

C. G. JUNG
PSIHOLOGIJA IN ALKIMIJA

prevedel Alfred Leskovec

VSEBINA

PREDGOVOR	9
PREDGOVOR K DRUGI IZDAJI	11

I UVOD V RELIGIOZNOPSIHOLOŠKO PROBLEMATIKO ALKIMIJE 13

II SANJSKI SIMBOLI INDIVIDUACIJSKEGA PROCESA 49

1. UVOD	51
A. GRADIVO	51
B. METODA	53
2. INICIALNE SANJE	57
3. SIMBOLIKA MANDALE	103
A. O MANDALI	103
B. MANDALE V SANJAH	111
C. VIDENJE SVETOVNE URE	208
D. O SIMBOLIH SEBSTVA	220

III ODREŠENJSKE PREDSTAVE V ALKIMIJI 231

1. OSNOVNI ALKIMISTIČNI POJMI	233
A. UVOD	233
B. FAZE ALKIMISTIČNEGA PROCESA	234
C. CILJNE PREDSTAVE IN NJIHOVI SIMBOLI	238
2. PSIHIČNA NARAVA ALKIMISTIČNEGA DELA	248
A. PROJICIRANJE PSIHIČNIH VSEBIN	248
B. DUHOVNI ODNOS DO OPUSA	260
C. MEDITACIJA IN IMAGINACIJA	279
D. DUŠA IN TELO	285
3. DELO	292
A. METODA	292
B. DUH V SNOVI	299
C. ODREŠENJSKO DELO	310

4. MATERIA PRIMA	320
A. OZNAKE MATERIJE	320
B. INCREATUM	323
C. UBIKVITETA IN POPOLNOST	326
D. KRALJ IN KRALJEVIČ	330
E. JUNAŠKI MIT	335
F. SKRITI ZAKLAD	343
5. VZPOREDJE MED LAPISOM IN KRISTUSOM	348
A. ŽIVLJENJSKI PREPOROD	348
B. PRIČEVANJA O RELIGIOZNI INTERPRETACIJI KAMNA	359
6. ALKIMISTIČNA SIMBOLIKA V OKVIRU ZGODOVINE	
RELIGIJE	433
A. NEZAVEDNO KOT PLODNA TLA ZA SIMBOLE	433
B. MOTIV SAMOROGA KOT PARADIGMA	436
SKLEP	475
DODATEK	487
KAZALO SLIK	488
BIBLIOGRAFIJA	503
A. Zbirke alkimističnih traktatov različnih avtorjev	503
B. Splošna bibliografija	508
IMENSKO KAZALO	526
KAZALO BESEDIL	538

PREDGOVOR

V tem V. zvezku Psiholoških razprav sta objavljeni obsežnejši deli, nastali iz predavanj na konferencah fundacije Eranos. Ta predavanja so prvič izšla v Eranosovem zborniku v letih 1935 in 1936. Sedanja izdaja je po obsegu za približno polovico razširjena z dopolnjenim dokumentarnim gradivom. Prav tako je v različnih pogledih izboljšano in delno drugače razvrščeno tudi samo besedilo. Nova je tudi oprema, ki je obogatena z dodatnim slikovnim gradivom. Veliko število slik, ki spremljajo besedilo, izhaja iz dejstva, da so simbolne podobe tako rekoč nerazdružljiv sestavni del stanja alkimističnega duha. Kar je pisana beseda lahko izrazila le nepopolno ali pa tega sploh ni bila zmožna izraziti, je alkimist prenesel v svoje podobe, ki govorijo sicer nenavaden, a pogosto vendarle razumljivejši jezik kot njegovi nerodni filozofski pojmi. Med temi podobami in podobami, ki jih duševni bolniki spontano rišejo med zdravljenjem, obstaja za poznavalca več kot očitna formalna in vsebinska povezanost, s katero pa se v svojem prikazu *expressis verbis* ne ukvarjam.

Posebno hvaležen sem gospodični dr. phil. M.-L. von Franz za filološko pomoč pri prevajanju delno poškodovanih, delno pa težko razložljivih in kontroverznih Zosimovih besedil. Gospodični R. Schärf, doktorandki filozofije, se zahvaljujem za dokumentarno gradivo, povezano z legendo o Ogu in samorogu v talmudskem slovstvu. Gospe dr. phil. L. Frey se zahvaljujem za izdelavo kazala, gospe O. Fröbe-Kapteyn pa za fotokopije številnih alkimističnih slik, ki jih je izdelala po mojem naročilu. Prav tako se prisrčno zahvaljujem gospe dr. phil. J. Jacobi za zbiranje in izbor slikovnega gradiva ter za vso skrb, povezano s tiskanjem tega dela.

