> C.A. Meier, list do wydawcy z 25 października 1993 roku. W swej agendzie Wilhelm Hauer zanotował pod datą 11 marca, że wygłosił tego dnia wykład o duchowym i religijnym kontekście aktualnych wydarzeń politycznych w Niemczech (zob. Margarette Dierk: *Jakob Wilhelm Hauer 1881–1962*. S. 297). Meier najwyraźniej odnosi się do tego wykładu.

<sup>114</sup> W notatce w dzienniku z dnia 8 marca 1938 roku Wilhelm Hauer pisze: „Jestem dla tych ludzi zbyt «niemiecki»”. Margarette Dierk: *Jakob Wilhelm Hauer 1881–1962*. S. 297.

<sup>115</sup> Wywiad z Mirceą Eliadem. Jung Oral History Archive. S. 11.

<sup>116</sup> Stuttgart 1958.

Problem, czy i na ile wschodnia „droga zbawienia” jest cokolwiek warta także dla ludzi Zachodu, pozostał nadal aktualny, toteż stale poważnie się nim zajmowałem. Czyż nie było błędem czy zgoła zagrożeniem, że stale walczącemu o własną „drogę zbawienia” człowiekowi Zachodu wskazywano jogę? Czyż jedyną drogą do „zbawienia” nie były dla tych ludzi rygorystyczne studia naukowe, namysł filozoficzny prowadzony na modłę zachodnią, życie i aktywność w formie typowej dla Zachodu? Czyż sam Zachód nie wydał własnej mistyki i nie odnalazł własnej drogi wewnętrznej, bardziej odpowiedniej dla siebie niż joga? Czyż nie dość było rozwijać „psychologię głębi” i psychoterapię? Czyż w ogóle potrzebne są nam nowe impulsy płynące ze Wschodu? Problemy te wytyczały krąg mojej refleksji w trakcie wykładów i seminariów prowadzonych w zuryskim „Klubie Psychologicznym” pod egidą Carla Gustava Junga...<sup>117</sup>.

Hauer uważał, że Jungowska psychologia analityczna stała się metodą, toteż podlegała wszystkim zagrożeniom wiążącym się z zewnętrznym aspektem psychotechnicznym, które również dla jogi stanowiły niebezpieczeństwo<sup>118</sup>. W pracy pt. *Der Yoga: ein indischer Weg zum Selbst* jeden rozdział poświęcił zatem krytyce ujęcia Jungowskiego:

Jeśli o mnie chodzi, zajmuję krytyczne stanowisko wobec hipotezy o wrodzonych i dziedzicznych „archetypach”. Przede wszystkim należy stwierdzić, iż hipoteza „archetypów” zasada się na nader słabej podstawie wywiedzionej z historii religii i doświadczenia<sup>119</sup>.

Negatywne stanowisko zajmował także wobec Jungowskiej interpretacji kundalini-jogi, ponieważ

<sup>117</sup> Wilhelm Hauer: *Der Yoga: ein indischer Weg zum Selbst*. S. 5. W pracy tej znajdziemy bogatą literaturę przedmiotu poświęconą związkom jogi i psychoterapii. Dwa wczesne studia na ten temat to: Geraldine Coster: *Yoga and Western Psychology: A Comparison*. London 1934; Alan Watts: *Psychotherapy East and West*. New York 1961.

<sup>118</sup> Zob. Margarete Dierk: *Jakob Wilhelm Hauer 1881–1962*. S. 298.

<sup>119</sup> Wilhelm Hauer: *Der Yoga: ein indischer Weg zum Selbst*. S. 419.

Moim zdaniem, w kręgu Jungowskim zbyt pochopnie powiązano mityczne obrazy jogi tantrycznej z „archetypami”, a w ten sposób zamącono jasny ogląd i jednych, i drugich<sup>120</sup>.

Każda próba interpretacji tekstów tantrycznych związana jest z niesłychanymi problemami wynikającymi z ich nader złożonej struktury. Mircea Eliade zauważa w związku z tym, iż

Teksty tantryczne są często formułowane w „języku intencjonalnym” (*sandhabhasa*), języku tajemnym, ciemnym, dwuznacznym, w którym stan świadomości jest wyrażany w określeniach erotycznych i słownictwie mitologicznym albo kosmologicznym, i zaopatrzany w znaczenia hathajogiczne i seksualne<sup>121</sup>.

Prowadzi to do sytuacji, w której

Tekst tantryczny może być odczytany za pomocą różnych kluczy: liturgicznego, jogicznego czy tantrycznego... czytanie tekstów według klucza „jogicznego” to jest odcyfrowywanie stadiów medytacji, o których mówi tekst. Sens tantryczny jest najczęściej erotyczny, ale trudno zdecydować, czy chodzi o konkretny akt, czy o erotyczny symbolizm. Dokładniej, trudno odróżnić „tekst” od „symboliki”, gdyż sadhana tantryczna ma na celu właśnie transsubstancjalizację każdego doświadczenia „konkretnego”, przemianę fizjologii w liturgię<sup>122</sup>.

Późniejsze próby waloryzacji psychologicznych komentarzy Junga zwracały się ku pytaniu, czy można je traktować jako obowiązujący, dodatkowy „klucz”. Krytykowali je zarówno uczeni, jak i adepci kundalini-jogi. Harold Coward podsumował tę dyskusję w następujący sposób:

Biorąc pod uwagę aktualny stan naszej — nieporównanie większej — wiedzy na temat form myślenia Wschodu, należy wątpić, czy można

<sup>120</sup> Wilhelm Hauer: *Der Yoga: ein indischer Weg zum Selbst*. S. 421.

<sup>121</sup> Mircea Eliade: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. S. 262.

<sup>122</sup> Mircea Eliade: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. S. 264.

zaakceptować Jungowską „sztuczkę na linie” polegającą na tym, że najpierw stawia się całą kundalini-jogę na głowie, a następnie odcina się dwie ostatnie čakry jako „zbędne spekulacje bez żadnej wartości praktycznej”. Ale to, co osiągnął Jung w swym „komentarzu” i co dziś jeszcze ma wartość, polega na tym, że jego interpretacje pozwalają nam uzyskać głębszy wgląd w jego rozumienie *procesu indywidualizacji* — jeśli zaś chodzi o dokładny opis kundalini, sprawa straciła na aktualności<sup>123</sup>.

O ile seminaria Junga ocenia się z perspektywy zrozumienia kundalini-jogi w ramach jej kontekstu socjologiczno-historycznego, krytyka ta jest niewątpliwie uprawniona, nie zapominajmy jednak, iż w ramach współpracy Junga z Hauerem było to zadanie tego ostatniego; cel Junga polegał na wyjaśnieniu psychologicznego znaczenia spontanicznie zrodzonej symboliki przypominającej symbolikę znaną z kręgu kundalini-jogi. Jeśli chodzi o tę ostatnią kwestię, Jung pisał:

Inwazja Wschodu [na Zachodzie] to raczej fakt psychologiczny, w perspektywie historycznej przygotowany dawno temu — pierwsze oznaki tego procesu obserwujemy już u Mistrza Eckharta, Leibniza, Kanta, Hegla, Schopenhauera i Eduarda von Hartmanna. Ale wcale

<sup>123</sup> Harold Coward: *Jung and Eastern Thought*. S. 123. Harold Coward odnosi się tu do twierdzenia Junga, iż nie trzeba określać symboliki dwóch ostatnich čakr, ponieważ to, do czego się one odnoszą, leży poza możliwością doświadczenia człowieka Zachodu (zob. s. 168 niniejszego tomu). Można by tu dodać, iż nawet w Indiach nie ma wyraźnie sformułowanego zalecenia, by osiągać symbolizowany przez nie stan. Tekst Cowarda wymieniony w *Annotated Bibliography of Jung and Eastern Tradition* Johna Borellego jest najprzystępniejszym ogólnym studium stosunku Junga do myślenia Wschodu — na tym też polega cel, jaki postawił sobie autor. Książka Johna Clarke pt. *Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient* to bezowocna próba uporządkowania prac Junga na temat myślenia Wschodu w kręgu hermeneutyki Gadamera. Jeśli chodzi o krytyczne przedstawienie Jungowskiego ujęcia myślenia Wschodu, zob. Richard Jones: *Jung and Eastern Religious Traditions*. „Religion”. T. 9/1979. S. 141–155. Jeśli chodzi o pracę doceniającą jego wkład w tę dziedzinę, zob. F. Humphrie: *Yoga Philosophy and Jung*. W: *The Yogi and the Mystic: Studies in Indian and Comparative Mysticism*. Ed. by Karl Werner. London 1989. S. 140–148.

nie chodzi tu o Wschód jako zjawisko realne, lecz o oddziaływanie wszechobecnej nieświadomości zbiorowej<sup>124</sup>.

Dlatego dla Junga „odkrywanie” Wschodu było ważnym rozdziałem w dziejach „odkrywania” nieświadomości zbiorowej.

Psychologiczna interpretacja Junga zasadza się na założeniu, iż kundalini-joga stanowi systematyzację doświadczenia wewnętrznego i że na Zachodzie typowa dla niej symbolika przejawia się w formie spontanicznej, co prawda podobnej do wschodniej, lecz wcale niekoniecznie identycznej. Stwierdzenie to znalazło potwierdzenie w trakcie wymiany myśli, która miała miejsce niedługo po seminarium na temat kundalini-jogi, podczas zajęć poświęconych interpretacji wizji:

Pani Sawyer: Ale w wypadku čakr omawialiśmy kundalini zawsze osobno.

Jung: To prawda, w tym wypadku nie są one najwyraźniej odseparowane, ale nie robi to różnicy. Nie wolno nam zapominać, iż system kundalini stanowi wytwór specyficznie indyjski, my zaś mamy tu do czynienia z materiałem pochodzącym z Zachodu; dlatego prawdopodobnie postąpimy najrozsądniej, jeśli przyjmiemy, iż jest to właściwa metoda w wypadku materiału dostarczonego przez człowieka Zachodu, nie jest ona jednak właściwa w wypadku materiału wschodniego, który od tysięcy lat przyjmuje inne formy, przejawiając się w sposób bardzo abstrakcyjny<sup>125</sup>.

<sup>124</sup> Carl Gustav Jung: list do A. Vettera z 25 stycznia 1932 roku. W: Carl Gustav Jung: *Briefe*. T. 1. S. 120. Jeśli chodzi o związki Schopenhauera z Indiami, zob. Raymond Schwab: *La Renaissance Orientale*. S. 427–435. Schopenhauer porównał pisma Mistrza Eckharta z filozofią wedantę (zob. Raymond Schwab: *La Renaissance Orientale*. S. 428). Poważną część swej pracy pt. *Philosophie des Unbewußten* (Berlin 1870) poświęcił Eduard von Hartmann buddyzmowi.

<sup>125</sup> Carl Gustav Jung: *Visions. Notes of the Seminar Given in 1930–1934*. T. 2. S. 30–31. W swoim raporcie na temat spontanicznych doświadczeń kundalini na Zachodzie Lee Sannella podkreśla interesujące odstępstwa w stosunku do opisów wschodnich: „Podług klasycznego modelu kundalini budzi się — lub jest budzona — u podstawy kręgosłupa, wznosi się wzdłuż środkowej osi ciała i kończy swą wędrówkę w chwili, gdy osiągnie czubek głowy... w przeciwieństwie do tego, zgodnie z obrazem klinicznym, energia kundalini wzbija się wzdłuż nóg, następnie

Ale błędem byłoby również traktowanie komentarza Junga jedynie jako przekładu pojęć kundalini-jogi na terminy psychologiczne, jako komentarza psychologicznego, którego znaczenie byłoby już z góry ograniczone; albowiem w trakcie przekładania terminologii kundalini-jogi na pojęcia psychologii analitycznej te ostatnie zostały przekształcone i poszerzone. Za sprawą symboliki éakr Jung otrzymał zasadniczo możliwość rozwinięcia archetypowej topografii psychiki i opisanie procesu indywiduacji w formie imaginatywnych przejść pomiędzy różnymi obszarami *psyché*<sup>126</sup>. Poza tym symbolika ta doprowadziła go do wniosku, że przemiana indywiduum wymaga również towarzyszącej jej przemiany ontologicznej, podług której orientowało się jego dzieło. W swych podstawowych pracach na temat zachodnich tradycji religijnych — pracach napisanych już po spotkaniu z kundalini-jogą — Jung przedstawił psychologiczną interpretację alchemii i chrześcijaństwa. Jego studia nad jogą służyły mu w tym jako zasadniczy drogowskaz, zarówno jeśli chodzi o zrozumienie praktyki alchemicznej — wynika to już chociażby z jego stwierdzenia, że „każdy sumienny adept alchemii wiedział, iż produkcja złota nie była prawdziwym celem *opus* alchemicznego, a cały proces alchemiczny był zachodnią formą jogi”<sup>127</sup> — jak również jeśli chodzi o jego ujęcia alchemii z jej dowartościowaniem ciała i pierwiastka kobiecego. I z jednym, i z drugim wyraźnie mamy do czynienia w tantryzmie, a także w nurtach przeciwnych ortodoksyjnemu chrześcijaństwu.

Z perspektywy empirycznej wywody Junga krytykował Gopi Krishna:

od pleców do czubka głowy, a następnie wzdłuż twarzy i tchawicy rozchodzi się w kierunku podbrzusza — tam również kończy swą wędrówkę”. Lee Sannella: *The Kundalini Experience: Psychosis or Transcendence?*.

<sup>126</sup> W kwestii topografii archetypowej, zob. Edward Casey: *Toward an Archetypal Imagination*. „Spring: An Annual for Archetypal and Jungian Thought”. R. 1974. S. 1–33; zob. Peter Bishop: *Archetypal Topography: The Karma-Karyyuda Lineage Tree*. „Spring: An Annual for Archetypal and Jungian Thought”. R. 1981. S. 67–76.

<sup>127</sup> Carl Gustav Jung: *Modern Psychology* 3. S. 107.

W swym komentarzu do tej książki (*Tajemnicy Złotego Kwiatu*) mimo bynajmniej niedwuznacznej formy przedstawienia znalazł Jung w tym dziele jedynie materiał potwierdzający jego idee i nic poza tym, ponieważ był z gruntu uprzedzony za sprawą własnych teorii na temat nieświadomości. Z identyczną sytuacją mamy do czynienia w wypadku seminarium poświęconego kundalini-jodze — wydrukowane streszczenie wywodów Junga można otrzymać do wglądu w zurskim Instytucie Jungowskim. Żaden z obecnych na seminarium uczonych nie wykazał się najmniejszą nawet wiedzą o prawdziwym znaczeniu starożytnego dokumentu omawianego podczas posiedzeń — wynika to z tego, co mówią uczestnicy seminarium<sup>128</sup>.

Różnica pomiędzy wschodnim ujęciem kundalini-jogi a jej interpretacją przedstawioną przez Junga polega zasadniczo na tym, że dla tej pierwszej teksty w rodzaju *Satćakranirupany* opisują przede wszystkim głębokie przemiany doświadczenia cielesnego i duchowego, wywołane za sprawą specyficznych praktyk rytualnych, w mniejszej zaś mierze są symbolicznym przedstawieniem uniwersalnego procesu indywiduacji. Ale problemy, przed którymi stawiają nas interpretacje Junga, pojawiają się tak w ogóle także w wypadku innych prób zmierzających do przełożenia terminologii kundalini-jogi na pojęcia współczesne<sup>129</sup>. Próby tego rodzaju prowadziły do pomieszania pojęć, a powstała w rezultacie krzyżówka nie była ani jednoznacznie „wschodnia”,

<sup>128</sup> Gopi Krishna: *Kundalini for the New Age: A Selected Writings of Gopi Krishna*. S. 43. Jeśli chodzi o krytyczną ocenę komentarza Junga do *Tajemnicy Złotego Kwiatu*, zob. nowy przekład książki oraz komentarze w: Thomas Cleary: *The Secret of the Golden Flower*. San Francisco 1991. [Polski przekład książki w: *Sekret Złotego Kwiatu. Chińska Księga Życia*. Z komentarzem Carla G. Junga. Przekład z chińskiego i objaśnienia: Richard Wilhelm. Wstęp, komentarz: C.G. Jung. Przeł. Adam Sobota. Wrocław: Thesaurus Press 1994 — przyp. tłum.]

<sup>129</sup> Zob. na przykład podejmowane przez Gopiego Krishnę teoretyczne próby opisanie kundalini we współczesnych kategoriach postdarwinowskich widoczne chociażby w następującym stwierdzeniu: „Mówiąc językiem naukowym, kundalini przedstawia mechanizm ewolucji człowieka”. Gopi Krishna: *Kundalini for the New Age: A Selected Writings of Gopi Krishna*. S. 87.

ani jednoznacznie „zachodnia”<sup>130</sup>. W gruncie rzeczy semina-  
ria Jungowskie należy oceniać, mając na względzie cele, które on sam  
wytoczył w następujący sposób:

Zachodnia świadomość nie jest bynajmniej jakąś ogólną świadomością  
— jest to uwarunkowany historycznie i ograniczony geograficznie  
czynnik reprezentujący tylko część ludzkości<sup>131</sup>.

Albowiem znajomość psychologii Wschodu jest nieodzowną  
przesłanką krytyki i obiektywnego zrozumienia psychologii Zachodu<sup>132</sup>.

A zatem w perspektywie Junga to, co wyrosło ze spotkania psychologii  
Zachodu z myśleniem Wschodu, bynajmniej nie było drobnostką  
— na tym bowiem zasadzała się w jego ujęciu możliwość stworzenia  
psychologii naprawdę zasługującej na to miano<sup>133</sup>. Aktualne do dzisiaj  
— mimo tak zasadniczej zmiany klimatu historycznego — znaczenie  
tego seminarium polega głównie na tym, w jaki sposób w jego trakcie  
stawiano owo istotne pytanie i próbowano je ułokować w repertuarze  
współczesnych problemów psychologicznych, i to niezależnie od  
tego, czy akceptujemy uwarunkowane czasem odpowiedzi Junga, czy  
też nie.

---

<sup>130</sup> Jeśli chodzi o współczesne znaczenie pojęcia form mieszanych w post-  
kolonializmie, zob. Homi Bhabha: *The Location of Culture*. London 1993.

<sup>131</sup> Carl Gustav Jung: *Kommentar zu: Das Geheimnis der goldenen Blüte*.  
*Gesammelte Werke*. T. 13. Par. 84. [Komentarz do „Sekretu Złotego Kwiatu”. S. 77  
— przyp. tłum.]

<sup>132</sup> Carl Gustav Jung: *Geleitwort zu Abegg: „Ostasiens denkt anders”*. *Gesammelte  
Werke*. T. 18/2. Par. 1483.

<sup>133</sup> Jeśli chodzi o spotkanie psychologii Zachodu i myślenia Wschodu, zob.  
Eugene Taylor: *Contemporary Interest in Classical Eastern Psychology*. W: *Asian  
Contributions to Psychology*. Ed. by A. Paranjpe, D. Ho and R. Rieber. New York  
1988. S. 79–119.

## SEMINARIA

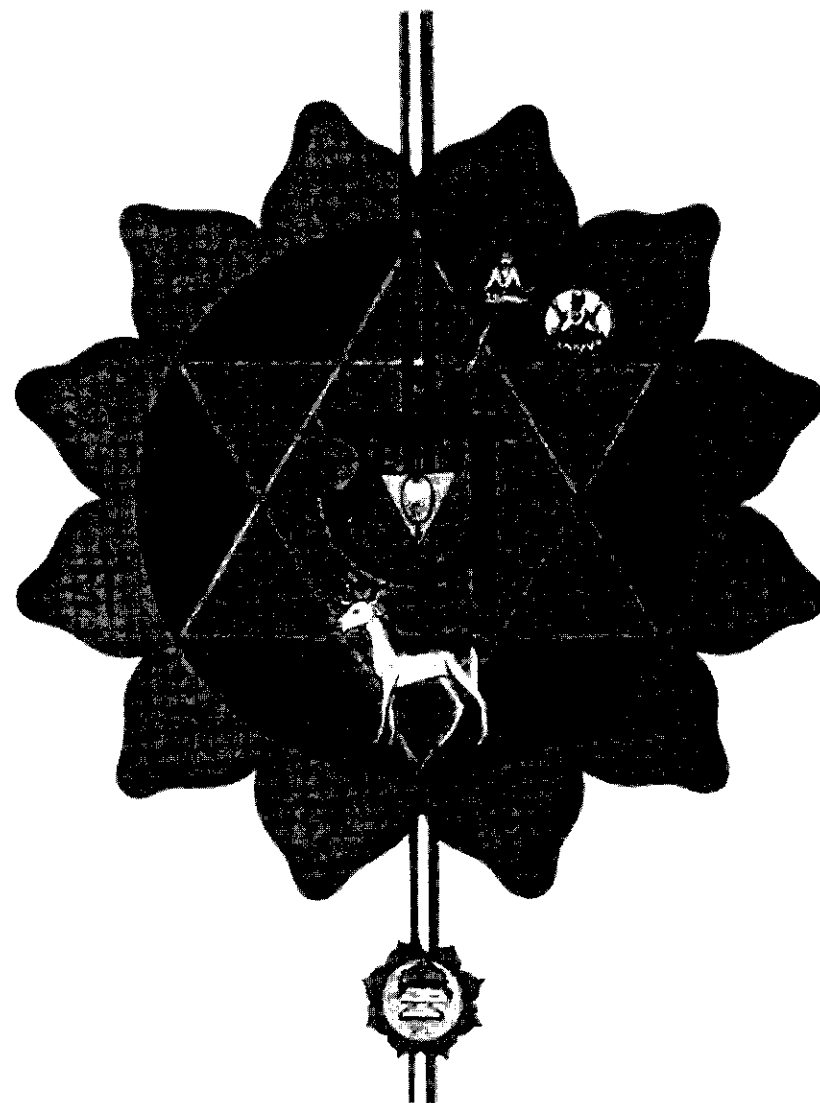


Il. 1. Čakry

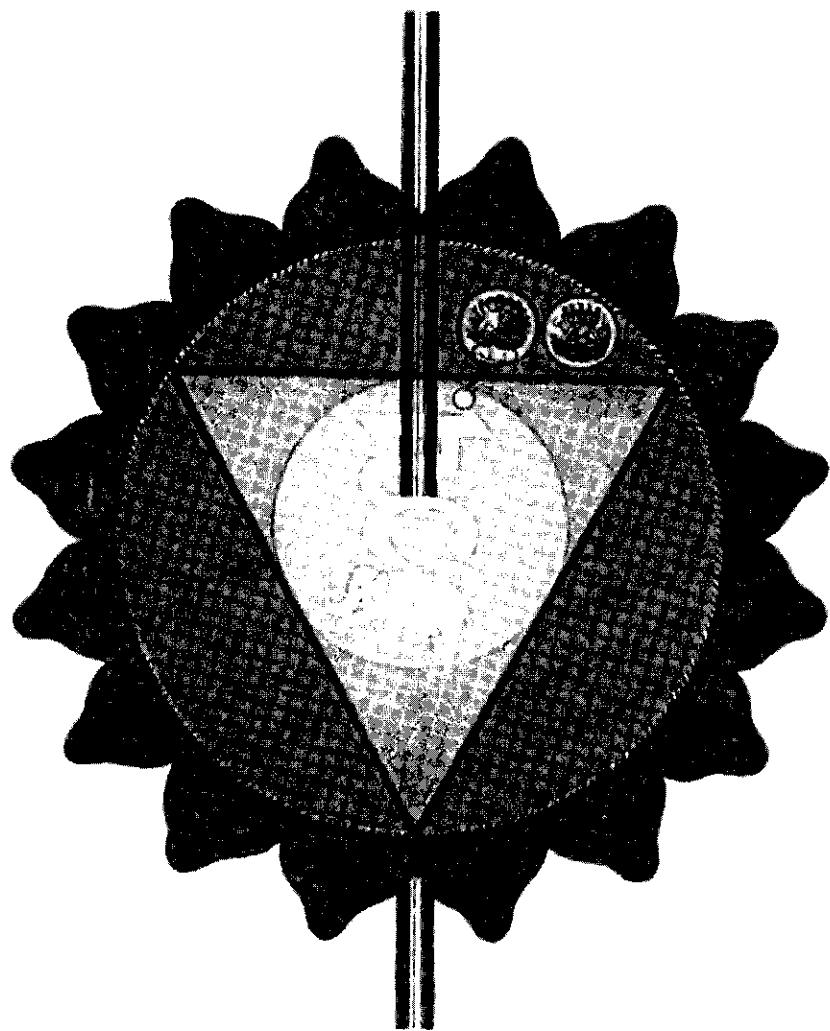




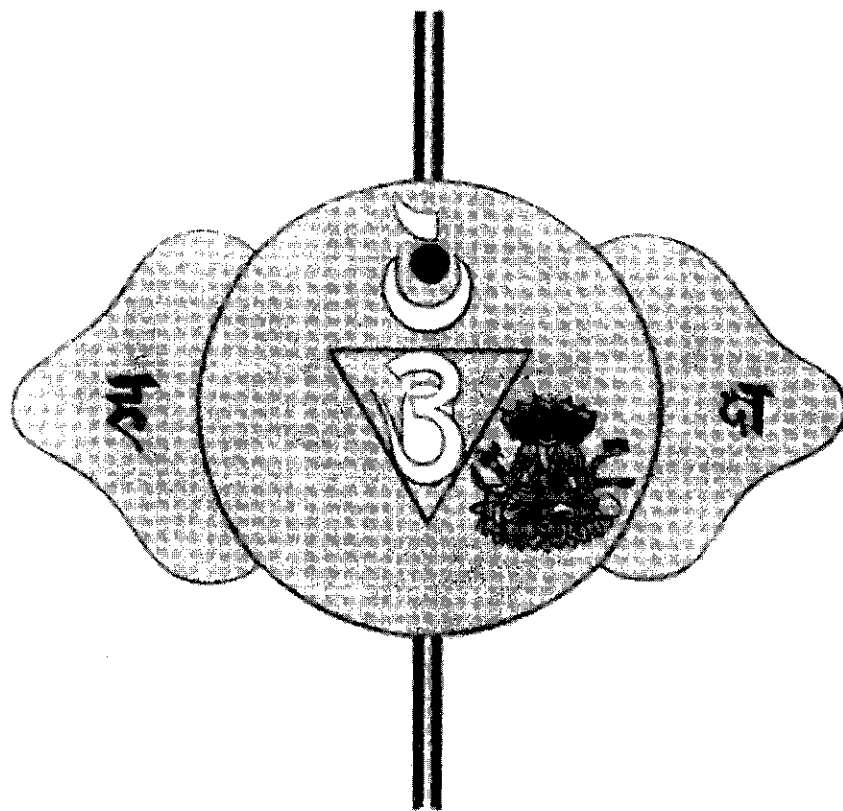
Il. 4. Manipura-ćakra



Il. 5. Anahata-ćakra



Il. 6. Viśuddha-śakra



Il. 7. Adhīna-śakra



II. 8. Sahasrara-ćakra

## SEMINARIUM 1 12 października 1932

Jung: Panie, Panowie, właśnie odbyliśmy seminarium na temat jogi tantrycznej<sup>1</sup>, ponieważ zaś w takiej sytuacji zawsze dochodzi do nieporozumień, chciałbym poświęcić chwilę na dyskusję i wyjaśnienie ewentualnych pytań. Prawdopodobnie także ci spośród was, którzy nie uczestniczyli w tym seminarium, zechcą się tym zainteresować, ponieważ już mówiłem tu o ćakrach<sup>2</sup>. Przypominacie sobie, że wizje naszej pacjentki zaprowadziły ją w trakcie naturalnego, w żaden sposób nie poddanego jakimkolwiek wpływom procesu rozwoju do pierwszej mandali. Podczas ostatniego seminarium wiosennego pokazałem wam spontanicznie namalowaną mandalę — mandalę przedstawiającą dziecko w dwóch kręgach; nasza pacjentka próbowała

<sup>1</sup> Jeśli chodzi o kwestie terminologiczne, Wilhelm Hauer zaraz na początku swego seminarium wyjaśnił: „Kundalini-jogę określiam zazwyczaj mianem jogi tantrycznej, ponieważ «tantra-joga» to określenie dzieł, w których objaśnia się kundalini-jogę”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 1.

<sup>2</sup> Zob. s. 175 niniejszego tomu. Jeśli chodzi o ćakry, John Woodroffe powiada: „Według doktryny hinduskiej, ćakry te są różnymi od siebie ośrodkami świadomości, witalności i energii tattwicznej”. [Arthur Avalon (sir John Woodroffe): *Yoga kundalini*. S. 11–12 — przyp. tłum.] Wilhelm Hauer definiuje je jako „symbole doświadczenia życia; pokazują one wewnętrzne znaczenie takiego doświadczenia, by pomóc wam zrozumieć i spirytualnie wyjaśnić to, co dane wam było przeżyć”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 58.

nawiązać więź z tym dzieckiem<sup>3</sup>. Oznacza to, że weszła ona do środka mandali — w tym miejscu zaczyna się symbolika jogi tantrycznej. Wydaje się zatem, że byłoby dobrze omówić teraz tę tematykę — rymuje się to także z omówionym dotychczas materiałem. Nasze wcześniejsze seminarium przywiodło nas w ten sposób w rzeczy samej do psychologii tantra-jogi, którą dotychczas określałem mianem „psychologii mandali”.

Zaczynam od pytania pani Bailward: „O ile zrozumiałam, kleśa asmita zawiera «zarodek rozwoju osobowości», a kleśa dweśa to «pragnienie rozdzielenia» lub nienawiść<sup>4</sup>. Czy profesorowi Hauerowi chodzi tu o osobowość, czy o indywidualność? Jeśli nienawiść stanowi podstawę struktury indywidualności, to jak można ją wyrwać z korzeniami?”.

Cóż, istnieją kleśa różnicowania i podziału, rozwoju osobowości, „ja” — elementem tego procesu jest aspekt nienawiści. Kleśa to popędy, to forma instynktów naturalnych, którą przyjmuje zrazu libido, wynurzając się z nieświadomości; mamy tu do czynienia

<sup>3</sup> Towarzyszyła temu następująca wizja; „Ujrzałam dwa złote pierścienie na czarnym tle. Jeden — mniejszy — otoczony był przez większy pierścień. W małym pierścieniu, niczym w macicy [tzn. w centrum] leżało dziecko płci męskiej otoczone przez wody płodowe. Chciałam się zbliżyć do chłopczyka, który wyciągał rączki w moją stronę, najwyraźniej jednak nie mogłam przestąpić brzegu pierścienia”. Jung skomentował to w następujący sposób: „W tym miejscu zaczyna się psychologia mandali”. Carl Gustav Jung: *Visions. Notes of the Seminar Given in 1930–1934*. Seminarium z 29 czerwca 1932 roku. T. 2. S. 127 i nast.

<sup>4</sup> Wilhelm Hauer definiuje „kleśa” w następujący sposób: „Korzenie tkwiące w nieświadomości określa się mianem «kleśa»... pojęcie to tłumaczę jako «cierpienie» lub «siła, która jest przyczyną cierpienia”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 37. „Kleśa dweśa” zdefiniował ona jako „pragnienie rozdzielenia, to znaczy pragnienie skierowania własnego bytu, własnej osobowości, przeciwko jakiemuś innemu bytowi, jakiejś innej osobowości; jest to siła bycia samym sobą”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 38. „Kleśa asmita” określił on jako „znakę bycia «ja». Założenie, że «ja» myślę, «ja» czuję, «ja» doznaję to pewna zdolność w nas — zdolność określana mianem «asmita”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 40. Surendranath Dasgupta zdefiniował kleśa jako cierpienie (*affliction*). Zob. Surendranath Dasgupta: *Yoga as Philosophy and Religion*. S. 104. Heinrich Zimmer określił kleśa jako „to wszystko... co przywiera do charakteru człowieka,

z energią psychiczną lub z libido w jego najprostszej formie przejawu<sup>5</sup>. Podług doktryny tantrycznej istnieje popęd do uformowania osobowości, coś, co ma centrum i co jest oddzielone od innych istot żywych. Jest to kleśa różnicowania. W pojęciach filozofii zachodniej określilibyśmy to mianem popędu czy instynktu indywidualności.

Instynkt indywidualności obecny jest we wszelkich formach życia, albowiem nie istnieje na ziemi życie, które byłoby nieindywidualne. Każda forma życia z samej natury przejawia się w aspekcie zróżnicowanym, w przeciwnym bowiem razie życie by nie istniało. Mamy do czynienia z przyrodzonym popędem życia, z popędem do stworzenia możliwie najpełniejszego indywiduum — weźmy na przykład ptaka z wszystkimi jego piórami o różnych barwach, ptaka określonej wielkości należącego do tego a nie innego gatunku ptaków. W ten sposób *entelechia*, pęd do urzeczywistnienia, popycha również człowieka do tego, by stał się sobą. Jeśli człowiek otrzyma taką szansę, wówczas najprawdopodobniej wrośnie on we właściwą sobie formę, o ile nie pojawią się wszelkiego rodzaju przeszkody i zakazy powstrzymujące go od tego, by stał się tym, kim naprawdę powinien się stać. To właśnie z tego względu kleśa zawierająca zarodek

minimalizując lub uniemożliwiając narodzenie się jego prawdziwej istoty”. Heinrich Zimmer: *Philosophie und Religion Indiens*. S. 267. Kleśa asmita określił on jako „uczucie i naiwne wyobrażenie: «Ja» jestem ja; *cogito ergo sum*; owo świadomie przeżywane «ja», nośnik mego doświadczenia świata, jest prawdziwą istotą i podstawą mego bytu”. Heinrich Zimmer: *Philosophie und Religion Indiens*. S. 267. Kleśa dweśa określił on jako poczucie „wstrętu, odrazy, niechęci i nienawiści”. Heinrich Zimmer: *Philosophie und Religion Indiens*. S. 267. Georg Feuerstein stwierdził: „Kleśa stanowią dynamiczne warunki ramowe świadomości zasadzającej się na obserwacji. Prą one na organizm, zmuszając go do aktywności, do czucia, myślenia, pragnienia. Jako podstawowe czynniki emocjonalne i motywujące są one korzeniem wszelkiej nędzy... przeto powszednią sytuację człowieka można określić mianem wytworu błędu poznawczego... na który jest tylko jedno lekarstwo: odzyskać Jaźń jako prawdziwą istotę człowieka”. Georg Feuerstein: *The Philosophy of Classical Yoga*. Manchester 1980. S. 65–66.

<sup>5</sup> Podług komentarza Junga do *Joga-sutry* Patańdzalego kleśa są „instynktowymi popędami i naporami. To mechanizmy przymusu działające u podstaw ludzkiej istoty... Niemożność poznania naszej prawdziwej natury to przyczyna wszelkich innych kleśa”. Carl Gustav Jung: *Modern Psychology* 3. S. 16.

indywidualności można równie dobrze określić mianem „kleśa indywiduacji”, albowiem to, co nazywamy osobowością, stanowi pewien aspekt indywiduacji. Nawet jeśli nie dojdziecie do pełnego urzeczywistnienia samych siebie, i tak będziecie przynajmniej jakimisź osobami — będziecie mieli określoną formę i pewną świadomość. Oczywiście, nie jest to jeszcze Całkowitość — być może mamy tu do czynienia z jakąś jej częścią, a wasza prawdziwa indywidualność skrywa się jeszcze za ekranem — ale to, co pokazuje się na powierzchni, z pewnością jest już jakąś jednością. Nie musimy zdawać sobie sprawy z Całkowitości — może się zdarzyć, że inni ludzie widzą wyraźniej od was, kim tak naprawdę jesteście. Wszelkie życie jest indywidualne — niezależnie od tego, czy mamy do czynienia z psem, rośliną czy jakąś inną istotą żywą — ale, rzecz jasna, daleko mu do uświadomienia sobie swej indywidualności. Pies prawdopodobnie ma dość ograniczone wyobrażenie samego siebie w porównaniu z ogółem tego, co stanowi jego indywidualność. Ludzie w większości żyją jako pewne „ja”, niezależnie od tego, jak bardzo rozmyślają nad sobą, zarazem jednak są też indywiduami. — bez mała tak, jakby już przeszli proces indywiduacji. Albowiem w jakiś sposób są już od samego początku życia indywiduami, nawet jeśli nie zdają sobie z tego sprawy. Proces indywiduacji dobiega końca jedynie przy udziale świadomości, ale indywidualność ma się już od samego początku istnienia.

Pani Baynes: Nie rozumiem, w jaki sposób związana jest z tym nienawiść, dwaśa.

Jung: Nienawiść jest tym, co oddziela — to siła różnicowania. Możemy to obserwować na przykład wtedy, gdy dwoje ludzi zakocha się w sobie — na pierwszy rzut oka wydaje się, że mamy do czynienia z identycznymi osobnikami<sup>6</sup>. Odgrywa w tym dużą rolę *participation mystique*, przeto ludzie ci potrzebują nienawiści, by móc się oddzielić. Po pewnym czasie wszystko przekształca się w dziką nienawiść — ci zrazu zakochani zaczynają odczuwać względem siebie opory, zaczynają

<sup>6</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Analiza marzeń sennych Według notatek z seminariów 1928–1930* (Seminaria. T. 1). S. 98 i nast. [Przyp. tłum.]

się unikać — gdyby tak się nie stało, ludzie ci ugrzęzliby we wspólnej nieświadomości, w stanie po prostu nieznośnym. Zjawisko to możemy obserwować podczas analizy. W wypadku nadmiernego przeniesienia po jakimś czasie pojawiają się odpowiednie opory — spowodowane to jest pewną dozą nienawiści.

Starożytni Grecy zastąpili nienawiść przez *phobos*, bojaźń. Twierdzili, że tym, co powstało jako pierwsze, był albo *eros*, albo *phobos* — jedni uważali tak, inni inaczej, w zależności od temperamentu. Optymiści twierdzą, że prawdziwą przyczyną jest miłość, pesymiści natomiast uważają, że jest nią bojaźń. *Phobos* dzieli bardziej niż nienawiść, ponieważ bojaźń zmusza do ucieczki, do oddalenia się z miejsca zagrożenia.

Pewien Hindus zadał mi kiedyś filozoficzne pytanie: „Czy człowiek miłujący Boga, by uzyskać ostateczne zbawienie potrzebuje mniej czy więcej inkarnacji niż człowiek, który Boga nienawidzi?”. Jakiej odpowiedzi wy byście udzielili? Rzecz jasna, nie potrafiłem odpowiedzieć na to pytanie, rzeczonemu zaś Hindus stwierdził: „Człowiek, który miłuje Boga, potrzebuje siedmiu inkarnacji, by zdobyć pełnię; człowiek, który nienawidzi Boga, potrzebuje tylko trzech wcieleń, ponieważ prawdopodobnie będzie więcej o nim rozmyślał i będzie z nim mocniej związany niż ten, kto miłuje Boga”. Wydaje mi się, że miał on rację, albowiem nienawiść tworzy niezwykle silną więź. Zapewne z tego właśnie względu greckie ujęcie zawierające się w idei *phobos* to lepsza forma wyrazu zasady różnicowania niż nienawiść. W Indiach *participation mystique* była i jest silniejsza niż w Grecji, Zachód zaś ma niewątpliwie silniej różnicującego ducha niż Wschód. To właśnie z tego względu — jako że na naszej kulturze głębokim piętnem odcisnęła się duchowość grecka — bojaźń występuje w bardziej dobitnej formie niż nienawiść.

Pani Crowley: A mimo to wdaje się, że w wypadku cąkr najsilniej występuje cecha zlikwidowania bojaźni.

Jung: Owszem, ale bogowie zawsze noszą broń, ta zaś nie jest jakimś szczególnym wyrazem miłości.

Pani Wolff: Mam tu swoje notatki i wydaje mi się, że już rozumiem, co wprawiło panią Bailward w taki zamęt. Profesor Hauer mówił

o „przepełnionym nienawiścią rozdwojeniu”, lecz nie oznacza to dokładnie podziału na dwie części, tylko sytuację, w której podmiot znajduje się naprzeciwko przedmiotowi — to dwie różne istoty<sup>7</sup>. Przekład na angielski nie jest zbyt precyzyjny.

Jung: Rozdwojenie oznacza podział. Pani Bailward, dalsza część pani pytania?

Pani Bailward: Wydaje mi się, że jogin traktuje stan nienawiści jako konieczny warunek rozwoju indywidualności?

Jung: Tak, niepodobna widzieć tego inaczej, albowiem cała droga jogi — czy to jogi klasycznej, czy kundalini-jogi — już z natury przejawia skłonność do czynienia indywiduum pewną jednością, ponieważ zarówno bóg, jak i brahman, jest istniejącą nie-istniejącą jednością.

Druga część pytania pani Bailward: „Jeśli nienawiść stanowi podstawę struktury indywidualności, to jak można ją wyrwać z korzeniami?”

Pani Wolff: Profesor Hauer mówił o obu aspektach kleśa<sup>8</sup>. W stanie niedoskonałym — w aspekcie stuhla — chodzi o pęd, by stać się podmiotem wobec przedmiotu; aspekt ten zmieszany jest z nienawiścią. Ale w aspekcie sukszma ten sam pęd jest siłą umożliwiającą rozwój osobowości.

Jung: Tak, cała ta terminologia jest tyleż ważna co zawiła — zawsze trzeba tu rozróżnić pomiędzy aspektem stuhla i aspektem sukszma<sup>9</sup>. Nie mówię tu o aspekcie para, który profesor Hauer określił mianem „metafizycznego”. Muszę przyznać, że w tym miejscu cała ta sprawa staje się dla mnie dość mglista — wolałbym nie drażyć głębiej tej

<sup>7</sup> Zob. przypis 4 na s. 76 niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

<sup>8</sup> Wilhelm Hauer wyjaśniał: „Kleśa pojawiają się w éit w dwóch formach czy aspektach: w stuhla, co oznacza aspekt surowy, gruby... i w sukszma, w aspekcie subtelnym”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 37. „Aspekt subtelny czy aspekt sukszma dweśa to moc bycia własną, oddzielną osobowością. To siła metafizyczna, tworząca osobowość czy też umożliwiająca zaistnienie osobowości. Aspekt stuhla jest jednak tym, czego doświadczamy w powszednim życiu — jest to coś, w czym obecna jest domieszka nienawiści”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 38.

<sup>9</sup> Wilhelm Hauer wyjaśniał, że podług jogi tantrycznej istnieją trzy aspekty

kwestii. W aspekcie stuhla sprawy przedstawiają się tak, jak widzimy je bezpośrednio. W aspekcie sukszma przeczuwamy je czy też abstrahujemy na podstawie doświadczeń i wysnuwamy z tego wnioski filozoficzne. Kiedy widzimy ludzi właśnie przechodzących proces konsolidacji, aby następnie rozwinąć „ja”, mamy wówczas do czynienia z aspektem stuhla — widzimy wtedy tylko kleśa nienawiści, zwaną dweśa. Jeśli jednak wejdziemy szczebel wyżej, nagle pojmujemy, że cała ta głupia nienawiść, wszystkie te osobnicze opory to zaledwie zewnętrzne aspekty spraw bardzo ważnych i nader głębokich.

Gwoli podania praktycznego przykładu: jeśli ktoś narzeka, że nie może dojść do ładu z żoną czy z ludźmi, których skądinąd lubi, jeśli między tymi osobami dochodzi do strasznych scen, jeśli pojawiają się w ich stosunkach poważne opory, to w trakcie analizowania takiego człowieka zauważycie, iż przeżywa on atak nienawiści. Człowiek ten żył dotychczas w stanie *participation mystique* z tymi, którzy są mu drodzy, rozlał się na innych, aż w końcu całkiem się z nimi utożsamiał — mamy wówczas do czynienia z naruszeniem zasady indywidualności. Jeśli do tego dojdzie, ludzie zaczynają odczuwać, rzecz jasna, opory i muszą się wycofać. W tym wypadku powiadam:

Rzecz jasna, należy ubolewać, że ciągle pojawiają się w pani życiu trudności, ale czy pani nie widzi, co pani robi? Kocha pani kogoś, utożsamia się z nim, a później chce pani, rzecz jasna, utwierdzić się wobec obiektu swej skłonności — w tej sytuacji tłumi go pani za sprawą swej aż nazbyt oczywistej tożsamości. Traktuje go pani tak, jak

rzeczywistości: stuhla, sukszma i para: „Aspekt stuhla to rzeczywistość — taka, jaka się jawi naszym oczom... Za nią — czy też działając w owym aspekcie stuhla jako siła dynamiczna — kryje się aspekt sukszma, w dosłownym przekładzie: aspekt subtelny, lotny”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 26. Aspekt para zdefiniował Hauer jako „przyczynę i prawdziwą istotę owych ośrodków energetycznych. Albowiem poza tymi subtelnymi siłami dynamicznymi... istnieje moc, której niepodobna wyobrazić sobie w czystych pojęciach energii kosmicznych... tutaj docieramy do dziedziny religijności związanej z bóstwem, którą dziedzina ta jest podług swej natury wewnętrznej”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 26–27.

gdyby był on panią we własnej osobie — w tym wypadku dochodzi oczywiście do powstania oporów, mamy tu bowiem do czynienia z naruszeniem indywidualności innej osoby, z grzechem, jaki popełnia pani wobec własnej indywidualności. Opory to instynkt nader pożyteczny i ważny: przeżywa pani wówczas stan sprzeciwu, urządza pani sceny i doznaje rozczarowań, by w końcu uświadomić sobie siebie — kiedy to się stanie, proszę, cała nienawiść znika jak ręką odjął.

To właśnie na tym polega aspekt sukszma.

Jeśli ktoś naprawdę to zrozumiał, zgodzi się ze mną i nie będzie się już zamartwiał. Innymi słowy: jeśli kocha, wie, że już wkrótce będzie nienawidził, przeto będzie się śmiał, idąc pod górę, i płakał, idąc w dół, jak Dyl Sowizdrzał<sup>10</sup>. Człowiek ów pojmie paradoks życia — fakt, że nie może być doskonały i że nie zawsze może być jedno z samym sobą. My tylko roimy sobie, że stanowimy jedno z sobą, że przeżywamy w życiu stany całkowitej tożsamości — nie jest to tak do końca możliwe, oznaczałoby to bowiem nadmierną jednostronność, a przecież nie jesteśmy jednostronni. Widzicie, otóż proces analityczny pozwala wykorzenić całą nienawiść — czyni to w ten sposób, że wyjaśnia aspekt sukszma, czyli aspekt rozumienia, abstrahowania, teorii i mądrości. W ten sposób dowiadujemy się, iż to, co w aspekcie stuhla postrzegamy jako żałosne przyzwyczajenia, nieznośne humory czy stany niezrozumiałej klótlivosti, w aspekcie sukszma przedstawia się całkiem inaczej.

<sup>10</sup> Do analogii tej odwoływał się Jung przy różnych okazjach; zob. na przykład: Carl Gustav Jung: *Gesammelte Werke*. T. 7. Par. 47; zob. Carl Gustav Jung: *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar Given in 1934-1939*. Edited by James L. Jarret. Princeton NJ: Princeton University Press 1988. T. 1. S. 226. Wydawcy angielskiego wydania listów Junga informują: „Niemiecki bohater ludowy ucieleśniający wyższość przebiegłego wieśniaka nad mieszczuchami i kupcami. Pierwszy zbiór jego dowcipów i facecji ukazał się w 1515 roku. W jednej z anegdot Dyl Sowizdrzał — w przeciwieństwie do swych druhów — idąc pod górę cieszy się, że już wkrótce będzie schodzić w dół”. Zob. Carl Gustav Jung: *Briefe*. T. 3. S. 351. W niemieckim wydaniu listów przypis ten nie został opublikowany.

Mam tutaj jeszcze jedno pytanie: „Czy istnieje psychologiczny odpowiednik pojęć «tattwy»<sup>11</sup> i «samskary»<sup>12</sup>?”. Cóż, tattwa jako istota rzeczy jest z psychologicznego punktu widzenia aspektem sukszma rzeczy. Dobrym przykładem tattwy jest pojęcie libido czy energii — nie chodzi tu o jakąś substancję, lecz o coś abstrakcyjnego. Nie sposób obserwować energii w naturze — ona po prostu nie występuje w stanie czystym. W naturze możemy obserwować siły naturalne, na przykład wodospady, światło, ogień czy procesy chemiczne. Używamy w stosunku do nich pojęcia „energii”, lecz energia jako taka nie istnieje, mimo że można ją sobie kupić w elektrowni. W tym wypadku mamy jednak do czynienia z zaledwie metaforycznym ujęciem energii. Ściśle rzecz biorąc, energia to abstrakcja jakiejś siły fizycznej, to pewien stopień natężenia. Chodzi tu o koncepcję sił naturalnych w ich aspekcie sukszma, a zatem w ujęciu, w którym nie mamy już do czynienia z przejawami, z tattwą — z istnością, z abstrakcją. Otóż, widzicie, myślenie Wschodu jest konkretystyczne — jeśli dochodzi ono do jakiegoś wniosku logicznego, jeśli tworzy abstrakcję, ta ostatnia jest już substancją; niewiele brakowałoby, a można by ją ujrzeć czy usłyszeć — można by jej wręcz dotknąć. U nas natomiast, na Zachodzie, proces ten został już zafalszowany: koncepcja w rodzaju koncepcji energii znana jest powszechnie, mówi o tym każdy robotnik, toteż ludzie, rzecz jasna, zakładają, iż ta energia musi być czymś, co można sobie kupić w butelce — skoro można ją kupować lub sprzedawać, musi to być coś namacalnego. W tym wypadku konkretystyczne myślenie Wschodu

<sup>11</sup> Wilhelm Hauer tłumaczy pojęcie „tattwa” w następujący sposób: „dosłownie... «istność». Istność oznacza ową utajoną siłę w uniwersum przejawiającą tendencję do tworzenia czegoś i do poruszania się w specyficzny sposób — to i owo”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 31.

<sup>12</sup> Wilhelm Hauer tłumaczy pojęcie „samskara” jako „ten, który kształtuje rzeczy w ten sposób, że tworzą one więź roboczą, że są kształtującą całością”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 41. Hauer dodaje: „W tej chwili wszystko, co myślimy, to, jak siedzimy, to, jak mówimy — wszystko spowodowane jest przez samskarę. Jeśli wydaje nam się, że mówimy to, co chcemy, jeśli doświadczamy tego jako czegoś, co występuje w naszej świadomości... to jest to złudzenie”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 42.

zakradło się także do naszych głów. Tak naprawdę jednak energia nie jest niczym substancjalnym — jest to, by tak rzec, pojęcie określające jedność rzeczy lub natężenie różnych procesów fizycznych czy materialnych. Jeśli na Wschodzie ktoś mówi o tattwie, to jest to coś, co dlań istnieje, ma to widoczne i kompletne istnienie — tak jakby tattwa istotnie była czymś widzialnym. Nie wiem, czy ktokolwiek miał kiedykolwiek wizję tattwy, jest to jednak całkiem możliwe, jako że na Wschodzie ludzie potrafią zwizualizować sobie każdą koncepcję, niezależnie od tego, jak bardzo byłaby ona abstrakcyjna. Tattwa, która na Wschodzie jest czymś nader konkretnym, występuje u nas w aspekcie sukszma — to abstrakcja, idea. Koncepcja energii to bardzo trafny przykład, ale, rzecz jasna, znamy jeszcze wiele innych tego rodzaju wyobrażeń, na przykład siła ciężkości czy idea atomów i elektronów — w każdym wypadku mamy tu do czynienia z odpowiednikami tattwy. Wydaje mi się, że w psychologii adekwatnym wyobrażeniem byłoby libido — to także pewna koncepcja.

Jeśli ujmujemy samskarę jako coś konkretnego, to w rzeczy samej nie sposób podać tu żadnej analogii. Nie jesteśmy w stanie konkretyzować sobie tych spraw. Samskara jest zatem teorią czysto filozoficzną, obowiązującą nas tylko wtedy, gdy wierzymy w wędrówkę dusz, reinkarnację czy jakieś inne stany preegzystencjalne. Ale owszem, nasze pojęcie dziedziczności z pewnością wykazuje niejakie podobieństwo do idei samskary — to samo możemy stwierdzić w stosunku do naszej hipotezy nieświadomości zbiorowej. Albowiem dusza dziecka nie jest przecież w żadnym wypadku jakowas *tabula rasa*. Umysł nieświadomy jest przepełniony obrazami archetypowymi. Archetypy to warunki, prawa czy kategorie fantazji twórczej, a tym samym psychologiczna analogia pojęcia samskary. Zwróćcie jednak uwagę na to, że w myśleniu Wschodu teoria samskary tak bardzo różni się od tej definicji, że gdybyśmy ją podali jakiemuś Hindusowi, prawdopodobnie by zaprotestował. W każdym razie najbliższe idei samskary są obrazy archetypowe — o tyle, o ile potrafimy to zrozumieć.

Pan Reichstein: Nasuwa mi się kilka pytań w związku z aspektem stuhla. Myślałem, że stuhla to raczej aspekt fizyczny, a sukszma to raczej aspekt psychologiczny, a zatem nie taki znowu abstrakcyjny,

nie można go bowiem ujmować jedynie intelektem; w jakiś sposób wiąże się on bowiem ze światem rzeczy.

Jung: Całkiem słusznie, ale psychologiczny aspekt rzeczy zawiera też odpowiednią filozofię, która się do nich odnosi. Weźmy na przykład psychologiczny aspekt krzesła: ma ono aspekt stuhla i aspekt sukszma. Jest to zjawisko fizyczne i jako takie jest ono całkiem oczywiste w swym aspekcie stuhla. Ale w aspekcie sukszma nie jest to już całkiem oczywiste — albowiem w tym aspekcie mamy do czynienia z ideą. Jak w platońskiej doktrynie *eidolon* jest *eidos* pewnej rzeczy w aspekcie sukszma. Ale i u Platona możemy dostrzec konkretyzację; Platon powiada, iż wszystkie rzeczy wynikają z *eidola* czy że są ich niedoskonałymi odzwierciedleniami; *eidola* przechowywane są w czymś w rodzaju niebiańskiej składnicy, w której znajdują się modele wszystkich rzeczy istniejących, a zatem wszystkie formy naszego świata empirycznego można by wyprowadzić z tych *eidola*. Idea ta odpowiada aspektowi sukszma, mamy tu do czynienia, by tak rzec, z psychologią rzeczy. Dla nas idee platońskie, które sam Platon ujmował jako konkretną rzeczywistość, są koncepcjami psychologicznymi, zgoła złudzeniami czy hipotezami. Albowiem nawet wtedy, gdy wierzymy, iż rzeczywiście istnieje coś w rodzaju niebiańskiej składnicy, w której naprawdę znajdują się modele rzeczy, wcale nie jesteśmy tego pewni — z samego myślenia o tym nie powstanie żaden konkretny przedmiot. Natomiast dla człowieka pierwotnego wszystko, co sobie pomyśli, jest realne. Marzenie senne na przykład jest dlań czymś równie rzeczywistym, jak to oto krzesło. Człowiek pierwotny musi się pilnować, by o pewnych sprawach nie myśleć, albowiem myśl o czymś łatwo może się stać rzeczywistością. My również niekiedy przeżywamy coś podobnego — na przykład mówimy coś, po czym zaraz odpukujemy w niemalowane drewno — by nie ściągnąć nieszczęścia na własną głowę.

Pani Diebold: Kantowska „rzecz sama w sobie” odpowiadałaby aspektowi sukszma?

Jung: Tak, podobnie zresztą jak stosowane przez Kanta pojęcie *noumenon*. *Noumenon* to idea, to duchowa esencja rzeczy. Widzicie, Kant był człowiekiem bardzo krytycznym; w swej pracy pt. *Krytyka*



czystego rozumu powiada on, iż „rzecz sama w sobie” to zaledwie negatywne pojęcie graniczne, które nie gwarantuje, że taka rzecz rzeczywiście istnieje. Za pomocą tego pojęcia Kant chciał tylko powiedzieć, że za światem zjawisk istnieje coś, o czym niepodobna niczego orzekać. A jednak w swych wykładach psychologicznych mówił Kant o wielości *noumena*, twierdził zatem, iż istnieje wiele „rzeczy samych w sobie” — w ten sposób zaprzeczył temu, o czym mówił w *Krytyce czystego rozumu*<sup>13</sup>.

Pani Crowley: Czy nie chodzi tu tak naprawdę o archetyp?

Jung: Platónski *eidos* to oczywiście archetyp. Pojęcie „*archetypos*” pochodzi od św. Augustyna, który używał go w sensie platońskim. Pod tym względem św. Augustyn był neoplatonikiem, jak wielu innych filozofów jego epoki. Ale im nie chodziło o koncepcję psychologiczną; idee konkretyzowano, czyli hipostazowano — to bardzo dobre słowo na określenie tej procedury. Otóż bowiem hipostaza nie jest tym samym, co hipoteza. Hipoteza to założenie, wyobrażenie, próba wyjaśnienia faktu. Ale przez cały czas, gdy żywię jakieś wyobrażenie, wiem, iż chodzi tu tylko o założenie i że jeszcze muszę dowieść słuszności mojej idei. Hipoteza tak naprawdę oznacza supozycję: zakładamy, że coś legło u podstaw jakiejś sprawy, albowiem słowo „supozycja”, dla którego nie ma w angielskim właściwego określenia, trąci imputowaniem czemuś czegoś. Hipostaza natomiast oznacza, że istnieje coś substancjalnego, faktycznego — coś, na czym zasadza się coś innego.

Pan Dell: Jaką etymologię ma słowo „hipostaza”?

<sup>13</sup> W wykładzie *Gedanken über Wesen und Wert spekulativer Forschung* z 1898 roku wygłoszonym przed słuchaczami bazylijskiej korporacji studenckiej Zofingia krytykuje Jung kantowską koncepcję „rzeczy samej w sobie”, broniąc przed Kantem rygorystycznego rozróżnienia na poznawalną dziedzinę zjawisk i niepoznawalną dziedzinę poglądów idealnych (*noumena*); Jung wysuwa tu zarzut, że nauka stopniowo poznaje to, co pomyślane. Zob. Carl Gustav Jung: *Die Zofingia-Vorträge 1896–1899. Mit einer Einführung von Marie-Louise von Franz*. Hg. von Helga Egner. Zürich–Düsseldorf: Walter-Verlag 1997. Par. 195–199. W studium pt. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten* [Darmstadt: Reichl 1928. *Gesammelte Werke*. T. 7. Przypis 7. Par. 260 — przyp. tłum.] komentuje Jung także Kanta *Vorlesungen über Psychologie*. Leipzig 1889.

Jung: „*Histemi*” to grecki czasownik oznaczający „stać” lub „stawiać”, „*hypo*” oznacza „na dole”. Te same korzenie znajdziemy też w greckim słowie „*ikonostasis*”, oznaczającym w kościele prawosławnym miejsce, gdzie znajdują się obrazy świętych. Obraz świętego to „*ikon*”, a „*ikonostasa*” to zazwyczaj podest czy ściana, gdzie umieszcza się figury czy obrazy świętych. Czynienie hipostazy oznacza więc wynajdywanie czegoś, co wisi w powietrzu. Nie ma to podstawy, ale zakłada się, że jednak jakąś podstawę to posiada, twierdzi się również, że to coś jest realne. Wynajduje się na przykład ideę tattwy i twierdzi, że bynajmniej nie jest to zwykle słowo czy pusty wdech. Powiada się, że tattwa to istność; jest w tym coś substancjalnego — coś, co legło u podstaw tego czegoś i co to coś podtrzymuje. Hipostaza zawsze wychodzi od tego, że jakaś rzecz jest rzeczywista, a myślenie pierwotne stale hipostazuje. Kiedy przeżywamy lepsze chwile, kiedy możemy sobie pozwolić na odrobinę przesądności, wtedy również hipostazujemy.

Pan Dell: Hipostaza siły ciężenia sprawia, że jabłko spada.

Jung: Tak, zakładamy, że tak jest, i jabłko spada. Na przykład Kant w swej słynnej rozprawie o hipotezie istnienia Boga powiada: jeśli ktoś mówi, że Bóg istnieje, to tylko tak mówi, ale to wcale nie oznacza, że Bóg istnieje. Człowiek ten może powiedzieć, że Bóg istnieje, lecz przecież być może go nie ma. Jeśli jednak się hipostazuje, wówczas twierdzenie, że Bóg istnieje, przybiera formę faktycznego istnienia. Sprawiamy wówczas, że Bóg staje się istniejący. Za sprawą prostego twierdzenia, że to i to przedstawia się tak a tak dochodziło już do powstawania najbardziej fatalnych sytuacji. To właśnie tym z takim upodobaniem zajmuje się animus, my zaś zawsze zgłaszamy wobec tego zastrzeżenie: „Ah, a ja myślałem...” — no i wtedy dom staje w płomieniach, bo sobie pomyślałem, że zgasilem ogień. Niestety, dom doszczętnie spłonął.

Pani Baynes: Czyż nie jest tak, że wszystkie tezy heurystyczne przejawiają tendencję do hipostazowania?

Jung: Tak, dość często mamy do czynienia z tym ryzykiem. Gdy tylko hipoteza dowiodła, że daje się zastosować, z łatwością staje się prawdą, hipostazą, my zaś całkiem zapominamy, że jest to tylko

hipoteza, sensowna, lecz przecież dowolna teoria, którą udało się nam wysnuć.

Pan Kranefeldt: Freudowską teorię seksualną można by określić mianem hipotezy, która *post factum* została hipostazowana.

Jung: Z pewnością, jako że czerpie ona z swą moc dowodową z pewnych faktów, przeto zakłada się, że musi ona być prawdziwa. Cóż, to na razie tyle, jeśli chodzi o terminologię. Ale w jodze tantrycznej jest jeszcze wiele spraw wymagających wyjaśnień psychologicznych.

Pani Sawyer: Kiedy profesor Hauer mówił o ćakrach, jedynie obraz w centrum ćakr określił mianem „mandali”. Czy nie można by całej ćakry określić tym mianem?

Jung: Tak, niekiedy ćakry określa się również mianem „mandali”. Oczywiście, profesor Hauer nie przypisuje mandalom takiego znaczenia technicznego, jakie my im przypisujemy. Profesor Hauer określił cały ten obraz mianem „padma” mianem lotosu czy ćakry<sup>14</sup>. Mandala oznacza krąg lub koło. Może to być na przykład krąg magiczny czy jakiś cykl. W niektórych sutrach wedyjskich rozdziały tworzą cykl określane mianem „mandali”, na przykład: III mandala, rozdział 10, wiersz 15 — „mandala” to po prostu nazwa cyklu.

Pani Sawyer: Ale profesor określił tym mianem także kwadrat<sup>15</sup>.

Jung: Tak, nazwał to „mandalą”, a wszystko, co znajduje się w środku, też jest, rzecz jasna, mandalą — dokładnie to samo może pani zobaczyć na wyobrażeniach lamaistycznych<sup>16</sup>: mandala, lotos, znajduje

<sup>14</sup> Wilhelm Hauer stwierdził: „Ćakra oznacza okrąg, ale znana też jest jako padma, czyli kwiat lotosu”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 42.

<sup>15</sup> W swym opisie muladhary wskazał Wilhelm Hauer na „kwadrat czy na mandalę ziemi”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 71.

<sup>16</sup> Zob. Carl Gustav Jung, Richard Wilhelm: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. Strona tytułowa. Zob. Carl Gustav Jung: *Über Mandalasymbolik*. [W:] Carl Gustav Jung: *Gestaltungen des Unbewußten*. Mit einem Beitrag von Aniela Jaffé. Zürich: Rascher-Verlag 1950. *Gesammelte Werke*. T. 9/1. Par. 640 i nast. *O symbolice mandali*. W:] Carl Gustav Jung: *Mandala. Symbolika człowieka doskonałego*. Przeł. Magnus Starski. Poznań: Brama — Książnica Włoczęgów i Uczonych 1993. Il. 1 — przyp. tłum.] Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und*

się w centrum, tak samo jak świątynia, klasztor otoczony murem w kształcie kwadratu — we wszystkich tych przypadkach mamy do czynienia z kręgiem magicznym; powyżej znajdują się bogowie, poniżej widnieją góry. U nas, na Zachodzie, słowo „mandala” ma znacznie donioślejsze znaczenie niż w Indiach, gdzie oznacza ona jedynie jantre<sup>17</sup>, narzędzie kultowe w lamaizmie i w jodze tantrycznej. Jak już stwierdziłem, doktryna tantrycka jest w Indiach względnie nieznana; moglibyście zapytać milion Hindusów, co to takiego, a okazałoby się, że nie mają oni o tym zielonego pojęcia. Równie dobrze moglibyście pytać szacownych mieszczan zuryskich o scholastyków — okazałoby się, że wiedzą na ten temat z grubsza tyle, ile Hindus wie na temat tantryzmu. Ale jeśli zapytacie Hindusa, czym jest mandala, usłyszycie, że jest to stół z okrągłym blatem czy też dowolny okrągły przedmiot. Dla nas jednak „mandala” to specyficzne pojęcie — nawet w tantryzmie nie przysługuje jej tak wielkie znaczenie, jakie otrzymała na Zachodzie. Nasze zachodnie ujęcie mandali jest zapewne bliskie ujęciu lamaistycznemu, ujęciu religii tybetańskiej, ta ostatnia jest jednak prawie nieznana, albowiem jej święte teksty przetłumaczono dopiero niedawno, jakieś dziesięć lat temu. Pod tym względem ważnym źródłem jest dla nas *Śrīcakrasambhara*, tekst tantrycki przełożony przez sir Johna Woodroffe'a<sup>18</sup>.

