

Kontrowersje i niedopowiedzenia

Jerzy Prokopiuk

Martin Buber i C.G. Jung w sporze

Alanowi Migoniowi
Audiat et altera pars.

Prawdy szukamy obaj, ty na zewnątrz w życiu, ja wewnątrz
w sercu, i w ten sposób każdy z nas niechybnie ją znajdzie.
Friedrich Schiller, *Die Übereinstimmung, Votivtafeln 22*

W nas bowiem także wieczny Duch zamieszkał,
co wszelkich czasów duchy braćmi zwie
i trwa, choć minie czas tobie i mnie.
Hermann Hesse, *Gra szklanych paciorków*

Słowa kluczowe: *religia, wiara, gnoza, ekstrawertyzm, introwertyzm, zjednoczenie przeciwności*

Oto chcemy mówić o sporze między dwoma mędrkami XX wieku – Martinem Buberem, prorokiem i mistykiem, filozofem i pedagogiem, oraz Carlem Gustavem Jungiem, największym obok Freuda psychologiem głębi, psychiatrą i inspiratorem wielu dziedzin kultury. Jednakże spór ten to przede wszystkim spór między mistyką a gnozą, między wiarą i poznaniem¹.

Spór wszczął Martin Buber. Jego krytyczna wypowiedź o Jungu i tegoż psychologii analitycznej ukazała się na łamach czasopisma „Merkur”². Repli-

¹ Choć mój ulubiony *Welthumor* ze słynnej w pewnych kręgach rzeźby Rudolfa Steinera „Reprezentant ludzkości” każe mi przypomnieć nie bez goryczy zdanie mędrca chińskiego taoizmu Lao-cy: „Prawdziwy mędrzec nie wdaje się w spory...”

² Zamieszczona jest w pracy Martina Bubera *Zaćmienie Boga*, przeł. P. Lisiecki, Warszawa 1994, s. 68–85.

kę Jung opublikował w tymże czasopiśmie pt. *Antwort an Martin Buber*³, na co z kolei zareagował Buber⁴.

Z konieczności ograniczę się tu – w tekście referatu – do ukazania jedynie serii polemicznych zarzutów Bubera z pierwszego z jego tekstów oraz repliki Junga w odpowiedzi na ten tekst, pomijając kolejną replikę Bubera.

1. Zarzuty Bubera

Oto kolejne konstatacje krytyczne Bubera.

Jung nie zawsze dokonuje rozróżnienia między religią a pseudoreligią. Brak u niego istotowo-osobowych odniesień do tego, czym jest bezwarunkowe Naprzeciw. Psychologia nie daje żadnych kryteriów rozróżnienia między zjawiskami psychicznymi a religijnymi. Sam Jung arbitralnie przekracza granicę psychologii i tego nie zauważa. Przekracza on tę granicę, gdy wypowiada się o religii. Dla Junga religia nie jest stosunkiem do pewnej istoty czy bytu transcendentnego, tzn. że religia nie jest relacją Ja z Ty⁵. Dla Junga religia to sprawa stosunku człowieka do Boga. A co z Nim samym? Jung pojmuje Boga jako autonomiczną treść psychiczną. Rzecz oburzająca: Bóg ma mieć psychologię? To, co wierzący przypisuje Bogu, ma początek w jego duszy. Jung, powołujący się na myśl Kanta (kwestia „rzeczy samej w sobie”), nie rozumie Kanta. Kiedy słyszymy, że Bóg istnieje zarówno w oderwaniu od podmiotu, jak i w związku z nim, to jest to wypowiedź metafizyczna. Jung wszakże podkreśla względność tego, co boskie. Jung: wypowiedzi metafizyczne jako wypowiedzi duszy to w istocie wypowiedzi psychologiczne. Psychologia jedyną dopuszczalną metafizyką i wiedzą empiryczną? To niemożliwe. Psychologia jako rzeczywista metafizyka – to pokantowski idealizm. Twierdzenie Junga, że w duszy żyje boska moc twórcza, jest niejasne. Dusza, wypowiadając orzeczenia metafizyczne, nie uzyskuje ich z mocy twórczej, lecz z realnego stosunku do Prawdy – ze spotkania. Duszy nie można traktować jako metafizycznie realną – trzeba by przyjąć istnienie duszy zbiorowej. Jung: w XX wieku obserwujemy zwrot ku duszy i odrzucenie wiary i reli-