Küsnacht, januar 1943

C. G. JUNG

PREDGOVOR K DRUGI IZDAJI

Dejstvo, da je knjiga, ki svojega bralca sooča z vse prej kot skromnimi zahtevami, že po nekaj letih lahko doživela svojo drugo izdajo, je seveda nadvse razveseljivo, iz česar lahko z velikim zadovoljstvom sklepam, da je to delo naletelo na številno in dovzetno bralstvo.

Druga izdaja izhaja v sicer nespremenjeni obliki, a vendarle vsebuje nekaj izboljšav in dodatkov, pri čemer se za skrben pregled besedila in kazal zahvaljujem še zlasti gospe L. Hurwitz-Eisner.

II

Julij 1951

C. G. JUNG



Slika 1: Stvarnik kot usmerjevalec tridelnega in štiridelnega vesoljstva
(štirje elementi!).

Voda in ogenj predstavljata pendant nebu.

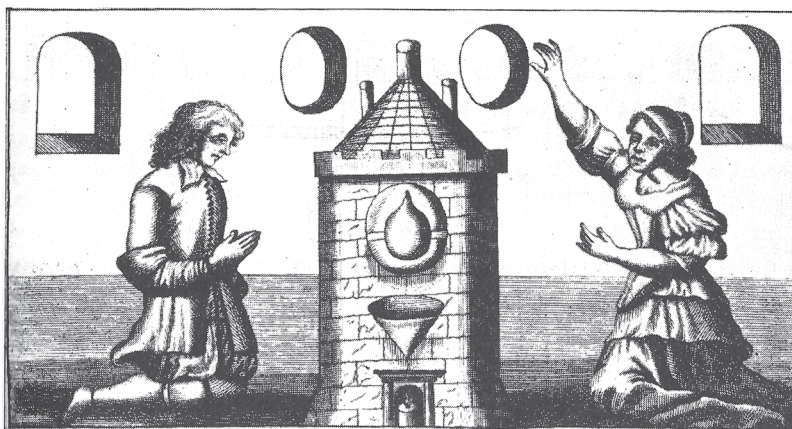
Liber patris sapientiae, v: *Theatrum chemicum Britannicum* (1652)

I UVOD V RELIGIOZNOPSIHOLOŠKO PROBLEMATIKO ALKIMIJE

*Calamum quassatum non conteret
et linum fumigans non extinguet.*

Nalomljenega trsta ne bo zlomil
in tlečega stenja ne ugasil.

Iz 42,3



Slika 2: Klečeča alkimista pred pečjo prosita za Božji blagoslov.
Mutus liber (1702)

1 Kar zadeva vsebino raziskovanj, prikazanih v nadaljevanju, so uvodne opombe za poznavalca analitične psihologije bržkone povsem odveč. Nasprotno pa bralec, ki ni doma v tej stroki in na to knjigo naleti nepripravljen, zagotovo potrebuje nekaj uvodnih pojasnil. Pojem individualni proces na eni strani in alkimija na drugi sta stvari, za kateri se zdi, da sta daleč druga od druge, zato se domišljiji sprva dozdeva povsem nemogoče, da bi si lahko med njima zamišljala kakršenkoli most, ki bi ju povezoval. In temu bralcu dolgujem razlago še zlasti zato, ker sem se ob objavi svojih predavanj dokopal do nekaterih spoznanj, na podlagi katerih je mogoče sklepati o zbeganosti med mojimi kritiki.

2 Kar želim povedati o bistvu človekove duše, so predvsem opažanja pri ljudeh. Tem opažanjem očitajo, da se nanašajo na neznane ali težko dostopne izkušnje. Tu vedno znova naletimo na dejstvo, da prav vsakdo, tudi še tako velik laik meni, da se kar najbolje spozna na psihologijo, kot da bi bila prav psiha tisto področje, ki uživa vsesplošno poznavanje. Vendar pa bo prav vsak resnični poznavalec človekove duše pritrdil moji

trditvi, da je duša nekaj najtemačnejšega in najskrivnostnejšega, s čimer ima opraviti naše izkustvo. To je področje, ki ga nikoli ne spoznamo do konca. Pri moji praktični dejavnosti skoraj ne mine dan, da ne bi naletel na kaj novega in nepričakovanega. Moje izkušnje zagotovo niso kakršnekoli površinske vsakdanjosti in so na dosegu roke prav vsakemu psihoterapevtu, ko se ukvarja s tem posebnim področjem. Zato se mi zdi povsem absurdno, da se mi tako rekoč očita nepoznavanje izkušenj, o katerih je govor. Za nezadostnost laičnega vedenja o psihologiji se ne čutim niti najmanj odgovornega.