*Alchemie*. [„Psychologische Ahandlungen”. T. 5. Zürich: Rascher-Verlag 1944. *Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (Dziela. T. 4). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1999. Il. 43 na s. 121; zob. Carl Gustav Jung: *Analiza marzeń sennych Według notatek z seminariów 1928–1930* (Seminaria. T. 1). Il. na s. 566 — przyp. tłum.]

<sup>17</sup> Heinrich Zimmer wyjaśnia: „Obraz figuratywny (pratīna) [którym jest również mandala] jest zatem jedynie specyficznym typem rodzaju obrazowych narzędzi kultowych (jantry)”. Heinrich Zimmer: *Kunst und Yoga im indischen Kultbild*. Berlin 1926.

<sup>18</sup> Zob. *Shrichakrasambhara. A Buddhist Tantra*. Translated, edited: lama Kazi Dawa-Samdop. Foreword: sir John Woodroffe. W:] *Tantrik Texts*. London 1919. T. 7. Cykl publikowany pod kierunkiem sir Johna Woodroffe'a. W bibliotece Junga znajduje się sześć tomów z tej serii opublikowanych w latach 1914–1924. W trakcie wykładów wygłaszanych w zuryskiej Federalnej Wyższej Szkole Politechnicznej Jung dał szczegółowy komentarz do tego tekstu.

Pan Barker: Profesor Hauer stwierdził, że w drugiej ćakrze, w rejonie wody, człowiek bez zastrzeżeń zanurza się w nurcie życia<sup>19</sup>. Ale ten rejon znajduje się przecież powyżej. Trudno nadażyć za tą interpretacją, jeśli bowiem dorastający człowiek bez zastrzeżeń zanurza się w rzece życia, to mamy do czynienia z sytuacją, jak gdyby z tego, co wyższe, zstępował w to, co niższe.

Jung: Zadając takie pytania, odgrywa pan rolę „tego, który sieje zamęt w świecie”<sup>20</sup>. Poruszył pan kwestię nader zawiłą, jeśli bowiem spróbuje pan przełożyć cały ten materiał na pojęcia psychologiczne, dojdzie pan do zdumiewających wniosków. Weźmy na przykład muladhare<sup>21</sup>, ćakrę robiącą wrażenie całkiem prostej. Jej psychologicznym odpowiednikiem jest *perineum*<sup>22</sup>. Zakłada pan, że wie pan wszystko na ten temat, ale czym jest muladhara w perspektywie psychologicznej? Na pewno wyobraża pan sobie rejony podbrzusza związane z seksualnością i wszystkimi odrażającymi sprawami, ale to nie jest muladhara — muladhara to coś całkiem innego. Być może zatem powinniśmy się zająć na początek tą drugą ćakrą<sup>23</sup>.

W systemie ćakr na górze znajduje się ocean z potworem morskim, ale w rzeczywistości widzimy, że z psychologicznego punktu widzenia jest on na dole — zstępujemy w nieświadomość. To właśnie z tego względu muladhara musi się całkowicie różnić od wszystkich wniosków, jakie udało nam się z tego wysnuć. Był już pan kiedyś w muladharze? Być może kilku z was stwierdzi, że już byli w nieświadomości, w oceanie, i że widzieli tam Lewiatana. Założmy, że istotnie odbył pan

<sup>19</sup> Drugą ćakrę, swadhiśthanę, opisał Wilhelm Hauer jako „życie, w którego nurcie zanurzamy się bez zastrzeżeń i bez namysłu, rzucając się w strumień rzeki życia, pozwalając się mu unosić, płynąc w kierunku wszystkiego, co ku nam nadpływa”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 75.

<sup>20</sup> Wyrażenie pochodzące z *Satćakranirupany*. Zob. s. 235 i nast. niniejszego tomu.

<sup>21</sup> Wilhelm Hauer opisuje muladhare jako „ćakrę zawierającą korzeń rzeczy. Jest to rejon ziemi, twórczej siły męskiej i żeńskiej... podstawa świata”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 68.

<sup>22</sup> Miejsce między odbytem i korzeniem narządów płciowych. [Przyp. tłum.]

<sup>23</sup> Wyobrażenie swadhiśthana-ćakra przedstawia Makarę — potwora mitologicznego — na wodzie. Zob. il. 3.

nocną podróż w głąb duszy i że stoczył pan walkę z wielkim potworem. Oznaczałoby to, że był pan w swadhiśthanie, w drugiej ćakrze, czyli w rejonie wody. Ale czy byliście także w muladharze? Tutaj mamy do czynienia z poważnym problemem. Zmiesza się pan, gdy przedstawię moje ujęcie muladhary. Muladhara jest światem dla siebie — każda ćakra<sup>24</sup> jest całym światem. Zapewne pamiętacie pokazywany tu już obraz autorstwa pewnej pacjentki — przedstawia on ją zaplątaną w korzenie drzewa — wyciąga ręce do góry w kierunku światła<sup>25</sup>. Gdzie zatem była owa kobieta, kiedy zaplątała się w korzenie? Uczestnik: W muladharze.

Jung: Tak, ale jaki stan odpowiadałby temu w rzeczywistości?

Pani Hannah: Czy chodzi o śpiącą Jaźń?

Jung: Oczywiście, w tym stanie Jaźń jest uśpiona. A na jakiej scenie Jaźń śpi, a „ja” czuwa? Oczywiście, na scenie realnego świata, tam, gdzie wszyscy zachowujemy się jak rozsądni i porządni obywatele, gdzie jesteśmy przystosowanymi osobnikami. Wszystko przebiega gładko jak po maśle, chodzimy do restauracji, umawiamy się, jesteśmy całkiem normalnymi obywatelami tego czy tamtego państwa. Mamy pewne zobowiązania i nie możemy tak łatwo uciec przed nimi, nie popadając w nerwicę, toteż musimy się z nich wywiązywać. To właśnie dlatego wszyscy jesteśmy zaplątani w korzenie, żyjemy na naszej „podpórce korzennej” (dosłowny przekład słowa „muladhara”). Jesteśmy zakorzeni w tym świecie — kiedy kupujecie u konduktora bilet tramwajowy, kiedy kupujecie bilet do teatru czy kiedy płacicie kelnerowi, macie do czynienia z rzeczywistością, z którą się stykamy. Jaźń wówczas śpi — wszystko, co dotyczy bogów, spoczywa w stanie uśpionia.

Po tym zdumiewającym stwierdzeniu musimy się teraz przekonać, czy taka interpretacja istotnie jest uprawniona — jeśli o mnie chodzi, wcale nie byłbym tego taki pewny. Ba, jestem wręcz przekonany, że profesor Hauer akurat w tej kwestii nie zgodzi się ze mną. Jeśli chodzi o sprawy tego rodzaju, trzeba się zdobyć na całkiem sporo myślenia

<sup>24</sup> Wilhelm Hauer zdefiniował ćakry jako „symbole doświadczania życia”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 58.

<sup>25</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Über Mandalasymbolik*. [*Gesammelte Werke*. T. 9/1. Par. 640 i nast. O *symbolice mandali*. Il. 25 — przyp. tłum.]

psychologicznego, o ile chcemy, by umysł człowieka Zachodu jakoś to wszystko strawił. Jeśli nie damy z siebie wszystkiego, jeśli popełnimy błąd, przystosowując tę wschodnią symbolikę do naszej zachodniej mentalności, po prostu ulegniemy zatruciu, albowiem symbole te charakteryzują się skłonnością do przywierania — w jakiś sposób splatają nieświadomość i nie chcą nas od siebie uwolnić. Ale są one ciałem obcym — *corpus alienum* — w naszym systemie, hamując naturalny wzrost i rozwój naszej psychologii. Sytuacja tego rodzaju prowadzi do wzrostu z drugiej ręki czy zgola do intoksykacji. To właśnie z tego względu należy zdobyć się na nadludzki wręcz wysiłek, by pokierować tymi sprawami i tak wpłynąć na te symbole, by przeciwdziałać ich wpływowi. Zapewne nie potraficie stwierdzić doniosłości tego, o czym tu wam mówię, ale w takim razie potraktujcie to jako hipotezę. Jest to jednak coś więcej, jak tylko hipoteza — to prawda. Aż nadto często dane mi było się przekonywać, jak niebezpieczny może być wpływ tych symboli.

Jeśli wychodzimy od założenia, że muladhara jako „podpórka korzenna” to ziemia, na której stoimy, musi tu chodzić o nasz świat świadomy; albowiem tu, na tej ziemi stoimy, tutaj są cztery kąty tej ziemi. Miejscem, gdzie się znajdujemy, jest mandala ziemi. Wszystko, co możemy powiedzieć o muladharze, odpowiada naszemu światu. Jest to ciemne, nieświadome miejsce, gdzie ludzie padają ofiarą impulsów, popędów, niewiedzy i *participation mystique*. Jesteśmy nieszczęśliwymi ofiarami okoliczności, samym rozumem niewiele tu naprawimy. Owszem, jeśli czas jest spokojny, jeśli nie ma wielkich burz psychologicznych, za pomocą techniki możemy coś wskórać, ale gdy robi się niespokojnie, gdy wybuchnie wojna czy rewolucja, wszystko bierze w łeb — jesteśmy zgubieni.

Poza tym: żyjąc w trójwymiarowej przestrzeni, mówiąc rozsądnie i zachowując się, zdawałoby się, sensownie, nie jesteśmy indywidualni — jesteśmy zaledwie jak ryby w morzu. Tylko czasami nawiedza nas niejasne przecucie najbliższej čakry. Niekiedy człowiek czuje, że coś się w nim dzieje — może w niedzielę rano, a może tylko raz w roku, powiedzmy, w Wielki Piątek. Wtedy coś go leciutko popycha w stronę kościoła. Inni znowu czują wówczas, że powinni się wybrać na łono natury — na przykład w góry, gdzie wydaje im się, że życie wygląda

jakoś inaczej. To właśnie wtedy Śpiąca Królewna leciutko się porusza — w nieświadomości zaczyna się budzić coś, czego nikt by się nie spodziewał. Jakiś osobliwy popęd podprogowy skłania ludzi, by uczynili coś innego, niż zazwyczaj czynią. Możemy zatem założyć, że miejsce, gdzie śpi Jazń, psychiczne „nie-ja”, to miejsce nader banalne — dworzec kolejowy, teatr, rodzina, zawód. Ale to właśnie tutaj śpią bogowie, to właśnie tutaj jesteśmy rozsądni lub nierozsądni, jak dzikie bestie. To właśnie tutaj ulokowała się muladhara.

Skoro sprawy tak się przedstawiają, to następną čakrę, swadhiśthana, musi być nieświadomością; jej symbolem jest morze, w którym mieszka olbrzymi Lewiatan, grożąc nam zagładą. Powinniśmy jednak pamiętać, że symbole te stworzyli ludzie. Joga tantryczna w swej dawnej formie jest niewątpliwie wytworem umysłu męskiego, a zatem możemy się tu spodziewać spotkania z psychologią w znacznej mierze męską. Trudno się więc dziwić, że w owej drugiej ćakrze spotykamy wielki półksiężyc — symbol rzecz jasna żeński. Ta čakra również ma formę padmy czy lotosu — padma to po prostu nazwa hieratyczna, to metafora joni, kobiecego narządu płciowego<sup>26</sup>.

Pani Sawyer: Profesor Hauer powiedział, że półksiężyc nie jest symbolem żeńskim, lecz że należy do Śiwy<sup>27</sup>.

Jung: To dotyczy Wschodu, Hindus natomiast nie zgodziłby się, by muladharę ulokować nad swadhiśthaną. Perspektywa hinduska jest absolutnie różna od naszej. Gdyby przedstawiła pani Hindusowi analogię ze słońcem, też by się na to nie zgodził, mimo że i w tym wypadku można wykazać obecność mitu solarnego.

Pani Crowley: Ich symbolika jest inna od naszej, ponieważ ich bogowie przebywają na ziemi.

<sup>26</sup> Wilhelm Hauer opisuje przedstawienie tej čakry w następujący sposób: „W środku koło, łupina owocu, zawierające białą mandalę w kształcie lotosu... jest tu też półksiężyc, także biały”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 74.

<sup>27</sup> „Hauer: «Półksiężyc w swadhiśthanie jest symbolem Śiwy». Pani Sawyer: «Czyż półksiężyc nie jest zazwyczaj symbolem żeńskim?». Hauer: «Nie w Indiach. Tam półksiężyc zawsze jest symbolem Śiwy». Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 84.

Jung: Oczywiście. Cóż, Hindus jest normalny, gdy nie żyje na tym świecie, jeśli więc ludzie Zachodu przyswajają sobie symbole hinduskie i wprawiają się w stan mentalny typowy dla Hindusa, wówczas stawiają wszystko na głowie, wówczas są, by tak rzec, całkiem przekręceni. Hindusi mają nieświadomość na górze — my mamy nieświadomość na dole. Owo odwrócenie spotkać możemy wszędzie: na naszych mapach południe znajduje się na dole, ale na Wschodzie południe jest na górze, północ — na dole; wschód i zachód też są ułokowane inaczej — po prostu wszystko jest tam na odwrót.

Druga ćakra wykazuje wszelkie cechy nieświadomości, możemy przeto założyć, iż droga z formy istnienia w muladharze zaprowadzi nas do wody, czyli w nieświadomość. Na przykład jeden z moich znajomych — człowiek nie przechodzący analizy — opowiadał mi, że ma interesujące marzenia senne, wszystkie identyczne i przedstawiające dokładnie tę sytuację, o której tu mówimy: a zatem wędruje wiejską drogą, gościńcem czy ścieżką, idzie na piechotę czy jedzie samochodem — w każdym razie wszystkie sny zaczynają się od przedstawienia marszu w jakimś kierunku — ale, ku jego największemu zdumieniu, wszystkie drogi prowadzą w nieunikniony sposób do wody, do drugiej ćakry.

To właśnie dlatego pierwszy wymóg stawiany przez kultury misteryjne polegał na tym, by zstąpić do wody, do basenu chrzcielnego. Wszelka droga do wyższego rozwoju prowadzi przez wodę, związana jest z ryzykiem pochłonięcia przez potwora. Dzisiaj powiedzielibyśmy, że nie dotyczy to chrztu chrześcijańskiego, z którym nie wiąże się żadne niebezpieczeństwo, jeśli jednak spojrzymy na wspaniałe mozaiki w Baptysterium Ortodoksów w Rawennie (powstałe w IV czy na początku V wieku, a zatem wtedy, gdy chrzest był jeszcze kultem misteryjnym), ujrzymy cztery cudowne obrazy — dwa przedstawiają chrzest Chrystusa w Jordanie, czwarty zaś przedstawia św. Piotra tonącego podczas burzy na jeziorze i ratującego go Zbawiciela<sup>28</sup>.

<sup>28</sup> Jung wspomina to przeżycie w swej autobiografii. Zob. Carl Gustav Jung: *Wspomnienia, sny, myśli*. S. 290. Aniela Jaffé dodaje w przypisie, że „Jung interpretował tę wizję nie tyle jako zjawisko synchroniczne, ile jako ulotny twór nieświadomości, powstały w związku z archetypową ideą inicjacji. Bezpośrednia przyczyna tej konkretyzacji leżała, zdaniem Junga, w szczególnym odniesieniu jego

Chrzest to przecięż symboliczne zatonięcie. W Rosji istnieją sekty, które gwoli całkiem realnego wyobrażenia owego niebezpieczeństwa tak długo trzymają chrzczonych pod wodą, dopóki ciomal się nie utopiają. Chodzi tu o śmierć symboliczną — o śmierć, z której rodzi się nowe życie, noworodek. Po zakończeniu obrzędu chrzcielnego wtajemniczonych często karmi się mlekiem — mamy z tym do czynienia na przykład w kulcie Attisa: nowo ochrzczonych przez osiem dni po ceremonii traktowano jako osesków, karmiono ich mlekiem i nadawano im nowe imiona<sup>29</sup>.

W symbolicznie swadhiśthany odnajdujemy zatem uniwersalną ideę chrztu z wody związanego z niebezpieczeństwem utonięcia lub pochłonięcia przez Makarę. Dzisiaj, zamiast o morzu czy o Lewiatanie, mówimy o analizie, która jest tak samo groźna. Człowiek pograża się w wodzie, w głębi poznaje Lewiatana, a przeżycie to jest dlań albo źródłem odrodzenia, albo chwilą zniszczenia. Jeśli wybraliśmy tu właściwą analogię, to i analogia ze słońcem musi wytrzymać krytykę, albowiem cała ta historia chrzcielna należy do kręgu mitów solarnych. Po południu słońce starzeje się i słabnie, by w końcu pograć się w krwawych odmętach zachodniego morza — zanurza się w wodę, po czym odbywa nocną podróż, by w chwili wschodu narodzić się na nowo. A zatem drugą ćakrę można by określić mianem ćakry czy mandali chrztu, odrodzenia lub zniszczenia — te dwa ostatnie tak czy owak są konsekwencją przeżycia chrzcielnego.

Możemy też powiedzieć co nieco na temat konkretnych cech charakterystycznych tej ćakry. Łatwo sobie wyobrazić charakteryzującą ją ognistą czerwień. Muladhara jest ciemna, barwy krwi, przedstawia

animy do Galii Placydii i w wywołanym przez nie wybuchu emocji<sup>30</sup>. Carl Gustav Jung: *Wspomnienia, sny, myśli*. Przypis 29 na s. 291. Opis Junga podany w autobiografii odbiega w szczegółach od tego, który przedstawił w trakcie seminarium. Jeśli chodzi o charakter tych różnic oraz o nową interpretację całego epizodu, zob. Dan Noel: *A Viewpoint on Jung's Ravenna Vision*. „Harvest: Journal for Jungian Studies”. T. 39/1993. S. 159–163.

<sup>29</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. [Gesammelte Werke. T. 5. Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii (Dziela. T. 3). Par. 659–662 — przyp. tłum.]

mroczną namiętność, ale cynober swadhiştany jest bardziej świetlisty, jeśli zaś uświadomicie sobie, że wiąże się to z biegiem słońca po nieboskłonie, z chwilą wschodu i zachodu, możecie sobie wyobrazić, iż owa barwa oddaje kolor pierwszych i ostatnich promieni słonecznych charakteryzujących się głęboką czerwienią. Po drugiej ćakrze możemy zatem oczekiwać objawienia nowego życia — światła, większej intensywności i aktywności; i w rzeczy samej, z cechami tymi mamy do czynienia w wypadku trzeciej ćakry, manipury<sup>30</sup>, zanim jednak zaczniemy mówić o tym ośrodku, powinniśmy wyczerpać całą problematykę związaną z drugą ćakrą. To znamienne, że Wschód nie rzuca nam tych pierwszych dwóch ćakr pod nogi, lecz że lokuje je gdzieś wyżej. Jeśli o nas chodzi, umieścilibyśmy muladhare wysoko, ponieważ mamy tu do czynienia ze światem naszej świadomości, a następną ćakrę ulokowalibyśmy gdzieś niżej — tak podpowiada nam uczucie, ponieważ istotnie zaczynamy od góry. Ale tutaj wszystko jest na opak — zaczęliśmy od świata świadomości, możemy przeto stwierdzić, iż nasza muladhara nie jest ulokowana niżej, w brzuchu, lecz w głowie. To właśnie ze względu na to wszystko przedstawia się na odwrót.

Pani Sawyer: Ale w nieświadomości to wszystko jedno.

Jung: Aha, jeszcze pojawia się nieświadomość, w której przeciwieństwa się jednoczą. Tak, w nieświadomości wszelkie „tak” oznacza zarazem „nie”, muladhara jest w górze i w dole. Z podobną koncepcją mamy do czynienia w systemie tantrycznym. Na czym polega analogia pomiędzy adźnią<sup>31</sup>, najwyższym ośrodkiem, a muladhara? To bardzo ważna kwestia.

<sup>30</sup> Wilhelm Hauer definiuje manipurę w następujący sposób: „Mani oznacza perłę lub klejnot, pura to pełnia lub bogactwo; można by zatem określić tę ćakrę mianem skarbu w postaci perł lub klejnotów”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 68.

<sup>31</sup> Wilhelm Hauer definiuje tę ćakrę w następujący sposób: „Adźńa to «rozkaz»; to coś, o czym wiadomo, że należy to uczynić; związane jest to z poznaniem... jest to rozkaz lub potwierdzenie, którego sami sobie udzielamy, powiadając, że to i to jest naszym obowiązkiem”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 69.

Pani Fierz: Na zjednoczeniu Śakti i Śiwy<sup>32</sup>.

Jung: Tak, kundalini w muladhare<sup>33</sup>, w stanie snu *Śpiącej Królowej*, zjednoczona jest z lingamem — ten sam stan panuje także w górze, w adźni, tam, gdzie dewi wróciła do boga i na powrót się z nim zjednoczyła. Bogowie znowu znajdują się w stanie twórczym, lecz całkiem innego rodzaju. Zjednoczeni tako na dole jako na górze. Oba ośrodki można traktować wymiennie.

Widzicie zatem, że jeśli mamy przejść ten system, zanim go zasymilujemy, musimy najpierw wyjaśnić sobie własną pozycję. W naszym wypadku wszystko najwyraźniej przedstawia się inaczej: jeśli chcemy znaleźć się w nieświadomości, nie możemy wstępować — musimy zejść niżej, odbyć *katabasis*. Zawsze tak było. Dawne kultury misteryjne często celebrowały swe obrzędy *pod ziemią*. W starych kościołach chrześcijańskich pod ołtarzem często znajduje się krypta, a w niej kościół dolny. Mamy tu do czynienia z tą samą ideą, jaką spotkać możemy w symbolice mitraistycznego *spelaeum*, jaskini czy pomieszczenia, gdzie świętowano obrzędy kultu Mitry. Zawsze było to jakieś miejsce podziemne — piwnica czy grotta. Także kult Attisa celebrowano w pieczarach. Grotta Betlejemaska, w której narodził się Chrystus, też była takim *spelaeum*<sup>34</sup>. Rzymska bazylika Św. Piotra znajduje się, jak zapewne wiecie, w miejscu, gdzie wcześniej świętowano taurobolia — obrzęd chrztu z krwi — Attisa. Także arcykapłani kultu

<sup>32</sup> Wilhelm Hauer opisuje to w następujący sposób: „Joni i lingam, siła żeńska i siła męska, są zjednoczone, nie pozostają w stanie separacji”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 90.

<sup>33</sup> Wilhelm Hauer opisuje muladhare w następujący sposób: „Znowu mamy tu do czynienia z joni i lingamem — tutaj śpi kundalini. Joni jest czerwona, lingam jest ciemnobrunatny — symbolizuje to życie erotyczne w całej jego pełni. Jest to całkiem inna czerwień niż w sercu centrum adźni, gdzie pierwiastek erotyczny żyje w wyższym sensie — tutaj natomiast występuje on w aspekcie realnym, ziemskim”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 92.

<sup>34</sup> Carl Gustav Jung zauważył: „Postać Attisa jest ściśle związana z postacią Chrystusa, jako że podług pradawnej tradycji betlejemaska Grotta Narodzenia miała być sanktuarium Attisa. Współczesne wykopaliska potwierdziły tę tradycję”. Carl Gustav Jung: *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos*. [„Eranos-Jahrbuch 1937”. Zürich: Rhein-Verlag 1938. Pt. *Die Visionen des Zosimos* w: *Gesammelte Werke*. T. 13. Par. 92. Przypis 39 — przyp. tłum.]

Attisa nosili tytuł „papas”, papież zaś, który kiedyś był po prostu biskupem Rzymu, przejął ten tytuł. Sam Attis to bóg umierający i wstający z martwych — w ten sposób przejawia się ciągłość dziejów.

Pan Baumann: Profesor Hauer mówił o dwóch drogach do nieświadomości — można do niej dotrzeć z prawej strony lub z lewej. Na jednej drodze spotyka się potwora morskiego z przodu, a wówczas człowiek zostaje przezeń pochłonięty; na drugiej drodze potwór atakuje człowieka od tyłu<sup>35</sup>.

Jung: To już są subtelności systemu hinduistycznego. Powinniśmy być zadowoleni, jeśli uda nam się strawić i zasymilować cały ten materiał tak z grubsza. Cóż, właśnie już wyjaśniłem, dlaczego na Wschodzie nieświadomość ulokowana jest w górze, podczas gdy u nas, ludzi Zachodu, znajduje się ona na dole. Możemy jednak odwrócić tę całość, tak jakby muladhara była najwyżej położonym ośrodkiem, a wtedy schodzilibyśmy z niej jakby z góry — w ten sposób możemy to także postrzegać, a wówczas moglibyśmy powiedzieć, że odbywamy wędrowkę wzwyż.

Pani Sawyer: We wszystkich wizjach, które omawialiśmy na seminarium angielskim, najpierw mieliśmy do czynienia z zstępowaniem, później z wstępowaniem. Nie rozumiem, w jaki sposób pan to zamienił.

Jung: Jeśli zaczyna pani od góry, od muladhary, wówczas schodzi pani w dół, ponieważ muladhara jest na górze.

Pani Sawyer: Ale przecież muladhara znajduje się pod ziemią!

Jung: Wcale niekoniecznie — chodzi tu w każdym razie o aspekt ziemski, a tak poza tym to taka sobie *façon de parler*. Jesteśmy na ziemi lub w ziemi. Wspomniana tu już kobieta zaplątana w korzenie jest po prostu uwięziona w swym powszednim życiu. Na tym właśnie polegał jej specyficzny problem, toteż przedstawiła się na rysunku jako osoba uwikłana w obowiązki życiowe wynikające z jej relacji rodzinnych itp. Pójście na analizę z pewnością oznaczało dla niej wstępowanie wzwyż. Przejście przez chrzest chrześcijański też niewątpliwie oznacza wstępowanie, lecz wcale to nie przeszkadza przedstawianiu chrztu

<sup>35</sup> Zob. przypis 5 na s. 206 niniejszego tomu.

jako momentu zanurzenia w wodzie. Chrystus zanurzył się w falach Jordanu, a nie wstąpił do nieba.

Pani Crowley: Czy nie sądzi pan, że wschodnie wyobrażenie nieświadomości bardzo różni się od naszego? To jakaś inna forma nieświadomości.

Jung: Tak, w Indiach obowiązuje całkiem inna idea nieświadomości, ale nie ma sensu spierać się o to, ponieważ nie mamy na ten temat wielkiego pojęcia.

Pani Crowley: Ale przecież może pan o tym przeczytać w tekstach sanskryckich, w wedach.

Jung: Całkiem niemało się naczytałem w tym kierunku, ale do dzisiaj nie jest to dla mnie zbyt jasne. Wiem tylko, że sprawy te przedstawiają się tam całkiem inaczej. Kiedyś dane mi było na przykład korespondować z pewnym panditem na temat éakr mandali. Człowiek ten poinformował mnie, że związane są one z medycyną, że należą do dziedziny anatomii i że nie mają znaczenia filozoficznego. Taka idea przerastała jego horyzonty intelektualne. Był to jednak bardzo czytany w tekstach sanskryckich profesor uniwersytetu w Dakce, osobiście mi nie znany.

Pani Crowley: Na Wschodzie i na Zachodzie zdarzają się ludzie reprezentujący różne typy.

Jung: Oczywiście, ludzie i tu, i tam, reprezentują różne poglądy, z kolei cały Wschód myśli o tych sprawach inaczej niż Zachód. Ludzie Wschodu nie rozpoznają nieświadomości, tak samo jak nie wiedzą nic o tym, co my określamy mianem „świadomości”. Ich światobraz całkowicie różni się od naszego, toteż możemy zrozumieć wszystkie te problemy jedynie o tyle, o ile pozwalają nam je ująć nasze pojęcia. To właśnie dlatego podjąłem próbę podejścia do tego ze stanowiska psychologicznego. Przykro mi, że wprowadziłem panią w zamieszanie, ale dezorientacja ta jeszcze się pogłębi, gdy zacznie pani traktować to wszystko całkiem dosłownie. Lepiej niech pani tego nie robi. Gdy zacznie pani myśleć w pojęciach wschodnich, zbuduje pani system pozornie hinduistyczny, ale budowla ta składać się będzie z cegiełek psychologii zachodniej, tego zaś czynić nie wolno — tylko się pani w ten sposób zatruje. Jeśli zatem zajmujemy się całą tą problematyką

— a obawiam się, że powinniśmy się tym zająć ze względu na podobne struktury własnej nieświadomości — musimy to uczynić w wyżej opisany sposób. Musimy zrozumieć czy w każdym razie wziąć pod uwagę fakt, że muladhara znajduje się właśnie tutaj, że życie występuje tu, na tej ziemi, że to właśnie tutaj śpi Bóg. A wtedy należy przystąpić do krateru<sup>36</sup>, by odwołać się do dawnego pojęcia Zosimos, czy do nieświadomości — w porównaniu z wcześniejszym stanem będzie to stan ujmowany jako wyższy, o ile tylko uda nam się zbliżyć do życia w wyższej formie. Możemy to osiągnąć jedynie dzięki przebudzeniu kundalini<sup>37</sup>.

Teraz powinniśmy powiedzieć coś o kundalini i jej istocie czy też o tym, w jaki sposób można ją obudzić<sup>38</sup>. Jak pamiętacie, profesor Hauer stwierdził, iż kundalini może zbudzić impuls pochodzący z góry, ale by tego dokonać, trzeba być w stanie buddhi<sup>39</sup>, w stanie czystego umysłu. A zatem krok w kierunku następnej ćakry będziemy

<sup>36</sup> Carl Gustav Jung pisze: „Krater to najwyraźniej cudowne naczynie, to basen chrzcielny czy piscina, to miejsce, gdzie odbywano *baptismos*, zanurzenie, chrzest. W ten sposób dokonywała się przemiana w istotę duchową”. Carl Gustav Jung: *Die Visionen des Zosimos. Gesammelte Werke*. T. 13. Par. 97.

<sup>37</sup> W rękopisie pt. *Die Beschreibung der beiden Centren Shat-Chakra-Nirupana* (S. 2) Carl Gustav Jung pisze: „W muladhara śpi kundalini. Jest to aktywność utajona, przejawiająca się na zewnątrz. Dzięki niej człowiek jest związany ze światem i mniema, iż jego «ja» jest tożsame z jego Jaźnią. Kundalini to utajona *ċit* (świadomość), kiedy zaś się budzi, wraca do swego pana. Jest to «świadomość-świata», w przeciwieństwie do *ċit-atma*, świadomości osobniczej”.

<sup>38</sup> Wilhelm Hauer definiuje kundalini w następujący sposób: „Kundalini, tak jak ją rozumiemy tutaj, w żadnym wypadku nie jest erotyczną siłą męczyzny, lecz jest formą siły kobiecej, która nie jest niczym innym, jak tylko czystą wiedzą; w sile żeńskiej istnieje pewien potencjał poznania, siła, która w żaden sposób nie wiąże się z erotyką — należy ją uwolnić i zjednoczyć z potencjałem poznawczym męczyzny na najwyższym szczeblu rozwoju”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 97.

<sup>39</sup> Wilhelm Hauer opisuje buddhi w następujący sposób: „Buddhi to narząd intuicji składający się z czystej *sattwy*, z substancji świata świetlistego stanowiącej podstawę poznania, wiedzy i wglądu”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 96. Mircea Eliade twierdzi, że buddhi w *sankhji-jodze* to pojęcie intelektu męskiego. Zob. Mircea Eliade: *Joga. Wolność i nieśmiertelność*. S. 33–34.

mogli wykonać dopiero wtedy, gdy obudzimy węża, to zaś możemy uczynić jedynie dzięki odpowiedniej postawie. W perspektywie psychologicznej oznaczałoby to, że do nieświadomości można się zbliżyć tylko w pewien sposób — mając czysty umysł, właściwe nastawienie i łaskę niebieską — to właśnie tym wszystkim jest kundalini. Musi nas do niej doprowadzić coś, co jest w nas, jakiś impuls wewnętrzny. Jeśli tego nie czujemy, cały ten proces będzie zafalszowany. A zatem musi się pojawić coś specjalnego, iskra boża, jakaś pobudka, która popchnie nas przez wodę, prowadząc do następnej ćakry. I znowu mamy do czynienia z kundalini, z czymś absolutnie nie do poznania, z czymś, co może się przejawiać w formie lęku, nerwicy, ale też jako żywe zainteresowanie; w każdym razie musi to być coś nadrzędnego względem naszej woli, w przeciwnym bowiem razie cały ów proces przejścia się nie uda — zawrócimy z drogi, gdy tylko pojawi się pierwsza przeszkoda, uciekniemy, gdy tylko dojrzymy Lewiatana. Jeśli jednak rozarzy się w nas owa żywa iskra, jeśli poczujemy nieodparty pęd, nie będziemy już mogli zawrócić, będziemy musieli zmierzyć się z przeszkodą.

Chciałbym wam podać przykład zaczerpnięty ze średniowiecznego inkunabułu — ze słynnej *Hypnerotomachii* albo *Snu Poliphila*<sup>40</sup>; mówiłem o tym już wcześniej. Księgę tę napisał w XV wieku pewien mnich, potomek słynnej rodziny rzymskiej. Dotarł on, by tak rzec, do nieświadomości, podobnie jak wędrowiec na początku *Piekle* Dantego, lecz doświadczenia swe ujął w całkiem innym języku. Opisuje on drogę przez Schwarzwald, który w owych czasach był — zwłaszcza dla mieszkańców Italii — *ultima Thule*, odległą dziczą, gdzie jeszcze grasował jednorożec; było to miejsce tak dla nich obce, jak dla nas środkowoafrykański busz. Tam właśnie wędrowiec zboczył z drogi i spotkał wilka. Zrazu przeląkł się, później jednak poszedł za wilkiem do źródła, z którego napił się wody — aluzja do chrztu. Następnie doszedł do ruin dawnego miasta rzymskiego — przeszedł przez bramę

<sup>40</sup> Zob. Linda Fierz-David: *Der Liebestraum des Poliphilo. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne*. Zürich: Rhein-Verlag 1947. Jung napisał przedmowę do tej książki. Zob. Carl Gustav Jung: *Gesammelte Werke*. T. 18/2. Par. 1749–1752.



miejską, a wówczas ujrzał posągi i osobliwe inskrypcje symboliczne na murach; teksty te Poliphilo cytuję, my zaś możemy zauważyć, że są one nader interesujące z psychologicznego punktu widzenia. Nagle wędrowiec poczuł się jakoś nieswojo, opadł go lęk, chciał zawrócić, przeto skierował się w stronę bramy, ale tam drogę zastąpił mu smok. Nie mógł się cofnąć, musiał iść dalej przed siebie. Tym smokiem jest kundalini, ponieważ — widzicie — w pojęciach psychologicznych kundalini jest tym, co popycha nas do wielkiej przygody. „O, do diabła, po co ja tu w ogóle wlażem!” — mówimy, gdy znaleźliśmy się w opałach, ale gdy zawrócimy, z naszego życia zniknie przygoda, straci ono cały swój urok, zostanie odcięte od korzeni. To właśnie owo poszukiwanie sprawia, że życie jest warte przeżycia, a do poszukiwań popycha nas kundalini — to właśnie ona jest owym boskim popędem. Jeśli na przykład średniowieczny rycerz dokonał jakiegoś wielkiego dzieła, jeśli przyszło mu walczyć ze smokiem i oswobodzić dziewicę, wówczas czynił to zawsze dla pani swego serca — była nią kundalini. Gdy Leo i Holly wyprawiają się do Afryki na poszukiwania „Onej”<sup>41</sup>, ta ostaniam nakłania zaś ich do najbardziej niewiarygodnych przygód, to i ona jest kundalini.

Pani Crowley: To anima?

Jung: Tak, kundalini to anima<sup>42</sup>. To właśnie z tego względu, wbrew sugerowanej przez hinduizm męskiej symbolice półksiężyca, twierdę, iż druga ćakra jest w dużej mierze żeńska, ponieważ woda to łono odrodzenia, to chrzcielnica. Księżyc jest, rzecz jasna, symbolem żeńskim, poza tym mam w domu wizerunek tybetański przedstawiający Śiwę w aspekcie kobiecym tańczącego na cmentarzu po trupach.

<sup>41</sup> Jeśli chodzi o dyskusję na temat książki Ridera Haggarda pt. *She*, zob. Carl Gustav Jung: *Analiza marzeń sennych. Według notatek z seminariów 1928–1930* (Seminaria. T. 1). S. 119–120, 585, 587. [Przyp. tłum.]

<sup>42</sup> Podawaną przez Junga interpretację kundalini jako animy można wytłumaczyć następującym opisem sir Johna Woodroffe’a: „Ona, która «łśni jak łańcuch światła» — błyskawica — w centrum jego ciała jest «wewnętrzną kobietą», do której odwołują się słowa: «Po cóż mi zewnętrzna kobieta? Mam wewnętrzną kobietę w sobie»”. [Arthur Avalon: *Yoga kundalini. Ścieżka poznania siebie*. S. 252 — przyp. tłum.] W egzemplarzu Junga słowa te były grubo podkreślone — Jung cytuje cały ten fragment w swym rękopisie pt. *Die Beschreibung der beiden Centren*

W każdym razie księżyc zawsze przedstawiano jako miejsce, gdzie udają się dusze zmarłych — idą tam po śmierci, on zaś odradza je w słońcu. Księżyc pełen jest dusz zmarłych — jest on, by tak rzec, ciężarny duszami, zwłaszcza jako księżyc w pełni — które następnie oddaje słońcu, gdzie podług mitu manichejskiego dusze otrzymują nowe życie. Księżyc jest zatem symbolem odrodzenia. Również półksiężyc jest w wypadku tej ćakry nie na górze, lecz z dołu, niczym czara ofiarna, z której dusze płyną do łąk położonych wyżej, do manipury i anahaty. Znowu mamy tu do czynienia z mitem solarnym.

*Shat-Chakra-Nirupana* (S. 2). Ostatnie zdanie — „Mam wewnętrzną kobietę w sobie” — cytuję w rękopisie pt. *Avalon Schlange* (S. 1).

W artykule pt. *Über Mandalasymbolik* powiada Jung w komentarzu do mandali namalowanej przez młodą kobietę (rysunek przedstawia zwinętego węża): „Próbuje on wydostać się; jest to przebudzenie kundalini, oznaczające, iż chthoniczna natura naszej pacjentki staje się aktywna. W praktyce oznacza to uświadamianie sobie własnej natury popędowej”. Carl Gustav Jung: *Über Mandalasymbolik. Gesammelte Werke*. T. 9/1. Par. 667. [O symbolice mandali. S. 95 — przyp. tłum.]

SEMINARIUM 2  
19 października 1932

Jung: Dzisiaj kontynuujemy rozważania o ćakrach. Na ostatnim seminarium stwierdziłem, że chciałbym zbadać symboliczne atrybuty muladhary. Prawdopodobnie zauwazyliście, że analizując te symbole, stosowaliśmy z grubsza tę samą metodę, jaką stosujemy także do analizy marzeń sennych, a zatem: przyglądamy się wszystkim symbolom i próbujemy dociec ich znaczenia, które — jak się wydaje — sugeruje ogół atrybutów. W ten sposób doszliśmy do wniosku, że muladhara stanowi symbol naszego indywidualnego i świadomego bytu ziemskiego.

Gwoli podsumowania rezultatów, jakie tymczasem dane nam było osiągnąć, zechcemy stwierdzić: muladharę charakteryzuje się jako znak ziemi; kwadrat pośrodku to ziemia, słoń to siła nośna, energia psychiczna lub libido. „Muladhara” oznacza „podporę korzenną”, tym samym zaś wskazuje na to, że znajdujemy się tu w korzeniach naszego bytu przedstawiających nasze indywidualne życie ziemskie. Inny ważny atrybut przypisywany tej ćakrze polega na tym, że tu śpią bogowie; lingam występuje tu tylko w formie załączkowej, kundalini zaś, Śpiąca Królowna, symbolizuje możliwość powstania świata, który jeszcze nie istnieje. W ten sposób mamy tu zarysowany stan, w którym — jak się wydaje — ludzkie „ja” jest jedyną siłą działającą, podczas gdy bogowie czy też nieosobnicze potencje „nie-ja” nie wykazują jeszcze żadnej aktywności — praktycznie rzecz biorąc, nic nie czynią. W ten sposób przedstawia się z grubsza sytuacja naszej współczesnej

świadomości europejskiej. Ale mamy tu do czynienia z jeszcze jednym atrybutem, nie pojawiającym się w samym symbolu, lecz w komentarzach hinduistycznych. Chodzi tu o to, iż ćakra ta — zakładając, że sprawy mają się tak, jak to przedstawiliśmy — zlokalizowana jest w rejonie podbrzusza, a w ten sposób cała sprawa natychmiast uzyskuje zgoła inne znaczenie. Teraz widzimy bowiem, że muladhara znajduje się w naszym ciele, podczas gdy wcześniej zakładaliśmy, że jest ona gdzieś na zewnątrz, to znaczy, że stanowi świat naszej świadomości. Fakt, że komentarze hinduistyczne przenoszą świadomy świat do wnętrza ciała, wydaje nam się nader zdumiewający.

Możemy potraktować ten komentarz jako skojarzenia do snów czy wizji, a zatem mielibyśmy tu do czynienia z następującą asocjacją: coś znajduje się w brzuchu. Co to znaczy? A może nasz cielesny byt w tej trójwymiarowej przestrzeni rzeczywiście wiąże się w jakiś sposób z tą zagadkową symboliką? Zapewne chodzi tu o stan, który najlepiej dałoby się ująć w alegorii podbrzusza — tak jakbyśmy znajdowali się w podbrzuszu. Stwierdzenie, że znajdujemy się w podbrzuszu, najprawdopodobniej oznacza, iż przebywamy w ciele matki, znajdując się w początkowej fazie rozwoju. Perspektywa ta pozwalałaby w specyficzny sposób spojrzeć na omawianą tu symbolikę, chodziłoby tu bowiem o ideę, że nasze realne istnienie, ten świat, jest czymś w rodzaju macicy, my zaś — znajdujący się w niej ludzie — jesteśmy skromnymi początkami, mniej niż embrionami; jesteśmy po prostu zarodkami, które dopiero muszą się czymś stać — tak jak jajeczka w macicy. Oczywiście, mamy tu do czynienia jedynie z komentarzem, pokazuje on jednak, w jaki sposób Hindus postrzega nasz świat — traktuje on świat swojej świadomości zapewne jako przedszkole, nic więcej.

Ten fragment filozofii zbliżony jest do ujęcia chrześcijańskiego, traktującego nasze indywidualne istnienie jako tymczasowe — nie powinniśmy utknąć w tym stanie. Zostaliśmy zasadzeni w ziemi, by się ulepszać, a gdy umrzemy, przekształcimy się w anioły. Tę samą ideę zna islam. Przypominam sobie rozmowę z pewnym Arabem w pobliżu kairskich grobów kalifów. Właśnie podziwiałem szczególnie ładny nagrobek, gdy człowiek ów zauważył mój zachwyt i powiedział:

„Dziwni ludzie, ci Europejczycy. My podziwiamy taką budowlę jako wyraz naszej wiary, wy wierzycie w dolary, auta i kolej żelazną. Ale co jest mądrzejsze — zbudować dom na krócej czy na dłużej? Gdyby pan wiedział, że kilka lat spędzi pan w pewnym miejscu, po czym będzie się musiał przeprowadzić na pięćdziesiąt lat gdzie indziej, to gdzie zbudowałby pan dom? W miejscu, gdzie spędzi pan kilka lat czy pięćdziesiąt?”. Odparłem, że oczywiście tam, gdzie będę żył pół wieku. A na to on powiedział: „To właśnie my czynimy — budujemy nasze domy na wieczność, tam, gdzie będziemy przebywać najdłużej”<sup>1</sup>.

Jest to punkt widzenia wielu ludów: czy to hinduistów, chrześcijan, czy muzułmanów. Chodzi tu o ideę, że muladhara to coś przemijającego, to zarodkowy początek rzeczy. Oczywiście, jest to pogląd przeciwny temu, w co wierzą dzisiejsi ludzie. My czytamy nasze gazety, zajmujemy się polityką i ekonomią, przekonani, że to właśnie od tego wszystko zależy, że cały nasz byt zredukowany jest do tego, co stanie się z kursami walut i globalną sytuacją gospodarczą. Potrafimy się tym zadreńczyć aż do obłądzenia, tak jakby zajmowanie się tymi sprawami było szczególnie ważne. Ale przecież jesteśmy pyłkiem w porównaniu z niezliczoną ilością ludzi, którzy mają inne wyobrażenia na temat sensu tego świata. Ludziom tym wydajemy się po prostu śmieszni — żyjemy w czymś w rodzaju złudzenia. Ten pogląd filozofii jogicznej pokrywa się z ogólnymi religijnymi poglądami na temat losów ludzkości — idea, podług której muladhara to tylko zjawisko przejściowe, jest bardzo rozpowszechniona.

Jeśli chodzi o przyświecające nam cele, możemy pominąć ten specjalistyczny komentarz. Owszem, to bardzo interesujące, ale nie musimy się już tym zajmować, powinniśmy bowiem traktować realny świat, w którym zachodzą realne zdarzenia, jako jedyny dany nam świat, poza którym zapewne nie ma innego — w każdym razie nie znamy dowodów na to. Musimy zatem zająć się ową bezpośrednio daną rzeczywistością i — idąc za tym, co pokazuje nam symbol muladhary — stwierdzić, że to właśnie tutaj śpią bogowie symbolizujący

<sup>1</sup> Jung był w Kairze w 1926 roku. Jeśli chodzi o jego wrażenia z Afryki, zob. Carl Gustav Jung: *Wspomnienia, sny, myśli*. S. 245 i nast. [Przyp. tłum.]

inny, wieczysty ład rzeczy. Bogowie są tutaj nieskuteczni i nic nie znaczący. A jednak możemy uznać, że akurat w centrum tego pola świadomości tkwią — na razie nieaktywne — zarodki czegoś, co zdaje się wskazywać na świadomość innego rodzaju. Gwoli ujęcia tego w kategoriach psychologicznych: najwyraźniej nawet w tej świadomości, o której sądzimy, że jest „niczym innym, jak tylko...” — a zatem w tej świadomości, którą uważamy za coś całkiem jasnego, oczywistego i banalnego — przebłykuje iskierka czegoś, co wskazywałoby na inną ideę życia.

Jest to po prostu stwierdzenie faktu powszechnie znanego. Otóż istnieje *consensus gentium* — zgoda wszystkich — co do tego, że wewnątrz naszej normalnej świadomości istnieje coś takiego, że śpią tam bogowie czy że tkwi tam zarodek, dający nam oraz ludziom wszystkich epok i narodów zdolność widzenia świata muladhary z innej perspektywy. Chodzi tu o to, że przenosi się tę éakrę w dół, do podstawy torsu, tam, gdzie rzeczy biorą początek — oznacza to, iż nasz świat zajmuje w wielkim ciele świata kosmicznego najniższą pozycję, że znajduje się w miejscu początku. W ten sposób to, co my uważamy za punkt kulminacyjny długiego procesu rozwoju i ewolucji, tak naprawdę byłoby zaledwie przedszkolem, a ulokowane gdzieś powyżej tego sprawy wielkie i wspaniałe dopiero by nadchodziły — dokładnie tak samo, jak treści nieświadome, które czujemy całkiem nisko, w podbrzuszu, które zaś z wolna wydobywają się na powierzchnię świadomości, aż w końcu dojdziemy do przekonania: tak, to właśnie to, czego ciągle szukaliśmy, teraz wreszcie wszystko jest już jasne. Dopóki jednak treści te tkwiły w podbrzuszu, tylko zaburzały nasze funkcjonowanie — ale wtedy były w stanie zarodkowym, teraz zaś stały się już embrionem, a gdy wydobyły się na powierzchnię świadomości, okazało się, że przybrały formę rosnącego drzewa.

Jeśli spojrzycie na muladharę w ten sposób, zrozumiecie, na czym polega cel jogina zmierzającego do przebudzenia kundalini. Chodzi tu o to, by odseparować bogów od świata, aby mogli się uaktywnić — w ten sposób daje się początek innemu łaadowi rzeczy. Z perspektywy bogów ten świat to nawet mniej niż przedszkole — to nasienie gorczycy rzucone w ziemię, to czysta możliwość. Cały nasz świat

świadomy jest zaledwie zarodkiem rzeczy przyszłych. Jeśli uda się wam obudzić kundalini, tak że zacznie się ona wylaniać ze stanu czystej potencjalności, wówczas siłą rzeczy powołujecie do życia świat całkowicie różny od naszego świata, świat wieczności. Teraz już chyba rozumiecie, dlaczego tak szczegółowo omawiałem ten problem.

Przypominacie sobie, że w trakcie wcześniejszych seminariów stale próbowałem pokazać, iż cykl wizji zawiera doświadczenia nadosobnicze czy nieosobnicze, próbowałem też wyjaśnić, dlaczego wstrzymywałem się z podaniem informacji o osobistym aspekcie tych doświadczeń, ale cóż, tak to bywa — w porównaniu z wizjami cała osobista sfera pacjentki robi wrażenie zgoła nieistotnej. Każdy mógłby mieć takie wizje, są to bowiem przeżycia nieosobnicze — należą do świata kundalini, a nie do świata muldahary. Są to doświadczenia, w wypadku których naprawdę chodzi o rozwój kundalini, a nie o panią Kowalską. Owszem, rozgarnięty analityk i z tego materiału mógłby wysnuć wnioski co do wydarzeń z jej życia osobistego, stałoby się to jednak w perspektywie muladhary, to znaczy w perspektywie stworzonej przez nasze racjonalne ujęcie świata traktowanego jako ostateczna rzeczywistość. Kundalini-jogi aspekt ten nie interesuje, ponieważ jest on czysto przypadkowy<sup>2</sup>. W tym innym oglądzie muladhara jest światem złudzenia — tak jak dla psychologii muladhary złudzeniem jest świat bogów, doświadczenie nieosobnicze.

Upieram się tak przy tej specyficznej symbolice, ponieważ oferuję nam ona zaiste niezrównaną możliwość zrozumienia tego, o co chodzi w wypadku doświadczenia nieosobniczego, a także na czym polega ów osobliwy dualizm czy nawet dwoistość ludzkiej *psyché*, w której

<sup>2</sup> Kiedy 2 listopada wznowiono seminarium poświęcone interpretacji wizji, Jung stale potarzał: „Proszę mnie zrozumieć, muszę się powstrzymać przed zdradzaniem szczegółów osobistego życia naszej pacjentki, ponieważ do niczego to nie doprowadzi; jeśli zaczniecie o niej myśleć jako o konkretnej osobie, zejdzicie na manowce. Nie należy traktować wizji w perspektywie osobistej — w tym ujęciu byłyby one tylko wyrazem subiektywnego obłądzenia konkretnego człowieka”. Carl Gustav Jung: *Visions. Notes of the Seminar Given in 1930-1934*. T. 7. S. 7. Dygresja na temat psychologii kundalini-jogi pojawiła się tu z zamiarem wyraźnym pedagogicznym, aby uprzytomnić uczestnikom tę kwestię.

krzyżują się owe dwa aspekty, przyprawiając „ja” o ból głowy. A zatem z jednej strony mamy aspekt osobniczy — widziane w tej perspektywie wszystkie sprawy indywidualne robią wrażenie jedynie ważnych, za to w świetle innej psychologii te osobiste kwestie jawią się jako zupełnie nieciekawe, bezwartościowe, niepotrzebne i złudne. Istnieniu tych dwóch aspektów możemy przypisać fakt, iż wywołują one zasadnicze konflikty, im również zawdzięczamy możliwość spojrzenia na daną sprawę z innego stanowiska, krytyki i osądu, poznania i zrozumienia. Jeśli bowiem człowiek stanowi jedno z daną sprawą, wówczas po prostu się z nią utożsamia — nie ma możliwości porównania, rozróżniania i poznawania. Jeśli zatem chcemy coś pojąć, musimy mieć jakieś stanowisko poza własnym punktem widzenia. To właśnie z tego względu ludzie o naturze problematycznej, zmagający się z wieloma konfliktami, mają największy potencjał rozumienia. Ta trudna natura sprawia, iż są oni szczególnie predestynowani do spojrzenia na daną sprawę z innej perspektywy i do oceniania rzeczy na podstawie porównywania ich z innymi. Nie będziemy mogli ocenić wartości tego świata, jeśli nie będziemy dysponowali stanowiskiem znajdującym się gdzieś poza nim — zręby pod takie stanowisko kładzie doświadczenie religijne i symbolika właściwa religii.

Jeśli więc joginowi czy jakiemuś człowiekowi Zachodu uda się obudzić kundalini, wówczas rusza proces rozwoju nieosobniczego, chociaż, rzecz jasna, może on wpłynąć na inny proces, proces ewolucji indywidualnej, z czym zresztą mamy do czynienia dość często i co wywiera na nas bardzo korzystny wpływ. Ale nie zawsze się tak dzieje. W tym wypadku dane jest nam raczej obserwować procesy rozwoju nieosobniczego, z którymi w żadnym wypadku nie powinniśmy się utożsamiać. Jeśli zaczniemy to robić, wkrótce odczujemy bardzo nieprzyjemne skutki — pojawi się inflacja i znajdziemy się na rozdrożach. Jeden z wielkich problemów konfrontacji z nieświadomością polega właśnie na tym, że człowiek zaczyna się z nią utożsamiać i popada w obłąd. Nie wolno nam utożsamiać się z nieświadomością — powinniśmy zachować wobec niej dystans, powinniśmy obiektywnie obserwować to, co się będzie działo, a wówczas przekonamy się, iż

wszystko, co wydarza się w nieosobniczym, nie-ludzkim ładzie rzeczy, ma nader niemiłą właściwość przylegania do człowieka — lub też człowiek zaczyna przylegać do tego. Powstaje wówczas sytuacja, jak gdyby kundalini, wzbijając się, pociągała nas za sobą wzwyż, jakbyśmy byli częścią tego ruchu — dotyczy to zwłaszcza początkowych faz tego procesu.

Naprawdę jesteśmy częścią tego ruchu, ponieważ to my nosimy bogów w sobie; istnieją oni w nas jako zarodki — zarodki w muldaharze — a kiedy zaczynają się poruszać, oddziałują niczym trzęsienie ziemi, które, rzecz jasna, wstrząsa nami w posadach, a nawet grozi, że zmiecie nasz domek z powierzchni ziemi. Kiedy pojawia się ten ruch, porywa on nas za sobą, chociaż, oczywiście, może się nam wydawać, że to my rwiemy naprzód. Ale, przyznacie, to, czy ktoś frunie przed siebie, czy raczej daje się unosić fali czy porywowi silnego wiatru, to spora różnica. Fruwanie byłoby naszą aktywnością — jeśli fruniemy, to oznacza to, że możemy bezpiecznie wylądować na ziemi; jeśli jednak unosi nas coś z góry, nie mamy nad tym żadnej kontroli, a po upływie pewnego czasu spadniemy na ziemię i może się to okazać dla nas prawdziwą katastrofą. Widzicie zatem, że roztropnie byłoby nie utożsamiać się z tymi doświadczeniami, lecz potraktować je w taki sposób, jakby były czymś spoza sfery właściwej temu, co ludzkie. Jeśli tego nie uczynimy, możemy paść ofiarą inflacji, a inflacja to przecież tylko taka sobie łagodniejsza forma obłąd. Jeśli inflacja zawładnie nami bez reszty, będzie to oznaczało, że zapadliśmy na schizofrenię. Oczywiście, takie wyobrażenie nieosobniczego doświadczenia psychicznego jest dla nas czymś całkiem obcym; w ogóle mamy poważne trudności z zaakceptowaniem czegoś podobnego, roimy sobie bowiem, iż nieświadomość jest naszą osobistą własnością — moja nieświadomość, jego nieświadomość, wasza nieświadomość — a przesady, jakie żywimy w tej mierze, są tak silne, że wyrobienie sobie dystansu przychodzi nam z wielkim trudem. Nawet jeśli uznamy, że istnieje doświadczenie „nie-ja”, to mamy przed sobą jeszcze długą drogę, nim pojmimy, co to właściwie oznacza. Z tego względu doświadczenia tego rodzaju utrzymywane są w tajemnicy; określa się je mianem „doświadczeń mistycznych”, ponieważ normalny świat nie umie ich

zrozumieć, a wszystko, co niezrozumiałe, uznaje się za mistyczne. Zasadniczo chodzi tu jednak o to, że owo tak zwane „doświadczenie mistyczne” nie jest po prostu oczywiste. To właśnie z tego względu droga i filozofia jogi zawsze stanowiły tajemnicę, lecz były nią wcale nie dlatego, że to ludzie chcieli to utrzymywać w *sekrete*. Gdy tylko robicie z czegoś wielkie *sekrety*, już po chwili okazuje się, że jest to tajemnica poliszynela: wy o tym wiecie, inni o tym wiedzą, cała tajemnica pryska. Prawdziwe tajemnice polegają na tym, że ludzie ich nie rozumieją — ba, nie potrafią nawet o tym mówić. To właśnie do kręgu takich tajemnic zaliczają się doświadczenia właściwe kundalini-jodze. Skłonność do otaczania danej sprawy tajemnicą stanowi naturalną konsekwencję specyfiki tego doświadczenia — specyfiki polegającej na tym, że ludzie woleliby już o tym nie mówić, gdyby mieli się spotkać z nieporozumieniami i błędnymi interpretacjami. Nawet wówczas, gdy chodzi o dogmatycznie uznane doświadczenia spraw, które jawią się w uznanej przez Kościół formie, ludzie czują, że dopóki przeżycie owo jest jeszcze świeże i żywe, lepiej byłoby zachować je dla siebie, ukryć je. Ci, którzy mają z tym do czynienia, czują, że są to sprawy w jakiś sposób nie na miejscu, że mogą mieć one niszczycielski wpływ na przekonania właściwe światu muladhary.

Albowiem przekonania świata muladhary są bezwzględnie potrzebne, bo przecież należy uznać za nadzwyczaj ważne, by człowiek myślał racjonalnie, wierząc w racjonalność tego świata, wyznając, że stanowi on punkt kulminacyjny procesu rozwoju historycznego — cel, do którego ze wszech miar warto dążyć. Przekonanie to jest witalnie ważne, w przeciwnym bowiem razie pozostaniemy odseparowani od świata muladhary, a wówczas nigdy się w nim nie zakorzenimy — ba, nie dane nam będzie się nawet narodzić w tym świecie. Istnieje cała masa ludzi na dobrą sprawę nigdy nie narodzonych. Owszem, wszyscy robią wrażenie, jakby tu byli, uganiają się za swoimi sprawami, załatwiają to i owo — a jednak w rzeczywistości nigdy nie przyszli na ten świat, ponieważ tak naprawdę siedzą za szklaną szybą, znajdują się na etapie życia płodowego. Istnieją na tym świecie jedynie z obowiązku, wkrótce jednak zostaną odesłani z powrotem do stanu pleromatycznego,

z którego pierwotnie przybyli. Osobnicy tego rodzaju nigdy nie zdołali nawiązać więzi z tym światem — bujają w obłokach, są neurotyczni i wiodą życie prowizoryczne. Mówią sobie: „Teraz żyję w takich a takich warunkach. Jeśli moi rodzice będą się kierowali moimi życzeniami, pozostanę, ale jeśli stanie się coś wbrew mej woli — zbieram manele i odchodzę”. Widzicie, na tym właśnie polega życie prowizoryczne, życie warunkowe, życie człowieka, który jest jeszcze związany grubą jak lina cumowniczą pępowiną z pleromą — z archetypowym światem blasku. A jednak narodzenie się na tym świecie to sprawa nader ważna, jeśli bowiem nie dojdzie do tego, człowiek nigdy nie będzie w stanie urzeczywistnić swej Jaźni i nie dane mu będzie zbliżyć się do celu związanego z faktem zaistnienia w doczesności. Jeśli warunki te nie zostaną spełnione, indywiduum to będzie musiało z powrotem trafić do tygla i narodzić się na nowo.

Hindusi mają bardzo interesującą teorię na ten temat. Nie jestem zbyt biegły w metafizyce, ale muszę przyznać, że tkwi w tym spora doza psychologii. Jak stwierdziłem, nader ważna jest umiejętność bycia w świecie, prawdziwe urzeczywistnianie własnej entelegii, kształtowanie owego zarodka życia, którym jest człowiek, w przeciwnym bowiem razie nigdy nie wprawimy w ruch kundalini, nigdy jej nie uwolnimy. Zostaniemy po prostu odrzuceni, nic się nie stanie — okaże się, że całe to doświadczenie było absolutnie bezwartościowe. Musimy wierzyć w ten świat, musimy zapuścić w nim korzenie, musimy uczynić wszystko, co w naszej mocy, i to nawet wtedy, gdy przyjdzie nam wierzyć w jawne absurdy, na przykład w to, że ten świat jest jednoznaczny, że cały nasz los zależy tylko od tego, czy wywiążemy się z takiej czy innej umowy. Owszem, może się wydawać, że ta umowa jest zgoła bezużyteczna, ale musicie w nią wierzyć, musicie uczynić to wręcz przedmiotem wiary religijnej, wyłącznie po to, by złożyć pod nią swój podpis — tak, aby pozostał po was jakiś ślad na tym świecie. Trzeba bowiem odcisnąć własne piętno w doczesności, aby było wiadome, że byliście tutaj, że coś się stało. Jeśli do tego nie dojdzie, nie będziecie mogli twierdzić, że udało wam się urzeczywistnić samych siebie; nasienie życia będzie się wówczas unosić w grubej fałdzie powietrza, będzie bujać w obłokach, nigdy nie dotknie gleby,

nigdy nie wyda pędu. Jeśli zetkniecie się z rzeczywistością, w której przyszło wam żyć, nawet jeśli spędzicie na tym świecie dziesiątki lat, pozostawiając swe ślady, wówczas ów nieosobniczy proces może ruszyć z miejsca. Z gleby musi wyrosnąć zarodek, a w jaki sposób mogłoby do tego dojść, jeśli ziarno nie padnie w ziemię, jeśli wasza indywidualna iskierka nie dotknie ziemi? Jeśli do tego nie dojdzie, nie powstanie lingam, nie obudzi się kundalini, ponieważ ciągle jeszcze będziecie tkwić w nieskończoności, która była przed wszystkim.

Jeśli, powiadam, uda się wam urzeczywistnić własną entelechię, ziemia wyda nowy pęd. Będzie nim możliwość oderwania się od tego świata — świata iluzji, jak powiadają Hindusi — i będzie to coś w rodzaju depersonalizacji. W muladharze jesteście tożsami z tym, co osobnicze, jesteście uwikłani w korzenie, jesteście zakorzenieni w glebie i nie ma dla nas żadnej ucieczki — musimy tkwić tam, gdzie jesteście, do końca życia. Pomysł, że moglibyśmy własną mocą dokonać jakowejś sublimacji i doprowadzić do całkowitego uduchowienia, nie dopuszczając, by pozostała w nas choćby grudka ziemi, oznacza inflację. Nie jest to, niestety, możliwe, nie miałyby to też żadnego sensu. To właśnie z tego względu musimy znaleźć jakiś nowy schemat, toteż mówimy o doświadczeniu nieosobniczym — w innych czasach określano to innym mianem.

W Indiach, jak wicie, nie mówi się o tym, co „osobnicze” i „nieosobnicze”, „subiektywne” i „obiektywne”, nie mówi się o „ja” i „nie-ja”. Hindusi mówią o buddhi, o świadomości osobniczej, i o kundalini, co oznacza co innego; nawet do głowy by im nie przyszło utożsamianie tych pojęć. Hindusi nigdy nie wpadliby na pomysł, że to oni sami są kundalini, wręcz przeciwnie: mogą oni przeżywać to, co boskie, ponieważ dogłębnie zdają sobie sprawę z całkowitej odmienności boga i człowieka. Już od samego początku jesteście tożsami z pierwiastkiem boskim, ponieważ nasi bogowie, o ile nie są po prostu świadomymi abstrakcjami, są zaledwie zarodkami czy, by tak rzec, funkcjami. Boski pierwiastek w nas funkcjonuje niczym nerwica żołądka, odbytu czy pęcherza — jako zaburzenie w naszym cielesnym świecie podziemnym. Nasi bogowie

poszli spać, odpoczywają we wnętrzościach ziemi<sup>3</sup>. Nasze świadome wyobrażenie Boga jest abstrakcyjne i oderwane — ludzie wręcz nie ważą się o tym mówić. Idea Boga stała się tabu lub monetą tak zdartą, że już nikt niczego za nią nie sprzeda.

Kundalini-joga ze swoim systemem ók symbolizuje zatem rozwój owego życia nieosobniczego, przedstawia przeto symbolikę inicjacyjną i mit kosmogoniczny. Podam wam przykład. Według mitu Pueblósów człowiek stworzony został głęboko w ziemi, w jaskini ciemnej jak smoła. Po upływie nieskończonego czasu larwalnego życia we śnie, w całkowitej ciemności, z niebios zstąpiło dwoje posłańców, którzy zasadzili w ziemi wszystkie rośliny. W końcu znaleźli tyczkę — spuściwszy się po niej przez otwór w sklepieniu jaskini dotarli do ludzi, którzy wdrapali się po tyczce i w ten sposób przedostali się do następnej jaskini, ale i ona była ciemna jak noc. Później, znowu po upływie jakiegoś czasu, znowu za pomocą tyczki, wdrapali się do następnej jaskini. Gdy w końcu znaleźli się w czwartej i ostatniej jaskini, wyszli na światło, ale było ono bardzo słabe. Jaskinia otwierała się na powierzchnię ziemi, lecz i tam panowały jeszcze ciemności. To właśnie tutaj ludzie nauczyli się czynić jasne światło, z którego w końcu utworzone zostały słońce i księżyc.