³ C.G. Jung, *Antwort an Martin Buber*, „Merkur”, Rocznik VI, 1952, zeszyt 8; przedruk w: C.G. Jung, *Gesammelte Werke*, T. X: *Zur Psychologie Westlichen und Östlichen Religion*, Zurich und Stuttgart 1963.

⁴ Replika Bubera została wydrukowana jako dodatek w cytowanym *Zaćmieniu Boga*, s. 117–122. Polemiczne wzmianki o Jungu znalazły się także w pracy Bubera *The Knowledge of Man*, transl. R.G. Smith, London 1965, *Dialogue between Martin Buber and Carl. R. Rogers*, s. 166–184.

⁵ Choć ludzie religijni niekiedy – w mistyce – „zatapiali” swe Ja w owym Ty.

gii – a więc zerwanie z Bogiem religii? A zatem – powstała nowa religia, religia czystej immanencji psychicznej. Jung a mistycy: zamiast odłączać się od świata (jak oni), proponuje proces indywiduacji. Zamiast złączenia duszy z Bogiem Jung ustanawia Jaźń – która u niego przyjmuje sens gnostycki. Oskarżenie Junga o gnostycyzm (z powołaniem się na *Septem sermones ad mortuos*⁶). Prezentacja kategorii mandali – wyrastającego z nieświadomości zbiorowej symbolu Pełni⁷. Definicja Junga: „kto ma przeznaczenie, ten słucha swego wewnętrznego głosu”; uznanie Bubera. Imputacja Bubera: głos ten zapewne podsuwa nam pozorne zło, któremu częściowo należy ulec, aby mogło nastąpić odnowienie. Buber: jest to sumienie, które przypomina nam, do czego jesteśmy powołani, a złem jest ucieczka od tego. Gnostycyzm – eliminacja sumienia. Na tej „drodze wąskiej jak ostrze noża” odkrywamy, według Junga, pozytywną funkcję zła. Tak rodzi się Pawłowy „człowiek wewnętrzny”, czyli gnostycki „człowiek pneumatyczny (duchowy)”. Człowiek taki, według Junga, ma żyć swoimi instynktami i zarazem wyzwalać się od namiętności⁸. Dla Junga to synteza: *unio oppositorum*. Jungowskie ogarnianie „innego” – zapewne świata Natury i świata Ducha – jako treści duszy indywidualnej to nie ogarnianie realne, albowiem inności nie da się ogarnąć. Buber: realny kontakt z „innym” bez „wcielania”⁹. Buber chce szacunku dla „innego” i jego autonomii¹⁰. Buber żąda prawdziwego – realnego – kontaktu z „innym”. Dusza ma się przystosowywać do rzeczywistości, nie odwrotnie. Jung myli się w swej interpretacji Mistrza Eckharta: Jaźń to nie „iskra Boża”. Jung chce zjednoczenia przeciwieństw – godzi Chrystusa z Antychrystem – chce integracji dobra ze złem, ale przeciwieństwa te to tylko aspekty archetypu. Urzeczywistnienie Jaźni to inkarnacja Boga? – pyta Buber. To pomysł gnostycki. Junga reinterpretacja Boga ze Starego Testamentu: dla niego Jahwe jest demonicznym Demiurgiem, którego „winę”, jaką jest stworzenie świata, odkupuje Chrystus swoją śmiercią na Krzyżu

⁶ Jest to wyznanie wiary Junga w Boga gnostyckiego, w którym łączy się dobro i zło.

