

Mirkiewlcz, Jakub

Myślenie alchemiczne Carla Gustawa Junga

Medycyna Nowożytna 11/1, 5-31

2004

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Jakub Mirkiewicz

Myślenie alchemiczne Carla Gustava Junga

Świat, w który jesteśmy wtrącani rodząc się jest brutalny i okrutny, a zarazem pełen boskiego piękna. Uznanie, czy przeważa w nim bezsens czy sens, to kwestia temperamentu. Gdyby jednak zwyciężył bezsens, to w miarę rozwoju znikalaby sensowna strona życia. Ale tak nie jest – przynajmniej tak mnie się wydaje. Prawdopodobnie – jak zwykle w przypadku kwestii metafizycznych – i jedno, i drugie jest prawdziwe: życie ma sens i nie ma go. Żywię trwożną nadzieję, że jednak sens przeważy szalę i wygra bitwę.¹

Wstęp

Carl Gustav Jung (1875–1961), szwajcarski psychiatra, psycholog, filozof i teoretyk kultury, twórca kierunku i szkoły psychologii analitycznej posługiwał się w swoich koncepcjach wieloma konstrukcjami pojęciowymi analogicznymi do koncepcji filozofii alchemicznej². Idee te znalazły się nie tylko w jego pracach na temat

¹ C.G. Jung, *Wspomnienia, sny myśli*, tłum. R. Reszke i L. Kolankiewicz, Warszawa 1999, s. 366.

² W ostatnich latach ukazało się w Polsce wiele prac na temat Junga (zob.: m.in. Z. Rosińska, *Jung*, Warszawa 1982, G. Wehr, *Carl Gustav Jung*, przeł. J. Prokopiuk, Wrocław 1998). Dzięki wysiłkom zwłaszcza Jerzego Prokopiuka i Roberta Reszke na język polski przełożono znaczną część dzieł Junga. Ukazały się także prace najbliższych współpracowników szwajcarskiego myśliciela (zob.: m.in. M.L. von Franz, *Wrózenie a zjawisko synchroniczności*, przeł. J. Korpanty, Warszawa 1994 czy J. Jacobi, *Psychologia C.G. Junga*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1968).

alchemii, lecz również w dziełach psychologicznych. Należą do nich m.in.: teoria procesu psychologicznego, koncepcja współistnienia przeciwieństw w psychice, polarna struktura siatki pojęć całego systemu psychologicznego oraz koncepcja synchroniczności.

W pracy tej badam problem alchemicznych analogii i inspiracji teorii Junga. Pokazuję w niej jakie jest miejsce jego koncepcji w historiografii alchemii. Stanowi ona jednak przede wszystkim próbę wskazania, dlaczego właśnie w alchemii znalazł – jak sam pisał – „historyczną podbudowę”³ dla swojej psychologii. Analizując założenia filozoficzne i metodologiczne przyjęte przez szwajcarskiego myśliciela wyjaśniam, co spowodowało że jego psychologia zawiera tak wiele wspólnych wątków z filozofią alchemii. Praca ta jest nie tylko szkicem krytyki myśli Junga, lecz zawiera również filozoficzno-przyrodniczą interpretację niektórych problemów filozofii alchemii. Staralem się podkreślić, że bez zrozumienia alchemii nie można dobrze poruszać się w obszarze pojęć Jungowskich. Dokonuję więc zabiegu w pewnym sensie odwrotnego do Jungowskiej hermeneutyki alchemii, czyli rekonstruuję niektóre jego koncepcje w kategoriach alchemicznej filozofii przyrody. Zdaję sobie równocześnie sprawę z istnieniem innych filozoficznych interpretacji myśli Junga⁴.

Koncepcje Junga z punktu widzenia historiografii alchemii

Jeszcze na początku XIX wieku kojarzono alchemię prawie wyłącznie z czarami i z praktykami okultystycznymi. Lawrence Principe i William Newman nazywają lata pięćdziesiąte i późniejsze XIX wieku okresem „duchowej” interpretacji alchemii, wyróżniając w tym stanowisku pewne charakterystyczne cechy. Przede wszystkim dzieło alchemiczne opisywane w traktatach alchemicznych uważane było przez przedstawicieli tej ezoterycznej szkoły tylko częściowo za proces fizyczno-chemiczny albo wyłącznie za procesy niematerialne. Alchemiczne przemiany nie miały na celu transformacji materii, lecz stanowiły rodzaj medytacji lub nawet iluminacji⁵. Wedle tej perspektywy interpretacyjnej alchemicy mieli posiadać wiedzę ezoteryczną i duchowy wgląd w rzeczywistość. Język alchemii w sposób alegoryczny przedstawiał procesy duchowe, moralne lub

³ C.G. Jung, *Wspomnienia, sny myśli*, s. 227.

⁴ Rekonstrukcja myśli Junga jako fenomenologii znajduje się w pracy R. Brooke, *Jung and phenomenology*, London and New York 1991.

⁵ L.M. Principe, W.R. Newman, *Some Problems with the Historiography of Alchemy*, [w:] W.R. Newman, A. Grafton (Eds.), *Secrets of Nature*, Cambridge 2001, s. 388.

mistyczne⁶. Głównymi reprezentantami takiego stanowiska byli Mary Anne Atwood (1817–1883) i Ethan Allen Hitchcock (1798–1870), którzy niezależnie od siebie, odpowiednio: w Anglii i Stanach Zjednoczonych, stworzyli podstawy części współczesnych prądów historiografii alchemii. Anne Atwood uznawała przemianę metali za niższy poziom dzieła alchemicznego, którego istotę stanowiła przemiana hermetyczna odbywająca się w człowieku-laboratorium. To człowiek w stanie przypominającym trans może „magnetycznie” przyciągać eter, czyli pierwotne światło, oraz przemienić je w sobie w kamień filozoficzny. Atwood pisała: „Człowiek jest prawdziwym laboratorium sztuki hermetycznej; jego życie jest wielkim aparatem destylacyjnym, substancją destylującą i rzeczą destylowaną, a u korzeni całej tradycji alchemicznej leży samowiedza”⁷. Proces alchemiczny będący samooczyszczeniem adepta prowadził go do zdobycia umiejętności oddziaływania na materię w sposób podobny do procesu, jaki sam przeszedł.

Tak rozumiana alchemia nie mogła mieć wspólnych obszarów teoretycznych z chemią. Atwood, jak to wynika z jej pracy *A Suggestive Inquiry into the Hermetic Mystery* (1850), uważała, że mesmeryzm posługuje się tą samą metodą hermetyczną w przekazywaniu wpływów planetarnych i magnetyzmu zwierzęcego. Na taką interpretację alchemii wpłynęła prawdopodobnie wczesna fascynacja jej autorki koncepcją i nauką Franza Antona Mesmera (1734–1815).

W sposób mniej ezoteryczny odczytywał alchemię Ethan Allen Hitchcock, który przedstawił swoje przemyślenia w pracach *Remarks upon Alchemists* (1855) i *Remarks upon Alchemy and the Alchemists* (1857). Interpretował w nich alchemię z pozycji etyczno-religijnych, uznając, że jej alegorie opisują życie w kategoriach moralnych – opus alchemicum z jego kolejnymi etapami było drogą moralnego rozwoju, aż do osiągnięcia najwyższego poziomu świadomości moralnej, czyli kamienia filozoficznego.

Pojawienie się tych dwóch koncepcji doprowadziło do ożywienia zainteresowania alchemią wśród okultystów w Europie i Ameryce. Te poglądy oraz dodatkowo prace na temat alchemii osób z kręgu Freuda wpłynęły w znacznym stopniu – jak wykazał W.R. Newman – na recepcję alchemii przez Carla Gustava Junga (1875–1961). Naukowe zainteresowanie okultyzmem można śledzić od początków jego

⁶ *Ibidem*, s. 338. Pisał o tym także Gershom Scholem (G. Scholem, *Alchemie und Kabbala*, Frankfurt 1994, s. 10).

⁷ Cyt. za: *ibidem*, s. 391.

twórczości. W *Die Erlösungsvorstellungen in Alchemie* (1936) sformułował on swoją teorię alchemii jako procesu psychologicznego⁸. Jung zinterpretował podstawowe pojęcia alchemii w kategoriach własnej psychologii analitycznej. Newman dostrzega, że na takie podejście miał wyraźny wpływ wiktoriański okultyzm.

We wspomnianej pracy Jung przedstawił wykładnię alchemii alternatywną wobec dwu przełomowych koncepcji: Hermanna Koppa (1817–1892), który swoimi pracami *Geschichte der Chemie* (1843–1847) i *Alchemie in Älterer und Neuer Zeit* (1886) przerwał trwającą od oświecenia krytykę alchemii z perspektywy nauki i wskazał na wartość odkryć alchemików w kategoriach współczesnego przyrodoznawstwa, oraz duchowej interpretacji alchemii Atwood, łącząc je z pozycji historiografii alchemii. Myśl tę warto zilustrować fragmentem jego pracy, istotnym z punktu widzenia badań nad filozofią Hohenheima: „U Paracelsusa z jednej strony i Böhmeego z drugiej alchemia podzieliła się na naukę oraz na mistykę chrześcijańsko-protestancką”⁹. Jung uważa tu, że filozof-alkemik „stał się spekulatywnym laborantem”. Jednak także w tej pracy w wielu miejscach cytuje Paracelsusa na poparcie swej koncepcji psychologicznej. Twierdzi, że od XVIII wieku alchemia utraciła wcześniejszy związek z naturą. Pod koniec tego wieku wyodrębniła się chemia jako dział nauki, a już wcześniej, w XVII wieku, w czasach Jacoba Böhmeego wielu alchemików „zostawiło retorty i tygle”, aby zająć się wyłącznie filozofią hermetyczną¹⁰. Ale na skutek tego filozofia hermetyczna utraciła empiryczne podstawy i zaczęła posługiwać się wieloznacznymi alegoriami oraz symbolami alchemicznymi. Poglądy i wyniki badań Junga poddano krytyce, wskazując na jednostronność psychologicznej interpretacji alchemii¹¹. Zainspirowały one jednak wielu późniejszych badaczy, m.in. historyka mitologii Josepha Campbella (1875–1961), filozofa Gastona Bachelarda (1884–1962) i historyka religii Mirceę Eliadego (1907–1986). Wpłynęły także na rekonstrukcję alchemii Newtona przez Betty Dobbs¹².

