

PATRYCJA NEUMANN
ORCID: 0000-0003-4603-9210
Uniwersytet Wrocławski

O relacji archetyp–obraz. Znaczenie terminów obraz pierwotny, *imago*, dominanta psychiczna w kontekście rozwoju koncepcji psychoanalitycznej Carla Gustava Junga

On the Relationship between Archetype and Image: The Meaning of the Terms Primal Image, Imago, Psychic Dominant, in the Context of the Development of C.G. Jung's Concept of Psychoanalysis

Abstract: Jung's concept of the collective unconscious is grounded in the concept of archetype, which he derived from Neoplatonic philosophy. This term has penetrated into subsequent psychological and culturological concepts, becoming popular nowadays in the context of research on culture due to its connection with the symbol, myth, image. Most researchers of Jung's work forget that this concept appeared in his texts relatively late, and at that time the psychiatrist had already been developing his thought for almost twenty years. He created the concept of the collective unconscious and its main assumptions without this seemingly key concept. Others were used instead, i.e. the primary image, pre-image, *imago*, psychic dominant. The aim of the article is to show the differences in meaning between the term archetype and earlier concepts, to explain its relationship with the image, and to indicate the philosophical and anthropological grounds on which Jung based his psychoanalytic thought.

Keywords: archetype, image, collective unconscious, *imago*, primal image, psychic dominant

Wprowadzone przez Carla Gustava Junga w obszar psychoanalizy pojęcie archetyp zostało przez niego użyte po raz pierwszy w roku 1919 podczas wykładu w Londynie¹. Następnie pojawiło się w pracy *Instinkt und Unbewusstes*, również z tego roku, a zatem nie na samym początku drogi naukowej Junga, ale prawie dwadzieścia lat od ukazania się pierwszej pracy — *Zur Psychologie und Psychopathologie sogenannter okkultur Phänomene* — z roku 1902. Jung postulował istnienie struktur obecnych w nieświadomości zbiorowej zanim wprowadził termin archetyp, określał je za pomocą pojęć tj. obraz pierwotny, praobraz, *imago* i dominanta psychiczna. Wyodrębnienie ich definicji jest istotne w świetle próby zrozumienia jak kształtowała się koncepcja nieświadomości zbiorowej Junga oraz związane z nią pojęcie archetypu. Ustalenie związku między tym, co Jung określał mianem obrazu, a późniejszym pojęciem archetypu ma znaczenie w perspektywie badań nad koncepcją archetypów również dziś, zwłaszcza że pojęcie to współcześnie jest popularne w kręgu badań kulturologicznych.

Wczesna koncepcja nieświadomości zbiorowej Junga była osadzona na przekonaniu o jej gatunkowym i biologicznym podłożu, a mimo to szybko doszedł on do przekonania o niesprowadzalnym do procesów fizycznych życiu psychicznym człowieka. Ważną rolę odegrał postulat dotyczący elementów psychiki jako przede wszystkim pozaświadomych, ale obserwowalnych zarówno jako reakcje fizyczne jak i obrazy fantazji. Od początku znamieny dla pracy Junga jest brak redukcjonizmu — obrazowych wytworów nieświadomości, początkowo określanych mianem „automatyzmów psychicznych” nie traktował jako przedłużenia reakcji fizycznych, ale uznawał je za niesprowadzane do poziomu reakcji organizmu². Co prawda nie pisał jeszcze o autonomicznej względem ciała „rzeczywistości duszy” — co miało miejsce w jego późniejszych pracach — aczkolwiek już uważał, że owe fantazje odznaczają się pewną autonomią oraz że posiadają wymiar poznawczy. Od początku XX wieku do lat dwudziestych psychika i ciało w pracach psychiatry były wystarczająco mocno zintegrowane, by można mówić o człowieku jako psychofizycznej jedności. Badania psychiatry koncentrowały się jednakże w dużej mierze na reakcjach fizycznych. Wynikało to z panującego w naukach psychiatrycznych paradygmatu i ścisłego związku psychiatrii z neurologią³.

W ponad pięćdziesięcioletniej działalności naukowej Junga można wskazać poszczególne etapy rozwoju koncepcji archetypów i nieświadomości zbiorowej. Wraz z nim nastąpiło przejście na gruncie terminologicznym — od obrazu pierwotnego, *imago* odziedziczonego po przodkach, materiału stanowiącego resztki *psyche* archaicznej, do koncepcji archetypu definiowanego jako aprioryczna i potencjalna forma, strukturyzująca nieświadomość. Obrazy pierwotne jawiły się jako ukonstytuowane, tkwiące w psychice, dziedziczone przez człowieka jako przedstawiciela gatunku *Homo sapiens* analogicznie do instynktów i popędu. Poglądy Junga cechował wówczas mocny rys antropologiczny, co wynikało z uzasadniania jego własnych rozstrzygnięć tą właśnie dziedziną, zwłaszcza na podstawie prac przedstawicieli francu-

¹ K. Pajor, *Rola archetypu w analitycznej psychologii C. G. Junga*, Poznań 1992, s. 59.

² C.G. Jung, *O psychologii i patologii zjawisk tajemnych*, tłum. E. Sadowska, Warszawa 1991, s. 72.

³ K. Pajor, *Rola archetypu w analitycznej psychologii C. G. Junga*, s. 15.

skiej szkoły antropologiczno-socjologicznej: L. Lévy-Bruhla, M. Maussa, H. Huberta, E. Durkheima. Teoretyczne uzasadnienie koncepcja archetypów w dojrzałej postaci, przypadającej na lata trzydzieste XX wieku znajdowała natomiast w postulatach filozoficznych. Co prawda Jung jednocześnie posługiwał się metodologią nauk medycznych, lecz jednocześnie przywoływał przedstawicieli idealizmu i romantyzmu niemieckiego, lecz nie tylko — częściej wspominanymi filozofami są także między innymi F. Nietzsche, A. Schopenhauer, H. Bergson.

Wszystkie najważniejsze założenia jego koncepcji jednakże pojawiają się już w dziele *Wandlungen und Symbole der Libido* z 1912 roku, choć Jung nie posługiwał się wówczas jeszcze pojęciem archetyp. Posługiwał się natomiast terminami: obraz (*Bild*), obraz pierwotny (*Urtümlische Bild*), praobraz (*Urbild*) oraz *imago*, określając nieświadomione treści psychiczne, a raczej związane z nimi obrazy, które wtedy uznawał za nabyte na drodze ewolucji gatunku, obdarzone ładunkiem psychicznym ze względu na ich źródło w powtarzalnych, typowo ludzkich doświadczeniach.