⁷ „Pełnia” to zjednoczenie wszystkich przeciwieństw, w której centrum mamy siedzibę boskości. Wszakże nie zawsze – w naszych czasach jej miejsce zajęła „pełnia człowieka”. Jaźń zastępuje boskość. Jung wprawdzie nie chce ubóstwić samego siebie, ale bywa, że wyraża zamiar ubóstwienia człowieka. Człowiek nie doświadcza już Niepoznawalnego, ogranicza się do Jaźni. Chodzi dziś o odrzucenie wiary. Dziś tylko nieliczni mogą, idąc za św. Pawłem, głoszącym potrzebę „przezwyższenia Prawa”, sumienie zastąpić duszą. A sumienie to instancja wewnątrzpsychiczna, która zajmuje się rozróżnianiem słusznego i niesłusznego w tym, co czynimy (źródło: Bóg lub społeczeństwo).

⁸ To nie taoizm, lecz gnostycyzm.

⁹ Ja proponowałbym termin „inanimacja”, skoro „innego” włączamy w naszą duszę, a nie wchłaniamy go w nasze ciało.

¹⁰ Introjeksja Junga *contra* ekstrakcja Bubera.

(rytualna egzekucja). Jung Tróję Świętą zmienia w Czwórcę – z Szatanem włącznie. Ale to tylko projekcje procesów psychicznych. Monoteizmy mają być formą gnozy. Nowe „Wcielenie” Boga – nieświadomość wytwarza ideę boskiego człowieka. Przyjście Nowego Boga – Tego, Który Nadchodzi. Nadczłowiek Nietzschego? (Heidegger, *Holzwege*): obszar zajmowany nie przez Boga, ani nie przez człowieka¹¹.

2. Odpowiedź Junga

Jung tak oto replikuje Buberowi.

Czy jestem gnostykiem? (To ciągle powracające oskarżenie w filipice Bubera). Nazywano mnie ateistą i teistą, mistykiem i materialistą, gnostykiem i agnostykiem – powiada. Nie jestem gnostykiem – w takim sensie, w jakim twierdzi Buber¹². Jestem z pewnością i tylko psychologiem-empirykiem. Cytuje opinię o sobie:¹³ „*Facts first and theories later – is the keynote of Jung's work. He is empiricist first and last*”. „Metafizycy” nowocześni – powiada – to ci, co mają wiedzę o niedających się poznać rzeczach. Ale sam prezentuje się jako sceptyk i agnostyk (?), kiedy stwierdza, że nigdy nie twierdził, iż takich rzeczy nie ma albo że są. Punkt widzenia Junga jest przyrodoznawczy. I – po kantowsku – powiada, że nasze wyobrażenia o naturze rzeczy nie są identyczne z nią samą. Wszakże w pracy psychologa-empiryka wyobrażenia religijne i metafizyczne odgrywają wielką rolę, toteż z racji praktycznych musi on mieć odpowiednie pojęcia. Bogowie to oglądy antropomorficzne. Te archetypowe obrazy posiadają w duszach ludzi autonomiczną energię, są to „psychiczne demony”. Dlatego trzeba traktować je poważnie, gdyż są wyrazem dysocjacji *psyche* i mają wielkie znaczenie w konfrontacji „ja” człowieka z jego psychiką nieświadomą. Z niej biorą się nerwice, te „moce nieświadomości”. To niebezpieczni wrogowie pustoszący ekonomię osobowości. Dla laika są symptomem choroby cielesnej, dla teologa – diabłami. Buber nie pojmuje tego, co Jung rozumie przez „rzeczywistość duszy” (*Wirklichkeit der Seele*) – zjawiska psychiczne są realne, gdyż działają (*wirken*). W nieświadomości zbiorowej żyją archetypy, które

¹¹ W domyśle zatem: przez kogo? Szatana (Antychrysta)?

¹² Dodać trzeba, że mówiąc o gnozie, Jung zaprzecza, by był gnostykiem w sensie antycznym. Nie ulega wszakże wątpliwości, że można go nazwać neognostykiem – zrobili to np. Stephan Hoeller w pracy: *The Gnostic Jung* z 1982, krytyk Junga Richard Noll w książce *The Jung Cult* z 1994, jak też Jerzy Prokopiuk w przedmowie do wyboru prac Junga *Archetypy i symbole* z 1976 r. zatytułowanej „C.G. Jung, czyli gnoza XX wieku”.