⁸ Należy dodać, że zawdzięczamy mu także zamieszczenie w tej pracy, po raz pierwszy od czasów oświecenia, rycin alchemicznych w postaci drukowanej.

⁹ C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, [w:] C.G. Jung, *Gesammelte Werke*, Bd. XII, Düsseldorf 1995, s. 490.

¹⁰ *Ibidem*, s. 265.

¹¹ L.M. Principe, W.R. Newman, *Somme Problems with the Historiography of Alchemy*, s. 406–409.

¹² Zob.: B. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy*, Cambridge 1972; B. Dobbs, *The janus faces of genius. The role of alchemy in Newton's thought*, Cambridge 1991.

Współczesne interpretacje alchemii łączą w sobie wymienione historiograficzne podejścia. Za odrębną drogę uznać trzeba interpretację alchemii z perspektywy historyczno-filozoficznej i filozoficzno-kulturowej, wskazując na ciągłość i ewolucję jej kategorii. W badaniach tych istotną sprawą okazuje się problem traktowania poszczególnych myślicieli alchemicznych jako niezależnych, wprowadzających własne idee i udoskonalenia istniejącej aparatury pojęciowej. Można wyróżnić podstawowe nurty w alchemii, takie jak alchemia przemiany metali, alchemia medyczna, alchemia poetycka, alchemia mistyczna czy alchemia picta. Innym podziałem będą szkoły alchemiczne – dotychczas wyodrębniono trzy: Lullowską, Paracelsjańską i w jej obrębie Helmontowską. Niezależnie od tych czy innych możliwych rozróżnień badanie dorobku piśmienniczego poszczególnych alchemików przyczynia się do zrozumienia fenomenu kulturowego, jakim przez kilkaset lat była alchemia w Europie. Obszarem ciągle odkrywanym jest jej wpływ na nowożytną i współczesną naukę, o czym świadczą nowsze prace o Isaacu Newtonie i Robercie Boyle'u¹³. Wiele faktów dotyczących alchemii oraz jej oddziaływania na filozofię i naukę wymaga jeszcze ustalenia, co nie jest proste, gdyż większość pism alchemicznych nie została dotychczas wydrukowana.

Alchemiczne studia Junga

Do zainteresowania się Junga alchemią doszło dzięki jego przyjacielowi, sinologowi Richardowi Wilhelmowi. Na jego prośbę miał on zaopatrzyć w psychologiczny komentarz tekst należący do chińskiej tradycji alchemicznej pt. *Sekret złotego kwiatu*¹⁴. Po zapoznaniu się z nim postanowił głębiej zająć się alchemią i zaczął gromadzić pisma alchemiczne za pośrednictwem pewnego monachijskiego antykwariusza (1928). Jednak lekturę pierwszego dzieła ze swej kolekcji, którą tworzył do roku 1940 i która osiągnęła blisko dwieście woluminów¹⁵, podjął dopiero po dwóch latach. Przeczytał tekst *Artis auriferae volumina duo* (1595)¹⁶, zawierający m.in. w drugim tomie

¹³ Mowa tu o cytowanych pracach Dobbs i pracy L.M. Principe, *The Aspiring Adept. Robert Boyle and his alchemical Quest. Including Boyle's „lost” Dialogue on the Transmutation of Metals*, Princeton 1998.

¹⁴ Zob.: C.G. Jung, *Komentarz do 'Sekretu złotego kwiatu'*, [w:] C.G. Jung, *Podróż na Wschód*, tłum: W. Chelmiński, J. Prokopiuk, E. i W. Sobaszkowie, Warszawa 1989.

¹⁵ Idea posiadania takiego alchemicznym księgozbioru pojawiła się u Jung już w 1925 roku (A. Jaffe, *Aus Leben und Werkstatt von C.G. Jung*, Zürich 1968, s. 63).

¹⁶ Jung pisał tu prawdopodobnie o jednym z najwcześniejszych zbiorów pism alchemicznych noszący także tytuł *De alchimia opuscula complura vererum philosophorum*

średniowieczny traktat *Rosarium philosophorum*. Uznał wówczas alchemię za rzecz „fascynującą i ekscytującą”¹⁷. Od roku 1930 zaczął ją systematycznie studiować. Prowadząc te badania, stworzył słownik terminów alchemicznych, uznając to działanie za najlepszą metodę porządkowania idei¹⁸. Po latach studiów stwierdził, że alchemia stanowi „historyczną podstawę” jego psychologii analitycznej.

Jakie dzieła alchemiczne znał Jung i jak głęboka była jego znajomość alchemii? W pracach na temat alchemii (*Psychologia a alchemia* – 1944, *Psychologia przeniesienia* – 1946, eseje o Paracelsusie – 1942 czy *Mysterium Coniunctionis* – 1955/1956), znajdujemy odwołania do kanonu traktatów alchemicznych począwszy od alchemii greckiej (znał zbiór pism wydany przez Marcellina Berthelota¹⁹), poprzez alchemię średniowieczną, pisma Paracelsusa i późniejszą alchemię szkoły paracelsjańskiej. Warto zauważyć, że nie zajmowała go alchemia arabska²⁰, którą europejskim czytelnikom także udostępnił Berthelot w trytomowej pracy o alchemii średniowiecznej²¹. W dziełach Junga występują nawiązania do większości średniowiecznych autorów alchemicznych (m.in. Alberta Wielkiego, Petrusa Bonusa, Georga Ripleya, dzieła *Turba philosophorum* i przede wszystkim *Rosarium philosophorum* itd.), interpretuje w kategoriach swojej koncepcji także Zosimosa z Panopolis, alchemika

(Frankfurt 1550), zawierający dziewięć traktatów różnych późnośredniowiecznych anonimowych autorów: *De lapide philosophorum Clangor Buccinae*, *Tractatus berius et compendius de lapide vegetabili* [...] *Semita Semitae*, *Liber dictius Scala Philosophorum*, *Opus mulierum sive ludus puerorum* i traktaty Pseudo-Arystotelesa *Tractatulus de Practica Lapidis Philosophorum*, Pseudo-Awicenny *De tinctura metallorum*, pseudo-Lulla i Ricardiusa Angiliusa. Wydanie to wyróżnia się piękną kolorową kartą tytułową przedstawiającą alchemiczny emblemat rebisa. Co ważne, jego drukarz Cyriacus Jakob (zm. 1551) napisał we wstępie, że zbiór ten powstał z inspiracji paracelsjanizmem. Druga część tej książki stanowi pierwsze drukowane wydanie sławnego traktatu *Rosarium philosophorum* ilustrowanego rycinami ze średniowiecznego poematu alchemicznego *Sol und Luna*.

¹⁷ C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, s. 211.

¹⁸ Taki leksykograficzny sposób porządkowania idei alchemicznych ma tradycję, która zapoczątkowana została przez pierwszych paracelsjan Adama von Bodensteina (1528–1577), Johanna Michaela Schütza, zwanego Toxitesem (1515–1581) oraz Gerharda Dorna (1530/35–1584) i trwa do dnia dzisiejszego.

¹⁹ M. Berthelot, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*, London 1963.

²⁰ Należy w tym widzieć charakterystyczną dla Junga dbałość o zachowanie psychicznej integracji i tożsamości europejskiej. Za najlepszy przykład takiego postępowania niech posłuży historia jego podróży do Indii (1938), w czasie której świadomie unikał kontaktu z mistykami hinduskimi, a studiował zabrany ze sobą zbiór traktatów alchemicznych *Theatrum chemicum* (C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, s. 280).

²¹ M. Berthelot, *La Chimie au Moyen Age*, Tome III, *L'Alchimie Arabe*, Paris 1893 [Reprint Osnabrück 1967].

greckiego z przełomu III i IV w. n.e. Nie zajmował się natomiast pracami Pseudo-Gebera, czy alchemią arabską, ani nie interesował się alchemią azjatycką, co tłumaczyć należy celowym i świadomym ograniczaniem poszukiwań do idei powstałych w Europie.

Spośród osobistości alchemicznych Jung poświęcił odrębne prace jedynie Paracelsusowi, którego uznał za najważniejszego myśliciela alchemicznego. Pierwszą z nich napisał w okresie, gdy jeszcze nie znał głębiej alchemii (1929) i dlatego zawiera ona dość powierzchowną analizę krytyczną, natomiast następane dwie powstały w latach 1941–1942 i stanowią oprócz analizy odpowiednio medycyny i alchemii Hohenheima, hołd złożony jego oryginalnej myśli, który najlepiej oddają słowa samego Junga: „Już od dawna byłem świadomy tego, że alchemia nie jest tylko matką chemii, lecz także wstępnym etapem dzisiejszej psychologii nieświadomości. „Tak więc widzimy Paracelsusa jako pioniera nie tylko chemicznej medycyny, ale także doświadczalnej psychologii i psychologicznej terapii”²².