Mit ten w bardzo pięknej formie przedstawia proces powstawania świadomości, wznoszącej się z jednego poziomu na drugi. Te poziomy to ókry, nowe światy tworzone jeden nad drugim przez wzrastającą w naturalny sposób świadomość. To właśnie na tym polega symbolika wszystkich kultów inicjacyjnych: chodzi o przebudzenie ze stanu muladhary, o wstąpienie w wody, o zanurzenie się w źródle chrzcielnym — o krok związany z ryzykiem pożarcia przez Makarę wyobrażającego pochłaniający charakter morza.

<sup>3</sup> W Komentarzu do „Sekretu Złotego Kwiatu” Jung pisze: „Bogowie stali się chorobami; nie Olimpem włada teraz Zeus, ale splotem słonecznym, tworząc okazy dla poradni lekarskiej...”. Carl Gustav Jung: *Kommentar zu: „Das Geheimnis der goldenen Blüte”. Gesammelte Werke*. T. 13. Par. 54. [Komentarz do „Sekretu Złotego Kwiatu”. S. 63 — przyp. tłum.] Jeśli chodzi o nowe ujęcie tego tak często przywoływanego poglądu, zob. Wolfgang Giegerich: *Tötungen*. W: *Gewalt — Warum?*. Hg. Peter M. Pflüger. Olten: Walter-Verlag 1992. S. 218 i nast.

Jeśli uda się pokonać to niebezpieczeństwo, dochodzimy do następnej ćakry, do manipury, do zbioru klejnotów. Jest to ośrodek ognia, miejsce wschodu słońca. Teraz objawia się słońce, pierwsze światło widziane po chrzcie. Podobnie Apulejusz opisuje misteria Izdy: pod koniec ceremonii mysta stawał na podwyższeniu i odbierał tam cześć jako bóg Helios — po obrzędzie chrztu zawsze dochodzi do deifikacji<sup>4</sup>. Człowiek rodzi się do nowego życia — ochrzczony otrzymuje nowe imię, staje się nowym człowiekiem.

Można to doskonale obserwować już w trakcie katolickiego obrzędu chrztu: do ojca chrzestnego trzymającego dziecko podchodzi kapłan z zapaloną świecą, mówiąc: „*Dono tibi lucem aeternam*” — „Daję ci życie wieczne”. Nie oznacza to nic innego, jak tylko: daję ci pokrewieństwo ze Słońcem, z Bogiem; otrzymujesz duszę nieśmiertelną, której przedtem nie miałeś; teraz jesteś „dwakroć narodzonym”. Chrystus otrzymał misję i Ducha Bożego podczas chrztu w Jordanie — dopiero po chrzcie Jezus stał się Chrystusem, czyli „*Namaszczonym*”. On również jest „dwakroć narodzonym”. Chrystus góruje nad śmiertelnikiem Jezusem, synem cieśli. Jako Chrystus jest on teraz kimś nieosobniczym, postacią symboliczną, a nie tylko jakąś osobą należącą do jakiejś rodziny. Teraz Jezus Chrystus należy do całego świata, jego życie zaś wyraźnie pokazuje, iż rola ta jest dlań znacznie bardziej ważna od roli syna Maryi i Józefa.

A zatem manipura stanowi ośrodek utożsamienia się z Bogiem. Dzięki duszy nieśmiertelnej stajemy się częścią istoty boskiej. Mamy udział w wieczności, nie należymy już do trójwymiarowej przestrzeni — należymy do czwartego wymiaru, w którym nie ma przestrzeni i czasu, lecz nieskończone trwanie: wieczność.

<sup>4</sup> Zob. Apulejusz: *Metamorfozy albo złoty osioł* XI, 15. Przeł. Edwin Jędrkiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1976. S. 249. Zob. Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Gesammelte Werke. T. 5. Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii* (Dziela. T. 3). Par. 102, zwłaszcza przypis 60 na s. 94. Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie. Gesammelte Werke. T. 12. Psychologia a alchemia* (Dziela. T. 4). Par. 66. [Przyp. tłum.]

Tę pradawną symbolikę spotkać można jak świat długi i szeroki, nie tylko w obrzędzie chrztu chrześcijańskiego czy w misteriach Izdy. W religiach dawnego Egiptu na przykład zmarły faraon zstępuje do świata podziemnego i wchodzi na pokład barki słońca. A zatem zbliżenie się do istoty bóstwa oznacza porzucenie żalostnej egzystencji indywidualnej i zdobycie życia wiecznego — rozplynięcie się w formie istnienia poza czasem. Faraon wchodzi na pokład barki słonecznej, rusza w rejs ciemną nocą i pokonuje węża, by wraz z bogiem wstąpić na nieboskłon i od tej pory odbywać codzienną wędrówkę po niebie — i tak przez całą wieczność. Wyobrażenie to rozpowszechniło się w późniejszych wiekach, toteż także arystokraci szczególnie związani z faraonem mieli przywilej wstępowania na pokład barki słonecznego boga Re. Dlatego w grobach faraonów znajdujemy wiele mumii osób, które kazały się tam pochować w nadziei, iż będą mogły powstać z martwych wraz ze swym władcą. W odkrytym niedawno grobie egipskim widziałem coś, co mnie bardzo wzruszyło. Otóż kilka chwil przed zasypaniem grobu pewnego arystokraty robotnik postawił przy wejściu wiklinowy koszyk z ciałem zmarłego niedługo przedtem dziecka, najwyraźniej w nadziei, iż owo dziecko — prawdopodobnie jego dziecko — wraz z owym szlachetnie urodzonym zmarłym będzie mogło zmartwychwstać w Dzień Sądu. Sam robotnik już jakoś pogodził się z własną nicością, pragnął jednak, by przynajmniej jego potomek mógł się obudzić wraz ze Słońcem. To właśnie dlatego owo trzecie centrum słusznie określa się mianem „pełni klejnotów”. Zawiera się w nim bowiem całe bogactwo słońca, nieskończona pełnia boskiej mocy, która staje się udziałem ochrzczonego człowieka.

Ale to wszystko jest jeszcze, rzecz jasna, symboliką. Teraz przystępujemy do interpretacji psychologicznej, która wcale nie jest taka łatwa jak metoda symboliczna czy porównawcza<sup>5</sup> — zrozumienie, co oznacza manipura w perspektywie psychologicznej, przychodzi ze znacznie większym trudem. Jeśli ktoś śni o chrzcie, o tym, że idzie wziąć kąpiel czy popływać, wówczas wie, co to oznacza, jeśli akurat przechodzi analizę: człowiek ten zostaje rzucony na wody nie-

<sup>5</sup> Chodzi tu o przeciwstawienie się sposobowi interpretacji Hauera.



świadomości, by dostąpić oczyszczenia; jeśli chce doznać odnowienia psychicznego, musi zanurzyć się w wodzie. Nie wiadomo jednak, kim jest ten ktoś, kto wychodzi z wody, bardzo trudno bowiem wyjaśnić w terminach psychologicznych konsekwencje konfrontacji z nieświadomością. A może wy macie jakiś pomysł? W tym miejscu zalecałbym jednak ostrożność, nie należy zbyt pochopnie udzielać odpowiedzi na to pytanie, a przecież — właśnie ze względów psychologicznych — będziecie skłonni udzielać odpowiedzi dość abstrakcyjnej.

Pan Reichstein: Można by powiedzieć, że stary świat ulega spaleni.

Jung: Pańska odpowiedź nie jest może zbyt abstrakcyjna, ale jest na wysokim poziomie ogólności — tak mówi ktoś, kto chce zachować dystans.

Pan Reichstein: Chodzi mi o przełamanie dawnych konwencji i o porzucenie dawnych wyobrażeń.

Jung: O, tak, może dojść do zasadniczej zmiany całego światopoglądu, ale to jeszcze nie jest dowód na to, że osiągnął pan etap manipulacji.

Pan Reichstein: Ale czyż manipura nie jest symbolem ognia, tego, co spalone?

Jung: Nie, manipura to nie tylko symbol destrukcji — chodzi tu raczej o źródło energii. Ale zasadniczo ma pan rację — ogień niesie zniszczenie. Wystarczy wspomnieć o ogniu, by wywołać wyobrażenie zagłady. Dokładnie w tym miejscu porusza pan kwestię lęku, to zaś prowadzi do abstrahowania. Łatwo ulegamy skłonności do abstrahowania, gdy nie chcemy się sparzyć.

Pani Hannah: Czyż nie chodzi tu o to, że człowiek jest teraz po prostu w stanie jednoczesnego widzenia przeciwieństw?

Jung: Oględnie powiedziane — to również dość abstrakcyjna odpowiedź. Czy nie zechciałaby pani ująć tego w sposób bardziej dobitny?

Pani Sawyer: W swych wizjach pacjentka znalazła się w miejscu, gdzie musiała przejść przez próbę ognia, później widziała spadające gwiazdy<sup>6</sup>. W ten sposób zaczęło się dla niej to, co nieosobnicze.

<sup>6</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Visions. Notes of the Seminar Given in 1930-1934*. T. 5. S. 114.

Jung: Całkiem słusznie, w tym miejscu mamy powiązanie.

Pani Bertine: Czy nie chodzi tu o zdolność do życia w sposób bardziej pełny? O większą intensywność świadomego życia?

Jung: Wydaje nam się, że żyjemy całkiem świadomie i bardzo intensywnie, ale na czym polega bezpośrednia konsekwencja poznania i poważnego potraktowania nieświadomości? Sami widzicie, że nie jesteście skłonni traktować jej serio, wymyślacie sobie jakieś apotropeiczne teorie, które powiadają, że nieświadomość to „nic innego, jak tylko...” — wspomnienia z okresu dzieciństwa i nie spełnione życzenia. Dlaczego akceptujecie taką teorię? Przecież tak naprawdę sprawa przedstawia się całkiem inaczej.

Pani Crowley: To oznacza spotkanie z cieniem.

Jung: Owszem, to także trafne określenie, ale co dokładnie oznacza?

Pani Sigg: Izolację.

Jung: Tak, to również mogłoby być konsekwencją spotkania z nieświadomością, ale czym jest to coś, co prowadzi nas w stan izolacji?

Pani Crowley: Pożądanie, nasz aspekt cienia.

Jung: Tak, (pożądania i namiętności) cały świat naszych emocji eksploduje, gdy zawieramy znajomość z nieświadomością — daje wtedy o sobie znać seksualność, żądza władzy, każdy diabeł tkwiący w naszej naturze wylazi na światło dzienne. Nagle widzimy całkiem inny niż dotychczas obraz samych siebie. To właśnie z tego względu ludzie się lękają i twierdzą, że coś takiego jak nieświadomość nie istnieje, ale wygłaszając te twierdzenia, niczym dzieci bawią się w chowanego: ktoś kryje się za drzwiami i woła: „Nie ma mnie tu, tylko nie zaglądalejcie za drzwi!”. W ten sposób mamy dwie cudowne teorie apotropeiczne, podług których za drzwiami nic nie ma: tylko tam nie zaglądalejcie, i tak nic nie znajdziecie<sup>7</sup>. Są to teorie apotropeiczne. Ale przekonacie się jeszcze, że coś się tam kryje i będziecie musieli przyznać, że takie siły naprawdę istnieją. Kiedy już do tego dojdzie, zaczniecie wymyślać abstrakcje, będziecie dawać cudowne, abstrakcyjne opisy tego, co dane wam było ujrzeć, a jeśli już w ogóle będziecie o tym

<sup>7</sup> Aluzja do psychoanalizy Sigmunda Freuda i psychologii indywidualnej Gustava Adlera.

mówić, to tylko z nieśmiałością. Teraz też posługiwaliście się eufemizmami, jak marynarze, którzy nigdy nie śmia powiedzieć: „Do diabła z tym cholernym morzem, te ciemne bałwany biją jak szalone, jeszcze trochę, a statek się rozpadnie!”. Zamiast tego ludzie morza zwykli mawiać: „Dobroczynny, gościnny przestwór oceanu...” — wszystko po to, by nie dać sobą ovladnąć owemu przerażeniu, byleby tylko nie zbudzić mrocznych demonów wiatru. Zamiast mówić „arcybiskupie Canterbury”, mówi się „Wasza Ekscelencjo”. Ludzie nie mówią, że papież wysmarował idiotyczną encyklikę, tylko powiadają, że to Watykan ją ogłosił. Albo zamiast mówić o dyplomowanych łgarzach, mówi się: „Wilhelmstraße”, „Downing Street” czy „Quai d’Orsay”. To taki sposób upiększania, abstrahowania pewnych rzeczy. Podobne procedury znamy także w nauce — wtedy używa się słów łacińskich lub greckich — doprawdy, doskonała tarcza ochronna przeciwko demonom, które, jak dobrze wiadomo, nie władają obcymi językami. To właśnie z tego względu posługujemy się abstrakcjami, czego sami dowiedliście przed chwilą.

A zatem wchodzimy w świat ognia, tam, gdzie sprawy żarzą się i palą. Po chrzcie trafiamy prosto do piekła — to enancjodromia. W tym miejscu mamy do czynienia ze wschodnim upodobaniem do paradoksu: także piekło jest miejscem, gdzie znajdują się klejnoty. Czymże są namiętności i emocje? Są źródłem ognia, zasobnikiem energii. Człowiek, który nie ma żaru w sobie, jest niczym — jest to osobnik płaski, śmieszny, dwuwymiarowy. Człowiek musi płonąć, nawet jeśli w ten sposób robi z siebie błazna. Gdzieś w człowieku musi się tlić jakiś płomień, w przeciwnym bowiem razie nie ma w nim światła, ciepła — w ogóle nic w nim nie ma. Owszem, mieć ogień w sobie to nie jest sytuacja komfortowa — to bolesne, to źródło konfliktów, z pozoru robi to wrażenie straty czasu; tak czy owak jest to sytuacja przeciwna zdrowemu rozsądkowi. A jednak ta paskudna kundalini powiada: „Jest tu pełno klejnotów, tu właśnie znajduje się źródło energii”. Już Heraklit, całkiem zresztą słusznie, stwierdził: wojna jest ojcem wszelkich rzeczy<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> Heraklit. Fr. 212. W: Geoffrey Kirk, John Raven, Malcolm Schofield (wyd.): *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Przeł. Jacek

Owo trzecie centrum, ośrodek emocji, znajduje się w splocie słonecznym, w samym centrum ciała. Powiedziałem już przecież, że pierwsze odkrycie, jakiego dokonałem, zajmując się kundalini-jogą, polegało na tym, że ćakry tak naprawdę odnoszą się do tego, co my określamy mianem „lokalizacji psychicznej”. A zatem owo centrum byłoby pierwszą lokalizacją psychiczną w obrębie pola naszej świadomości. Znowu muszę się tu powołać na mojego przyjaciela, wodza Pueblosów, który twierdził, iż wszyscy Amerykanie są szaleni, ponieważ żyją w przekonaniu, że myślą głową, on zaś powiedział: „My myślimy sercem”. To właśnie na tym polega anahata. Znamy też plemiona pierwotne, które przenoszą swą lokalizację psychiczną do brzucha. Nas również to dotyczy: pewna kategoria procesów psychicznych zachodzi w żołądku — z tego względu zwykliśmy mawiać: „Czuję, jak leży mi coś na żołądku”. Kiedy człowiek się irytuje, zółć go zalewa i zapada na żółtaczkę; kiedy się lęka — ma biegunkę; gdy jest szczególnie rozdrażniony — dopada go zatwardzenie. Teraz już widzicie, co znaczy „lokalizacja psychiczna”.

Myślenie brzuchem odsyła do epoki, w której świadomość ludzka była jeszcze taka słaba, że człowiek mógł percypować jedynie fakt, iż pewne funkcje fizjologiczne uległy zaburzeniu; wszystko inne dlań nie istniało, ponieważ nie robiło na nim żadnego wrażenia. U rdzennych mieszkańców Australii nadal możemy zauważyć ślady tego rodzaju myślenia — odpowiadają oni najdziwniejsze ceremonie, by coś sobie zapamiętać. Opowiadałem wam o ceremonii zmierzającej do wprawienia mężczyzny we wściekłość; w innej formie mamy z tym do czynienia w wypadku wszystkich ludów pierwotnych. A zatem zanim zdecydują się pójść na polowanie, muszą najpierw odprawić pewien obrzęd, który wprawi ich w ochotę myśliwską — w przeciwnym razie nie są w stanie polować. Ludzie ci stale muszą podlegać działaniu jakichś

Lang. Warszawa-Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN-Axis 1999. S. 196. [Przyp. tłum.]

<sup>9</sup> [Zob. Carl Gustav Jung: *Wspomnienia, sny, myśli*. S. 254 — przyp. tłum.] Wilhelm Hauer opisał anahatę w następujący sposób: „Jest to lotos serca oznaczający to, co nie zostało zranione, i co nie może zostać zranione”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 69.

bodźców — w tym wypadku wiąże się to nie tylko z wnętrznościami, lecz z całym ciałem.

783  
Pół wieku temu także u nas nauczyciele odwoływali się do tych pierwotnych metod — przekonałem się o tym na własnej skórze. Nam, dzieciom, wbijano abecadło dyscypliną. Siedziałem w jednej ławce z siedmioma kolegami, a nauczyciel miał bata z trzema rzemieniami — był wystarczająco długi, by ośmiu uczniom siedzącym w jednej ławce równocześnie smagnąć plecy. Nauczyciel powiedział zatem: „To jest literka A” (po czym powietrze przecinał świst rzemieni), „A to jest literka B” (znowu świst). Widzicie, te dawne metody pedagogiczne polegały na tym, by wywołać doznania somatyczne. Nie, nie było to bardzo dotkliwe, bo kiedy nauczyciel zmierzył się, smagając osiem karków naraz, wszyscy kuliliśmy się i nie obrywaliśmy tak strasznie. Ale cała ta procedura robiła na nas horrendalne wrażenie — prostowaliśmy się zaraz potem jak świerki i wprost spijaliśmy słowa z ust wykładowcy. Kiedy ktoś uprzejmie prosi o skupienie, nikt go nie słucha — wszyscy mają go za durnia. Ale gdy prośba podzyrowana jest świstem biczka, po którym następuje pierwsza część wykładu o alfabecie — o, wtedy to całkiem inna sprawa.

Z tego samego względu w trakcie obrzędów inicjacji ludy pierwotne praktykują zadawanie ran inicjowanym członkom plemienia — ranią ich akurat wtedy, gdy przekazują im plemienne doktryny mistyczne. Zadaje się wówczas dotkliwy ból w ten sposób, że nacina się im skórę, a następnie sypie się popiół w rany, każe się im głodować, nie pozwala się im spać albo śmiertelnie przestrasza — dopiero później otrzymują oni nauki tajemne, które dobrze sobie zapamiętują, jako że chwila, gdy je poznali, związana była z bólem i niedogodnościami fizycznymi.

Jak już stwierdziłem, pierwsza znana nam lokalizacja psychiczna znajduje się w brzuchu. Tego, co leży niżej, nie jesteśmy świadomi. Ja w każdym razie nie znam żadnej psychologii pierwotnej, podług której dusza miałaby się znajdować w pęcherzu. Po żołądku kolej przychodzi na serce — to bardzo jednoznaczne centrum psychiczne, funkcjonujące jeszcze w naszym kręgu cywilizacyjnym. Serce i głowę dzieli wielki dystans — może je dzielić dziesięć, dwadzieścia, trzydzieści lat życia czy zgoła całe życie. Może się zdarzyć, że dobre czterdzieści

lat wiecie o czymś i wiedzę tę nosicie w głowie, lecz wiedza ta nigdy nie poruszyła nawet serca; dopiero, gdy trafi ona do serca, poczujecie, o co tak naprawdę tu chodzi. Także serce i splot słoneczny dzieli wielki dystans — o, dopiero tutaj pojawia się pułapka, albowiem w tym miejscu nie mamy już wolności, nie ma tu powietrza — nic, tylko kości, mięśnie i krew. Tutaj jesteśmy we wnętrzu trzewi, tutaj funkcjonujemy jak bezmózgi robak. Ale znajdując się w sercu, jesteśmy nad ziemią — przepona odpowiadałaby z grubsza powierzchni ziemi. Znalazszy się pod manipurą, tkwimy w strasliwym żarze wnętrza Ziemi — tu płonie ogień namiętności, o którym mówi Budda w swym kazaniu w Benaresu. Powiedział on wówczas: cały świat stoi w płomieniach, wasze uszy, wasze oczy, wszystko płonie ogniem pożądania. Jest to ogień złudzenia, albowiem pożądacie beużytecznych rzeczy<sup>10</sup>. A jednak to właśnie tutaj znajduje się wielki skarb energii emocjonalnej.

Pani Sawyer: Czyż ludzie pierwotni nie dmuchają w dłonie i nie modlą się do wschodzącego słońca?<sup>11</sup>

<sup>10</sup> Mowa o Kazaniu o ogniu Buddy:

„Jakże tu śmiać się, jakże się radować, skoro ten świat ciągle płonie? Dlaczego wy, błędzący ślepo w ciemności, nie szukacie światła?”

DhP 146. Cyt. za: Ireneusz Kania: *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich* 49. Kraków: Oficyna Literacka 1999. S. 112.

„Wszystko, o mnisi, płonie. Co mianowicie, o mnisi, płonie?

Oko, o mnisi, płonie; formy, o mnisi, płoną; świadomość wzrokowa płonie; wrażenia przyjmowane przez oko płoną i w ogóle wszelkie doznania, przyjemne, nieprzyjemne czy też obojętne, a powstające w zależności od wrażeń przyjmowanych przez oko, płoną.

A czym [wszystkie one] płoną? — Otóż płoną ogniem namiętności, ogniem nienawiści, ogniem pychy; płoną ogniem narodzin, starości, śmierci, smutku, narzekań, nędzy, zgryzoty i rozpacz. Ucho płonie, dźwięki płoną, świadomość słuchowa płonie...”

MV I, 15, *Ādittapariyāyo*. Cyt. za: Ireneusz Kania: *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich* 58. S. 125 i nast. [Przyp. tłum.]

<sup>11</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Wspomnienia, sny, myśli*. S. 272 i nast. Zob. Carl Gustav Jung: *Das symbolische Leben*, 1939. *Gesammelte Werke*. T. 18/1. Par. 551.

Jung: Tutaj chodzi o utożsamienie się ze słońcem, nie o to, co teraz mam na myśli. Ale opublikowałem kiedyś przykład analogii wiatru i słońca.

Pan Baumann: Słońce bywa przyczyną wiatru.

Jung: Właśnie. Pamiętacie zapewne przypadek człowieka psychicznie chorego, który widział coś w rodzaju rury opuszczającej się z tarczy słonecznej. Określił on to mianem „fallusa solarnego” — fallus był przyczyną wiatru. Pokazuje to, że słońce i wiatr to jedno i to samo.

Pan Baumann: Wydaje mi się, że pewien mit grecki mówi o głosach dających się słyszeć przed wschodem słońca.

Jung: Chodzi tu o egipską postać Memnona, który ma wydawać z siebie osobliwe dźwięki w chwili wschodu słońca; podług mitu greckiego Memnon to syn Aurory, Jutrzenki. Kiedy więc nad ziemią rozlewa się różowawa poświata wschodu, ma on witać w ten sposób swoją matkę<sup>12</sup>. Ale w naszym wypadku nie chodzi wprost o wiatr i słońce. Symbolika informuje nas o tym, co dzieje się w anahacie, nie podaje się jednak tego w kategoriach psychologicznych — tutaj znajdujemy się jeszcze na gruncie mitologii. Powinniśmy jednak przekonać się, jakie znaczenie miałyby to w perspektywie symbolicznej. W jaki sposób można wydostać się z manipulacji, wzbic się ponad świat emocji?

Pani Hannah: Ale człowiek pada wówczas ofiarą inflacji, utożsamia się z Bogiem.

Jung: Tak, może do tego dojść, ponieważ przeżycie to istotnie ociera się o niebezpieczeństwo inflacji, my jednak mówimy w tej chwili o normalnym przypadku. Wychodzimy z założenia, że etapy budzenia kundalini przebiegają zgodnie z wszelkimi regułami, ponieważ procedura ta może się powołać na tysiące lat doświadczenia.

Pan Baumann: Jeśli ktoś jest naładowany emocjami, może próbować dać im wyraz na przykład w formie muzycznej czy poetyckiej.

*Życie symboliczne.* Przeł. M.T. „bruLion” 1992. Nr 19 A. S. 31 i nast. Zob. Carl Gustav Jung: *Analiza marzeń sennych (Seminaria. T. 1).* S. 286. [Przyp. tłum.]

<sup>12</sup> Zob. Karl Kerényi: *Mitologia Greków.* Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2002. S. 579. [Przyp. tłum.]

Jung: Chodzi panu o to, że emocje rodzą konkretne przejawy — no tak, ale zawsze się tak dzieje. Jeśli jest pan uwikłany w emocje, mogą one wyrażać wszystko, co jednak nie oznacza, że jest pan ponad to. Pani Mehlich: Może zaczynamy wówczas myśleć?

Jung: Całkiem słusznie.

Pan Reichstein: Powiadają, że rodzi się tutaj purusza<sup>13</sup> — a zatem w tej chwili po raz pierwszy wyraźnie objawiłaby się idea Jaźni.

Jung: Tak, ale w jaki sposób przejawiałoby się to na płaszczyźnie psychologicznej? Musimy teraz podjąć próbę powiązania tego z faktami psychologicznymi.

Pan Reichstein: Uświadamiamy sobie nasz aspekt nieświadomy.

Jung: Tak, zaczynamy się zastanawiać, osądzać, postrzegać rzeczy — jest to początkowy etap procesu koncentrowania się na sobie czy też wycofywania się z funkcji czysto emocjonalnej. Zamiast dać się ponieść nieokiełznanym impulsom, zaczynamy obmyślać sobie pewne ceremoniały, za pomocą których dystansujemy się od naszych emocji lub faktycznie je przewycięzamy. Owładnięty dzikimi humorami człowiek zatrzymuje się, nagle zadaje sobie pytanie: „Ale właściwie dlaczego ja się w ten sposób zachowuję?”

Symbolikę tego rodzaju procesu znajdujemy w tym właśnie centrum. W anahacie dostrzegamy puruszę, malutką postać, ucieleśnienie boskiej Jaźni, która nie jest tożsama z przyczynowością, naturą czy zwykłym uwolnieniem energii pędzącej bez ładu i składu<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> John Woodroffe zdefiniował puruszę jako „świadomą zasadę rzeczywistości — ograniczonej przez towarzyszącą jej prakriti wraz z jej wytworami w umyśle i materii. W potocznym rozumieniu... Purusza... oznacza wrażliwą istotę posiadającą ciało i umysł — czyli życie organiczne”. Arthur Avalon: *Yoga kundalini. Ścieżka poznania siebie.* [S. 43 — przyp. tłum.] Surendranath Dasgupta zdefiniował puruszę jako „ducha” (zob. Surendranath Dasgupta: *Yoga as Philosophy and Religion.* S. 3) oraz jako „samą świadomość” (zob. Surendranath Dasgupta: *Yoga as Philosophy and Religion.* S. 173).

<sup>14</sup> W komentarzu do *Joga-sutr* Patańdzalego Jung stwierdza w związku z kwestią przekładu pojęcia „puruszy”: „Deussen określił puruszę jako «podmiot poznania wolny od wszystkiego, co przedmiotowe». Mam wątpliwości w związku z tą definicją — jest ona zbyt logiczna, a Wschód nie jest logiczny; Wschód obserwuje i przeczuwa. Byłoby zatem lepiej opisać puruszę jako człowieka pierwszego lub świetlistego”. Carl Gustav Jung: *Modern Psychology* 3. S. 211.

Człowiek całkowicie zatracą się w emocjach, wyczerpuje się, w końcu się spala i nic z niego nie pozostaje — tylko garstka popiołu. Z tym samym mamy do czynienia w wypadku obłądki: ludzie wpadają w pewien stan i nie potrafią się od niego uwolnić, spalają się w swych emocjach lub wybuchają pod ich presją. Istnieje jednak możliwość uwolnienia się od nich, a kiedy je odkrywamy, stajemy się prawdziwymi ludźmi. W manipulacji człowiek żyje na łonie natury, w procesie czysto automatycznym, w anahacie dołącza jednak do tego coś nowego — możliwość wydzwignięcia się ponad stan życia czysto emocjonalnego i postrzegania go. Człowiek odkrywa wówczas w swym sercu puruszę, „palucha”, który jest

Od najmniejszego mniejszy, większy niż największe<sup>15</sup>.

W centrum anahaty znowu spotkamy Śiwę w postaci lingama, a płomycek oznacza pierwsze, zarodkowe objawienie Jaźni.

Pan Dell: Czy opisany tu przez pana proces jest, ujmując sprawę w kategoriach psychologicznych, początkiem indywiduacji?

Jung: Tak, to odwrót od emocji, nie utożsamia się pan już z emocjami. Kiedy zaś uda się panu skupić na samym sobie, kiedy dostrzeże pan różnicę pomiędzy wybuchem emocji i sobą, odkryje pan Jaźń — zacznie pan proces indywiduacji. A zatem w anahacie bierze początek indywiduacja. Ale prawdopodobnie i na tym etapie grozi panu niebezpieczeństwo inflacji. Indywiduacja nie oznacza, że człowiek zaczyna być własnym „ja” — gdyby tak było, mielibyśmy do czynienia

<sup>15</sup> *Katha* 1.2.20. W: *Upaniszady*. Przel. z sanskrytu Stanisław Franciszek Michalski-Iwieński. Wyd. 2, dopełnione i popr. Warszawa-Kraków: Wydawnictwo Ultima Thule 1924. S. 40. Zob. Carl Gustav Jung: *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst*. Zürich: Rascher-Verlag 1951. *Gesammelte Werke*. T. 9/2. *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni* (Dziela. T. 1). Przel. Robert Reszke. Oprac. Leszek Kolankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1997. Par. 223. Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologische Typen. Gesammelte Werke*. T. 6. *Typy psychologiczne* (Dziela. T. 2). Par. 329. Zob. Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Gesammelte Werke*. T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii* (Dziela. T. 3). Par. 179. Zob. Carl Gustav Jung: *Analiza marzeń sennych* (Seminaria. T. 1). S. 219. [Przyp. tłum.]

z indywiduacją. Indywidualistą jest człowiek, któremu nie udało się przejść procesu indywiduacji — to filozoficzny destylat egoisty. Indywiduacja natomiast oznacza, że człowiek zaczyna się stawiać tym, co nie jest „ja” — hm, dość osobliwa sprawa. To właśnie z tego względu nikt tak naprawdę nie rozumie, czym właściwie jest Jaźń, albowiem jest ona tym, czym „ja” nie jestem. W trakcie przebiegu procesu indywiduacji „ja” odkrywa, że jest tylko wypustką Jaźni i że jest z nią tylko luźno związana. „Ja” zawsze się znajduje gdzieś na samym dnie muladhary i nagle zdaje sobie sprawę, że tam, na górze, gdzieś na czwartym piętrze, w anahacie, znajduje się coś jeszcze — tym czymś jest właśnie Jaźń.

Jeśli zatem ktoś popełni błąd polegający na tym, że oto zaczyna mniemać, iż żyje jednocześnie w piwnicy i na czwartym piętrze, to oznacza to, że się wykoleił, że stracił grunt pod nogami, że oszalał. Człowiek taki po prostu bredzi. Puruszę możemy tylko postrzegać, możemy widzieć gdzieś, w górze, jego pięty, ale my sami nie jesteśmy puruszą — mamy tu do czynienia z symbolem opisującym cały ów nieosobniczy proces. Jaźń to coś niesłychanie nieosobowego, obiektywnego. Jeśli człowiek żyje w Jaźni, nie jest sobą — Jaźń to coś, co można przeczuwać. Mamy tu do czynienia z sytuacją, jak gdyby człowiek wyobcował się względem samego siebie: a zatem człowiek robi zakupy, ale jednocześnie jest to tak, jakby nie robił zakupów; sprzedaje, jakby nie sprzedawał. Czy też — by sięgnąć do słów św. Pawła — „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus”<sup>16</sup>. Oznacza to, że jego życie stało się obiektywne — nie jest to już jego życie, lecz życie kogoś większego — życie puruszy.

Plemionom pierwotnym na nieco wyższym poziomie rozwoju najczęściej już dane było odkryć anahatę. Oznacza to, że ludzie ci zaczynają myśleć i osądzać — nie są już tak całkiem dzicy. Znają

<sup>16</sup> *Gal II*, 20. Przel. ks. Felicjan Kłoniecki. Cyt. za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu w przekładzie z języków oryginalnych* (Biblia Tysiąclecia). Oprac. zespół biblistów polskich z inicjatywy benedyktynów tyńskich. Red. odpowiedzialny: ks. Kazimierz Dynarski SAC. Red. naukowa: o. Augustyn Jankowski OSB, ks. Lech Stachowiak (ST), ks. Kazimierz Romaniuk (NT). Wyd. 3 popr. Poznań-Warszawa: Wydawnictwo Pallotinum 1987. [Przyp. tłum.]

wyrafinowane ceremonie, a im bardziej są pierwotni, tym bardziej są one wyrafinowane — potrzebne są im do ochrony przed psychologią manipulacji. Ludzie ci wynaleźli zatem wszelkiego rodzaju przepisy, kręgi magiczne, formy prowadzenia debat i obcowania ze sobą — wszystkie ten wymyślne ceremoniały to specyficzne techniki psychologiczne mające zapobiegać eksplozji manipulacji. Odbывая z tubylcami palawer, człowiek po prostu nie może nie uczynić pewnych rzeczy — czegoś, co my uznalibyśmy za całkowicie zbędne; niepodobna wręcz z nimi rozmawiać, nie respektując tych reguł.

Powinna istnieć na przykład oczywista hierarchia rozmówców. Człowiek zwołujący palawer musi być jakimś wielmożą. A zatem: kiedy ja zwołuję palawer, powinienem siedzieć na stołku — pozostali jego uczestnicy zajmują miejsce wprost na ziemi, i to zaraz. Wódz ma swoich ludzi z biczami — chłuszczą oni wszystkich, którzy natychmiast nie siadają poniżej, lecz nawet wtedy, gdy już wszyscy zajmą wyznaczone im miejsca, rozmowa nie może się zacząć. Najpierw odbywa się wymiana prezentów — zapalek, papierosów — wódz zaś powinien, rzecz jasna, otrzymać więcej darów niż jego poddani, ponieważ w tym momencie należy podkreślić obowiązującą hierarchię: wszyscy muszą widzieć, kto tu mir wodzi<sup>17</sup>. Wszystkie te czynności możemy potraktować jako ceremonie przeciwko manipulacji — dopiero wtedy, gdy w spokoju wszystko zostanie spełnione zgodnie z regułami, człowiek, który zwołał palawer, może zabrać głos. Powiada się wówczas, że oto mam *shauri*, że mam sprawę. Ale to dopiero początek. Muszę też wygłosić mantrę, za pomocą której zwracam się do wszystkich — nikt poza mną nie może się wówczas odezwać, wszyscy muszą słuchać. Następnie wykładam *shauri*, potem odzywa się mój partner, ale po cichutku, nie podnosząc głosu, tak że zaledwie można go usłyszeć, nie wolno mu też wstawać z miejsca. Gdyby odezwał się za głośno, zostałby przywołany do porządku batem. Albowiem, podnosząc głos, dałby wyraz swym emocjom, a gdy tylko pojawiają się emocje, pojawia się również niebezpieczeństwo, które należy zabić, zdusić w zarodku. To właśnie z tego względu żaden

<sup>17</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Wspomnienia, sny, myśli*. S. 270. [Przyp. tłum.]

z uczestników palaweru nie może się stawić z bronią. Kiedy rozmowa dobiegnie końca, wygłasza się formułę „*shauri kisha*”, co oznacza: „teraz palawer dobiegł końca”.

Pewnego razu, uczestnicząc w palawerze, zerwałem się z miejsca, lecz zanim zdążyłem wykrztusić z siebie bodaj jedno słowo, mój przewodnik rzucił się w moją stronę, zdradzając oznaki wielkiego wzburzenia: „Nie, proszę nie wstawać”. A wtedy ja powiedziałem: „*shauri kisha*” — i niebezpieczeństwo zostało zażegnane. Kiedy wygłaszam mantrę, mogę odejść, oznajmiam bowiem wtedy, że krąg magiczny został rozwiązany i mogę opuścić miejsce zgromadzenia, nie budząc podejrzeń, że uraziłem kogoś czy że jestem wzburzony. Gdybym zachował się inaczej, postąpiłbym nierozważnie — ba, mogłoby dojść do morderstwa, ponieważ człowiek, który tak po prostu wstaje, musi być szalony. Niekiedy zdarza się, iż ludzie uczestniczący w tańcu ulegają takiemu podnieceniu, że po prostu zaczynają zabijać. Niewiele brakowało, by dwaj bazylejscy badacze plemion pierwotnych, bracia Sarasin, zostali zabici przez tubylców z Celebesu — ludzi właściwie przyjaźnie do nich usposobionych<sup>18</sup>. Otóż tubylcy chcieli pokazać im swe tańce wojenne, ale kiedy ruszyli w tan, opanowała ich taka żądza mordu, wpadli w taki szal, że zaczęli ciskać wólciami w ich kierunku — mieli szczęście, że udało się im wyjść z tego cało.

Widzicie zatem, iż anahata jest jeszcze bardzo słaba — psychologia manipulacji jest nam znacznie bliższa. Okazujemy sobie uprzejmość tylko po to, by uniknąć wybuchu energii manipulacji.

<sup>18</sup> Zob. Paul Sarasin, Fritz Sarasin: *Reisen in Celebes ausgeführt in den Jahren 1893–1896 und 1902–1903*. Wiesbaden 1905.

SEMINARIUM 3  
26 października 1932

Jung: Chciałbym dzisiaj kontynuować naszą dyskusję o éakrach. Ostatnio rozmawialiśmy głównie na temat przemiany, do której dochodzi za sprawą przejścia z muladhary do anahaty. W anahacie, po przejściu przez cztery stopnie, człowiek dochodzi do tego, co wzięło początek w muladharze. W jaki inny sposób można by określić te cztery stopnie?

Pan Reichstein: To cztery żywioły.

Jung: Właśnie. Każdy z tych czterech ośrodków związany jest z jednym z czterech żywiołów. Muladhara — z ziemią; swadhiśthana — z wodą; manipura — z ogniem; anahata — z powietrzem. Kolejność przechodzenia przez cztery etapy można zatem postrzegać jako coś w rodzaju transformacji żywiołów, w wyniku której przybiera element powietrzny, subtelny. Następnie dochodzimy do wiśuddhy<sup>1</sup> — centrum eterycznego. Ale czym jest eter? Wiecie cokolwiek na ten temat — chodzi mi o perspektywę fizyczną?

Uczestnik: Eter przenika wszystko.

Pani Sawyer: Nie można go uchwycić.

Jung: Dlaczego nie? Jeśli wszystko przenika, to dlaczego nie wszędzie się go znajduje?

---

<sup>1</sup> Wilhelm Hauer opisuje wiśuddhę jako „oczyszczoną lub oczyszczającą”.  
Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 69.

Pan Dell: Nie jest wielkością mierzalną — to idea.

Jung: Tak, eter znaleźć można jedynie w mózgu, nigdzie indziej; mamy tu do czynienia z określeniem substancji, która nie wykazuje żadnych właściwości potocznie kojarzonych z materią. Eter jest materią i zarazem nie jest materią — siłą rzeczy musimy uznać, że mamy tu do czynienia z czystym pojęciem. A zatem jaki stopień osiąga się w wiśuddha-ćakrze znajdującej się poza czterema żywiołami?

Pani Crowley: Stan natężonej świadomości, może abstrakcyjnego myślenia?

Jung: Tak, w tym miejscu wchodzimy w sferę abstrakcji. Przelatujemy, by tak rzec, nad światem empirycznym i lądujemy w świecie pojęć. Czymże są pojęcia? Jakim mianem określamy substancję, z której formujemy pojęcia?

Pani Crowley: Psychologia?

Jung: Raczej psychologia psychiczna — chodziłoby tu nam o naukę o sprawach psychicznych. Rzeczywistość, do której dochodzimy, to rzeczywistość psychiczna — to świat substancji psychicznej, o ile możemy to nazwać w ten sposób. Wydaje mi się, że pojęcie „rzeczywistość psychiczna” byłoby tu właściwe. Kolejność przechodzenia od ćakry do ćakry moglibyśmy postrzegać jako wspinanie się od materii grubej do materii subtelnej, psychicznej. Idea tej przemiany, przechodzenia od ziemi do eteru, to jeden z najstarszych elementów filozofii hinduistycznej. Koncepcja pięciu żywiołów należy do przedbuddyjskiej filozofii sankhji pochodzącej z najpóźniej VII wieku przed Chr. Wszystkie późniejsze hinduistyczne systemy filozoficzne — jak na przykład system Upaniszad — biorą początek z sankhji. A zatem koncepcja pięciu żywiołów sięga czasów o niebo bardziej odległych — jest tak pradawna, że nie sposób ustalić jej wieku. Biorąc pod uwagę najstarszą formę tego poglądu, widzimy, że zasadnicze idee jogi tantrycznej zakorzenione są w bardzo odległej przeszłości. Idea przemiany pięciu żywiołów wykazuje ponadto pokrewieństwo z naszą średniowieczną filozofią alchemiczną. Spotykamy tu identyczne wyobrażenia dotyczące procesu przemiany materii grubej w subtelną materię duchową — alchemia ujmowała to jako proces sublimacji człowieka.

Mówiąc o tym alchemicznym aspekcie ćakr, chciałbym zwrócić uwagę na symbol manipulury, centrum ognistego. Pamiętacie zapewne to osobliwe ucho czy uchwyt pośrodku — wydaje mi się, że profesor Hauer stwierdził, iż mogłoby tu chodzić o swastykę<sup>2</sup>. Co do mnie, muszę wyznać, że jeszcze nigdy nie widziałem swastyki z trzema ramionami. Owszem, znamy grecką formę tego symbolu, *triskelos*, nie wiem jednak, czy występuje on w Indiach — odkryto go na pochodzących z lat 400–200 przed Chr. greckich monetach na terenie Sycylii, a zatem datowanych na okres, gdy wyspa ta należała jeszcze do Wielkiej Grecji i była kwitnącą kolonią. *Triskelos* to istota z trzema nogami, ale swastyka ma cztery ramiona. To właśnie z tego względu wydaje mi się, iż do trójkąta z manipulury dodano uchwyty, tak jak uszy garnkowi, aby go podnieść; na górze znajduje się jeszcze pokrywka, także z uchwytem. Wydaje się to całkiem zrozumiałe w aspekcie alchemicznym, ponieważ manipura należy do dziedziny ognia, tutaj zaś mamy do czynienia z kuchnią czy żołądkiem, gdzie gotuje się czy trawi jedzenie. Pokarm wkłada się do garnka lub do brzucha, gdzie jest podgrzewany przez krew — w ten sposób jest on przygotowywany do trawienia.

Gotowanie to przesłanka trawienia, to coś w rodzaju trawienia wstępnego. Na przykład rosnące w Afryce drzewo papai ma osobliwą właściwość polegającą na tym, że jego owoce i liście zawierają pepsynę — tę samą substancję, która występuje także w żołądku. Tubylcy zawijają więc mięso na kilka godzin w liście papai, zamiast je gotować — w ten sposób zostaje już częściowo strawione lub poddane trawieniu wstępnemu. W ogóle, cała sztuka kulinarna polega właściwie na wstępnej obróbce trawiennej — kuchnia to żołądek domu, a gotowanie uwalnia nasz żołądek od obowiązku przygotowania pokarmu do procesu trawienia. Usta to również narząd trawienia wstępnego, albowiem ślina zawiera soki trawienne. Także zęby służą temu samemu celowi, rozdrabniają bowiem jedzenie, podobnie jak kroi się drobno warzywa przed wrzuceniem ich do garnka. Można zatem stwierdzić, że trakt trawienny przeniesiony został z ciała do

<sup>2</sup> Zob. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 75.



kuchni. W alchemii kuchnia pełni funkcję miejsca, gdzie substancje poddawane są procesowi przemiany.

Manipura byłaby zatem centrum, w którym materię poddaje się trawieniu i przemianie. Skoro tak, oczekivalibyśmy teraz efektu końcowego tego procesu — i w rzeczy samej, odpowiednią ćakrę znajdujemy tuż nad przeponą wyznaczającą linię podziału między anahatą i ośrodkami ulokowanymi w okolicy podbrzusza.

Albowiem po manipurze następuje anahata<sup>3</sup>, gdzie zachodzą całkiem inne procesy. Tutaj mamy do czynienia z nowym żywiołem, z powietrzem, a nie z ciężką materią. Ogień można przecież w pewnym sensie traktować jeszcze jako materię — jest cięższy i gęściejszy od powietrza, jest też widzialny, podczas gdy powietrza widzieć niepodobna. Ogień jest skrajnie ruchliwy, a jednak można go wyraźnie widzieć, w przeciwieństwie do powietrza, które jest bardzo lekkie i prawie nie sposób go poczuć — chyba że w postaci wiatru. Powietrze w porównaniu z ogniem, który porusza się i płonie, jest względnie łagodne.

A zatem, dochodząc do przepony, przechodzimy przez próg pomiędzy tym, co widzialne, uchwytnie, i tym, co prawie niewidzialne, nieuchwytnie. Niewidzialny w anahacie jest pierwiastek psychiczny, albowiem mamy tu do czynienia z dziedzina określaną przez nas mianem uczucia i umysłu (*mind*). Dla serca charakterystyczne jest uczucie, powietrze jest zaś właściwością myślenia. Serce stanowi o istocie oddechu — to właśnie z tego względu od zawsze utożsamialiśmy duszę i myślenie z oddechem.

W Indiach na przykład znany jest zwyczaj, że najstarszy syn powinien być obecny przy śmierci ojca, aby mógł go obserwować i złapać jego ostatnie tchnienie, czyli jego duszę — w ten sposób pierwotny kontynuuje życie ojca po jego śmierci<sup>4</sup>. W suahili słowo

<sup>3</sup> Wilhelm Hauer powiada o anahacie: „Tym lotosem serca jest ćakra zasadniczych wglądów w życie; jest to to, co określamy mianem życia twórczego w najwyższym sensie tego słowa”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 90 i nast.

<sup>4</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Analiza marzeń sennych* (Seminaria. T. 1). S. 285. [Przyp. tłum.]

„roho” oznacza rżenie konającego — po niemiecku oznacza to słowo „röcheln”<sup>5</sup>, używane także na określenie duszy. Słowo to jest niewątpliwie spokrewnione z arabskim „ruch” oznaczającym „wiatr”, „oddech”, „ducha” — wszystkie te zjawiska oddaje też czasownik „röcheln”. A zatem pierwotne wyobrażenie ducha czy *psyché* wywodzi się od powietrza czy oddechu. Jak już dane nam było stwierdzić, po łacinie „duch” to „animus” — słowo równoznaczne z greckim określeniem „wiatru”, „ánemos”.

Serce zawsze kojarzy się z uczuciem, ponieważ stany emocjonalne wpływają na funkcjonowanie tego narządu. Skojarzenie to spotkać można jak świat długi i szeroki. Jeśli nie macie uczucia, nie macie serca; jeśli nie dostaje wam odwagi, również nie macie serca — odwaga to przecież pewien stan uczuciowy. Mówimy też: „Coś leży mi na sercu”; w języku angielskim nie uczymy się „na pamięć”, lecz „przez serce”, „by heart”. Rzecz jasna, uczymy się za pomocą głowy, ale cała wiedza spłynie po człowieku jak woda po gęsi, jeśli nie „weźmie jej sobie do serca”. Jeśli zatem coś nie jest związane z naszym uczuciem, jeśli nie wpadło nam to do głowy i nie spadło niżej, aż znalazło się w anahacie, to cała ta sprawa jest powierzchowna — dzisiaj to jest, jutro tego nie ma. Jeśli chcemy zachować coś na dłużej, musi przeniknąć to do owego głębokiego centrum. Wyobrażenie to dało również początek owej metodzie pedagogicznej, w której główną rolę odgrywa bat — mówiliśmy o tym tydzień temu<sup>6</sup>. Uczucie wściekłości i bólu sprawia, że uczniowie zapamiętują abecadło — dotyczy to jednak przede wszystkim ludzi pierwotnych, którzy także uczą się za pomocą podobnych metod.

<sup>5</sup> Dyskusja na temat znaczenia tego słowa znajduje się w: Carl Gustav Jung: *Geist und Leben*. „Form und Sinn”. T. 2/1926. Z. 2. *Gesammelte Werke*. T. 8. Par. 601. *Duch i życie*. W: Carl Gustav Jung: *Rebis, czyli kamień filozofów*. Wybór, przeł., wstęp: Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1989. S. 217 i nast. Zob. Carl Gustav Jung: *Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie*. *Gesammelte Werke*. T. 8. Par. 664. Według używanego przez Junga *Suahili-English Dictionary* (Ed. by A.C. Madan. 1903) słowo „roho” oznacza także „dusza”, „duch”, „życie”. [Przyp. tłum.]

<sup>6</sup> Zob. s. 122 niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

Pojmujemy prawdziwe znaczenie wartości i idei dopiero wtedy, gdy uznajemy, że obowiązują nas one w realnym życiu. W wypadku ludzi pierwotnych poznanie wartości i idei zaczyna się w chwili, gdy zostają oni wtajemniczeni w tajemną naukę plemienia przekazywaną im podczas inicjacji okresu dojrzwania w obrzędach związanych z bólem i torturami, aby zapadły im głęboko w pamięć. Jednocześnie wpaja się im także pewne wartości moralne, które mają zapobiegać wybuchowi ślepych namiętności ognia manipulury.

Anahata istotnie jest tym centrum, gdzie zaczyna się świat tego, co psychiczne — poznawanie wartości i idei. Jeśli człowiek pod względem kulturalnym lub w swym rozwoju osobistym znalazł się na tej płaszczyźnie, można wówczas powiedzieć, że był w anahacie; tam po raz pierwszy przeczuwa on siłę i rzeczywistość, czyli realne istnienie tego, co psychiczne.

Zjawisko to można też obserwować w trakcie analizy. Na szczeblu manipulury pacjent jest całkowicie wydany na łup swych emocji i namiętności. Kiedy mówię mu: „Powinien pan zachować odrobinę rozsądku. Nie widzi pan, co pan wyprawia? Jest pan przyczyną nieskończonych problemów w swych relacjach z innymi ludźmi” — to i tak nie robi to na nim żadnego wrażenia. Ale później argumenty te zaczynają przejawiać pewną siłę, a wówczas już wiadomo, że człowiek ów przestąpił próg przepony — dotarł do anahaty. Wartości, przekonania, ogólne idee to fakty psychiczne, których nie sposób spotkać w naukach przyrodniczych. Nie można ich schwytać siatką na motyle czy zobaczyć pod mikroskopem — jedynie w anahacie są one widoczne. Podług jogi tantrycznej puruszę po raz pierwszy dostrzega człowiek w anahacie: pojawia się tam wówczas człowiek wyższy, tak zwany człowiek pierwszy. Purusza jest zatem tożsamy z psychiczną substancją myśli, wartości i uczuć. Człowiek, poznając uczucia i idee, widzi puruszę. Wynurza się tutaj pierwsze niejasne przeczucie jakiejś istoty w naszym życiu psychologicznym czy psychicznym — istoty, którą my nie jesteśmy, istoty, która nas zawiera; jest ona większa, ważniejsza od nas, istnieje wyłącznie na płaszczyźnie psychicznej.

W tym miejscu moglibyśmy zakończyć nasz wywód. Moglibyśmy stwierdzić, że omawiany tu dotychczas proces pokrywa się mniej

więcej z procesem ewolucji ludzkości. Albowiem wszyscy jesteśmy przecież przekonani, że to, co psychiczne, ma pewną wagę i że ludzkość tak z grubsza osiągnęła etap anahaty. Na przykład wojna światowa praktycznie każdemu wpoila, że największe znaczenie mają niemierzalne imponderabilia, takie jak opinia publiczna czy infekcje psychiczne. Cała wojna była fenomenem psychicznym, który nie jest wytworem rozumu czy konieczności ekonomicznej. Można by powiedzieć, że Niemcy musieli powiększyć swą przestrzeń życiową, toteż musieli wziąć udział w tej wojnie, czy że Francja w poczuciu zagrożenia musiała dążyć do klęski Niemiec, ale przecież nikt nie był zagrożony — wszyscy żyli względnie dostatnio, niemiecki handel zagraniczny z roku na rok wykazywał coraz lepsze wyniki, kraj rozkwitał. Tak często przywoływane warunki ekonomiczne, które miałyby być główną przyczyną wybuchu wojny, tak naprawdę nie odgrywały w tym większej roli — nie można w ten sposób wyjaśnić tego zjawiska. Po prostu z bliżej nam nie znanych względów natury psychicznej przyszedł czas wojny. Każdy wielki ruch w łonie ludzkości zawsze spowodowany był względami psychicznymi — to właśnie to doświadczenie nauczyło nas wierzyć w to, co psychiczne. Słusznie przeto obawiamy się psychologii masowej, którą każdy bierze dziś pod uwagę. Dawniej na przykład nikt nie wierzył w korzyści płynące z reklamy; spójrzcie tylko, co stało się dzisiaj. Albo czy kiedyś ktokolwiek wierzył, że owe gazetki ukazujące się raz na dwa tygodnie kiedyś urosną do rozmiarów potęgi globalnej? Fakt, że dzisiaj traktuje się prasę jako potęgę światową, jest zjawiskiem psychicznym.

Można zatem powiedzieć, że nasza cywilizacja znalazła się na etapie anahaty — przekroczyliśmy próg przepony. Dzisiaj nie lokujemy już umysłu (*mind*) w przeponie, co jeszcze czynili starożytni Grecy epoki homeryckiej. Dzisiaj jesteśmy przekonani, że siedziba świadomości musi się znajdować gdzieś w górze, w głowie. Znalazłszy się w anahacie, mamy już dość rozległe pole widzenia, już postrzegamy puruszę, ale jeszcze nie do końca wierzymy w pewność egzystencji psychicznej, dlatego nie dane nam jeszcze było znaleźć się na etapie wiśuddhy. Jeszcze wierzymy w świat składający się z materii i sił psychicznych, jeszcze nie potrafimy powiązać egzystencji czy substancji

psychicznej z wyobrażeniem czegoś kosmicznego czy fizykalnego. Jeszcze nie potrafiliśmy przerzucić pomostu pomiędzy fizyką i psychologią<sup>7</sup>, toteż jako zbiorowość jeszcze nie pokonailiśmy dystansu dzielącego anahatę i wiśuddhę.

Skoro już zatem mówimy o wiśuddzie, to oczywiście zachowujemy tu niejaki dystans. Gdybyśmy chcieli podjąć próbę zrozumienia tej ćakry, znaleźlibyśmy się na dość śliskim gruncie rozważań o przyszłości. Albowiem, zajmując się tym centrum, wychodzimy poza nasz ujęcie świata i znajdujemy się niejako w obszarze eterycznym, próbujemy tu czegoś więcej niż w swoim czasie profesor Piccard<sup>8</sup>, który znalazł się w stratosferze — w warstwie już bardzo rzadkiego powietrza, ale to nic w porównaniu z eterem. Musielibyśmy zbudować olbrzymią rakietę, która przeniosłaby nas w kosmos. Tutaj moglibyśmy znaleźć świat abstrakcyjnych idei i wartości, świat, w którym jedyną rzeczywistością jest rzeczywistość psychiczna — albo miejsce, gdzie materia stanowi cieniutką powłokę wokół olbrzymiego kosmosu rzeczywistości psychicznych, złudny welon spowijający realne życie, życie psychiczne.

Abstrakcyjnemu myśleniu w wiśuddzie odpowiadałaby idea atomu. Gdyby nasze doświadczenie miało wzbicić się na ten szczebel, moglibyśmy wówczas otrzymać niezwykłą wizję puruszy, albowiem w tym miejscu purusza naprawdę stanowi centrum rzeczy — nie jest to już blade przecucie, lecz, by tak rzec, rzeczywistość ostateczna. Będziemy

<sup>7</sup> Jung próbował przerzucić taki pomost w swej pracy o synchroniczności. Zob. Carl Gustav Jung: *Synchronizität als ein Prinzip akausalser Zusammenhänge*. [W: Carl Gustav Jung, Wolfgang Pauli: *Naturerklärung und Psyche*. „Studien aus dem C.G. Jung-Institut Zürich”. T. 4. Zürich: Rascher-Verlag 1952. Artykuł Junga w: Carl Gustav Jung: *Gesammelte Werke*. T. 8. Par. 816 i nast. Fragmenty pt. *Synchronizność* w: Carl Gustav Jung: *Rebis, czyli kamień filozofów*. S. 503–567 — przyp. tłum.] Jeśli chodzi o tę problematykę, zob. zwłaszcza Wolfgang Pauli, Carl Gustav Jung. *Ein Briefwechsel*. Hg. von C.A. Meier. Berlin 1992.

<sup>8</sup> Szwajcar Auguste Piccard był profesorem fizyki na Uniwersytecie Bazylejskim. 27 maja 1931 roku wzbil się w balonie do stratosfery, by przeprowadzić obserwacje naukowe. Drugi lot odbył 18 sierpnia 1932 roku z lotniska Dübendorf pod Zurychem. Zob. Auguste Piccard: *Au dessus des nuages*. Paris 1933; *Auf 16 000 Meter — Meine Fahrten in die Stratosphäre*. Zürich 1933; *Über den Wolken, unter den Wellen*. Wiesbaden 1954; *Zwischen Himmel und Erde*. Lausanne 1946.

mogli znaleźć się w tym świecie, jeśli uda nam się odkryć ów symboliczny pomost pomiędzy nader abstrakcyjnymi ujęciami fizyki i równie abstrakcyjnymi poglądami psychologii analitycznej. Jeśli uda nam się zbudować ten pomost, będziemy mieli przynajmniej zewnętrzną bramę do świata wiśuddhy. Na tym polega warunek wstępny. Oznacza to, że zbiorowym wysiłkiem osiągniemy ten etap, otworzymy przejście, ale od celu będziemy jeszcze daleko. Albowiem wiśuddha oznacza dokładnie to, co już tu powiedziałem: pełne poznanie bytu psychicznego jako zasadniczej istoty świata — poznanie osiągnięte nie za pomocą spekulacji, lecz za sprawą rzeczywistego doświadczenia. Niczego nie osiągniemy, rozprawiając na temat adźni, sahasrari<sup>9</sup> i jeden Bóg wie, czego jeszcze; owszem, można się na ten temat zastanawiać, ale bez prawdziwego doświadczenia nie dane nam będzie znaleźć się w tym centrum. Podam wam teraz praktyczny przykład przechodzenia z jednego centrum do drugiego. Przypominam sobie przypadek pewnego mężczyzny, ekstrawertyka w najprawdziwszym sensie tego słowa. Człowiek ten ciągle mniemał, że świat jest najpiękniejszy akurat tam, gdzie go nie ma — tylko tam, wydawało mu się, może zdobyć prawdziwe szczęście, tam zatem musi się udać. Rzecz jasna, człowiek ów ciągle uganiał się za kobietami, ponieważ tylko te kobiety, których jeszcze nie posiadał, kryły dlań tajemnicę życia i wszelkiej błogości. Nie mógł znieść widoku kobiety rozmawiającej z innym mężczyzną, by nie poczuć przyływu fali zazdrości — kiedy widział taką scenę, akurat tej kobiety najbardziej pożądał. Oczywiście, jak sobie pewnie wyobrażacie, nigdy nie miał szczęścia — w ogóle szczęście u kobiet sprzyjało mu coraz mniej, toteż w oczach świata robił z siebie prawdziwego błazna. Ale im dalej się posuwał w latach, tym bardziej malały szanse na to, że kiedyś wreszcie dane mu będzie

<sup>9</sup> Wilhelm Hauer stwierdził, że sahasrara to „ćakra o tysiącu sprych lub tysiącu kwiatów”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 69. Mircea Eliade powiada: „Jest to ostateczne zjednoczenie Siwy i Siakti, cel tantrycznej sadhany; tu uchodzi Kundalini po przejściu sześciu niższych czakr. Należy nadmienić, że sahasrara nie należy już do tego poziomu ciała, lecz do poziomu transcendentnego i to nam tłumaczy, że na ogół mówi się o doktrynie «sześciu czakr»”. Mircea Eliade: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. S. 256.

spotkać tę jedyną. Cóż, i dla niego przyszedł czas na zdobycie nowego poznania. W ten sposób trafił na analizę, nie udało się nam jednak niczego zmienić, dopóki nie wydarzyło się coś, o czym wam teraz opowiem: otóż pewnego dnia człowiek ów wybrał się na spacer. Z naprzeciwka szło dwoje młodych ludzi, parka całkowicie zatopiona w czulej rozmowie. Mój pacjent znowu poczuł znajome uklucie żądła zazdrości — to była ona! Nagle ból znikł, przez chwilę miał całkowicie jasny umysł. Pojął: „Wszystko w porządku, ci ludzie idą swoją drogą, sprawa załatwiona, dzięki Bogu, nie muszę się tym zajmować”.

Co się stało? Ten człowiek po prostu przekroczył próg przepony. Kiedy znajdujemy się w manipurze, namiętność nas zaślepia, toteż gdy mężczyzna ten widział w tym stanie taką parę, myślał sobie: „Chcę jej, to ja, jestem tożsamy z tym mężczyzną”. I rzeczywiście — w manipurze był z nim tożsamy. Był on tożsamy z każdym przystojniakiem i oczywiście uważał się, że nie może się znaleźć w jego skórze. Ale gdy znalazł się w anahacie, nagle uświadomił sobie, że jednak nie jest tym człowiekiem; przerwał welon złudzenia, przełamał mistyczne utożsamienie i już wiedział, że ten drugi to nie on. A jednak przeczuwał, że mimo wszystko w osobliwy sposób jest on tożsamy z tym drugim. Człowiek ten — ten drugi mężczyzna — był w jakiejś formie ucieleśnieniem jego życia, które przeżywał na swój sposób; a zatem nie jest z nim aż tak niedobrze, albowiem jego substancja psychiczna żyje nie tylko w jego Jaźni, lecz również w tym innym człowieku. I dobrze — niechaj w nim żyje, nie musi się tym przejmować, ponieważ człowiek ów nie znajduje się poza kręgiem jego życia, lecz stanowi jego część.

Widzicie, tak przedstawia się obraz egzystencji psychicznej nad manipurą czy poza nią. Jest to tylko myśl — w świecie widzialnym nic się nie zmieniło, żaden atom nie przeskoczył na inne miejsce. Ale coś wygląda inaczej: na planie pojawiła się substancja psychiczna. Zwykła myśl czy jakieś uczucie nie do opisanie — a zatem fakt psychiczny — zmieniła całą sytuację, całe życie tego człowieka, umożliwiając mu przejście do anahaty, tam, gdzie zaczyna się świat rzeczywistości psychicznej. W podobny sposób zrobił on krok z anahaty do wiśuddhy, tyle że stało się to wcześniej.

W anahacie myślenie i czucie jeszcze utożsamiają się z obiektami. W wypadku mężczyzny uczucie utożsamia się z obrazem pewnej kobiety; w wypadku kobiety — z obrazem pewnego mężczyzny. Myślenie uczonego utożsamia się z tą czy inną książką — jest ową książką. A zatem zawsze mamy do czynienia z zewnętrznymi warunkami czucia i umysłu (*mind*). Myślenie jest zawsze specyficzne — znamy zatem, na przykład, myślenie naukowe, filozoficzne czy estetyczne — ponieważ zawsze zachodzi tu utożsamienie z pewnym przedmiotem. Podobnie uczucie utożsamia się z pewnymi ludźmi lub rzeczami. Człowiek może się zirytować, ponieważ ktoś zrobił to czy tamto, ponieważ znalazł się w takich a takich okolicznościach. To właśnie z tego względu nasze emocje, wartości, myśli i przekonania są jak najściślej związane z faktami, które określamy mianem „obiektów”. Nie istnieją one same w sobie i dla siebie, lecz są uwikłane w konkretne fakty.

Niekiedy byłoby rzecz jasna lepiej nie mieć żadnych przekonań, nie żywić żadnych uczuć nie zasadzających się na fundamentie rzeczywistości. Ba, trzeba nawet wychowywać ludzi znajdujących się w chwili przejścia od manipury do anahaty, tak by swe emocje opierali na realnych podstawach, aby — powodowani samym podejrzeniem — nie posyłali bliźnich do piekieł potępienia, trzeba im tłumaczyć, że są oczywiście przesłanki, dla których nie mają do tego prawa. Ludzie ci powinni się naprawdę nauczyć opierać swe uczucia na konkretnych faktach.