¹³ „British Medical Journal” 9, 2 z 1952 r.

przejawiają się poprzez symbole, a następnie przez pojęcia. Można sądzić, że to Duch Święty inspiruje bezpośrednie prezentacje tych metafizycznych przedmiotów, ale sądzić tak można tylko wtedy, gdy ma się charyzmat wiary. Ja go nie mam – stwierdza Jung. Kiedy mówię o archaniele, to nie wysuwam twierdzeń metafizycznych. Ale jest on przedmiotem pewnego doświadczenia, „mocą nieświadomości”, treścią i dynamizmem psychicznym. Istnieje immanentnie i transcendentnie zarazem. Moim instrumentem poznawczym jest doświadczenie – powiada – toteż nie portretuję rzeczywistego, metafizycznego archanioła. Mam do czynienia jedynie z czynnikiem psychicznym, który oddziałuje na świadomość. Ale przeciwnik nieświadomości – świadome „ja” – jest także częścią „obiektywnej *psyche*” (którą Buber nazywa „Ty”). Kiedy mówimy o Bogu, to nie mamy do czynienia z Nim jako takim, lecz zawsze z Nim jako obrazem w duszy¹⁴. I raz jeszcze podkreśla, że wychodzi z hipotezy roboczej, jaką jest „rzeczywistość duszy”. Zbieram fakty, powiada, opisuję je i wyjaśniam (dlatego posługuję się pojęciami jako narzędziem pomocniczym), ale nie tworzę teorii w dzisiejszym rozumieniu tego terminu ani nie tworzę systemu. Jeśli Buber oskarża Junga o to, że jego empiryzm to gnostycyzm, to on właśnie ma dowieść, iż fakty, które opisuję, to tylko wymysły. Jung: Jeśli mu się to uda, na materiale empirycznym, to jestem gnostykiem. To by jednak znaczyło, że wszystkie przeżycia religijne są tylko samooszustwem. Psycholog-empiryk nie może powiedzieć, że autonomiczna treść psychiczna jest wywołana przez jakieś metafizyczne Bóstwo. Buber nie jest świadom, że kiedy mówi o Bogu, to wypowiada się wychodząc z własnej świadomości i nieświadomości. Gdy mówi o Jahwe, to mówi o Bogu, który jeszcze nie objawił się w żadnej inkarnacji. Natomiast chrześcijanin wie, że Bóg stał się człowiekiem w Chrystusie Jezusie. Przekonanie Bubera o żywej relacji z boskim Ty jest słuszne, ale relacja ta przechodzi przez filtr *psyche* – przez autonomiczną treść psychiczną, którą on definiuje tak, a np. papież inaczej. A czy inne religie nie znają takiej żywej relacji? Twierdzę, że Bóg nie może istnieć w oderwaniu od ludzi, albowiem wszystko, co mówi się o Bogu, to wypowiedź ludzka, to znaczy że ma charakter psychologiczny. Gdzie Bóg dał obraz Siebie w oderwaniu od człowieka? Kto i jak może to stwierdzić? Gdybym pozwolił sobie na spekulację metafizyczną, to powiedziałbym, że Bóg – bez pomocy ludzi – uczynił swój obraz, niepojęcie wspaniały i zarazem pełen niesamowitych sprzeczności, po czym w nieświadomości ludzi złożył Swoją archetyp nie po to, by teologowie brali się za łby, lecz po to,

¹⁴ Jung często przypomina Buberowi – i wytyka mu – że to on sam jest psychiatrą, a nie Buber; to on jest znawcą duszy ludzkiej.