Obecnie większość badaczy alchemii przyznaje, iż Jungowska rekonstrukcja alchemii była ograniczona i jednostronna, oskarżając go niejednokrotnie o psychologizm. Najnowsze badania i wydania krytyczne znacznie poszerzyły perspektywę rozumienia alchemii od czasów powstania prac Junga. Warto dodać, że w stosowanej w alchemii technika *nomina obscura* wyróżnia się kilka warstw interpretacyjnych²³, co zarysowuje źródła jednostronności Jungowskiej interpretacji alchemii. Wyróżniono bowiem pięć podstawowych poziomów języka tekstów alchemicznych. Pierwszą z nich stanowi opis pracy laboratoryjnej, substancji i procesów chemicznych. Drugą warstwę jest rodzaj szyfru alchemicznego, który miał ukryć przed profanami znaczenie prac laboratoryjnych. W tej warstwie znajdowały zastosowanie wieloznaczne nieraz znaki alchemiczne, służące do oznaczania poszczególnych metali, planet, czy żywiołów oraz anagramy i kwadraty magiczne. Trzecią warstwę tworzą metafory i alegorie przeniesione z innych kontekstów kulturowych. Mistyczne znaczenie tych elementów języka zaliczone zostało do warstwy czwartej. Ostatnią warstwę w tym umownym podziale stanowią symbole, których wieloznaczność tworzy charakterystyczny dyskurs alchemiczny, prowadzący do powstania gatunku *alchemia picta* – ilustrowanych traktatów i poematów alchemicznych. Dodatkową tech-

²² C.G. Jung, *Paracelsus als geistige Erscheinung*, [w:] C.G. Jung, *Paracelsus. Alchemie und die Psychologie des Unbewussten*, Krummvisch 2002, s. 154.

²³ C. Priesner, K. Figala, *Alchemie. Lexikon einer hermetischen Wissenschaft*, München 1998, s. 340–342.

niką pisarską stosowaną przez Dżabira ibn Hayyana (zm. 815), znanego jako Geber Arabski i przejętą przez łacińskich autorów m.in. Pseudo-Gebera i Agrippę von Nettesheima (1486 – 1535) było tzw. „rozproszenie nauki”, czyli rozpowszechnianie dzieła ze zmienioną kolejnością fragmentów²⁴.

Szwajcarski badacz psychiki pisze w autobiografii o swoich związkach z filozofią ezoteryczną. Od początku studiów medycznych zajmowały go zjawiska psychiczne związane z mediumizmem. Czytał prace współczesnych mu spirytystów, *Marzenia jasnowidzącego* Immanuela Kanta, czy pisma Emanuela Swedenborga²⁵. Jego praca doktorska nosząca tytuł *O psychologii i patologii* tzw. zjawisk tajemnych stanowiła wynik badań nad działalnością mediów okultystycznych.

Zajmując się studiami i potem badaniami medycznymi dużą wagę przywiązywał do filozoficznego ugruntowania swoich przemyśleń. Studiował dzieła filozofów, a najchętniej prace Kanta, Nietzschego i Schopenhauera. Lektura Kanta niewątpliwie zaowocowała koncepcją archetypów, którą niejako ugruntował badaniami nad alchemią. Jako idea stanowi ona połączenie scholastycznej koncepcji archetypów, czyli pierwowzorów rzeczy znajdujących się w umyśle Boga przed aktem stworzenia oraz Kantowskich „rzeczy samych w sobie”. W ten sposób można na marginesie wskazać filozoficzne inspiracje teorii archetypów Junga, które w przeciwieństwie do pochodzenia dalszych koncepcji, łatwo jest zidentyfikować. Lecz za najważniejsze dla tych rozważań jest sposób budowania przez niego teorii. Dochodzimy tu do problemu nazywanego już w tytule pracy „myślenia alchemicznego”.

Termin taki nie jest zbyt często używany w pracach naukowych, w przeciwieństwie do jego innego odpowiednika „myślenia magicznego”²⁶. Z badań nad alchemią wynika, że struktura dyskursu alchemicznego, zwłaszcza od przelomu jakiego dokonał Paracelsus, budowana była na dialektyce polarności, inaczej mówiąc przy wykorzystaniu podziałów dychotomicznych do analizy rzeczywistości. Za

²⁴ Tradycja takiego ukrywania prawdziwego znaczenia tekstów wywodzi się prawdopodobnie z ezoteryzmu greckiego. Geber Arabski zamieniał nawet fragmenty pomiędzy różnymi swoimi dziełami. Jak czytamy: „Moje książki są bardzo liczne, a nauka jest tam rozproszona. Ktokolwiek je połączy, jednocześnie otrzyma tę naukę i osiągnie w ten sposób swój cel i powodzenie. Ponieważ przedstawiłem całą naukę, nawet w najmniejszym fragmencie nie posługując się zagadkami, jedyną zagadkę stanowi rozproszenie nauki” (P. Kraus, *Jābir Ibn Hayyān. Contribution a l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam*, Vol I, Kairo 1942 [Reprint Hildesheim 1989], s. XXVII-XXXIII).

²⁵ C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, s. 112.

²⁶ Zob.: J-R. Rony, *Magia*, tłum. M. Gawlikowski, Wrocław 1993.

inne podstawowe elementy takiej alchemicznej racjonalności (*ratio* alchemiczne) uznajemy procesualność bytu i paralelizm mikro- i makroświata²⁷, chociaż ten ostatni składnik przez wpisana weń analogię i prawo sympatii posiada związek z myśleniem magicznym²⁸.

Dialektyka alchemii

Spróbujmy teraz przedstawić ten dwoisty charakter alchemii na przykładzie koncepcji Teofrasta von Hohenheima (1493–1541), zwanego Paracelsusem, od którego w największym stopniu czerpali wszyscy myśliciele alchemiczni XVI-, XVII- i XVIII-wieczni. Wprowadził on do dyskursu alchemicznego kolejne istotne elementy, które zaważyły na rozwoju nowożytnej myśli naukowej i filozoficznej: elementy magii, hermetyzmu, kabaly oraz nowe idee astrologiczne. Dzięki temu alchemia stała się w swoich koncepcjach teoretycznych filozofią przyrody ujmującą całą rzeczywistość.

Alchemia średniowieczna budowała specyficzną kosmologię w oparciu o postrzeganie dwoistej struktury rzeczywistości. Myślenie to ma z historycznego punktu widzenia niewątpliwie głębokie korzenie w koncepcjach babilońskich i gnostyckich, a także być może wynika z organicznych uwarunkowań ludzkiego myślenia. Całościowość, jak ją przez długi czas rozumiał Jung, odnosiła się jedynie do Jaźni, natomiast celem filozofów alchemicznych było uzyskanie tej jedności z całą naturą, lecz nie *unio mystica* w znaczeniu filozoficznym. Jung pisze nawet o „ustanawianiu jedności”²⁹, jako hermeneutycznego aksjomatu jego interpretacji alchemii.

Podkreślał on, że jego interpretacja czerpie z alchemicznej filozofii przyrody, nie uwzględniając, że zawartość ówczesnego pojęcia natury obejmowała dużo szersze treści niż obecnie. Ponieważ sam wspominał, że był „więźniem XVII wieku”³⁰, czyli opierał się głównie na ideach XVII-sto wiecznych zwolenników Paracelsusa, m.in. Gerharda Dorna (1530/35–1584), Micheala Maiera (1569–1622), czy twórcy manifestów różokrzyżowych Johanna Valentina Andreae (1586–1654), warto przyjrzeć się paracelsusowskiej koncepcji natury.

²⁷ Za kolejną część składową wynikającą z wymienionych idei istotną jest koncepcja panwitalizmu, która nie będzie tutaj analizowana w kontekście psychologii Junga.

²⁸ Dlatego może pełniejsze od określenia „myślenie alchemiczne” czy „alchemiczność myślenia” byłoby sformułowanie „myślenie ezoteryczne”.

²⁹ C.G. Jung, *Mysterium coniunctionis. Studia o dziele i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2002, s. 671.

³⁰ C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, s. 211.

Podobnie jak w średniowieczu i u progu epoki nowożytnej za naturę uważano całe stworzenie, kosmos zawierający w sobie mikro- i makrokosmos oraz działające w nim siły oraz różnorodność bytów biologicznych zamieszkujących wszechświat. Naturalna rzeczywistość paracelsusowska, jak i cała jego koncepcja bytu konstruowała się na zasadzie opozycji. Wynikało to z przekonania, iż stworzenie stanowiło dynamiczną harmonię przeciwieństw. Tego mocnego założenia filozoficznego, a zarazem przeświadczenia – gdyż stanowi ono zapewne także kwestię światopoglądową – z powodu asystematyczności prac Hohenheima nie można znaleźć w postaci szerzej przez niego sformułowanej. Pogląd ten wyraził lapidarnie w *Philosophia sagax* (1537/38): „tak więc nic nie może być bez przeciwieństwa”³¹ i należy tę sentencję uznać za *credo* całej alchemicznej filozofii przyrody po Hohenheimie³².

Cała jego filozofia przyrody budowana była na zasadzie opozycji w obrębie par przeciwieństw. Są one tak liczne, że można omyłkowo przyjąć tę regułę jedynie za sposób prowadzenia dyskursu lub wręcz za figurę stylistyczną. Prawie każda kwestia, zwłaszcza w *Philosophia sagax*, ale także w innych pracach filozoficznych, np. *Opus paramirum* (1535) rozwijana była w oparciu o analizę przeciwieństw. Takie pary idei tworzą m.in.: Bóg i natura, czyli Stwórca i stworzenie, a także dobro i zło, niebo i Ziemia, mikrokosmos i makroświat, mikrokosmos i „mikrokosma” (kobięcy mikrokosmos), męczyzna i kobieta, cnota i właściwość („kreft” i „tungent”), życie i śmierć, zdrowie i choroba, lekarz i pacjent, lekarstwo i trucizna, ciało elementarne i ciało astralne, ciało stare, przed narodzinami w wierze i ciało nowe, po narodzinach w wierze, „materia prima” i „materia ultima”, rozdzielanie i łączenie, doskonałe i niedoskonałe, materialne i astralne (subtelne), widzialne i niewidzialne, anioły i diabły itd. Dla występowania polaryzacji w świecie naturalnym filozof znajdował głębsze, teologiczne uzasadnienie: „Zatem wiedzcie, że Bóg nie stworzył niczego, co by nie było samowtór i żadna rzecz nie jest bez tej drugiej pełna, lecz wszystkie rzeczy zostały postawione w parze, by stały się

³¹ Cytowania prac Paracelsusa za wydaniem Paracelsus, *Sämtliche Werke. Abteilung 1: Medizinische, naturwissenschaftliche und philosophische Schriften*, hrsg. von Karl Sudhoff, Bd. I–XIV, München/Berlin 1922–33.