Zgodnie z wczesnymi poglądami psychiatry nieświadomość zbiorowa stanowi swoisty kontener mieszczący materiał archaiczny, obecny w psychice człowieka współczesnego, odziedziczonego po najstarszych przodkach, pierwszych przedstawicielach gatunku *Homo sapiens*. Psychiatra zaczął postulować istnienie pewnych uniwersalnych form, które później określił mianem archetypów. Towarzystwo mu przekonało, że obrazom zapisanym w nieświadomości odpowiadają paralelne obrazy mitologiczne, występujące w różnych kręgach kulturowych. Obrazom tym przypisywał istnienie w sposób potencjalny, a nie aktualny, mogący na nowo się uaktywnić w odpowiednich okolicznościach. Ten materiał obrazowy był interesujący ze względu na wykazujący związek z kulturą. Zgodnie z ówczesnym myśleniem Junga treści psychologiczne uzyskują wyraz w formie obrazów, których obecność można zaobserwować w powtarzalnych motywach kulturowych.

Nieco innego znaczenia nabiera ta myśl w późniejszej koncepcji Junga — opartej na archetypach jako dominantach nieświadomości zbiorowej. W latach trzydziestych dominuje przekonanie o tym, że ze względu na niepoznawalność nieświadomości zbiorowej nie jest możliwe również poznanie archetypów samych w sobie (*Die Archetypen und das kollektive Unbewusste*), a tym samym przypisanie im postaci obrazu, mimo że w takiej formie są dostępne świadomości. Problemатyczne stało się określenie chociażby ich liczby czy też liczby możliwych ich realizacji już jako świadomych treści — nie wszystkie mogły do tej pory zostać zaktualizowane w świadomości, a tym samym uzyskać postać symboliczną. Związek między archetypem a obrazem stał się przedmiotem późniejszego zainteresowania psychiatry — związanym z przechodzeniem energii psychicznej w postać symboliczną⁴.

Jung we wczesnych pracach: *Kryptomnesie; Assoziation, Traum und hysterisches Symptom; Wandlungen und Symbole der Libido* używał pojęć odwołujących się wprost do ich obrazowej postaci, jednak już wówczas nie twierdził, że są one w istocie jedynie obrazami. O wyobrażeniach bogów Jung pisał, że nie są

⁴ C.G. Jung, *Symbole przemiany. Preludium do schizofrenii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1998, s. 36.

tylko obrazami, ale też rodzajem pierwotnej siły, pokrewnej sile instynktu⁵. Postulował, że ich źródłem jest *libido*. Wczesna psychologia Junga ściśle związana jest z energetycznym modelem psychiki i działaniem popędu — rozumianym jako całość tej energii. *Libido* samo w sobie było przez niego określane jako popęd znajdujący się poza kontrolą woli i świadomości. Jung pisał o przemieszczaniu energii *libido* jako podstawowym czynnikiem, wyzwalającym procesy psychiczne. Popęd ten dla psychiatry był jak *appetitus*, czyli pragnienie, pożądanie⁶. Porównywał go do woli u Artura Schopenhauera, ze względu na jej nieokreśloność⁷. Uważał, że *libido* jako formotwórcze samo pozbawione jest określonej formy⁸. Wydaje się, że to jedyną zbieżności z schopenhauerowskim ujęciem tego terminu. Według koncepcji Schopenhauera wola ma wymiar metafizyczny — jako zasada rządząca rzeczywistością, istniejąca poza czasem i przestrzenią, obiektywizująca się w świecie zjawisk. Jej dążeniem jest afirmacja samej siebie w postaci woli jednostkowej, determinuje ona całą rzeczywistość po to, by jedynie zaistnieć i przewyciężyć inny istniejący byt⁹. W ujęciu jungowskim *libido* natomiast, mimo że jest jednorodne i nie ma żadnej konkretnej formy, jest tylko rodzajem popędu, który powstaje między przeciwieństwami, to nabiera autotelicznego charakteru, lecz przybiera konkretne znaczeniowe formy, które istnieją już nie ze względu na sam ten popęd, ale osiągają swego rodzaju autonomię. Służąc organizacji życia — na poziomie biologicznym i psychologicznym. Jeżeli chodzi o zestawienie woli Schopenhauera z popędem *libido*, istnieje między nimi jeszcze jedna ważna różnica — *libido* jest siłą naturalną, nie jest ani dobre, ani złe — jest moralnie obojętne¹⁰. Jego działanie wyzwala zarówno to, co jest oceniane przez świadomość jako negatywne i pozytywne. Wola natomiast jako irracjonalny popęd pragnący istnieć za wszelką cenę rodzi zło na świecie, gdyż jej afirmacja samej siebie niesie z sobą konieczność przewyciężenia innych bytujących form przez nią zdeterminowanych.

Należy zaznaczyć, że psychologia Junga już na wczesnym jej etapie powstawała na podstawie badania materiału kulturowego, przy okazji powstała koncepcja kultury jako przestrzeni do wyrażania i utrwalania treści o podłożu psychicznym. Myślenie Junga o kulturze jest o tyle złożone, że z jednej strony na jej powstawanie ma wpływ przechodzące w postać symboliczną *libido*. Z drugiej strony w ramach kultury nieukierunkowany popęd może zostać zahamowany, ponadto na powstawanie kulturowych motywów (połączenia znaczeń i obrazów) mają w późniejszych pracach archetypy¹¹. Początkowo zainteresowania psychiatry koncentrowały się na poszukiwaniu przyczyny istnienia powtarzalnych obrazów, występujących w mitach, wierzeniach religijnych, podaniach ludowych. Prowadzenie systematycznych badań

⁵ *Ibidem*, s. 83.

⁶ Por. Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku: Summa teologiczna*, tłum. S. Świeżawski, Poznań 1956.

⁷ C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, Leipzig-Wien 1925, s. 126.

⁸ C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 178.

⁹ Por. A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1994.

¹⁰ C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 165.

¹¹ C.G. Jung, *Symbols of Transformation: An Analysis of the Prelude to a Case of Schizophrenia*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, Vol. V, New York 2014, s. 1760.

nad materiałem mitologicznym i wyobrażeniami pochodzącymi z marzeń sennych jego pacjentów doprowadziły do powstania charakterystycznego dla jego wczesnej twórczości (1902–1919) słownika, w którym nie występował jeszcze termin „archetyp”, a który odwoływał się zwłaszcza do obrazowej postaci badanych przez niego aspektów działania ludzkiej psychiki — obraz (*Bild*), obraz pierwotny (*Urtümliches Bild*), praobraz (*Urbild*), *imago*, ale też dominanta psychiczna.