3 V analitičnem procesu, se pravi v dialektičnem soočanju med zaveštjo in nezavednim, imamo opraviti z gibanjem, napredovanjem k cilju ali koncu, katerega težko razvozljiva narava me je zaposlovala dolga leta. Psihične obravnave se končujejo v vseh mogočih razvojnih fazah, ne da bi ob takšnem koncu sploh kdaj začutili, da je bil s tem dosežen tudi sam cilj. Do tipičnega začasnega konca pridemo: 1. po prejemu dobrega nasveta; 2. po opravljeni bolj ali manj popolni, a vendarle zadostni izpovedi; 3. po spoznanju doslej nezavedne, a bistvene vsebine, iz zavedanja katere izhaja nov življenjski zagon ali nov zagon dejavnosti; 4. po ločitvi od otroške psihe, do katere pride na podlagi dolgotrajnega dela; 5. po izoblikovanju nove, racionalne prilagoditve nemara težkim ali nenavadnim okoliščinam; 6. po izginotju mučnih simptomov; 7. po nastopu pozitivnega usodnega preobrata, kot so izpit, zaroka, poroka, ločitev, zamenjava službe itn.; 8. po ponovnem odkritju pripadnosti kaki veroizpovedi ali spreobrnjenju; 9. po začetem izgrajevanju praktične življenjske filozofije (»filozofije« v antičnem smislu!).

4 Čeprav bi bilo mogoče v ta naštevek vključiti še mnoge modifikacije in dopolnitve, na splošno vendarle označuje najpomembnejša stanja, v katerih analitični oziroma psihoterapevtski proces doseže začasen ali včasih tudi definitiven konec. Kot nas učijo izkušnje, obstaja razmeroma veliko pacientov, pri katerih zunanje prenehanje dela z zdravnikom nikakor ne pomeni tudi konca analitičnega procesa, temveč se, nasprotno, ukvarjanje, polemiziranje z nezavednim nadaljuje, in sicer v podobnem smislu kot pri tistih, ki s svojim delom pri zdravniku sploh niso prenehali. Takšne paciente včasih srečamo po nekaj letih in tedaj nam pripovedujejo pogosto nenavadne zgodbe o svojih nadaljnjih preobraz-

bah. Takšne izkušnje so potrdile mojo domnevo, da v duševnosti poteka nekakšen proces, ki je tako rekoč neodvisen od zunanjih okoliščin in stremi k svojemu cilju, hkrati pa so me tudi osvobodile skrbi, da sem jaz sam edini vzrok nepravlega (in zato nemara nenaravnega) psihičnega dogajanja. Ta skrb ni bila neumestna, ker nekaterih pacientov ne more v dokončanje analitičnega dela pregovoriti noben izmed argumentov iz omenjenih devetih kategorij – niti versko spreobrnjenje, da več kot očitne odprave nevrotičnih simptomov sploh ne omenjamo. Prav primeri te zadnje vrste so mi pokazali, da z obravnavanjem nevroze načenjamo problem, ki daleč presega golo zdravniško dimenzijo in mu zgolj medicinsko znanje še zdaleč ne more biti kos.