„[...] so mags on ein contrarium nichts sein.” (Sudhoff XII, s. 62).

³² Stanowi to także *topos* neoplatoński. Bowiem również u Plotyna znajdujemy przekonanie o tym, że przeciwieństwa tworzą ład świata (*Erneady*, tłum. A. Krokiewicz, Warszawa 1959, II, III, 16, 17).

pełne³³. Dopiero jedność przeciwieństw, „coincidentia oppositorum”, jak u Mikołaja z Kuzy, tworzyła holistyczną, dopełniająca się doskonałość³⁴. Sposób budowania wywodów w oparciu o pary przeciwieństw odzwierciedla rzeczywistość konceptualizowaną w oparciu o zasadę opozycji. Również w pracy badawczej Hohenheim wyróżnia teorię i praktykę, filozofię i teologię, czy też kategorie mające związek z epistemologią: poznanie zmysłowe i iluminacja, światło natury i światło łaski, księgę natury i księgę Boga.

Mimo chrześcijańskiego podłoża koncepcji przyrodniczych Paracelsusa to właśnie para, a nie trójca stanowią podstawę jego myślenia³⁵. Trójca Święta, trzy zasady, paracelsusjański trójpodział antropologiczny występują wprawdzie jako kluczowe w wielu pismach, lecz nie gra ona ważnej roli w całym systemie. Nawet w alchemicznej kosmologii sól z „prima tria” pełni rolę składnika stabilizującego, a właśnie dwie inne zasady – siarka i rtęć, pozostając w dynamicznej równowadze, umożliwiają występowanie rozmaitych zjawisk. Podobnie wprowadzenie żeńskiego pierwiastka do istoty Boga poprzez polaryzującą opozycję dynamizowało Absolut, co wskazuje na stosowanie przez niego podobnej konceptualizacji w obszarze teologii.

O postrzeganiu rzeczywistości poprzez schemat harmonii przeciwieństw świadczy także znajdująca się w „teologizującym” traktacie *Philosophia sagax* teza o występowaniu dobra i zła we wszystkich rzeczach naturalnych: „Więc w sposób oczywisty znajdują się na świecie dwa rodzaje – dobro i zło w każdej rzeczy: dobrzy ludzie i także źli, szczęśliwi i też nieszczęśli, święci i przekłeci. Także wśród wszystkich zwierząt są takie dwa rodzaje, w elementach i w firmamencie, co jest nietrudne do wykazania”³⁶. Dialektyka dobra i zła ujawniała się powoli i systematycznie w kolejnych etapach kreacji: na początku wszystkie rzeczy były dobre, a czas rozdzielił to na dobre

³³ „Also wissent fürhin, das got nichts beschaffen hat, es sie dan selbender, und kein ding ist das on ein anders volkomen sei, sonder alle ding seid gestelt in ein par, als dan so wirts volkomen.” (Sudhoff XII, s. 64).

³⁴ Plotyn uchwycił związek przeciwstawnych kategorii nie wprowadzając koncepcji równowagi: „wszystkie przeciwieństwa są ze sobą splecione, na przykład kształt i materia” (*Enneady*, III, III, 6).

³⁵ Przeciwną tezę głosi Walter Pagel, twierdząc, że Paracelsusowskie trichotomie stanowią dalszy etap ewolucji myślenia alchemicznego opartego na dwoistości (W. Pagel, *Das medizinische Weltbild des Paracelsus. Seine Zusammenhänge mit Neuplatonismus und Gnosis*, Wiesbaden 1962, s. 105).

³⁶ „Nun befindet sich augenscheinlich das in der welt, das zwo art seind, gut und böß in allen dingen, gute menschen auch böße, selig auch unselig, heiligen und verdampften, auch in allen tieren solcher art zwo, in elementen und im firmament, das genugsam beweislich ist.” (Sudhoff XII, s. 417).

i na złe – z dobra powstało zło³⁷. Trudno jednoznacznie zinterpretować te metafizyczne zasady. Prawdopodobnie chodziło autorowi także o doskonałość i niedoskonałość, które jako alchemik odnajdował w stworzeniu³⁸.

Nieco personifikując dla podkreślenia wagi swojej myśli, Hohenheim pisze, że natura jest „maginią” („ein maga”, Sudhoff XII, s. 132), która może dokonywać przemian nie tylko poprzez dynamizm immanentny materii, lecz także dzięki owym subtelnym siłom przenikającym całe stworzenie. Te działania w świecie nie mają innego końca, poza końcem ostatecznym, ponieważ natura nieustannie pracuje – „arbeitet für und für” (Sudhoff XII, s. 133). Rzeczywistość „w swoim procesie i ładzie” (Sudhoff XI, s. 181) charakteryzuje się zmiennością. W świecie pojawiają się nieznanne wcześniej choroby (Sudhoff XI, s. 136), nowi ludzie, nowe zwierzęta³⁹. Ale napięcia dialektycznego należy szukać w przeczuciu możliwej przemienności, które antycypuje koncepcja alchemicznej transmutacji. Paracelsus rozumował tu także jako lekarz: „Dawka sprawia, że dana substancja nie jest trucizną⁴⁰ – formułując tym aforystycznym stwierdzeniem podstawy homeopatii⁴¹. Dialektyczna zmiana jakości – wzajemna przemienność niektórych przeciwieństw – zyskuje u niego uogólniony obraz: z dobrego można zrobić coś złego i odwrotnie. Natura, która jest „tak subtelna i ścisła w swoich sprawach⁴², podlega w swojej istocie takiej zasadzie dialektyki alchemii⁴³.

³⁷ „[...] also wie nun in der welt der anfang aller dingen gut gewesen ist und got gefellig, so hat die zeit gute art zerbrochen, und gespalten worden in gut und böß, aus gutem, böße. diße art ist unwidersprechlich zu verstehen.” (Sudhoff XII, s. 417)

³⁸ Wyraźnie odnajdujemy tę koncepcję w filozofii Plotyna. Według niej każde ciało posiada w sobie dobro i zło, gdyż jest połączeniem idei, która zstąpiła w materię, będącą złem, określanym jako brak dobra.

³⁹ Kwestia pojawiania się nowych gatunków zwierząt poruszona została wcześniej.

⁴⁰ „[...] die dosis macht das ein ding kein gift ist.” (Sudhoff XI, s. 138).

⁴¹ U.L. Gantenbein, *Similia Similibus: Samuel Hahnemann und sein Schatten*, „Nova Acta Paracelsica. Beiträge zur Paracelsus-Forschung”, Einsiedeln 1999, s. 295–328.

⁴² „[...] so subtil und scharpf in iren dingen.” (Sudhoff VIII, s. 181).

⁴³ W tym aspekcie Paracelsjańską filozofię, chociaż nie tak systematycznie jak refleksja Kuzańczyka, można uznać za jej kontynuację. O tej zbieżności niech świadczą następujący fragment: „Ponieważ w parach przeciwieństw odnajdujemy to, co przekracza i co przekraczane – jak w opozycjach proste – złożone, oderwane – konkretne, formalne – materialne, zniszczalne – niezniszczalne itd. – więc nie sposób dotrzeć do całkowitej opozycji, takiej w której przeciwieństwa byłyby dokładnie wyrównane. Jakoż wszystkie człony opozycji są zróżnicowane – jedne mają tego więcej, innego mniej, a swą naturę każdy z nich określa stopniem przewagi nad drugim.” (Mikołaj z Kuzy, *O oświeconej niewiedzy*, tłum. I. Kania, Kraków 1997, s. 118)

Dialektyka jungowska

Jung już od najwcześniejszych prac tworzył swoje koncepcje w oparciu o biegunowość pojęć. „Zasada przeciwieństw stanowi fundament wszelkich jego naukowych poszukiwań, a także leży u podstaw wielu jego hipotez”⁴⁴. Takie konstrukcje znajdujemy na przykład w *Typach psychologicznych* (1921)⁴⁵, pierwszej jego poważnej próbie uporządkowania zjawisk psychicznych⁴⁶, gdzie wprowadza koncepcje ekstrawertyzmu oraz intrawertyzmu i dopiero w oparciu o tę dychotomie tworzy typologię czterech podstawowych typów charakterologicznych (myślowy, uczuciowy, racjonalny, doznaniowy i intuicyjny). Zauważmy, że za wprowadzenie do tej koncepcji służyło mu analiza wątków romantycznej poezji Friedricha Schillera (1759–1805), której filozofię uważał za nieco naiwną i nietzscheańska koncepcja pierwiastka apollinijskiego i dionizyjskiego. W różnych okresach życia Jung nawiązywał do rozmaitych systemów filozoficznych inspirowanych jego teorią przeciwieństw, ale trudno jednoznacznie stwierdzić, że stanowiła to tylko jakaś jedna filozofia czy koncepcja (np. Georga Wilhelma Friedricha Hegla, bez wskazania na początki alchemiczne takiego myślenia, które przeniesione zostało do tych teorii. W korespondencji Junga z Hansem Schmidem-Guisanem (1881–1932) znajdujemy odniesienia do koncepcji Henri’ego Bergsona (1859–1941): przeciwstawienie irracjonalności i racjonalności (myślenia analitycznego), instynktu i intelektu⁴⁷. A sam Schmid-Guisan pisał w liście do Junga, że przejął on „spadek po Nietzschem”⁴⁸.