Obraz i obraz pierwotny

W pracy *Wandlungen und Symbole der Libido* pojawia się pojęcie *Urtümliches Bild* — czyli obraz pierwotny. Jung używał go na określenie treści wyrażonych w formie wyobrażeń, których pochodzenia upatrywał w nieświadomej części *psyche* i pozostających w niej od czasów archaicznych. Widoczne jest, że mamy już wówczas do czynienia z koncepcją nieświadomości zbiorowej. Postulat mówiący o istnieniu w indywidualnej psychice sfery złożonej z materiału pochodzącego od przaprzodków wskazuje na jej zobiektywizowanie i pewnego rodzaju uniwersalizm, co dotyczy przynajmniej w jej potencjalnej postaci.

Już w 1912 roku Jung w swoich wypowiedziach posługiwał się terminem *Seele*, czyli dusza¹². Jak wyjaśnił — termin ten odpowiadał greckiemu pojęciu *psyche* — sile, która ożywia człowieka, dając mu siły witalne oraz tworzy jego życie wewnętrzne. Psychika podlega ewolucji, ze względu na biologiczne podłoże, bez którego nie może istnieć. Wydaje się, że tak jak ciało nosi pewne pozostałości dawnej jego formy i funkcji, tak i psychika zawiera w sobie ślady archaicznych początków ludzkości. Jung pisał nawet o cechującym ją „rozwarstwieniu historycznym” oraz o tym, że najstarsze z tych warstw składają się na nieświadomość¹³. Kiedy posługiwał się pojęciem obraz pierwotny (*Urtümliches Bild*), miał na myśli przejawiające się w mitach obrazy, pozostające nie bez wpływu na psychikę współczesnego człowieka, oddziałujące na nią ze względu na ładunek energii, wyrażony w postaci symbolicznej¹⁴. Termin ten zaczerpnął od Jacoba Burckhardta, historyka sztuki i badacza kultury renesansu¹⁵. Junga inspirowały jego badania nad motywami mitycznymi oraz ich interpretacje. Psychiatra doceniał uznanie motywów mitycznych, a także literackich za nośniki pewnych wartości i idei, określonych przez Burckhardta jako obrazy pierwotne¹⁶. Do takich należały zdaniem historyka sztuki postaci Fausta czy Edypa, wyrażające pewne istotowe cechy narodowe, a także tworzące świadomość współczesnej im epoki¹⁷.

Według Junga oddziaływanie obrazów pierwotnych ma swoją przyczynę w ładunku energetycznym, który zawierają, a który pochodzi z transformacji popędu *libido*. Definiował je również jako projekcje metafizyczne, które trafiają do nieświadomości

¹² C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, s. 32.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*, s. 371.

¹⁵ Zob. *The Letters of Jacob Burckhardt*, tłum. A. Dru, London-New York 1955, s. 116.

¹⁶ C.G. Jung, *Wandlungen und Symbole der Libido*, s. 20.

¹⁷ C.G. Jung, *The Spirit in Man, Art and Literature*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 18, New York 2014, s. 7451.

domości, skąd mogą oddziaływać, a także jako reprezentacje pewnej sumy energii *libido* przemieszczonej do nieświadomej części psychiki¹⁸. Pojęcie obraz pierwotny było używane przez Junga na określenie tych obrazów fantazji, które odznaczają się grozą, siłą, impulsywnością — zwłaszcza tych, które wiążą się z wyobrażeniami okrutnych bogów, to jest starotestamentowy Jahwe¹⁹. Częściej posługiwał się po prostu pojęciem obraz (*Bild*). Definiowanie obrazów pierwotnych jako projekcji metafizycznych wskazuje na zawarty w nich komponent popędowy, który uległ transformacji w postać symboliczną. Jung pisał także o instynkcie religijnym — to z nim należy wiązać również to pojęcie. Instynkt religijny wiąże się wprost z procesem transformacji *libido*, który prowadzi do przełożenia poziomu biologicznego na typowo ludzki — czyli duchowy czy inaczej mówiąc: kulturowy.

Imago

Do pojęć, które występują we wczesnej twórczości Junga, należy również pojęcie *imago*. W tekstach Junga można znaleźć jego różne definicje — widać, jak zmieniały się z biegiem czasu, by zostało z czasem uznane przez Junga za jednoznaczne z pojęciem archetyp. Mimo że w latach dwudziestych uczynił on z pojęcia archetyp centralne pojęcie swojej koncepcji, to niekiedy używał jeszcze stosowanego wcześniej pojęcia *imago*. Wybór tego właśnie pojęcia uzasadniał celowym odwołaniem się do starożytnych i średniowiecznych wierzeń w *imagines et lares*, o czym mówił na jednym z wykładów wygłoszonych w Zurychu w latach 1933–1934. Te wierzenia związane były z kultem zmarłych, uznawanych za bóstwa opiekuńcze — lary. Ze względu na cześć oddawaną tym bóstwom powstawały statuetki i obrazy — *imagines*. Były rozpowszechnione w sferze zarówno publicznej, jak i prywatnej²⁰. Ich kult był rozpowszechniony zwłaszcza w starożytnym Rzymie. Zdaniem Junga rzymski termin *imago* wiązał się z wyrażeniem subiektywnego pierwiastka, tkwiącego w tych przedstawieniach zmarłych. Dla psychiatry zaś *imago* odnosiło się do obrazów wewnętrznych, a zarazem wyrażających autonomiczne treści psychiczne²¹. Zaczerpnienie terminu *imago* było inspiracją dawną formą życia duchowego. Jung tworzył język swojej psychologii, sięgając do tradycji religijnej, stronił od samego początku od języka nauk medycznych, co nie jest przypadkowe oraz nie pozostaje bez wpływu na kształt jego koncepcji. Zwłaszcza późniejsze, personifikujące nazewnictwo związane z teorią archetypów (np. *animus, anima*) wyrażało ścisły związek psychologii analitycznej Junga ze sferą wyobraźni oraz oddalało się od obiektywizującego języka nauki.

Początkowo, w pismach powstałych między 1906 a 1916 rokiem (*Freud und die Psychoanalyse, Gesammelte Werke*, t. 4), Jung pisał, że termin *imago* wskazuje na istnienie uniwersalnego wyobrażenia, wzmacniając uczuciowo istniejący w nieświad-

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 60.

²⁰ A. Commone, *Il Culto dei Lari e dei Penati a Roma*, Roma 2019–2020, s. 4.