17

5 Ko se oziramo na zdaj že skoraj pol stoletja staro začetno obdobje analize z njenimi psevdobiološkimi pojmovanji in razvrednotenji duševnega razvojnega procesa, se vztrajanje pri analitičnem delu rado označuje za »beg pred življenjem«, »nerazrešeni prenos«, »avtoerotizem« ali s kakimi drugimi neljubeznivimi atributi. Če že morajo vse stvari prenašati obravnavanje z dveh plati, je negativno vrednotenje v smislu življenja dopustno le tedaj, ko je dokazano, da v tem »oklepanju« resnično ni mogoče najti nič pozitivnega. Razumljiva zdravnikova nestrpnost sama na sebi ne dokazuje še ničesar. Novi znanosti je zgolj z nepopisno potrpežljivostjo raziskovalcev uspelo razviti poglobljeno poznavanje bistva duševnosti in zasluga za nekatere nepričakovane terapevtske rezultate gre predvsem požrtvovalni vztrajnosti zdravnikov. Neupravičeno negativna razumevanja so vrhu tega cenena, včasih pa tudi škodljiva in vzbujajo sum o prikrivanju nevednosti, če ne že kar poskusu izmikanja vsaki odgovornosti in brezpogojnemu soočanju. Kajti ker analitično delo prej ali slej neizbežno postane človekovo soočanje med jaz in ti ter ti in jaz, in sicer onkraj vseh vse preveč človeških navideznih razlogov, se ne le lahko, temveč tudi nujno mora dogajati, da neposredno ne zadeva le pacienta, temveč tudi zdravnika, še več, da jima gre celo na živce. Nihče se ne dotakne ognja ali strupa, ne da bi jo vsaj delno izkupil na nekaterih nezadostno zavarovanih mestih, kajti pravi zdravnik nikjer ne stoji ob strani, temveč je povesod znotraj.

6 To »oklepanje« je lahko za obe strani nezaželeno, nepojmljivo, še več, celo neznosno, ne da bi se v smislu življenja izkazalo tudi za negativno.

Nasprotno, lahko je celo pozitivno ovrednoten *hanging on*, ki po eni strani pomeni na videz nepremostljivo težavo, po drugi pa je prav zato tista edinstvena situacija, ki zahteva največ naprezanja in kliče na plan celovitega človeka. Še več, lahko bi celo rekli, da pacient po eni strani nezavedno ali neomajno išče neki naposled nerazrešljiv problem in da mu po drugi strani zdravnikova tehnika ali večšina poskuša pri tem pomagati po svojih najboljših močeh. *Ars totum requirit hominem!* se glasi vzklík nekega starega alkimista. In išče se prav ta *homo totus*. Tako zdravnikovo prizadevanje kakor tudi pacientovo iskanje se usmerja v skritega, še ne manifestiranega »celovitega« človeka, ki je hkrati tudi večji in prihodnji človek. Pravo pot k tej celovitosti pa – žal – sestavljajo usodni ovinki in stranpoti. Gre za *longissima via*, torej ne za ravno, temveč vijugasto črto, ki povezuje nasprotja in spominja na kažipotni kaducej, pot, katere labirintska vijugavost nas navdaja s strahom. Na tej poti nastajajo tiste izkušnje, ki jih tako radi označujemo za »težko dostopne«. Ta njihova nedostopnost temelji na njihovi dragocenosti: od nas terjajo to, česar se najbolj bojimo, namreč celovitost, o kateri sicer nenehno govorimo in s katero je mogoče teoretizirati v neskončnost, a se ji v resničnosti življenja izogibamo v kar največjem loku.¹ Neskončno priljubljenejša je praksa tako imenovane sektorske psihologije, kjer posamezni sektor oziroma predalček ne ve, kaj je v drugem.

7 Bojim se, da za to stanje stvari ne gre kriviti le posameznikove neozaveščenosti in nemoči, temveč tudi splošno duhovno vzgojo Evropejcev. Ta vzgoja ni le v pristojnosti, temveč tudi v sami naravi vladajočih religij, kajti te in še zlasti racionalistični sistemi se nanašajo tako na zunanjega kot tudi na notranjega človeka. Če hočemo opravičiti lastno nezadostnost, lahko krščanstvu očitamo nazadnjaški razvoj. Tu ne želim zagrešiti napake in stvarjem pripisovati nečesa, za kar je odgovorna predvsem človekova nespretnost. Zato ne govorim o najgloblji in najboljši razumnosti krščanstva, temveč o vsem opazni površnosti in usodnem napačnem razumevanju. Namen zahteve po *imitatio Kristusa*, namreč po tem, da rav-

1 Tu velja opozoriti na pogumnost nekega protestantskega teologa, ki v svojem delu o homileтики z etičnega stališča postavlja zahtevo po pridigarjevi celovitosti – in sicer s sklicevanjem na mojo psihologijo (Händler, *Die Predigt*).