Przekonanie o wewnętrznej dwoistości rzeczy stosowane było w całej twórczości szwajcarskiego uczonego, a napięcie między przeciwieństwami, umożliwiające powstanie energii, uważał w późniejszych pismach za prawo kosmiczne⁴⁹. Możemy wymienić wiele jego dychotomicznych podziałów: przede wszystkim świadomość i nieświadomość, racjonalne i irracjonalne, wspomniany ekstrawertyzm i intrawertyzm, czasowość i synchroniczność, anima i animus, pierwiastek męski i żeński,

⁴⁴ A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut, *Krytyczny słownik analizy Jungowskiej*, tłum. W. Bobeck, L. Zielińska, Wrocław 1994, s. 153.

⁴⁵ C.G. Jung, *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997.

⁴⁶ Pierwszy zarys tej koncepcji Jung przedstawił na 4. Internationale Kongress für Psychoanalyse w roku 1913 w Monachium w referacie „Zur Frage der psychologischen Typen” (H.K. Iselin, *Zur Entstehung von C.G. Jungs „Psychologischen Typen“*. *Der Briefwechsel zwischen C.G. Jung und Hans Schmid-Guisan im Lichte ihrer Freundschaft*, Frankfurt am Main 1982, s. 137).

⁴⁷ *Ibidem*, s. 39–43.

⁴⁸ *Ibidem*, s. 120.

⁴⁹ C.G. Jung, *Gesammelte Werke*, Bd. 11, Düsseldorf 1995, s. 214.

nieświadomość czy świadomość jednostkowa i zbiorowa, osoba i cień, subiektywność i obiektywność. Psychika stanowiła dla Junga zjawisko w którym owe przeciwieństwa występowały lub manifestowały się i jednoczyły, „szukały wyrównania w jedności”⁵⁰.

Za dzieło będące ukoronowanie myślenia alchemicznego uważał Jung *Fausta* Johanna Wolfganga von Goethego, gdzie „dążenia alchemiczne osiągnęły najwznioślejszy wyraz poetycki”⁵¹. Poeta ten jest bodaj najczęściej cytowanym autorem w całym wydaniu prac zebranych Junga. Dramat Goethego zbudowany na alchemicznej polarności bytu inspirował go od najwcześniejszych lat i dzięki niemu wielokrotnie odkrywał różnorodne aspekty biegunowości przeciwieństw w psychice ludzkiej. Jung wierzył nawet przez pewien czas, że jego dziadek był nieślubnym dzieckiem Goethego, co wzmacniało jego poczucie głębokiego związku z tym – jak pisał – „heroicznym mitem”⁵². We *Wspomnieniach* (1957) czytamy na temat jego rozumienia *Fausta*: „Najgłębiej poruszył mnie problem przeciwieństw: dobra i zła, ducha i materii, światła i ciemności”⁵³. Dramat alchemiczny, a zwłaszcza drugą jego część uznawał za swoiste dopełnienie traktatu alchemicznego *Aurea Catena Homeri das ist eine Beschreibung von dem Ursprung der Natur und natürlichen Dingen* (Leipzig 1723) opisującego sukcesję mędrców żyjących na Ziemi od czasów Hermesa Trismegistosa. Dzieło to autorstwa Antona Josepha Kirchwegera (zm. 1746), obok prac Paracelsusa oraz Basiliusa Valentinusa (właściwie Johann Thölde, zm. 1624) i *Opus Mago-Caballisticum* (1735) Georga von Wellinga (1655–1727), intensywnie studiował także Goethe. Warto nadmienić, że wymienieni obok Paracelsusa alchemicy: Basilius Valentinus⁵⁴, Georg von Welling i Anton Joseph Kirchweger zaliczani są do paracelsjan, co wskazuje także na związki Goethego z ideami Paracelsusa.

Jung pisał, że przeciwieństwa są głęboko zakorzenionymi i nieodzownymi warunkami całego psychicznego życia człowieka. Dokonał tego „przeniesienia” dialektyki przeciwieństw na obszar psyche wychodząc z założenia, że „psychika jest częścią natury”⁵⁵. Pozostał tym samym w swojej refleksji i pracy badawczej w obszarze szeroko

⁵⁰ C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, s. 341.

⁵¹ C.G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, s. 671.

⁵² C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, s. 239.

⁵³ *Ibidem*, s. 239.

⁵⁴ Dotychczas nie udało się pewnie ustalić, kto krył się pod nazwiskiem Basilius Valentinus. Najnowsze badania potwierdzają domysły badaczy dziewiętnastowiecznych, iż pod wspomnianym pseudonimem krył się zapewne Johannes Thölde (zm. 1624).

⁵⁵ C.G. Jung, *Psychologie und Alchemie*, Düsseldorf 1995, s. 23.

rozumianej filozofii przyrody, mimo antropologicznego charakteru jego namysłu. Swoją ostatnią obszerną pracę *Mysterium coniunctionis* poświęcił analizie par przeciwieństw. Interpretując pojęcia i symbole alchemiczne przy pomocy kategorii swojej psychologii przyznaje w tym dziele, że „alchemiczna filozofia przyrody jednym z głównych obiektów swych zainteresowań uczyniła między innymi przeciwieństwa i proces ich jednoczenia”⁵⁶. Twierdził, iż przez studiowanie symboliki alchemicznej docierał do głębszego zrozumienia procesów psychicznych. Jung często do struktury polarnej wprowadzał czwórcę, występującą również w alchemii w koncepcji czterech żywiołów i ich czterech właściwości, czy osoby Marii jako czwartej Osoby Boskiej. Polaryzację uważa Jung za warunek życia, zaś uświadamianie sobie biegunowości przeciwieństw, nadrzędnych wobec swojej kategorii „ego” uznaje za warunek rozwoju człowieka⁵⁷.

Badając alchemię XVII-wieczną, Jung zajmuje się w istocie paracelsjanizmem. Sam Paracelsus, jak widać chociażby z przedstawionego zagadnienia dialektyczności natury, nie posługiwał się symbolami, a raczej tworzył swoją filozofię przyrody rozwijając idee alchemiczne⁵⁸. Podobnie traktować można twórczość naukowo-filozoficzną jego następców Gerarda Dorna i Michaela Maiera, którym Jung przypisuje głównie przedstawienia procesów psychicznych pod postacią symbolicznych opisów przemian alchemicznych. Podczas, gdy można ich alegoryzacje, szczególnie w przypadku przedstawiciela „alchemia picta” Maiera, uznać raczej za próbę obrazowego przedstawienia alchemicznego „opus magnum”.

Alchemiczna procesualność przyrody

Dzieło alchemiczne, „opus magnum”, zawierało przyrodniczo-filozoficzną i mistyczną tezę o jedności, które mają swoje korzenie w gnozie i neoplatonizmie – „una res, unum vas una via” – jedność pracy, drogi i „operacji”⁵⁹. Znajdowało to wyraz w emblematkach i poezji alchemicznej. Idea dzieła alchemicznego naśladowującego przyrodę i przyspieszającego jej działanie nasunęła alchemikom myśl, że powstawanie metali w ziemi nie jest jedynym zjawiskiem naturalnym, które podlega prawom alchemii.

⁵⁶ C.G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, s. 16.

⁵⁷ C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, s. 352-357

⁵⁸ Za jedyny wyjątek można uznać pracę Paracelsusa *De vita longa* (1526/1527).

⁵⁹ D. Goltz, J. Telle, H.J. Vermeer, *Der Alchemistische Traktat „Von der Multiplikation“ von Pseudo-Thomas von Aquin*. *Untersuchungen und Texte*, Wiesbaden 1977, s. 64-65.

Odkrycia tego dokonał Paracelsus, uznając iż wszystkie zjawiska posiadają charakter procesu alchemicznego. Procesem było stworzenie świata, jak również procesy alchemiczne występowały na każdym poziomie istnienia. Idea przeciwieństw umożliwiała uchwycenie tych rozmaitych przemian zachodzących w naturze. Hohenheim uważał życie za proces, zaś naturę ujmował w dynamice przemian alchemicznych w mikro- i makroskali, ujmując to następująco: „Co sprawia, że gruszka dojrzewa na czas, a co, że winogrona? Nic innego niż naturalna alchemia. Co robi z trawy mleko? Co robi wino z jałowej ziemi? Naturalne trawienie”⁶⁰. Uznawał on różne przejawy życia biologicznego za różnorodność przemian alchemicznych – naturalną alchemię. W żołądku człowieka doszukiwał się „alchemika”, który odziera z pokarmu składniki użyteczne dla ciała (Sudhoff I, s. 190). Ciało człowieka było apteką oraz aptekarzem i lekarzem – w nim znajdowały się wszystkie zioła i lekarstwa występujące w naturze, które wewnętrzny lekarz „dostarcza, ordynuje, rozdziela, aplikuje i administruje etc.”⁶¹. Niewidzialne siły biologiczne zarządzały zdrowiem.

Proces – termin nie definiowany wprost przez Hohenheima – stanowił jedną z podstawowych konstrukcji pojęciowych dialektyki alchemii. Nie była to jeszcze i nie mogła być teoria w pełni kwantytatywna. Chociaż jej autor sam przyznawał, że człowiek wszystko „mierzy, waży i obserwuje” (Sudhoff XI, s. 227). Istnienie przeciwieństw umożliwiało procesualność zjawisk i konstytuowało główny aspekt harmonii świata. W neoplatońskim dziele *Philosophia sagax* Paracelsusa prawdopodobnie po raz pierwszy pojawił się termin „procesu naturalnego” (Sudhoff XII, 94), rozumianego jako każde działanie w świecie, dodajmy – chemicznym, złożonym z trzech zasad, które następuje według określonych reguł. Samo pojęcie „proces” funkcjonowało już od stuleci w języku prawniczym, ale dopiero dzięki alchemii Paracelsusa, a potem pracom innych myślicieli alchemicznych znalazło ostatecznie status pojęcia w filozofii i nauce⁶². Hohenheim wniósł do filozofii przyrody dwoistość alchemii naturalnej, czyli immanentnej naturze oraz sztuki alchemicznej człowieka naśladowującego naturę. Alchemia naturalna w człowieku stanowiła

⁶⁰ „Was macht die birn zeitig, was bringt die trauben? nichts als die natürliche alchimel. was macht aus gras milch? was macht den wein aus dürrer erden? die natürliche digestion.” (Sudhoff VIII, s. 181).