by skromni mogli w ciszy swej duszy spoglądać na pokrewny im obraz, zbudowany z własnej substancji psychicznej, który ma w sobie wszystko, co człowiek wymyśli o swych Bogach. Ten archetyp wystarczy mi całkowicie. Jest bliski i daleki zarazem – i ma wielką skuteczność (odgrywa też istotną rolę w psychoterapii). Rezultaty moich doświadczeń psychicznych nie biorą się z założeń filozoficznych, nie zyskałem ich na drodze dedukcji, lecz – w klinikach. Analogia między produktami nieświadomości a wyobrażeniami metafizycznymi opiera się na doświadczeniu psychologa¹⁵. Jung: kiedy twierdzą, że wszelkie wypowiedzi o Bogu pochodzą z duszy ludzkiej i trzeba je odróżniać od wypowiedzi metafizycznych, to nie neguję Boga ani nie stawiam człowieka na Jego miejscu¹⁶. Ale nie znoszę, ciągnie, kiedy ktoś cytując Biblię twierdzi, że przemawia przez niego sam Bóg. Wiara to wspaniała rzecz, kiedy się ją posiada, a wiedza oparta na wierze jest doskonalsza od dogmatyki „chrześcijańskiej” i stoi na wyższym poziomie niż dzikie *philosophoumena* gnostyków. Próby psychologów-empiryków w porównaniu z dogmatyką być może nic nie znaczą. Ale są bliższe rzeczywistości ziemskiej, pełne sprzeczności, niegotowe, niezadowolające pod względem logicznym i estetycznym. Nie wywodzą się z czystej myśli, lecz z codziennej pracy z ludźmi i ich cierpieniem. Filozof, który je krytykuje, walczy z wiatrakami, ma np. kłopoty z paradoksalnym pojęciem Jaźni. Nieświadomość daje sprzeczny obraz Boga (np. w recepcji Księgi Hioba). Ten obraz sprzyja idei Wcielenia. Nie jestem odpowiedzialny za to, że od czasu Starego Testamentu historia dogmatu zrobiła pewien postęp. Nie głoszę nowej religii, bo nie miałem żadnego Objawienia, niech teologowie leczą ludzi „słowem” – bardzo proszę. Ale kapłani nie zawsze to potrafią, trzeba więc lekarza, który ma tylko skromną „*gnosis*” na podstawie empirii. Jako lekarz nie mogę nic zrobić ze słowem „powinieneś”. Nie możemy od pacjentów wymagać wiedzy. Pozostają nam tylko możliwości wyleczenia, jakie istnieją w naturze chorego niezależnie od tego, czy zgadzają się z jego wyznaniem lub światopoglądem. Materiał mi dostępny zawiera coś prymitywnego – na Zachodzie i na Wschodzie. Pełno w nim mitologemów i herezji. Pochodzi jednak z głębokiej warstwy duszy ludzkiej. Racjonalista może się nawet wściekać i oskarżyć mnie o eklektyzm. Człowiek wiary czy filozof nie musi troszczyć się o fakty. Ale lekarz nie może zapominać o przerażającej naturze rzeczywistości, której nie potrafią zrozumieć przedstawiciele starej

¹⁵ Niektórzy teologowie chrześcijańscy – np. White, Schär czy (w Polsce) Klinger – rozumieją stanowisko Junga.

¹⁶ Jung zaobserwował jednak, że w naszych czasach w centrum licznych mandali pojawia się coraz częściej jakiś symbol człowieka. Przypuszczam, że jest to świadectwo postępującej inkarnacji Bóstwa.

tradycji religijnej. Nawet gnostyk nie byłby ze mnie zadowolony. Także buddysta i taoista, chrześcijanin ortodoksyjny miałby mi za złe beztroską wędrówkę przez niebo dogmatycznych idei. Proszę jednak moich krytyków, by pamiętali, że wychodzę od faktów, a potem szukam wyjaśnień.

3. Religia i gnoza

Przed własną – koncyliacyjną – konkluzją chciałbym jeszcze do dyskusji tej wtrącić swoje trzy grosze.

Otóż spór Bubera z Jungiem to spór między religią a (nowożytną) gnozą. Jung, jak wiemy, sam „dał odpór” agresorowi. Wszakże mnie – jako zaangażowanemu obserwatorowi – nasunęły się te oto własne refleksje na temat dzielących ich kwestii.