namo po Kristusovem zgledu in mu postanemo podobni, je bil razvijati in povzdigovati lastnega notranjega človeka, vendar jo verniki, nagnjeni k površni in mehanski stereotipnosti, naredijo za kultni objekt, ki je zunaj njih in ki mu je prav s tem, da ga častijo, onemogočeno, da bi lahko prodrl v globino duše in jo preoblikoval v celovito tvorbo, ki bi ustrezala temu zgledu. Zato stoji Božji posrednik kot kaka podoba zunaj, medtem ko človek ostaja fragment, njegova najgloblja narava pa nedotaknjena. Še več, Kristusa se lahko posnema vse do stigmatizacije, ne da bi se posnemajoči vsaj malo ravnal po zgledu in njegovem smislu. Kajti tu ne gre za golo posnemanje, ki ljudi pušča nespremenjene in je zatoorej čisti artefakt, temveč, nasprotno, za udejanjanje zgleda s svojimi lastnimi sredstvi – *Deo concedente* – v območju individualnega življenja. Vsekakor pa ne gre prezreti, da je tudi v napačno razumljenem posnemanju silno naprežanje, ki je v določenih okoliščinah vendarle moralno in vpliva na celovito predajanje neki najvišji, četudi navzven prikazovani vrednoti, tudi če ne doseže svojega pravega cilja. Lahko si namreč predstavljamo, da nekdo prav v svojem totalnem naprežanju in z njegovo pomočjo celo doživi slutnjo svoje celovitosti, in sicer z občutjem milosti, značilne za takšno doživetje.

19

8 Temu napak razumljenemu, zgolj zunanjemu dojetju *imitatio* Kristusa ustreza evropski predsodek, ki razlikuje med zahodnim in vzhodnim pojmovanjem. Zahodnjaka očaruje »na deset tisoč stvari«; vidi posameznosti, ujet je v svoj jaz in stvari ter se ne zaveda globokih korenin vsega bivajočega, medtem ko vzhodnjak, nasprotno, doživlja svet posameznih stvari, še več, svoj jaz doživlja kot sen, njegovo bistvo pa korenini v počelu, ki ga tako zelo privlači, da je njegova povezanost s svetom relativizirana v obsegu, ki se nam pogosto zdi nepojmljiv. Zahodno pojmovanje s poudarkom na predmetih se nagiba k temu, da bi Kristusov »zgled« pustilo v njegovem predmetnem vidiku in mu s tem odvzelo skrivnostno povezanost z notranjim človekom. Ta predsodek zavaja, denimo, protestantskega interpreta, da *ἐν τὸς ὑμῶν*, ki se nanaša na Božje kraljestvo, razlaga kot »med vami«, in ne kot »v vas«. S tem ni povedano še nič o sami veljavnosti zahodnjaškega odnosa. No, vanjo že tako ali tako dovolj verjamemo. Če se, nasprotno, ukvarjamo z vzhodnjakom – to mora psiholog tako ali tako početi –, se le še stežka otresemo nekaterih

dvomov. Komur to dopušča vest, naj odloči na silo in se s tem – bržkone nevede – postavi za *arbiter mundi*. Sam, nasprotno, dajem prednost dragocenemu daru dvoma, saj deviškost neizmerne pojavnosti pušča nedotaknjeno.

9 Kristus je vzel nase grehe sveta. Če je ta zgled zunanji, je zunanji tudi posameznikov greh, zaradi česar je posameznik veliko bolj fragment kot kdaj prej, saj mu površno in zato napačno razumevanje ponuja lagoden način dobresednega prelaganja svojih grehov na Kristusa in s tem izmikanje globlji odgovornosti, kar pa je v nasprotju z duhom krščanstva. Ta formalističnost in ohlapnost nista bili le eden izmed vzrokov reformacije, temveč ju najdemo tudi v protestantizmu. Če sta največja vrednota (Kristus) in največja nevrednota (greh) zunanji, to pomeni, da je duša prazna: manjkata ji njeno najgloblje in najvišje. Vzhodno pojmovanje (še zlasti indijsko) ravna prav nasprotno: vse najvišje in najgloblje je v (transcendentalnem) subjektu. S tem se neizmerno poveča tudi pomen *atmana*, »sebstva«, medtem ko pomen sebstva pri zahodnjaku zdrzne tako rekoč na ničlo. Od tod v zahodnem svetu tudi vsesplošno podcenjevanje duše. Kdor govori o resničnosti duše, se mu očita »psihologizem«. O psihologiji se govori v tonu čistega »le« [im Nur-Ton]. Pojmovanje, da obstajajo psihični dejavniki, ki ustrezajo božanskim likom, šteje za njihovo razvrednotenje. Misel, da je religiozno doživetje psihični dogodek, je blizu bogokletnosti, kajti to ni, kot se glasi argumentacija, »le psihološko«. Kar je psihološko, je le narava in zato iz psihološkega ne more nastati nič religioznega. Taki kritiki pri tem niti za trenutek ne oklevajo, ko izvor vseh religij – razen svoje lastne – postavljajo v naravo duše. Prav tako je značilno, da sta dve teološki recenziji moje knjige *Psihologija in religija* – ena katoliška, druga pa protestantska – kratko malo prezrli moje dokaze psihičnega nastanka religioznih fenomenov.