²¹ C.G. Jung, *History of Modern Psychology: Lectures Delivered at ETH Zurich*, t. 1, 1933–1934, E. Falzeder (ed.), tłum. E. Falzeder, M. Kyburz, J. Peck, London–New York 2019, s. 76–77.

domości kompleks psychiczny związany z obrazem matki i ojca, który nie pozostaje bez wpływu na stosunek do realnych rodziców. Uważał, że najbardziej *imago* rodzicielskie oddziałuje w okresie wczesnego dzieciństwa, już od okresu niemowlęcego²². Wówczas, w początkowym etapie jego twórczości, pojęcie *imago* miało pokrewne znaczenie do pojęcia kompleksu psychicznego — definiowanego jako oderwany od świadomości, czyli wyparty zespół treści psychicznych. Jung posłużył się nawet sformułowaniem „kompleks *imago* rodzicielskich” — określając tym mianem zespół treści odnoszących się do rodziców. Za ich aktywację w psychice odpowiada *libido*. Zaznaczał przy tym, że nie muszą one zostać aktywowane, ale mogą trwać w formie potencjalnej²³. Jak widać, wtedy pojęcie *imago* miało znaczenie dużo bliższe kompleksowi, aniżeli archetypowi — jak miało to miejsce w późniejszej twórczości naukowej psychiatrii.

Pokrewieństwo z kompleksem sprawia, że *imago* należy postrzegać jako pozaświadome formy znaczeniowe, z tym że przyjmujące postać obrazową. *Imago* — jak twierdził Jung — przypomina, ale również zniekształca poprzez wpływ fantazji dawną, bo związaną z okresem dzieciństwa rzeczywistość²⁴. Preferował w wypadku tych specyficznych obrazów psychicznych, silnie akcentowanych uczuciowo, stosowanie pojęcia *imago*, a nie kompleks, gdyż — jak tłumaczył — *imago* odróżnia od kompleksu większa autonomia względem świadomości²⁵. Między kompleksem psychicznym a *imago* istnieje zatem ważna istotowa różnica — kompleks przynależy do nieświadomości osobowej, związanej z indywidualnym doświadczeniem, a *imago* do nieświadomości zbiorowej. Nie powstaje zatem na drodze doświadczenia. Wiąże się jednakże z doświadczeniem, gdyż determinuje jego charakter, rzutując na postrzeganie relacji z rodzicami. Wydaje się, że w okresie, w którym powstała koncepcja *imago* rodzicielskich, a nie funkcjonowało jeszcze w pismach Junga pojęcie archetypu, psychiatra mógł odnosić to pojęcie do kompleksu przez pewną zbieżność. *Imago* przede wszystkim nie było jedynie obrazem, ale raczej zespołem treści psychologicznych o dużym ładunku uczuciowym (jak w przypadku kompleksu), odwołujących się do wyobrażeń związanych z rodzicami. Wydaje się, że dla psychiatrii najważniejsze były ukonstytuowane formy znaczeniowe zawierające się w *imago* oraz wywoływane przez nie typowe doświadczenia emocjonalne i uczucia, które mimo uniwersalnego charakteru cechuje bezpośredni związek z indywidualnym doświadczeniem okresu dzieciństwa. Być może z tego właśnie powodu wprowadził to nowe pojęcie, choć posługiwał się już takimi jak obraz, obraz pierwotny i praobraz. Jeżeli chodzi zaś o związek *imago* z nieświadomością zbiorową, to uważał, że te elementy psychiczne nie zostały nabyte na drodze ludzkiego doświadczenia, ale zostały odziedziczone po przodkach — tak samo jak w przypadku obrazów pierwotnych²⁶.

Imago, podobnie jak praobraz czy obraz pierwotny, funkcjonuje w obszarze kultury — najczęściej pojęcie to występuje w związku z wzorcami rodzicielskimi,

²² C.G. Jung, *Freud and Psychoanalysis*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 4, New York 2014, s. 1284.

²³ *Ibidem*.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ C.G. Jung, *Symbols of Transformation*, s. 1544.

²⁶ C.G. Jung, *Freud and Psychoanalysis*, s. 1465.

w mitologiach związanymi z wyobrażeniami bogów i bogiń. Cóż zatem odróżnia je od pojęcia obrazu i praobrazu? Odpowiedź na to pytanie stwarza trudności, gdyż niekiedy obraz psychiczny, praobraz, obraz pierwotny, jak też *imago* były stosowane zamiennie z pojęciem archetyp oraz zrównane z nim znaczeniowo. Dlaczego tak się stało oraz czy powinniśmy uznać język Junga za daleki od precyzji? Jeśli jednak przyjrzymy, że pojęcia te, jak już wskazano, miały swoje i dosyć precyzyjnie określone znaczenie, to należy się zastanowić, jak z czasem zmieniło się definiowanie pojęcia *imago* w stosunku do pierwotnego. Znamienne jest, że początkowo *imago* oznaczało dla Junga specyficzny rodzaj obrazu — związany dwojako z typowo ludzkim doświadczeniem. Po pierwsze, jak zostało powiedziane — *imago* odpowiadało za relację z rodzicami, determinując sposób jej doświadczania. Po drugie, *imago* oddziałuje na psychikę dorosłego człowieka, włączając przy udziale fantazji doświadczenia z dzieciństwa, która je przeobraża, nadając im nowy wymiar. Tak więc *imago* jako odpowiadające za okres dzieciństwa tworzy specyficzne formy wyobrażeniowe, działające też na dorosłego człowieka, który okres ten ma już za sobą. Może być mylnie utożsamione z kompleksem, gdyż analogicznie przez *imago* człowiek dorosły może dostępować silnych emocji — jak w przypadku oddziaływania na psychikę treści wypartych. *Imago* ojcowskie i matczyne może zostać, tak jak kompleks, wyparte²⁷.

Jung opisywał *imago* rodzicielskie jako uaktywnione treści nieświadomości, które istnieją w psychice jako wrodzone, mające związek z ludzkim doświadczeniem życia oraz typowymi dla niego rolami społecznymi²⁸. Niosą one treść psychiczną, którą podmiot rozpoznaje poza sobą, dzięki projekcji²⁹. Jung interpretował myśl Freuda, jako odwołująca się zwłaszcza do *imago* ojcowskiego³⁰. Odpowiada ono za kształtowane w ramach różnych kultur obrazy bogów stanowiących prawo i stojących na jego straży, wyzwalających strach i respekt, jak starotestamentowy Jahwe, Zeus. *Imago* macierzyńskie w duchu hermeneutyki psychoanalitycznej Junga odpowiada za obrazy bóstw kobiecych, w starszych wierzeniach są to obrazy bogini matki, wielkiej matki. Kult Maryi i Mai, a także mitycznych matek herosów. Obrazy macierzyńskie to symbole sił witalnych, źródło życia, miejsce, do którego według różnych mitologii powraca heros. Bóstwa heroiczne: Chrystus, Attis, Adonis symbolizują „syna matki”, wiążą się z *imago* macierzyńskim³¹. Ma ono aspekt negatywny, wyzwalający uczucie strachu. Przykładem tego są wyobrażenia bogiń niszczycielskich i złowrogich, jak prześladowająca Heraklesa Hera³². *Imago* ma wielką moc oddziaływania na psychikę, czyli są obdarzone ładunkiem energetycznym, który znajduje upust w symbolicznej postaci bóstwa.