Jung w toku sporu z Buberem konsekwentnie obstaje przy swym zawężonym punkcie widzenia: przy podlanym sosem kantyizmu stanowisku psychocentrycznym, uzasadniając je także obowiązkami swej naukowej profesji („jestem psychologiem i psychoterapeutą” – podkreśla). Toteż Buber może wprawdzie zarzucać mu ignorancję w sferze obiektywnej duchowości, ale nie jest to przecież ignorancja bezwiedna, a właśnie – zamierzona. To znaczy, że Jung nie „myli” sfery *psyche* i sfery ducha, lecz interesuje się niemal wyłącznie pierwszą z nich. Granica tych sfer – to, co jest duchem dla Bubera, dla Junga (po części) jest już duszą – jest to sfera niepoznawalnych archetypów i poznawalnych symboli. Jung więc nie mówi o Bogu jako takim, a jedynie o „Bogu intrapsychoicznym”, immanentnym¹⁷. Bóg niepoznawalny to w istocie absurd – nie jest tylko przedmiotem wiary, jest dostępny ludziom przez archetypy i symbole ich psychiki. W tym też sensie jest względny – pozostaje w czynnej relacji z człowiekiem¹⁸. Postawa Bubera wywodzi się z czasów, w których Bóg bezwzględnie dominował nad człowiekiem, przemawiał doń z góry Synaj czy Horeb; postawa Junga jest nieporównanie nowocześniejsza, uwzględnia autonomię i wolność człowieka wobec Boga, choć w ograniczonym stopniu. Jung bowiem postulował względną równowagę między „ja” i świadomością człowieka a boską „sferą archetypów”, przewagę jednej z tych sfer traktując jako patologię. Jung nieustannie podkreśla swe empiryczne podejście do zjawisk religijnych w ich psychologicznej formie. Czyż jednak podejście takie, choć z reguły kojarzy się z empirią fizykalną,

¹⁷ Pamiętajmy cały czas o myśli Kanta jako pewnego rodzaju fatum myśli Junga.

¹⁸ Por. dystychy Anioła Słazaka: „Bóg beze mnie żyć nie może. /Gdybym umarł – mojej śmierci nie przeżyjesz, Panie Boże”.

nie może realizować się także zarówno w sferze psychiki (introspekcja oraz badanie snów i wizji), jak i w sferze ducha (np. w antropozofii Rudolfa Steinera – poznanie inspiratywne i intuitywne)? I tu dotykamy zapalnego punktu kontrowersji między wiarą Bubera i gnozą Junga¹⁹. Moc twórcza żyjąca w duszy człowieka jest mocą boską i motorem procesu indywiduacji jako dążenia do Jaźni, czyli Bóstwa żyjącego w duszy człowieka („inanimacja”). W mandali, symbolu Jaźni jako Pełni *psyche* świadomej i nieświadomej, znajdujemy dawniej symbol Boga, dziś zaś symbol człowieka. Aby zrozumieć ten fakt, trzeba uzmysłwić sobie, że Jung w swej całej strukturze mentalnej jest synem religii i kultury chrześcijańskiej. To znaczy, że – choć nie jest to powszechne w Kościołach prawowiernych – wie, iż zgodnie z prawdziwym przesłaniem Ewangelii Chrystus jako Syn Boży złączył się z Jezusem jako Człowiekiem, zamieszkując w człowieku. W Ewangelii wg św. Jana czytamy słowa Chrystusa: „Bogami jesteście” (J 10, 34), a mówiąc słowami św. Atanazego Wielkiego: „Po to Bóg stał się człowiekiem, żeby człowiek stał się bogiem”. Bóg mieszkający w duszy ludzkiej nie jest niepoznawalny, przeciwnie – jest Bogiem intymnego poznania. Taka jest podstawa ezoteryki – gnozy – chrześcijańskiej. Dlatego Jung nie eliminuje ludzkiego sumienia, a jedynie podnosi je na wyższy poziom: z instancji nakazowo-zakazowej (Dekalog) staje się ono głosem Bożym, wyższą instancją samosterowniczą człowieka (owo „samo” to Jaźń – *das Selbst*), „iskrą Bożą”. A Jaźń jako „iskra Boża” w duszy ludzkiej jest dynamicznym jestestwem opartym na *coincidentia oppositorum* (światłości i ciemności), prowadzącym człowieka do Boga transcendentnego jako *Unio Oppositorum*. Tak Bóg prowadzi człowieka z Raju poprzez Upadek i Zbawienie do Nowej Jeruzalem. Buber domaga się „realnego” kontaktu człowieka z Bogiem transcendentnym – zarazem też z „innymi”. Bezpośrednio – czyli jak? Jung – jako psycholog – nie ma takiej ambicji, ale proponuje inną drogę: „z wnętrza” człowieka, pośrednio, przez kontakt z Bogiem immanentnym, mieszkającym w ludzkiej duszy (dlaczego miałby to być inny Bóg?) W gnostycznym „projekcie” Junga zawarty jest postulat przyjęcia przez człowieka swego losu *in toto*: jego rozumienia, umiłowania i afirmacji. Zawiera się w nim także Orygenesowa nadzieja na przemianę, czyli zbawienie Szatana²⁰. Dlatego też postulował uzupełnienie Trójcy Świętej Osobą czwartą – Sofią (w gnostycyzmie starożyt-