Ale w chwili, gdy przechodzimy od anahaty do wiśuddhy, powinniśmy się poddać procesowi reedukacji. Musimy zrozumieć, że wszystkie nasze dane psychiczne nie mają nic wspólnego z faktami zewnętrznymi. Na przykład złość na kogoś czy na coś, niezależnie od tego, jak bardzo jest uzasadniona, nie jest wywołana takimi zewnętrznymi uwarunkowaniami. Jest to zjawisko samo w sobie. Ten sposób postrzegania określamy mianem „widzenia na poziomie podmiotu”. Założmy, że ktoś was obraził, po czym nawiedził was sen przedstawiający tego człowieka — jeszcze raz, teraz już we śnie, odczuwacie złość z jego powodu. A wtedy ja powiadam: „Owo marzenie senne mówi mi, co tak naprawdę oznacza złość”. Ale wy bronicie się, ponieważ człowiek ów naprawdę powiedział to i to, toteż

wasza złość i wasza postawa wobec tego człowieka jest całkowicie uzasadniona. Cóż, muszę przyznać, że to wszystko jest jako żywo prawdziwe, powiadam przeto z całą skromnością: „Kiedy pokonacie złość, kiedy odzyskacie zdrowy rozsądek, zajmiemy się dokładniej owym marzeniem sennym, albowiem możemy je objaśnić także na poziomie podmiotu. Człowiek, o którym tu mowa, to wasza *bête noire*, to wasza czarna owca, lecz tak naprawdę jest to uosobienie jakiegoś aspektu was samych. W tej chwili dokonujecie projekcji na niego, w jego osobie spotykacie własny cień, to zaś przyprawia was o białą gorączkę”. Oczywiście, zrazu trudno pogodzić się z tą ewentualnością, ale po jakimś czasie, gdy analiza przebiega pomyślnie, zaświta wam, że najprawdopodobniej miałem rację. Ba, może utożsamiamy się z naszymi największymi wrogami czy, mówiąc inaczej: może nasz największy wróg tkwi w nas samych.

⌞ Kiedy już człowiek osiągnie ten etap, zaczyna opuszczać poziom anahaty, ponieważ udało mu się poluzować ścisłą więź faktów zewnętrznych z danymi wewnętrznymi czy psychicznymi. Człowiek zaczyna wówczas postrzegać igrzysko świata jako własną grę, ludzi zaś, którzy przybywają doń z zewnątrz, widzi jako eksponentów własnych stanów psychicznych. Niezależnie od tego, co mu się przytrafi, jakie doświadczenie będzie mu dane czy jaką przygodę dane mu będzie przeżyć w świecie zewnętrznym, tak czy owak będą to jego jak najbardziej własne doświadczenia.

Przebieg analizy na przykład wcale nie zależy od tego, kim jest analityk — chodzi o to, aby analizowany człowiek dowiedział się czegoś o samym sobie. To, czego pacjent dowiaduje się o sobie, nie wiąże się z osobą analityka, lecz z tym, kim on sam jest. A zatem to, co przeżywacie ze mną, tak naprawdę przeżywacie z samymi sobą. Nie każdy się we mnie zakochuje, nie każdy czuje się urażony, gdy rzucę jakąś kąśliwą uwagę, nie wszyscy też się śmieją, kiedy odwołam się do drastycznego przykładu. Analiza, podczas której zawsze jestem tym samym doktorem Jungiem, w wypadku różnych pacjentów przebiega inaczej. Indywidua są bardzo różne, toteż każdą analizę przeżywa się całkiem inaczej — nawet ja przeżywam ją inaczej. Owszem, jeśli o mnie chodzi, zawsze jestem sobie wierny, niezależnie od przeżywanych

sytuacji, pacjenci się jednak zmieniają i w zależności od tego spotykam się z różnymi sytuacjami analitycznymi. Ale pacjentowi wydaje się oczywiście, że analiza przebiega tak a nie inaczej właśnie dlatego, że ja biorę w niej udział. Pacjent nie dostrzega faktu, że chodzi tu o jego subiektywne przeżycie. Dopóki pacjent postrzega analizę w tej perspektywie — jako zaledwie flirt czy osobistą rozmowę — nic z niej dla siebie nie wyniesie, nie zdobędzie tego, co powinien był zdobyć, a wszystko dlatego, że nie dostrzegł samego siebie. Lecz gdy w końcu zaczyna widzieć to, co dane mu w trakcie analizy przeżyć, uświadamia sobie, że doktor Jung, jego partner w tej grze, to postać nader względna, która tak naprawdę jest tym, co pacjent o niej myśli. Doktor Jung jest po prostu wieszakiem, na którym można powiesić własne ubrania, nie jest bynajmniej aż taki ważny, jak się to wydaje na pierwszy rzut oka. W tej sytuacji doktor Jung to subiektywne doświadczenie jego pacjenta.

Jeśli dane wam będzie to zrozumieć, to oznacza to, że znajdujecie się na drodze do wiśuddhy, albowiem w tej ćakrze całe igrzysko tego świata staje się subiektywnym doświadczeniem człowieka. Świat staje się odzwierciedleniem *psyché*. Jeśli zatem na przykład powiadam, że świat składa się wyłącznie z obrazów psychicznych — wszystko, czego człowiek może dotknąć, czego może doświadczyć, jest tylko obrazem, ponieważ inaczej niepodobna tego postrzec; jeśli na przykład człowiek dotyka stołu, uważa, że ma kontakt z materią, ale tym, czego tak naprawdę doświadcza, jest jedynie komunikat nerwów dotykowych mózgu; nawet to doświadczenie może nie być wam dane, jeśli na przykład odetnę wam palce, które jednak nadal będziecie czuli, ponieważ przecięte nerwy nie mogą funkcjonować inaczej; także mózg ludzki jest w gruncie rzeczy tylko obrazem — a zatem, jeśli wygłaszam tu wszystkie te herezje, to oznacza to, że jestem na najlepszej drodze do wiśuddhy. Gdyby miało mi się udać — choć wcale nie żywię tej nadziei — zaprowadzić także was wszystkich hen, w górę, do tej ćakry, z pewnością podalibyście mnie do sądu, zaczęlibyście się bowiem dusić, nie moglibyście oddychać, ponieważ nie ma tam powietrza. W centrum tym jedynym ośrodkiem jest eter. Dochodząc do wiśuddhy, człowiek znajduje się w przestrzeni

pozbawionej powietrza i normalny ziemski osobnik nie ma tam możliwości oddychania. Wydaje się zatem, że cała ta przygoda wiąże się ze sporym ryzykiem.

Mówiąc o ćakrach, nie powinniśmy tracić z oczu poszczególnych symboli, które mogą nam wiele powiedzieć. Chciałbym przeto zwrócić uwagę na symbolikę zwierzęcą, o której jeszcze nie dane nam było mówić w trakcie naszych zajęć. Jak zapewne wiecie, parada zwierząt w muladharze zaczyna się od słonia niosącego ziemię. Obraz ten przedstawia niesłychany pęd podpierający ludzką świadomość, pęd popychający nas do kształtowania świata świadomego. Dla Hindusów słoń jest symbolem okiełznanego libido — podobnie jak dla nas koń. Symbol ten oznacza siłę świadomości, siłę woli, zdolność czynienia tego, co chce się czynić.

W następnym centrum spotykamy Makarę, Lewiatana. Przechodząc z muladhary do swadhiśthany, widzimy, że owa siła, która nas dotychczas karmiła, pokazuje całkiem inne oblicze: czym słoń był w świecie świadomym, tym jest teraz potwór głębi. Na ziemi słoń jest największym, najsilniejszym zwierzęciem; Lewiatan jest jednak największym, najbardziej przeraźliwym zwierzęciem otchłani, ale w obu tych wypadkach chodzi o jedno i to samo zwierzę: siła zmuszająca nas do uświadomienia i popierająca nas w świecie świadomym w chwili, gdy przechodzimy do następnego centrum, okazuje się naszym największym wrogiem. Albowiem teraz opuszczamy świat świadomości, toteż wszystko, co skłania nas do szukania w nim oparcia, objawia swe nieprzyjazne oblicze. Największe błogosławieństwo w tym świecie — w świecie nieświadomości — okazuje się największym przekleństwem. A zatem Makara jest przeciwieństwem słonia ze świata świadomości: słoń wodny, smoczy wieloryb, który nas pochłania, to właśnie to samo, co dotychczas nas żywiło i popierało — tak samo jak dobra matka, która w dzieciństwie otaczała nas czułą opieką, w późniejszych latach może stać się matką pozerającą. Jeśli człowiek nie potrafi się od niej uwolnić, staje się postacią skrajnie negatywną; w dzieciństwie i młodości matka nosi nas w ramionach, ale gdy dorośniemy, musimy wyrzec się tej opieki, a wtedy moc macierzyńska zwraca się przeciwko nam. Dlatego każdy, kto próbuje porzucić ten

świat, by osiągnąć inny stan świadomości, by dotrzeć w głębię świata wody czy nieświadomości, ma słonia przeciwko sobie — staje się on potworem świata podziemnego.

Symbolicznym zwierzęciem manipury jest baran poświęcony bogu ognia Agniemu. W astrologii Baran, Aries, należy do Marsa, do ognistej planety namiętności, impulsywności, siły i przemocy. Baran jako symboliczne zwierzę Agniego to adekwatny symbol stanu, w którym znajduje się człowiek przechodzący do następnej ćakry. Tak naprawdę mamy tu znowu do czynienia ze słoniem, lecz w innej formie. Nie jest to już niezwykła siła słonia — baran to zwierzę ofiarne, to ofiara względnie skromna — nieporównywalna z wielką ofiarą z byka; jest to ofiara z pomniejszych namiętności. A zatem owo małe czarne zwierzątko, zwracające się przeciwko nam, nie jest już potworem głębi, z czym mieliśmy do czynienia w poprzedniej ćakrze; niebezpieczeństwo przybrało mniejsze rozmiary. I w rzeczy samej, nasze namiętności stanowią mniejsze zagrożenie niż groźba utonięcia w nieświadomości. Znacznie gorzej byłoby nie uświadomić sobie swych żądz, niż cierpieć pod ich ciężarem. Dokładnie tę właśnie sytuację wyraża symbol barana, małego zwierzęcia ofiarnego, którego nie trzeba się lękać, ponieważ nie jest to już siła słonia czy Lewiatana. Największe niebezpieczeństwo zostało pokonane w chwili, gdy człowiek uświadomił sobie swe najgłębsze pożądanja i namiętności.

Następnym zwierzęciem symbolicznym, jakie się tu pojawia, jest gazela — kolejne przekształcenie siły pierwotnej. Gazela czy antylopa przypomina barana o tyle, o ile — jak on — żyje na powierzchni ziemi, w przeciwieństwie do owcy nie jest to jednak zwierzę udomowione, nie jest to również zwierzę ofiarne. Gazela nie jest zwierzęciem agresywnym, lecz wybitnie płochliwym i trudnym do ujęcia — to istota płocha, potrafiąca w jednej chwili zniknąć z pola widzenia. Kiedy spotykamy stado antylop, zawsze zdumiewamy się, jak szybko te zwierzęta potrafią uciec. Gazele biegną, dając wielkie susy — po prostu rozplývają się w powietrzu; czasem potrafią skakać na odległość od pięciu do dziesięciu metrów, jak gdyby miały skrzydła. Gazele są bardzo wdzięczne, nader powabne na tych swoich smukłych nogach, które — wydawałoby się — ledwo muskają ziemię; wystarczy

najłżejszy powiew wiatru, by zerwały się do ucieczki, niczym ptaki. Mają one w sobie coś ptasiego, poruszają się zwiewnie jak powietrze, jedynie chwilami dotykając ziemi. Gazela to zwierzę lądowe, ale, zdawałoby się, nie podlegające sile ciężenia. Istota tego rodzaju byłaby adekwatnym symbolem siły, skuteczności i lekkości psychicznej natury myśli i uczuć. Gazela w jakiejś mierze wyzwoliła się już spod siły ciężenia, a jako symbol pokazuje nam, że w anahacie czynnik psychiczny jest czynnikiem lotnym, trudnym do ujęcia. Gazela posiada cechę, którą mamy na myśli my, lekarze, mówiąc, że nadzwyczaj trudno znaleźć psychiczną przyczynę danej choroby.

Pan Dell: Czy porównywałby pan gazelę z jednorożcem?

Jung: Tak, to istoty bardzo podobne. Jak wiecie, jednorożec to symbol Ducha Świętego — to istotny odpowiednik symbolu gazeli<sup>10</sup>.

Pani Sawyer: Jednorożec wywodzi się od nosorożca — tu również mielibyśmy do czynienia z analogią.

Jung: Tak, w legendzie o jednorożcu żyje nadal nosorożec. Jednorożec to zwierzę bajeczne, ale nosorożce żyły nawet w tej okolicy, a zatem są całkiem realne. Bardzo dobrze zachowany w połowie szkielet nosorożca znaleziono niedawno podczas wiercenia szybu naftowego, gdzieś we wschodniej Europie, zdaje się w Polsce<sup>11</sup>. Chodzi tu o europejskiego nosorożca z epoki lodowcowej. A zatem jednorożec jest najprawdopodobniej słabym echem owej epoki, w której człowiek na własne oczy mógł oglądać takowe zwierzęta. Mimo że, oczywiście, nie sposób tego dowieść, moglibyśmy uznać, że oto mamy piękną paralelę zajmującej nas tu problematyki — chodzi o przemianę słońca w płochą, rączą, subtelną gazelę.

Gazela to bardzo odpowiedni symbol czynnika psychogenego, a odkrycie go w medycynie w rzeczy samej dałoby się porównać

<sup>10</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie und Alchemie. Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia* (Dziela. T. 4). Par. 518–554. [Przyp. tłum.]

<sup>11</sup> „W 1930 roku w Olży w Polsce znaleziono zdumiewająco dobrze zachowany szkielet nosorożca... żył on w tej samej epoce co mamut długowłose”. C.O. Dunbar: *Historical Geology*. New York 1949, S. 31. Znalezisko udokumentowano w „Science News-Letter”. 17 maja 1930. Zob. Carl Gustav Jung: *Analiza marzeń sennych* (Seminaria. T. 1). S. 645. [Przyp. tłum.]

z procesem przejścia od manipury do anahaty. Całkiem dobrze pamiętam czasy, gdy nasi profesorowie na medycynie mówili: „Hm, mamy tu do czynienia z zaburzeniem psychicznym, oczywiście, fantazja chorego w jakiś sposób wiąże się z tą chorobą; dusza w stanie zmieszania może wywoływać wszelkiego rodzaju symptomy”. *Psyché* traktowano pierwotnie jako coś w rodzaju szumowin czy płynów ustrojowych; nie uważano, że istnieje ona sama w sobie i dla siebie, również tak zwanej „przyczyny psychicznej” nie traktowano jako czynnika całkiem realnego — mniemano, iż jest to symptom. Nawet Freud nie traktuje poważnie czynnika psychogenego — dla niego *psyché* jest raczej czymś fizjologicznym, czymś w rodzaju produktu ubocznej aktywności ciała. Freud jest przekonany, że istotną rolę odgrywa czy powinna odgrywać chemia, że wszystko, co psychiczne, można zredukować do chemii organizmu, na przykład do hormonów czy czegoś w tym rodzaju. Odkrycie prawdziwego czynnika psychogenego (czynnika, wyobraźcie sobie, jeszcze nie uznanego jednoznacznie w medycynie!) to wielkie, epokowe wydarzenie, oznaczałoby to bowiem uznanie *psyché* jako czynnika rzecz jasna współpracującego z ciałem, mającego jednak doniosłość przyczyn. Lekarz, godząc się z tym stwierdzeniem, posuwa się bardzo daleko, jeśli bowiem, rozważając przyczyny chorobotwórcze, stawia czynnik psychogeny na równi z mikroorganizmami, przeziębieniami, niekorzystnymi warunkami społecznymi, dziedziczeniem itd., to oznacza to, iż uznaje *psyché* za coś, co istnieje i co ma realny wpływ. Logiczny umysł medyka nie do końca wierzy, iż *psyché* jest czymś naprawdę namacalnym, albowiem ma ona tak typową dla gazeli cechę ulotności. Poza tym wiemy, że *psyché*, dając o sobie znać w realnym świecie, zwraca się najczęściej przeciwko nam. Jeśli bowiem nie występuje przeciwko nam, jest po prostu tożsama z naszą świadomością, ta zaś nie występuje przeciwko nam, a wszystko, co czynimy świadomie, traktujemy jako nasze świadome dokonania; ale czynnik psychiczny zawsze jest tym czymś, czego nie uważamy za nasze dokonanie. Podejmujemy próby negocjowania go i tłumienia. Powiedzmy, że chcę znaleźć jakiś list — wiem, że jest to list bardzo dla mnie niemiły, ale cóż, okazuje się, że nie mogę go znaleźć; zniknął jak zaczarowany.

I wtedy odkrywam, że nieświadomie położyłem go na inne miejsce. Chciałem go położyć tam, gdzie na pewno nie zginie, ponieważ jednak mam opory względem tego listu, wetknąłem go w niewłaściwą kieszeń czy też ukryłem go w jakimś kącie, gdzie z pewnością będzie leżał kilka miesięcy, ja zaś nie będę mógł go znaleźć. W takich sytuacjach mawiamy, że diabeł nakrył coś ogonem. Istotnie, jest coś demonicznego w tym, w jaki sposób giną nam akurat te rzeczy, których pilnie potrzebujemy. Ta sama sytuacja występuje w związku z histerią: właśnie te sprawy, na których człowiekowi najbardziej zależy, idą nie tak. A zatem, gdy szczególnie nam zależy na tym, by powiedzieć coś w określony sposób, mówimy coś dokładnie przeciwnego — coś się człowiekowi wypśnie, tak że skłonni bylibyśmy przypuszczać, iż piekło sprzyściło się przeciwko nam. To właśnie stąd wzięło się dawne wyobrażenie, że ludzie tego rodzaju są opętani przez demona lub że ciąży na nich jakieś przekleństwo.

Pan Baumann: Znam bardzo dobrą książkę na ten temat — chodzi o *Auch Einer* Friedricha Theodora Vischera<sup>12</sup>.

Jung: Tak, to powieść o czorcie ukrytym w rzeczach. Jeśli na przykład kładziemy okulary, zawsze wynajdujemy jakieś najbardziej nieprawdopodobne miejsce — powiedzmy, że odkładamy je na krzesło z wrytym wzorem szczególnie dobrze maskującym okulary. Albo założymy, że kromka chleba wypada nam z ręki — możemy przysiąc, że na pewno upadnie posmarowaną stroną na ziemię. Albo założymy, że chcemy odstawić na stół dzbanek z mlekiem — na pewno uczynimy to w ten sposób, że kiedy go podniesiemy, oblejemy się płynem.

Pan Dell: Złośliwość rzeczy martwych.

Jung: No właśnie — Vischer przedstawił to w swej powieści jako coś w rodzaju prawdziwego systemu. Oczywiście, to skrajna przesada, ale autor ten całkiem słusznie opisuje działanie czynnika psychicznego w sytuacji, w której tak naprawdę jesteśmy sami sobie winni, choć — z drugiej strony — wydawałoby się, że żadnej winy w nas nie ma; cóż, sprawy wydarzają się w jakiś małpio złośliwy sposób, jakby czort tkwił w rzeczach. Zdumiewające, jak niepojęty jest czynnik psychiczny.

<sup>12</sup> Stuttgart–Leipzig 1884.

Z podobną sytuacją mamy do czynienia również w trakcie analizy, albowiem akurat wtedy, gdy już nam się wydaje, że go przygwoździiliśmy, pacjent wszystkiemu przeczy, twierdząc: „Ale ja sam tego chciałem, to ja jestem winny!”. Pacjent po prostu bierze czynnik psychiczny poza nawias, ponieważ się go obawia, lęka się, że jakaś śrubka obluzuje się mu w głowie, a wtedy — myśli sobie — na pewno zwariuje.

A zatem przejście od manipulacji do anahaty to proces naprawdę skomplikowany. Nadzwyczaj trudno przyznać, że *psyché* jest rzeczywistością autonomiczną, autentyczną i nie należącą do „ja”, oznaczałoby to bowiem, iż koniec końców człowiek nie jest tożsamy ze świadomością, z tym, co określa mianem „ja”. No bo wyobraźcie sobie, że w świecie waszej świadomości wszystko jest tak, jak być powinno, gdy oto nagle odkrywacie, że nie jesteście panem we własnym domu, że nie mieszkacie sami, że dzielicie sypialnię z jakimś upiorem, który pustoszy waszą rzeczywistość — ostatecznie oznacza to kres waszego jedynowładztwa. Ale jeśli właściwie ustalicie hierarchię — tak, jak sugeruje joga tantryczna — wówczas poznanie czynnika psychogenego stanie się pierwszą chwilą postrzeżenia puruszy — będzie to początek wielkiego poznania, które stanie się waszym udziałem w sposób nader groteskowy i komiczny. To właśnie oznacza symbol gazeli.

Jak zapewne wiecie, słoń pojawia się wiśuddzie raz jeszcze. Tutaj spotykamy go w całej okazałości, poznajemy niepokonaną siłę tego zwierzęcia — tak, jak to dane nam było widzieć w muladhary. Oznacza to, że mamy tu do czynienia z pełnią mocy, która wprowadziła nas w to życie, w ten świat świadomości, ale w tym miejscu nie podpira on muladhary, ziemi — służy za podporę czegoś, co uważamy za nader subtelne, całkiem nierealne i płynne: ludzkich myśli. Powstaje w ten sposób sytuacja, jak gdyby słoń wznosił rzeczywistość z naszych pojęć, chociaż nam się wydaje, iż są one zaledwie fantazjami, wytworami naszych uczuć i naszego rozumu; uważamy, iż są to abstrakcje czy analogie, które nie mogą się zasadzać na jakimkolwiek zjawisku fizycznym.

Tym, co spaja i wyraża wszystko, jest pojęcie energii. W filozofii przykładem tego może być platońskie porównanie o jaskini — za



pomocą tej dość topornej opowieści Platon próbował wyjaśnić subiektywność naszego osądu. Porównanie to zasadza się na tej samej idei, która w późniejszej filozofii znana będzie jako „teoria poznania”. Platon powiada zatem o ludziach siedzących w jaskini, odwróconych plecami do otworu wejściowego, przez który wpada światło. Ludzie ci widzą jedynie cienie na ścianie, postaci poruszające się na zewnątrz, rzucające cień. Porównanie to jest w rzeczy samej odpowiednie do wyjaśnienia problemu poznania, z którym mierzył się filozof, ale musiało minąć ponad dwa tysiące lat, zanim w formie filozoficznej abstrakcji ponownie postawił go Immanuel Kant w *Krytyce czystego rozumu*.

Ciągle mamy wrażenie, że takie koncepcje filozoficzne czy naukowe — zechcemy je określić mianem „teorii” czy „hipotez” — jak pojęcie energii to sprawy całkowicie nieużyteczne, które już jutro mogą się przedstawiać całkiem inaczej, rozwieją się niczym, powiedzmy, para wodna. A jednak są to najwyraźniej sprawy, które popiera i promuje ów słoń zasiedziały w wiśuddzie, tak jakby chciał stworzyć realność z koncepcji, które nam wydają się zwykłymi wytworami rozumu. Oto nasz przesąd: wytwory *myślenia* nie są rzeczywiste.

Ale w tym wszystkim tkwi pewien haczyk, cała ta sprawa nie przedstawia się bynajmniej całkiem prosto. Nasze spekulacje prowadzą do abstrakcji, o których całkiem dokładnie wiemy, że stanowią jedynie nasze dedukcje. Są to sztuczne wytwory, nigdy nie można mieć pewności, czy istnieją one całkiem realnie. Gdybyście jednak przypadkowo mieli się przekonać, że wasza dedukcja jest trafna, wówczas powiadacie: „A jednak tak jest naprawdę, moja myśl ujmuje rzeczywistość”. Mówicie zatem na przykład: „Jutro będzie burza”. O tej porze roku nie jest to co prawda tak całkiem prawdopodobne, ale na podstawie danych meteorologicznych wysnuwacie ten wniosek, mimo że prawdopodobieństwo, iż istotnie przyjdzie burza, wydaje się wam raczej niewielkie. Ale nazajutrz istotnie przychodzi burza, toteż mówicie sobie: „Czyż to nie cudowne, że doszedłem do tego wniosku? Miałem dobre przeczucie”. W ten sposób myślenie wytrzymuje sprawdzian rzeczywistości, rzeczywistość zaś ogarnia całego człowieka.

Rzeczywistość stale nas dotyka, deszcz moczy nas do suchej nitki, słyszymy grzmoty, może nas porazić piorun — przeżywamy to wszystko na własnej skórze.

Adekwatnie do symboliki čakr podobny proces zachodzi w wiśuddzie. Siła słonia spieszy na pomoc realnościom psychicznym, które nasz rozum najchętniej uznałby za czyste abstrakcje. Atoli siła słonia nigdy nie udzieli się zwykłym produktom rozumu, te ostatnie nie są bowiem dość sugestywne — wymagają one potwierdzenia w rzeczywistości zewnętrznej. Fakty czysto psychiczne nigdy go nie zdobędą. Wiemy na przykład, że w rzeczywistości zewnętrznej niepodobna uzasadnić pojęcia Boga, ponieważ nie jest to koncepcja fizykalna. Bóg nie ma nic wspólnego z czasem i przestrzenią, toteż w czasie i przestrzeni nie sposób oczekiwać odpowiedniego skutku. Jeśli jednak dane nam będzie *doświadczenie* psychiczne narzucające się nam jako fakt psychiczny, wówczas zrozumiemy również pojęcie Boga i będziemy mogli zbudować na tej podstawie adekwatną koncepcję. Abstrakcja względnie pojęcie Boga wywiedzie się z tego doświadczenia. Nie chodzi tu o nasz intelektualny wymysł, mimo że sama ta koncepcja może być intelektualna. Zasadnicza cecha owego doświadczenia polega jednak na tym, że jest ono faktem psychicznym, fakty psychiczne zaś stanowią w wiśuddzie realność. To właśnie z tego względu niewyciężona siła realności nie poręcza już danych tego świata, lecz dane psychiczne.

Być może chcecie wykonać jakąś konkretną czynność, lecz czujecie, że to wcale nie będzie takie proste — czujecie się tak, jakbyście mieli absolutny zakaz wykonania tej czynności. Ale też macie mocne poczucie, że nie chcecie czegoś zrobić, lecz czynnik psychiczny domaga się tego, wiecie też, że nie możecie się temu opierać — po prostu bez wahania powinniście wykonać tę czy inną czynność. Na tym polega siła słonia, którą możecie poczuć nawet w tak zwanych absurdach dnia powszedniego. W każdym takim wypadku mamy do czynienia z doświadczeniami realności wiśuddhy — tak, jak to się przejawia w symbolice tej čakry.

Na razie doszliśmy dopiero do piątej čakry, a już tchu nam zabrakło — i to całkiem dosłownie, nie mamy tu bowiem czym

oddychać, powietrza brak; wybiegamy tu myślą w odległą przyszłość rodzaju ludzkiego lub nas samych. Każdy z nas przynajmniej potencjalnie ma możliwość doświadczenia tego, na czym polegać będzie zbiorowe doświadczenie ludzkości za dwa tysiące lat, może za pięć, może za dziesięć tysięcy. To, o czym tu teraz mówimy, znane było już nie wiem ile milionów lat temu, u zarania ludzkości — wiedzieli o tym, antycypowali to starożytni Grecy i Rzymianie, pierwotni *medicine-men*. A teraz my sami antycypujemy tysiące lat, przeczując odległą przyszłość, która nie jest nam jeszcze dana. Wydaje się zatem dość ryzykownym przedsięwzięciem rozprawianie o szóstej ćakrze<sup>13</sup>, która znajduje się rzecz jasna poza naszym pojęciem, jako że już w wypadku wiśuddhy mieliśmy z tym pewne trudności. Ponieważ jednak mamy tu do czynienia z konkretną symboliką, możemy odważyć się na przynajmniej teoretyczne rekonstrukcje.

Adźńia-ćakra wygląda jak uskrzydłone nasienie i nie zawiera w sobie żadnego zwierzęcia. Oznacza to, że nie ma w niej żadnego czynnika psychicznego, w ogóle nic, co mogłoby się zwrócić przeciwko nam. Powtarza się tutaj pierwotny symbol, lingam, ale w innej formie: jest całkiem biały. Nie spotykamy go tu zatem w ciemnym stanie zarodkowym, lecz w pełnym, lśniącobiałym świetle, w pełni świadomości. Inaczej mówiąc: Bóg, który leżał w muladharze we śnie, teraz już całkiem się obudził i stanowi jedyną rzeczywistość. To właśnie z tego względu centrum to określa się mianem „miejsca zjednoczenia z Siwą”. Można by powiedzieć, że jest to centrum *unio mystica* z siłą boską przedstawiającą ową rzeczywistość absolutną, w której nie jesteśmy już niczym innym, jak tylko realnością psychiczną postawioną w obliczu innej realności psychicznej, którą już jednak my nie jesteśmy. Jest nią Bóg. Bóg to odwieczny obiekt psychiczny. Bóg to po prostu słowo na określenie „nie-ja”. W wiśuddzie naprzeciwko realności psychicznej znajdowała się fizyczna jeszcze rzeczywistość — to właśnie z tego względu potrzebna była pomoc

<sup>13</sup> Wilhelm Hauer powiada o adźni: „Bóg, siła męska, na tym etapie znika, oddziaływa jednak zróżnicowana siła żeńska, która znika dopiero w ostatniej ćakrze. Nie jestem pewny, czy znajdziecie jakieś psychologiczne paralele tego stanu”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 90.

białego słonia, który musiał podierać rzeczywistość *psyché*. Przebiegał w nas jeszcze proces rozwoju psychicznego, mimo że wiódł on już własne życie.

Ale w adźni pierwiastek psychiczny dostaje skrzydeł — teraz już wiemy, że nie jesteśmy niczym innym, jak tylko *psyché*. Mamy tu jednak do czynienia z jeszcze jedną rzeczywistością psychiczną znajdującą się naprzeciwko naszej rzeczywistości — z „nie-ja”, którego nie sposób nawet określić mianem „Jaźni”. Wiemy, że całkiem się w niej rozplyniemy. „Ja” znika bez reszty; to, co psychiczne, nie jest w nas nawet jakąś treścią — sami stajemy się treściami pierwiastka psychicznego. Stan ów, w którym biały słoń znika w Jaźni, jest bez mała niewyobrazalny, oto bowiem — mimo jego siły — niepodobna go już postrzegać, albowiem nie przeciwstawia się on nam. Doszło do pełnego utożsamienia. Nawet do głowy nam nie przyjdzie uczynić cokolwiek innego, jak tylko to, czego wymaga od nas owa siła, lecz ona nawet nie musi się niczego domagać, ponieważ już to czynimy, sami bowiem jesteśmy tą mocą, która w końcu powraca do miejsca swego początku — do Boga.

Daremnie byłoby mówić o następnej ćakrze, o sahasrarze, o lotosie o tysiącu płatkach — to koncepcja czysto filozoficzna, dla nas nie mająca żadnego znaczenia, ponieważ znajdująca się poza wszelką możliwością doświadczenia. W adźni dane jest jeszcze doświadczenie Jaźni najwyraźniej różnej od obiektu, od Boga. [W sahasrarze zaś pojmujemy, że różnica ta już nie istnieje — nie ma tu już Boga, jest tylko Brahman. Ponieważ wszystko stanowi jedno ze wszystkim, nie sposób tego doświadczyć; nie ma tu już żadnego obiektu naprzeciwko, nie ma dwoistości, która znalazła się w stanie uśpienia, nie ma jej — jest nirwana. Mamy tu do czynienia z koncepcją w pełni filozoficzną, z czysto logicznym wnioskiem wysnutym z przesłanek danych przez niższe ćakry, przeto dla nas nie ma to żadnej wartości praktycznej.]  
Pani Sawyer: Chciałabym się dowiedzieć, czy Wschód zakłada, że wędrując przez ćakry za każdym razem, gdy osiągnię się nowy etap, należy wrócić do muladhary?

Jung: Dopóki pani żyje, tkwi pani, rzecz jasna, w muladharze. Oczywiście nie może pani znajdować się cały czas w stanie medytacji czy transu. Trzeba poruszać się w tym świecie, trzeba się stawać świadomym i pozwolić bogom spać.

Pani Sawyer: Tak, ale można by na to spojrzeć z dwóch aspektów: czyni się to wszystko jednocześnie, droga wiedzie jednak raz w górę, raz w dół.

Jung: Symbole łąk mają to samo znaczenie co obraz nocnej podróży morskiej, wstępowania na świętą górę lub inicjacji. Wyrażają one proces stałego rozwoju, a nie wspinaczki raz w górę, raz w dół. To, co już zostało osiągnięte, nie może ulec zaprzepaszczeniu. Powiedzmy, że była pani w muladharze i dochodzi do centrum wodnego; następnie pozornie powraca pani do muladhary. Ale tak naprawdę wcale pani tego nie czyni; powrót to złudzenie, albowiem pozostawiła pani coś z siebie w nieświadomości. Nikt nie może dotknąć nieświadomości, nie pozostawiając w niej części swej istoty. Owszem, można o tym zapomnieć, można to wyprzeć, ale wówczas człowiek nie jest całym sobą. Jeśli już ktoś się nauczył, że dwa razy dwa jest cztery, to obowiązuje to przez całą wieczność — nigdy nie zrobi się z tego pięć. Powracają tylko ci ludzie, którym wydaje się, że dotknęli nieświadomości, lecz tak naprawdę było to tylko złudzenie. Jeśli człowiek przeżył to naprawdę, nie może o tym zapomnieć, zostawia tam bowiem zbyt wiele ze swej istoty, zbyt wiele swego ciała i krwi. Można co prawda powrócić do wcześniejszego stanu i zapomnieć, że straciło się nogę, lecz tak czy owak prawdą będzie, że odgryzi ją Lewiatan. Wielu spośród tych, którzy zanurzyli się w wodach, twierdzi, że już nigdy tam nie powrócą. Ale tak czy owak coś tam pozostawili, jakaś ich część tam została. Jeśli przebyła pani wody, jeśli przeszła pani przez ogień namiętności, tak naprawdę nie może pani powrócić do wcześniejszego stanu, ponieważ nie może pani na powrót utracić więzi ze swymi namiętnościami — więzi, którą nawiązała pani w manipurze.

Pani Diebold: Czy nie jest to podobne do sytuacji, w której Wotan musiał poświęcić jedno oko?

Jung: Dokładnie. Również Ozyrys, egipski bóg świata podziemnego, stracił oko. Wotan musiał poświęcić oko źródłu Mimira, źródłu

mądrości. Oko pozostanie w głębi lub zwróci się do głębi<sup>14</sup>. Podobnie opisuje to Jakob Böhme w *Das umgewandte Auge*, gdzie mówi o tym, w jaki sposób drogą magiczną znalazł się w „centrum natury”. Otóż jedno jego oko odwróciło się do wewnątrz — w ten sposób spoglądał w świat podziemny i było to równoznaczne z utratą oka. Ten świat mógł już oglądać tylko drugim okiem. Jeśli zatem człowiek znajdzie się w wyższej łące, tak naprawdę nigdy nie dane mu będzie powrócić tam, skąd wyszedł — pozostanie tam na zawsze. Jakaś jego część może się odszepić, ale im wyżej będzie się wznosił w hierarchii łąk, tym większe koszty będzie pociągał za sobą powrót do punktu wyjścia. Jeśli zatem uda mu się powrócić, tracąc wspomnienie o związku z łąką, będzie się snuł po tym świecie niczym upiór — cień, nic. Jego doświadczenia będą wyzute z wszelkiej treści.

Pani Crowley: A zatem, przechodząc przez łąki, należy je przeżywać równocześnie?

Jung: Owszem. Dane nam już było stwierdzić, iż jako rodzaj ludzki osiągnęliśmy w naszym faktycznym rozwoju poziom odpowiadający z grubsza anahacie. Z tej perspektywy możemy teraz poznać muladharę oraz wszystkie inne łąki, przez które już przeszliśmy — poznać na podstawie opisów, przekazów, a także dzięki naszej nieświadomości. Załóżmy, że ktoś osiągnął szczybel adźni, znalazł się zatem w stanie pełnej świadomości, nie tylko świadomości samego siebie. Oznaczałoby to, że człowiek ów posiadał niezwykle rozdętą świadomość, świadomość, która ogarnia wszystko — nawet energię — a zatem taką świadomość, która wie więcej, jak tylko owo „To jesteś ty”, która zna też każde drzewo, każdy kamień, każdy podmuch wiatru, każdy szurzy ogon: oznacza to, że człowiek ów jest tym wszystkim, że nie ma nic, czym by nie był. W takim stanie poszerzonej świadomości człowiek ów będzie przeżywał wszystkie łąki jednocześnie, albowiem będzie to stan najwyższej świadomości; nie byłaby to świadomość najwyższa, gdyby nie zawierała wszystkich wcześniejszych doświadczeń.

<sup>14</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Wotan. Gesammelte Werke*. T. 10.

SEMINARIUM 4<sup>1</sup>  
2 listopada 1932

Jung: Mam tu pytanie pana Allemanna:

Nie rozumiem, dlaczego nasze codzienne życie ma przebiegać w muladharze. Czyż ćakra ta nie byłaby raczej formą istnienia zwierząt i ludzi pierwotnych żyjących w doskonałej harmonii z naturą? Czyż naszego życia cywilizowanego nie należałoby postrzegać jako procesu przebiegającego na wyższym etapie, w stuhla, podczas gdy przebudzenie kundalini odpowiadałoby świadomemu rozumieniu w aspekcie sukszma? Oznaczałoby to, że gwoli obudzenia kundalini, powinniśmy zstępować aż do korzeni rzeczy, do matek, i najsampierw świadomie pojąć aspekt sukszma muladhary, ziemi?

Pan Alleman postawił nader skomplikowaną kwestię. Rozumiem jego problemy, albowiem są one związane z perspektywą ludzi Zachodu w sytuacji, gdy muszą się zmierzyć ze wschodnimi ideami. Stajemy wówczas w obliczu paradoksu, który dla naszej świadomości zlokalizowany jest całkiem na górze, by tak rzec, w adźni, a jednak muladhara, nasza rzeczywistość, znajduje się w najniższej ćakrze. Jako następny rzuca się w oczy drugi pozorny paradoks: muladhara, jak

---

<sup>1</sup> [Przypis do wydania angielskiego z 1932 roku:] Seminarium to podała do druku Toni Wolff wraz ze sprawozdaniem na temat seminarium niemieckiego i dodatkowym materiałem przygotowanym przez Carla Gustava Junga.

dane nam było się przekonać, to nasz świat. W jaki zatem sposób, zgodnie z systemem ćakr, mogłaby ona być zlokalizowana w miednicy?

Z tego względu chciałbym tu podjąć próbę ogólnej rekapitulacji naszych dotychczasowych wywodów. Najpierw powinniśmy tu jednak oddzielić *symbolikę* ćakr od *filozofii* aspektu stuhla-sukszma. Te trzy aspekty — stuhla, sukszma i para — to perspektywy filozoficzne, to idealne punkty widzenia. Teoretycznie każdą ćakrę można postrzegać we wszystkich trzech aspektach. Ale ćakry to zarazem symbole, to obrazowe ujęcia skomplikowanych i różnorodnych związków i faktów.

Słowo „symbol” pochodzi od greckiego czasownika „*symballein*”, „składać”. Chodzi tu zatem o materiał złożony, rzucony na jeden stos, który — jak na to wskazuje owo wyrażenie — należy traktować jako całość. Słowo „symbol” można by zatem przetłumaczyć jako „ogładane razem” czy „ogład ogólny”. Symbolu potrzebujemy zawsze wtedy, gdy mamy do czynienia z różnorodnością aspektów czy wielością rzeczy tworzących spójną całość, we wszystkich szczegółach jak najściślej powiązanych, tak że nie możemy oderwać od tego żadnej części i traktować jej osobno, jeśli nie chcemy stracić z oczu całości czy zatracić sensu ogólnego. Filozofia współczesna ujęła ten rodzaj oglądu w pojęciu teorii *Gestalt*<sup>2</sup>. Symbol to żywy kształt<sup>3</sup>, to całkowitość nader złożonego stanu faktycznego, który zrazu przerasta nasze intelektualne zdolności pojęciowe, przeto nie sposób go wyrazić inaczej, jak tylko w formie obrazu.

Weźmy na przykład kwestię poznania, której problematyczność i różnorodność zajmowała myślicieli już od zarania filozofii; Platon jeszcze nie mógł sobie z nim poradzić. Musiał pozostać przy symbolu jaskini i opisać to w formie *wizji*<sup>4</sup>. Musiało minąć dwa tysiące lat, zanim Kantowi udało się sformułować *teorię poznania*<sup>5</sup>.

<sup>2</sup> Zob. Kurt Koffka: *Principles of Gestalt Psychology*. New York 1935.

<sup>3</sup> Określenie Friedricha Schillera, szczegółowo omawiane przez Junga w: Carl Gustav Jung: *Psychologische Typen. Gesammelte Werke*. T. 6. *Typy psychologiczne* (Dzieła. T. 2). Par. 170 i nast., 184, 202, 367. [Przyp. tłum.]

<sup>4</sup> Zob. s. 149 niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

<sup>5</sup> Zob. s. 150 niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

A zatem i ćakry są symbolami wyrażającymi złożone i zawikłane fakty psychiczne, których jeszcze nie umiemy ująć inaczej, jak tylko w formie obrazowej. Ćakry dlatego są dla nas takie ważne, ponieważ mamy tu do czynienia z realną próbą stworzenia symbolicznej teorii *psyché*. Dusza jest bowiem czymś tak niesłychanie skomplikowanym, tak wewnętrznie zawikłanym i splecionym we wszystkich swych aspektach, że stale musimy odwoływać się do symboli, jeśli chcemy przedstawić to, czego udało nam się na ten temat dowiedzieć. Formułowanie jakiegokolwiek teorii w tym zakresie byłoby przedwczesne, ponieważ odwoływałyby się ona jedynie do szczegółów, pomijając ogólny aspekt całości.

Właśnie owo objaśnienie symboliki ćakr, które próbowałem tu wam przedstawić, naocznie dowodzi, z jak zawilumi, nieprzystępnymi faktami mamy do czynienia, zajmując się ogółem *psyché*, a nie tylko świadomością. Z tego względu symbolika ćakr może być nam pomocna w roli przewodnika w tym mrocznym gąszczu; albowiem *Wschód*, a zwłaszcza filozofia hinduska, zawsze podejmował próby zrozumienia całości *psyché*. *Wschód* zna instytucję Jaźni, toteż „ja” i świadomość traktuje jedynie jako mniej lub bardziej istotne części większej całości. Nam, ludziom Zachodu, wydaje się to wszystko dość obce; mamy wrażenie, że Indie fascynują się czymś w rodzaju zaplecza świadomości, my utożsamiamy się bowiem bez reszty z jej proscenium, z tym, co widoczne w świecie świadomym. Ale owo zaplecze również na Zachodzie zaczyna dziś ożywać, ponieważ jednak tak trudno się tam dostać, tak głębokie mroki skrywają to miejsce, musimy zrazu podjąć próbę jego symbolicznego przedstawienia. A zatem na przykład ów paradoksalny fakt, że muladhara jest zlokalizowana w miednicy, oznaczając zarazem nasz świat, można wyrazić jedynie w formie symbolicznej — to samo dotyczy owej pozornej sprzeczności, iż nasza świadomość zlokalizowana jest całkiem na górze, w głowie, a jednak my żyjemy w ćakrze położonej najniżej, w muladharze.

Muladhara, o czym dane nam było się przekonać podczas seminarium angielskiego<sup>6</sup>, to symbol naszego stanu psychicznego,

<sup>6</sup> Tego samego dnia rozpoczęło się seminarium poświęcone interpretacji wizji. Zob. Carl Gustav Jung: *Visions. Notes of the Seminar Given in 1930–1934*.

w którym żyjemy, związani ziemską więzią przyczynowości. Symbol ten przedstawia uzależnienie i związek naszego życia świadomego *takim, jakim ono jest*. Muładhara jest nie tylko światem zewnętrznym, lecz całą naszą świadomością wszystkich zewnętrznych i wewnętrznych doświadczeń indywidualnych. W naszym codziennym życiu świadomym zachowujemy się jak zwierzęta wyższe — jesteśmy niewolni, mamy związane ręce, jesteśmy uzależnieni od środowiska. Ale świadomość człowieka Zachodu bynajmniej nie postrzega tego w ten sposób — wręcz przeciwnie, tutaj żyjemy w naszym świecie całkiem na górze. W porównaniu do zwierząt żyjemy w adźni, świadomość mamy zlokalizowaną w głowie, czujemy głowę, myślimy i chcemy; jesteśmy panami natury, środowiska i ślepych praw, od których uzależnieni są ludzie pierwotni. A zatem my, ludzie Zachodu, wywyższeni w naszej świadomości, spoglądamy z góry na zwierzęta i na świat natury. Z tego punktu widzenia „człowiek pierwotny” jest niewiele lepszym od zwierząt Neandertalczykiem. Nie dostrzegamy, że i Bóg objawia się w postaci zwierzęcej. „Zwierzę” oznacza dla nas tyle, co „bestia”. To, co powinno być ponad nami, wydaje się nam regresywne i podrzędne, toteż „zstępujemy do swadhiśthany” lub „popadamy” w emocjonalność manipury. Ponieważ utożsamiamy się ze świadomością, mówimy o podświadomości. [Zstępując do nieświadomości, zstępujemy na poziom zwierzęcy, możemy przeto powiedzieć, że ludzkość tak w ogóle znajduje się na szczyblu anahaty — o tyle, o ile czuje się ona związana przez nieosobnicze wartości tej čakry. Wszelka forma kultury tworzy wartości nieosobnicze. Myśliciel, którego idee przejawiają aktywność niezależną od dnia powszedniego, może nawet powiedzieć, iż żyje w wiśuddzie czy zgoła w adźni.

Ale to wszystko dotyczy aspektu stuhla — aspektu osobniczego. Nam osobiście wydaje się, że jesteśmy na górze. Ponieważ naszą świadomością i ogólną kulturą nieindywidualną znajdujemy się mniej więcej w anahacie, sądzimy, że tak w ogóle tam przebywamy. Utożsamiamy się z naszą świadomością, toteż nie widzimy, że i poza świadomością coś istnieje i że to coś nie znajduje się na górze, lecz na dole.

Za pomocą psychologii czy filozofii tantrycznej możemy jednak wyrobić sobie stanowisko, które pokaże nam, że istnieją fakty

nieosobnicze. Spoglądanie na sprawy z perspektywy nieosobniczej oznacza oglądanie ich w aspekcie stuhla. Możemy zająć to stanowisko, ponieważ — tworząc kulturę — tworzymy wartości nieosobnicze. W ten sposób zaczynamy dostrzegać aspekt sukszma. Kultura daje nam przecucie innych możliwości psychologicznych, albowiem w kulturze objawia się to, co nieosobnicze. W kulturze przejawia się system éakr, toteż można je podzielić na różne szczeble: na ośrodki znajdujące się w okolicach brzucha, serca i głowy. To właśnie dlatego w procesie rozwoju indywidualnego czy ewolucji ludzkości możemy przeżywać i wykazywać istnienie różnych ośrodków. Jeśli zaczniemy od głowy, to będzie to oznaczać, że utożsamiamy się z naszymi oczami i naszą świadomością — postrzegamy świat w oderwaniu i obiektywnie. To adźnia. Ale nie możemy bez końca przebywać w czystej sferze neutralnych obserwatorów, musimy urzeczywistniać nasze idee — formułujemy je i tym samym powierzamy je powietrzu. Jeśli werbalizujemy poznanie, to oznacza to, że znajdujemy się w obszarze gardła właściwym wiśuddzie. Gdy tylko jednak powiemy coś, co jest szczególnie skomplikowane czy co wzbudza w nas uczucie — pozytywne lub negatywne — czujemy wówczas bicie serca, a tym samym zaczyna oddziaływać anahata. I jeszcze krok dalej: jeśli na przykład dochodzi do konfrontacji z innym człowiekiem, jeśli robimy się gniewni lub poirytowani, jeśli wychodzimy z siebie, to oznacza to, że trafiliśmy do manipury.

Kiedy zstąpimy jeszcze niżej, sytuacja robi się doprawdy nieznośna, a wówczas zaczyna przemawiać całe ciało. To właśnie z tego względu w Anglii wszystko, co usytuowane jest pod przeponą, obłożone jest tabu. Niemcy z kolei zawsze pozwalają sobie zejść niżej, przeto z łatwością ulegają afektom. Rosjanie z kolei w ogóle wiodą życie pod przeponą, składają się z samych emocji. Francuzi i Włosi zachowują się co prawda tak, jakby ich życie przebiegało pod przeponą, lecz całkiem dokładnie wiedzą, że tak nie jest, nikt też im w to nie uwierzy.

Rozprawianie o tym, co dzieje się w swadhiśthanie, to sprawa nader drażliwa i przykra. Jeśli na przykład jakaś emocja osiągnie poziom wielkiego natężenia, nie wyraża się już w formie werbalnej, lecz w sposób fizjologiczny, nie opuszcza ciała przez usta, lecz inną

drogą, na przykład przez pęcherz. Swadhisthana to początek życia psychicznego w ogóle. Dopiero wtedy, gdy zaczęła oddziaływać ta warstwa, ludzkość obudziła się ze stanu snu właściwego dla muladhary i zaczęła się uczyć pierwszych reguł przyzwoitości fizjologicznej. Początki wychowania moralnego polegały na tym, by załatwiać potrzeby cielesne w miejscach do tego wyznaczonych — procesowi takiemu jeszcze dzisiaj poddaje się małe dzieci. Również psy nauczyły się tego, żyją zatem na szczeblu swadhisthany, jako że zostawiają swoje wizytówki na pniach i na rogach ulic. Psy, które przychodzą po nich, potrafią właściwie zinterpretować to przesłanie, a wówczas wiedzą, w czym rzecz — wiedzą, czy przechodzący tamtędy pies miał co jeść, czy nie, czy był on duży, czy mały, co jest szczególnie ważne podczas ciecarki. W ten sposób psy zostawiają sobie wszelkiego rodzaju wiadomości i kierują się tym, czego się dowiedzą.

Także ludziom potrzebny jest ów pierwszy i najniższy przejaw życia psychicznego, na przykład w wypadku całkiem prymitywnych przestępców. Wiecie, co oznacza *grumus merdae*: złodziej zostawia swe ekskrementy na miejscu kradzieży, a w ten sposób chce powiedzieć: „To jest mój podpis, to miejsce należy do mnie, biada temu, kto chciałby mi wejść w parady!”. A zatem mamy tu do czynienia z czymś w rodzaju magii apotropicznej, pozostałości archaicznej. Albowiem w warunkach pierwotnych owemu językowi znaków w rzeczy samej przypada w udziale odegranie nader ważnej, witalnie doniosłej roli: jest to wskazówka mówiąca człowiekowi, czy znak ów pozostawiły groźne czy pożyteczne zwierzęta, czy stało się to już jakiś czas temu, czy dopiero przed chwilą. To samo rzecz jasna dotyczy także śladów pozostawianych przez ludzi; jeśli w pobliżu koczują wrogie plemiona, wówczas świeże ekskrementy ludzkie są sygnałem alarmowym. Im bardziej pierwotne warunki życia, w tym większym stopniu wyraża się w ten sposób to, co psychiczne. Jest to także pierwszy język naturalny. Psychologia swadhisthany często daje o sobie znać również w naszych marzeniach sennych, a w średniowiecznych dowcipach i dość drastycznych zabawach wprost roi się od tego rodzaju elementów.

Jeśli chodzi o muladhare, nic na ten temat nie możemy powiedzieć, albowiem wszelkie życie psychiczne znajduje się na tym szczeblu

w stanie uśpienia, toteż pan Allemann całkiem słusznie stwierdził, iż muladhara oznaczałaby formę życia zwierzęcego i typowego dla ludzi pierwotnych żyjących w doskonałej harmonii z naturą, podczas gdy nasze życie cywilizowane należałoby postrzegać jako aspekt stuhla wyższych čakr. Przebudzenie kundalini oznaczałoby zatem świadome zrozumienie aspektu sukszma. Owszem, to całkiem słuszne stwierdzenie. Cóż jednak czynimy, by świadomie pojąć aspekt sukszma muladhary, ziemi?

W tym miejscu znowu stajemy w obliczu wielkiej trudności i paradoksu. Chodzi tu o to, że w adźni jesteśmy tożsami z naszą świadomością, a jednak żyjemy w muladharcie. To aspekt stuhla. Ale w jaki sposób możemy osiągnąć drugi aspekt? Jak wiadomo, nie sposób zrozumieć czegoś, dopóki całkiem jest się w tym czymś, dopóki jest się z tym czymś tożsamym. Tylko wtedy, gdy wypracuje się sobie jakieś stanowisko zewnętrzne, będzie można pojąć owo coś, w czym zrazu się bez reszty tkwiło. Na przykład naród, kontynent czy rasę, do której należymy, będziemy mogli obiektywnie ocenić tylko wtedy, gdy przez jakiś czas dane nam będzie żyć na obczyźnie, w jakimś innym zakątku ziemi, i w ten sposób będziemy mogli spojrzeć na to środowisko z zewnątrz. ]

Ale w jaki sposób możemy zlikwidować nasze stanowisko indywidualne, czyli właśnie aspekt stuhla, zając inne stanowisko, nieosobnicze, a w tym samym poznać, w jakim tak naprawdę miejscu świata — czyli muladhary — przyszło nam żyć? Muladhara to przecież psychiczny stan snu, a zatem nasza świadomość jest tam wygaszona i nie możemy niczego powiedzieć na jej temat. Na początku tego wywodu stwierdziłem, że za pomocą kultury tworzymy wartości nieosobnicze, że dzięki temu zdobywamy przecucie innych możliwości psychologicznych i możemy osiągnąć inny stan. Tworząc wartości nieosobnicze, zaczynamy wchodzić w aspekt sukszma. A zatem, tworząc symbole, widzimy rzeczy w tym aspekcie. Również naszą *psyché* możemy postrzegać w aspekcie sukszma; symbole čakr stanowią właśnie aspekt sukszma duszy ludzkiej. Stanowisko to mogę wam przedstawić także jedynie za pomocą symbolu. Chodzi tu zatem o sytuację, w której spoglądalibyśmy na naszą psychologię i na

psychologię całej ludzkości ze stanowiska ulokowanego gdzieś w czwartym wymiarze, nie podlegając ograniczeniom przestrzeni, rozciągnięci w czasie. Z tego punktu widzenia stworzono system ókr — chodzi tu o stanowisko ponadczasowe i ponadindywidualne.

Takie ponadindywidualne stanowisko to duchowe stanowisko Indii w ogóle. Hindusi, w przeciwieństwie do nas, nie zaczynają tłumaczyć świata od atomu wodoru, nie opisują ewolucji ludzkości czy indywiduum z dołu do góry, od większej nieświadomości do coraz większej świadomości. Nie postrzegają oni ludzkości w aspekcie stuhla, lecz mówią tylko o aspekcie sukszma, powiadają przeto:

Na początku było jedno, Brahman, bez dwoistości. Jest to *jedyn*e niewątpliwie rzeczywiste, będące i niebędące<sup>7</sup>.

Zaczynają w sahasrarze, mówią językiem bogów, myślą o człowieku, zaczynając od góry, kończąc na dole, wyrażają zatem to, co widzą w aspekcie sukszma lub para. Doświadczenie wewnętrzne jest dla nich objawieniem — widzą to, nigdy więc nie powiedzą: „Pomyślałem sobie o tym”.

My, oczywiście, postrzegamy Wschód całkiem inaczej; słusznie moglibyśmy stwierdzić, że w porównaniu z naszą świadomą kulturą anahaty zbiorowa kultura Indii tkwi w muladharze. Wystarczy wyobrazić sobie warunki życia Hindusa — jego nędzę, brud, niedostatki higieny, brak znaczących osiągnięć naukowych i technicznych. W aspekcie stuhla zbiorowa kultura Indii wydaje się rzeczywiście owocem muladhary, podczas gdy nasza osiągnęła już poziom anahaty. Ale Indie ujmują ludzkość w perspektywie sukszma, a z tego punktu widzenia wszystko przedstawia się akurat na odwrót. Co prawda nasza świadomość osobnicza może być zlokalizowana w anahacie czy zgoła w adźni, lecz nasza ogólna sytuacja psychiczna tkwi niewątpliwie na szczyblu muladhary.

<sup>7</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologische Typen. Gesammelte Werke*. T. 6. *Typy psychologiczne (Dzieła. T. 2)*. Par. 326 i nast. [Przyp. tłum.]

Gdybyśmy zatem zaczęli objaśniać świat w sahasrarze, gdybyśmy na przykład zaczęli wykład na ten temat słowami wedanty:

Tym światem był na początku tylko Brahman; ten zaś, ile że był sam, nie rozmnażał się. Wiedział on jedynie o samym sobie i rozumiał: Ja jestem Brahman. W ten sposób stał się kosmosem

— to słusznie uważano by nas za szalonych lub w każdym razie za pobożnych siewców wszelkiej maści teozofii. Jeśli więc jesteśmy przy zdrowych zmysłach i mamy poczucie rzeczywistości, zawsze zaczynamy od codziennych, banalnych faktów, od tego, co praktyczne i konkretne. Zaczynamy przeto w aspekcie stuhla. Dla nas sprawą niewątpliwie realną jest wykonywany zawód, miejsce zamieszkania, konto bankowe, rodzina i stosunki społeczne. Musimy też bezwarunkowo uznać te rzeczywistości za przesłanki naszego życia, jeśli w ogóle chcemy jako funkcjonować. Bez życia indywidualnego, bez „tu i teraz”, nie osiągniemy tego, co nieosobnicze. Jeśli chcemy wdrożyć proces osiągania tego, co nieosobnicze, najsamprzód musi się spełnić nasze życie indywidualne.

To, co nieosobnicze, jest — jak już wiecie i jak jeszcze się dowiecie w trakcie naszego seminarium na temat wizji<sup>8</sup> — procesem przebiegającym poza „ja” i poza świadomością. W fantazjach naszej pacjentki zawsze chodzi o symbole i przeżycia, które nie dotyczą jej jako konkretnej pani Kowalskiej, lecz które zrodziła w niej zbiorowa dusza ludzkości, przeto wykazują one treści natury zbiorowej. W trakcie analizy proces nieosobniczy rozpoczyna się dopiero wtedy, gdy pacjent postrzegł to wszystko, co w jego życiu ma charakter indywidualny. W ten sposób psychologia otwiera spojrzenie na stanowisko i doświadczenia spoza świadomości „ja”. To samo odbywa się w filozofii tantrycznej, z tą jednak różnicą, że „ja” nie odgrywa tam żadnej roli. Perspektywa ta, to doświadczenie udzielają odpowiedzi na pytanie, w jaki sposób możemy się uwolnić od dławiących nas rzeczywistości

<sup>8</sup> Zob. przypis 6 na s. 159 niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]



tego świata, czyli od splecionej z nim świadomości. Pamiętacie zapewne symbole wody i ognia, rysunek przedstawiający pacjentkę stojącą w płomieniach<sup>9</sup>. Chodzi tu o zanurzenie się w nieświadomości, w chrzcielnych wodach swadhiśthany, o przejście męczarni polegających na płonieniu w ogniu manipury. Teraz już rozumiemy, że zanurzenie w wodzie i spalanie się w płomieniach nie jest zstąpieniem, nie jest upadkiem w niższe warstwy, lecz że jest to krok wzwyż, chodzi tu bowiem o etap rozwoju prowadzący człowieka poza jego świadome „ja”, o przejście od tego, co osobnicze, do tego, co nieosobnicze, o takie poszerzenie świadomości indywiduum, by jego udziałem stało się to, co ogólnoludzkie. Akt asymilowania nieświadomości zbiorowej nie jest przeżyciem niweczącym, lecz kulturotwórczym.

Dopiero z tej perspektywy, dopiero w chwili, gdy już doszło do zetknięcia się z chrzcielnymi wodami swadhiśthany, można rozpoznać, iż nasza świadoma kultura, mimo wszystkich swych wzlotów, ciągle tkwi w muladhary. Naszą świadomością osobniczą możemy dojść do adźni, nasza rasa tak w ogóle może się znaleźć w anahacie, lecz wszystko to jest jeszcze osobnicze, jeszcze jest postrzegane w aspekcie stuhla, dotyczy to bowiem wyłącznie naszej świadomości. Dopóki zaś „ja” utożsamia się ze świadomością, dopóty też jest uwikłane w tym świecie, ten zaś jest światem muladhary. Fakt, że ciągle jeszcze tkwimy w tej ćakrze, możemy dostrzec dopiero wtedy, gdy zdobędziemy doświadczenie, a tym samym stanowisko, poza naszą świadomością. Dopiero wtedy, gdy poznamy rozległe przestrzenie *psyché*, gdy nie będziemy już ograniczeni wewnętrznymi granicami świadomości, udziałem naszym stanie się wiedza, iż nasza świadomość uwikłana jest w świat muladhary.

W ten sposób także symbole ćakr pozwalają nam zająć stanowisko poza świadomością. Zawierają one intuicje odnoszące się do *psyché* jako całości, do jej różnych stanów i możliwości. Symbolizują one *psyché* w perspektywie kosmicznej; to tak, jakbyśmy spoglądali na

<sup>9</sup> Jung komentował ten rysunek wcześniej w trakcie seminarium poświęconego interpretacji wizji. Zob. Carl Gustav Jung: *Visions. Notes of the Seminar Given in 1930–1934*. Rys. 27. [Przyp. tłum.]

*psyché* z punktu widzenia nadrzędnej świadomości, z perspektywy wszechogarniającej świadomości boskiej. Znajdując się w owej czterowymiarowej świadomości, możemy zrozumieć, iż rzeczywiście żyjemy jeszcze w muladhary. Mamy tu do czynienia z aspektem sukszma. Postrzegając sprawy z tej perspektywy, wstępujemy wzwyż ku nieświadomości, albowiem uwalnia nas ona od tego, co tylko osobnicze, od świadomości dziennej. W tej ostatniej w rzeczy samej znajdujemy się na dole, jesteśmy uwikłani, zakorzenieni, podlegli złudzeniom, uzależnieni, a obszar naszej wolności jest niewiele większy od swobody, jaką dane jest się cieszyć zwierzętom wyższym. Owszem, mamy kulturę, ale jest ona immanentna, jest to kultura muladhary. Co prawda możemy rozwinąć naszą świadomość do tego stopnia, że osiągnie ona poziom adźni, ale będzie to nasza osobnicza adźnia, przeto znajdować się będzie w muladhary. Mimo to nie zdajemy sobie sprawy, że żyjemy w muladhary, tak jak Indianie nie wiedzą, że żyją w Ameryce. Nasza adźnia uwięziona jest w świecie. To iskierka pojmana w więzieniu tego świata, jeśli zaś myślimy, myślimy tylko za jej sprawą.

Hindus jednak czerpie swe myśli z wielkiego światła świata. Jego myśli nie płyną z adźni osobniczej, lecz z adźni kosmicznej. Myśli on mocą brahmana, podczas gdy my myślimy mocą „ja”. My naszym myśleniem wychodzimy od tego, o szczegółowe, przechodząc do tego, co ogólne — Hindus myślą swą przechodzi od tego, co ogólne, do tego, co szczegółowe. Patrząc na to w aspekcie sukszma, sprawy przedstawiają się na odwrót. Teraz widzimy, że pod każdym względem zamknięci jesteśmy w świecie przyczynowości, że wcale nie jesteśmy na górze, lecz na dole. Siedzimy tu, w dziurze, w miednicy świata. Nasza kultura anahaty to anahata w muladhary — to tylko nasza świadomość uwięziona w muladhary. Widziane w aspekcie sukszma wszystko znajduje się jeszcze na szczeblu muladhary.

Także chrześcijaństwo bazuje na aspekcie sukszma. Także dla chrześcijaństwa świat jest tylko etapem wstępnym na drodze do osiągnięcia wyższego stanu, a nasze „tu i teraz”, uwięzienie w tym świecie, to konsekwencja błędu i grzechu. Wszystkie sakramenty i obrzędy wczesnego Kościoła miały na celu wyzwolenie człowieka

z jego stanu li tylko osobniczego i symboliczne umożliwienie mu udziału w stanie wyższym. W misterium chrztu — w obrzędzie zanurzenia w swadhiśthanie — „stary Adam” umiera, rodzi się człowiek duchowy<sup>10</sup>. Przemienienie i Wniebowstąpienie Chrystusa to symboliczne wyobrażenie i antycypacja stanu wywyższenia ponad to, co osobnicze, stanu przejścia w to, co ponadindywidualne; albowiem w dawnym Kościele Chrystusowi przysługiwało znaczenie mystagoga — w ten sposób był on obrazem obietnicy tego, co może osiągnąć także mysta lub inicjowany.