[T]worzące duszę kompleksy świadomie przenoszone są na obraz Boga — to zaś — trzeba to w tym miejscu podkreślić — jest dokładnym przeciwieństwem aktu wyparcia — Albowiem w wypadku aktu

²⁷ C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 86.

²⁸ C.G. Jung, *Freud and Psychoanalysis*, s. 1465.

²⁹ C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 85.

³⁰ C.G. Jung, *Freud and Psychoanalysis*, s. 1465.

³¹ C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 335.

³² *Ibidem*, s. 445.

wyparcia kompleksy pozostawione są w instancji nieświadomej, w ten sposób, że człowiek woli o nich zapomnieć³³.

Z kolej w innym miejscu Jung pisał:

Tworzy ono [wyparcie] nawet podłoże wyobrażeń Boga w ogóle — wyobrażeń tak starych, że już nie wiadomo, czy pochodzą one od *imago* ojcowskiej, czy też ta ostatnia pochodzi od nich. (To samo trzeba powiedzieć o *imago* macierzyńskiej)³⁴.

Pierwszy cytat to przykład zastępowania pojęć *imago* i kompleks. Drugi zaś dotyka interesującej kwestii — a mianowicie jego związku z wyobrażeniami, zwłaszcza religijnymi. Odróżnił samo *imago* od wyobrażenia powstającego pod jego wpływem. Wydaje się, że zbliżenie pojęcia *imago* do pojęcia kompleksu stanowiło zapowiedź późniejszego rozróżnienia archetypu samego w sobie i archetypu zaktualizowanego — temu pierwszemu odpowiadałoby *imago* wyparte poza świadomość, a zatem ukryte w nieświadomości, temu drugiemu natomiast dostępne świadomości wyobrażenia powstałe w efekcie jego oddziaływania na świadomość. Jung wątpił, że obrazy bogów mają swoje źródło w *imago* ojcowskim bądź macierzyńskim — mogąc być ich pochodnymi, co jedynie świadczyłyby o utrzymanym związku między psychiką a pewnymi typowymi przedstawieniami.

Wszystkie stosowane przez psychiatrię terminy poprzedzające pojęcie archetypu są sobie pokrewne, lecz jak widać, każdy z nich akcentuje nieco inną funkcję bądź cechę tego, co później było ujmowane jako archetyp (z wyjątkiem obrazu, obrazu pierwotnego i praobrazu, które wskazują na to samo oraz były stosowane zamiennie). Pojęcie obrazu pierwotnego wyraża związek nieświadomości z fantazją oraz jej tendencją do wyrażania się w postaci symbolicznej. Ponadto pojęcia praobraz i obraz pierwotny odnoszą się do wiedzy antropologicznej, na której opierał się Jung, ukazują obecne w niej przekonanie o dziedzicznej spuściźnie psychologicznej, ukształtowanej w ramach ludzkiego gatunku. Natomiast definicje pojęcia *imago* ukazują jego związek z zagadnieniem kompleksu psychicznego. Obrazów psychicznych Jung raczej nie łączył z procesem wyparcia. Obrazy, praobrazy, obrazy pierwotne raczej związane były z procesem przeciwnym w stosunku do wyparcia — twórczą działalnością nieświadomości i uzewnętrznianiem jej treści, pojawianiem się w snach jak i dziełach kultury obrazów zamieszkałych w psychice od czasów praprzodków. Pojęcie praobrazu, oznaczającego to, co dostępne poznaniu, uzewnętrznione w postaci symbolicznej nie wskazywało na różnicowanie tego, co później Jung określił jako archetyp sam w sobie i zaktualizowany. Jak widać, zagadnienie wczesnej terminologii Junga nie jest tak oczywiste, jakby się mogło wydawać — kilka omówionych przez mnie pojęć stosował zamiennie. Wprowadzenie w roku 1919 pojęcie archetypu znaczeniowo wchłonęło to, co kryło się pod pojęciami *imago*, obrazu, praobrazu, obrazu pierwotnego, jednocześnie nabierając nowego sensu. Jednakże warto mieć na uwadze, że początkowo istniały pewne drobne różnice znaczeniowe pomiędzy używanymi przez niego pojęciami. Można przypuszczać, że wynikały z potrzeby opisanie różnych aspektów nieświadomości zbiorowej i popędu *libido*.

³³ *Ibidem*, s. 87.

³⁴ *Ibidem*, s. 86.

Dominanta nieświadomości zbiorowej

W roku 1917, choć Jung posługiwał się wówczas najczęściej pojęciami *imago* i obraz pierwotny, pojawiło się jeszcze jedno — dominanta nieświadomości zbiorowej³⁵. Jego definicje podkreślają energetyczny i dynamiczny model ludzkiej psychiki. Dominanty te były bowiem określane jako istniejące w obszarze *psyche* „ogniska”, „punkty węzłowe”, mające ładunek energetyczny, a zatem stanowiące swego rodzaju kumulacje energii psychicznej³⁶. Podobnie jak pozostałe opisane tu pojęcia dominanty nieświadomości zbiorowej także noszą w sobie ślady tego, co archaiczne, zatem nie sprowadzają się jedynie do postaci zatrzymanej czy wzmocnionej energii psychicznej. Mimo bardziej abstrakcyjnego niż wypadku praobrazu i *imago* charakteru, to samo pojęcie dominant nieświadomości zbiorowej także wiązało się z obrazem jako rezultatem ich oddziaływania czy też wyzwania z nich energii. Jung definiował ten termin również mianem „form wyrazu zbiorowego”³⁷. Podkreślił więc ich formalną, a nie znaczeniową i obrazową postać. Treści psychologiczne w postaci obrazów są konkretne, nie stanowią one formalnych potencji (w przeciwieństwie do dominant nieświadomości zbiorowej, z czasem określanych też jako dominanty psychiczne), które tej konkretności by nabierały w zetknięciu z osobową i indywidualnie ukształtowaną psychiką. Późniejsze pojęcie archetypu określanego jako rodzaj formy tworzącej strukturę nieświadomości zbiorowej nabrało znacznie bardziej abstrakcyjnego charakteru. Pojawianie się w pracach Junga pojęcia dominant nieświadomości zbiorowej wskazuje na potrzebę znalezienia bardziej ogólnego niż te, które wiążą się znaczeniowo lub etymologicznie z obrazem. W późniejszym czasie napisał, iż użył tego terminu, by podkreślić bezosobowy charakter nieświadomości kolektywnej³⁸. O samych praobrazach nie wypowiadał się jako o elementach tworzących strukturę nieświadomości zbiorowej. Te, choć związane z działaniem *psyche* nieświadomej, uważał za widoczny przejaw jej działania — tak jakby znajdowały się na granicy między nieświadomością i świadomością. Sam termin „dominanta nieświadomości zbiorowej” na poziomie semantycznym odnosi się do tego, co w nieświadomości „dominuje”, stanowiąc pewne nie do końca określone formy obdarzone ładunkiem energetycznym. Te zmiany definicyjne należy uznać za przełomowy moment w rozwoju koncepcji nieświadomości zbiorowej, z czasem ustrukturyzowanej za pomocą form archetypowych. Wcześniejsze pisma mogły wskazywać na to, że panuje w niej rodzaj chaosu, na który składały się obrazowe resztki *psyche* archaicznej, popęd *libido* oraz instynkty, czyli elementy o biologiczno-ewolucyjnym rodowodzie.