10 Nasprotno se moramo zdaj resnično vprašati, od kod takšna vednost o duši, da lahko rečemo, da je nekaj »le« duševno. Tako namreč govori in misli zahodnjak, čigar duša je »ničvredna«. Če bi bila kaj vredna, bi o njej govorili s strahospoštovanjem. Ker pa tega ne počnemo, moramo iz tega sklepati, da je brez vsake vrednosti. Vendar pa to ni nujno ter vedno in povsod tako, temveč le tam, kjer se ji ne namenja nobene

pozornosti in je »ves Bog zunaj«. (Nekoliko več Mojstra Eckharta včasih ne bi prav nič škodovalo!)

|| Zgolj religiozno projiciranje lahko dušo oropa njenih vrednot, tako da se zaradi inanicije ne zmore več razvijati in obtiči v nezavednem stanju. Hkrati s tem zapade utvari, da je vzrok vseh nesreč zunanji, in si sploh ne postavljamo več vprašanja, kje in kako sami prispevamo k vsemu temu. Duša se nam zdi tako zelo nepomembna, da zanjo komajda še mislimo, da je zmožna česa slabega, kaj šele česa dobrega. Če torej duša nima več nikakršne vloge, religiozno življenje obtiči v zunanosti in formalističnosti. Kakorkoli že se si predstavljamo povezavo med bogom in dušo, je jasno, da duša ne more biti zgolj neki »le« [ein Nur], temveč ima dostojanstvo bitja, ki mu je dano, da se lahko zaveda razmerja do boga. Čeprav bi šlo zgolj za razmerje ene same kapljice vode do morja, tudi samega morja ne bi bilo brez mnoštva kapljic. Dogmatsko določena nesmrtnost dviga dušo nad minljivost fizičnega človeka in iz nje dela nosilko nadnaravne lastnosti. S tem po pomenu večkratno presega smrtnika, ki se zaveda samega sebe, tako da bi bilo kristjanu pravzaprav prepovedano dušo obravnavati kot neki goli »le«. ² Podobno kot se oko sklada s soncem, se tudi duša sklada z bogom. Ker naša zavest ne vključuje tudi duše, je govorjenje o duševnih stvareh s pokroviteljskim ali omalovažujočim tonom kratko malo smešno. Celo verni kristjan ne pozna skrivnih Božjih poti in mora Bogu prepustiti tudi odločitev o tem, ali bo nanj vplival od zunaj ali od znotraj prek duše. Tako vernik ne sme zanikati dejstva, da obstajajo *somnia a Deo missa* (od Boga poslana sanje) in razsvetljenja njegove duše, ki bi jih bilo mogoče speljevati na kake zunanje vzroke. Trditev, da se bog lahko razodeva prav povsod, ne pa tudi v človekovi duši, bi bila bogokletna. Še več, globina razmerja med bogom in dušo že vnaprej izključuje vsako manjvrednost duše. ³ Govorjenje o neka-kšnem sorodstvenem razmerju bi bilo nemara pretirano, vendar mora duša vsekakor imeti v sebi možnost nanašanja na božje bistvo, se pravi

21

² Dogma o ustvarjenosti po Božji podobi je zelo pomembna pri presojanju človeškega dejavnika – da o Božjem učlovečenju sploh ne govorimo.

³ Dejstvo, da se lahko duše polasti tudi hudič, niti najmanj ne zmanjšuje njenega pomena.

skladanja z njim, saj drugače med njima ne bi moglo priti do povezave.⁴ To ujemanje je, če naj se izrazimo psihološko, *arhetip božje podobe*.