Ale dla ludzi Zachodu, niechrześcijan, „tu i teraz” to jedyna realność. Należy najpierw do końca przeżyć aspekt stuhła, zakorzenie w muladhary — dopiero gdy się to stanie, będziemy mogli z tego wyrosnąć. Zanim jednak dane nam będzie posunąć się tak daleko, nawet nie możemy zdawać sobie sprawy z tego, że jesteśmy pojmani w muladhary — tylko w ten sposób rozwiniemy naszą świadomość osobniczą do tego stopnia, że wzbije się ona na wyżyny adźni, tylko w ten sposób stworzymy kulturę. Co prawda będzie to ciągle jeszcze kultura immanentna, ale za nią kryć się będzie bóstwo, to, co nieosobnicze. W ten sposób znajdziemy się w aspekcie sukszma. Dopiero wówczas zrozumiemy, że to, co wydawało się nam szczytem, jest li tylko tym, co osobnicze, iskierką świadomości. Dane nam będzie wówczas przekonać się, że postrzegani z perspektywy całej *psyché* osiągnęliśmy jedynie naszą osobniczą świadomość adźni — z punktu widzenia kosmicznego systemu éakr ciągle jeszcze żyjemy na poziomie muladhary.

Najlepiej dałoby się to zilustrować w następujący sposób: wyobraźmy sobie ten kosmiczny system éakr jako monstrualny drapacz chmur głęboko zakorzeniony w ziemi, z piwnicami składającymi się z sześciu leżących jeden nad drugim poziomów. Co prawda można wjechać z poziomu pierwszego na szósty, ale mimo to nadal znajdujemy się w łonie ziemi. Cały ten system piwnic to kosmiczna muladhara, w której nadal się znajdujemy, nawet jeśli dotarliśmy na szóste piętro, do naszej osobniczej adźni. Stale powinniśmy mieć to przed oczami,

<sup>10</sup> Zob. 1 Kor XV, 45. [Przyp. tłum.]

w przeciwnym bowiem razie popełnimy błąd typowy dla teozofów, którym to, co osobnicze, myli się z tym, co kosmiczne, indywidualna iskierka — z boskim światłem. Jeśli popełnimy ten błąd, nigdzie już nie będziemy się znajdować — padniemy pastwą monstrualnej inflacji

A zatem, spoglądając z perspektywy kosmicznego systemu éakr, widzimy, że jesteśmy całkiem na dole, że nasza kultura to kultura muladhary, to kultura jedynie osobnicza — kultura, w której śpią bogowie, dlatego musimy obudzić kundalini, aby iskierka świadomości osobniczej stanęła w blasku światła bogów. Ten inny stan możemy osiągnąć w świecie myśli, w tym, co psychiczne; możemy postrzegać się w aspekcie sukszma, ale wtedy wszystko się odwraca. Wtedy widzimy, że tkwimy w dziurze i że nie zstępujemy do nieświadomości, lecz że ów proces rozwoju prowadzi wzwyż. Uaktywnienie nieświadomości oznacza przebudzenie pierwiastka boskiego, kundalini, wdrożenie procesu rozwoju nieosobniczego, którego celem jest zapalenie boskiego światła. Kundalini, którą trzeba obudzić w zmorzonym snem świecie muladhary, to pierwiastek nieosobniczy, to „nie-ja”, to Całkowitość psychiczna; jedynie dzięki niej będziemy mogli — kosmicznie czy metafizycznie — znaleźć się na poziomie wyższych éakr. To właśnie z tego względu kundalini jest także *soter*, węzeł zbawienia. Ta perspektywa oglądu należy do aspektu sukszma, objawiającego wewnętrzne, kosmiczne znaczenie owego procesu — to „*subtle body*”, to, co nieosobnicze.]

Aspekt para, przez profesora Hauera określony mianem „metafizycznego”, dla nas jest czystą abstrakcją teoretyczną; umysł zachodni nie potrafi nic z tym począć. Dla myślenia hinduskiego natomiast abstrakcje takie są znacznie bardziej konkretne i substancjalne. Dla Hindusa na przykład brahman czy purusza to niewątpliwie fakty — dla nas to ostateczny rezultat śmiałej spekulacji.

Pani Baynes: A co profesor Hauer rozumie przez aspekt metafizyczny?<sup>11</sup>

<sup>11</sup> Wilhelm Hauer w następujący sposób przedstawił swoją koncepcję pierwiastka metafizycznego: „Odróżniam teologię jogi tantrycznej... czyli formę postrzegania, przedstawiania bogów, od metafizyki, która stanowi filozoficzny aspekt teologii”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 25–26. Hauer włączył w to rozróżnienie różnicę pomiędzy aspektem stuhła, sukszma i para.

Jung: Znowu mamy tu do czynienia z aspektem sukszma. Możemy o tym mówić jedynie za pomocą symboli — są nimi, na przykład, woda, ogień, *katabasis* do nieświadomości.

Pani Crowley: Czy istnieje jakiś związek między samskarami i pierwiastkiem twórczym? Czy wiąże się to z postacią *puer aeternus*<sup>12</sup>?

Jung: Samskary można porównać z muladhara, są to bowiem nieświadome uwarunkowania naszego życia. Samskara to odziedziczone zarodki, nieświadome determinanty, preegzystentne cechy tego, co nadchodzi, życie w korzeniach. *Puer aeternus* jest jednak klątwą wzbijającym z korzeni, próbą syntezy i uwolnienia się z muladhary. Albowiem jedynie dzięki syntezie preegzystentnych warunków możemy się od nich uwolnić.

Pan Reichstein: Czy samskary to archetypy?

Jung: Tak, pierwszą formą naszego istnienia jest życie w archetypach — w ten sposób żyją dzieci, zanim powiedzą „ja”. Świat nieświadomości zbiorowej jest tak wspaniały, że nieustannie pociąga dzieci ku sobie, one zaś jedynie z trudem potrafią się od niego oderwać. Znamy dzieci, które nigdy nie tracą wspomnienia tego ponad wszelką miarę cudownego tła psychicznego. Wspomnienia te żyją nadal w formie symboli. Hindusi określają to mianem „świata klejnotu” lub „*manidvipa*”, „wyspa klejnotu zanurzona w morzu nektaru”. Z tego cudownego świata nieświadomości zbiorowej dziecko za sprawą nagłego wstrząsu trafia do aspektu stuhla lub, ujmując to inaczej, do swadhiśthany. Gdy tylko poczuje własne ciało, gdy tylko dozna dyskomfortu i krzyknie, uświadamia sobie własne życie, własne „ja”, a tym samym opuszcza muladhare. Teraz zaczyna wieść własne życie; jego świadomość zaczyna odrywać się od Całkowitości *psyché*, porzucając świat praobrazów, cudowny świat blasku.

Pani Crowley: Czy istnieje jakiś związek pomiędzy *ċit*<sup>13</sup> i kundalini?

<sup>12</sup> Jeśli chodzi o *puer aeternus*, zob. Marie-Louise von Franz: *Der Ewige Jüngling*. München: Kösel 1987. Zob. *Puer Papers*. Ed. James Hillmann. Dallas 1979.

<sup>13</sup> „*ċit* w swym szczególnym znaczeniu (wrytti) jest tą zdolnością, dzięki której umysł najpierw odwołuje się do pamięci (smaranam) tego, co wcześniej było anubawa czy pratajaksza dźńana, aktualizując ją w formie bezpośredniego poznania”. Arthur Avalon: *Yoga kundalini. Ścieżka poznania siebie*. [S. 53 — przyp. tłum.] Dla

Jung: *ċit* to świadoma i nieświadoma dziedzina psychiczna, to mentalność zbiorowa, to sfera, w której przejawia się kundalini. *ċit* to po prostu nasz narząd poznania, to „ja” empiryczne, w które wnika kundalini<sup>14</sup>. Podług swej istoty kundalini jest całkiem różna od *ċit*, toteż jej nagłe zjawienie oznacza pojawienie się elementu całkiem obcego *ċit*. Gdyby kundalini nie była całkiem różna od *ċit*, wcale nie można by jej było percypować.

Nie powinniśmy jednak oddawać się zbyt zawiłym spekulacjom na temat tych pojęć, ponieważ odnoszą się one do wyobrażeń właściwych wyłącznie myśleniu hinduskiemu, musimy przeto zachować pewną powściągliwość. Tak w ogóle nasze terminy psychologiczne są zupełnie wystarczające, jeśli chodzi o nasze potrzeby. Najlepiej byłoby stosować ujęcia wschodnie jako *termini technici* tylko wtedy, gdy nasza terminologia zawodzi. A zatem musimy przejść od Hindusów pojęcia w rodzaju „muladhara”, „stuhla” czy „sukszma”, ponieważ w naszym języku nie znajdziemy pojęć adekwatnie oddających odpowiednie fakty psychiczne, ale pojęcia „*ċit*” nie potrzebujemy. Również „kundalini” to pojęcie potrzebne nam tylko wtedy, gdy

Wilhelma Hauera *ċit* „to absolutnie wszystko, co znajduje się w naszym świecie wewnętrznym... Wszystko podlega władzy *ċit*, toteż *ċit* to «dusza» w tym sensie, że jest to ucieleśnienie całego kosmosu wewnętrznego... Jeśli dostatecznie głęboko rozumiem psychologię doktora Junga, czuję, że w jego pojęciu «duszy» tkwią pewne elementy pojęcia *ċit*”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 33. Heinrich Zimmer zdefiniował *ċit* jako „wszystko, czego doświadcza i co uaktywnia umysł”. Heinrich Zimmer: *Philosophie und Religion Indiens*. S. 290. Surendranath Dasgupta powiada zaś: „Stany wrytti *ċit* opisuje się na pięć sposobów: 1. Jako właściwe poznanie; 2. Jako wiedzę iluzoryczną; 3. Jako imaginację; 4. Jako sen i 5. Jako pamięć”. Surendranath Dasgupta: *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought*. Kalkutta 1930. S. 273. Georg Feuerstein pisze: „Słowo «*ċit*» to imiesłów strony biernej czasu przeszłego dokonanego od korzenia czasownika «*ċit*» = «poznawać», «obserwować», «postrzegać», oznacza także «być jasny», «świecić». Formy tej używa się zawsze wtedy, gdy trzeba dać wyraz zjawiskom mentalno-psychicznym w związku z aktywnością świadomą”. Georg Feuerstein: *The Philosophy of Classical Yoga*. S. 58. Feuerstein komentuje także problemy z przekładem tego pojęcia; na ten sam temat zob. Agehananda Bharati: *Die Tantra-Tradition*. S. 46–49.

<sup>14</sup> W komentarzu do *Joga-sutr* Patańdźalego Jung przetłumaczył „*ċit*” jako „świadomość”. Zob. Carl Gustav Jung: *Modern Psychology* 3. S. 122.

używamy go gwooli opisanu tych doświadczeń z nieświadomością, które wiążą się z wdrożeniem procesu nieosobniczego. Doświadczenie wskazuje, że bardzo często pojawia się wówczas symbol węża.

APENDYKS

## I. PARALELE HINDUSKIE<sup>1</sup>

11 października 1930

Na tym ostatnim seminarium powinniśmy wyrobić sobie pojęcie o tym, co oznacza to, co dane nam było obejrzeć, w jaki sposób należy to ujmować. Omawianej tu serii obrazów nie przedstawilibyśmy jako recepty na wszystko. Nie powinniśmy abstrahować od naszego europejskiego świata oraz od faktów, które składają się na nasze doświadczenie jako ludzi Zachodu, nie powinniśmy ulegać pokusie stworzenia z takiego procesu jakiejś metody terapeutycznej. Przeżywanie tego rodzaju obrazów wewnętrznych powinno się rozwijać w sposób organiczny.

Można by tu wysunąć zarzut, że i ten przypadek miałby taki przebieg, gdyby nie było przy tym doktora Junga, który nawet o tym wie. Inaczej mówiąc: gdyby nie doszło tu do jakiejś formy przeniesienia

---

<sup>1</sup> Jeśli chodzi o okoliczności, w jakich doszło do wygłoszenia tego wykładu, zob. s. 45 niniejszego tomu. Rękopisy Carla Gustava Junga opatrzone nagłówkami *Tantrismus* i *Chakren* w znacznej części pokrywają się z tekstem tego wykładu. Pierwsza strona pierwszego rękopisu zawiera spis publikacji sir Johna Woodroffe'a, a także odsyłacze i cytaty z książki Heinricha Zimmera pt. *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*. S. 20–66. W związku z tym pojawia się przypuszczenie, iż dzieła te były podstawowym źródłem, z którego zaczerpnął Jung ogólne ujęcie jogi tantrycznej. Strony 2 i 3 rękopisu tak w ogóle odpowiadają z grubsza wprowadzeniu do niniejszego wykładu. W kilku miejscach uzgodniliśmy terminologię używaną w trakcie tego wykładu z aparatem pojęciowym stosowanym w trakcie wcześniejszych seminariów.

myśli, do nader subtelnej sugestii. W tym miejscu można powiedzieć, że, jak wiadomo, nie sposób eksperymentować z losem, niepodobna też stwierdzić, jaki przebieg miałyby to czy owo, gdyby nie dał o sobie znać ten czy inny czynnik. W wypadku procesu rozwoju duchowego czynnik subiektywny można wykluczyć tylko w ten sposób, że zbadamy, czy w innym miejscu, w innym czasie sprawy przedstawiały się identycznie, czy inaczej. Doktor Jung próbował właśnie znaleźć tego rodzaju paralele. Występowania ich można dowieść w literaturze wszystkich epok — również doktor Jung dysponuje różnymi cyklami obrazów autorstwa ludzi żyjących w innych zakątkach świata. To tyle, jeśli chodzi o dowody. Ale mamy tu jeszcze jeden dowód, znacznie bardziej sugestywny: pewna wielka kultura zna takie treści i symbole od ponad dwóch tysięcy lat — występują tam one w formie doktryny kultowej i filozoficznej. Chodzi tu o kulturę indyjską. To właśnie tutaj znajdziemy historyczne paralele cyklu obrazów zrodzonych w kręgu pacjentów doktora Junga. W ten sposób dostarczylibyśmy dowodu na to, że owe procesy wewnętrzne nie ukształtowały się pod wpływem sugestii tego czy innego lekarza, lecz że odpowiadają one pierwotnej strukturze duszy ludzkiej.

Paralele te znaleźć możemy przede wszystkim w tantryzmie hinduskim („tantra” = „książka”). Tantryzm to ruch powstały w epoce, gdy w średniowiecznym buddyzmie doszły do głosu silne elementy hinduistyczne; kiedy w Indiach stracił znaczenie buddyzm hinajanistyczny („hinajana” = „mały wóz”), w Tybecie i w Mongolii powstała na jego zrębach forma buddyzmu mahajanistycznego („mahajana” = „wielki wóz”). Owa epoka, gdy od buddyzmu hinajanistycznego oderwał się kierunek mahajanistyczny, to okres osobliwego synkretyzmu w łonie tej religii: za sprawą praktyki medytacyjnej hinduizm w taki sposób przekształcił buddyzm, że w wielu formach pośrednich, jakie zrodziły się w toku tego procesu, trudno wręcz rozpoznać buddyzm jako taki. W śiwaizmie występują zasadniczo idee tantryczne. Praktyka jogiczna buddyzmu środkowego dzieli się na dwa kierunki: sadhanę i wadźrajanę.

W trakcie magicznych rytuałów praktyki sadhany pewną rolę odgrywają mantry (słowa mocy) — za pomocą mantry można wezwać

boga. Przywołaniu wizji boga pomaga jantra<sup>2</sup> (mandala). Jantra to obraz kultowy, w którego centrum znajduje się wyobrażenie boga — można je ożywić, intensywnie wpatrując się w to przedstawienie. Kontemplujący ów obraz wnika w boga, ten zaś jest w nim (utożsamienie się z bogiem, deifikacja widza). Metodę tę można stosować w praktyce jednoczenia się z Kosmosem, ale jest ona również pomocna w trakcie czarów wykonywanych gwoli osiągnięcia światowych celów (sztuczki fakirów).

Opozycyjne dążenia reprezentuje wadźrajaną. „Jana” to „wehikuł”, „droga”. „Wadźra” jest ambiwalentna — ma znaczenie boskie i falliczne, może zatem oznaczać: błyskawicę, siłę, libido, energię boską, inteligencję, siłę świadomości. Może to być także „ostrze piorunowe”, mistyczna reprezentacja lingama. Żeńskim odpowiednikiem wadźry jest lotos, padma, mistyczna reprezentacja joni. W kulcie często możemy spotkać symbol zjednoczenia wadźry i lotosu.

Podążając za ambiwalentnym znaczeniem wadźry, powstały dwie szkoły: *prawej* i *lewej* ręki. Ta pierwsza widzi w wadźrze boską energię, reprezentuje nurt filozoficzny i niekiedy posuwa się do przesadnego uduchowienia. Szkoła lewej ręki, traktowana dość wzgardliwie, reprezentuje ujęcie seksualne: wadźra uchodzi tu za symbol spełnienia seksualności indywidualnej. (W sporze obu tych kierunków nietrudno dostrzec paralelę do kłótni w obrębie psychologii współczesnej).

Mahajana naucza: wszystkie rzeczy są embriionami Buddy, Tathagaty, Spełnionego. Wszystkie rzeczy ukształtowane są z identycznej energii: wadźra jest immanentna wszystkiemu. Także czwarte ciało (*subtle body*) Buddy stanowi przejaw siły błyskawicy w formie rozkoszy — jest to wadźrasattwa lub ananda, czyli rozkosz. (Nietzsche: „Lecz wszelka rozkosz chce wieczności, chce głębokiej, głębokiej

<sup>2</sup> Heinrich Zimmer tak pisze o jantrze: „Słowo «jantra» tak w ogóle oznacza sprzęt lub narzędzie, aparat lub mechanizm, którym posługuje się człowiek wykonujący specyficzną pracę. Obraz kultowy jest aparatem skonstruowanym do spełniania funkcji psychiczno-sakralnych i magicznych”. Heinrich Zimmer: *Kunst und Yoga im indischen Kultbild*. S. 25 i nast.

wieczności<sup>3</sup>). W tym stanie rozkoszy, w formie wadźry wieczny Tathagata obejmuje swą Śakti — mamy tu do czynienia z wiecznym współzyciem boga z jego formą żeńską, jego stworzeniem, emanacją, materią. Ujęcie to spotykamy przede wszystkim w śiwaizmie<sup>4</sup>. Bogiem tego kultu jest wieloramienny Śiwa — myśliwy uganiający się po górach, błyskawica, utajona siła sprzed stworzenia. Jest to bóstwo czysto kontemplatywne. Jego oblubienica to Śakti, emanacja siły, siła aktywnie twórcza. Idea ta odpowiada dawnemu wyobrażeniu pojawiającemu się w upanisadach — wyobrażeniu puruszy i prakryti (Śiwa i Śakti — purusza; prakryti — lingam i joni). Śiwę również ujmuje się i przedstawia w obrazach kultowych jako Śiwa-bindu („bindu” — „punkt”), czyli jako utajoną, punktową siłę twórczą. Wokół Śiwa-bindu, wokół centrum, spoczywa Śakti w formie koła czy ćakry. Mamy tu do czynienia z pierwotną formą mandali. Ćakrę tego rodzaju określa się również mianem „lotosu”, „padmy”. To właśnie z tym wiążą się mistyczne sylaby: „*Om mani padme hum*”, które najlepiej można by przetłumaczyć: „OM, klejnocie lotosu, HUM” — oznaczają one najwyższy stopień spełnienia, a zarazem pierwociny początku, zawiera się w nich wszystko, co można powiedzieć. Dla nas spekulacje tego rodzaju to ostatnia rzecz pod słońcem, którą bylibyśmy w stanie zrozumieć, dla Hindusa jest to jednak po prostu początek, punkt wyjścia. Hindus zaczyna od środka — my stale żyjemy na zewnątrz. Świat widzialny to dla niego maja, pozór, złudzenie, to Maja-Śakti, czyli produkt Śakti<sup>5</sup>. Świadomość to maja, zasłona utkana

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche: *To rzekł Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. Sława Lisiecka i Zdzisław Jaskuła. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1999. S. 292. [Przyp. tłum.]

<sup>4</sup> [Przypis do wydania z 1932 roku:] W 1910 roku śiwaizm liczył sobie około 3 000 000 wyznawców zamieszkujących przede wszystkim Indie Południowe.

<sup>5</sup> [Przypis do wydania z 1932 roku:] Dla tego, kto uzyskał wgląd, maja, pozór, to zarówno przesadne uduchowienie, jak i zwykła seksualność. To właśnie z tego względu Budda zaczyna jedno ze swych kazań, mówiąc o dwóch drogach: drodze światowości i drodze ascezy. Ale obie te drogi są błędne — właściwa jest droga środka, Ośmioraka Ścieżka właściwego myślenia i właściwego działania. O tym, co jest tu „właściwe”, Budda nie mówi, ponieważ może to wynikać jedynie z konkretnej sytuacji.

z projekcji wcześniejszych doświadczeń (samskara). *Tabula rasa* świadomości dziecka jest już wstępnie ukształtowana przez doświadczenia jego przodków — my powiedzielibyśmy, że przez nieświadomość zbiorową, Hindus natomiast twierdzi, iż świadomość nosi Śakti w sobie. (W tym właśnie tkwi klucz do zrozumienia tej niepojętej sprawy! Pierwsze marzenia senne dzieci zawierają samskary, archetypy, żadną miarą nie należy się zatem dziwić, że na rysunkach wykonywanych przez dzieci możemy znaleźć wyraźne wyobrażenia ćakr, mandali<sup>6</sup>. Małe dzieci są bardzo stare; starsze robią się coraz młodsze. Najmłodszy jesteśmy w średnim wieku, czyli w tym okresie, gdy całkiem lub prawie całkiem tracimy kontakt z nieświadomością zbiorową, z samskarami. Starzeć zaczynamy się dopiero wtedy, gdy w miarę upływu lat na nowo przypominamy sobie samskary).

W kierunku wadźrajany wykształciła się osobliwa forma praktyki jogicznej, *joga śakti* lub *joga kundalini* („kundala” — „rozwinęty”, „śak” — „mieć siłę”, „móc”). Kundalini-śakti czy Kundalini-dewi to bogini; jest to zasada żeńska, przejawiająca się siłą otaczająca klejnot środka. Jest to śabdabrahman, twórcze słowo. Jako wąż spowija ona centrum, złoty zarodek, klejnot, perłę, jajo<sup>7</sup>. Wąż kundalini jest jednak także Kundalini-dewi, łańcuchem skrzących się światełek, mątwą kosmiczną<sup>8</sup>. Przyprawiając o zamęt, produkuje świat świadomości, zasłonę mai. To anima, Śakti-dewi, wymyśliła świat<sup>9</sup> (mamy tu, rzecz jasna, do czynienia z ujęciem odpowiadającym psychologii mężczyzny; z perspektywy kobiecej świat wymyślił animus).!

<sup>6</sup> [Przypis do wydania z 1932 roku:] W tym miejscu odbyła się projekcja rysunku namalowanego przez dziecko znajdujące się pod opieką Czerwonego Krzyża — pani Sigg-Zollikon miała odczyt na ten temat.

<sup>7</sup> [Przypis do wydania z 1932 roku:] Misteria orfickie: wąż kosmiczny spowija jajo.

<sup>8</sup> W oryginale po angielsku: „*world bewilderer*”. W swoim egzemplarzu *The Serpent Power* sir Johna Woodroffe’a na s. 37 Jung podkreślił słowa: „*the Devi Kundali... the world bewilderer*”.

<sup>9</sup> W swoim egzemplarzu *The Serpent Power* sir Johna Woodroffe’a na s. 254 Jung zaznaczył następujący akapit: „*Kundali Shakti is Cit, or consciousness, in its creative aspect of power. As shakti it is through Her activity that the world and all human beings therein exists*”.

Śiwa emanuje Śakti. Śakti tworzy mają. Maja to pożądanie, a zatem błąd: jest ona zarzewiem błędu. Pożądliva świadomość przeciwstawia się świadomości czysto kontemplatywnej. Emanacje te można symbolicznie przedstawić w formie horyzontalnej i wertykalnej. W tym pierwszym wypadku powstają wspomniane już mandale, na których mają przedstawia się jako krąg ognisty (migocący płomień). W tym drugim wypadku spotkać możemy przedstawienia, na których ciemność i zamęt widnieją na dole, czysta siła, światło — na górze<sup>10</sup>. Temu wertykalnemu podziałowi stopni świadomości w obrazie kultowym odpowiada doktryna różnych ćakr w obrębie ciała ludzkiego<sup>11</sup>. W najstarszych upanisadach serce (cztery komory!) przedstawia się jako siedzibę duszy czy poznania, świadomości dziennej. Jest ono korzeniem wszystkich członków oraz siedzibą prany, oddechu życia. Prana jest waju; waju pochodzi od muladhary, czyli podpory korzennej. Hanmaupanisady nauczają: w obszarze serca znajduje się lotos o ośmiu płatkach. Osiem płatków to odpowiednik kompasu, a także wyobrażenie jakości moralnych i stanów psychicznych. W centrum mieszka wairagja, beznamiętność, brak zainteresowania, „odcięcie” (Mistrz Eckhart).

Podług innej doktryny do brahmana można dojść z czterech punktów kardynalnych, znajdujących się w głowie, szyi, sercu i pępku. W *Dyjanabindzie* czytamy: „Wielce potężny z czterema ramionami, czyli Wisznu, cześć ma odbierać w pępku”. W ćakrach za pomocą kundalini odbywa się oczyszczenie żywiołów. W kundalini-jodze wyróżnia się sześć ćakr, czyli ośrodków. Pierwsza ćakra znajduje się mniej więcej w obszarze *perineum* i nazywa się muladhara — druga, swadhisthana, znajduje się w miedniczce.

Siedzibą trzeciej ćakry jest okolica pępka — to manipura. Anahata zlokalizowana jest w sercu i przeponie. W gardle leży wiśuddha. Najwyżej położone centrum, adźnia, leży w głowie, w miejscu

<sup>10</sup> [Przypis do wydania z 1932 roku:] Egipt: na dole zwinięty wąż, na górze Izyda w koronie świetlistej.

<sup>11</sup> [Przypis do wydania z 1932 roku:] a) Perscy sufi rozróżniają trzy ćakry: 1. Matka mózgu albo kuliste serce; 2. Serce cedrowe; 3. Serce lilii. Por. meksykańskie księgi mitologiczne (*Popol Vuh*).

między brwiami. Jeszcze wyżej od tych fizycznych leży kilka ćakr metafizycznych: centrum manas oraz — nad nim — soma-ćakra. Przedstawionej tu teorii ćakr nie należy błędnie interpretować, przykładając do niej miarę konkretną, fizyczną, tak jak to dzisiaj czynią choćby teozofowie. Ośrodki te nie stanowią faktów somatycznych. Kiedy o nich mówimy, należy to traktować w ten sposób, „jak gdyby” położone były one gdzieś w mgławicach. Od muladhary do adźni wiodą dwie linie węża<sup>12</sup>. Jedna bierze początek przy lewej skroni i prowadzi wokół ćakr do prawego otworu nosowego; druga bierze początek przy prawej skroni i kończy się przy lewym otworze nosowym. Drogi te nazywają się „ida” i „pingala” („ida” = „księżyc”, to, co żeńskie; „pingala” = „słońce”, to, co męskie). Z lewej strony mamy zatem nurt lunarny lub wodny, z prawej — nurt solarny lub ognisty. Poza tym istnieje jeszcze droga środka, suszumna (por. ostatni obraz pacjentki<sup>13</sup>). To właśnie tymi drogami postępuje proces uwolnienia dzięki wiedzy o sobie i poznania siebie. Poznający człowiek staje się brahmanem.

#### Kolejne ćakry (il. 2–7)

Muladhara to ćakra położona najniżej, to centrum ziemskie. Ćakra ta zlokalizowana jest w *perineum*. To, co znajduje się w muladhara, jest nieświadome, utajone, przebywa w stanie snu. Śiwa-bindu znajduje

<sup>12</sup> Mowa o nadi. Jeśli chodzi o dyskusję na ten temat, zob. Mircea Eliade: *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. S. 250–253. Zob. Georg Feuerstein: *Yoga: The Technology of Ecstasy*. S. 259 i nast.

<sup>13</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Bericht über das Deutsche Seminar von Dr. C.G. Jung 5.–10. Oktober 1931 in Küsnacht–Zürich*. Il. 30. W trakcie wcześniejszych seminariów Jung komentował wizję Christiany Morgan. Wspomniana tu ilustracja (nie reprodukowana w tomie zawierającym materiały z seminarium poświęconego interpretacji wizji) przedstawia nagą kobietę w strumieniu światła płynącym z przybierającego księżycy stojącą na górskiej grani z wyciągniętymi ramionami. Od okolicy łonowej do czubka głowy prowadzi czarna linia. Jung stwierdził: „Ta czarna linia opisuje drogę węża, kundalini”. Carl Gustav Jung: *Bericht über das Deutsche Seminar von Dr. C.G. Jung 5.–10. Oktober 1931 in Küsnacht–Zürich*. S. 92.



się w punkcie centralnym — wokół spoczywa zwinięta w pozycji węża kundalini-śakti. Bindu odpowiada spłodzonemu z samego siebie lingamowi, wokół którego owinał się wąż. Jedna szala obejmuje oboje — szalą tą jest maja. Kiedy kundalini się budzi, dochodzi do powstania świadomości, świata, ale sama w sobie śakti jest już wcześniej świadoma; tworzy ona świat mocą imaginacji, opierając się w tym na samskarach. Ale kundalini przebudzi się dopiero wtedy, gdy poczuje głód, ten zaś powstanie za sprawą dyscypliny duchowej, uspokojenia par przeciwieństw<sup>14</sup>. Kiedy proces zewnętrzny dobiegnie końca, zaczyna się proces wewnętrzny. Kundalini-śakti zrywa się, jej głowa staje się światłem — jest to akt uświadomienia<sup>15</sup>. Symbolicznym zwierzęciem muladhary jest słoń — ucieleśnienie stałości i siły, symbol ziemi<sup>16</sup>. W mandali muladhary joni przedstawia się jako traipurę, jako żeński trójkąt zjednoczony z lingamem, określanym także mianem „liścia”<sup>17</sup>.

<sup>14</sup> [Przypis do wydania z 1932 roku:] W wyobrażonych przez pacjentkę misteriach pojawia się Indianin, stojący z kamiennym spokojem pomiędzy ogniem i wodą. Zob. Carl Gustav Jung: *Visions. Notes of the Seminar Given in 1930–1934*. S. 147. Por. Carl Gustav Jung: *Bericht über das Deutsche Seminar von Dr. C. G. Jung 5.–10. Oktober 1931 in Küsnacht–Zürich*. II. 6.

<sup>15</sup> [Przypis do wydania z 1932 roku:] „Kiedy jogin, któremu udało się wziąć umysł pod kontrolę, może ulokować księżyc i słońce na właściwym im miejscu, ulegają one wówczas ograniczeniu — księżyc nie może już rozlewać swego nektaru, słońce nie może go wysuszyć... A wtedy kundalini budzi się z sykiem węża, czując głód. Zerwawszy trzy węzły, bieży do sahasrari i kąsa księżyc, który znajduje się tam pośrodku”.

<sup>16</sup> Zob. s. 105 niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

<sup>17</sup> [Przypis do wydania z 1932 roku:] Zob. ilustracje čakr-mandali. [Zob. il. 2–7 niniejszego tomu.]

Pewien młody muzułmanin, którego Jung egzaminował ze znajomości *Koranu*, podał trzy formy przejawu Hidra. A zatem, pojawia się on jako: 1. Mężczyzna; 2. Białe światło; 3. Jest on we wszystkim, co znajduje się wokół ciebie i czego dotykasz — w kamieniu, drewnie, także tutaj. Po czym tubylec wskazał na młodą, wyrastającą z ziemi zieleń. [Zob. Carl Gustav Jung: *Analiza marzeń sennych. Według notatek z seminariów 1928–1930 (Seminaria. T. 1)*. S. 615. Zob. Carl Gustav Jung: *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Gesammelte Werke. T. 5. Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii (Dziela. T. 3)*. Par. 282–293 — przyp. tłum.]

Drugim ośrodkiem jest swadhisthana, siedziba błędu i pożądania. Zlokalizowana jest w miedniczce odpowiadającej obszarowi genitalnemu. Swadhisthana jest analogonem sfery wody, zawiaduje pęcherzem. Zwierzęciem symbolicznym tej čakry jest potwór wodny. Na mandali pojawiają się czerwony lotos o sześciu płatkach oraz księżyc.

Siedzibą manipury jest okolica pępka — to miejsce ognia oraz par przeciwieństw wytwarzających emocje i namiętności. Koncentrując się na pępku, można stłumić złość. „Lotos manipury... błyszczący... jak klejnot”<sup>18</sup>. Manipura jest zarazem centrum obszaru ciała, punktem środkowym człowieka cielesnego, pozeracza mięsa (śakti Lakini z piersiami czerwonymi od krwi, z ustami błyszczącymi od tłuszczu pożartych zwierząt). Symbolicznym zwierzęciem manipury jest baran<sup>19</sup>, wierzchowiec Agniego.

Anahata to czwarte centrum zlokalizowane w sercu czy, bardziej adekwatnie, w przeponie. Tutaj, w obszarze powietrza, siedzibę swą ma Waju Pranaśakti („prana” = „pneuma”), tutaj mieszka purusza, człowiek świadomy. Z tego miejsca ogłada on atmana, jogin zaś już wie: „Ja jestem nim”. W anahacie dochodzi do narodzin przewidującego umysłu, teraz zaczyna on zdobywać świadomość. Symbolem tej čakry jest drzewo kalpataru, które spełnia wszystkie życzenia. Pod drzewem znajduje się ołtarz manipitha<sup>20</sup>.

Piąta čakra to wiśuddha — znajduje się ona w szyi, u podstawy gardła. Tutaj mamy ośrodek mowy, a tym samym centrum duchowe. Čakrę tę określa się mianem „purpurowego centrum białego eteru (akaśa) siedzącego na białym słońcu”. Śakti Śakini jest teraz biała, Śiwa pojawia się zaś w swej formie androgynicznej — w połowie biały, w połowie złoty; oboje świętują mistyczne gody. Wiśuddha to obszar

<sup>18</sup> John Woodroffe: *The Serpent Power. The Secrets of Tantric and Shaktic Yoga*. S. 119. [Arthur Avalon: *Yoga kundalini. Ścieżka poznania siebie*. S. 103 — przyp. tłum.]

<sup>19</sup> Zob. s. 145 niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

<sup>20</sup> [Przypis do wydania z 1932 roku:] „Najwięksi oznajmiają, że twoja przepełniona błogością forma, o Królowo, ujawnia się w anahacie i jest doświadczana przez zwrócony do wewnątrz umysł przepełnionych błogością tych, którzy płaczą ze szczęścia”. [Maha-svacchandra-tantra. Cyt. za: Arthur Avalon: *Yoga kundalini. Ścieżka poznania siebie*. S. 104 — przyp. tłum.]

lunarny, a zarazem „brama wielkiego Wyzwolenia”, za którego sprawą człowiek opuszcza świat błędu i par przeciwieństw. Akaśa oznacza pełnię archetypów; chodzi tu o wyrzeczenie się świata obrazów, o uświadomienie sobie spraw wiecznych<sup>21</sup>.

Adźnia to szóste i najwyżej zlokalizowane centrum cielesne („adźnia” = „wiedza”, „rozumienie”, „rozkaz”). Umiejscowione jest ono między łukami brwiowymi<sup>22</sup>. Tutaj otrzymuje się przybywający z góry rozkaz przywódcy, guru. W mantrze przypisanej adźni przedstawia się lotos z dwoma białymi płatkami<sup>23</sup>. Trójkąt joni przedstawia się na odwrót: jest on biały, w jego centrum pała niczym błyskawica lingam itara; atman pojawia się tutaj jako płomień — czysta, uniwersalna siła w formie fallusa. Mantra przypisana adźni to „Om”. W szóstej ćakrze zlokalizowane są mahat (*mind*<sup>24</sup>) oraz prakryti. To właśnie tutaj rozwija się „*subtle body*”<sup>25</sup>, diamentowe ciało<sup>26</sup>, owa istota, którą Goethe określił mianem „entelechii Fausta”. Indywidualnie tworzy się ono jako tadźasa, zbiorowo jako hiranjagarbha, jako zarodek złota (u orfików: jajo kosmiczne), jako „wielka Jaźń”. W godzinie śmierci jogin przenosi pranę do adźni, stamtąd zaś wpływa ona do bóstwa, w beczasowość, w nirwanę — w owe ćakry,

<sup>21</sup> [Przypis do wydania z 1932 roku:] Antropozoficzne określenie „kronika Akaśi” jest błędne, ponieważ nie chodzi tu o przekaz pewnych jednorazowych przeżyć, lecz o dziedziczenie psychicznych możliwości dostąpienia takich przeżyć.

<sup>22</sup> [Przypis do wydania z 1932 roku:] Por. wizję pacjentki. S. 54. Zob. też: Carl Gustav Jung, Richard Wilhelm: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. [Tekst Junga pt. *Kommentar zu: „Das Geheimnis der goldenen Blüte”*. *Gesammelte Werke*. T. 13. *Komentarz do „Sekretu Złotego Kwiatu”* — przyp. tłum.] [We wspomnianej tu wizji chodzi o obraz promienia słonecznego dotykającego czoła dziecka i odciskającego na nim gwiazdę. Zob. Carl Gustav Jung: *Visions. Notes of the Seminar Given in 1930–1934*. S. 151.]

<sup>23</sup> [Przypis do wydania z 1932 roku:] Wizja jogina: biały ogień wzbijający w mózgu i płonący ponad nim jako obraz, którego skrzydła pojawiają się po obu stronach głowy.

<sup>24</sup> W oryginale po angielsku.

<sup>25</sup> W oryginale po angielsku.

<sup>26</sup> Zob. też: Carl Gustav Jung, Richard Wilhelm: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. [Tekst Junga pt. *Kommentar zu: „Das Geheimnis der goldenen Blüte”*. *Gesammelte Werke*. T. 13. *Komentarz do „Sekretu Złotego Kwiatu”* — przyp. tłum.]

które zlokalizowane są nad ośrodkami cielesnymi, w „dom bez fundamentu”, na „wyspę unoszącą się na oceanie nektaru”<sup>27</sup>.

W tym miejscu zaczęła się projekcja serii obrazów namalowanych przez różnych pacjentów — potraktowano je jako zachodnie paralele powyższych wywodów na temat psychologii hinduskiej.

<sup>27</sup> Zob. s. 239 niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

II. KOMENTARZE CARLA GUSTAVA JUNGA  
DO NIEMIECKICH WYŁADÓW  
WILHELMA HAUERA  
5–8 października 1932

*5 października 1932*

Jung: Chciałbym teraz wygłosić kilka uwag na temat techniki medytacyjnej.

Proces medytacji zdradza wyraźne analogie do analizy psychologicznej, z tą jednak różnicą, że profesor Hauer wniósł tu na naszych oczach solidną konstrukcję pojęciową — kiedy spojrzymy na nią z góry, będziemy mieli wrażenie, iż buja ona w obłokach, ale gdy spojrzymy na nią z dołu, gdy znajdziemy się u fundamentów danych nam przez własne doświadczenie, wyda nam się to bardziej zrozumiałe. Tak czy owak, porównywanie mrocznych, bliskich ziemi form naszej nieświadomości z wyobrażeniami hinduskimi przychodzi nam raczej z trudem. Aby móc się oddać medytowaniu ókr, powinniśmy zrazu wypracować sobie jakieś pierwotne przeżycie — gotowych form jogicznych nie powinniśmy przejmować, a to z tego względu, że jest wątpliwe, czy nasze doświadczenia w ogóle w jakiś sposób zmieszczą się w formach przygotowanych przez jogę tantryczną. Wszystko zależy tu od tego, czy opanowaliśmy materię w Indiach od dawna już znaną. Powinniśmy przeto wypracować własne metody, które przybliżą nam odpowiednie treści.

Kiedy dziesięć czy piętnaście lat temu pacjentki zaczęły mi przynosić pierwsze „mandale”, o jodze tantrycznej nie miałem zielonego pojęcia. Nawet indolodzy nic o niej nie wiedzieli, a jeśli wiedzieli, lekceważyli to zjawisko — postawa ta charakteryzowała nie tylko Europejczyków, lecz także szerokie kręgi mieszkańców Indii. Rzekome wynaturzenia praktyk tantrycznych to zjawisko, nad którym można było jedynie pokręcić nosem. Cóż, teraz musimy się tego oduczyć.

Faktem jest, że u nas, na Zachodzie, zjawiska te dają o sobie znać jedynie w sposób indywidualny, wyłaniają się jak gdyby bezpośrednio z wnętrza ziemi — robią wrażenie niepozornych, żalonych początków, które trudno nam traktować z całą powagą.

Na przykład: miałem kiedyś pacjentkę, która po trwającej sześć lat, choć tylko sporadycznie odbywanej analizie, musiała w końcu — nie bez wahania — wstąpić na „ścieżkę jogi”. Była praktykującą katoliczką. Nieświadomość katolików jest niczym martwy płód, albowiem Kościół już w pełni ukształtował, uregulował i wyraził naturę nieświadomą — dowody na potwierdzenie tej tezy znajdziemy w pierwszych wiekach chrześcijaństwa. Arcybiskup Atanazy z Aleksandrii na przykład w swej biografii św. Antoniego mówi mnichom, jakie owoce nieświadomości są dobre, a jakie złe. Powiada on, że diabły mówią „słowa prawdy” i że prawią o sprawach jako żywo prawdziwych. Atoli

Byłoby bowiem hańbą dla nas, gdyby ci, którzy powstałi przeciwko Bogu, stali się naszymi nauczycielami. I uzbrójmy się, o bracia umiłowani, w pancierz sprawiedliwości, założmy hełm zbawienia, a w obliczu walki wypuszczajmy z przepojonego wiarą ducha niczym z napiętego łuku strzały duchowe. Albowiem one (diabły) są niczym, a nawet gdyby czymś były, siła ich nie miałaby w sobie niczego, co mogłoby się oprzeć mocy Krzyża<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *Life of St. Antony*. W: *The Book of Paradise*. Ed. by E.A. Wallis Budge. London 1904. T. 1. S. 3–108. Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologische Typen*. *Gesammelte Werke*. T. 6. *Typy psychologiczne (Dziela*. T. 2). Par. 82. [Przyp. tłum.]

Także *Exercitia spiritualia* św. Ignacego Loyoli<sup>2</sup> to chrześcijański odpowiednik medytacji indyjskich lub omawianych tu fantazji nieświadomych. *Exercitia* to medytacje prowadzone według kościelnych reguł gwoili zaprawiania się w symbolach wiary — w ten sposób likwiduje się wszelkie niedopuszczalne ze względów dogmatycznych myśli i fantazje.

A zatem za sprawą takiego nastawienia moja pacjentka została całkowicie sparalizowana wewnątrz — wszystko wyrzuciła na zewnątrz, toteż treści wewnętrzne stały się niewidzialne. Przez sześć lat próbowałem za pomocą analizy niejako przywrócić ją na łono Kościoła, w końcu złożyła mi wyznanie, którego nie uczyniłaby nawet w obecności spowiednika — otóż przyznała, że nie wierzy ani w Kościół, ani w papieża, a jednak chciałaby umrzeć po katolicku. Mimo swego wieku (miała pięćdziesiąt pięć lat) cierpiała, że całe jej życie wewnętrzne dotknął uwiąd i skryły ciemności, lecz ona sama nadal żyła i owo tłące się w niej życie dochodziło swych praw. Cóż, znalazłem się w pułapce bez wyjścia, widziałem bowiem, że ów żywy duch mimo wszystko chce dać o sobie znać — wreszcie pojawiło się owo przeżycie pierwotne.

Polecilem pacjentce zwracać uwagę na to, czy w chwili, gdy zapada w sen, nawiedzają ją jakieś obrazy, wypytałem ją także o marzenia senne. Dotychczas miała sny, ale od chwili, gdy zadałem jej to pytanie, przestała śnić. Polecilem jej przeto położyć się i zamknąć oczy, a wtedy miała wizję: ujrzała ciemny las. Poprosiłem ją zatem, by utrwaliła ten obraz i skoncentrowała się na nim (dharana), by go kontemplowała — tak, aby obraz ów ją „zapłodnił”, aby się ożywił.

Kiedy pacjentka poszła za moją radą, ściana się rozstała, odsłaniając widok na drzewa rosnące w dżungli — w cieniu drzew poruszyły się jakieś postacie. Okazało się, że jest to ziemia Nowego Meksyku, a owe postacie to całe plemię indiańskie — w mojej pacjentce ożył indiański archetyp Amerykanina.

<sup>2</sup> *Ćwiczeniom duchownym* św. Ignacego Loyoli poświęcił Carl Gustav Jung seminarium odbywające się w latach 1939–1940 w zuryskiej Federalnej Wyższej Szkole Politechnicznej — impulsem do zajęcia się tymi tekstami był jego komentarz do tekstów wschodnich. Zob. Carl Gustav Jung: *Modern Psychology* 4.

Okazało się, że przed lasem rozpościera się jezioro (las, praojczyzna ludzkości, przedstawia w tym wypadku nieświadomość — jej obrazem jest także jezioro o gładkiej, nieprzeniknionej dla wzroku tafli). Indianie zwodowali kanu, zaprosili na pokład kobiety i dzieci, po czym wypłynęli na jezioro. Po drugiej stronie wielkiej wody rozciągała się pustynia — tam rozbili swe namioty, rozpalili ognisko, ugotowali, zjedli, po czym zaszyli się w wigwamach. Najwyraźniej poszli spać, mimo że dzień był jeszcze jasny i słońce stało nieruchomo nad horyzontem. Jedynie wódz pozostał na zewnątrz z twarzą zwróconą ku pustynnym piaskom.

Widzimy tu świat *éit* — postacie, których pacjentka nie wymyśliła, które żyją własnym życiem podług własnych praw, „samowolnie”.

Pacjentka ponownie skoncentrowała się — tym razem na postaci wodza, ten jednak ani drgnął. W ogóle nic się nie działo. Pacjentka najwyraźniej uderzyła głową w mur przesądów dogmatycznych, które grożą piekielnymi karami za najmniejszą próbę indywidualnego przeżywania treści nieświadomych.

Tak czy owak ulga, jakiej ta kobieta wówczas doznała, była na tyle duża, by przez rok mogła przeżywać oddziaływanie owego obrazu, którego od tej chwili nie traciła z oczu, chociaż pojawiły się próby zerwania ciągłości tej wizji — widziała na przykład ciężarówki jadące w burzy piaskowej czy konnych jeźdźców jadących przez śnieżycę. Obrazy te traktować należy jako wskazówki odnoszące się do niebezpieczeństwa grożącego człowiekowi żyjącemu w kontakcie z nieświadomością, nie wolno mu jednak przerwać tego eksperymentu, ponieważ cała ta historia powinna dobiec do końca. Pacjentka musiała zatem stale mieć przed oczami ową wizję i nie rezygnować z próby poruszenia z miejsca obrazu Indianina.

Minął rok, wróciła na analizę, a wtedy pewnego dnia szczególne wrażenie zrobił na niej spokojny powiew suchej, czystej bryzy — powiew ów nadciągał od strony pustyni, gdzie w bezruchu stał Indianin. Nagle w powietrzu poczuła ślady wilgoci — coś, czego przedtem nie wyczuwała. Coś w końcu drgnęło, to zaś tak bardzo ją poruszyło, że była w stanie żyć tym zdarzeniem przez kolejny rok.

Gdy po upływie tego czasu znowu się u mnie zjawiała, stwierdziła, że Indianina już nie ma, że jego obraz rozwiął się w powietrzu. Co się z nim stało? Pacjentka miała drugą wizję — w tym drugim obrazie roztopił się ten pierwszy. W blasku niewzruszonego dostojenstwa pojawił się biały wąż — upierzony, z diademem na głowie.

Jako indywiduum nie zdawała sobie sprawy z tego, co może oznaczać ów obraz, my jednak dostrzegamy w nim znane wyobrażenie meksykańskiego boga powietrza i wiatru — Quetzalcoatlą w formie upierzonego węża. Jest to indiański zbawiciel, który dla *psyché* Amerykanina stanowi uosobienie nieświadomego umysłu.

Wizja ta zrobiła na pacjentce niesłychane wrażenie i natchnęła ją odwagą, która dała jej siłę do tego, by po dziesięciu latach wreszcie złożyć w mojej obecności spowiedź generalną — w ten sposób, rzecz jasna, osiągnęliśmy efekt terapeutyczny.

Ale co się tak naprawdę stało? Z góry opadła wilgoć w postaci rosy, zwilżyła łuski osłaniające postać Indianina i sprawiła, że zrzucił je z siebie, odsłaniając swe właściwe znaczenie — nie skrępowane dogmatami oblicze poganina. Z perspektywy kościelnej była to prawdziwa sztuczka diabelska — była to wizja diabła, który przystroił się w piórka zbawiciela, by zwieść na pokuszenie Bogu ducha winną chrześcijankę. Hiszpańscy okupanci Jukatana także uznali, że krzyże, które spotykali we wszystkich zakątkach tej krainy, to nic innego, tylko piekielna sztuczka<sup>3</sup>. Także wcześni chrześcijanie, dostrzegając podobieństwo mitu dionizyjskiego i żywota Chrystusa, sądzili, iż to diabeł wymyślił ową *anticipatio Christi*<sup>4</sup>, by pomieszać im w głowach.

Tym, co pacjentka właściwie uczyniła w trakcie analizy, była pudza — trwanie na modlitwie — a praktyka ta doprowadziła ją do przemiany<sup>5</sup>. Laja, wsteczna analiza postaci, odpowiadałaby na Zachodzie intelektualnemu procesowi rozumienia. Pacjentka musiała

<sup>3</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Analiza marzeń sennych. Według notatek z seminariów 1928–1930 (Seminaria. T. 1). S. 444.* [Przyp. tłum.]

<sup>4</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Analiza marzeń sennych. Według notatek z seminariów 1928–1930 (Seminaria. T. 1). S. 444.* [Przyp. tłum.]

<sup>5</sup> Jeśli chodzi o praktykę „trwania na modlitwie”, zob. *Dz I, 14; Dz II, 46; Kol IV, 12.* [Przyp. tłum.]

wiedzieć, co się z nią stało, musiała zrozumieć własny mit. Obraz wizji, gdybyśmy nie rozpuścili go w pojęciach, uwięziłby nas i przykuł — dopiero wtedy, gdy uda się go zasymilować na poziomie świadomości, będą się mogły pojawić nowe postacie.

6 października 1932

Jung: Z perspektywy psychologicznej mógłbym tu jeszcze dodać informacje o czysto empirycznym rezultacie analizy<sup>6</sup>. W wypadku każdej analizy o typowym przebiegu mamy do czynienia z procesem wzrastania świadomości — przyczynia się do tego uświadomienie sobie przez pacjenta wszelkiego rodzaju wyparc, projekcji itp. A zatem proces analityczny przyczynia się do poszerzenia świadomości, mimo to relacja „ja” do jego przedmiotów nie ulega zmianie — „ja” ciągle jest uwikłane w konflikt z obiektami, nadal jest częścią, stroną jakiegoś procesu. Dopiero w miarę kontynuowania analizy pojawia się analogia z jogą — analogia ta polega na tym, że i w jednym, i w drugim przypadku świadomość uwalnia się od swych przedmiotów<sup>7</sup>. Proces ten jest związany z procesem indywiduacji, który daje impuls do uwolnienia się Jaźni — jako czegoś jedyne w swoim rodzaju — od przedmiotów i od „ja”. Powstaje w ten sposób sytuacja, jak gdyby świadomość chciała się oderwać od przedmiotów i od „ja”, po czym wywędrować do „nie-ja” — do jakiegoś innego centrum, obcego, lecz jak najbardziej własnego. Owo oderwanie się świadomości oznacza uwolnienie od tamas i radžas, uwolnienie od namiętności i od tkwienia w świecie przedmiotów. Jest to coś, czego nie potrafię dalej dowodzić w kategoriach filozoficznych. Chodzi tu o doświadczenie psychiczne, praktycznie przejawiające się w formie poczucia zbawienia. To, co

<sup>6</sup> Uwagi te wygłosił Jung po dyskusji na temat procesu rozwoju świadomości w jodze.

<sup>7</sup> Zob. Carl Gustav Jung, Richard Wilhelm: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. [Tekst Junga pt. *Kommentar zu: „Das Geheimnis der goldenen Blüte”*. *Gesammelte Werke*. T. 13. *Komentarz do „Sekretu Złotego Kwiatu”* — przyp. tłum.]

przedtem wprawiało człowieka w stan paniki, teraz już go w ten stan nie wprawia — teraz można przyglądać się napięciu przeciwieństw w świecie bez żadnej ekscytacji. Nie chodzi tu jednak o to, że człowiek popada w odrętwienie — nie, jest on jednak wolny od uwikłań. Świadomość zostaje pchnięta w sferę bezprzedmiotową. Doświadczenie owo oddziałuje w życiu praktycznym, i to w formie całkiem namacalnej — najpiękniej, zdaje się, przedstawia to opowieść o Buddzie, któremu groził Mara. Mara i wszystkie jego demony napadli na Buddę, ale oto okazało się, że jego tron jest pusty — nawet tam nie siedział. Albo, jak o tym czytamy w *Rygwedzie* I, 164:

Dwaj ściśle ze sobą związani przyjaciele  
Obejmują jedno i to samo drzewo.  
Jeden je słodkie jagody,  
Drugi spogląda tylko ze spokojem.

\* \* \*

Jung: Należy tu zwrócić uwagę na to, czym się różnią dane przypadki, albowiem to, co oznaczają symbole, całkowicie zależy od stanu indywidualnej świadomości danego człowieka<sup>8</sup>. Drzewo to Drzewo Życia; jeśli stoi wyprostowane, wskazuje na życie, które się rozwija. Jeśli indywiduum wkroczy na „drogę jogi”, na jej początku można spotkać ten symbol. Pojawia się on także wtedy, gdy człowieka ogarną wątpliwości co do tego, czy droga ta jest w ogóle cokolwiek warta. „Droga jogi” to droga rośliny — to funkcja rośliny, w przeciwieństwie do funkcji zwierzęcej. Świadomość „ja” jest w pewnym sensie niczym zwierzę, które może mówić i ma swobodę ruchów. Drzewo natomiast oznacza niemożność ucieczki, zakorzenienie rośliny w jednym miejscu. Jeśli ktoś to sobie uświadomi, nagle opada go uczucie: „Teraz jestem

<sup>8</sup> Wilhelm Hauer i Gustav Heyer opowiadali o marzeniach sennych, w których pojawiały się symbole drzew. Zob. Carl Gustav Jung: *Tantra Yoga*. S. 52.

schwytany". Obraz rosnącego pionowo drzewa pomoże mu wówczas pogodzić się z jego lękiem, doszukującym się w tym, co nieuniknione, czegoś przerażającego.

Jeśli jednak człowiek już wszedł na tę drogę, jeśli przekonanie o wzroście się umocniło, pojawia się wówczas chrześcijańskie uprzedzenie: to, co rośnie, *musi* rosnać w górę. Ale wtedy może się pojawić obraz drzewa z korzeniami sterczącymi do góry, pokazując, że wzrost nie zawsze prowadzi do nieba, że czasami droga wiedzie w dół.

Po trzecie, mamy tu drzewo z korzeniami rosnącymi do góry i do dołu. Chodzi tu o podkreślenie faktu, że niezależnie od tego, gdzie człowiek zmierza, i tak zawsze dojdzie do korzeni. Sen tego rodzaju nawiedza ludzi, którzy za wiele pragną czy zbyt wiele mają nadziei. Ludzie tacy muszą wówczas usłyszeć: wszystko wokół ciebie to ziemia, z ziemią powinieneś się zrosnąć.

Ale może się też pojawić obraz przedstawiający sytuację odwrotną — drzewo z koroną na górze i na dole — wszystko jest wówczas listowiem, kwieciami i owocem. „Niebo na górze, niebo na dole”. Nawet jeśli proces rozwoju prowadzi pozornie w dół, drzewo i tak wyda liście i owoce. Mógłbym tego dowieść w każdym przypadku.

8 października 1932<sup>10</sup>

Jung: Profesor Heinrich Zimmer opisał nam cały ten materiał jako względnie prosty. Jeśli o mnie chodzi, uważam, że jest on nader skomplikowany — mamy tu do czynienia z całym oceanem różnic indywidualnych, i to tak nieokreślonych, że niepodobna znaleźć

<sup>9</sup> Fragment sentencji *Tabula smaragdina*. Zob. Julius Ferdinand Ruska: *Tabula smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*. Heidelberg 1826. S. 217. Zob. Carl Gustav Jung: *Psychologie der Übertragung. Erläutert anhand einer alchemistischen Bildserie für Ärzte und praktische Psychologen*. Zürich: Rascher-Verlag 1946. *Gesammelte Werke*. T. 16. *Psychologia przeniesienia*. Przeł. Robert Reszke. Wyd. 2, popr., uzup.: Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1997. S. 35. [Przyp. tłum.]

<sup>10</sup> Heinrich Zimmer mówił o praktyce jogicznej jako o procesie samoprzemiany. Zob. Carl Gustav Jung: *Tantra Yoga*. S. 97–100.

jakiegoś punktu zaczepienia! Nie sposób pojąć problemów indywidualnych, jeśli jawią się one jako jedyne w swoim rodzaju, toteż jesteśmy wdzięczni za wszystkie wskazówki, jakie znaleźć możemy chociażby w książce Heinricha Zimmera pt. *Kunstform und Yoga im indischen Kultbild*, albo za przekłady tekstów tantryckich sir Johna Woodroffe'a, na podstawie których możemy stwierdzić, że ludziom już od zawsze przychodziło stawiać czoło tej problematyce. Również dla mnie świat wyobrażeń hinduskich był wielką pomocą w procesie wyjaśniania własnych doświadczeń.

W 1906 roku po raz pierwszy zetknąłem się z obrazem węża u chorej psychicznie pacjentki — wydawało jej się, że wąż czołga się po jej plecach, a jego głowa rozszczepia się w formie widelca. W 1909 roku, jeszcze nie precyzując, jak przedstawia się ogólne znaczenie tej symboliki, wygłosiłem nawet wykład na temat tego przypadku.

Dopiero po wojnie zgłosiła się do mnie dziewczyna w wieku dwudziestu ośmiu lat — chciała, żebym ją wyleczył w ciągu dziesięciu godzin. Powiedziała, że ma w brzuchu czarnego węża. Przyszła do mnie właśnie z powodu tego węża, sądziła bowiem, że należy go obudzić. Jej nieszczęście polegało na tym, że uważała, iż nie przebywa na ziemi. Była to przedstawicielka typu intuicyjnego, zupełnie pozbawiona zmysłu rzeczywistości — mieszkała w zakamuflowanym burdelu, lecz wcale tego nie dostrzegała, nie słyszała własnych kroków, nigdy nie widziała własnego ciała. Oddawała się rojeniom, że unosi się w lub na balonie i mniemała, iż powinienem ją zestrzelić. Pewnego dnia zjawiła się, twierdząc, że wąż w jej brzuchu się poruszył — sądziła, że się obrócił. W ciągu następnego dnia wąż z wolna wspinał się coraz wyżej, w końcu wyszedł z jej ust, a wtedy ujrzała, iż ma on złotą głowę. Była to najkrótsza wędrówka kundalini, z jaką dane mi było mieć do czynienia. Osoba, której to wszystko dotyczyło, nie przeżywała tego, lecz tylko intuicyjnie przeczuwała, ale i tyle wystarczyło, by została tymczasem uleczona. Przypadek ten to prosty przykład spontanicznego pojawienia się kundalini.

O čakrach dowiedziałem się dopiero później, ale nawet wtedy przez lata nie mówiłem nic na ten temat, aby nie zaburzać procesu przebiegającego u moich pacjentów.

Cakry to tak w ogóle symbole etapów, przez jakie przechodzi świadomość człowieka. Z perspektywy etnicznej czy psychologicznej możemy wyodrębnić trzy różne lokalizacje psychiczne. Pierwsza z nich odpowiada z grubsza muladharze, druga — manipurze i anahacie, trzecia — wiśuddzie i adźni. Psychologia niższych ośrodków kształtuje się analogicznie do psychologii ludzi pierwotnych — charakteryzuje się tym, że jest nieświadoma, popędowa i uwikłana w *participation mystique*. Życie jawi się tutaj jako proces przebiegający, by tak rzec, bez udziału „ja”. Indywiduum nie jest świadome samo siebie, nie zdaje sobie sprawy z tego, że czegoś pragnie czy że coś czyni, wszystko odbywa się w jakimś sensie w trzeciej osobie.]

Następna lokalizacja psychiczna, a zatem manipura-anahata, znajduje się w okolicy przepony z wahaniami w górę i w dół, w lewą lub prawą stronę. Wszystko, co dzieje się pod przeponą, jest oczywiste. W manipurze człowiek emocjonalny stale zalewany jest emocjami, nieustannie pada ofiarą swych namiętności.

Dopiero nad przeponą dochodzi do głosu: „Ja chcę”. W sercu — w anahacie — pojawia się pierwsze przeczucie Jaźni, absolutnego centrum, substancji, do której odnosi się życie. Owym przeczuciem Jaźni jest płomień pelgający w anahacie — tu zaczynają się funkcje racjonalne. Znamy zwroty, które do dziś wyrażają ten stan rzeczy, powiadamy zatem „z ręką na sercu” lub uderzamy się w pierś, jeśli chcemy wskazać na to, że chodzi właśnie o nas. [Pueblos myśli sercem, podobnie jak bohater homerycki, którego umysł ulokowany jest w przeponie (*phren* — dusza emocjonalna i myśląca). Nasza lokalizacja psychiczna znajduje się co prawda w głowie, ale język gestów jest jeszcze archaiczny, a kiedy do głosu dochodzą emocje, cała nasza psychologia spływa do manipury.]

Co prawda najczęściej tego nie zauważamy, wmawiając sobie, iż żyjemy w adźni; żywiąc przekonanie, że nasze myśli to nasza epifenomenologia i że to *my* je posiadamy, nader łatwo zapominamy, iż często to właśnie nasze myśli posiadają *nas*. Kiedy myślimy, nasza *psyché* i nasz mózg utożsamiają się ze sobą, wydaje nam się, że jesteśmy bogom równi, ale nasze emocje powodują, że zaczynają oddziaływać w nas niższe ośrodki.]

Proces ewolucji kundalini możemy także obserwować w dziejach: najpierw powstała zlokalizowana w brzuchu świadomość człowieka pierwotnego, który dostrzegał tylko to, co mu leżało w brzuchu lub na żołądku. Jeszcze św. Paweł powiada: „ich bogiem brzuch”<sup>11</sup>. Następnie rozwinęła się przeponowa świadomość człowieka homeryckiego, odczuwającego swe emocje, co przejawiało się w stanach napięcia oddechu oraz w zmianach rytmu serca.

Dopiero nowożytny człowiek Zachodu zauważył, że może wywierać wpływ także na głowę. Przedtem nie była ona niczym więcej, jak tylko guzikiem przysztukowanym na czubku obdarzonego zdolnością odczuwania ciała. O tym, jak bardzo realnie przedstawiała się ta sprawa, możemy się dobitnie przekonać, studiując przedstawienia postaci ludzkich na petroglifach opublikowanych przez Leo Frobeniusa w jego pracy pt. *Erythräa*<sup>12</sup>. Znajdziemy tam wyobrażenia postaci ludzkich o nadzwyczajnie wydłużonych ciałach, na których osadzone zostały głowy ludzkie lub zwierzęce, ale na poły całkiem małe, na poły jedynie zaznaczone.

Dopiero człowiek współczesny może powiedzieć: „Teraz to ja myślę”. Wiśuddha wyraża *słowo*, wszystko zaś, co ponadto, należałoby do centrum abstrahowania.

Chciałbym tu jeszcze zwrócić uwagę na pewną nader doniosłą analogię. We wszystkich tych przypadkach, w których mamy do czynienia z takimi symbolami, nie wolno zapominać, że podstawowym motywem jest obieg słońca. Analogią kundalini jest wąż solarny, w późniejszym okresie utożsamiany w mitologii chrześcijańskiej z postacią Chrystusa. Dwunastu apostołów wyobraża się w tym kontekście jako dwanaście stacji rocznego obiegu węża zodiakalnego. We wszystkich tych przypadkach mamy do czynienia z symbolami transformacji siły twórczej. W muladharze mamy więc słońce nocne, pod przeponą mamy wschód słońca. Wyższe ośrodki, od anahaty poczynając, symbolizują proces przechodzenia od południa do zachodu

<sup>11</sup> Flp III, 19. Przeł. o. Augustyn Jankowski OSB. *Biblia Tysiąclecia*. [Przyp. tłum.]

<sup>12</sup> Zob. Leo Frobenius: *Erythräa. Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes*. Berlin 1931.



słońca. Dzienny ruch słońca po horyzoncie to ruch kundalini — wstępowanie i zstępowanie — ewolucja i inwolucja procesu rozwoju duchowego. Obieg słońca jest zatem analogią biegu życia ludzkiego.

Ćakry, jak wszystkie symbole kolejnych etapów jakiegoś procesu, wyobrażają także etapy wtajemniczenia w misteria — inicjowany człowiek zstępuje w ciemności (*katabasis*), skąd jako *deus sol* ma wstąpić po siedmiu stopniach wzwyż — proces ten przedstawia Apulejusz w *Złotym osle*<sup>13</sup>.