Pojęcie dominant nieświadomości zbiorowej było niejednokrotnie stosowane również w dojrzałych pismach Junga, podobnie jak praobrazu, obrazu pierwotnego oraz *imago*, niezależnie od tego, iż wprowadził on uważane za osiowe w koncepcji nieświadomości zbiorowej pojęcie archetypu. Psychiatra uznał je za odpowiedniki tego, co potem określił jego mianem, o czym świadczy zamienne ich stosowanie. Definicje

³⁵ Zob. C.G. Jung, *Die Psychologieder Unbewußten Prozesse*, Zürich 1917.

³⁶ K. Pajor, *Psychologia archetypów Junga*, Warszawa 2004, s. 104.

³⁷ C.G. Jung, *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997, s. 264.

³⁸ C.G. Jung, *The Structure And Dynamics of the Psyche*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 8, New York 2014, s. 3160.

pojęcia dominant nieświadomości zbiorowej zostały rozszerzone, w 1931 roku Jung posługiwał się nim już jako odpowiednikiem znaczeniowym terminu archetyp, określając je jako pojawiające się w świadomości w postaci uniwersalnych idei³⁹. Pisał o nich także jako o odziedziczonych możliwościach wytwarzania obrazów i idei, za pomocą których wyrażają się, stając się uchwytne dla świadomości⁴⁰. Pojęcie idei jako rezultat działania nieświadomości jest specyficzne dla późniejszych dzieł psychiatry, zwłaszcza tych powstałych w latach trzydziestych i czterdziestych. Wcześniej nie akcentował zbyt często związku z pojęć poprzedzających archetyp z ideami.

Według Rogera Brooka archetypy były przedstawiane przez Junga początkowo jako wzorce zachowania, określane jako odpowiedniki biologicznych *pattern of behavior*. Z czasem stały się wzorcami typowo ludzkiego rozumienia rzeczywistości — określonymi przez Brooka mianem *pattern of meaning*⁴¹. Pojęcie idei występujące w związku z pojęciami archetyp oraz dominanty nieświadomości zbiorowej pokazuje wyraźnie ewolucję myśli psychiatry. Następuje rozwój myślenia o tychże wzorcach jako nośnikach znaczeń, a nie jedynie zachowania i doświadczenia. Sfera psychiki, o której Jung pisał jako o autonomicznym systemie, związana jest z przeżywaniem, doznawaniem, odczuwaniem — reakcji emocjonalnych i uczuciowych, a także ich rozumieniem.

Czym były archaiczne resztki w psychice współczesnego człowieka? Nie są one jedynie utrwalonymi pozostałościami po reakcjach instynktownych, chociaż niektóre z wypowiedzi Junga mogłyby na to wskazywać⁴². Inne z nich mówią, że są one tym, co poruszało wyobraźnię ludzi pierwotnych, wpływając na świat symboli, który tworzyli, a który był osią wierzeń religijnych. *Imago* nosło uczucie lęku, ale także podziwu, potrafiło działać z taką samą mocą na psychikę człowieka współczesnego jak na jego przodków.

Pojęcia poprzedzające archetyp są związane z ewolucją gatunku. Oznacza to, że nie pozostają bez związku z ludzkim doświadczeniem, tym samym mają aposterioryczny charakter — choć są zdobyczą wielowiekowych doświadczeń ludzkości, a nie indywidualnego życia. Jung mówi o nich jako o wrodzonych, ale jeszcze nie jako o apriorycznych, co jest typowe dla późniejszych definicji archetypu. Początkowo biologiczne podłoże było uważane za podstawowy czynnik biorący udział w procesie tworzenia uwarunkowań życia psychicznego, do których należały odziedziczone po przodkach obrazy, pochodzące z najbardziej ekstremalnych i powtarzalnych doświadczeń ich egzystencji. Proces przemiany *libido* z energii w postać symboliczną, opisany przez psychiatrę, pokazuje, że funkcjonowanie psychiki było oparte na tworzeniu obrazów — nośników treści, które pierwotnie istniały jako czysto popędowy rodzaj siły. Nie mamy do czynienia jeszcze z postulatem, który pojawił się w 1919 roku, mówiącym o tym, że obrazy psychiczne, nazwane już wówczas archetypami są psychologicznymi odpowiednikami instynktów⁴³, ale wyraźnie widać,

³⁹ *Ibidem*, s. 3174.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 3328.

⁴¹ R. Brook, *Jung and Phenomenology*, London-New York 1991, s. 156.

⁴² C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 178.

⁴³ C.G. Jung, *Instinct and Unconscious*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 8, New York 2014, s. 3090.

że w *libido* jako energii o potencjale twórczym i jego złączeniu z symbolem Jung upatrywał pewnego pomostu, między tym, co biologiczne, a tym, co psychiczne.

Pojęcia praobraz, obraz psychiczny, *imago*, dominanta psychiczna mają wymiar psychologiczny i antropologiczny. Odwołują się do zasad działania ludzkiej psychiki, ale także zawierają przesłanie mówiące o jedności psychofizycznej człowieka, uwarunkowanej przez proces rozwoju ewolucji gatunkowej i kulturowej. Ukazują go jako tworzącego kulturę, religię, sztukę, poniekąd by dać ujście procesom natury psychicznej, nieistniejącej w oderwaniu od biologicznego podłoża. Sięgając zatem po wczesne dzieła Junga, powstałe w latach 1902–1917, mamy do czynienia z pojęciami, których definicje wykraczają poza obszar psychologii, zyskując znaczenie z punktu widzenia antropologii kulturowej, ujmując człowieka jako istotę symbolotwórczą i połączoną z przaprzodkami za pomocą treści wciąż żywych w jego psychice.