¹⁹ W pracy pt. *Mój Jung* z 2008 r. przedstawiłem obraz myśli Junga jako neognozy: Jung nie był gnostycystą w rozumieniu antycznym, lecz gnostykiem nowoczesnym, afirmującym świat i misję, jaką ma w nim człowiek.

²⁰ Por. mit Skłóconych Braci jako konsekwencję soterycznej misji Chrystusa, który przybył dla ratowania dzieci Węża, kainitów, grzeszników, a nie „sprawiedliwych, którzy nie potrzebują lekarza”. Jung w dużej mierze dał temu wyraz w swojej *Odpowiedzi Hiobowi*.

nym zbawioną upadłą Sofią Achamoth, czy w innych mitach – Lucyferem). Byłoby to przeczcuciem przybycia Chrystusa Paruzyjnego?

Tak więc w sporze Bubera z Jungiem widzimy kontrowersję tradycyjnej religii judaizmu i mozaizmu z chrześcijańską nowoczesną gnozą („heretycką” także dla wielkich Kościołów). Czy konflikt ten można (przynajmniej) złagodzić?

4. Konkluzja

W sporze między Buberem i Jungiem mamy do czynienia ze zwolennikami i przedstawicielami z jednej strony (Buber) określonej tradycji religijnej, z drugiej zaś (Jung) tzw. heretyckiego nurtu chrześcijańskiej gnozy²¹.

Ale jednocześnie jest to spór ekstrawertyka z introwertykiem – by posłużyć się terminami zaczerpniętymi z psychologii Junga – tradycjonalisty z pionierem, proroka czy mistyka z gnostykiem. Jeden z nich szuka Prawdy w relacji z Ty, drugim człowiekiem, drugi sięga przede wszystkim do świata indywidualnych wizji, choć jednocześnie także do *psyche* zbiorowej – ale właśnie tylko do *psyche*, choć uznanej przezeń za obiektywną. Jeden zwraca się do *sacrum* tradycyjnego, drugi – choć wyrasta z protestantyzmu reformowanego, nawiązującego do tej samej jego formy – zbliża się do chrześcijaństwa gnostycznego i szuka nowych dróg poznania *sacrum*.