⁶¹ „[...]verschafft, ordienirt, dispensirt, applicirt, administirt etc.” (Sudhoff XI, s. 196).

⁶² Paracelsus pisał także o chorobie jako procesie. Teorię procesu rozwijali także późniejsi myśliciele alchemiczni, tacy jak pozostający pod wpływem idei Hohenheima Johann Joachim Becher (1635–1682), prekursor teorii flogistonowej, jak i sam twórca tej teorii Georg Ernst Stahl (1660–1734).

dwa procesy, jak pisał w *Philosophia sagax*: proces widzialny – związany z funkcjonowaniem ciała fizycznego oraz proces niewidzialny – związany z ciałem duchowym, a więc psychiką⁶³.

Zwolennicy Paracelsusowskiej filozofii przyrody usiłowali ujmować procesy przyrodnicze jako przemiany alchemiczne. Oprócz wspomnianych już autorów wymienić tu trzeba koncepcje znanego przedstawiciela francuskiego paracelsjanizmu lekarza–alchemika Josepha Duchesne'a (1544–1609), publikującego pod pseudonimem Quertecetanus, który w pracy *Le Grand Mirror du Monde* (1588) opisuje rzeczywistość przy pomocy pojęć filozofii alchemicznej. Podobnie inny wybitny francuski paracelsjanin lekarz Pierre-Jean Fabre (1588–1658), znany w Europie teoretyk alchemii, w dziele *Pan-Chymici seu Anatomiae totius Universi* (1651) i jej drugiej części *Sapientia universalis* (1656) – bardzo obszernej, liczącej ponad trzy tysiące stron całości, nad którą pracował około dwudziestu lat – przedstawił interpretacja wszystkich bytów i zjawisk przyrody w kategoriach procesów alchemicznych.

Na grunt filozoficzny Paracelsusowską koncepcję procesu przeniósł Jacob Böhme (1575–1624). Wprowadza on do swojej kosmologii także alchemiczną zasadę korespondencji⁶⁴ oraz podkreśla alchemiczny charakter powstawania i istnienia świata w łączności widzialnego z niewidzialnym, uznając je za proces transmutacji, zaś człowieka poszukującego zrozumienia nazywa laborantem⁶⁵. Magiczny proces przemiany, zbawczy „proces Chrystusa” musi doprowadzić do jedności zasady Boskiej i ludzkiej. Koncepcje te rozwijali dalej późniejsi filozofowie niemieccy głównie Friedrich Wilhelm Schelling (1775–1854) i Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770–1831). Idea procesu od czasów powstania koncepcji Paracelsusa spełniała funkcję jednoczenia przeciwieństw. Można go uważać za ową analogon filozoficznej koncepcji „coincidentia oppositorum”, czyli zasadę jednoczącą przeciwieństwa.

⁶³ „da ist, zwierlei prozeß seind, zwo operationes aus dem menschen, der ein aus den sichtbarn, der ander aus den unschtbarn zeichen”. (Sudhoff XII, s. 258).

⁶⁴ J. Böhme, *De signatura rerum, oder Von der Geburt und Bezeichnung aller Wesen*, [w:] *Sämtliche Schriften*, Stuttgart 1955–1961, rozdz. 5–6.

⁶⁵ *Ibidem*, rozdz. 7.

Koncepcja procesu psychicznego Junga

Hegliańską deklaracją „[...] zrozumieć naturę to znaczy przedstawić ją jako proces”⁶⁶ oraz jego koncepcja procesu dialektycznego (absolutnego, realnego i innych) wywarła także znaczący wpływ na XIX-wieczną naukę i w tym okresie idea procesu weszła już na stałe do terminologii naukowej takich dyscyplin jako biologia, fizjologia i psychologia⁶⁷. Herman von Helmholtz (1821–1894) wspomina w swoich pracach nawet o procesach psychicznych. Koncepcję procesu stworzył pod wpływem myśli Hegla i osiągnięć nauki także Eduard von Hartmann (1842–1906), który w swoich rozważaniach doszedł do idei procesu nieświadomego⁶⁸. Pojęcie procesu używane było także przez Freuda. Jego również określano mianem myśliciela dialektycznego⁶⁹.

Psychologia Junga, wywodząca się z freudyzmu, przejęła założenie o dynamicznym charakterze psychiki. Głównym pojęciem Jungowskiej teorii osobowości jest proces indywiduacji, czyli stawania się w pełni sobą, jako całość różniąca się od innych ludzi i od psychiki zbiorowej, lecz pozostająca z nimi w bezpośrednim związku. Termin ten chociaż powtórzony przez Junga za Arturem Schopenhauerem (1788–1860), pochodzi od jednego z pierwszych paracelsjan Gerarda Dorna – „principium individuationis”⁷⁰.

Proces scalania przeciwieństw istniejących czy pojawiających się w psychice ludzkiej, czyli – inaczej – proces godzenia wewnętrznych sprzeczności określał Jung alchemicznym terminem „mysterium coniunctionis”. W jego kategoriach psychologicznych zadanie takie spełnia w psychice tzw. funkcja transcendentna, pośrednicząca między przeciwieństwami. Definiował ją następująco „jest to naturalny proces, przejaw energii, która wypływa z napięć pomiędzy przeciwieństwami i która [funkcja transcendentna] polega na serii procesów wyobraźniowych, pojawiających się spontanicznie w snach i wizjach”⁷¹. Dla Junga był to najważniejszy czynnik w procesie psychicznym, stanowiącym według niego przepływ życiowej energii psychicznej

⁶⁶ „[...] die Natur begreifen heißt, sie als Proceß darzustellen” (G. W. F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, cyt za J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Band 7, Berlin 1989, s. 1553.

⁶⁷ J. Ritter, K. Gründer (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, s. 1551–1554.

⁶⁸ Do idei nieświadomości doszedł także Carl Gustav Carus (1789–1869).

⁶⁹ Zob.: W. Schraml, *Das dialektische Denken in der Psychoanalyse*, [w:] Hildegard Hiltmann (Hrsg.) *Dialektik und Dynamik der Person*, Köln 1963.

⁷⁰ A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut, *Krytyczny słownik analizy Jungowskiej*, s. 75.

⁷¹ C.G. Jung, cyt. za A. Samuels, B. Shorter, F. Plaut, *Krytyczny słownik analizy Jungowskiej*, s. 65.

następującymi kanałami: duchowym, psychologicznym, moralnym i biologicznym, uwarunkowany przeżyciami człowieka i jednocześnie – w razie zakłóconego przepływu – determinujący zdrowie psychofizyczne.

Także w psychoterapii Jungowskiej funkcjonuje pojęcie procesu dialektycznego, definiujące dialektyczny związek analityka-psychotherapeuty i pacjenta. Obaj uczestnicy terapii w czterech fazach (oczyszczenie, wyjaśnianie, edukacja i transformacja) przechodzą proces przemiany, będącej w istocie owym procesem dialektycznym jednoczenia i przemiany przeciwieństw, aż do etapu alchemicznej koniunkcji pomiędzy różnymi biegunowymi aspektami psychiki: m.in. świadomością i nieświadomością, sprzecznymi tendencjami w nieświadomości itd.

W koncepcjach Junga widzimy bardzo wyraźnie tzw. myślenie empiryczne. Z jednej strony organizował swoje koncepcje wokół pary przeciwieństw, co uznać można także za metodologię heglowską, jeśli nie jedynie alchemiczną, a jednocześnie reflektował całość na podstawie doświadczeń klinicznych w postaci procesu, nieustannych przemian w obrębie przeciwieństw dzięki ich wzajemnym związkom i zależnościom. Czytamy u niego: „Nie jestem bynajmniej w stanie ocenić całości osobowości, z którą mam do czynienia. Mogę o niej powiedzieć coś istotnego o tyle, o ile jest człowiekiem ogólnym lub przynajmniej względnie ogólnym. Ponieważ jednak wszelkie żywe istoty zawsze występują w postaci indywidualnej, a ja o indywidualności drugiego zawsze mogę powiedzieć tylko to co uprzednio znalazłem w mojej własnej, to narażam się na niebezpieczeństwo, że albo naruszę prawa drugiego człowieka, albo sam ulegnę jego sugestii. [...] Z konieczności muszę przyjąć postępowanie dialektyczne, które polega na porównywaniu wzajemnych konstatacji”⁷². Jung zajmował się teorią i praktyką, co dodatkowo zbliżało go do adeptów alchemii, spędzających czas przy piecu alchemicznym albo opisujących swoje obserwacje i przemyślenia na tysiącach stron⁷³.

⁷² C.G. Jung, *Allgemeine Probleme der Psychotherapie*, Düsseldorf 1995, s. 3-4.

⁷³ Dotychczasowe wydanie krytyczne około 360 prac Paracelsusa obejmuje ponad dziesięć tysięcy stron w niepełnym wydaniu historyczno-krytycznym, a na publikację oczekuje jeszcze jedna czwarta z odnalezionych manuskryptów.