Archetyp i obraz archetypowy

Jung w roku 1919 wprowadził termin „archetyp”, który stopniowo wypierał pojęcia obrazu pierwotnego, praobrazu, *imago* oraz rzadziej stosowanego — dominant psychicznych czy też dominant nieświadomości zbiorowej. Pojawiały się one jeszcze niekiedy zamiennie. Dominanta psychiczna pojawia się w pracach Junga w późnych pismach, obraz pierwotny zaś stosowany był zamiennie z terminem „archetyp” w latach dwudziestych⁴⁴. W słowniku Junga funkcjonowało jednak obok archetypu pojęcie obrazu archetypowego. Nie bez wpływu na jego znaczenie mają pierwotnie stosowane przez Junga, omówione wyżej terminy. Jak widać — obrazowy charakter archetypowych treści pozostaje nie bez związku z samą naturą procesów psychicznych. Sam obraz zaś ma znaczenie jako forma pośrednicząca między świadomością a nieświadomością.

Jung definiował archetypy jako formy aprioryczne, wrodzone i dziedziczne po przodkach właściwie od początku istnienia gatunku *Homo sapiens*. W edytowanej przez niego w roku 1952 wersji dzieła *Wandlungen und Symbole der Libido* pisał, że pojawiające się w danej psychice archetypowe obrazy nie są związane ze wspomnieniami jednostki, ale należą do zasobu odziedziczonych możliwości reprezentacji, odradzających na nowo w każdej osobie⁴⁵. Na powstanie danego obrazu archetypowego ma wpływ indywidualna zawartość świadomości psychiki jednostkowej, nie będąca jednak bezpośrednio związaną ze sferą wspomnień, ale raczej z tym jak świadomość została ukształtowana przez nieświadome podłoże. Oprócz tego obraz archetypowy jest kształtowany w sposób ograniczony — przez odziedziczony po przodkach zasób reprezentacji. Z tego powodu nie dochodzi do wytwarzania wciąż nowych obrazów archetypowych, ale widoczna jest powtarzalność w różnych kulturach i epokach podobnych wyobrażeń, jak chociażby wspomniany już archetypowy obraz matki, który wciąż powraca w pozytywnych i negatywnych aspektach i nowych ich odsłonach.

⁴⁴ Zob. C.G. Jung, *Typy psychologiczne*.

⁴⁵ C.G. Jung, *Symbols of Transformation*, s. 1681.

Obraz pierwotny charakteryzuje się nie tyle jasnością idei, ile raczej witalnością. Jest on żywym organizmem, „obdarzonym siłą płodzenia”, ponieważ stanowi on odziedziczony system organizacji energii psychicznej — system trwały, który nie jest tylko wyrazem przebiegu procesu energetycznego, lecz również jego możliwością⁴⁶.

Archetypy to formy znaczeniowe, potencjalne, aprioryczne i wrodzone, stają się dostępne ludzkiej psychice w formie obrazów — te zaś przede wszystkim wywołują pewien stan uczuciowy, stają się przedmiotem przeżycia, a nie namysłu. To interesujące zagadnienie, wiąże się z pytaniem o to, jak formy znaczeniowe stają się przedmiotem doświadczenia, są dostępne nie dla sfery rozumowej (przynajmniej na początku, na etapie ich ujawniania się i oddziaływania), ale dla sfery uczuć. Archetyp bywa nawet nieracjonalny — dwuznaczny, wywołuje skrajne uczucia. Towarzyszy mu poczucie *numinosum*, jednoczesne doznawanie lęku i zachwytu. Dlaczego archetypy działają właśnie w ten sposób, skoro celem jest włączenie treści psychicznej w obręb psychiki świadomej, treści racjonalnej, nadającej znaczenie danym wzorcom przeżyć i zachowań? Aby odpowiedzieć na to pytanie, należy ponownie odwołać się do energetycznego podłoża psychiki. Jung początkowo zajmował się kwestią przemiany *libido* w postać symboliczną, potem w toku dalszych badań nad tym problem pojawiło się zagadnienie przemiany energii psychicznej w obraz archetypowy. Archetypy jako takie wyzwalały energię psychiczną, dzięki niej zyskując moc oddziaływania na psychikę. Jak jednak dochodzi do samej jej przemiany w obraz archetypowy? Na to pytanie Jung nie dał nigdy jednoznacznej odpowiedzi. Można jedynie zakładać, że inspirująca była dla niego filozofia Bergsona, głosząca jakoby élan vital przejawiało skłonność do łączenia się z materią, przybierając formy czasoprzestrzenne. Francuski filozof przedstawił dwuwarstwowy obraz rzeczywistości, w którym obraz powstający pod wpływem intelektu, próbuje „unieruchomić” źródłowy pęd, nieuchwytny inaczej niż za sprawą intuicji. Intelekt tworzy swoisty dystans poznawczy, tworząc te nieruchome obrazy⁴⁷. W koncepcji Junga to symbol stanowi „transformator energii”, będąc pomostem między świadomością i nieświadomością. Musi on być dostępny poznaniu rozumowemu. Funkcją intelektu jest porządkowanie świata zjawisk, a ten z kolei ujmuje je przez pryzmat czasu i przestrzeni, o czym mówi filozof Kanta, na którą również Jung wprost się powoływał⁴⁸. Treść niesiona przez symbol przyjmuje taką postać, która staje się uchwytna dla świadomości i rozumu, jednak z uwzględnieniem aspektu uczuciowego. Służy on bowiem poszerzeniu pola świadomości, wraz z jej centrum — *ego* — którego domeną jest porządkowanie rzeczywistości zewnętrznej (czasowej, przestrzennej i kauzalnej).

Filozofia Immanuela Kanta, prócz tego że stanowiła teoretyczną podwalinę ujmowania nieświadomości jako niepoznawalnej (a wraz nią archetypu, niepoznawalnego jako *res in se*) to, przyczyniła się do rozszerzenia pola badań nad archetypami, doprowadzając do rozróżnienia między archetypem i obrazem archetypowym. Archetyp ujmowany w duchu kantowskiej rzeczy samej w sobie stał się niepoznawalnym źródłem obrazu archetypowego. Zmieniło się definiowanie pojęcia archetyp, który

⁴⁶ C.G. Jung, *Typy psychologiczne*, s. 468.

⁴⁷ H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniński, Kraków 2004, s. 41.

⁴⁸ C.G. Jung, *Rebis, czyli kamień filozofów*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1989, s. 522.

przestał być jedynie resztkami psyche archaicznej, odziedziczonymi w postaci symbolicznych wyobrażeń, a stał się centrum znaczeniowym. Został odróżniony od obrazu archetypowego, samym przestając być w istocie obrazem. Obraz — symboliczne wyobrażenie, zaczął być przedstawiany jako pochodna archetypu, który jako czynnik strukturyzujący nieświadomość przyczynia się do powstawania obrazów archetypowych. Zgodnie z definicją Junga archetyp to „typowy sposób ujmowania”⁴⁹ — typowy, a zatem właściwy ludzkiej psychice. Samo ujmowanie wiąże z kategorią znaczenia, porządkowania. Nie można natomiast o samym archetypie, opierając się na dojrzałych pismach Junga, powiedzieć więcej, aniżeli że jest formą, czyli czymś ukonstytuowanym, określonym.