Największe trudności ze zrozumieniem całego tego procesu miałem w związku z bogiem w bindu i Śakti. U nas, u ludzi Zachodu, anima zawsze jawi się w formie zrazu tak groteskowej i banalnej, że trudno rozpoznać w niej Śakti. Ale co w takim razie z bogiem? Jest on odbłyskiem wiecznie niewidzialnego boga naczelnego zlokalizowanego w bidzi — boga, którego niepodobna ująć, boga, który jest niczym zając wiecznie umykający przed myśliwym. Jest to Jaźń — niepojęta, ile że większa od „ja”. Owa Jaźń wzbudza w nas cichy pogłos — jest to bóg ukryty w bindu. Bóg w bindu to nasze odniesienie do Jaźni, to woła w „ja”, to dajmon, który zmusza nas do podążania drogą z konieczności — to mały bóg indywidualny, wewnętrzny Śiwa<sup>14</sup>.

<sup>13</sup> Zob. s. 116 niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

<sup>14</sup> Wilhelm Hauer uznał relację Junga na temat ośrodków psychofizycznych za poprawną, stwierdził jednak, że pominięty tu został aspekt metafizyczny. Zob. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 103.

### III. ANGIELSKI WYKŁAD WILHELMA HAUERA 8 października 1932

Hauer: Czy mają państwo pytania w związku z wczorajszą dyskusją?  
Pan Shaw: Wydaje mi się, że jeśli możemy przebudzić kundalini tylko wtedy, gdy ruszymy w drogę przez ćakry<sup>1</sup> i gdy znajdziemy się na początku szóstego etapu, tam, gdzie nie możemy jej ujrzeć, to jesteśmy wówczas równie odlegli od rzeczywistości jak cały Wschód. Powinniśmy mieć coś prostszego, jakąś mieszkankę zawierającą więcej ziemi.

Hauer: Jak już stwierdziłem, moja koncepcja zasadza się na klasycznym tekście *Satćakranirupany* oraz na kilku upanisadach; przywołane tu teksty całkiem jasno, jak sądzę, powiadają, że do pełnego przebudzenia może dojść tylko wtedy, gdy jogin przebędzie już wiśuddhę, a zatem, gdy już zostanie oczyszczony i gdy osiągnie początkowe stadium adźni, czyli stan wielkiego poznania.

<sup>1</sup> Wilhelm Hauer wyjaśnia: „Jeśli chodzi o pytanie, kiedy należy ją [tzn. kundalini] obudzić, nie tylko komentatorzy zachodni, lecz także wschodni mylnie interpretują teksty. A zatem wszyscy zachowują się w ten sposób, jak gdyby można ją było obudzić już od samego początku, w dowolnej chwili. Ale przecież sprawa nie przedstawia się w ten sposób. Kundalini można bowiem obudzić tylko wtedy, gdy jogin przeszedł przez wszystkie etapy jogi — a zatem osiem ogniw czy osiem kroków — aż do samadhi. Jedynie wtedy, gdy przeszedł on cały cykl, gdy poddał się wszystkim przemianom wewnętrznym, które powinien przejść w trakcie ćwiczeń jogicznych, może przystąpić do budzenia kundalini”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 96.

Wczoraj określiłem to mianem hipotezy. Nie powinniście dążyć do zrozumienia tej problematyki na podstawie pracy Arthura Avalona czy tekstów innych współczesnych autorów hinduskich — powinniście sięgnąć do tekstów oryginalnych, przedstawiających historyczny rozwój tej myśli na przestrzeni około tysiąca lat. Większość dostępnych nam tekstów to teksty znacznie późniejszej daty, toteż pierwotne ich znaczenie może być ukryte. W trakcie procesu ewolucji historycznej dołączały do nich wszelkiego rodzaju inne refleksje, nawarstwiając się nad oryginałem grubą powłoką. Jeśli o mnie chodzi, zawsze próbuję przeniknąć do oryginału, jestem bowiem przekonany, iż jest on nam znacznie bliższy niż rozwinięta w Indiach joga w tej formie, w jakiej mamy z nią do czynienia teraz czy w tej postaci, jaką ona miała, powiedzmy, sto lat temu.

W wypadku jogi klasycznej sytuacja przedstawia się tak samo. Doktrynę tę należy poznać przy pomocy komentarza Wjasy, *Jogaabhasji*, joga-sutr<sup>2</sup>. To, co wam tutaj przedstawiłem, to kundalini-joga na najwyższym poziomie. W trakcie rozwoju jogina zawsze dochodzi do zjednoczenia siły męskiej i żeńskiej. Zjednoczenie to symbolizują, jak już dane wam było usłyszeć, trójkąt i lingam. Faktem jest, że siła żeńska w trakcie procesu przyswajania wiedzy zawsze oddziałuje za pomocą siły męskiej, ale tylko na trzech etapach objawia się aspekt siły żeńskiej w formie symbolu trójkąta. Oznacza to, że podczas procesu naszego rozwoju wewnętrznego zawsze pojawiają się etapy, kiedy siła żeńska odgrywa doniosłą rolę. Nie ulega wątpliwości, że erotyczny aspekt siły żeńskiej wiąże się z obudzeniem się wiedzy. Określam to mianem „grubej kundalini” — czyli takiej kundalini, która nie jest jeszcze nader wzniosłą, subtelną, duchową kundalini. Niektóre teksty jogiczne, na przykład teksty hatha-jogi, oraz sami jogini, gdy mowa o przebudzeniu kundalini, istotnie mają na myśli przebudzenie owego twórczego żywiołu w sile żeńskiej, która towarzyszy sile męskiej na wszystkich etapach tego procesu. Atoli w *Satćakranirupanie*, jak już dane mi było stwierdzić, kundalini symbolizuje jedynie subtelną,

<sup>2</sup> Chodzi o *Joga-sutrę* Patańdzalego — tekst przetłumaczony przez Wilhelma Hauera w jego pracy pt. *Der Yoga als Heilweg*.

wzniosłą siłę żeńską. Jeśli chodzi o nas, ludzi Zachodu, a nawet o współczesne Indie, możemy powiedzieć, iż przebudzenie kundalini polega po prostu na obudzeniu owej siły, która oddziaływała na człowieka w trakcie całego procesu jego rozwoju; ale w tym wypadku nie chodzi o tę kundalini. Musimy stale mieć na uwadze, że mamy do czynienia z dwoma aspektami siły żeńskiej; jeśli kundalini już wzniosła się na pewien szczebel, to wcale to nie oznacza, iż udało nam się przebudzić prawdziwą kundalini.

Pani Crowley: To wszystko tłumaczy! Bo ja nie mogłam zrozumieć, dlaczego oba te procesy nie przebiegają równocześnie — wydawało mi się, że kundalini budzi się za sprawą ruchu wzyź.

Hauer: Pragnę tu raz jeszcze podkreślić, że przebudzenie kundalini, o które tu nam chodzi, jest jedynie stadium wstępnym procesu przebudzenia, który dokona się dopiero w adźni. Z perspektywy naszego ogólnego stanu psychicznego jeszcze nam daleko do tego, ale zmierzamy w tym kierunku.

Powrót kundalini po jej zjednoczeniu się z Śiwą (zjednoczeniu, które — jak wiecie — oznacza zjednoczenie z wewnętrzną Jaźnią) symbolizuje fakt, że człowiek dostępuje przecucia wielkiego poznania; jeśli do zjednoczenia obu tych sił doszło w adźni, wówczas wszystkie obszary życia psychicznego są nimi przeniknięte. Kundalini może wręcz zstąpić do obszaru położonego najniżej, w dziedzinę życia erotycznego. Ziemskie życie człowieka, któremu udało się przebudzić kundalini, przebiega od tej pory całkiem inaczej. Może się wydawać, że nic nie uległo zmianie, ale życie jest już całkiem inne niż wszystkie wcześniejsze doświadczenia danego indywiduum — to całkiem nowy stan. Spójrzmy na paralełę japońską. Znacnie książkę Daisetz Teitaro Suzukiego pt. *Die Übungen des Zen?* Znajdziemy tam „Dziesięć obrazów o pasterzu wołów”. Wół jest tu symbolem rzeczywistości ostatecznej. Po długim poszukiwaniu uczeń znajduje swego wołu — oznacza to, że w końcu pojmuje rzeczywistość najbardziej wewnętrzną. Nader zdumiewające i doniosłe jest jednak w tym wszystkim to, że uczeń nie troszczy się później o swego wołu — cechy tej nie wypracowała praktyka jogiczna. Uczeń kładzie się spać; już nie myśli o wołu, a jednak dobrze wie, że on tam jest.

A zatem uczeń, dostępując do poznania najwyższej rzeczywistości, nie zważa już na nią, pozwala jej pogrążyć się w nieświadomości, tak jakby nic się nie stało. I oto zasypia, słońce wzbija się wysoko na nieboskłon, w końcu jednak uczeń wstaje i wybiera się do miasta:

Wchodzi do miasta z rękoma w geście błogosławieństwa. Zamknięta jest brama jego domu krytego strzechą, mędrcy go nie znają. Łan jego wnętrza ukryty głęboko. Idzie swą drogą, nie podążając śladem wcześniejszych mędrców. Z tykwą wchodzi na rynek, wspierając się o kiju wraca do swej chaty. Znaleźć go można wśród ludzi jedzących mięso i pijących wino, a wszyscy oni są, jak on, przemienieni w buddów.

Z piersią odsłoniętą, boso idzie na rynek.  
Pokryty kurzem, umazany popiołem,  
Lecz na jego twarzy uśmiech szeroki.  
Nie uciekając się do sił boskich,  
Szybko przychodzi do rozkwitu uschnięte drzewa<sup>3</sup>.

Może profesor Jung zechciałby teraz powiedzieć kilka słów na temat aspektu psychologicznego?

Jung: W rzecz samej, przyszedłem tu po to, by odpowiedzieć na pewne pytania. Oczywiście nie czuję się kompetentny w interpretacji spraw dotyczących owej specjalistycznej dziedziny, o której mówi tu profesor Hauer, jeśli jednak macie pytania w związku z psychologicznym aspektem poruszanej tu problematyki, chętnie na nie odpowiem. Nie wiem, w jakich kwestiach czujecie się dostatecznie poinformowani, a co jest dla was niejasne. Trudno rzecz jasna pogodzić tę specjalistyczną terminologię i ów tak różny od naszego światopogląd z naszą terminologią psychologiczną i znanymi nam procesami.

Weźmy na przykład pytanie: „W jaki sposób można obudzić kundalini?”. Pytanie to sugeruje, że wydaje się wam, iż należałoby już

<sup>3</sup> Daisetz Teitaro Suzuki: *Zazen. Die Übungen des Zen. Grundlagen und Methoden der Meditationspraxis*. Bern–München–Wien: O.W. Barth 1988. S. 206. Zob. Daisetz Teitaro Suzuki: *Die Große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. Mit zehn Bildern vom Rinderhirtern*. Leipzig 1939. S. 136 i nast.

coś posiadać, by obudzić kundalini — coś, co tak naprawdę można mieć dopiero później.

Pan Shaw: Wydaje nam się, że czynimy tu coś, czego według doktora Junga nie powinniśmy czynić. Doktor Jung stale podkreśla wartość ziemi, konieczność odwoływania się do obu jakości — tego, co duchowe, i tego, co ziemskie.

Jung: To prawda, ale i joga wypowiada się w tym samym duchu — całe to doświadczenie zachodzi w ciele, a nie w powietrzu.

Hauer: Oczywiście, w jodze tantrycznej mamy do czynienia z reakcją na jogę klasyczną. Ta ostatnia chciałaby przerwać proces w chwili, gdy osiągnięty zostanie najwyższy stopień kontemplacji; w sumie, joga klasyczna przejawia tendencję do odrywania się od świata, podczas gdy joga tantryczna wysuwa tu ideę, iż kundalini powinna powrócić do muladhary. Należy tu myśleć także w aspekcie historycznym, aby zrozumieć niebezpieczeństwo i konieczność owego wyższego życia duchowego.

Pani Crowley: Chciałabym poznać opinię doktora Junga na temat przedstawionej tu nam różnicy między puruszą i atmanem<sup>4</sup>.

Jung: Z psychologicznego punktu widzenia trudno wręcz wskazać jakąkolwiek różnicę między jednym i drugim. Owszem, może być tak, że puruszę i atmana dzieli cały świat, lecz jeśli spojrzymy na nie z perspektywy psychologicznej, okaże się, iż mamy tu do czynienia z jednym i tym samym. Nawet w filozofii pojęcia te stosuje się w taki sam sposób. W każdym razie możemy stwierdzić, że różnica, o której tu mowa, jest zbyt subtelna, by mogła ona odgrywać jakąś rolę w psychologii.

Pani Crowley: Czy ostatnie doświadczenie atmana (Jaźni) intuicyjnie percypuje się przed doświadczeniem puruszy?

<sup>4</sup> Wilhelm Hauer wyjaśnił, że atman i purusza to pojęcia, które można by przetłumaczyć jako „Jaźń”. Pojęcia „atmana” używano w upanisadach i w jodze tantrycznej, pojęcie „puruszy” pojawia się w jodze klasycznej: „Purusza w jodze klasycznej to po prostu istność w sobie; na świecie istnieje nieskończenie wiele puruszy, a boskie «Ja» jest tylko jedną z nich... w jodze tantrycznej pojęcie to pojawia się w nieco innym aspekcie; atman zawiera cząstkę absolutu, jest on objawieniem absolutu w punkcie całości”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 43 i nast.

Jung: Myśląc w tych kategoriach hinduistycznych, gubi się pani w tysiącu różnych aspektów; to nader skomplikowana sprawa — znacznie prościej byłoby spojrzeć na nią z perspektywy psychologicznej. Problematyka ta, zwerbalizowana, wydaje się nawet zbyt prosta, albowiem dopiero wtedy, gdy naprawdę zechce pani poddać się temu doświadczeniu, dostrzeże pani, jak strasznie złożony i zawikłany jest cały ten proces — a wtedy zaczniesz też pani pojmować, dlaczego Wschód wymyślił tak wiele symboli, by wyjaśnić ową pozornie prostą sprawę. [Ale w kategoriach psychologicznych ujmujemy ją całkiem inaczej. Jako pierwszy proces analiza przeprowadza proces redukcji — analizuje pani nastawienie. Musi pani uświadomić sobie wiele oporów i spraw osobistych, tłumiących pani autentyczną aktywność mentalną i pani procesy psychiczne. Wszystkie te przeszkody to nieczystości, z których należałoby zrazu oczyścić swój umysł, zanim będzie mógł ruszyć z miejsca proces przemiany psychicznej.]

To właśnie z tego względu joga powiada, że najpierw należy dokonać oczyszczenia *ćit* (umysłu), zanim w ogóle będzie można zacząć myśleć o wejściu na drogę kundalini. W wypadku analizy mamy do czynienia z tym samym. Aby zdobyć doskonale obiektywny wgląd, aby móc zrozumieć, że coś porusza się w naszym umyśle (*mind*) niezależnie od naszej woli — a zatem, zanim będziemy mogli obiektywnie uznać jakąś fantazję — musimy dokonać oczyszczenia umysłu (*mind*). [Powinniśmy zatem usunąć całą masę przeszkód, zanim dane nam będzie to zrozumieć — przedtem żaden obiektywny proces nie zajdzie. Jeśli jednak będziemy gotowi uznać zjawisko autonomii treści psychicznych, jeśli pogodzimy się z faktem, że coś przychodzi nam na myśl nie dlatego, że to wymyśliliśmy, lecz spowodowane własnym impulsem, wówczas zrozumiemy, w jaki sposób ruszyć z miejsca cały ten proces. W tej sytuacji będziemy mogli później obudzić Jaźń, puruszę.]

Pani Crowley: Dokładnie o to mi chodzi. Między jedną drogą i drugą istnieje jednak wielka różnica.

Jung: Mamy tu do czynienia z drogą przygotowującą — dopiero później pojawia się prawdziwe przebudzenie. Pani mówi o urzeczywistnieniu atmana, to zaś jest już rezultatem całego procesu. Ze

względów praktycznych doradzałbym nie robić wielkiej różnicy między puruszą i atmanem.

Pani Crowley: Poza tym, że — jak pan wyjaśnia — istnieje tu bardzo precyzyjna różnica.

Jung: Mówiłem o *ćit*. Zrazu chodzi o wysubtelnienie *ćit*, drugi krok polega na przebudzeniu kundalini — dopiero gdy kundalini się przebudzi, pojawia się Jaźń; to ostatnie ma miejsce w trakcie kolejnych etapów procesu psychicznego, które zaczynają się w chwili, gdy człowiek posiada zdolność obiektywizacji. To właśnie wtedy, a nie na pierwszym etapie, pojawia się purusza.

Hauer: Tak naprawdę nie istnieje żadna realna różnica pomiędzy atmanem i puruszą — mamy tu do czynienia z pojęciami synonimicznymi. Jedyna różnica — i na tym polega cała trudność — sprowadza się do tego, że Jaźń może być odzwierciedlana na wiele różnych sposobów; w gruncie rzeczy chodzi tu właśnie o to, o czym mówił profesor Jung. Zrazu nie możemy wyraźnie dostrzegać Jaźni w *ćit*. To tak, jak gdyby odbijała się w płynącej wodzie. Ale w miarę upływu czasu dostrzegamy ją coraz bardziej wyraźnie, w anahacie zaś objawia się Jaźń, która przeblyskiwała od czasu do czasu już wtedy, na dole, teraz jednak nie mamy co do tego najmniejszej wątpliwości. Znacznie niżej, tam, gdzie poruszyło się lustro wody, wątpliwości były jeszcze uprawnione, teraz jednak już wiemy, że to właśnie to; już nie możemy jej stracić z oczu, mimo że pojawia się w wirze aktywności twórczej, w obłoku czerwonawej mgły, przez który jeszcze nie możemy przeniknąć spojrzeniem. Kiedy znajdzie się powyżej, znajduje się w stanie doskonałego spoczynku, jest doskonale klarowna. *Ćit* tak naprawdę to nic innego, jak tylko zwierciadło puruszy. Na tym poziomie nie ma już żadnych kłęsa. Tutaj przeżywamy absolutną obecność, prawdziwą obecność Jaźni, tutaj objawia się tożsamość atmana i paramatmana. To wszystko to tylko kwestia zróżnicowanego odzwierciedlania się w rozwijającym się *ćit*.

Pani Hannah: Mam całkowity mętlik w głowie z powodu tej różnicy pomiędzy drogą Wschodu i Zachodu. Wschód najwyraźniej przechodzi przez jamę potwora, Makary.

Jung: Profesor Hauer wyraźnie pokazał, w jaki sposób Wschód podchodzi do tego problemu<sup>5</sup>, jeśli zaś studiuje pani psychologię analityczną, powinna pani wiedzieć, w jaki sposób podchodzi do niego Zachód.

Pani Sawyer: Wydaje mi się, że cały ten zamęt wynika stąd, iż ludzie próbują przystosować do siebie Wschód i Zachód, jogę i analizę.

Jung: Jeśli o mnie chodzi, określam proces, który joga tantryczna nazywa przebudzeniem kundalini, mianem „obiektywności psychicznej”. Na przykład wizje, które omawiamy w trakcie seminarium angielskiego, to doświadczenia przebiegające na innym poziomie — nie należy ich postrzegać w aspekcie stuhla, lecz w aspekcie sukszma. Takie sprawy mają miejsce wszędzie i nigdzie; są one uniwersalne i nieosobnicze — jeśli nie traktujemy ich w sposób nieosobniczy, padamy po prostu ofiarą inflacji, ponieważ zaczynamy się utożsamiać z tym, co powszechne. A zatem cały ten proces zaczyna się od rozpoznania pewnych treści umysłu (*mind*) jako czysto nieosobniczych. My nie odpowiadamy za ich zaistnienie; po prostu spadają one z nieba albo przybywają z piekieł — my nie możemy za to odpowiadać. Pewne fantazje i marzenia senne w oczywisty sposób pochodzą ze sfery nieosobniczej, nie powołuje ich do życia indywiduum, któremu przyświecają jakieś osobiste zamiary. Są to treści, których można doświadczyć tylko wtedy, gdy wychodzimy z założenia, iż sami się rozszczepimy i możemy odegrać w tym procesie jakąś rolę.

To właśnie z tego względu niektórzy ludzie tak chętnie odgrywają misteria — w ten sposób wyłamują się z ram powszedniego życia i obsadzają się w jakiejś roli. Nawet najbardziej prymitywne ludy pierwotne żyjące w Australii Środkowej rozwinęły nader zróżnicowaną

<sup>5</sup> Wilhelm Hauer stwierdził: „W trakcie życia natykamy się na owego potwora morskiego, na Makarę; kiedyś przychodzi chwila, gdy oto stajemy w obliczu strasznego niebezpieczeństwa i nie możemy go wyminąć. Potwór ten w systemie čakr zajmuje całą szerokość półkuli (półkulię w swadhiśthanie reprezentuje Śiwę), paszcza potwora się otwiera. Jeśli nadchodzimy z prawej strony, możemy go zaatakować z tyłu. Nie wpadniemy w jego czeluści, a być może będziemy w stanie podjąć walkę z nim; jeśli jednak nadchodzimy z lewej strony, wpadniemy w jego paszczę. Wszystko to kwestia właściwej drogi”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 84 i nast.

ideę, że odprawiając obrzędy totemiczne, nie występują jako takie, lecz odgrywają rolę swych przodków z epoki alczeringa, utożsamiają się zatem z boskimi herosami. Mamy tu przeto do czynienia z sytuacją, w której ja nie występuję już jako doktor Jung, lecz jako Zaratustra, mogę więc opowiadać najbardziej niesłychane historie, ponieważ przemawiam z głębi wieków — mówię głosem moich wielkich przodków, ale później ścieram z siebie makijaż sceniczny i znowu jestem zwyczajnym człowiekiem. Coś podobnego nigdy nie mogłoby dojść do skutku, gdyby nie służyło do zaspokojenia pewnej potrzeby psychologicznej; chodzi tu po prostu o przeżycie innej rzeczywistości, o to, że to działa. Nasz racjonalny umysł nie potrafi, rzecz jasna, tego pojąć, ale to działa.

Znamy na przykład ideę, podług której każdy normalny człowiek powinien wieść zwyczajne życie i mieć przynajmniej dwoje dzieci. Ale wielu ludzi nie ma dwojga dzieci — mają mniej lub więcej potomstwa albo wcale nie mają ochoty płodzić dzieci. A zatem realne życie w jaskrawy sposób kłóci się z regułami, znamy też wiele zjawisk, które w ogóle nie powinny pojawiać się w normalnym świecie — klasztory męskie, żeńskie — wszystko to żyje, a w dodatku wydaje owoce, mimo że przecież w tak jaskrawej formie kłóci się z regułami dziewiętnastowiecznego burżuazyjnego racjonalizmu.

Ten typ doświadczenia nieosobniczego — doświadczenia, w którym człowiek może przeżywać siebie jako kogoś innego, jako postać sceniczną — to istotny element wszelkiego rodzaju misteriów; stan ów ustanawia się w sposób sztuczny. Znacnie przecież misteria mitraistyczne, w trakcie których osobnicy poddawani inicjacji przechodzą przemianę w *milites*, w żołnierzy boga, we lwy i w *heliodromoi*, w słonecznych posłańców bóstwa<sup>6</sup>. Chodzi tu po prostu o różne stopnie doświadczenia nieosobniczego. Na przykład rzymski szynkarz, który stał się *miles*, po przejściu przez inicjację jest kimś więcej — owszem, jest tym, kim był zawsze, ale przeżył on samego siebie na wyższej płaszczyźnie, która nie jest płaszczyzną tożsamą ze znanym mu światem trójwymiarowym: to płaszczyzna

<sup>6</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Analytische Psychologie*. S. 130 i nast.

nieosobnicza, a spoglądając z jej wysokości, spogląda on niczym przez okno w inny wymiar — w wymiar rzeczywistości psychicznej.

Dowodem potwierdzającym słuszność tej refleksji jest fakt, iż rzeczywistość ta działa sama przez się — opada nas niczym ogień Sodomy i Gomory, ba — może wręcz spalić nasze życie. Człowiekowi wydaje się, że wszystko jest w porządku, że on i świat znajdują się w stanie doskonałej harmonii, gdy nagle okazuje się, że nie może przejść przez ulicę, ponieważ cierpi na agorafobię. Przecież nikt jej nie wymyślił — ot, nagle nas to dopadło. A kto nam to uczynił, co jest tego przyczyną? Można po prostu podać nazwę jednostki chorobowej, ale to przecież puste słowo. Równie dobrze można by stwierdzić, że kryje się za tym zły duch lub lęk. To tylko jeden przykład autonomii świata psychicznego, to także dowód na to, iż takie sprawy się zdarzają. Dlatego radzę wszystkim cierpiącym na nerwicę: idźcie tam, przeżyjcie wszystko, co się z tym wiąże, a wtedy będziecie to mieli w garści i nie będziecie już przez to opętani.

Kundalini-joga to ukuta na modłę wschodnią symboliczna formuła doświadczenia nieosobniczego. Musielibyśmy zadać sobie немало trudu, by na nasz sposób — na sposób ludzi Zachodu — zrozumieć, co Wschód próbuje nam przekazać za pomocą swoich symboli. Profesor Hauer byłby niewątpliwie ostatnim człowiekiem, który by nas zachęcał do dosłownego traktowania tych spraw. Kundalini-joga staje się żywa dopiero wtedy, gdy podchodzi się do niej na sposób zachodni, albowiem nie jest wówczas taka prosta i zawiślana. Jeśli nie rozumiecie tego czy owego, mówicie wówczas, że to przecież całkiem proste. Najwięksi prostacy na tym świecie są tak naprawdę największymi mącicielami, jakich ziemia nosiła. Sprawy, o których tu mówimy, wcale nie są rzecz jasna proste, ale byłoby dobrze, gdybyście mieli jakąś niezawodną analogię psychologiczną, która pomogłaby wam dostrzec związek łączący doświadczenie Wschodu i Zachodu.

Pani Hannah: Wydaje mi się, że Wschód jest trochę zbyt dogmatyczny.  
Jung: Proszę nie zapominać, że przez tysiące lat pracowało nad tym tysiące indywidualów, tysiące mądrych głów. W tej sytuacji sprawa wydaje się oczywiście dogmatyczna.

Pani Hannah: Czy i psychologia jest dogmatyczna?

Jung: Tak, jeśli ludzie twierdzą, że coś takiego jak nieświadomość nie istnieje, jeśli mówią, że to herezja, wówczas wszyscy, co do jednego, są dogmatyczni, mimo że sami tego nie zauważają — to tak, jak ze zjawiskiem „going black” w Afryce<sup>7</sup>.

Pani Thiele: Profesor Hauer stwierdził wczoraj, że nie ma Europejczyka, który kiedykolwiek byłby w stanie rozwinąć kundalini w wyższym sensie, być może poza Suzonem<sup>8</sup>; ale czyż za pomocą procesu analitycznego nie można by dojść do etapu, na którym udałoby się ją przebudzić?

Hauer: Może za tysiąc lat...

Jung: Nie należy zapominać, że Indie to specyficzny kraj. Człowiek pierwotny żył tam od niepamiętnych czasów i rozwijał się w doskonałej ciągłości. Nasz rozwój nie przebiegał w sposób ciągły — my zostaliśmy odcięci od naszych korzeni. Poza tym Hindusi należą do całkiem innej rasy — to nie tylko Aryjczycy, lecz także w znacznej mierze ludzie pozostający pod wpływem kultury pierwotnej ludności drawidyjskiej. To właśnie z tego względu w kundalini-jodze możemy dostrzec prastare cechy chtoniczne. Musimy przeto przyznać, że ta specyficzna filozofia jogiczna jest całkiem obca naszej krwi, wszystko zaś, co przeżyjemy w związku z praktykowaniem jej, przybierze całkiem inny obrót. Nie wolno nam traktować tych formuł w dosłowny sposób. Byłby to straszny błąd, ponieważ dla nas są to procesy sztuczne.

Uczestnik: Wydawało mi się, że jakaś część tego procesu byłaby w naszym zachodnim ujęciu podobna do jogi.

<sup>7</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Wspomnienia, sny, myśli*. S. 252. [Przyp. tłum.]

<sup>8</sup> W odpowiedzi na pytanie pani Shaw: „Czy uważa pan, że nikt nie przebudził kundalini?”, Wilhelm Hauer odparł: „Na Zachodzie, jak sądzę, nie udało się to nikomu, ale sam nie wiem... Wydaje mi się jednak, że Suzon, niemiecki mistyk żyjący w czasach Średniowiecza, przeżywał tego rodzaju doświadczenia”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 99. [Dominikanin, bł. Heinrich Suzo (Suze, Sus, Susze, Seuse) (1295–1366) — mieszkał w Konstancji nad Jeziorem Bodeńskim. Po polsku dostępny jest przekład jego *Księgi Mądrości Przedwiecznej*. Przeł. o. Wiesław Szymona OP. Poznań: W drodze 1983 — przyp. tłum.]

Jung: Tak, psychologia analityczna to oczywiście podobna próba. Kiedy kładliśmy jej podwaliny, nie zdawaliśmy sobie sprawy, że jest tak bliska jodze tantrycznej. Teksty tantryckie jeszcze nie były wówczas przetłumaczone, nawet eksperci z tej dziedziny nie wiedzieli zbyt wiele na temat tantra-jogi, znanej dopiero od niedawna dzięki przekładom sir Johna Woodroffe'a. A zatem nasza próba jest rzeczywiście neutralna i, oczywiście, używa całkiem innych środków, ponieważ mamy różne temperamenty i inne nastawienia.

Hauer: Musimy porównywać pracę przygotowawczą, jaką wykonała psychologia analityczna, z tymi etapami w rozwoju jogi, jakie przeszła ona czterysta czy pięćset lat przed usystematyzowaniem jej. Kształty systemu uzyskała joga dopiero w epoce Buddy czy niedługo przedtem. To, co wypracowała dziś psychologia analityczna, znane już było braminom mniej więcej pięćset lat przed Buddą. Imiona tych ludzi popadły dziś w zapomnienie. Naszym udziałem są zatem, by tak rzec, pierwsze przebliski poznania. Być może do zrozumienia całej sprawy dodano jeszcze to czy tamto, w końcu pojawił się jakiś wielki myśliciel, który stworzył z tego system mający zaprowadzić ład w duchu czy w duszach swojej epoki — ale tylko na pewien czas, powiedzmy, na kilka stuleci. W taki właśnie sposób przebiega proces przystosowania psychicznego przewijający się przez całe dzieje ludzkości. Minie jeszcze kilka wieków — i pojawi się nowy system. Dzisiejszy system zaniknie, tak jak zanikła joga tantryczna. Wszystkie te systemy stanowią podejmowane przez ludzkość próby uporania się z wielkim problemem życia za pomocą symboli i doktryn przeznaczonych nie tylko dla nas, lecz dla całej wspólnoty. Determinujący charakter symboli obowiązujących wszystkich można wypracować jedynie wielowiekowym wysiłkiem, a wtedy uniknie się sytuacji, w której każde indywiduum będzie musiało wykonywać dla siebie całą tę pracę; wszystko już zostało przygotowane dla nas — w ten sposób uczestniczymy we wspólnej kulturze duchowej i psychicznej. Ale minie kilka wieków, a i ta epoka dobiegnie końca. Symbol ulegnie zmianie, zmieni się także życie ludzkie, a wtedy pojawi się niebezpieczeństwo, że mimo nadejścia nowej epoki ludzie będą

chcieli uważać stary symbol za nadal obowiązujący, będą chcieli go przejąć.

Kiedy studiuje psychologię analityczną, widzę, jak wyrasta od podstaw, tworząc imponującą budowlę. Za kilka wieków stanie się rygorystycznym dogmatem, a wówczas przyjdą burzyciele, uznając, że to wszystko było błędem. Możemy jednak mieć pewność, iż każdy tego rodzaju system odkrył pewne prawdy, które go przeżyją. Widzimy, że i w chrześcijaństwie tkwią ziarna prawdy, są bowiem prawdy absolutne, bez których niepodobna wyobrazić sobie życia. A jednak musimy wypracować nowy system symboli i prawd. Ten sam proces przebiegał kiedyś w Indiach. W perspektywie historycznej joga tantryczna stanowi jedynie formę przystosowania się tysiącletniego systemu jogi do nowej sytuacji psychicznej — sytuacji, która już na ziemi indyjskiej nie istnieje. Gdyby Hindusi próbowali żyć podług prawideł jogi tantrycznej, pobiłoby tak samo, jak i my błądzimy, podejmując taką próbę. Weźmy na przykład Gandhiego. Nowe symbole muszą obowiązywać całą wspólnotę, Gandhi jest zaś człowiekiem, który za pomocą całkiem nowej metody stworzył na gruncie nowego stanu psychicznego i duchowego owe symbole nośne. Jak już powiedziałem, kiedy Gandhi idzie nad morze i pokazuje narodowi bryłkę soli, to niewiele się to różni od zademonstrowania systemu ćakr. Dlaczego ludzie, widząc Gandhiego przędzącego na kołowrotku wełnę, mieliby się skupiać na ćakrze? Tu nie trzeba żadnej ćakry. Patrzą na to, a wtedy ich myśli wznoszą się na wyższy poziom — do idei ofiary itd. Jak chcecie, dostrzegajcie w tym nowy system „jogi tantrycznej”. Ale i w chrześcijaństwie, i w jodze tantrycznej występują elementy, które nie mogą zaginać — symbole prawd wiecznych i powszechnych. Te właśnie symbole teraz zgłębiamy, ponieważ są one dla nas cenne. To właśnie na tym polega pedagogiczna wartość systemu ćakr. Poza tym zawsze i wszędzie ludziom dane jest czynić podobne doświadczenia. Celowo nie mówiłem tu o paralełach psychologicznych pomiędzy jogą tantryczną i psychologią analityczną, ponieważ prawdopodobnie jeszcze bardziej namieszałbym wam w głowach. Po prostu przedstawiłem wam jogę — sami to sobie porównajcie.

Pani Crowley: Porównanie przeprowadziliśmy wczoraj wieczorem za pomocą przedstawionych przez doktora Junga<sup>9</sup> mandali ukształtowanych na modłę zachodnią.

Hauer: Mandale indyjskie są kompletne — te pokazane wczoraj to jedynie surowy materiał, z którego być może wyrośnie ćakra. Ilustracje te pokazują również, że dusza ludzka, mimo wszelkich różnic, zawsze i wszędzie jest zasadniczo taka sama.

Jung: No dobrze, to są ćakry.

Hauer: Mam tu na myśli ćakrę obowiązującą dla całej społeczności.

Jung: Tak, lecz to wymaga współpracy, procesu wysubtelniania przez tysiące ludzi i niezliczone wieki.

Pani Crowley: Ale zaskakujące w tym wszystkim było to, że ćakry przedstawione przez doktora Junga jedna po drugiej były tak doskonale analogiczne.

Jung: Właśnie pod tym względem joga tantryczna jest wprost nieocenionym narzędziem, pomaga nam bowiem klasyfikować i nazywać procesy psychiczne oraz tworzyć na ten temat nowe koncepcje. To właśnie dlatego studiowanie jogi tantrycznej wydaje mi się takie fascynujące.

Pan Baumann: Profesor Hauer stwierdził, że jogin musi wejść na poziom adźni, by obudzić kundalini.

Hauer: Powiedzmy, że w sensie subtelnym, duchowym.

Pan Baumann: W analizie znamy stadium przygotowawcze polegające na tym, że pacjent musi się oderwać od wszelkiego rodzaju przeszkód osobistych — dopiero później będzie mógł wejść w dziedzinę tego, co nieosobnicze. Wydaje mi się jednak, że byłoby możliwe — i wiem, iż faktycznie zdarza się, pacjenci malują bowiem obrazy symboliczne o charakterze wybitnie nieosobniczym — mieć przecucie tego, co nieindywidualne, już w trakcie stadium przygotowawczego.

Jung: O, tak, pacjenci potrafią malować najpiękniejsze obrazki, a mimo to nie posunąć się ani krok dalej. Dotyczy to przede wszystkim

<sup>9</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Westliche Parallelen zu den Tantrischen Symbolen*. W: Carl Gustav Jung: *Tantra Yoga. W swym Komentarzu* Jung odwoływał się do wielu przedstawionych tam mandali. Zob. Carl Gustav Jung: *Komentarz zu: „Das Geheimnis der goldenen Blüte“*. *Gesammelte Werke*. T. 13. *Komentarz do „Sekretu Złotego Kwiatu“*.

artystów. Każdy umie malować, nawet małe dzieci to potrafią, ale to przecież jeszcze nic nie znaczy. Widzi pan, otóż obraz powinien wyrażać jakiś fakt psychiczny czy jakieś doświadczenie psychiczne, odbiorca zaś powinien zdawać sobie z tego sprawę, powinien wiedzieć, o jaki fakt czy o jakie doświadczenie chodzi, w przeciwnym bowiem razie obraz mógłby być adresowany do ryby w stawie czy do drzewa w lesie. Bo przecież każda roślina rodzi cudowne mandale. Kwiat słonecznika to mandala, to cudowny wizerunek słońca, ale roślina o tym nie wie. Oko ludzkie to mandala, ale my nie zdajemy sobie z tego sprawy. A zatem w trakcie analizy niezbędna jest długa i mozolna praca zmierzająca do uświadomienia ludziom nieosobniczego charakteru problemu, z którym przyszło się im zmierzyć. Ten pierwiastek nieosobniczy stanowi w rzeczy samej zachodnią analogię wschodniego umysłu (*mind*). Kundalini to sprawa nieosobnicza, tymczasem myślenie ludzi Zachodu nie za bardzo potrafi sobie poradzić z ujęciem pierwiastka nieosobniczego w naszym umyśle jako faktu obiektywnego.

Podam przykład. Prowadziłem kiedyś terapię pisarza, bardzo mądrego człowieka. Był inteligentny, na wskroś racjonalny, na wszystko miał bardzo rozsądne wyjaśnienie, zawsze umiał znaleźć naturalną przyczynę. Analizowali go już przedstawiciele najróżniejszych szkół, człowiek ów miał zaś zwyczaj objaśniania swych marzeń sennych podług zasady redukcji do przyczyny. Oczywiście, praktycznie o każdej postaci, emocji czy o każdym fakcie można powiedzieć, że to i to wynika z tego i z tego, nie sposób właściwie spotkać nic, czego się już kiedyś nie widziało. Dopóki to możliwe, można się rzecz jasna trzymać tego sposobu myślenia. Miałem jednak nadzieję, że w końcu marzenia senna tego człowieka przyniosą coś, czego ten nie będzie umiał sprowadzić do wcześniejszych doświadczeń czy do jakichś przyczyn. Po dłuższej współpracy istotnie nawiedziły go sny z postaciami, którym nie umiał przypisać konkretnego pochodzenia. A zatem na przykład często śnił o kobietach, które odgrywały ważną rolę w jego życiu. Wcześniej potrafił wytropić je w swych wspomnieniach, po czym mówił: „Ona wyglądała jak pani Kowalska”, a wtedy obaj po nitce dochodziliśmy do kłębka. Ale pewnego razu



pojawiła się osoba, której mój pacjent nijak nie umiał zlokalizować. Dwoił się i troił, z największym wysiłkiem przeczesywał pamięć, w końcu jednak, nie znalazłszy żadnego skojarzenia, musiał przyznać, że nie potrafi w racjonalny sposób wskazać genezy tego obrazu sennego. Powiedziałem mu zatem, że w ten sposób jego zasada redukcji do przyczyny doszła do kresu swych możliwości. „Ale chciałbym panu zaproponować całkiem inną metodę interpretacji” — dodałem — [metodę opartą na założeniu, że dana postać nie została zrodzona z pańskich wspomnień, lecz że powstała autonomicznie, że pojawiła się tak samo, jak gdyby w tej chwili wszedł do tego gabinetu ktoś, kogo nie zapraszaliśmy — czy też jak gdyby w tej chwili ze ściany wyłoniła się ta właśnie kobieta, stanęła na środku pokoju i zaczęła mówić — istny upiór”. Mój pacjent miał rzecz jasna opory względem tej propozycji — uważał, że człowiekowi nie może przyjść do głowy nic, czego by tam już wcześniej nie było. Lekceważył świat psychiczny — całkiem tak samo, jak my, ludzie Zachodu — musiał jednak przyznać, że w jego umyśle pojawiło się coś konkretnego: coś, czego sam nie wymyślił, co zaś w stanie śnienia wywoływało w nim nader silne emocje. W ten sposób człowiek ten zaczął się uczyć uznawania obiektywnego czynnika autonomicznego — był to początek jego procesu psychicznego. Było to tak, jak gdyby w jego życiu pojawiła się kobieta z krwi i kości — nie wiedział, dlaczego przyszła, musiał jednak zająć się faktem jej istnienia. Na określenie takich postaci, które podług naszych zachodnich przesądów nie mają prawa istnieć, wymyśliłem miano „animy”]

[W tym miejscu bierze początek analogia z procesem rozwoju kundalini: chodzi tu o proces polegający na tym, że coś budzi się w *psyché* i rozwija samo z siebie. Jeśli zbadamy ten proces, dojdziemy do wniosków, które można wyrazić w terminologii jogi tantrycznej. Jesteśmy wdzięczni jodze tantrycznej, ponieważ pozwala nam ona ująć w nader zróżnicowanych formach i koncepcjach owe chaotyczne doświadczenia, które stają się naszym udziałem. Jak trafnie stwierdził profesor Hauer, stoimy tu u początków czegoś, a na początku sprawy często przedstawiają się w sposób wybitnie zindywidualizowany i chaotyczny. Dopiero po upływie setek lat pojawiają się i kondensują

w konkretnych aspektach — wówczas w nieunikniony sposób przyjmują strukturę dogmatyczną.

Pan Baumann: Doktor Jung wspomniał wczoraj, że pewna pacjentka przysłała mu rysunek przedstawiający mandalę, w której centrum widniały wyobrażenia ryb. Wielkie wrażenie zrobił na mnie dopisek pacjentki: „Mam nadzieję, że pewnego dnia dane mi będzie stać się owym centrum, wokół którego krążą te ryby”<sup>10</sup>.

Jung: Nie, tu nie chodziło o to, że pacjentka miała nadzieję znaleźć centrum, wokół którego będzie harmonijnie krążyć niczym owe ryby. Pacjentka nie chciała się przeobrazić w owo centrum. To nasze zachodnie wyobrażenie. Błędem byłoby mniemać, iż to my jesteśmy tym centrum. Roimy sobie, że jesteśmy bogami tego świata, toteż pojawiająca się w jodze tantrycznej idea przeobóstwienia jest dla nas niebezpieczna. Mamy owo przesądne wyobrażenie o sobie samych, lecz tak naprawdę jesteśmy straszliwymi biedakami — po prostu nie potrafimy spojrzeć na siebie z zewnątrz. Wydaje nam się, iż jesteśmy cudownymi ludźmi, szacownymi i moralnymi itd., w rzeczywistości jednak jesteśmy żądnymi krwi piratami. To, co Europejczycy myślą o sobie, to kłamstwo. Jeśli o mnie chodzi, dostałem porządną nauczkę u Pueblosów i Murzynów. Spójrzcie tylko na nasz świat, a wtedy zobaczycie, kim tak naprawdę jesteśmy. Ale na podstawie mniemania, iż bogami jesteśmy, każdy w sposób instynktowy, kojąc swą duszę, lokuje się w centrum, gdy tylko pojawia się ono we śnie. Z pewnością pamiętacie pokazywany tu wczoraj wieczorem obraz z kamieniem pośrodku i klejnotami wokół. Być może zainteresuje was związany z tym sen. Namalowałem tę mandalę, gdy jeszcze nie miałem pojęcia,

<sup>10</sup> Jung prawdopodobnie przedstawił mandalę autorstwa pewnej kobiety — widnieją na niej ryby ułożone niczym promienie wychodzące z punktu środkowego. Ilustracja ta jest reprodukowana w angloamerykańskim wydaniu *Collected Works*, nie znalazła się natomiast w *Gesammelte Werke*. Zob. Carl Gustav Jung: *Commentary on „The Secret of the Golden Flower”*. *Collected Works*. T. 13. Il. A 2. Jeśli chodzi o to, co Jung mówi tu na temat tej pacjentki, wydaje się, że pasowałaby również do tego mandala przedstawiona w: Carl Gustav Jung: *Über Mandalasymbolik*. *Gesammelte Werke*. T. 9/1. Par. 640 i nast. *O symbolice mandali*. Il. 19. Wypowiedź cytowana przez Baumanna nie znajduje się w tekście seminarium pt. *Tantra Yoga*.

co to takiego — w nadmiernej, doprawdy, skromności uznałem, że to ja jestem tym wielkim klejnotem w centrum, a owe małe światełka wokół to wszyscy ci mili ludzie, którzy też sądzą, iż to właśnie oni są owymi klejnotami — choć, owszem, mniejszymi ode mnie. To właśnie w ten sposób zawsze postępujemy — stale podążamy za przykładem przedstawionym przez Anatola France w jego powieści pt. *Wyspa pingwinów*. Kiedy udzielano pingwinom chrztu, wybuchł spór, czy nie jest to oby bluźnierstwo, bo przecież pingwiny nie mają duszy nieśmiertelnej, tylko istoty ludzkie mogą sobie rościć do niej prawo. Spór rozgorzał tak wielki, że w końcu w niebie zwołano naradę Ojców Kościoła i innych uczonych mężów. Gdy i tam nie udało się rozwiązać tej kwestii, poproszono o radę św. Katarzynę. Święta, gdy już skomplementowała obie strony, rzekła, że skoro pingwiny są zwierzętami, dusza nieśmiertelna im nie przysługuje, ale tak samo prawdą jest, że dzięki chrztowi mogą ją zdobyć. Toteż zwróciła się do Boga: „Dlatego błagam cię, Panie, użyż pingwinom starego Maëla głowy i tułowia człowieka, aby cię mogły właściwie chwalić, i użyż im duszy nieśmiertelnej, ale maleńkiej”<sup>11</sup>. Właśnie zgodnie z tą zasadą postępujemy. Dałem tym małym ludziom maleńkie dusze — tyle byłem skłonny im przyznać. Z całą powagą uznałam, że mogę wyrazić samego siebie w ten sposób: moje cudowne centrum i ja w samym środku mego serca.

Ale później nawiedziło mnie inne marzenie senne<sup>12</sup>. Śniło mi się, że jestem w Liverpoolu, chociaż naprawdę nigdy nie byłem w tym mieście. Padał deszcz, było brudno — w powietrzu unosiła się brudna mgła, razem z innymi Szwajcarami szliśmy ulicą w płaszczach przeciwdeszczowych. Rozmawialiśmy, ale było jakoś tak niemilo — pomyślałem, że powinniśmy poszukać miejsca, gdzie moglibyśmy się schronić przed siąpiącą mżawką i przenikliwym chłodem. Doszliśmy

<sup>11</sup> Anatol France: *Wyspa pingwinów*. Przeł. Jan Sten. Warszawa: Czytelnik 1956. S. 41. Zob. Carl Gustav Jung: *Mysterium coniunctionis. Gesammelte Werke*. T. 14/1. *Mysterium coniunctionis*. (Dzieła. T. 5) Cz. 1, par. 220. Zob. Carl Gustav Jung: *Analiza marzeń sennych (Seminaria. T. 1)*. S. 129, 374, 409, 588, 693, 806. [Przyp. tłum.]

<sup>12</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Wspomnienia, sny, myśli*. S. 203 i nast. [Przyp. tłum.]

na coś w rodzaju wzniesienia — przybywszy na wzgórze, znaleźliśmy się w dzielnicy z olbrzymim, wspaniałym parkiem. W owym czasie nie potrafiłem tego dostrzec, ale była to mandala — ta sama, którą pokazałem wam wczoraj. Ze szczytu widziałem sieć dróg, a pośrodku małe jezioro — w centrum jeziora wyspę, a na niej cudowną magnolię obsypaną różowawym kwieciami. Drzewo jak gdyby stało w pełnym słońcu — w tej ponurej, deszczowej nocy obsypane kwieciami gałęzie przedstawiały zaiste wspaniały widok. Byłem zafascynowany. Nagle zorientowałem się, że moi towarzysze wcale tego nie widzą. Po prostu szli dalej, właśnie zaczęli rozmawiać o jakimś innym Szwajcarze mieszkającym na rogu ulicy z lewej strony parku. Widziałem to miejsce: w zaułku świeciła tylko jedna latarnia — to właśnie tam mieszkał na pięttrze. Moi towarzysze stwierdzili: „Tylko szaleniec może mieszkać w takim brudzie w Liverpoolu”, ale ja pomyślałem sobie, że musi to być bardzo mądry człowiek, wiedziałem bowiem, dlaczego tam się osiedlił — znał on tajemnicę tej wyspy, znalazł właściwe miejsce. Liverpool to ośrodek życia — „liver”, po niemiecku „Leber”, to wątroba — to synonim życia, to centrum życia. To nie ja jestem centrum, ja jestem tylko szaleńcem mieszkającym gdzieś w ciemnym zaułku — jestem jedną z owych małych iskierek na peryferiach. W ten sposób skorygowany został mój przesąd człowieka Zachodu, podług którego centrum to ja — że to ja jestem wszystkim, całym tym spektaklem, królem, bogiem. My wszyscy tymczasem wyzbyliśmy się tej idei, a prosty Hindus nie roi sobie nic takiego. Po pierwsze, do głowy by mu nie przyszło, że nie jest człowiekiem, toteż w końcu nie może też się stać bogiem. Ale my uroiliśmy sobie, że zawładnęliśmy bóstwem, toteż pisany nam upadek z wysokiego rumaka. Hauer: Chciałbym tu wrócić w paru słowach do formy i symboliki ówczesnych, a przy okazji do kilku kwestii, które już dane nam było tu poruszyć. Wszystkie figury geometryczne w ówczesnych wskazują, jak sądzę, na to, że życie kosmosu i życie psychiczne przebiegają podług pewnych prawideł. Kwiat lotosu symbolizowałby zatem, iż życie psychiczne wpisane jest w jakiś organiczny ośrodek. Każdy płatek kwiatu to, jak wiecie, litera. Głoski te mruczy medytujący człowiek, a gdy to czyni, powinien sobie uprzytomnić przypisane im znaczenia,

które zdradzić mu może tylko guru. Litery symbolizują w rosnącym porządku aspekt organiczny utajony w pewnych obszarach. Aspekt ten nie stanowi przedmiotu wiedzy świadomej. W każdym kwiecie lotosu utajona jest siła, którą należy postrzec i powiązać z centrum. Owo wyobrażenie metafizyczne czy metapsychiczne<sup>13</sup> powiada, że dokładnie w centrum organizmu psychicznego, który jest centrum organizmu kosmicznego, w formie podprogowej znajduje się siła brzmienia, która w niezauważalny sposób przenika i porządkuje życie; w trakcie medytacji należy uświadomić sobie znaczenie tego brzmienia, które powinno wzbić się do świadomości, a gdy pozwolimy mu tam działać, ulegnie ono wzmocnieniu.

Również bidżę<sup>14</sup> należy sobie uświadomić w trakcie medytacji. Wewnętrzna siła działająca w tej ćakrze nie jest jasno określona osoba, nie nadano jej żadnego imienia. Bidża symbolizuje nieświadomą siłę zawartą w elemencie, który symbolicznie reprezentuje — chodzi o jej oddziaływanie w fundamentach psychicznych — ale na pełnych obrotach może ona pracować dopiero wtedy, gdy zostanie uświadomiona w trakcie medytacji. Jak już wiecie, określam tę siłę mianem „bidża-dewy”<sup>15</sup>. Z niej wyrasta bindu-dewa, która jest tą samą siłą, lecz wyprojektowaną z nieświadomości do klarownej świadomości. Nie dostaje się ona jednak do świadomości w sposób tak wyraźny jak Śakti, siła żeńska. Wydaje mi się, że nie ulega wątpliwości — dla mnie w każdym razie jest to oczywiste — iż mamy tu do czynienia z animą. Ta utajona siła męska związała się z siłą żeńską i podług doktryny jogi tantrycznej ma w nas oddziaływać; w sposób świadomy postrzegamy to na różnych etapach życia. Symbolikę przedstawiającą tę wielką

<sup>13</sup> „*Metapsychique*” to termin zaproponowany Charlesa Richeta na określenie kierunku badań znanego dziś jako parapsychologia. Zob. Charles Richet: *Traité de Metapsychique*. Paris 1922.

<sup>14</sup> Wilhelm Hauer zdefiniował bidżę w następujący sposób: „Bidża to zarodek ćakry; słowo „bidża» oznacza «zarodek». Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 80.

<sup>15</sup> Wilhelm Hauer wyjaśnił: „Odróżniam bidża-dewę od bindu-dewy (określenia te sam ukulem na podstawie własnego rozumienia systemu ćakr). Bidża-dewa zawsze jest siłą psychiczną i duchową... Bidża-dewa to dominujące bóstwo tej siły”. Wilhelm Hauer: *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. S. 81.

prawdę określam mianem symbolu *wiodącego* — symbolu, który ma charakter drogowskazu i który został odkryty dopiero w trakcie upływu stuleci.

W ćakrach, rzecz jasna, mamy do czynienia także z symboliką barw. Czerwień oznacza krew, siłę mieszkającą głęboko w ziemi. Biel oznacza wyższą intuicję. Zawsze, gdy pojawi się złoto, mamy do czynienia z wyobrażeniem jasnego wglądu, co jednak nie jest jednoznaczne z najwyższym wglądem. Bo przecież również w muladharze mamy złoto reprezentowane w literach przypisanych płatkom kwiatu lotosu; oznacza to, że w dziedzinie tej aktywna jest jeszcze nieświadoma siła wglądu. A zatem w życiu erotycznym także występuje siła wglądu. Wydaje się, że pierwiastek erotyczny znajduje się na etapie drogi ku wglądowi w istotę rzeczy, po czym rozdyma się ku górze w taki sposób, że ulega przekształceniu w pierwiastek duchowy. Osobliwe, że w manipurze spotykamy niebieskie litery wypisane na szarobłękitnych płatkach, w anahacie zaś powtarza się czerwony kolor łupiny owocu w literach wypisanych na kwieciu. Czerwień przedstawia brzmienie tego centrum. Anahata, jak sądzę, symbolizuje twórcze życie — płatki kwiecia lotosu są tu czerwone, a siła wglądu przejawia się w złotym trójkącie ulokowanym pośrodku. W dziedzinie tej to żywa tonacja muzyczna — życie ma tu inną realność, jako że dołącza do tego z zewnątrz rzeczywistość kwiecia, torując sobie drogę naprzód, by doprowadzić do powiązania tego, co erotyczne, z tym, co duchowe.

Wyjaśniam wam to wszystko, by dać wam impuls do tego, w jaki sposób powinniście się obchodzić z takimi sprawami. Być może odpowiednie byłoby tu przywołanie słów Laozi: „*Tao*, które można wyrazić słowami, nie jest (prawdziwym) niezmiennym *tao*”<sup>16</sup>.

Zechciejcie postrzegać wszystko, co wam tu powiedziałem, w świetle tych słów! Zapomnijcie o wszystkim, zacznijcie tam, gdzie — jak

<sup>16</sup> Lao-tsy: *Tao-te-king, czyli księga drogi i cnoty*. Przel. Tadeusz Żbikowski. „Literatura na Świecie” 1/1987. S. 3. Zob. Carl Gustav Jung: *Analiza marzeń sennych (Seminaria. T. 1)*. S. 464. [Przyp. tłum.]

sądzić — *wy* powinniście zacząć. Jeśli chodzi o sprawy tego rodzaju, znamy różne sposoby podchodzenia do nich. Jeśli chodzi o moje wyjaśnienia, mam, oczywiście, własne przyczyny, wy jednak musicie znaleźć je dla siebie, tak jakbyście mieli jakąś zagadkę do rozwiązania. Wszystko może mieć tu znaczenie, tak jak mogą być dwie interpretacje jednego snu, i obie słuszne, jako że dotyczące spraw z naszego życia zewnętrznego i wewnętrznego. Zdarzenie zewnętrzne może być całkiem inne niż zdarzenie psychiczne, a jednak oba mogą mieć podobny charakter i znaleźć się w jednym i tym samym marzeniu sennym. Być może udało się komuś odszyfrować znaczenie jakiegoś zdarzenia zewnętrznego, lecz sens faktu wewnętrznego pozostaje dlań jeszcze niejasny. W podobny sposób może się przedstawiać sprawa także w wypadku čakr: znaczenie jednej symboliki przechodzi w znaczenie drugiej i tylko głębszy wgląd może ją odsłonić. Jak już stwierdziłem, życie energetyczne jest w ciągłym ruchu — tylko wtedy, gdy człowiek pogrąży się w owym ruchu, dostrzeże jego sens. W tym miejscu dochodzimy do spraw, o których trudno mówić, przeto symbolika barw jest tu bardzo pomocna. Można, by tak rzec, zatopić się w jakiejś barwie i w ten sposób odkryć jej znaczenie.

Rozważmy raz jeszcze problematykę anahaty. W centrum widzimy trójkąt, wokół — bidża-jam. Następnie widzimy ciemny, mający barwę dymu heksagram składający się z dwóch nałożonych na siebie trójkątów, otoczony polem barwy wschodzącego słońca; na zewnątrz widzimy też dwanaście płatków kwiecia o jeszcze subtelniejszej czerwieni. Jak pamiętacie, liczba płatków, począwszy od muladhary, z każdą kolejną čakrą wzrasta — życie przechodzi proces rozwoju. Mamy zatem do czynienia z żywą muzyką barw. Spróbujcie poczuć to znaczenie — może się jednak także okazać, że trzeba tu ruszyć głową. Mogą się tu pojawić wszelkiego rodzaju skojarzenia. Owa bidża-jam to bidża powietrza lub burzy, a z niesamowicie ciemnego heksagramu barwy dymu wzbija owa cudowna czerwień. Tłumaczę to sobie w ten sposób, że bez burzy i chaosu nie ma prawdziwej siły twórczej — to właśnie z tego względu mamy tu do czynienia z mandalą burzy, całkiem ciemną, wyrażającą adekwatny stan psychiczny. Może to być również — a i prawdopodobnie jest — stan

kosmiczny. A wówczas z centrum wybucha siła twórcza i pojawia się ognista czerwień.

Uczestnik: Czy mogę zapytać, co oznacza niewystępowanie w niektórych čakrach symbolu siły męskiej?

Hauer: Siła męska i siła żeńska są jasno zdefiniowanymi symbolami w muladharze, anahacie i adźni. W manipurze, swadhiśthanie i wiśuddzie nie pojawiają się, mimo że wiemy, iż siły te zawsze tu występują. Trzy etapy, na których w pełnej mocy współdziałają siła męska i żeńska, to trzy szczeble życia erotycznego, twórczego i intuicyjnego, toteż mamy tu joni i lingam. Istnieją tu jednak także stadia pośrednie. Swadhiśthanę traktuję jako dziedzinę czy stan psychiczny, w którym zatracamy się w życiu — nie mamy żadnego konkretnego celu, po prostu chcemy żyć. Potem pojawiają się różne aspekty — każda ćakra ma trzy różne aspekty. W wodzie krążącej w naszym ciele mamy aspekt stuhla płynącej wody — aspekt w naturze wyrażany w formie morza. Nasze ciała są tylko mikroskopijnym odwzorowaniem całości — mikrokosmosem w makrokosmosie. Aspektem stuhla byłoby po prostu doświadczenie polegające na zatraceniu się w życiu — ma w tym udział siła żeńska, albowiem w sumie nie jest ona siłą porządkującą. Manipurę ujmuję jako życie, na którym zasada się funkcjonowanie całej naszej struktury cielesnej. To właśnie tutaj płonie ogień trawienia. Ćakra ta przypomina olbrzymią maszynę, wyrażając gospodarstwo naszego ciała i całej naszej natury. Również w wypadku tej čakry element kobiecy nie odgrywa widocznej roli, pozostaje utajony. Wyżej, w wiśuddzie, dochodzimy do etapu Starego Mędrca, górującego nad aktywnością twórczą i żyjącego w czystym świetle wiedzy (pomyślcie o wspaniałym błękitnym kręgu opisującym białą bidżę-ham — kręgu wpisanym w ciemne płatki lotosu). Aby jednak dotrzeć na ostatni poziom — poziom oglądu intuicyjnego — znowu musimy spotkać się z kobiecością, jak to już wam opisałem, przedstawiając wstępowanie kundalini.

A teraz, jeśli chodzi o różne zwierzęta: słoń zawsze jest w Indiach siłą nośną — to właśnie z tego względu pojawia się on znowu w wiśuddzie. W swadhiśthanie mamy do czynienia z potworem morskim, którego symbolikę próbowałem tu wyjaśnić. W lotosie

serca spotykamy gazelę. Na podstawie tekstu z *Hathajogapradipiki* wiemy, że symbolizuje ona ducha niestalego, niespokojnego. W tej twórczej dziedzinie umysł zawsze przejawia skłonność do ucieczki; niebezpieczeństwo polega na tym, że po prostu skoczy w jakimś kierunku, dlatego powinniśmy wziąć w cugle gazelę lotosu serca.

Tak przedstawiają się moje propozycje dotyczące tej symboliki — jej intelektualnego ujęcia i zbliżenia się do niej na poziomie uczucia. Wydaje mi się, że doktor Jung chciałby coś dodać w tej kwestii.

Jung: Mogę tylko powiedzieć, że jestem panu bardzo wdzięczny za tak cudownie jasne przybliżenie nam tej symboliki. Fakt, że te sprawy w moim ujęciu mają cokolwiek inne znaczenie, wynika rzecz jasna wyłącznie z tego, iż mam nieco inne podejście do kwestii znaczenia ćakr. Jak pan wie, pierwsze doświadczenia w tej dziedzinie dane mi było poczynić w czasie, gdy jeszcze nie istniały żadne możliwości zbliżenia się do tej doktryny. W czasie, gdy po raz pierwszy zetknąłem się z tą problematyką, wydawało mi się, że niepodobna rzetelnie zrozumieć tych spraw — czułem, iż chodzi tu o symbolikę ludu z gruntu egzotycznego, o coś, co nic nam nie mówi. Ale później miałem do czynienia z bardzo trudnym przypadkiem, który sprawił mi wiele kłopotów<sup>17</sup>. Zgłosiła się do mnie pacjentka, młoda dziewczyna — urodziła się jako córka Europejczyków mieszkających w Indiach, tam też spędziła pierwsze sześć lat życia. Nie była mieszańcem — była Europejką, tak samo jak my wszyscy. Opiekowała się nią doprawdy niewykształcona malajska niania, osoba, która w żaden sposób nie mogła jej wpoić wiedzy na temat tych symboli — cała ta symbolika była dla niej światem zgoła obcym. Ale oto w jakiś sposób w nieświadomości dziewczyny obudziły się wschodnie wyobrażenia.

<sup>17</sup> Wyczerpujący komentarz na temat tego przypadku wygłosił Jung pt. *Die Wirklichkeit der psychotherapeutischen Praxis* na berneńskim II Kongresie Psychoterapii (28 maja 1937 roku), maszynopis w Archiwum Federalnej Wyższej Szkoły Politechnicznej w Zurychu; wykład ten pt. *The Realities of Modern Psychology* opublikowano jedynie w angloamerykańskim wydaniu *Collected Works*, t. 16, jako apendyks do 2 wydania; w artykule pt. *Über Mandalasymbolik* [*Gesammelte Werke*. T. 9/1. Par. 640 i nast. *O symbolice mandali* — przyp. tłum.] Jung przedstawia i komentuje rysunki wykonane przez tę pacjentkę (il. 7–9).

Nie potrafiła przystosować się do europejskich warunków życia, ponieważ jej instynkty na całej linii broniły się przed tym. Nie chciała wyjść za mąż, nie interesowała się tym, czym zwykli się zajmować osoby w jej wieku i z jej statusem społecznym, nie chciała przejść naszych konwencji. Po prostu opierała się przed tym wszystkim i, rzecz jasna, zapadła na ciężką nerwicę<sup>18</sup>. Przyszła do mnie, wcześniej wpędzając dwóch innych analityków w czarną rozpacz; niewiele brakowało, a i mnie załatwiłaby w ten sam sposób — stało się to w chwili, gdy musiałem jej wyznać, iż nie pojmuję jej marzeń sennych, ponieważ wypełniająca je psychologia Wschodu była dla mnie w dwóch trzecich niezrozumiała. Ale dziewczyna nadal dzielnie pracowała, ja również dałem z siebie wszystko, mimo że nic nie rozumiałem — po jakimś czasie tu i ówdzie zaczęły jednak przeblyskiwać jasne punkciki. A wtedy pacjentka jęła zdradzać całkiem inną symptomatykę<sup>19</sup> — zaczęło się to od marzenia sennego, które zrobiło

<sup>18</sup> Jung powiada: „Pacjentka ta jest co prawda Europejką pełnej krwi, ale urodziła się na Jawie... W jej marzeniach sennych często pojawiają się aluzje do motywów indyjskich”. Carl Gustav Jung: *Die Wirklichkeit der psychotherapeutischen Praxis*. Pt. *The Realities of Modern Psychology* w: Carl Gustav Jung: *Collected Works*. T. 16. Gdzie indziej wyjaśnia, że „...pacjentka urodziła się w Indiach Wschodnich, pod panowaniem holenderskim, gdzie wyszała wraz z mlekiem swej hinduskiej niańki lokalną demonologię... Wychowywana do szóstego roku w Indiach, znalazła się później w środowisku europejskim, co wywarło druzgocący wręcz wpływ na proces rozkwitu jej wschodniego umysłu, wywołując długotrwały uraz psychiczny”. Carl Gustav Jung: *Über Mandalasymbolik* [*Gesammelte Werke*. T. 9/1. Par. 656 i nast. *O symbolice mandali*. S. 91 — przyp. tłum.] Jung podaje, że osoba ta zgłosiła się do niego, gdy miała dwadzieścia pięć lat, po czym wylicza symptomy, na jakie się uskarżała: „wzmózona emocjonalność, wrażliwość, gorączka historyczna... Była bardzo muzykalna, toteż, gdy grała na fortepianie, popadała w tak silne emocje, że już po upływie kilku minut podnosiła się u niej temperatura ciała, by po dziesięciu minutach osiągnąć poziom 38°C. Poza tym pacjentka ta cierpiała na natręctwo dyskusowania, przejawiając nieznośną wręcz skłonność do filozoficznego dzielenia włosa na czworo — wszystkie te symptomy zdradzała mimo swej niewątpliwej inteligencji”. Carl Gustav Jung: *Die Wirklichkeit der psychotherapeutischen Praxis*. Pt. *The Realities of Modern Psychology* w: Carl Gustav Jung: *Collected Works*. T. 16. S. 5.