12 Vsak arhetip je zmožen neskončnega razvoja in diferenciacije. Zato je tudi mogoče, da je bolj ali manj razvit. V zunanji religioznosti, kjer je ves poudarek na zunanjem liku (kjer gre torej za bolj ali manj popolno projekcijo), je arhetip identičen z zunanjimi predstavami, vendar pa kot duševni dejavnik ostaja nezaveden. Ko projekcijska podoba nadomesti nezavedno vsebino, se ta izključi iz sobivanja v zavesti in vplivanja nanjo. S tem večinoma izgubi svoje življenje, saj ji je onemogočeno, da bi oblikovala zavest, kar je zanjo nekaj povsem naravnega; še več, ostane nespremenjena, v svoji prvotni obliki, saj se v nezavednem nič ne spremeni. Od določene točke naprej začne celo razvijati nagnjenje k regresiji na globlje in bolj arhaične stopnje. Tako se lahko zgodi, da kristjan, ki sicer veruje v vse svetnike, na dnu svoje duše vendarle ostane nerazvit in nespremenjen, ker ima celotnega Boga tam »zunaj« in ga ne doživlja v duši. Njegovi odločilni motivi ter najpomembnejši interesi in impulzi ne prihajajo iz krščanstva, temveč iz nezavedne in nerazvite duše, ki je nadvse poganska in arhaična. Resničnosti te trditve ne potrjuje le posamično življenje, temveč tudi seštevki vseh posamičnih življenj v ljudstvu. Veliki dogodki našega sveta, ki so jih načrtovali in sprožili ljudje, v sebi ne nosijo duha krščanstva, temveč duha povsem neolepšanega poganstva. Te stvari izvirajo iz duševnega stanja, ki je ostalo arhaično in se ga krščanstvo ni niti malo dotaknilo. Kot ne povsem neutemeljeno domneva Cerkev, pušča *semel credidisse* (to, v kar se je nekdanj verovalo) za sabo določene sledi, ki pa jih v velikih dejstvih ni mogoče najti. Krščanska kultura se je v obsegu, ki je kratko malo zastrašujoč, izkazala za votlo, prazno: je zunanja politura, medtem ko notranji človek ostaja nedotaknjen in zatorej nespremenjen. Stanje duše se ne sklada s tem, v kar se na zunaj veruje. Kristjan se v svoji duši ni prilagajal zunanjemu razvoju. Še več, zunaj je vse v besedi in podobi, v Bibliji in Cerkvi, vendar ni zno-

4 Zato si je s psihološkega vidika povsem nemogoče predstavljati, da bi bil bog kratko malo nekaj »čisto drugačnega«, kajti nekaj »čisto drugačnega« ni nikoli nekaj, kar bi bilo tako zelo blizu duši, kot je prav bog. Psihološko pravilne so zgolj paradoksne oziroma antinomične izjave o božji podobi.

traj. V notranjosti vladajo tako kot nekdanji arhaični bogovi, kar pomeni, da je notranji korelat zunanje Božje podobe zaradi pomanjkanja duševne kulture nerazvit in je zato običal v poganstvu. Krščanska vzgoja je sicer storila vse, kar je bilo v njeni moči, vendar pa to ne zadošča. Prerodki so izkusili to, da je Božja podoba najintimnejša lastnina duše. S Kristusom so se srečali zgolj na zunaj, nikoli pa jim ni stopil naproti iz njihove lastne duše in zato v njej še vedno vlada mračno poganstvo, ki delno z vso odkritostjo, ki je ni več mogoče tajiti, delno pa v zguljenih preoblikah preplavlja tako imenovani krščanski kulturni svet.

23

13 Z doslej uporabljenimi sredstvi duše ni uspelo pokristjaniti do te mere, da bi tudi najbolj elementarne zahteve krščanske etike lahko kakorkoli pomembneje vplivale na poglobitve interese krščanskega Evropejca. Krščansko misijonarstvo sicer pridiga evangelij ubožnim, golim poganom, vendar pa notranji pogani, ki naseljujejo Evropo, niso še ničesar slišali o krščanstvu. Krščanstvo mora nujno začeti od samega začetka, če hoče zadostiti svoji visoki vzgojni nalogi. Dokler bo religija zgolj vera in zunanja oblika in religiozna funkcija ne bo izkušnja lastne duše, se ne bo zgodilo nič korenitejšega. Prav tako je treba razumeti, da *mysterium magnum* ni nekaj, kar bi obstajalo samo po sebi, temveč je nekaj, kar ima temelj predvsem v človekovi duši. Kdor tega ne ve iz svoje lastne izkušnje, je lahko še tako velik učenjak na področju teologije, pa vendar nima niti najmanjšega pojma o sami religiji in še toliko manj o vzgoji človeka.