Paralelizm mikro- i makrokosmosu

Kolejnym kluczowym elementem alchemicznej filozofii przyrody⁷⁴ była koncepcja związku człowieka jako mikrokosmosu⁷⁵ i świata – makrokosmosu. Ma ona swój początek w filozofii greckiej i hermetyzmie, jak również można ją odnaleźć w różnych odmianach w myśli średniowiecznej⁷⁶. Niewątpliwie najpiękniej wyraża się ona w tajemniczej *Szmaragdowej Tablicy*, gdzie czytamy: „To, co jest niżej, jest jak to co jest wyżej, a to co jest wyżej, jest jak to co jest niżej, dla przeniknięcia cudów jedynej rzeczy”⁷⁷. W traktatach alchemicznych pojawiła się początkowo dzięki autorom z alchemicznej szkoły pseudo-lulliańskiej, a następnie w pełniejszym kształcie za sprawą Paracelsusa. Główną ideę jego filozofii i nauki stanowiła koncepcja stałej łączności człowieka ze światem, czyli wzajemnego oddziaływania na siebie mikrokosmosu i makrokosmosu. „Człowiek jest mikrokosmosem” – tak brzmi podstawowa idea hermetycznej filozofii paracelsjańskiej: „Z limo [gliny] uczynił stwórca mały świat [...] to znaczy człowieka. Tak więc jest człowiek małym światem. To znaczy człowiek ma w sobie wszystkie właściwości świata. Dlatego jest on mikrokosmosem”⁷⁸. Paracelsus nazywał też mikrokosmos „firmamentem”. Uważał, że w najdoskonalszym stworzeniu Boga odbija się zewnętrzne niebo, złożone z ciał niebieskich i wewnętrzne, jako ludzka świadomość i psychika, bo tak należy rozumieć koncepcję firmamentu. Niebo ma charakter gnostyckiego „Macroantroposa”, a człowiek – jako jego odbicie – jest mikrokosmosem. W filozofii paracelsjańskiej wyimennie pojawiają się terminy „kosmos człowieka”, „wewnętrzny firmament” czy „wewnętrzna gwiazda” (gestirn). Opisują one immanentną

⁷⁴ Celowo używane jest tu sformułowanie „alchemiczna filozofia przyrody”, gdyż od czasów Paracelsusa, elementy alchemii zostały połączone z całym opus nauk okultystycznych: hermetyzmem, kabałą, neoplatonizmem, magią i astrologią. Jak wspomniano, Jung posługiwał się także pojęciem „alchemia filozoficzna” (C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, s. 221).

⁷⁵ Niektórzy autorzy alchemiczni, dla podkreślenia doskonałości kamienia filozoficznego nazywali go mikrokosmosem. Pisał tak m.in. Petrus Bonus (XIII w.) w *Margarita Pretiosa Novella* oraz Thomas Norton (1433–1513/14) w *Ordinall of Alchemy*.

⁷⁶ Idea mikrokosmosu występuje m.in. u Bedy Wielebnego (673–735), Hildegardy z Bingen (1098–1179), Alberta Wielkiego (1206–1280), Tomasza z Akwinu (1225–1274) i Rajmunda Lulla (1232–1316)..

⁷⁷ *Szmaragdowa Tablica* interpretowana była także jako przedstawienie *opus alchemicum*.

⁷⁸ „[...] aus diesem limo hat der schöpfer der welt die kleine welt gemacht, [...], das ist: den menschen. also ist der mensch die kleine welt. das ist: alle eigenschaften der welt hat der mensch in im. darum ist er microcosmus.” (Sudhoff XII, s. 37).

rzeczywistość ludzką w kategoriach związku ze światem zewnętrznym, wyjaśniając interakcję mikro- i makrokosmosu.

Kwestię wzajemnej zależności obu światów należy uznać ja za kluczową dla zrozumienia relacji wszystkich bytów. Interpretacja paracelsusowskiej filozofii przyrody staje się pełna dopiero po uwzględnieniu jego najdojrzałych koncepcji na temat sił rządzących Wszechświatem. Uważa on, że istniejąca w każdym bycie naturalnym dwoistość fizycznego ciała widzialnego i niewidzialnego ciała astralnego konstytuuje strukturę całego bytu przejawionego: „cała machina mundi jest podzielona na dwie części, jedno ciało dotykalne i drugie ciała niewidzialne”⁷⁹. W późniejszych pismach Hohnheim już dłużej nie podtrzymywał całkowitego rozdzielenie świadomości człowieka od wpływu ciał niebieskich.

„Gwiazda”, którą posiadał człowiek, a więc wewnętrzny firmament stanowił także integralną – a w istocie – podstawową część wszelkich stworzeń żywych. Subtelna struktura umożliwiająca odbieranie niewidzialnych sił przenikających wszechświat składała się z części wegetatywnej – ziemskiej oraz części niebiańskiej, działającej w istotach ludzkich i zwierzętach. Uczony jasno pokazywał tę wzajemną relację: „I chociaż obie gwiazdy górna i dolna są spokrewnione ze sobą, połączone i działają ze sobą razem, w porównaniu różnicę między nimi dwiema rozumieć należy następująco: górna gwiazda rządzi rozumem, a dolna gwiazda ciałem roślinnym, to znaczy, że górna daje umysł zwierzęcy, a dolna – roślinny”⁸⁰. Gwiazda, wewnętrzny fundament nie powinien być utożsamiany z paracelsusowską zasadą organizującą, czyli archeuszem, lecz z wegetatywno-zwierzęco-duchową zasadą życiową, łączącą organizm ludzki i innych obiektów żywych z całym kosmosem. Człowiek w takim ujęciu świadomie lub nieświadomie podlega siłom wszechświata.

Holizm Junga

Jungowska koncepcja psychiki, jako całości wszystkich procesów psychicznych świadomych i nieświadomych, zbudowana została w oparciu o mapę komplementarnych przeciwieństw, występujących

⁷⁹ „[...] die ganz machina mundi ist geteilt in zwen teil, in ein greifflichen leib und in ein unsichtbaren leib.” (Sudhoff X, s. 642-643).

⁸⁰ „[...] und wiewol aber beide gestirn das ober und das under mit einander verweret seind, vermelet, mit einander laufen, vergleichen, so ist die unterscheid zwischen in beiden zu verstehen, das das ober gestirn die sinn regiert, das unteder gestirn die gewechs, das ist das ober gibt den tierischen verstand, das under gibt die gewechs.” (Sudhoff X, s. 643).

w stanie dynamicznej równowagi. Taka naturalna procesualność indywiduum konstryuuje jego wewnętrzny mikrokosmos – rzeczywistość psychiczną. Nie znaleźliśmy jeszcze we wcześniejszych pracach Junga na temat alchemii dawnej paracelsjańskiej korespondencji człowieka z kosmosem, ale obecna w nich była próba połączenia indywiduum ze zbiorowością pod postacią świadomości i nieświadomości zbiorowej. W pracy *Aion. Przyczyunki do symboliki Jaźni* (1951) czytamy, że: „[...] alchemik miał przynajmniej niejasne przeczucie tego, o co tu chodzi: na pewno wiedział tyle, że jako część całość nosi też w sobie obraz całości, »Firmament« lub »Olimp«, jak to ujął Paracelsus. Mikrokosmos był mimowolnym przedmiotem badań alchemicznych. Dzisiaj określilibyśmy go mianem n i e ś w i a d o m o ś c i z b i o r o w e j, która należy uznać za obiektywną, jako że we wszystkich bez wyjątku indywiduach jest ona identyczna z samą sobą, toteż jest Jedyna. Z tego powszechnie istniejącego jednego rodzi się w indywiduum świadomość subiektywna, to znaczy »ja«⁸¹.

Idea mikrokosmosu znalazła początkowo pod taką postacią modelu psyche interpretację i przedstawienie w psychologii Junga. Owe rozmaite siły działające w wewnętrznym firmamencie człowieka zidentyfikował on jako wymieniane już kategorie własnego systemu. Alchemiczny mikrokosmos, składając się również z nieuświadamianych komponentów firmamentu, czyli psychiki, posiadał także „procesy, które przebiegają w tle”⁸², czerpiące ze zbiorowego rezerwuaru psyche. O tym, jak głęboko Jung przesłanknięty był myśleniem swoich alchemicznych poprzedników niech świadczy fragment z jego *Wspomnień*: „A przecież tyle jest we mnie: rośliny, zwierzęta, obłoki, dzień i noc, i to co wieczne w człowieku. Im bardziej czuję się niepewny samego siebie, tym większe mam poczucie pokrewieństwa z tymi wszystkimi rzeczami”⁸³. By zauważyć tę zbieżność wystarczy teraz przywołać przytaczany fragment o mikrokosmosie Paracelsusa lub zacytować jakiś fragment z dzieł alchemicznych XVI czy XVII-wiecznej alchemii.

Alchemiczna idea paralelizmu mikro- i makroświata jednoczyła świat materialny ze światem duchowym, także w aspekcie psychicznym⁸⁴ przy pomocy kilku związanych z nią teorii: nauki o sygnaturach, koncepcji czasu i czasowości oraz neoplatońskiej metafizyki

⁸¹ C.G. Jung, *Aion. Przyczyunki do symboliki Jaźni*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 190.

⁸² C.G. Jung, *Wspomnienia, sny, myśli*, s. 363.

⁸³ *Ibidem*, s. 367.

⁸⁴ Myślicie alchemiczni stosowali trójpodział antropologiczny na ciało, duszę i ducha.

światła. Podobnej jednoczącej perspektywy poszukiwał Jung. Badania i własne doświadczenia skłoniły go do przeformułowania idei całości. Idea ta opisywana w późnych jego pracach alchemicznym terminem „*unus mundus*”, przejęta od Gerharda Dorna, odnosiła się do związku psyche i świata materialnego i oznaczała przekraczający świadomość aspekt jedności bytu.