<sup>19</sup> „Sprawa zaczęła się od niewyjaśnionego bliżej pobudzenia okolic łonowych”. Carl Gustav Jung: *Die Wirklichkeit der psychotherapeutischen Praxis*. Pt. *The Realities of Modern Psychology* w: Carl Gustav Jung: *Collected Works*. T. 16. S. 8.

na niej wielkie wrażenie: z jej łona wyszedł biały słoń. Byłem całkowicie zdetonowany, bo w życiu nie słyszałem o takim nonsensie — ale było to tak bardzo sugestywne, że pacjentka zaczęła rzeźbić w kości słoniowej figurkę słonia. Później dały o sobie znać symptomy organiczne: nagle w okolicy łonowej utworzyła się narośl, musiałem posłać dziewczynę do ginekologa. Mijały miesiące, narośl opierała się wszelkim próbom terapii; lekarze próbowali już wszystkiego, lecz stan dziewczyny pogarszał się, i to zawsze wtedy, gdy nawiedziło ją jakieś osobliwe marzenie senne. Stan ten utrzymywał się około pięć miesięcy — następnie pojawiły się nowe objawy. Pacjentka zaczęła cierpieć na poliurię, zaczęła produkować niesamowite ilości płynów, nie mogła utrzymać moczu<sup>20</sup>. Po upływie jakiegoś czasu ciecz pojawiła się także w jej trzewiach, zmuszając ją do puszczenia wiatrów — było to tak uciążliwe, że mogłem ją przyjmować jedynie przy otwartych drzwiach. Było to tak, jakby po schodach wartko płynął strumień — trwało to dobre dziesięć minut. Pacjentka zaczęła wówczas cierpieć także na ostre formy rozwolnienia — a zatem znowu mieliśmy do czynienia z nijak nie umotywowanym zjawiskiem spadku wody: ot, po prostu, stało się.

W owym czasie pacjentka była zakochana, nie mogła jednak wyobrazić sobie zamążpójścia. A wtedy przyszło jej na myśl, że jeśli nie ja, to przynajmniej okoliczności skłonią ją do poślubienia wybranka i do wydania na świat dziecka — niestety, nie było to możliwe. Przez cały rok zmagala się z tymi myślami, w końcu pojawił się nowy symptom. Otóż pacjentce zaczęło się wydawać, że kość u szczytu jej czaszki mięknie, że otwiera się niczym pod wpływem

<sup>20</sup> „Z psychologicznego punktu widzenia symptom ten oznacza, że coś chciałoby się «wyrazić». Polecilem pacjentce wyrażenie tego w formie rysunku — chciałem, by rysowała, ulegając sugestiom własnej ręki. Osoba ta nigdy przedtem nie zajmowała się rysunkiem, toteż przystąpiła do pracy z wątpliwościami i wahaniem, ale pod jej ręką zaczął powstawać obraz symetrycznie ułożonych kwiatów — obraz bardzo sugestywny, utrzymany w żywej kolorystyce, prowadzony wyraźną kreską. Pacjentka rysowała z wielką starannością i w skupieniu, które mógłbym określić jedynie mianem «nabożnego»”. Carl Gustav Jung: *Die Wirklichkeit der psychotherapeutischen Praxis*. Pt. *The Realities of Modern Psychology* w: Carl Gustav Jung: *Collected Works*. T. 16. S. 8.

tryskającej fontanny — w tym stanie przypominała dziecko urodzone z rozszczepioną czaszką — i że jak gdyby z góry zstąpiło coś w rodzaju ptaka z długim dziobkiem. Ptak wleciał jej przez otwór do głowy na spotkanie czegoś, co nadchodziło z dołu. Kiedy to się stało, stan pacjentki uległ poprawie — wyszła za męża i urodziła dzieci. Tak przedstawia się symptomatyka tego przypadku — sprawa ta skłoniła mnie, by dokładniej przyjrzeć się całej pojawiającej się tu problematyce. Wydawało mi się, że coś takiego powinienem spotkać na Wschodzie. Niedługo przedtem opublikowano książkę Arthura Avalona pt. *The Serpent Power*<sup>21</sup> — to właśnie tutaj znalazłem pewne zbieżności. Bo przecież słoń najpierw pojawia się w muladharze, następnie mamy do czynienia z drugą ćakrą, akwatyczną dziedziną swadhiśthany, później zaś — z centrum emocjonalnym, z manipurą. Ale w tym miejscu doszło do zerwania ciągłości — z góry przybyło coś, co przyniosło rozwiązanie. Zrazu to wszystko było dla mnie całkiem niejasne; nie mogłem zrozumieć, co tak naprawdę się stało. Dopiero później pojąłem, że chodzi tu o przebudzenie, które nadeszło z góry — dzięki temu pacjentka mogła wyjść z labiryntu egzotycznej dżungli i w ten sposób mogła dokonać obiektywizacji psychologii indyjskiej wyssanej z mlekiem mamki, nabytej pod wpływem otoczenia, aby następnie się od niej uwolnić i ostatecznie zaakceptować europejski tryb życia.

<sup>21</sup> Tzn. w 1919 roku. Egzemplarz tej pracy przechowywany w bibliotece Junga pochodzi z 1 wydania. Jung stwierdził: „Jak widzicie, wykluczone, by pacjentka mogła wcześniej poznać tę książkę. A może niania coś jej wpoila? Uważam, że byłoby to wysoce nieprawdopodobne, jako że tantryzm w ogóle, a kundalini-joga w szczególności to kult filozoficzny, ograniczony do terytorium Indii Południowych, cieszący się względnie niewielką liczbą wyznawców. Poza tym chodzi tu o nader skomplikowany system symboliczny, którego nie może poznać i zrozumieć nikt, kto nie został wtajemniczony w te misteria czy w każdym razie nie podjął specjalistycznych studiów w tej dziedzinie”. Carl Gustav Jung: *Die Wirklichkeit der psychotherapeutischen Praxis*. Pt. *The Realities of Modern Psychology* w: Carl Gustav Jung: *Collected Works*. T. 16. S. 10. Jung przeceniał jednak ekskluzywizm kundalini-jogi — na przykład Swami Vivekanda przedstawił w swej pracy studium poświęcone ćakrom i metodom budzenia kundalini, nie zajmując się jednak w bardziej szczegółowy sposób związaną z tym ikonografią. Zob. Swami Vivekanda: *Yoga Philosophy: Lectures Delivered in New York, Winter of 1895–1896 by the Swami Vivekananda on Raja Yoga, or Conquering the Internal Nature*.

Proces ten przedstawiła, rzecz jasna, w formie przepięknych mandali, które tak naprawdę są przedstawieniami ćakr, choć podług naszego doświadczenia ich liczba nie ogranicza się do sześciu — jest ich nieskończenie wiele. Ale mandale te należałoby właściwie uporządkować na podobieństwo ćakr — jedną nad drugą. Pierwsze są normalnie związane z muladharą i z wolna się wznoszą, by osiągnąć poziom adźni czy nawet sahasrary, poziom siódmego i najwyższego centrum — mandale są bowiem, w rzeczy samej, jakimś ekwiwalentem ćakr.

Od owego czasu dane mi było przeżyć wiele podobnych doświadczeń i odkryć w nich swego rodzaju prawidłowość: nie ulegało wątpliwości, że pewna grupa mandali czy stanów psychicznych odpowiada psychologii muladhary, czyli stanowi całkowitej nieświadomości — stanowi, w którym człowiek żyje w sposób czysto popędowy. Następnie mamy do czynienia z okolicą przepony, trzecim obszarem zaś jest okolica serca. [Gdy przebywałem u Pueblosów z Nowego Meksyku, zaprzyjaźniłem się z pewnym tubylcem, który wyznał, że lud ten uważa Amerykanów za ludzi szalonych, ci bowiem nieustannie twierdzą, iż myślą głową, a nie — jak Indianie — sercem<sup>22</sup>. Spojrzałem na niego zdumiony, ale zaraz potem przyszło mi na myśl, że głowę odkryto jako siedzibę umysłu dopiero na względnie późnym etapie rozwoju cywilizacji. A Pueblosi są już cywilizowani — przecież to potomkowie Azteków, spadkobiercy wiekowej kultury. Grek epoki homeryckiej lokował swe myślenie nieco poniżej serca, w przeponie<sup>23</sup>. Innym mianem na określenie przepony (po grecku: „*diaphragma*”) jest słowo „*phren*”, które oznacza także „umysł” czy „rozum”; słowo to odnajdujemy w medycznym określeniu „schizofrenii”, co po niemiecku oznacza „rozszczerzenie umysłu”. W epoce Homera fizyczną siedzibą umysłu była więc okolica przepony. Grecy byli zatem na tyle świadomi, by móc postrzegać treści psychiczne na podstawie tego, jaki wpływ wywierają one na funkcję oddychania. Kilka plemion afrykańskich uważa, że siedzibą emocji i myśli jest

<sup>22</sup> Zob. s. 121 niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

<sup>23</sup> Zob. s. 135 niniejszego tomu. [Przyp. tłum.]

brzuch — ich świadomość sięga więc tam, gdzie ludzie ci mogą postrzegać wpływ, jaki pewne reakcje psychiczne wywierają na trzewia. Kiedy naszym udziałem stają się nieprzyjemne uczucia czy niemiłe myśli, czujemy, że żołądek nam się buntuje. Kiedy tłumimy silną irytację, żółć nas zalewa, a każdy przypadek hysterii wiąże się z zaburzeniami narządów trawiennych, ponieważ najgłębsze, najważniejsze myśli pierwotnie znajdowały się tam, na dole. A zatem znamy trzy lokalizacje świadomości, które, by tak rzec, możemy prześledzić w aspekcie historycznym.]

Rozwój leżących pomiędzy nimi ćakr znamionujących się niewystępowaniem zjednoczenia lingamu i joni również można prześledzić — jak choćby ewolucję niedawno omawianej tu wiśuddhy. Anahata to oczywiście ośrodek związany z powietrzem — najwyraźniej chodzi tu o to, że ćakra ta zlokalizowana jest w okolicy płuc. Ponieważ zaś wiśuddha znajduje się nad przeponą, oznacza to stan wyższej świadomości. Serce zawsze wiąże się z uczuciem i duchem, toteż anahata — o czym wiem z własnego doświadczenia — byłaby centrum świadomości, uczuć i myśli, które można wydmuchnąć wraz z oddechem. Albowiem uczucia wychodzą także z oddechem, wyrażane są w formie wydychania: naciskamy, uczucie zaś wychodzi jako dźwięk. To właśnie na tym polegała pierwotna metoda przyzywania bogów. W liturgii mitraistycznej znajdziemy następujące zalecenie: „Weźcie się pod boki, naciśnijcie je z wszystkich sił i ryknijcie jak byk, aby bogowie was usłyszeli”<sup>24</sup>. Mamy tu do czynienia z czymś w rodzaju świadomej ekspresji uczuć i myśli — jest ona co prawda bardzo prymitywna, lecz przecież większość z nas znajduje się jeszcze na tym poziomie. Wyrażamy nasze uczucia i myśli tak, jakbyśmy je wypluwali, w najmniejszym nawet stopniu nie zdając sobie sprawy z tego, co czynimy. Spójrzcie tylko, jak wielu ludzi nie ma zielonego pojęcia o tym, co właściwie mówią czy co tak naprawdę czynią swym bliźnim, jeśli w ten sposób wydychają swe uczucia czy myśli. Wystarczy tylko rozejrzeć się wokół siebie. Na tym poziomie życia uczuciowemu i myśleniu tak daleko jeszcze do świadomości, że nie

<sup>24</sup> Zob. Albrecht Dietrich: *Eine Mithrasliturgie*. Leipzig 1903.

zasługują one na miano „świadomych” — wiąże się to prawdopodobnie z faktem, że Jaźń z wolna ujawnia się dopiero od szczybla anahaty.

Następny etap to stan już rektyfikowany — powietrze, jak wiadomo, wiąże się jeszcze z ziemią. Tutaj poruszamy się w przestrzeni powietrznej, ale powyżej leży eter, do którego nie możemy dotrzeć — eter to abstrakcyjna idea wyrażona w języku ludzi. Symbolem tego eterycznego obszaru jest krtień: mowa, jak każdy widzi, wypływa z krtani — to ona jest życiem słowa. Wydobywające się z nas słowo to nośnik sensu i znaczenia — słowo przynosi skutek. Czujemy się zdumieni, widząc, gdy otoczenie denerwuje się czymś, co powiedzieliśmy: ludzie nas najwyraźniej nie zrozumieli — jedno słowo rodzi drugie, a my czujemy przecież, że jesteśmy zgoła niewinni, przecież tylko wyraziliśmy pewną myśl i nie pojmujemy, dlaczego wywołała taką reakcję. Człowiek z wolna uczył się, iż słowa żyją własnym życiem — są niczym uskrzydłone, są jak ptaki unoszące się w powietrzu i wywierające magiczne skutki, są niczym abstrakcje, doskonale oczyszczone z wszelkich domieszek pochodzących z niższych frakcji.

Osobliwe, że dane mi było widzieć wyobrażenia adźni — najwyższego, co możemy sobie wyobrazić, i to nawet poza uskrzydłonymi słowami. Można by pofantazjować, że samemu wniknęło się w słowo, że — niczym Jezus, który stał się Logosem — samemu stało się słowem. Jezus oderwał się od Boga Stworzyciela i niczym promień światła wniknął w świat. Można by zatem stać się czymś tak oderwanym, że już nie dotyka się ziemi, a wówczas człowiek — oderwany od wszystkiego — byłby twórczy niczym zamknięta w szklanej kuli czy w jajku, znana nam z mitologii złotoskrzydła istota. Naprawdę widziałem takie przedstawienia. Pamiętacie zapewne, że w adźni pojawia się mandala z dwoma płatkami kwiecica, wyglądająca niczym uskrzydłone nasienie pewnego gatunku drzew. Ćakra ta jest w doskonały sposób oczyszczona z wszelkich ziemskich domieszek — prawie nie ma substancji, jest czystym białym światłem. Mamy wrażenie, jak gdyby naprawdę wyrosły jej skrzydła. Wydaje mi się, że antycypacją takiej możliwości byłoby wyobrażenie uskrzydłonego jaja czy Homunkulusa z II części *Fausta*: człowieka, który sam siebie stworzył w nowej formie, który wyprodukował samego siebie niczym

alchemik stwarzający w retorcie małego człowieczka — w tym wypadku również mielibyśmy do czynienia z symbolem adźni.

Jest to, rzecz jasna, perspektywa całkiem empiryczna. W naszej zachodniej symbolice brzmi to banalnie czy groteskowo, w każdym razie w niczym nie przypomina to wschodniej pełni z jej wysmakowanym stylem i wyjątkową urodą przedstawienia. My znajdujemy się jeszcze na etapie grubego doświadczenia i surowej normalności materialnej, daleko nam do wszelkiego różnicowania — dopiero z wolna zaczynamy widzieć, że i nam dane jest czynić doświadczenia bliskie symbolice tego rodzaju. Wiemy też cokolwiek na temat symboliki barw — na przykład, że różne etapy symbolizowane są przez różne kolory. Wiemy również, że wszystkie odcienie czerwieni związane są z obszarem położonym poniżej przepony, tam, gdzie nie ma powietrza, i że czerwień nad przeponą jest jaśniejsza; jeśli zaś czerwień znika i zaczyna dominować błękit, to oznacza to, iż zbliżamy się do lodowatych obszarów obniżonej świadomości. Wiemy również, iż ciemne barwy oznaczają ciemności lub zło, bojaźń lub ciężką materię. Kolory jasne zawsze oddają wrażenie różnicowania, lekkości, niekiedy nawet mniejszej wartości, oderwania. Znamy także całe serie barw z przypisanym im, nieomal typowym znaczeniem.

Wszystkie inne osobliwości ćakr wschodnich — litery, dźwięki, mantry, różni bogowie — w naszym przeżyciu, rzecz jasna, nie występują. Ale za całkiem normalny należy uznać fakt, że każda mandala ma centrum, w nim zaś znajduje się coś, czego nie można ująć; owszem, podejmujemy takowe próby, ale w każdym wypadku jest to nader skomplikowane. Otóż, widzicie, człowiek już zawsze przeczuwał istnienie czegoś, co umyka możliwości ujęcia, co jest dalekie jego świadomości, to zaś, co uchodzi za nienormalne, zawsze traktowane jest jako demoniczne. Jeśli na przykład jakiemuś zwierzęciu zawsze udaje się umknąć przed człowiekiem, jeśli człowiekowi nigdy nie udaje się go schwytać, wówczas na przykład Indianie mówią: „To nie jest dobre zwierzę; to zwierzę doktorskie, w ogóle nie można na niego polować”. Zwierzę doktorskie<sup>25</sup> jest jak wilkołak — jest albo

<sup>25</sup> Zob. Carl Gustav Jung: *Analiza marzeń sennych* (Seminaria. T. 1). S. 405. [Przyp. tłum.]



boskie, albo demoniczne. W naszej psychologii są sprawy dla nas niepojęte, zwykle ujmowane jako cechy boskie. To właśnie dlatego centrum mandali — coś, ze względu na co w ogóle mandale powstają — jest dokładnie tym, co nam umyka, czego niepodobna pochwycić. Człowiek, który tego próbuje, zawsze ulega złudzeniu. Albowiem w centrum mieszka niewidzialny Bóg.

7 Poza tym w każdej mandali możemy zawsze spotkać wyraźne oznaki żywiołu męskiego i żeńskiego, tak jak w tym wypadku Dewi czy Śakti. Zapewne wiecie, że na przykład Kundry w legendzie o Parsifalu przedstawiana jest — podobnie jak Śakti — z kłami<sup>26</sup>; w niższych pokładach naszej *psyché* tkwi coś okrutnego, coś krwiożerczego. Na tym poziomie rozsądek nie potrafi okiełznać emocji — tutaj wszyscy ludzie dają się im porwać i rozszarpują wszystko na kawałki, ponieważ wszystko chce rozszarpać ich — kobieta czuje się zagrożona przez swego animusa, mężczyzna czuje się zagrożony przez swą animę. Musimy przeto wziąć pod uwagę nowy rodzaj ókkr. W wypadku kobiety powinniśmy mówić o animusie — on również ma kły. Również tutaj mamy do czynienia z paralełą, o tyle, o ile postaci te nigdy nie są ulokowane w centrum, nigdy też się tam nie znajdują, ponieważ są one już nam znane — są to złudzenia, jest to boska Maja. W psychologii mandali zachodnich Bóg jest najbardziej ekscentryczną siłą „ja”, jest „moją” siłą, toteż jak Bindu-dewa i Śakti zwykle znajduje się z boku, w każdym razie nie ma go w centrum. „Ja” jest co prawda „moją” siłą, ale kieruje nią niewidzialna siła boska rezydująca w centrum; w centrum zlokalizowana jest wielka siła — „ja” jest siłą mniejszą. Albo, jak powiada Faust, człowiek jest małym bogiem świata<sup>27</sup>. Ja jestem tylko nią — Bindu; Bidża to

<sup>26</sup> Jeśli chodzi o to, jakie znaczenie dla Junga miała legenda o Parsifalu, zob. John Haule: *Jung's Amfortas Wound*. „Spring: A Journal of Archetype and Culture”. T. 53/1992. S. 95–112.

<sup>27</sup> „Mefistofeles:

Ten mały świata bóg snadź wcale się nie zmienia  
I tak jest dziwny dziś, jak w pierwszym dniu stworzenia”.

Johann Wolfgang [von] Goethe: *Faust*. Cz. 1. *Prolog w niebie*. W. 283–284. Przeł. Feliks Konopka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1977. S. 41. [Przyp. tłum.]

prawdziwa Jaźń, a wszystkim, co czynię, steruje lub powoduje Bidża-dewa. Tę część symboli Wschodu można zatem zrozumieć stosunkowo łatwo, mimo że w naszych mandalach nigdy nie pojawia się to w tej samej formie, my bowiem nie wiemy, czym są bogowie. Nie mamy nawet zielonego pojęcia o Bogu, to zaś, co o nim wiemy, to jedynie filozoficzne pojęcie *summum bonum* — pojęcie chrześcijańskiego Ojca Niebieskiego, którego tak naprawdę nie możemy sobie wyobrazić, toteż nie możemy go usytuować w naszych mandalach. Cóż, to w zasadzie wszystko, co chciałem powiedzieć. Można by, rzecz jasna, dyskutować o tym jeszcze kilkaset lat, ale niechaj się zajmą tym inni — ja nie pożyję tak długo.

Hauer: To, co tutaj usłyszałem, było bardzo interesujące i pomogło mi wyjaśnić wiele kwestii — wydaje mi się, że gdy tylko zajmiemy się elementami psychicznymi, doświadczenia te mogą nam być nader pomocne w formowaniu nowych mandali. Zapewne nie z każdą interpretacją mógłbym się zgodzić, zasadniczo jednak mogę zaakceptować twierdzenie, iż najpierw powstały ośrodki fizyczne, potem psychiczne itd. Wydaje mi się, że możliwość posłuchania doktora Junga byłaby czymś wspaniałym dla hinduskich joginów, pomogłoby to im bowiem ponownie wprawić w ruch owe ókkr, które oni doprowadzili do stanu kondensacji metafizycznej, które mogą widzieć i czuć dość słabo; ważne byłoby dla nich uwzględnienie akurat aspektów psychicznych, bo przecież dostrzeganie tego aspektu życia jest nader doniosłe. Ale proces rozwoju myśli indyjskiej przebiegał w kierunku metafizyki. Jeśli chodzi o utworzenie mandali serca, ważne były tu, jak sądzę, dwa względy. [Po pierwsze zatem, fakt percypowania pewnych doświadczeń mających miejsce w sercu, albowiem akty wielkiego poznania dochodzą do skutku — jak tysiące razy podkreślają upanisady — bynajmniej nie za sprawą myślenia.] Hindusi czują, że najgłębsza wiedza — w Indiach zawsze utożsamiana z siłą stwórczą — pochodzi z serca. Jestem też przekonany, że w perspektywie fizjologicznej oddech wywiera pewien wpływ na owo uporządkowanie — dopiero potem Hindusi przeszli do aspektu metafizycznego i metapsychicznego. Wydaje mi się, że zgłębianie symboliki jogi tantrycznej pchnie nas w kierunku metapsychologii

i metafizjologii, albowiem, jak sądzę, każde centrum ma — oprócz aspektu metapsychicznego i metafizycznego — także aspekt psychiczny i fizyczny. Sugerują to litery przyporządkowane ćakrom, a także bidża. Poza tym bogowie istnieją na poziomie psychicznym, metapsychicznym i metafizycznym. Skłaniałbym się więc do twierdzenia, że jeśli podejmiemy do tej sprawy z różnych perspektyw, jeśli jogin podejdzie do niej niejako góry...

Jung: A ja z dołu!

Hauer: ...to może się stać coś wielkiego — tak jak w wypadku owej dziewczyny, pacjentki doktora Junga. Jeśli jedno zejdzie się z drugim, narodzi się dziecko. Pragnę przeto wyrazić nadzieję, iż z naszej współpracy także coś się wykluje.

#### IV. SATĆAKRANIRUPANA

##### *Wprowadzenie*

Mówię teraz o pierwszym wzbijającym pędzie (rośliny jogi), o zapoczątkowaniu pełnego urzeczywistnienia brahmana, tak jak podług tantry powinno się to uczynić za pomocą sześciu ćakr itd., zgodnie z właściwą im kolejnością.

##### *Wiersz 1*

Przestrzennie poza meru leżą, uporządkowane prawo- i lewoskrętnie, obie sira: śasi i mihira. Składająca się w aspekcie substancjalnym z troistej guny nadi suszumna przebiega pomiędzy nimi. Podług nazwy, jest ona Księżycem, Słońcem i Ogniem; system jej — porównywalny do splotu rozkwitających kwiatów datury — rozciąga się od środka kandy aż do głowy, a przebiegająca w jej wnętrzu świetlista wadźra sięga od medhry aż do głowy.

##### *Wiersz 2*

We wnętrzu jej biegnie ćitrini promienna blaskiem pranawy — jogini zdobyć ją mogą przez jogę. Jest ona (ćitrini) subtelna jak nić pajęczna, przenika wszystkie lotosy ulokowane w kręgosłupie i jest czystym poznaniem. Jest ona (ćitrini) piękna pięknem tych nanizanych na niej (lotosów). We wnętrzu (ćitrini) biegnie brahmanadi — rozciąga się ona od otworu ustowego Hary aż poza miejsce, gdzie panuje Adidewa.

*Wiersz 3*

Jest ona piękna jak łańcuch błyskawic, subtelna jak włókno (lotosu), promienieje w umyśle mędrca. Jest nader subtelna; jest budzicielką Czystego Poznania; jest ucieleśnieniem wszelkich rozkoszy, których prawdziwą naturą jest czysta świadomość. Przy ujściu jej błyszczy brahmadwara. Miejsce to otwiera dostęp do sfery skropionej ambrozją, określa się je mianem węzła lub ust suszumny.

*Wiersz 4*

A teraz doszliśmy do lotosu adhary. Przytwierdzony przy wejściu do suszumny, leży poniżej genitaliów i powyżej odbytu. Ma cztery karminowe płatki. Kielich jego (jego ujście) zwisa do dołu. Na płatkach kwiecica nosi cztery pałające złotem litery od „va” do „sa”.

*Wiersz 5*

W tym (lotosie) leży kwadratowa sfera (ćakra) dla prithiwi — sfera otoczona ośmioma błyszczącymi włócznieami. Jest lśniącóżółta i piękna jak błyskawica; to samo dotyczy także znajdującej się w niej bidżadhary.

*Wiersz 6*

Ozdobiony czterema ramionami, zasiadłszy na Królewskim Słoniu, niesie On na łonie, promienne niczym jutrzeńka, Dziecię Stwórcę; ma ono cztery świetliste ramiona, bogactwem jego — poczwórne oblicze lotosu.

*Wiersz 7*

Tutaj przebywa dewi określana mianem Dakini; jej cztery ramiona pałają pięknem, jej oczy błyszczą czerwono. Świeci tak jasno jak blask wielu jednocześnie wschodzących słońc. Uchodzi za przekazicielkę objawienia wiecznie czystego wglądu.

*Wiersz 8*

Zaraz obok otworu nadi imieniem wadzra, w owocni (lotosu adhary) nieustannie świeci wspaniale świetlisty, podobny do błyskawicy

trójkąt, miły Kamarupa znany też pod imieniem Traipura. Tam zawsze i wszędzie przebywa Kandarapa zwany Waju; jest on barwy czerwonej, ciemniejszej niż kwiecie bandhudziwy, jest Panem istot, promienieje niczym blask dziesięciu milionów słońc.

*Wiersz 9*

We wnętrzu (trójkąta) znajduje się Swajambhu w kształcie lingi; jest on piękny jak stopione złoto, głowa jego zwisa w dół. Odsłania się go dzięki poznaniu i medytacji, ma on formę i barwę świeżego liścia. Piękno jego — oczarowuje niczym zimne zygzaki błyskawicy, niczym promienie zimnego światła księżycy. Szczęśliwie niczym w Kaśi panujący tu Dewa przybiera kształt wiru.

*Wiersze 10–11*

Nad nim świeci śpiąca kundalini — jest delikatna niczym włókno łodygi lotosu. Uchodzi za mąciicielkę świata, łagodnie, lecz nieustępliwie zakrywa swymi ustami ujście brahmadwary. Niczym spirala muszelki spowija jej świetliste, węzowe ciało trzy i pół raza postać Śiwy, blask jej tak mocny, niczym jaskrawy błysk pierwszej (wiosennej) błyskawicy. Jej słodkie szepty brzmią niczym nieokreślone brzęczenie pijanego miłością roju pszczół. W sanskrycie, prakrycie i innych językach tworzy ona miłą uchu poezję, bandhę oraz wszystkie inne dzieła prozą i wierszem, cykliczne lub inne. Podtrzymuje ona przy życiu wszystkie istoty świata za pomocą wdechu i wydechu i świeci na wysokości korzenia (mula) lotosu niczym łańcuch rozjarzonych światła.

*Wiersz 12*

W jego wnętrzu panuje władca Para, Śri Parameśwari, budzicielka Wiecznej Mądrości. Uchodzi ona za wszechmocną Kalę, jest nadzwyczaj biegła w całej twórczości, jest subtelniejsza od najsubtelniejszego. Reprezentuje ona naczynie na płynący z Wiecznej Rozkoszy strumień ambrozji. Jej promienny blask rozjaśnia cały Wszechświat i ten olbrzymi kocioł.

*Wiersz 13*

Gdy człowiek przystępuje w ten sposób do medytacji nad tą, która świeci we wnętrzu muli blaskiem dziesięciu milionów słońc, staje się on panem mowy, człowiekiem królewskim i adeptem wszech nauk. Na zawsze uwalnia się od wszelkiego chorobliwego zła, a jego najskrytszy umysł weseli się w przemożnej radości. Bez zmazy na umyśle, służy on najwyższemu Dewom swymi głębokimi, mile brzmiącymi słowami.

*Wiersz 14*

We wnętrzu suszumny jest jeszcze jeden lotos ulokowany u korzenia genitaliów, lotos pięknej barwy szkarłatnej. Na sześciu płatkach kwiecica znajdujemy świecące jak błyskawice litery od „ba” do „purandara” wraz z ułożonym nad nimi bindu.

*Wiersz 15*

W jego wnętrzu znajduje się uformowany na kształt półksiężyca, świecący na biało wodnisty region Waruny, w nim zaś znowu spotykamy dosiadającą Makarę bidżę Wam, nieskazitelną i bładą jak księżyc jesienią.

*Wiersz 16*

Oby znajdujący się w jego wnętrzu, pełnią siły pierwszych lat młodości cieszący się Hari, ten, którego ciało rozpoznać można w promiennym i skończenie pięknym błękitcie, oby odziany w żółte szaty, noszący śriwatę i kaustubhę czteroramienny Hari nas ochrania!

*Wiersz 17*

Tutaj na stałe mieszka Rakini barwy błękitnego lotosu. Piękno jej ciała wzmaga się jeszcze za sprawą wzniesionych rąk, w których nosi różnego rodzaju broń. Jest ona ubrana w niebiańskie szaty ozdobione ornamentami, a umysł jej w stanie zachwyty od picia ambrozji.

*Wiersz 18*

Kto przystępuje do medytacji nad tym nieskazitelnym lotosem imieniem swadhiśthana, w jednej chwili zostanie uwolniony od

wszystkich swych wrogów, na przykład od ahamkary, niedostatku charakteru, itd. Stanie się on panem wśród joginów i niczym oświecające słońce przegna nieprzeniknioną ciemność niewiedzy. W dobrze przemyślanym strumieniu mowy płynąc, będą jego słodkie jak nektar słowa prozą i wierszem.

*Wiersz 19*

Nad nim i przy korzeniu pępka znajduje się promienisty lotos o dziesięciu płatkach, barwy ciężkich chmur deszczowych. W jego wnętrzu znajdują się litery od „da” do „pa” z nadą i bindu powyżej — są one barwy błękitnego lotosu. Tam medytuj nad uformowanym w kształcie trójkąta i niczym wschodzące słońce świecącym obszarem ognia. Na jego skraju zewnętrznym znajdują się trzy znaki swastyki, we wnętrzu zaś leży sama bidża Wahni.

*Wiersz 20*

Medytuj nad Nim, nad dosiadającym barana i niczym wschodzące słońce świecącym, czteroramiennym Bogiem Ognia. Na jego łonie na stałe mieszka i zawsze przebywa Rudra barwy cynobru. Jest on (Rudra) biały od popiołu, którym się natarł; troje ma oczu, wygląd dostojny, rękoma czyni zaś gesty łaskawe i lęk rozprasające. Uchodzi za burzyciela stworzenia.

*Wiersz 21*

Tutaj mieszka Lakami, dobrodziejka wszystkiego. Cztery ma ramiona, promienne ciało, (barwa jej ciała) ma odcień ciemny, odziana na żółto, ozdobiona najróżniejszymi ornamentami, w nastroju podniosłym od picia ambrozji. Przystępując do medytacji nad tym lotosem pępka, zdobywa się zdolność burzenia i stwarzania (świata). W swoim lotosie oblicza na stałe przebywa Wani z całym bogactwem poznania.

*Wiersz 22*

Powyżej, w sercu, w świetlistej barwie kwiecica bandhuki, leży czarowny lotos z dwunastoma cynobrowymi literami, poczynając od litery „ka”. Znany jest pod mianem „anahaty”, jest niczym

niebiańskie drzewo życzeń, które daje nawet więcej, niż pragnie otrzymać (proszący). Znajduje się tutaj doskonale piękny, sześciokątny obszar waju o barwie podobnej do barwy dymu.

#### Wiersz 23

Medytuj w swym wnętrzu o miłym i wybornym bidźi Pawanie, szarym jak obłok dymu, czteroramiennym i ujeżdżającym czarną antylopę. I (medytuj) także w swym wnętrzu nad „siedzibą Boskiego Miłosierdzia”, nad świecącym jasno niczym słońce, nieskazitelny Panu, który obiema rękami czyni gest łaskawy i przepędzający trwogę z trzech światów.

#### Wiersz 24

Tutaj mieszka Kakini, swą jaskrawożółtą barwą przypominająca świeżą błyskawicę — jest pogodna i obiecuje pomyślność; ma ona troje oczu i jest dobrodziejką wszystkich. Nosi ozdoby wszelkiego rodzaju, w czterech rękach trzyma łąso i puchar, czyniąc gest łaskawości i przepędzania trwogi. Umysł jej ukojony od picia nektaru.

#### Wiersz 25

Śakti, której subtelne ciało świeci niczym dziesięć milionów błyskawic, objawia się w owocni tego lotosu w postaci trójkąta (trikona). We wnętrzu tego trójkąta znajdujemy znanego pod imieniem Wana Śiwa-lingę. Linga ów świeci jak złoto, a na jego wierzchołku znajduje się malutki otwór, niczym w perle. Uchodzi on za świetlistą siedzibę Lakszmi.

#### Wiersz 26

Kto przystępuje do medytacji o tym lotosie serca, staje się (niejako) bogiem mowy i (jak) Íswara będzie w stanie chronić i burzyć światy. Lotos ten podobny do niebiańskiego drzewa życzeń, siedziby i tronu Śarwy. Upiększa go Hamsa, którego można w pewnym sensie porównać do nieruchomo płonącego knota lampy w bezwietrznym miejscu. Czarownie piękne są oświetlone przez rejon słoneczny, otaczające i upiększające owocnię nitki pyłkowe.

#### Wiersz 27

Najważniejszy pośród joginów, zawsze jest czulszy niż najmilszy dla kobiet, w najwyższym stopniu mądry i przepelniony szlachetną żądzą czynów. Zmysły ma całkowicie pod kontrolą. W stanie największego skupienia jego umysł jest całkowicie wypełniony medytacją nad Brahmanem. Jego natchniona mowa płynie niczym strumień (czystej) wody. Podobny jest do dewaty, umiłowanego Lakszmi, a dzięki aktowi woli może z jednego ciała przejść w inne.

#### Wiersze 28–29

W rejonie krtani znajduje się tak zwana wiśuddha, czysty lotos barwy przydymionej purpury. Ten, który w umyśle (buddhi) jest wewnętrznie oświecony, wyraźnie widzi wszystkie (szesnaście) samogłosek pałających karminowym blaskiem na (szesnastu) płatkach jego kwiecica. W owocni tego lotosu znajdujemy kolisty, podobny do księżyca w pełni, biały obszar eteru. Na śnieżnobiałym słońcu jedzie biały bidźa Ambara.

Dwie z jego czterech rąk trzymają pętlę i oścień, dwiema innymi wykonuje on gesty łaskawe i rozpraszające trwogę. Dopełniają one jego urody. Na jego łonie zawsze spoczywa wielki śnieżnobiały dewa o trojgu oczu, z pięcioma obliczami, o dziesięciu ramionach, nakryty tygrysią skórą. Ciało jego stopione z ciałem Giridźi, znany jest pod imieniem Sadaśiwa.

#### Wiersz 30

Czystsza od oceanu nektaru jest przebywająca w tym lotosie śakti Śakini. Ubrana jest w żółte szaty, w swych czterech lotosowych rękach trzyma łuk, strzałę, pętlę i oścień. Cała sfera księżycowa, bez śladu zająca, wypełnia owocnię tego lotosu. Ta (sfera) stanowi dostęp do ostatecznego zbawienia dla tego, kto pożąda bogactwa jogi, kto nauczył się oczyszczać i kontrolować swe zmysły.

#### Wiersz 31

Kto zdobył pełną wiedzę o atmanie (brahmanie), ten za sprawą stałego skupienia umysłu (ćit) na tym lotosie będzie słynnym mędrcom, wymownym i mądrym, cieszącym się nieustannym pokojem ducha.

Ujrzy on trzy epoki, stanie się dobroczyńcą wszystkich, a wolny od choroby i troski, żyć będzie długo i, jak Hamsa, będzie pogromcą zagrożeń bez końca.

#### Wiersz 31 a

Jogin, który stale skupia swój umysł na tym lotosie, który kontroluje swój umysł przez kumbhaka, w gniewie mógłby wstrząsnąć wszystkimi trzema światami. Ani Brahma ni Wisznu, ani Hari-Hara, Surja ni Ganapa nie mogliby okiełznać jego siły (nie mogliby się mu sprzeciwić).

#### Wiersz 32

Lotos imieniem „adźnia” podobny jest do księżycyca (bo taki doskonale biały). Na jego dwóch płatkach wypisane są litery „ha” i „ksza” — one również są białe, wzmagając jego piękno. Świeci on w chwale dhyany. We wnętrzu jego znajduje się śakti Hakini, której sześcioro twarzy podobnych jest do sześciu księżyców. Ma ona sześcioro ramion: w jednym trzyma księgę, dwa inne podniosła, czyniąc gest łaskawy i przepędzający trwogę, w innych trzyma czaszkę ludzką, bębenek i różaniec. Umysł jej — nieskalany (śuddha-ćit).

#### Wiersz 33

We wnętrzu tego lotosu przebywa subtelny umysł (manas). Jest on dobrze znany. W joni położonej w owocni tkwi Śiwa w swej formie fallicznej, tak zwany Itara. Świeci on tutaj niczym łańcuch błyskawic. Także pierwszy bidża Wed, mieszkanie nad wszystko wybornej Śakti, jest tutaj, a za sprawą jego blasku widoczna staje się brahmasutra. Sadhaka podług (zalecanej) kolejności powinien medytować o tym wszystkim ze spokojnym umysłem.

#### Wiersz 34

Wyborny sadhaka, którego atmana nie stanowi nic innego, jak tylko medytacja na temat tego lotosu, jest w stanie podług woli z jednego ciała przechodzić niezwłocznie do drugiego, stanie się on najwyborniejszym pośród munich, będzie wszechwiedny i wszechwiedzący. Stanie się on dobroczyńcą wszystkich i biegłym we wszystkich śatrach.

Urzeczywistni zjednoczenie z brahmanem, zdobędzie siły nadzwyczajne i nieznanne. Bogaty w sławę i długowieczny zawsze będzie stwórcą, niszczycielem i podporą trzech światów.

#### Wiersz 35

We wnętrzu znajdującego się w tej ćakrze trójkąta stale widnieje kombinacja liter tworząca pranawę. Jest to czysty umysł (buddhi) określany mianem atmana wewnętrznego, a w swym promiennym blasku przypomina płomień. Nad nim znajduje się (przybierający) półksiężyc, nad którym znajdujemy ma-karę promieniejącą w swej formie bindu. Wyżej leży nada — jest tak czystobiała jak balarma mżąca księżycowym blaskiem.

#### Wiersz 36

Kiedy jogin zamyka unoszący się w powietrzu bez podpory dom, czego nauczył go parama-guru, kiedy za sprawą powtarzanego ćwiczenia sprawia, że w miejscu tym, w tym mieszkaniu nieustannej rozkoszy wzrastają ćetas, dostrzega on pośrodku (trójkąta) i w przestrzeni powyżej wyraźnie świecące iskierki ognia.

#### Wiersz 37

Widzi następnie także światło pojawiające się w postaci palającego płomienia. Pała on blaskiem niczym jasno świecące poranne słońce pomiędzy niebem i ziemią. Albowiem tutaj objawia się bhagawan w pełni swej mocy. Nie zna on klęski, jest świadkiem wszystkiego i przebywa tu w takiej formie, w jakiej występuje w obszarze Ognia, Księżycy i Słońca.

#### Wiersz 38

Znajduje się tu niezrównana i wspianiała siedziba Wisznu. Radośnie umieszcza w tym miejscu wyborny jogin w godzinie śmierci swe tchnienie życia (prana) i pogrąża się (po śmierci) w Najwyższym, Wiecznym, Niezrodzonym, prapierwotnym Dewie, w Puruszy, który istniał już przed trzema światami i dzięki któremu znana jest wedanta.

*Wiersz 39*

Jeśli czyni jogina wykonywane w lotosie u stóp swego guru są pod każdym względem dobre, wówczas nad nią (tzn. nad adźnią) dostrzeże on formę przejawu Mahanady i w lotosie ręki trzymać będzie siddhi mowy. Mahanada, miejsce rozpuszczenia waju, jest połową Śiwy, a jego forma przypomina pług, jest cicha, udziela łaski, rozprasza lęk i objawia czysty umysł (buddhi, zdolność wyższego poznania).

*Wiersz 40*

Nad nimi wszystkimi, w pustej przestrzeni, w której przebiega Śankhini nadi, poniżej wisargi, leży lotos o tysiącu płatków. Lotos ten, promienny i jaśniejszy od księżyca w pełni, kwieciem zwisa w dół. Wydaje się czarowny. Pęki jego pręcików zabarwione są barwą wschodzącego słońca, kwiecie jego promienieje literami zaczynającymi się od „a”, uchodzi za błogość absolutną.

*Wiersz 41*

We wnętrzu (sahasrari) znajduje się księżyc w pełni bez śladu zająca, promienny jak na czystym niebie. Z rozrzną obfitością emanuje promiennym blaskiem, jest wilgotny i zimny jak nektar. We wnętrzu (mandali czandra) znajduje się nieustannie świecący blaskiem błyskawic trójkąt, w nim zaś promienieje Wielka Pustka, w tajemnicy czczona przez wszystkie sury.

*Wiersz 42*

Dobrze ukryty i osiągalny jedynie z wielkim mozolem jest subtelny bindu (śunja), uchodzący za główny korzeń ostatecznego wyzwolenia; objawia on czystą nirwana-kalę z ama-kalą. Tutaj panuje Dewa, którego wszyscy znają jako Paramaśiwę. Jest on Brahmanem i Atmanem wszystkich istot żyjących. W Nim stapiają się rasa i wirasa, On jest słońcem rozpraszającym mroki niewiedzy i błędu.

*Wiersz 43*

Wylewając nieprzerwanie i rozrzną strumień podobnej do nektaru substancji, zaprawia Bhagawan jati o czystym umyśle w wiedzy, jak

urzeczywistnić tożsamość dźiwatmana i Paramatmana. Przenika on wszystkie rzeczy jako ich pan, jest on zawsze płynącym i rozprze-strzeniającym się strumieniem wszelkiego rodzaju błogości, znanym pod imieniem Hamash Parama (Parama-hamash).

*Wiersz 44*

Śiwaici nazywają je mieszkaniem Śiwy; wisznuci nazywają je Parama Purusza, inni z kolei określają je mianem miejsca Hari-Hara. Ci, którzy z namiętą gorliwością spoglądają na lotosowe stopy dewi, nazywają je wytworną siedzibą dewi, a inni wielcy mędracy (muni) nazywają je czystym miejscem Prakriti-Puruszy.

*Wiersz 45*

Ów nader wytworny mąż, który opanował swój umysł i poznał to miejsce, nie odrodzi się już w świecie przemian, albowiem nie ma w trzech światach niczego, co mogłoby go przykuć. Ponieważ podporządkował on swój ċit i dobiegł celu, posiada on pełną władzę czynienia wszystkiego, co zechce, i uniemożliwiania wszystkiego, co sprzeciwia się jego woli. Dąży on jedynie do Brahmana. Mowa jego, czy to prozą, czy wierszem, zawsze jest czysta i miła uchu.

*Wiersz 46*

Tutaj panuje wytworna (najwyższa) szesnasta kała księżyca. Jest ona czysta, a (jej barwa) przypomina wczesne słońce poranne. Jest subtelna niczym setna część włókna lotosu. Promienna niczym dziesięć milionów błyskawic, jest jednak łagodna i skierowana ku dołowi. Brahman jej źródłem, ona zaś z rozrzną pełnią wylewa nieprzerwanie strumień nektaru (albo: jest ona naczyniem na strumień drogocennego nektaru wylewającego się w chwili błogiego zjednoczenia Para i Parā).

*Wiersz 47*

We wnętrzu (ama-kali) znajduje się nirwana-kala, wyborniejsza od wybornej. Jest ona subtelna jak tysięczna część czubka włosa i ma formę przybierającego księżyca. Jest to zawsze istniejąca Bhagawati,

jest to Dewata przenikająca wszystkie istoty. Udziela ona boskiego poznania i promienieje jasno niczym wszystkie słońca świecące jednocześnie.

*Wiersz 48*

W jej środkowej przestrzeni (tzn. w centrum nirwana-kali) świeci najwyższa, najpierwotniejsza Nirwana-śakti, świeci niczym dziesięć milionów słońc i uchodzi za matkę trzech światów. Jest ona nader subtelna niczym dziesięćmilionowa część czubka włosa. W swym wnętrzu zawiera nieprzerwanie płynący strumień radości i jest życiem wszystkich istot. Majestatycznie wlewa poznanie prawdy (tattwa) w serca mędrców.

*Wiersz 49*

W jej wnętrzu znajduje się wiecznotrwałe miejsce zwane mieszkaniem Śiwy, nietknięte przez mają, osiągalne jedynie dla joginów, znane jako nitjananda. Wypełnione wszelkiego rodzaju błogością, jest czystą wiedzą jako taką. Niektórzy określają je mianem Brahmana; inni znają je jako Hamsa. Mędrzy opisują je jako mieszkanie Wisznu, a sprawiedliwi czczą je jako niewysłowione miejsce wiedzy o Atmanie lub jako miejsce Ostatecznego Wyzwolenia.

*Wiersz 50*

Ten, kto oczyścił swą naturę fizyczną za pomocą praktykowania jamy, nijamy itd., z ust swego guru dowie się o metodzie otwierającej mu ścieżkę do ostatecznego Wyzwolenia. Jeśli potem całym swym bytem pogrąży się w brahmanie, przez hum-kara przebudzi dewi, przeniknie przez ośrodek lingi, którego ujście jest zamknięte, przeto niewidzialne, i za pomocą (znajdującego się wewnątrz niego) powietrza i ognia przeniesie ją do wnętrza brahmadwary.

*Wiersz 51*

Znajdująca się w stanie śuddha-sattwy dewi przenika trzy lingi, kiedy zaś osiągnie wszystkie lotosy znane jako lotosy brahmanadi, rozświetli się w nich pełnią swego światła. Następnie, świecąc jak błyskawica,

subtelna jak włókno lotosu, w swym stanie subtelnym przechodzi do rozplamionego jak płomień Śiwy, do najwyższej rozkoszy, z nagłą odslaniając uszczęśliwiającą rozkosz ostatecznego Wyzwolenia.

*Wiersz 52*

U lotosowych stóp swego guru całkowicie pogrążony w kontemplacji, zatopiony w ekstazie, mądry i wyborny jogin powinien wprowadzić kula-kundalini wraz z dźiwą do miejsca Wyzwolenia we wnętrzu czystego lotosu, do Paraśiwy, jej Pana, i medytować nad tym, w jaki sposób spełnia ona wszystkie życzenia jako čaitanjarupa-bhagawati. Gdy zatem poprowadzi on w ten sposób kula-kundalini, powinien sprawić, by wszystkie rzeczy się w nią wchłonęły.

*Wiersz 53*

Piękna Kundali pije płynący z Paraśiwy cudowny czerwony nektar, po czym z miejsca, gdzie w całej swej wspaniałości świeci wieczna i transcendentna rozkosz, udaje się z powrotem do domu, zdążając ścieżką kula, i znowu wchodzi do muladhary. Jeśli jogin osiągnął równowagę umysłu, złoży z owego znajdującego się w naczyniu brahmanda strumienia niebiańskiego nektaru ofiarę (tarpana) Išta-dewacie i Dewatom w sześciu ośrodkach (ćakrach), Dakini i innym podług wiedzy zaczerpniętej z tradycji guru.

*Wiersz 54*

Gdy jogin nauczył się już po praktyce jamy, nijamy itd. owej wybornej metody z dwóch lotosowych stóp obiecującego szczęście diksza-guru, źródła nieprzerwanej radości, nie narodzi się już ponownie w tym świecie (samsara). Nie ma dlań już śmierci, nawet w chwili ostatecznego rozkładu. Rozradowany stałym rozpamiętywaniem tego, co jest źródłem wiecznej błogości, pozostaje w doskonałym spokoju i stanie się jednym z najznamienitszych joginów.

*Wiersz 55*

Jeśli jogin (siedzący) u lotosowych stóp swego guru w pobożnym oddaniu, ze zrównoważonym umysłem i w skupieniu czyta to dzieło,



które jest najwyższym źródłem wiedzy o Ostatecznym Wyzwoleniu, które jest bezbłędne, czyste i wielce tajemne, umysł (cít) jego z pewnością zatańczy u stóp jego iśta-dewaty.

## SPIS ILUSTRACJI

- Il. 1. Ćakry
- Il. 2. Muladhara-ćakra
- Il. 3. Swadhiśthana-ćakra
- Il. 4. Manipura-ćakra
- Il. 5. Anahata-ćakra
- Il. 6. Wiśuddha-ćakra
- Il. 7. Adźña-ćakra
- Il. 8. Sahasrara-ćakra

## BIBLIOGRAFIA

APULEJUSZ *Metamorfozy albo złoty osioł*. Przeł. Edwin Jędrkiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1976.

AVALON ARTHUR [SIR JOHN WOODROFFE]

1. *Shakti and Shakta: Essays and Adresses on the Shakta Tantashastra*. Przekład niemiecki: *Shakti und Shakta. Lehre und Ritual der Tantra-Shatras*. Weilheim Obb.: O.W. Barth 1962.

2. *The Serpent Power. The Secrets of Tantric and Shaktic Yoga*. Madras 1918. Po polsku pt. *Yoga kundalini. Ścieżka poznania siebie*. Przeł. Marek Friman. Poznań: Brama — Książnica Włóczęgów i Uczonych 2001.

BHABHA HOMI *The Location of Culture*. London 1993.

BHARATI AGEHANANDA *Die Tantra-Tradition*. Freiburg im Breisgau: Aurum 1977.

BHATTACHARYA NARENDRA NATH *History of Tantric Religion. A Historical, Ritualistic and Philosophical Study*. New Delhi 1982.

BISHOP PAUL *The Members of Jung's Seminar on Zarathustra*. „Spring: A Journal of Archetype and Culture”. T. 56/1994.

BISHOP PETER

1. *Archetypal Topography: The Karma-Kargyuda Lineage Tree*. „Spring: An Annual for Archetypal and Jungian Thought”. R. 1981. S. 67–76.

2. *Dreams of Power: Tibetan Buddhism, the Western Imagination and Depth Psychology*. London 1992.

BORELLI JOHN *Annotated Bibliography of Jung and Eastern Tradition*.

BOUISSON-MAAS A.M. *Hermann Keyserling et l'Inde*. Paris 1928.

CAMPBELL JOSEPH (ED.) *The Mysteries. Papers from the Eranos Yearbooks. Bollingen Series*. T. 30. Princeton: Princeton University Press 1978.

CASEY EDWARD *Toward an Archetypal Imagination*. „Spring: An Annual for Archetypal and Jungian Thought”. R. 1974. S. 1–33.

CLARKE JOHN *Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient*.

CLEARY THOMAS (przekład i komentarze): *The Secret of the Golden Flower*. San Francisco 1991.

COSTER GERALDINE *Yoga and Western Psychology: A Comparison*. London 1934.

COWARD HAROLD *Jung and Eastern Thought*. Delhi 1991.

DASGUPTA SURENDRANATH

1. *Yoga as Philosophy and Religion*. London 1924.

2. *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought*. Kalkutta 1930.

DIERK MARGARETTE *Jakob Wilhelm Hauer 1881–1962*. Heidelberg 1986.

DIETRICH ALBRECHT *Eine Mithrasliturgie*. Leipzig 1903.

DUNBAR C.O. *Historical Geology*. New York 1949.

ELIADE MIRCEA *Joga. Nieśmiertelność i wolność*. Przeł. Bolesław Baranowski. Oprac. Tomasz Ruciński. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1984.

ELWOOD ROBERT (ED.) *Eastern Spirituality in America: Selected Writings*. New York 1987.

ERANOSA ROCZNIKI

1. *Yoga und Meditation im Osten und im Westen*. „Eranos-Jahrbuch 1933”. Zürich: Rhein-Verlag 1934.

2. *Ostwestliche Symbolik und Seelenführung*. „Eranos-Jahrbuch 1934”. Zürich: Rhein-Verlag 1935.

3. *Westliche Seelenführung*. „Eranos-Jahrbuch 1935”. Zürich: Rhein-Verlag 1936.

4. *Gestaltung der Erlösungsidee in Ost und West*. „Eranos-Jahrbuch 1936–1937”. Zürich: Rhein-Verlag 1938.

FEUERSTEIN GEORG

1. *East comes West: An Historical Perspective*. W: Georg Feuerstein: *Sacred Paths*. New York: Burdett 1991.

2. *The Essence of Yoga*. W: *Reappraisal of Yoga: Essays in Indian Philosophy*. Ed. by G. Feuerstein and J. Muller. London 1971.

3. *The Yoga-Sutra of Patanjali: An Exercise in the Methodology of Textual Analysis*. London 1979.

4. *The Philosophy of Classical Yoga*. Manchester 1980.

5. *Yoga: The Technology of Ecstasy*. Wellinborough 1990.

FIERZ-DAVID LINDA *Der Liebestraum des Poliphilo. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne*. Zürich: Rhein-Verlag 1947.

FRANZ MARIE-LOUISE VON *Der Ewige Jüngling*. München: Kösel 1987.

FROBENIUS LEO *Erythräa. Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes*. Berlin 1931.

GIEGERICH WOLFGANG *Tötungen*. W: *Gewalt — Warum?*. Hg. Peter M. Pflüger. Olten: Walter-Verlag 1992.

GOETHE JOHANN WOLFGANG [VON] *Faust*. Przeł. Feliks Konopka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1977.

HANNAH BARBARA C.G. *Jung: Sein Leben und Werk*. Fellbach-Oeffingen: Bonz 1982.

HARTMANN EDUARD VON *Philosophie des Unbewußten*. Berlin 1870.

HAUER JAKOB WILHELM

1. *Der Yoga im Lichte der Psychotherapie*. „Bericht über den V. Allgemeinen Ärztlichen Kongress für Psychotherapie in Baden-Baden, 26.–29. April 1930”. Hg. von Ernst Kretschmer und Wilhelm Cimbald. Leipzig 1930.

2. *Der Yoga als Heilsweg*. Stuttgart 1932.

3. *Yoga, Especially the Meaning of the Cakras*. W: Mary Foote (ed.): *The Kundalini Yoga. Notes on the Lecture Given by Prof. Dr. W. Hauer with Psychological Commentary by Dr. C.G. Jung*. Zürich 1932.

4. *Die Bhagavadgita in neuer Sicht mit Übersetzungen*. Stuttgart 1934.

5. *Die indo-arische Lehre vom Selbste im Vergleich mit Kants Lehre vom intelligibilen Subject*. W: *Die kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie*. Hg. von Psychologischen Club Zürich. Berlin 1935.

6. *Ursprung der deutschen Glaubensbewegung*. Cyt. za: *Origin of the German Faith Movement*. W: J.W. Hauer, K. Heim, K. Adams: *Germany's New Religion: The German Faith Movement*. London 1937.

7. *Der Yoga: ein indischer Weg zum Selbst*. Stuttgart 1958.

HAULE JOHN *Jung's Amfortas Wound*. „Spring: A Journal of Archetype and Culture”. T. 53/1992. S. 95–112.

HESSE HERMANN *Hesse. Jego życie w obrazach i tekstach*. Przedmowa: Hans Mayer. Wydał: Volker Michels. Projekt graficzny: Willy Fleckhaus. Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2000.

HILLMANN JAMES Ed. *Puer Papers*. Dallas 1979.

HUMPHRIE F. *Yoga Philosophy and Jung*. W: *The Yogi and the Mystic: Studies in Indian and Comparative Mysticism*. Ed. by Karl Werner. London 1989. S. 140–148.

INDEN ROLAND *Imagining India*. London 1990.

JONES RICHARD *Jung and Eastern Religious Traditions*. „Religion”. T. 9/1979. S. 141–155.

JUNG CARL GUSTAV

1. *Die Zofingia-Vorträge 1896–1899*. Mit einer Einführung von Marie-Louise von Franz. Hg. von Helga Egner. Zürich–Düsseldorf: Walter-Verlag 1997.

2. *Neue Bahnen der Psychologie*. „Raschers Jahrbuch für schweizer Art und Kunst”. T. 3/1912. *Gesammelte Werke*. T. 7.

3. *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie*. Leipzig–Wien: Franz Deuticke 1912–1913. *Gesammelte Werke*. T. 5. *Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii (Dziela. T. 3)*. Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1998.

4. *Psychologische Typen*. Zürich: Rascher-Verlag 1921. *Gesammelte Werke*. T. 6. *Typy psychologiczne (Dziela. T. 2)*. Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1997.

5. *Geist und Leben*. „Form und Sinn”. T. 2/1926. Z. 2. *Gesammelte Werke*. T. 8. Par. 601. *Duch i życie*. W: Carl Gustav Jung: *Rebis, czyli kamień filozofów*. Wybór, przeł., wstęp: Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1989. S. 217 i nast.

6. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*. Darmstadt: Reichl 1928. *Gesammelte Werke*. T. 7.

7. *Analiza marzeń sennych. Według notatek z seminariów 1928–1930 (Seminaria. T. 1)*. Oprac. William McGuire. Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2002.

8. *Europäischer Kommentar zu: Das Geheimnis der goldenen Blüte*. W: Carl Gustav Jung, Richard Wilhelm: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. Aus dem Chinesischen übersetzt von Richard Wilhelm. *Europäischer Kommentar von Carl Gustav Jung*. München: Dorn-Verlag 1929. Pt. *Kommentar zu: „Das Geheimnis der goldenen Blüte”*. *Gesammelte Werke*. T. 13. *Komentarz do „Sekretu Złotego Kwiatu”*. Przeł. Wojciech Chelmiński. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. Wybór, oprac., wstęp: Leszek Kolankiewicz. Warszawa: Pusty Oblok 1989. S. 37–75.

9. *Visions. Notes of the Seminar Given in 1930–1934*. Edited by Claire Douglas. Princeton NJ: Princeton University Press 1992. 2 t.

10. *Zum Gedächtnis Richard Wilhelms*. „Neue Zürcher Zeitung”. 6 marca 1930. *Gesammelte Werke*. T. 15.

11. *Seelenprobleme der Gegenwart*. „Psychologische Abhandlungen”. T. 5. Zürich: Rascher-Verlag 1931.

12. *Komentarze Junga do niemieckich wykładów Wilhelma Hauera: maszynopis powielony pt. Tantra Yoga*. Zusammengestellt von Linda Fierz-David und Toni Wolff.

13. *Streszczenie wykładu Junga pt. Indische Parallelen z 7 października 1931 roku w: Bericht über das Deutsche Seminar von Dr. C.G. Jung 5.–10. Oktober 1931 in Kusnacht–Zürich*. Zusammengestellt von Olga von Koenig-Fachsenfeld. Stuttgart 1932. S. 66 i nast.

14. Vorwort zu O.A. Schmitz: „Märchen aus dem Unbewußten”. München: Hauser-Verlag 1932. *Gesammelte Werke*. T. 18/2.
15. Streszczenie berlińskiego seminarium Junga z 1933 roku: *Bericht über das Seminar von Dr. C.G. Jung vom 26. Juni bis 1. Juli 1933*. Berlin 1933.
16. *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar Given in 1934-1939*. Edited by James L. Jarret. Princeton NJ: Princeton University Press 1988. 2 t.
17. Wotan. „Neue Schweizer Rundschau”. T. 3/1936. Z. 11. *Gesammelte Werke*. T. 10.
18. *Yoga und der Westen*, 1936. *Gesammelte Werke*. T. 11. *Joga i Zachód*. Przeł. Erdmute Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 91-98.
19. *Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos*. „Eranos-Jahrbuch 1937”. Zürich: Rhein-Verlag 1938. Pt. *Die Visionen des Zosimos* w: *Gesammelte Werke*. T. 13.
20. *Die Wirklichkeit der psychotherapeutischen Praxis*. Wykład wygłoszony na II Kongresie Psychoterapii (28 maja 1937 roku, Berno; maszynopis w Archiwum Federalnej Wyższej Szkoły Politechnicznej w Zurychu). Pt. *The Realities of Modern Psychology* tekst opublikowany jedynie w angloamerykańskim wydaniu *Collected Works*, t. 16, jako apendyks do 2 wydania.
21. *Das symbolische Leben*, 1939. *Gesammelte Werke*. T. 18/1. Par. 551. *Życie symboliczne*. Przeł. M.T. „bruLion” 1992. Nr 19 A. S. 31-41.
22. *Die träumende Welt Indiens*, 1939. *Gesammelte Werke*. T. 10. *Śniący świat Indii*. Przeł. Erdmute Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 99-108.
23. *Was Indien uns lehren kann*, 1939. *Gesammelte Werke*. T. 10. *Czego mogą nas nauczyć Indie*. Przeł. Erdmute Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 109-113.
24. *Zur Psychologie östlicher Meditation*. „Mitteilungen der Schweizerischen Gesellschaft der Freunde ostasiatischer Kultur”. Z. 5/1943. *Gesammelte Werke*. T. 11. *O psychologii wschodniej medytacji*. Przeł. Jerzy Prokopiuk. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 146-161.

25. *Psychologie und Alchemie*. „Psychologische Ahandlungen”. T. 5. Zürich: Rascher-Verlag 1944. *Gesammelte Werke*. T. 12. *Psychologia a alchemia (Dziela)*. T. 4). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1999.
26. *Über den indischen Heiligen*. Einführung zu H. Zimmer „Der Weg zum Selbst”, 1944. *Gesammelte Werke*. T. 11. *O indyjskim świętym*. Przeł. Erdmute Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 162-171.
27. *Psychologie der Übertragung*. Erläutert anhand einer alchemistischen Bildserie für Ärzte und praktische Psychologen. Zürich: Rascher-Verlag 1946. *Gesammelte Werke*. T. 16. *Psychologia przeniesienia*. Przeł. Robert Reszke. Wyd. 2, popr., uzup.: Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1997.
28. *Über Mandalasymbolik*. W: Carl Gustav Jung: *Gestaltungen des Unbewußten*. Mit einem Beitrag von Aniela Jaffé. Zürich: Rascher-Verlag 1950. *Gesammelte Werke*. T. 9/1. Par. 640 i nast. *O symbolice mandali*. W: Carl Gustav Jung: *Mandala. Symbolika człowieka doskonałego*. Przeł. Magnus Starski. Poznań: Brama — Książnica Włoczęgów i Uczonych 1993. S. 79-114.
29. *Aion. Beiträge zur Symbolik des Selbst*. Zürich: Rascher-Verlag 1951. *Gesammelte Werke*. T. 9/2. *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni (Dziela)*. T. 1). Przeł. Robert Reszke. Oprac. Leszek Kolankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1997.
30. *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*. W: Carl Gustav Jung, Wolfgang Pauli: *Naturerklärung und Psyche*. „Studien aus dem C.G. Jung-Institut Zürich”. T. 4. Zürich: Rascher-Verlag 1952. Artykuł Junga w: Carl Gustav Jung: *Gesammelte Werke*. T. 8. Par. 816 i nast. Fragmenty pt. *Synchroniczność* w: Carl Gustav Jung: *Rebis, czyli kamień filozofów*. S. 503-567.
31. *Psychologischer Kommentar zu „Das tibetische Buch der Großen Befreiung”*. W: W.Y. Evans-Wentz: *Das Tibetische Buch der Großen Befreiung*. München: Barth 1955. *Gesammelte Werke*. T. 11. Par. 770. *Komentarz psychologiczny do „Tybetańskiej Księgi Wielkiego Wyzwolenia”*. Przeł. Waclaw Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 114-145.