14 Toda ko dokazujem, da ima duša po naravi religiozno funkcijo,⁵ in zahtevam, naj bo najodličnejša naloga vsake vzgoje (odraslega) prenašanje omenjenega arhetipa božje podobe oziroma njenih emanacij in učinkovanj v zavest, se temu mojemu početju po robu postavlja prav teologija in me obdoljuje »psihologizma«. Če v duši ne bi, kot nas uči izkustvo, obstajale najvišje vrednote (tudi ne glede na ἀντίμυον πνεῦμα), me psihologija ne bi niti najmanj zanimala, saj duša ne bi bila prav nič drugega kot rahla sapica. Vendar na podlagi stoterih izkušenj vem, da ni nič takšnega, temveč, nasprotno, vsebuje nekakšen korelat vseh tistih stvari, ki jih je formulirala dogma, in še nekaj več kot to, kar jo ravno usposablja

5 Tertulijan: »Anima naturaliter christiana« [Apologeticus, XVII].

za to, da je tisto oko, ki mu je usojeno gledati svetlobo. Za to sta potrebni neizmerni širina in globina. Očitajo mi »poveličevanje duše«. *Toda ne poveličujem je jaz, temveč sam Bog!* Duši ne pripisujem religiozne funkcije, temveč zgolj razgrinjam dejstva, ki dokazujejo, da je duša *naturaliter religiosa*, se pravi, da ima religiozno funkcijo, funkcijo, ki si je ne izmišljam jaz in jo vanjo ne polagam jaz, temveč jo ustvarja sama od sebe, ne da bi jo k temu spodbujala kakršnakoli prepričanja ali pregovarjanja. Teologi v svoji skoraj tragični zaslepljenosti ne vidijo, da ne gre za dokazovanje obstoja svetlobe, temveč za to, da obstajajo slepci, ki ne vedo, da bi njihove oči lahko nekaj videle. Zato si je treba resnično zapomniti, da vse hvaljenje in pridiganje svetlobe ne pomagata prav nič, če ni nikogar, ki bi jo lahko videl. Človeka bi bilo, nasprotno, treba naučiti veščine gledanja, saj je vendarle več kot očitno, da je vse preveč takih, ki niso zmožni podob svetnikov povezati s svojo lastno dušo, kar pomeni, da ne morejo videti, da in kako zelo ustrezne podobe dremajo v njihovem lastnem nezavednem. Da bi omogočili to notranje gledanje, je treba utreti pot do zmožnosti gledanja. Kako naj bi to dosegli brez psihologije, se pravi, ne da bi se dotaknili duše, mi je, odkrito povedano, nedoumljivo.⁶

15 Drugo in prav tako usodno napačno razumevanje je pojmovanje, ki psihologiji podtika namero novega – po možnosti heretičnega – učenja. Ko nekoga, ki je bil doslej slep, postopno učimo gledanja, ne moremo pričakovati, da bo že kar takoj z orlovskim pogledom odkrival nove resnice. Biti moramo veseli, če sploh lahko kaj vidi in videno tudi vsaj kolikor toliko razume. Psihologija se ukvarja z dejanjem gledanja in ne s konstruiranjem novih religioznih resnic, ko pa niso spoznana in razumljena še niti obstoječa učenja. V religioznih stvareh namreč ne moremo, kot je dobro znano, razumeti ničesar, česar nismo tudi notranje izkusili. Šele v notranjem izkustvu se razmerje duše do tega, kar se ji kaže in pridiga od zunaj, razkrije kot sorodnost ali skladnost, kakršna je med ženinom (*sponsus*) in nevesto (*sponsa*). Ko torej kot psiholog rečem, da je bog arhetip, s tem mislim na tip v duši, kar, kot vemo, izvira iz besede *τύπος*, »udarec«, »vtisnjenje«. Že sama beseda arhetip predpostavlja ne-

6 Ker gre tu za vprašanje človekovega prizadevanja, puščam ob strani dejanja milosti, ki so zunaj človekovega dosega.