Jung razem z fizykiem Wolfgangiem Paulim (1900–1958) stworzył koncepcję synchroniczności (1952)⁸⁵. Jego praca *Synchronizität als Prinzip akausaler Zusammenhänge* (1952) przedstawia jedynie zarys poglądów, których nie zdążył lepiej opracować. Idee przyczynowego związku wszystkich rzeczy znajdował dla potwierdzenia swojej koncepcji przede wszystkim w Leibniziańskiej *Monadologii* (1714), jako kulminacji rozwoju myśli alchemicznej i koncepcji człowieka jako mikrokosmicznego wyrazu oraz odpowiednika makrokosmosu⁸⁶. W idei monady fascynowała go nie tylko akauzalna koncepcja „harmonii przedustawionej” – jak sam pisał: „absolutnego synchronizmu”⁸⁷, lecz także paralelizm psychofizyczny, jako relacji ciała i duszy w ujęciu Leibniza⁸⁸, co umożliwiła rozciągnięcie tej zasady na wszystkie obiekty. Ta dwoistość każe sądzić, że świat nie jest bytem, dla którego można by w prosty sposób określić platońską miarę lub „miarę, liczbę i wagę”⁸⁹. U podstaw kosmosu leży – jak się zdaje Jungowi – subtelna zasada korespondencji, którą myśliciele alchemiczni znali z hermetycznej *Szmaragdowej Tablicy*.

Wychodząc od sceptycyzmu Hume'a i krytyki Kanta, Jung uzupełnia dialektycznie zasadę przyczynowości o zasadę synchroniczności. Jednak chodziło mu nie tylko o uwzględnienie czasowości zjawisk, co mogła sugerować etymologia terminu, lecz również zjawisk przestrzennych⁹⁰. Takie podejście znajdowało także uzasadnia-

⁸⁵ Zob.: C.G. Jung, W. Pauli, *Natureerklärung und Psyche*, Zurich 1952. Do podjęcia tych badań zachęcał go także Nils Bohr.

⁸⁶ Niektórzy badacze alchemii pojęcia monady Leibniza wywodzą od Paracelsusowskiego archeusza (Zob.: S. Domandl, *Paracelsus. Stationen deutscher Philosophie*, Nikolaus von Kues, *Paracelsus, Leibniz, Kant, Goethe*, Wien 1990, s. 52–57; W. Pagel, *The Religious and Philosophical Aspects of van Helmont's Science and Medicine*, [w:] *Religion and Neoplatonism in Renaissance Medicine*, London 1985, s. 27).

⁸⁷ C.G. Jung, *Gesammelte Werke*, Bd. 8, s. 549.

⁸⁸ *Ibidem*, s. 557.

⁸⁹ Dla myślicieli chrześcijańskich inspirację stanowił także następujący fragment z Pisma Świętego: „[...] abys Ty wszystko urządził według miary i liczby, i wagi” (*Księga Mądrości* 11, 20).

⁹⁰ I. Progoff, *Jung, Synchronicity and human Destiny*, C.G. Jung's *Theory of Meaningful Coincidence*, New York 1987, s. 159.

nie w koncepcji mikrokosmosu i monady, które zawierały w sobie odbicie lub wiedzę na temat całego świata.

Zakończenie

Jung wprowadził do psychologii nowe pojęcia, które pozwalają badaczom lepiej uchwycić skomplikowane procesy zachodzące w psychice jednostek czy grup ludzkich. Czy można się zgodzić z jego tezą, iż alchemicy „wydobywali na światło dzienne struktury psychiczne, mniemając iż objaśniali naturę przemian materii”⁹¹? Jest ona oczywista z punktu widzenia choćby filozofii krytycznej Kanta. Przyjmując ją musimy jednak uznać, że cała nauka i filozofia, chociaż budowana wspólnie przy pomocy pojęć, może mniej symbolicznych niż terminy alchemiczne, również oddaje struktury świadomości, a nie jedynie strukturę badanej rzeczywistości. Tak samo należy zatem traktować samą psychologię Junga. Z kolei założysz, iż psychika ludzka stanowi część natury i podlega tym samym prawom, co wynika także z prac twórcy psychologii analitycznej, odkrycia alchemicznej filozofii przyrody dotyczące dialektyki natury oraz procesu jako zasady jednoczącej mogły i mogą być stosowane do badań nad psychiką oraz jej leczenia.

Jung na początku działalności naukowej wprowadził do swojej psychologii zasadę przeciwieństw oraz procesualności zjawisk psychicznych. W późniejszym okresie twórczości alchemia stała się bardzo pomocna w jego badaniach nad głębszym rozumieniem psychiki, ponieważ dzięki niej koncyrował kolejne aspekty polarnej struktury rzeczywistości psychicznej, podobnie jak teoria alchemiczna służyła nowożytnym adeptom do objaśniania rzeczywistości mikro- i makrokosmosu. Przyjęcie przez Junga trzech podstawowych koncepcji teoretycznych: dialektyki natury, jej procesualności oraz paralelizmu mikro- i makroświata występujące również jako główne założenia teorii alchemii sprawiło, że to właśnie w alchemii odnalazł on potwierdzenie swoich koncepcji psychologicznych i antropologicznych.

Czy jungowskiego myślenia dialektycznego opartego na bieguno-wo różnych pojęciach nie postrzegamy dzisiaj jako anachronizmu? W psychologii jego typologia „w rękach, którzy poznali ją do głębi, od dawna sprostała próbie wytrzymałości w służbie psychoterapii, jak i diagnostyki”⁹². A przecież powstają na jej fundamencie także nowe

⁹¹ C.G. Jung, *Mysterium coniunctionis*, s. 17.

⁹² G. Wehr, *Carl Gustaw Jung*, s. 75.

kierunki psychologiczne takie, jak Mindellowska psychoterapia nastawiona na proces (POP), w których mniejsze znaczenie przypisuje się dychotomicznemu modelowi psychiki. Również inne współczesne dyscypliny naukowe, na przykład fizyka, współtworząca koncepcje filozofii przyrody opiera się również na dualizmach: fala – cząstka, materia – antymateria, czas – przestrzeń, symetria – dyssymetria, funkcja – struktura oraz komplementarność, czy biegunowość itd. Dopiero na taką siałkę pojęć nakładane jest założenie o procesualności natury, co stanowi właściwie niekwestionowany pewnik współczesnego systemu wiedzy⁹³. Podobne pary pojęć i kategoria procesu obecne są w innych dyscyplinach nauk przyrodniczych i humanistycznych.

Procesy matematyzacji i mechanicyzacji idei natury doprowadziły w XVII i XVIII wieku do zmiany alchemiczno-pansoficznego paradygmatu nauki o „*unus mundus*”. Dzięki pracom m.in. Junga współcześnie bliższą wydaje się dawna idea jedności mikro- i makroświata⁹⁴ oraz komplementarności aspektu psychicznego i fizycznego życia. Jego koncepcja jest jedną z teorii, które przyczyniły się do przywrócenia nauce akademickiej holistycznego rozumienia rzeczywistości⁹⁵.

Rec. prof. dr hab. B. Płonka-Syroka

⁹³ W filozofii procesu Alfreda Whiteheada (1861–1947) koncepcja procesu stanowi główne metafizyczne założenie systemu. Podobne założenia można znaleźć w cybernetyce Norberta Wienera (1894–1964) czy teorii systemów Ludwika von Bertalanffy'ego (1901–1972) i pracach kontynuatorów ich myśli. Analiza zawartości pojęć takich jak proces, organizm i system powinna pokazać ich wzajemne uwarunkowania genetyczne i strukturalne.

⁹⁴ Dla ścisłości dodajmy, że zakwestionowano eksperymentalne badania statystyczne przeprowadzone przez Junga, a przedstawione w pracy *Synchronizität als Prinzip akausalser Zusammenhänge* dla eksperymentalnego poparcia tezy o synchroniczności.

⁹⁵ Na obrzeżach badań akademickich pozostaje natomiast antropozofia – koncepcja światopoglądowa Rudolfa Steinera (1861–1925), czerpiąca podobnie dużo z myśli alchemicznej i niewątpliwie także warta zbadania w tym kontekście.

Carl Gustav Jung's Alchemical Thinking

Summary

Carl Gustav Jung (1875-1961), Swiss psychologist and philosopher of culture used in his concepts many constructs having their source in philosophy of alchemy. These ideas can be found not only in his books on alchemy but also in his psychological works. Among them we should enumerate: the theory of psychological process, the concepts of opposites coexisting in the psyche, the polar structure of notions in his psychological system and the idea of synchronicity.

The author of this article examines these main points of Jungian program within the context of its parallelism with paracelsian alchemical philosophy of nature: the process of nature, alchemical dialectics and the universal analogy of micro- and macrocosmos. At the beginning of his work, creating his psychology Jung assumed similar ideas. Later, when he noticed this similarity, alchemy became very helpful in his research of psyche, because thanks to them he conceptualised the successive aspects of polar structure of dynamical psychical reality, which - like his alchemical predecessors - he used to explain basics of the micro- and macro-world.

Das Alchemische Denken von Carl Gustav Jung

Zusammenfassung

Carl Gustav Jung (1875-1961), Schweizer Psychologe und Kulturphilosoph, benutzte in seinen Konzepten viele Theorien, die ihre Wurzeln in der Philosophie der Alchemie hatten. Diese Ideen können nicht nur in seinen Büchern zur Alchemie, sondern auch in seinen psychologischen Werken gefunden werden. Nennenswert sind u.a. die Theorie des psychologischen Prozesses, die Idee der Koexistenz von Gegensätzen in der Psyche, die polare Struktur von Begriffen in seinem psychologischen System and die Idee der Synchronizität.

Der Verfasser untersucht in diesem Beitrag die genannten Hauptpunkte des Jung'schen Programms innerhalb des Kontextes ihres Parallelismus mit der paracelsistischen alchemischen Naturphilosophie: den Naturprozess, die alchemische Dialektik und die universale Analogie von Mikro- und Makrokosmos. Am Anfang seiner wissenschaftlichen Arbeit nahm Jung ähnliche Ideen an, welche seine Philosophie geprägt haben. Später, als er dieser Ähnlichkeit bewußt war, wurde die Alchemie sehr wichtig in seiner Erforschung der Psyche, weil er

aufgrund dieser Ideen die nächsten Aspekte der polaren Struktur der dynamischen psychischen Wirklichkeit formulieren konnte, die - wie im Falle seiner alchemischen Vorgänger - die Grundlagen der Mikro- und Makrowelt zu erklären halfen.