32. *Geleitwort zu E. Abegg: „Ostasiens denkt anders“*. *Gesammelte Werke*. T. 18/2.

33. *Gespräch mit einem Zen-Meister*. W: C.G. Jung im Gespräch. *Interviews, Reden, Begegnungen*. Hg. von Robert Hinshaw, Lela Fischli. Zürich: Daimon-Verlag 1986.

34. Nie opublikowane listy Carla Gustava Junga oraz Emmy Jung cyt. za: Jung-Manuskripte. Wissenschaftliche Sammlungen. Eidgenössische Technische Hochschule. Zürich.

35. Opublikowane listy Carla Gustava Junga cyt. za:

1. *Letters*. Edited by Gerhard Adler, Aniela Jaffé. Princeton NJ: Princeton University Press 1973–1975. 2 t.

2. *Briefe*. Hg. von Aniela Jaffé in Zusammenarbeit mit Gerhard Adler. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag 1990. 3 t.

3. *O istocie psychiczności. Listy 1906–1961*. Wydane przez Anielę Jaffé we współpracy z Gerhardem Adlerem. Wybór, przeł., oprac.: Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1996.

36. Korespondencja Carla Gustava Junga z Wolfgangiem Paulim: *Wolfgang Pauli und C.G. Jung, Ein Briefwechsel*. Hg. von C.A. Meier. Berlin 1992.

37. *Wspomnienia, sny, myśli*. Spisane i podane do druku przez Anielę Jaffé. Przeł. Robert Reszke, Leszek Kolankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1999.

JUNG CARL GUSTAV, WILHELM RICHARD *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. Aus dem Chinesischen übersetzt von Richard Wilhelm. Europäischer Kommentar von Carl Gustav Jung. München: Dorn-Verlag 1929. Tekst Junga pt. *Kommentar zu: „Das Geheimnis der goldenen Blüte“*. *Gesammelte Werke*. T. 13. *Kommentar zu „Sekretu Złotego Kwiatu“*. Przeł. Wojciech Chelmiński. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 37–35. Zob. Jung Carl Gustav. Poz. 8.

KANIA IRENEUSZ *Muttāvali. Księga wypisów starobuddyjskich*. Kraków: Oficyna Literacka 1999.

KANT IMMANUEL *Vorlesungen über Psychologie*. Leipzig 1889.

KERÉNYI KARL *Mitologia Greków*. Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2002.

KEYSERLING HERMANN GRAF *Das Reisetagebuch eines Philosophen*. Darmstadt: Otto Reichl-Verlag 1919.

KIRK GEOFFREY, RAVEN JOHN, SCHOFIELD MALCOLM (wyd.) *Filozofia przedsokratejska. Studium krytyczne z wybranymi tekstami*. Przeł. Jacek Lang. Warszawa–Poznań: Wydawnictwo Naukowe PWN–Axis 1999.

KOFFKA KURT *Principles of Gestalt Psychology*. New York 1935.

KRISHNA GOPI

1. *Kundalini for the New Age: A Selected Writings of Gopi Krishna*. Ed. by Gene Kieffer. New York 1988.

2. *Kundalini. The Evolutionary Energy in Man*. Psychological Commentary by James Hillman. London 1970.

LAING RONALD DAVID *Polityka doświadczenia. Rajski ptak*. Przeł. Agnieszka Grzybek. Warszawa: Wydawnictwo KR 1996.

LAOZI [Lao-tsy] *Tao-te-king, czyli księga drogi i cnoty*. Przeł. Tadeusz Żbikowski. „Literatura na Świecie” 1/1987.

LIFE OF ST. ANTONY. W: *The Book of Paradise*. 2 t. Ed. by E.A. Wallis Budge. London 1904. T. 1. S. 3–108.

MASAO ABE (ED.) *A Zen Life: D.T. Zuzuku Remembered*. New York 1986.

MEIER C.A. *Bewußtsein. Lehrbuch der Komplexen Psychologie C.G. Jungs*. Olten und Freiburg im Breisgau: Walter-Verlag 1971.

NEEDLEMAN JACOB *Tibet in America*. W: Jacob Needleman: *The New Religions*. London 1972.

NEHRU JAWAHARLAL *Indiens Weg zur Freiheit*. Zürich.

NIETZSCHE FRIEDRICH WILHELM *To rzeźb Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*. Przeł. Sława Lisiecka i Zdzisław Jaskuła. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy 1999.

NOEL DAN *A Viewpoint on Jung's Ravenna Vision*. „Harvest: Journal for Jungian Studies”. T. 39/1993. S. 159–163.

PICCARD AUGUSTE

1. *Au dessus des nuages*. Paris 1933.

2. *Auf 16 000 Meter — Meine Fahrten in die Stratosphäre*. Zürich 1933.

3. *Über den Wolken, unter den Wellen*. Wiesbaden 1954.

4. *Zwischen Himmel und Erde*. Lausanne 1946.
- RICHET CHARLES *Traité de Metapsychique*. Paris 1922.
- RUSKA JULIUS FERDINAND *Tabula smaragdina. Ein Beitrag zur Geschichte der hermetischen Literatur*. Heidelberg 1826.
- SANNELLA LEE *The Kundalini Experience: Psychosis or Transcendence?*. Lower Lake, Calif. 1992.
- SARASIN PAUL, SARASIN FRITZ *Reisen in Celebes ausgeführt in den Jahren 1893–1896 und 1902–1903*. Wiesbaden 1905.
- SATYANANDA SARASWATI SWAMI *Kundalini-Tantra*. Bihar 1993.
- SCHWAB RAYMOND *La Renaissance Orientale*. Paris 1950.
- SCHMITZ OSKAR A.H.
1. *Psychoanalyse und Yoga*. Darmstadt 1923.
  2. „*Märchen aus dem Unbewußten*“. München: Hauser-Verlag 1932.
- SEKRET ŻŁOTEGO KWIATU. CHIŃSKA KSIĘGA ŻYCIA. Z komentarzem Carla G. Junga. Przekład z chińskiego i objaśnienia: Richard Wilhelm. Wstęp, komentarz: C.G. Jung. Przeł. Adam Sobota. Wrocław: Thesaurus Press 1994.
- SHAW MIRANDA *Erleuchtung durch Ekstase. Frauen im tantrischen Buddhismus*. Krüger 1997.
- SUZUKI DAISSETZ TEITARO
1. *Die Große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus. Mit zehn Bildern vom Rinderhirten*. Leipzig 1939.
  2. *Zazen. Die Übungen des Zen. Grundlagen und Methoden der Meditationspraxis*. Bern–München–Wien: O.W. Barth 1988.
- ŚRĪĀKRASAMBARA *Shrichakrasambhara. A Buddhist Tantra*. Translated, edited: lama Kazi Dawa-Samdap. Foreword: sir John Woodroffe. W: *Tantrik Texts*. London 1919. T. 7.
- TAYLOR EUGENE
1. *Swami Vivekananda and William James*. „Prabuddha Bharata“. T. 91/1986. S. 374–385.
  2. *Contemporary Interest in Classical Eastern Psychology*. W: *Asian Contributions to Psychology*. Ed. by A. Paranjpe, D. Ho and R. Rieber. New York 1988. S. 79–119.

- THE WORLD'S RELIGIONS AGAINST WAR: *The Proceedings of the Preliminary Conference Held at Geneva, September 1928, to Make Arrangements for a Universal Religious Peace Conference*. New York 1928. Po niemiecku: *Die Weltreligionen gegen den Krieg. Verhandlungen der einleitenden Konferenz zu Genf im September 1928, zum Zwecke der Vorbereitung einer religiösen Weltfriedenskonferenz*. Marburg-Lahn: Druckerei Bauer 1929.
- UPANISZADY. Przeł. z sanskrytu Stanisław Franciszek Michalski-Iwieński. Wyd. 1, dopełnione i popr. Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Ultima Thule 1924.
- VIVEKANANDA SWAMI *Yoga Philosophy: Lectures Delivered in New York, Winter of 1895–1896 by the Swami Vivekananda on Raja Yoga, or Conquering the Internal Nature*. New York 1899.
- WATTS ALAN *Psychotherapy East and West*. New York 1961.
- WILHELM RICHARD, JUNG CARL GUSTAV  
Zob. Jung Carl Gustav, Wilhelm Richard.
- WINTER F.I. *The Yoga System and Psychoanalysis*. „Quest“. T. 10/1918.
- WOLFF TONI *Studien zu C.G. Jungs Psychologie*. Zürich: Daimon-Verlag 1981.
- WORTHINGTON VIVIAN *A History of Yoga*. London 1989.
- ZIMMER HEINRICH
1. *Kunst und Yoga im indischen Kultbild*. Berlin 1926.
  2. *Der Weg zum Selbst*. Zürich 1944.
  3. *Philosophie und Religion Indiens*. Zürich 1961.
  4. *Some Biographical Remarks about Henry R. Zimmer*. W: *Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India*. Princeton 1984.

## NOTA WYDAWCY POLSKIEGO

Niniejszy tom obejmujący zapis seminarium Carla Gustava Junga poświęconego psychologii kundalini-jogi jest już drugim w cyklu polskich przekładów seminariów twórcy psychologii analitycznej, zainicjowanym wydaniem tomu pt. *Analiza marzeń sennych*. Obok wydawanego od 1997 roku cyklu *Dzieł* (dotychczas ukazały się tomy 1–5), wydawca postanowił publikować także — zgodnie z wolą samego Junga — nie należącą do owego cyklu serię wykładów i seminariów, które dopiero w ostatnich latach zaczęły się pojawiać w językach oryginału, czyli po niemiecku i/lub po angielsku.

Jeśli chodzi o zasady edycji, staraliśmy się nie wprowadzać żadnych zmian, poza tymi, które były konieczne. I tak: [1.] z pewnością najbardziej rzuca się tu w oczy brak numeracji akapitów, ponieważ jednak nie numerowano ich w wydaniu oryginalnym, numerowanie ich w wydaniu polskim nie miałoby sensu — odnośniki te do niczego by nie odsyłały; [2.] wszystkie przypisy zamieszczone w niniejszym wydaniu pochodzą bądź to od wydawcy amerykańskiego, bądź to od tłumacza polskiego, żaden natomiast nie pochodzi od samego autora, który — mimo że zaprobował projekt wydania tego tekstu i przejrzał maszynopis — pozostaje autorem wyłącznie wersji mówionej.

W publikowanym po polsku cyklu seminariów Carla Gustava Junga znajdują się — poza tomem pierwszym, już opublikowanym,



i niniejszym, drugim w tym cyklu — następujące tomy: [1.] *Kinderträume*; [2.] *Visions. Notes of the Seminar Given in 1930–1934*; [3.] *Nietzsche's Zarathustra. Notes of the Seminar Given in 1934–1939*.

## NOTA O AUTORZE

Carl Gustav Jung urodził się 26 lipca 1875 roku w Keßwil (kanton Turgowia) w Szwajcarii. Ojciec Junga był pastorem, podobnie jak wielu krewnych po mieczu i po kądzieli. Szkołę i studia medyczne ukończył Jung na Uniwersytecie Bazylejskim. Doktoryzował się na podstawie pracy *O psychologii i patologii tzw. zjawisk tajemnych*. W 1900 roku przeniósł się do Zurychu, gdzie objął posadę lekarza-asystenta w Klinice Psychiatrycznej Uniwersytetu Zuryckiego Burghölzli. W 1905 roku habilitował się z psychiatrii i został ordynatorem Kliniki. W latach 1904–1905 w założonym przez siebie laboratorium psychopatologii doświadczalnej razem z amerykańskimi badaczami Carlem Petersonem i Charlesem Ricksherem wykonuje badania nad tzw. eksperymentem skojarzeniowym przeprowadzonym za pomocą (własnoręcznie skonstruowanego) galwanometru — wyniki, które ogłosił, przyniosły mu sławę zwłaszcza w USA, co zaowocowało pierwszą podróżą do Stanów Zjednoczonych (1909), gdzie (razem z Sigmundem Freudem) otrzymał tytuł *doctor honoris causa* Clark University. W 1909 roku ze względu na coraz bardziej rozrastającą się praktykę prywatną Jung zrezygnował ze stanowiska ordynatora i do roku 1913 pracował jako Privatdozent.

W roku 1907 Jung udał się do Wiednia na pierwsze spotkanie z Sigmundem Freudem — rozpoczęło ono trwający kilka lat okres intensywnej współpracy i przyjaźni. Freud z czasem zaczął dostrzegać w Jungu swego najwybitniejszego ucznia i następcę; mianował go

redaktorem naczelnym powołanego przez siebie „Jahrbuch für psychoanalytische und psychopathologische Forschungen”. Do zerwania z Freudem doszło w 1913 roku w wyniku opublikowania przez Junga książki *Wandlungen und Symbole der Libido* (wznawianej obecnie pt. *Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. Symbole przemiany. Analiza preludium do schizofrenii*), w której przedstawił własne ujęcie kompleksu kazirodztwa i definicję pojęcia libido. W tym samym roku Jung zrezygnował z pracy dydaktycznej na rzecz własnych badań i praktyki prywatnej. Kryzys psychiczny, jaki zerwanie to pociągnęło za sobą, a także wybuch I wojny światowej spowodowały, że aż do roku 1921 — a zatem do chwili opublikowania *Psychologische Typen* (*Typy psychologiczne*) — publiczna aktywność Junga znacznie osłabła, ale to właśnie w tym okresie wykrystalizowały się idee, które miały oddziaływać na całe jego dzieło.

Późniejsze prace Junga koncentrują się wokół problemu istnienia nieświadomości zbiorowej i osobniczej oraz ich treści, które dochodzą do głosu w marzeniach sennych, różnych przejawach ludzkiej aktywności twórczej, symbolach religijnych itp. W związku z badaniami nad historią symboli Jung udał się na wyprawy badawcze do Afryki Północnej (1921), do Arizony i Nowego Meksyku (1924–1925), do Kenii (1926) i do Indii (1938). Podjął też (we współpracy z Richardem Wilhelmem i Heinrichem Zimmerem) studia nad psychologią, filozofią i religią Wschodu. Napisał między innych „europejski komentarz” do opublikowanego przez Richarda Wilhelma tekstu traktatu taoistycznego pt. *Sekret Złotego Kwiatu* (1928), komentował z pozycji europejskiego psychologa wielkie systemy filozoficzno-medytacyjne rozpowszechnione w Indii, Chinach i Japonii (m.in. *Komentarz psychologiczny do „Tybetańskiej Księgi Wielkiego Wyzwolenia”*, *Joga i Zachód*, *O psychologii wschodniej medytacji*). Razem z węgierskim filologiem klasycznym Karlem Kerényim prowadził badania nad mitologią grecką — rezultatem tych prac było opublikowanie książki *Einführung in das Wesen der Mythologie*.

Osobny rozdział w dziele Carla Gustava Junga stanowi psychologia religii, którą uważał za swego rodzaju pierwotny, choć nader subtelny

system psychoterapeutyczny. Spotkaniu Junga z religią Zachodu ton nadał problem zła i jego stosunek do chrześcijańskiej idei Boga jako Najwyższego Dobra. Kwestii tej poświęcił wiele artykułów i rozpraw, spośród których najważniejsze powstały w latach czterdziestych — w trakcie trwania II wojny światowej i zaraz po jej zakończeniu: *Psychologia a religia, Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy św., Odpowiedź Hiobowi*.

Z zainteresowaniami religijnymi Junga ściśle się związały badania nad alchemią, w której dostrzegał świadectwo zmagani ludzkiego ducha z własnym doświadczeniem wewnętrznym. Alchemia, zdaniem Junga, stanowiła w czasach, gdy nauki jeszcze nie zdążyły się wyspecjalizować, a granica między tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne, była nader płynna, swego rodzaju pre-psychologię. W alchemii także znalazły wyraz te świadectwa życia duszy ludzkiej, które nie mogły się doczekać uznania przez ówczesny Kościół. Poglądy te doszły do głosu w powstałych głównie w latach 1940–1960 pracach *Aion. Przyczynki do symboliki Jaźni, Psychologia a alchemia, Mysterium coniunctionis*.

Jung bardzo się interesował postępami współczesnej nauki, zwłaszcza zaś fizyki współczesnej z jej teorią względności, w której dostrzegał fizykalną analogię do tego, czego sam dokonał w dziedzinie psychologii. Sądził, że zdobycze współczesnej fizyki w połączeniu z badaniami psychologicznymi pozwolą wyjaśnić wiele spraw uznawanych za „mistyczne” czy takich, których istnienie wręcz się neguje. Jung żywo się zajmował problemem percepcji pozazmysłowej badanym na Cornell University przez Josepha Banksa Rhine’a, z którym korespondował. Razem z noblistą fizykiem Wolfgangiem Paulim prowadził badania nad tzw. „synchronią akauzalną”, których wyniki opublikował w wydanej razem z nim pracy pt. *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*.

Carl Gustav Jung prowadził ożywioną działalność wykładową i seminaryjną. Seminaria (które miały miejsce przede wszystkim w USA w latach dwudziestych i trzydziestych, m.in. w Fordham University, Clark University, w Yale i Harvardzie) poświęcił m.in. marzeniom sennym u dzieci, *Tako rzecze Zaratustra* Nietzschego

i życiu symbolicznemu. Regularnie uczestniczył w sympozjach Eranos organizowanych w Asconie, którym do śmierci przewodniczył. Bogata korespondencja została opublikowana (we fragmentach) w trzech tomach obejmujących tysiąc pięćset listów. *Dzieła zebrane* (*Gesammelte Werke*) Carla Gustava Junga publikowane obecnie staraniem niemieckiego wydawnictwa Patmos-Verlag obejmują dwadzieścia tomów, które stale są uzupełniane dodatkowymi tomami obejmującymi teksty seminariów i wykładów. Pod koniec życia przy współpracy Anieli Jaffé napisał autobiografię *Wspomnienia, sny, myśli*. Zmarł w Küsnacht pod Zurychem 6 czerwca 1961 roku.

GESAMMELTE WERKE  
[DZIEŁA ZEBRANE]  
CARLA GUSTAVA JUNGA  
W JĘZYKU ORYGINAŁU I W PRZEKŁADACH  
NA JĘZYK POLSKI  
HG. VON LILLY JUNG-MERKER, ELISABETH RÜF  
UND LEONIE ZANDER.  
DÜSSELDORF: PATMOS-VERLAG

Tomy sprzed 1971 roku ukazywały się w Rascher-Verlag, Stuttgart-Zürich; tomy późniejsze (i wznowienia) wydawał do roku 2000 Walter-Verlag, Solothurn-Düsseldorf; od roku 2001 wydaje je Pathmos-Verlag, Düsseldorf; *Dzieła* Carla Gustava Junga w języku polskim wydają Wydawnictwo Wrota, Wydawnictwo KR.

TOM I (1966, 1981, 1989, 1991)  
PSYCHIATRISCHE STUDIEN

*Zur Psychologie und Psychopathologie sogenannter okkulter Phänomene*, 1902 [O psychologii i patologii tzw. zjawisk tajemnych. Przeł. Elżbieta Sadowska. Wstęp: Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Sen 1991.]

*Über hysterisches Verlesen*, 1904

*Kryptomnesie*, 1905

*Über manische Verstimmung*, 1903

*Ein Fall von hysterischen Stupor bei einer Untersuchungsgefangenen*, 1902

Über *Simulation und Geistesstörung*, 1903

Obergutachten über zwei widersprechende psychiatrische Gutachten, 1904

Ärztliches Gutachten über einen Fall von *Simulation geistiger Störung*, 1904

Zur *psychologischen Tatbestandsdiagnostik*, 1905

TOM II (1979, 1987, 1991)

EXPERIMENTELLE UNTERSUCHUNGEN

#### DIAGNOSTISCHE ASSOZIATIONSSTUDIEN

*Experimentelle Untersuchungen über die Assoziationen Gesunder* [razem z Franzem Riklinem], 1904, 1906

*Analyse der Assoziationen eines Epileptikers*, 1905, 1906

Über das Verhalten der Reaktionszeit beim *Assoziationsexperiment*, 1905, 1906

*Experimentelle Beobachtungen über das Erinnerungsvermögen*, 1905

*Psychoanalyse und Assoziationsexperiment*, 1905, 1906

*Die psychologische Diagnose des Tatbestandes*, 1906, 1941

*Assoziation, Traum und hysterisches Symptom*, 1906, 1909

*Die psychopathologische Bedeutung des Assoziationsexperiment*, 1906

Über *Reproduktionsstörungen beim Assoziationsexperiment*, 1907, 1909

*Die Assoziationsmethode*, 1910

*Die familiäre Konstellation*, 1910

#### PSYCHOPHYSISCHE UNTERSUCHUNGEN

Über die *psychophysischen Begleiterscheinungen im Assoziationsexperiment*, 1907

*Psychophysische Untersuchungen über das galvanische Phänomen und die Respiration bei Normalen und Geisteskranken* [razem z Charlesem Ricksherem], 1907

#### Apendyks

*Statistisches von der Rekrutenaushebung*

*Neue Aspekte der Kriminalpsychologie. Ein Beitrag zur Methodik der psychologischen Tatbestandsdiagnose*

*Die an der Psychiatrischen Klinik in Zürich gebräuchlichen psychologischen Untersuchungsmethoden*

*Ein kurzer Überblick über die Komplexlehre*

*Zur psychologischen Tatbestandsdiagnostik. Das Tatbestandsexperiment in Schwurgerichtprozeß Näaf*

TOM III (1968, 1979, 1985, 1990)

PSYCHOGENESE DER GEISTESKRANKHEITEN

Über die *Psychologie de Dementia praecox: Ein Versuch*, 1907

*Der Inhalt der Psychose; suplement: Über das psychologische Verständnis pathologischer Vorgänge*, 1908, 1914

*Kritik über E. Bleuler „Zur Theorie des schizophrenen Negativismus“*, 1911

Über die *Bedeutung des Unbewußten in der Psychopathologie*, 1914

Über das *Problem der Psychogenese bei Geisteskranken*, 1919

*Geisteskrankheit und Seele. („Heilbare Geistesranke?“)*, 1928

Über die *Psychogenese der Schizophrenie*, 1939

*Neuere Betrachtungen zur Schizophrenie*, 1956, 1959

*Die Schizophrenie*, 1958

TOM IV (1969, 1979, 1985, 1990)

FREUD UND DIE PSYCHOANALYSE

*Die Hysterienlehre Freuds: Eine Erwiderung auf Aschaffenburgsche Kritik*, 1906

*Die Freudsche Hysterientheorie*, 1908

*Die Traumanalyse*, 1909

- Ein Beitrag zur Psychologie des Gerüchtes, 1910, 1911  
 Ein Beitrag zur Kenntnis des Zahlentraumes, 1910, 1911  
 Morton Prince „The Mechanism and Interpretation of Dreams“: Eine kritische Besprechung, 1911  
 Zur Kritik über Psychoanalyse, 1910  
 Zur Psychoanalyse, 1912  
 Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie, 1913, 1955  
 Allgemeine Aspekte der Psychoanalyse, 1913  
 Über Psychoanalyse, 1916  
 Psychotherapeutische Zeitfragen [Korespondencja Jung–Löy], 1914  
 Vorreden zur „Collected Papers on Analytical Psychology“, 1916, 1917, 1920  
 Die Bedeutung Vaters für Schicksal des Einzelnen, 1902, 1962  
 Einführung zu: W.M. Kranefeldt „Die Psychoanalyse“, 1930  
 Der Gegensatz Freud–Jung, 1929, 1969 [Freud a Jung. W: Carl Gustav Jung: Psychologia a religia. Wybór pism. Przeł., posłowie: Jerzy Prokopiuk. Wstęp: Bogdan Suchodolski. Warszawa: Książka i Wiedza 1970. S. 55–65.]

TOM V (1973, 1977, 1981, 1985, 1988, 1991)

SYMBOLE DER WANDLUNG. ANALYSE DES VORSPIELS ZU EINER SCHIZOPHRENIE (Nowe opracowanie Wandlungen und Symbole der Libido, 1912) [SYMBOLE PRZEMIANY. ANALIZA PRELUDIUM DO SCHIZOFRENII (DZIEŁA. T. 3). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1998.]

#### Część pierwsza

- Einleitung [Wprowadzenie. S. 21–24.]  
 Über die zwei Arten des Denkens [O dwóch typach myślenia. S. 25–53.]  
 Vorgeschichte [Prehistoria. S. 55–59.]  
 Der Schöpferhymnus [Hymn do stwórcy. S. 61–106.]  
 Das Lied von der Motte [Pieśń o ćmie. S. 107–159.]

#### Część druga

- Einleitung [Wprowadzenie. S. 159–171.]  
 Über den Begriff der Libido [O pojęciu libido. S. 173–184.]  
 Die Wandlung der Libido [Przemiana libido. S. 185–218.]  
 Die Entstehung des Heros [Narodziny herosa. S. 219–264.]  
 Symbole der Mutter und der Wiedergeburt [Symbole matki i odrodzenia. S. 265–353.]  
 Der Kampf um die Befreiung von der Mutter [Walka o wyzwolenie się od matki. S. 355–393.]  
 Die zweifache Mutter [Dwojaka matka. S. 395–498.]  
 Das Opfer [Ofiara. S. 499–553.]  
 Schlusswort [Zakończenie. S. 555–558.]

#### Apendyks

Die Millerschen Phantasien. [Fantazje miss Miller. S. 559–573.]

TOM VI (1960, 1967, 1976, 1981, 1986, 1989)

PSYCHOLOGISCHE TYPEN [TYPY PSYCHOLOGICZNE (DZIEŁA. T. 2). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota–Wydawnictwo KR 1997.]

- Einleitung [Wprowadzenie. S. 13–17.]  
 Das Typenproblem in der antiken und mittelalterlichen Geistesgeschichte [Problem typu w dziejach ducha Starożytności i Średniowiecza. S. 19–79.]  
 Über Schillers Ideen zum Typenproblem [O ideach Schillera w kwestii typów psychologicznych. S. 81–152.]  
 Das Apollinische und das Dionysische [Pierwiastek apolliniński i pierwiastek dionizyjski. S. 153–164.]  
 Das Typenproblem in der Menschenkenntnis [Problem typów w wiedzy o człowieku. S. 165–185.]  
 Das Typenproblem in der Dichtkunst [Problem typu w sztuce poetyckiej. S. 187–304.]

*Das Typenproblem in der Psychopathologie* [Problem typów w psychopatologii. S. 305–324.]

*Das Problem der typischen Einstellung in der Ästhetik* [Problem typowych postaw w estetyce. S. 323–334.]

*Das Typenproblem in der modernen Philosophie* [Problem typów w filozofii współczesnej. S. 335–358.]

*Das Typenproblem in der Biographik* [Problem typów w biografice. S. 359–367.]

*Allgemeine Beschreibung der Typen* [Ogólny opis typów. S. 369–453.]

*Definitionen* [Definicje. S. 455–536.]

*Schlußwort* [Słowo końcowe. S. 537–545.]

#### A p e n d y k s

*Zur Frage der psychologischen Typen*, 1913 [W kwestii typów psychologicznych. S. 549–558.]

*Psychologische Typen*, 1925 [Typy psychologiczne. S. 559–573.]

*Psychologische Typologie*, 1928 [Typologia psychologiczna. S. 575–592.]

*Psychologische Typologie*, 1936 [Typologia psychologiczna. S. 593–606.]

TOM VII (1964, 1974, 1981, 1989)

#### ZWEI SCHRIFTEN ÜBER ANALYTISCHE PSYCHOLOGIE

*Über die Psychologie des Unbewußten*, 1943, 1966

*Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, 1928, 1966 [fragmenty pt. *Osobowość maniczna*. W: Carl Gustav Jung: *Archetypy i symbole. Pisma wybrane*. Wybór, przeł. wstęp: Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Czytelnik 1976 (wydanie 2: 1981, wydanie 3: 1993). S. 84–101 i pt. *Anima i animus*. W: Carl Gustav Jung: *O naturze kobiety*. Wybór i przeł. Magnus Starski. Poznań: Brama–Książnica Włóczęgów i Uczonych 1992. S. 79–114.]

#### A p e n d y k s

*Neue Bahnen der Psychologie*, 1912

*Die Struktur des Unbewußten*, 1916

TOM VIII (1967, 1977, 1979, 1982, 1987, 1991)

#### / DIE DYNAMIK DES UNBEWUßTEN

*Über die Energetik der Seele*, 1928, 1971

*Die transzendente Funktion*, 1916, 1958

*Allgemeines zur Komplextheorie*, 1934, 1971

*Die Bedeutung von Konstitution und Vererbung für Psychologie*, 1929

*Psychologische Determinanten des menschlichen Verhaltens*, 1936, 1942

*Instinkt und Unbewußtes*, 1928, 1971

*Die Struktur der Seele*, 1928, 1969

*Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*, 1947, 1954

*Allgemeine Gesichtspunkte zur Psychologie des Traumes*, 1928, 1971

[*Ogólne uwagi na temat psychologii snu*. W: Carl Gustav Jung: *O istocie snów*. Wybór i przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR–Sen, 1993. S. 51–97.]

*Vom Wesen der Träume*, 1945, 1971 [O istocie snów. W: Carl Gustav Jung: *O istocie snów*. S. 5–23.]

*Die psychologischen Grundlagen des Geisterglaubens*, 1928, 1971 [Psychologiczne podstawy wiary w duchy. Przeł. Jerzy Prokopiuk. W: *Psychologia wierzeń religijnych*. Wybór, wstęp: Kazimierz Jankowski. Warszawa: Czytelnik 1990. S. 158–181.]

*Geist und Leben*, 1926, 1969 [*Duch i życie*. W: Carl Gustav Jung: *Rebis, czyli kamień filozofów*. Wybór, przeł., wstęp: Jerzy Prokopiuk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe 1989. S. 217–243.]

*Das Grundproblem der gegenwärtigen Psychologie*, 1931, 1969

*Analytische Psychologie und Weltanschauung* [Psychologia analityczna a światopogląd, w: Carl Gustav Jung: *Rebis, czyli kamień filozofów*. S. 183–216.]

*Wirklichkeit und Überwirklichkeit*, 1933

*Die Lebenswende*, 1931, 1969

*Seele und Tod* [*Dusza i śmierć*. W: Carl Gustav Jung: *Rebis, czyli kamień filozofów*. S. 271–286.]

*Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*, 1952 [Fragmenty pt. *Synchroniczność*. W: Carl Gustav Jung: *Rebis, czyli kamień filozofów*. S. 503–567.]

TOM IX (1976, 1980, 1983, 1985, 1989)

Część I DIE ARCHETYPEN UND DAS KOLLEKTIVE UNBEWUßTE

Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten, 1935, 1954

Begriff des kollektiven Unbewußten, 1936

Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes, 1936, 1954

Die psychologischen Aspekte des Mutterarchetypus, 1939, 1945  
[Psychologiczne aspekty archetypu matki. W: Carl Gustav Jung: O naturze kobiety. S. 1-48.]

Über Wiedergeburt, 1940, 1950 [Odrodzenie. W: Carl Gustav Jung: Archetypy i symbole. S. 119-159.]

Zur Psychologie des Kindarchetypus, 1940, 1951 [Fragmenty pt. Fenomenologia archetypu dziecka. Przel. Maria Garbalińska. W: Dzieci. Wybór, oprac., red. Maria Janion, Stefan Chwin. Gdańsk: Wydawnictwo Morskie 1988. T. 2. S. 255-270.]

Zum psychologischen Aspekt der Kore-Figur, 1941, 1951 [Psychologiczne aspekty Kory. W: Carl Gustav Jung: O naturze kobiety. S. 49-78.]

Zur Phänomenologie des Geistes in Märchen, 1946, 1948 [Fenomenologia ducha w baśniach. W: Carl Gustav Jung: Archetypy i symbole. S. 404-459.]

Zur Psychologie der Tricksterfigur, 1954

Bewußtsein, Unbewußtes und Individuation, 1939

Zur Empirie des Individuationsprozesses, 1934, 1950 [Studium procesu indywidualizacji. W: Carl Gustav Jung: Mandala. Symbolika człowieka doskonałego. Przel. Magnus Starski. Poznań: Brama-Książnica Włoczęgów i Uczonych 1993. S. 5-78.]

Über Mandalasymbolik, 1938, 1950 [O symbolice mandali. W: Carl Gustav Jung: Mandala. Symbolika człowieka doskonałego. S. 79-114.]

Mandalas, 1955 [Mandale. W: Carl Gustav Jung: Mandala. Symbolika człowieka doskonałego. S. 1-5.]

Część II AION. BEITRÄGE ZUR SYMBOLIK DES SELBST (1951, 1976, 1980, 1983, 1985, 1989) [AION. PRZYCZYNNKI DO SYMBOLIKI

JAŻNI. (DZIEŁA. T. 1). Przel. Robert Reszke. Oprac. Leszek Kolankiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1997.]

Das Ich [„Ja”. S. 6-10.]

Der Schatten [Cień. S. 11-14.]

Die Syzygie: Anima und Animus [Syzygia: anima i animus. S. 15-27.]

Das Selbst [Jaźń. S. 28-41.]

Christus, ein Symbol des Selbst [Chrystus, symbol Jaźni. S. 42-78.]

Das Zeichen der Fische. [Znak Ryb. S. 79-103.]

Die Prophezeiung des Nostradamus [Proroctwo Nostradamusa. S. 104-111.]

Über die geschichtliche Bedeutung des Fisches [O historycznym znaczeniu Ryby. S. 112-127.]

Die Ambivalenz des Fischsymbols [Ambiwalencja symbolu ryby. S. 128-137.]

Der Fisch in der Alchemie [Ryba w alchemii. S. 138-169.]

Die alchemistische Deutung des Fisches [Alchemiczna interpretacja Ryby. S. 170-189.]

Allgemeines zur Psychologie der christlich-alchemistischen Symbolik [Ogólne uwagi o psychologii symboliki chrześcijańsko-alchemicznej. S. 190-201.]

Gnostische Symbole des Selbst [Gnostyckie symbole Jaźni. S. 202-245.]

Die Struktur und Dynamik des Selbst [Struktura i dynamika Jaźni. S. 246-291.]

Schlusswort [Zakończenie. S. 292-296.]

TOM X (1974, 1986, 1991)

ZIVILISATION IM ÜBERGANG

Über das Unbewußte, 1918

Seele und Erde, 1931, 1969

Der archaische Mensch, 1931, 1969

Das Seelenproblem des modernen Menschen, 1928, 1969 [Problem psychiki współczesnego człowieka. W: Carl Gustav Jung: Psychologia a religia. S. 67-93.]

*Das Liebesproblem des Studenten*, 1928 [Problem miłości wśród studentów. W: Carl Gustav Jung: *O naturze kobiety*. S. 143–168.]

*Die Frau in Europa* [Kobieta w Europie. W: Carl Gustav Jung: *O naturze kobiety*. S. 189–218.]

*Die Bedeutung der Psychologie für die Gegenwart*, 1933, 1969

*Zur gegenwärtigen Lage der Psychotherapie*, 1934

Vorwort zu „*Aufsätze zur Zeitgeschichte*“, 1946

*Wotan*, 1936, 1946

*Der Kampf mit dem Schatten*, 1946, 1947

Nachwort zu „*Aufsätze zur Zeitgeschichte*“, 1946

*Gegenwart und Zukunft*, 1957, 1964

*Ein moderner Mythos. Von Dingen, die am Himmel gesehen werden*, 1958, 1964 [Nowoczesny mit. O rzeczach widywanych na niebie. Przeł., przedmowa: Jerzy Prokopiuk. Kraków: Wydawnictwo Literackie 1982.]

*Das Gewissen in psychologischer Sicht*, 1958

*Gut und Böse in der Analytischen Psychologie*, 1959

Vorrede zu Toni Wolff „*Studien zu C.G. Jungs Psychologie*“, 1959

*Die Bedeutung der schweizerischen Linie im Spektrum Europas*, 1928

*Der Aufgang einer neuen Welt. Eine Besprechung von H. Keyserling „Amerika. Der Aufgang einer neuen Welt“*, 1930

*Besprechung von H. Keyserling „La Révolution mondiale et la responsabilité de l'esprit“*, 1934

*Komplikationen der amerikanischen Psychologie*, 1930

*Die träumende Welt Indiens*, 1939 [Śniący świat Indii. Przeł. Erdmute Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. Wybór, oprac., wstęp: Leszek Kolankiewicz. (Wyd. 1: 1989). Wyd. 2 popr. Warszawa: Pusty Obłok 1992. S. 99–108.]

*Was Indien uns lehren kann*, 1939 [Czego mogą nas nauczyć Indie. Przeł. Erdmute Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 109–113.]

A p e n d y k s

*Neun kurze Beiträge (Ansprachen, Geleitworte)*, 1933, 1938

TOM XI (1963, 1973, 1979, 1983, 1988)

ZUR PSYCHOLOGIE WESTLICHER UND ÖSTLICHER RELIGION

*Westliche Religion*

*Psychologie und Religion*, 1940, 1962 [Psychologia a religia (fragmenty). W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia*. S. 59–211; tekst pełny: *Psychologia a religia*. Przeł. Jerzy Prokopiuk. Oprac. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota–Wydawnictwo KR 1995.]

*Versuch einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas*, 1942–1948 [Próba psychologicznej interpretacji dogmatu o Trójcy św. (fragmenty). W: Carl Gustav Jung: *Archetypy i symbole*. S. 160–234.]

*Das Wandlungssymbol in der Messe*, 1942, 1954 [Symbol przemiany w mszy. Przeł. Robert Reszke. Wydanie 1: Warszawa: Sen 1992. Wydanie 2, popr.: Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1998.]

*Geleitwort zu V. White „God and Unconscious“*, 1952

*Vorrede zu Z. Werblowsky „Lucifer and Prometheus“*, 1952

*Bruder Klaus*, 1933

*Über die Beziehung der Psychotherapie zur Seelsorge*, 1932, 1948

*Psychoanalyse und Seelsorge*, 1928

*Antwort auf Hiob*, 1952–1967 [Odpowiedź Hiobowi. W: Carl Gustav Jung: *Psychologia a religia*. S. 255–381.]

*Östliche Religion*

*Psychologischer Kommentar zu „Das tibetische Buch der Großen Befreiung“*, 1955 [Komentarz psychologiczny do „Tybetańskiej Księgi Wielkiego Wyzwolenia”. Przeł. Waclaw Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 114–145.]

*Psychologischer Kommentar zum „Bardo Thödol“ (Das tibetanische Totenbuch)*, 1935, 1958 [Komentarz psychologiczny do „Bar-do T’os-grol”. Przeł. Wojciech Chełmiński. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 76–90.]

*Yoga und der Westen*, 1936 [Joga i Zachód. Przeł. Erdmute Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 91–98.]



Vorwort zu D.T. Suzuki „Die große Befreiung. Einführung in den Zen-Buddhismus”, 1939–1958 [Przedmowa. W: Daisetz Teitaro Suzuki: *Wprowadzenie do buddyzmu Zen*. Przeł. Małgorzata i Andrzej Grabowscy. Warszawa: Czytelnik 1979 (wydanie 2: Warszawa: Przedświt 1991). S. 7–33.]

Zur Psychologie östlicher Meditation, 1943, 1948 [O psychologii wschodniej medytacji. Przeł. Jerzy Prokopiuk. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 146–161.]

Über den indischen Heiligen. Einführung zu H. Zimmer „Der Weg zum Selbst”, 1944 [O indyjskim świętym. Przeł. Erdmute Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 162–171.]

Vorwort zu „I Ging”, 1950 [Przedmowa do „Yijing”. Przeł. Wojciech Chelmiński i Erdmute Sobaszek. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 172–189.]

TOM XII (1944, 1972, 1976, 1980, 1987, 1990)

PSYCHOLOGIE UND ALCHEMIE [Psychologia a alchemia (Dziela. T. 4). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1999.]

Vorwort der Herausgeber [Przedmowa wydawców. S. 7–8.]

Vorwort [Przedmowa. S. 9–10.]

Vorwort do 2 wydania (1967) *Psychologie und Alchemie* po angielsku [Przedmowa do wydania 2. S. 11.]

Einleitung in die religionspsychologische Problematik der Alchemie, 1943 [Wprowadzenie do psychologiczno-religijnej problematyki alchemii. S. 12–50.]

Traumsymbole des Individuationsprozesses, 1936 [Symbole senne procesu indywiduacji. S. 52–259.]

Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie, 1937 [Soteriologiczne wyobrażenia w alchemii. S. 260–529.]

Epilog [Epilog. S. 530–540.]

TOM XIII (1978, 1988)

STUDIEN ÜBER ALCHEMISTISCHE VORSTELLUNGEN

Kommentar zu „Das Geheimnis der goldenen Blüte”, 1929, 1965 [Komentarz do „Sekretu złotego kwiatu”. Przeł. Wojciech Chelmiński. W: Carl Gustav Jung: *Podróż na Wschód*. S. 37–75.]

Die Visionen des Zosimos, 1938, 1954

Paracelsus als geistige Erscheinung, 1942

Der Geist Mercurius, 1943, 1948 [Duch Merkuriusz. W: Carl Gustav Jung: *Rebis, czyli kamień filozofów*. S. 289–351.]

Der philosophische Baum, 1945, 1954

TOM XIV (1968, 1978, 1984, 1990)

MYSTERIUM CONIUNCTIONIS. UNTERSUCHUNGEN ÜBER DIE TRENNUNG UND ZUSAMMENSETZUNG DER SEELISCHEN GEGENSÄTZE IN DER ALCHEMIE. UNTER MITARBEIT VON MARIE-LOUISE VON FRANZ [Mysterium coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii (Dziela. T. 5). Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2002.]

Część I

Die Komponenten der Coniunctio [Składniki coniunctio. S. 19–66.]

Die Paradoxa [Paradoksy. S. 67–123.]

Die Personifikationen der Gegensätze: Einleitung Sol-Sulphur-Luna-Sal [Personifikacja przeciwieństw. S. 125–320.]

Część II

Rex und Regina [Rex i Regina. S. 323–467.]

Adam und Eva [Adam i Ewa. S. 469–557.]

Die Konjunktion [Koniunkcja. S. 559–669.]

Część III (uzupełnienie: 1973)

AURORA CONSURGENS. EIN DEM THOMAS VON AQUIN  
ZUGESCHRIEBENES DOKUMENT DER ALCHEMISTISCHEN GEGEN-  
SATZPROBLEMATIK. Hg., kommentiert von Marie-Louise von Franz

TOM XV (1971, 1972, 1979, 1984, 1990)

ÜBER DAS PHÄNOMEN DES GEISTES IN KUNST UND WIS-  
SENSCHAFT

*Paracelsus*, 1929, 1969 [*Paracelsus*. W: Carl Gustav Jung: *Rebis, czyli kamień filozofów*. S. 352–364.]

*Paracelsus als Arzt*, 1941, 1942

*Sigmund Freud als kulturhistorische Erscheinung*, 1932, 1964

*Sigmund Freud. Ein Nachruf*, 1939

*Zum Gedächtnis Richard Wilhelms*, 1930, 1965

*Über die Beziehung der Analytischen Psychologie zum dichterischen Kunstwerk*, 1922, 1969 [O stosunku psychologii analitycznej do dzieła poetyckiego. W: Carl Gustav Jung: *Archetypy i symbole*. S. 355–378.]

*Psychologie und Dichtung*, 1930, 1950 [*Psychologia i literatura*. W: Carl Gustav Jung: *Archetypy i symbole*. S. 379–403.]

„Ulysses”. *Ein Monolog*, 1932, 1969 [„Ulisses”. *Monolog*. W: Carl Gustav Jung: *Archetypy i symbole*. S. 460–488.]

*Picasso*, 1932, 1969 [*Picasso*. W: Carl Gustav Jung: *Archetypy i symbole*. S. 489–469.]

TOM XVI (1958, 1976, 1979, 1984, 1991)

PRAXIS DER PSYCHOTHERAPIE

ALLGEMEINE PROBLEME DER PSYCHOTHERAPIE

*Grundsätzliches zur praktischen Psychotherapie*, 1935 [*Podstawy psychoterapii praktycznej*. W: Carl Gustav Jung: *Zasadnicze problemy*

*psychoterapii*. Wybór, przeł. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 1994. S. 25–48.]

*Was ist Psychotherapie?*, 1935

*Einige Aspekte der modernen Psychotherapie*, 1930

*Ziele der Psychotherapie*, 1929, 1969 [*Cele psychoterapii*. W: Carl Gustav Jung: *Zasadnicze problemy psychoterapii*. S. 49–70.]

*Die Probleme der modernen Psychotherapie*, 1929, 1969

*Psychotherapie und Weltanschauung*, 1943, 1946 [*Psychoterapia a światopogląd*. W: Carl Gustav Jung: *Zasadnicze problemy psychoterapii*. S. 71–80.]

*Medizin und Psychotherapie*, 1945

*Die Psychotherapie in der Gegenwart*, 1945, 1946 [*Psychoterapia w teraźniejszości*. W: Carl Gustav Jung: *Zasadnicze problemy psychoterapii*. S. 81–101.]

*Grundfragen der Psychotherapie*, 1951 [*Zasadnicze problemy psychoterapii*. W: Carl Gustav Jung: *Zasadnicze problemy psychoterapii*. S. 5–23.]

SPEZIELLE PROBLEME DER PSYCHOTHERAPIE

*Die therapeutische Wert des Abreagierens*, 1921 [*Terapeutyczna wartość odreagowania*. W: Carl Gustav Jung: *Zasadnicze problemy psychoterapii*. S. 103–115.]

*Die praktische Verwendbarkeit der Traumanalyse*, 1934, 1969 [*Terapeutyczne zastosowanie analizy snów*. W: Carl Gustav Jung: *O istocie snów*. S. 27–49.]

*Die Psychologie der Übertragung*, 1946 [*Psychologia przeniesienia*. Przeł. Robert Reszke. Warszawa: Sen 1993; wyd. 2, popr., uzup.: Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1997.]

TOM XVII (1972, 1977, 1978, 1982, 1985, 1988)

ÜBER DIE ENTWICKLUNG DER PERSÖNLICHKEIT

*Über die Konflikten der kindlichen Seele*, 1910, 1969

*Einführung zu F.G. Wickes „Analyse der Kindesseele”*, 1931, 1969

- Die Bedeutung der Psychologie für die Erziehung*, 1923  
*Analytische Psychologie und Erziehung*, 1926, 1969  
*Der Begabte*, 1943, 1969  
*Die Bedeutung des Unbewußten für die individuelle Erziehung*, 1928  
*Vom Werden der Persönlichkeit*, 1934, 1969 [O rozwoju osobowości.  
 W: Carl Gustav Jung: *Rebis, czyli kamień filozofów*. S. 244–270.]  
*Die Ehe als psychologische Beziehung*, 1925, 1969 [Małżeństwo jako  
 związek psychiczny. W: Carl Gustav Jung: *O naturze kobiety*. S. 169–188.]

TOM XVIII (1981)

DAS SYMBOLISCHE LEBEN

Cz ę ść I

- Über Grundlagen der analytischen Psychologie (Tavistock Lectures)*,  
 1935 [Podstawy psychologii analitycznej. Wykłady tavistockie. Przel.  
 Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1995.]  
*Symbole und die Traumdeutung*, 1961  
*Das symbolische Leben*, 1939 [Życie symboliczne. Przel. M.T. „bruLion”  
 1992. Nr 19 A. S. 31–41.]

Cz ę ść II

Pisma uzupełniające do tomów I, III, IV, V, VII, VIII, IX, X, XI, XII,  
 XIII, XIV, XV, XVI

TOM XIX (1983)

BIBLIOGRAPHIE

Opublikowane pisma Carla Gustava Junga: wydania w języku oryginału  
 i w przekładach na dwadzieścia języków  
 Spis treści *Gesammelte Werke* i *Collected Works* w układzie  
 synoptycznym

Seminaria Carla Gustava Junga  
 Indeksy

TOM XX  
 REGISTER

W przygotowaniu

S U P L E M E N T Y

SEMINÄRE: KINDERTRÄUME (1987)  
 Hg. von Lorenz Jung, Maria Meyer-Grass

- Zur Methodik der Trauminterpretation*  
*Seminar über Kinderträume*  
*Psychologische Interpretation von Kinderträumen und ältere Literatur*  
*über Träume*, 1938–1939–1940  
*Psychologische Interpretation von Kinderträumen*  
*Kindertraum-Seminar*, 1940–1941  
*Ältere Literatur über Trauminterpretation*

DREAM ANALYSIS. NOTES OF THE SEMINAR GIVEN IN  
 1928–1930. Ed. by William McGuire. London–Melbourne–Princeton NJ:  
 Routledge & Kegan Paul–Henley–Princeton University Press 1984. Po  
 niemiecku: *Traumanalyse. Nach Aufzeichnungen der Seminare 1928–1930*.  
 Hg. von William McGuire. Übersetzt von Brigitte Stein. Olten und Freiburg  
 im Breisgau: Walter-Verlag 1991 [Analiza marzeń sennych. Według notatek  
 z seminariów 1928–1930 (Seminaria. T. 1). Oprac. William McGuire. Przel.  
 Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 2002.]

NIETZSCHE'S ZARATHUSTRA. NOTES OF THE SEMINAR GIVEN  
 IN 1934–1939. Edited by James L. Jarret. Princeton NJ: Princeton  
 University Press 1988. 2 t.

THE PSYCHOLOGY OF KUNDALINI YOGA. NOTES OF THE SEMINAR GIVEN IN 1932. Edited by Sonu Shamdasani. Princeton NJ: Princeton University Press 1996. Po niemiecku: *Die Psychologie des Kundalini-Yoga. Nach Aufzeichnungen des Seminars 1932*. Hg. von Sonu Shamdasani. Übersetzt von Waltraut Körner. Zürich-Düsseldorf: Walter-Verlag 1998. [Psychologia kundalini-jogi. Wędlug notatek z seminariów (1932). (Seminaria. T. 2). Oprac. Sonu Shamdasani. Przel. Robert Reszke — w niniejszym tomie]

VISIONS. NOTES OF THE SEMINAR GIVEN IN 1930-1934. Edited by Claire Douglas. Princeton NJ: Princeton University Press 1992. 2 t.

BRIEFE VON C.G. JUNG 1906-1961

Hg., kommentiert, zum Teil aus dem Englischen und Französischen übersetzt von Aniela Jaffé

Wydane w trzech tomach jako suplement do *Gesammelte Werke* [Opublikowane w wyborze w: Carl Gustav Jung: *O istocie psychiczności. Listy 1906-1961*. Wybór, przel. i oprac. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1996.]

TOM I

BRIEFE 1906-1945 (1972, 1981, 1990)

Do: Karla Abraham, Sandora Ferencziego, Auguste Forel, Sigmunda Freuda, Hermanna Hessego, Jolande Jacobi, Anieli Jaffé, Pascuala Jordana, Jamesa Joyce'a, Hermanna hr. Keyserlinga, Alfreda Kubina, Ericha Neumanna, Rudolfa Pannwitz, Wolfganga Pauliego, Josepha Banksa Rhine'a, Frances Wickes, Richarda Wilhelma, Heinricha Zimmera i innych. [Fragmenty trzech listów w: *Listy Carla Gustava Junga*. Przel. Jerzy Prokopiuk. „Pismo Literacko-artystyczne” 1978. Nr 3. S. 156-164.]

TOM II (1972, 1980, 1989)  
BRIEFE 1946-1955

Do: E.A. Benneta, Jakoba Amstutza, Eleanor Bertine, Fowlera McCormicka, Michaela Fordhama, Esther Harding, Richarda F.C. Hulla, Jolande Jacobi, Anieli Jaffé, Ernesta Jonesa, Pascuala Jordana, Ericha Neumanna, Johna B. Pristleya, Josepha Banksa Rhine'a, Uptona Sinclaira, Zwi R.H. Werblowsky'ego, Victora White'a i innych. [Fragmenty pięciu listów w: *Listy Carla Gustava Junga*.]

TOM III (1973, 1980, 1990)  
BRIEFE 1956-1961

Do: Hansa Bendera, Wilhelma Bittera, Eugena Böhlera, Daniela Brody'ego, Michaela Fordhama, Esther Harding, Maxa Imbodena, Ericha Neumanna, Karla Oftingera, Laurensa van der Posta, Herberta Read, Karla Schmida, Miguela Serrano, Victora White'a, Frances Wickes, Kurta Wolffa i innych. [Fragmenty czterech listów w: *Listy Carla Gustava Junga*.]

Poza cyklem *Gesammelte Werke* [Dziel zebranych] zostały opublikowane:

ERINNERUNGEN, TRÄUME, GEDANKEN. Aufgezeichnet und herausgegeben von Aniela Jaffé. Zürich: Rascher-Verlag 1961. [Wspomnienia, sny, myśli. Spisane i podane do druku przez Aniela Jaffé. Przel. Robert Reszke, Leszek Kolankiewicz. Wyd. 1: Warszawa: Wydawnictwo Wrota-Wydawnictwo KR 1993. Wyd. 2, popr.: Warszawa: Wydawnictwo Wrota 1997.]

C.G. JUNG SPEAKING. Interviews and Encounters. Edited by William McGuire and R.F.C. Hull. Princeton: Princeton University Press 1977 [Jung. Rozmowy, wywiady, spotkania. Redakcja: William McGuire, R.F.C. Hull. Przel. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR 1999.]

## INDEKS OSÓB

- Abe Masao 24  
Adler Gerhard 25, 56  
Adler Gustav 25, 119  
Antoni Pustelnik św. 188  
Apulejusz 116, 198  
Atanazy z Aleksandrii bp 188  
Augustyn św. 86  
Avalon Arthur, zob. sir John Woodroffe
- Baranowski Bolesław 26  
Baynes Cary F. 9, 15, 78, 87, 169  
Bhabha Homi 64  
Bharti Agehananda 27, 171  
Bhattacharya Narendra Nath 27–28, 31  
Bishop Paul 15, 21  
Bishop Peter 62  
Blumhardt Christian Gottlieb 42  
Borelli John 45, 60  
Bouisson-Maas A.M. 23  
Böhme Jakob 155  
Brody Daniel 56
- Buber Martin 54  
Budda Siddartha Gautama 123, 177–178, 193, 210
- Campbell Joseph 35  
Casey Edward 62  
Chelmiński Wojciech 20  
Cimbal Wilhelm 20  
Clarke John 60  
Cleary Thomas 63  
Coster Geraldine 58  
Coward Harold 45, 59–60
- Dante Alighieri 101–102  
Dasgupta Surendranath 26, 37, 40, 76, 125, 171  
Dawa-Samdup Kazi lama 89  
Deussen Paul 125  
Dierk Margarette 41, 51, 57  
Dietrich Albrecht 227  
Douglas Claire 52  
Dunbar C.O. 146

- Eckhart Mistrz 60–61, 180  
 Egner Helga 86  
 Eliade Mircea 26–28, 40, 57, 59, 100, 139, 181  
 Ellenberger Henri 36  
 Elwood Robert 21  
 Evans-Wentz Walter Y. 24  
 Feuerstein Georg 21, 27, 30–31, 44, 77, 171  
 Fierz-David Linda 8–10, 101  
 Fischli Lela 34  
 Fleckhaus Willy 42  
 Foote Mary 7, 9–11  
 France Anatol 216  
 Franz Marie-Louise von 86, 170  
 Freud Sigmund 22, 25, 88, 119, 147  
 Friman Marek 32  
 Frobenius Leo 197  
 Fröbe-Kapteyn Olga 35  
 Gadamer Hans-Georg 60  
 Galia Placydia 94–95  
 Gandhi Mahatma 19, 211  
 Giegerich Wolfgang 115  
 Goethe Johann Wolfgang von 228–230  
 Grzybek Agnieszka 34  
 Gundert Hermann 42  
 Haggard Rider 102  
 Hannah Barbara 44–45  
 Hartmann Eduard von 60–61  
 Hauer Jakob Wilhelm 7, 9–10, 20, 24, 32, 39, 41–64, 75–76, 79–81,  
 88, 90–91, 93, 96–98, 100, 117,  
 121, 131, 133–134, 139, 152,  
 169, 171, 187, 193, 198–206,  
 209, 218  
 Haule John 230  
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich  
 24, 60  
 Henderson J. 5  
 Heraklit 120  
 Hesse Hermann 42  
 Hesse Johannes 42  
 Hesse Maria 42  
 Heyer Gustav 193  
 Hillmann James 31, 170  
 Hinshaw Robert 34  
 Homer 226  
 Hörni Ulrich 8  
 Humphrie F. 60  
 Inden Roland 24  
 Jaffé Aniela 25, 32, 56, 88, 94  
 Jankowski Augustyn o. 197  
 Jarret James L. 82  
 Jaskuła Zdzisław 178  
 Jezus Chrystus 94, 97–99, 116,  
 127, 168, 191, 197  
 Jędrkiewicz Edwin 116  
 Jones Richard 60  
 Jordens J. 45  
 Jung Emma 46–47, 51  
 Kania Ireneusz 123  
 Kant Immanuel 60, 85–87, 150, 158  
 Kerényi Karl 124

- Keyserling Hermann hr. 23–24,  
 40–41  
 Kieffer Gene 22  
 Kirk Geoffrey 120  
 Kłoniecki Felicjan ks. 127  
 Koenig-Fachsenfeld Olga von 8, 30  
 Koffka Kurt 158  
 Kolankiewicz Leszek 20, 32, 126  
 Konopka Feliks 230  
 Köppel Emily 9  
 Kretschmer Ernst 20  
 Krishna Gopi 22, 31, 38, 62–63  
 Lang Jacek 120  
 Laing Ronald David 34  
 Lao-Tsy, zob. Laozi  
 Laozi (Lao-Tsy) 219  
 Layard John 38  
 Leibnitz Wilhelm 60  
 Lisiecka Sława 178  
 Loyola Ignacy św. 189  
 Madan A.C. 135  
 McCormick Fowler 32, 36–37  
 McGuire William 7, 45  
 Meier C.A. 34, 44–45, 51, 57, 138  
 Michalski-Iwieński Stanisław Fran-  
 ciszek 126  
 Michels Volker 42  
 Morgan Christiana 181  
 Needleman Jacob 29  
 Nehru Jawaharlal 19  
 Nietzsche Friedrich Wilhelm 178  
 Noel Dan 95  
 Otto Rudolf 35  
 Patańdzali 22, 26, 52, 125, 171,  
 200  
 Pauli Wolfgang 138  
 Paweł św., właśc. Szawel z Tarsu  
 127, 168, 197  
 Pflüger Peter M. 115  
 Piccard Auguste 138  
 Platon 85, 149–150, 158  
 Portmann Adolf 35  
 Prokopiuk Jerzy 34, 135  
 Ramakrishna 38  
 Raven John 120  
 Reichstein Tadeusz 49, 51, 54–55  
 Reszke Robert 7, 22, 25, 32, 42,  
 89, 124, 126, 194  
 Richet Charles  
 Ritsema Rudolf 35  
 Rolland Romain 39  
 Ruciński Tomasz 26  
 Ruska Julius Ferdinand 194  
 Sannella Lee 34, 61–62  
 Sarasin Fritz 129  
 Sarasin Paul 129  
 Satyananda Saraswati Swami 31  
 Schiller Friedrich 158  
 Schlegel Friedrich 24  
 Schmitz Oskar A.H. 24–25, 46–47  
 Schofield Malcolm 120  
 Scholem Gershom 57  
 Schopenhauer Arthur 60–61  
 Schwab Raymond 21, 61

Shaw Miranda 28	Wallis Budge E.A. 188
Sobaszek Erdmute 34, 36	Watts Alan 58
Sobaszek Waclaw 24	Werner Karl 60
Sobota Adam 63	Wilhelm Richard 19-20, 24, 42, 63, 88, 184, 192
Spiegelberg Frederic 50, 54	Winter Fritz Ignatz 22
Stadlen Anthony 38	Wolff Toni 8-10, 51, 157
Starski Magnus 88	Woodroffe sir John (Arthur Avalon) 11, 32-33, 46, 51, 55, 75, 89, 102, 125, 170, 175, 179, 183, 200, 210, 225
Sten Jan 216	Worthington Vivian 27
Suzon Heinrich 209	
Suzuki Daisetz Teitaro 24, 201-202	Zimmer Heinrich 24, 28, 33-35, 43, 46, 76-77, 89, 171, 175, 177, 194-195
Szymona Wieslaw OP o. 209	Zosimos z Panopolis 97, 100
	Zbikowski Tadeusz 219
Taylor Eugene 41, 64	
Trüb Hans 54	
Vetter A. 61	
Vischer Friedrich Theodor 148	
Vivekananda Swami 41, 225	

## SPIS RZECZY

PRZEDMOWA DO WYDANIA NIEMIECKIEGO . . . . .	7
PRZEDMOWA WYDAWCY AMERYKAŃSKIEGO . . . . .	9
PODZIĘKOWANIA . . . . .	13
LISTA UCZESTNIKÓW SEMINARIUM . . . . .	15
<i>Sonu Shamdasani</i>	
WPROWADZENIE: JUNGA PODRÓŻ NA WSCHÓD . . . . .	17
<i>Joga i nowa psychologia . . . . .</i>	21
<i>Tantryzm i kundalini-joga . . . . .</i>	25
<i>Junga spotkanie z jogą . . . . .</i>	32
<i>Jakob Wilhelm Hauer . . . . .</i>	41
<i>Początki seminarium o kundalini-jodze . . . . .</i>	44
<i>Wykłady Hauera . . . . .</i>	52
<i>Psychologia a joga: trudności porównania i problemy współpracy . . . . .</i>	55
SEMINARIA . . . . .	65
Seminarium 1: 12 października 1932 . . . . .	75
Seminarium 2: 19 października 1932 . . . . .	105
Seminarium 3: 26 października 1932 . . . . .	131
Seminarium 4: 2 listopada 1932 . . . . .	157

APENDYKS . . . . .	173
I. PARALELE HINDUSKIE: 11 października 1930 . . . . .	175
II. KOMENTARZE CARLA GUSTAVA JUNGA DO NIEMIECKICH WYŁADÓW WILHELMA HAUERA 5-8 PAŹDZIERNIKA 1932 . . . . .	187
5 października 1932 . . . . .	187
6 października 1932 . . . . .	192
8 października 1932 . . . . .	194
III. ANGIELSKI WYKŁAD WILHELMA HAUERA: 8 października 1932 . . . . .	199
IV. SATĆAKRANIRUPANA . . . . .	233
 Spis ilustracji . . . . .	247
Bibliografia . . . . .	249
Nota wydawcy polskiego . . . . .	261
Nota o autorze . . . . .	263
<i>Gesammelte Werke</i> [Dzieła zebrane] Carla Gustava Junga w języku oryginału i w przekładach na język polski . . . . .	267
Indeks osób . . . . .	287



**Księgarnia Internetowa UNUS poleca książki  
Grupy Wydawniczej Aletheia:**

Roland Barthes *Mitologie*  
Rudolf Carnap *Wprowadzenie do filozofii nauki*  
Mircea Eliade *Moje życie. Fragmenty dziennika 1941-1985*  
Michel Foucault *Raymond Roussel*  
Sigmund Freud *Dwie nerwice dziecięce*  
Erving Goffman *Człowiek w teatrze życia codziennego*  
Martin Heidegger *Pytanie o rzecz*  
Carl Gustav Jung *Mysterium coniunctionis*  
Thomas S. Kuhn *Struktura rewolucji naukowych*  
Claude Lévi-Strauss *Antropologia strukturalna II*  
Willard Van Orman Quine *Z punktu widzenia logiki*  
Bertrand Russell *Dzieje filozofii Zachodu*  
Ludwig Wittgenstein *O pewności*

**Nowości:**

*Rozmowy z Isaiahem Berlinem*  
Kazimierz Ajdukiewicz *Zagadnienia i kierunki filozofii*  
Emile Cioran *Pokusa istnienia*  
Jacques Derrida *Marginesy filozofii*  
James Frazer *Złota gałąź*  
Werner Jaeger *Paideia*  
Karl Löwith *Od Hegla do Nietzschego*  
Carl Gustav Jung *Analiza marzeń sennych*  
Karl Kerényi *Mitologia Greków*  
Adam Morton *Przewodnik po teorii poznania*  
George Orwell *Jak mi się podoba*  
Edward W. Said *Za ostatnim niebem. Palestyniczycy*  
Oswald Spengler *Zmierzch Zachodu*

**Wkrótce:**

Georges Bataille *Część przekłeta*  
Joseph Campbell *Mityczny obraz*  
Mircea Eliade *Religie australijskie*  
Sigmund Freud *Histeria i lęk*  
Pierre Hadot *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*  
Martin Heidegger *Rozmowy na polnej drodze*  
Carl Gustav Jung *Psychologia medytacji Wschodu i Zachodu*  
Oliver Leaman *Wprowadzenie do filozofii islamu*  
Ludwig Wittgenstein *Wykłady z filozofii psychologii*

**Nasz adres:**

<http://www.unus.shop.pl>  
[sklep@unus.shop.pl](mailto:sklep@unus.shop.pl)