Jeden uważany jest za proroka, przez którego przemawia Bóg, czy mistyka, ufnie otwartego na Boga i w pełni odeń zależnego, drugi – jest gnostykiem, przynajmniej wstępnie rezerwującym sobie prawo do autonomii wobec Boga, jaką musi posiadać wolny człowiek, który chce Go poznać. Dla jednego Bóg jest przede wszystkim Jestestwem transcendentnym, dla drugiego – przede wszystkim immanentnym. Nie oznacza to, że nie uwzględniają Jego przeciwnych aspektów. W przypadku Junga łączyło się to z jego założeniami poznawczymi utrzymanymi w duchu kandyzmu, dla którego Rzecz Sama w Sobie jest nam bezpośrednio niedostępna (Kant był protestantem) i może zwrócić się do człowieka przez proroków czy mistyków, ale człowiek nie może poznać Boga, toteż Jung zadowolili się – także z racji pragnienia, by pozostać

²¹ Trzeba powtórzyć, że sam Jung – broniąc się przed nazywaniem go gnostykiem, chciał jedynie podkreślić, że nie należy identyfikować jego poglądów z poglądami starożytnych gnostyków – lub poprawniej: „gnostycystów”, choć z drugiej strony wysoko cenił ich pionierską rolę w sferze poznania. Wszakże bliższa analiza jego doktryny pozwala uznać go za reprezentanta neognozy czy *sui generis* kolejnej metamorfozy gnozy, rozumianej monistycznie, a nie dualistycznie, jak też afirmującej nasz świat jako miejsce rozwoju człowieka, a nie jego kosmiczne więzienie.

w ramach ortodoksji naukowej swego czasu – kategorią *psyche* obiektywnej, w której możemy doświadczyć licznych „pieczęci” Boga i bogów, jak obrazów na siatkówce oka, bez bezpośredniego kontaktu z domniemanymi ich przedmiotami: przeżywamy symbole, ale już nie archetypy.

Dla Bubera Bóg nie może się wcielić w człowieka, względnie – jako Mesjasz – uczyni to w nieokreślonej przyszłości. Natomiast Jung – zgodnie z tradycją chrześcijańską – mówi już o Bogu-Człowieku jako wzorze rozwoju ludzkości; odwzorowaniem tego procesu jest proces indywiduacji.

Sui generis pasywizmowi judaizmu – wyjąwszy tradycję kabalistyczną i być może chasydzką – przeciwstawia się gnostyczny jungizm: wierze przeciwstawia on poznanie, daje inicjatywę człowiekowi w myśl stwierdzenia, że to „gwałtownicy zdobędą Królestwo Boże”.

W poglądach Bubera i Junga mamy też do czynienia z dwiema różnymi propozycjami „drogi do Boga”: zewnętrzną i wewnętrzną. Czy można je pogodzić? Nie, albowiem są sobie przeciwstawne. Ale można je zjednoczyć. A ściśle biorąc, zjednoczyć je może człowiek, który – w koncepcji Junga – przeszedł udany proces indywiduacji. Oznacza to osiągnięcie *Unio Oppositorum* – zjednoczenie przeciwieństw rozdzierających człowieka (i – w dalekiej perspektywie – także Naturę) w każdej sferze jego duszy i ciała. A człowiek taki może służyć jako wzór i przewodnik tym, którzy pozostają w kleszczach jedynie *coincidentia oppositorum*.

Sceptykom, którzy w to wątpią, można tylko poradzić, by milczeli, kiedy w tej dziedzinie nie mają nic do powiedzenia: mówić bowiem będą jak ślepcy o kolorach, czy jak Proktofantasta z II części *Fausta* Goethego („Duchy, was nie ma, bo was być nie może”).

Obie drogi – ekstrawertyczna i introwertyczna – dążą do tego samego Słońca Prawdy.

Streszczenie

Spór Bubera z Jungiem to spór między religią a nowożytną formą gnozy. Ale jednocześnie jest to spór ekstrawertyka z introwertykiem – by posłużyć się terminami zaczerpniętymi z psychologii Junga. Jeden z nich szuka Prawdy w relacji z Ty, drugim człowiekiem, drugi sięga przede wszystkim do świata indywidualnych wizji. Mamy tu do czynienia z dwiema różnymi propozycjami „drogi do Boga”: zewnętrzną i wewnętrzną. Czy można je pogodzić? Nie, albowiem są sobie przeciwstawne. Ale można je zjednoczyć. A ściśle biorąc, zjednoczyć je może człowiek, który – w koncepcji Junga – przeszedł udany proces indywiduacji, czyli zjednoczenia przeciwieństw swojej *psyche*.