W 1946 roku zaś Jung odróżnił archetyp zaktualizowany od archetypu w sobie *an sich*⁵⁰. Pod pojęciem archetypu w sobie krył się tkwiący w nieświadomości czynnik, będący poza zasięgiem ludzkich zmysłów i intelektu. Archetyp zaktualizowany — w przeciwieństwie do archetypu *an sich* definiował jako uchwytywany przez zmysły i świadomość, znajdujący się w ich polu, przyjmuje bowiem postać obrazu archetypowego. Obraz archetypowy jest zatem nośnikiem tego, co pochodzi z archetypu, nadaje tym strukturom nieświadomości treść, sprawiając, że stają się one zrozumiałe w takim, a nie innym kontekście kulturowym oraz kontekście indywidualnej psychiki na określonym etapie jej rozwoju. Wprowadzone przez Junga pojęcie archetypu zaktualizowanego stało się synonimem obrazu archetypowego, stanowiąc formę pośredniczącą między świadomością a nieświadomością.

Podsumowanie

Koncepcja archetypów nabrała znamion koncepcji filozoficznej. Jung określił archetypowe wzorce jako pozaczasowe i pozaprzestrzenne, niczym platońskie idee. Została ona ugruntowana na filozofii Kanta, wraz z rozszerzeniem na procesualizm, inspirowany filozofią Bergsona i filozofią niemiecką, między innymi von Hartmanna czy Schellinga. W tym okresie działalności naukowej Junga widoczne było jego zmierzanie od metodologii fenomenologicznej ku metafizyce. W jego koncepcji widoczne zaczęło być rozróżnianie obrazu archetypowego od archetypu samego w sobie, przy tym psychiatra, mimo wcześniejszych deklaracji o niepoznawalności nieświadomości zbiorowej nie porzucił badań nad archetypem. Ustrukturyzowanie nieświadomości pozwoliło na usystematyzowanie badań nad jej przejawami oraz metodami pracy, służącymi ich obserwacji i interpretacji, takimi jak amplifikacja i aktywna imaginacja.

Ewolucja koncepcji przyniosła odróżnienie obrazu archetypowego od archetypu *in se*, archetypu zaktualizowanego od archetypu jako formy potencjalnej. Archetyp zaczął być ujmowany przede wszystkim jako centrum znaczeniowe, a nie obraz. W końcu stał się formą immanentnie transcendentną i procesualną⁵¹. Mimo to or-

⁴⁹ C.G. Jung, *Dynamika nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2014, s. 155.

⁵⁰ K. Pajor, *Rola archetypu w analitycznej psychologii C. G. Junga*, s. 61.

⁵¹ C.G. Jung, *Mysterium Coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2002, s. 195.

ganiczne podłoże ciała jako przestrzeń do rozwijania się form archetypowych nie przestało być istotne w całym procesie. Ponadto archetyp interesował Junga coraz bardziej nie w związku z psychiką jednostkową, ale jako podłoże procesów nieświadomości zbiorowej i proces ich realizacji na poziomie społecznym i kulturowym, jako część psychiki ponadjednostkowej i źródło procesów o charakterze cywilizacyjnym.

Bibliografia

- Avens R., *The Image of the Devil in C. G. Jung's Psychology*, „Journal of Religion and Health” 16 [3] (1977), pp. 196–222.
- Bergson H., *Ewolucja twórcza*, tłum. F. Znaniecki, Kraków 2004.
- Brook R., *Jung and Phenomenology*, London-New York 1991.
- Commone A., *Il Culto dei Lari e dei Penati a Roma*, Roma 2019–2020.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tłum. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990.
- Jung C.G., *The Content of the Psychoses, Part II, 1914*, [w:] *Collected Paper of Analytical Psychology*, tłum. M. Elder, C. Long (ed.), London, 1922.
- Jung C.G., *Dynamika nieświadomości*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2014.
- Jung C.G., *Freud and Psychoanalysis*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 4, New York 2014.
- Jung C.G., *History of Modern Psychology: Lectures Delivered at ETH Zurich*, t. 1, 1933–1934, tłum. E. Falzeder, M. Kyburz J. Peck, E. Falzeder (ed.), London-New York 2019.
- Jung C.G., *Instinct and Unconscious*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 8, New York 2014.
- Jung C.G., *Mysterium Coniunctionis. Studia o dzieleniu i łączeniu przeciwieństw psychicznych w alchemii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 2002.
- Jung C.G., *O psychologii i patologii zjawisk tajemnych*, tłum. E. Sadowska, Warszawa 1991.
- Jung C.G., *Die Psychologieder Unbewußten Prozesse*, Zürich 1917.
- Jung C.G., *Rebis, czyli kamień filozofów*, tłum. J. Prokopiuk, Warszawa 1989.
- Jung C.G., *The Spirit in Man, Art and Literature*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 18, New York 2014.
- Jung C.G., *The Structure And Dynamics of the Psyche*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 8, New York 2014.
- Jung C.G., *Symbole przemiany. Preludium do schizofrenii*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1998.
- Jung C.G., *Symbols of Transformation: An Analysis of the Prelude to a Case of Schizophrenia*, [w:] *Collected Works of C. G. Jung*, t. 5, New York 2014.
- Jung C.G., *Typy psychologiczne*, tłum. R. Reszke, Warszawa 1997.
- Jung C.G., *Wandlungen und Symbole der Libido*, Leipzig-Wien 1925.
- Laughlin K., *Towards A Science of Gnosis: Intimations of An Imaginal Theory of Knowledge*, „Quadrant” 45 [2] (2015).
- The Letters of Jacob Burckhardt*, tłum. A. Dru, London-New York 1955.

- Lévy-Bruhl L., *Czynności umysłowe w społeczeństwach pierwotnych*, tłum. B. Szwarzman-Czarnota, Warszawa 1992.
- Mauss M., *Socjologia i antropologia*, tłum. M. Król, K. Pomian, J. Szacki, Warszawa 2001.
- Pajor K., *Psychologia archetypów Junga*, Warszawa 2004.
- Pajor K., *Rola archetypu w analitycznej psychologii C. G. Junga*, Poznań 1992.
- Schopenhauer A., *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, tłum. J. Garewicz, Warszawa 1995.
- Segal R., *Jung and Lévy-Bruhl*, „The Journal of Analytical Psychology” 52 [5] (2007), DOI: 10.1111/j.1468-5922.2007.00690.x.
- Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku: Summa teologiczna*, tłum. S. Świeżawski, Poznań 1956.