

Recenzje

Gianfranco Ravasi, *Krótką historia duszy*, tłum. A. Wojnowski, Salwator, Kraków 2008, ss. 369.

Autor jest znany przede wszystkim jako znakomity i popularny biblista, napisał bowiem wiele interesujących komentarzy do ksiąg Starego Testamentu. Temat duszy podjął jednak nie z punktu widzenia egzegezy, lecz jako temat filozoficzny. Swój książkę nadał formę opowiadania o zagubieniu się duszy w kulturze europejskiej. Prezentację różnych odmian rozumienia duszy snuje jako opis żeglowania „wzdłuż brzegów morza życia”, po rozległych i „odległych terytoriach” kultury „w poszukiwaniu utraconej duszy”.

Za św. Tomaszem z Akwinu Ravasi zdaje sobie sprawę, że „rzeczywistość duszy można osiągnąć jedynie z wielkim trudem... dzięki gorliwemu i subtelnemu dociekaniu..., ponieważ poznanie tego, czym jest dusza, jest w najwyższym stopniu trudne” (s. 17). Dlaczego? „Dusza” była od najdawniejszych czasów i nadal pozostaje

„słowem o tysiącu twarzy”, niezwykle wielobarwnym i wieloznacznym. Jego znaczenie nie daje się jednoznacznie zdefiniować. Ciągłe nie wiadomo, czym jest i gdzie ją pomieścić. Dusza to oddech, życiowe tchnienie, lekki powiew, wiatr, ale i duch, wnętrze, świadomość, psyche, substancja duchowa, myśl, rozum, umysł, serce, istota żyjąca, głęboka istota, osoba, osobowość. Wyrazu „dusza” używamy nawet odnośnie do rzeczy martwych, jak armatura (w języku włoskim), szkielet, konstrukcja, struktura, fundament, krosna, podpora, a w języku polskim mieliśmy nawet duszę w żelazkach do prasowania. Na kartach Starego Testamentu „dusza” zjawia się w wyniku stwórczego aktu Boga jako „tchnienie życia”, odmienne jednak od tchnienia wspólnego dla ludzi i zwierząt. W tekstach teologicznych dusza pojawia się jako zjednoczenie z Bogiem. U mistrza Eckharta: „Dusza jest tak całkowicie jednością z Bogiem, że żadne z tych dwojga nie może zostać zrozumiane bez drugiego. Można zrozumieć ciepło bez płomienia i światło bez słońca, ale nie można po-

myśleć duszy bez Boga, tak są jednym” (s. 24). Podobnie u św. Katarzyny.

Ravasi przez cały czas swej narracji posługuje się obrazem rzeki i żeglownia po terytoriach kultury i historii. Mówi więc o źródłach naszego rozumienia duszy. Pierwsze jej źródło to Biblia, która ukazuje człowieka stworzonego na obraz i podobieństwo Boże. Omawiając trzy podstawowe terminy, odnoszące się do człowieka – „*nefesz*, *ruah* i *basar*, dusza, duch, ciało – Ravasi konkluduje: „Biblia przedstawia pewną «psychofizyczną jedność» osoby ludzkiej i odrzuca wszelkie wyrażenie dualistyczne rozróżnienia między duszą i ciałem, których broni tradycja grecka – nasze drugie źródło” (s. 83). Jest to podstawowa prawda o jedności ontycznej człowieka. Dusza także decyduje o podobieństwie człowieka do Boga. Ravasi odchodzi od tradycyjnej interpretacji owego podobieństwa duszy tylko w tym, co dotyczy jej naczelných władz – rozumu i woli (tak utrzymywał św. Augustyn). Ravasi dostrzega to podobieństwo w stworzeniu pary ludzkiej. Pisze: „Płodność pary ludzkiej jest zatem paralełą do stwórczego aktu Boga, jest znakiem widzialnym Boga Stwórcy i zbawiciela. Ludzkość jest «obrazem Boga», o ile jest «mężczyzną i niewiastą». Prawdziwym wizerunkiem Bożym nie jest jedynie mężczyzna, jak będzie tego chciała późniejsza tradycja hebrajska, potwierdzona także przez św. Pawła. [...] Naszej naturalnej więzi ze Stwórcą należy szukać zupełnie gdzie indziej – właśnie w osobie ludzkiej, jako że obejmuje ona płciową dwubiegunowość, płodność, zdolność posiadania i dawania życia, czyli krótko – miłość. [...] Mo-

żemy zatem stwierdzić, że specyfika istoty ludzkiej tkwi w miłości. Właściwy charakter ludzkiej istoty, łączący ją z Bogiem, tkwi nie tylko w świadomości (*nishmat-hajjim*), ale także w zdolności do miłości i rodzenia, będącej wyrazem naszego boskiego «obrazu»” (s. 101-102).

Drugim źródłem naszego europejskiego myślenia o duszy jest Grecja, a potem także Rzym. Myślenie o duszy zrodziło się z homeryckich mitów i dociekań filozofów. Grecy wcześniej dostrzegli w śmiertelnym ciele człowieka boską duszę. Poeta Pindar pisał: „Ciało każdego człowieka posłuszne jest wezwaniu potężnej śmierci. Ale trwa w nim obraz wieczności, ponieważ została mu ona dana przez bogów” (s. 143). Ale egzystencję ziemską człowieka od samego początku Grecy oceniali negatywnie. Poeta Eurypides pisał: „Kto wie, czy życie nie jest umieraniem, a umieranie życiem? Może nasze życie jest w rzeczywistości śmiercią. Słyszałem już zresztą, także od ludzi mądrych, że teraz jesteśmy umarli i że ciało jest dla nas grobem” (s. 151). Takie widzenie człowieka zrodziło dualistyczne rozumienie jego bytu, co szczególnie wyraził u Platona. Według niego dusza jest niezmienna, prosta, natury boskiej i jako taka nieśmiertelna. Właśnie nieśmiertelna dusza pozwala człowiekowi przekroczyć ciemną granicę śmierci, na którą został skazany w swym wymiarze cielesnym.

Arystoteles swoją metafizyczną teorią hylemorfizmu zatarł ten dualizm ciała i duszy, dla niego człowiek był jednością, substancją ukonstytuowaną przez formę-akt z materii-ciała. Ale nie wyjaśnił do końca tej jedności,

a zwłaszcza faktu śmierci. Duszy-formie nie ukazał żadnej nadziei na nowe życie. Ale doktrynie jego było dane spotkać się po trzech wiekach z chrześcijańską wizją człowieka, ale – jak zauważa Ravasi – nie poprzez myśl antropologiczną, etyczną. W całej starożytności helleńskiej nie Arystoteles, lecz Plotyn był gwiazdą, która wskazywała kierunek wielu chrześcijańskim myślicielom, i to znowu nie dlatego, że był bliższy prawdy o człowieku, ale dlatego, że mówił wzniosłymi słowami o duszy, o potrzebie jej oczyszczenia i oderwania od świata i ziemskiej egzystencji, akcentował bowiem „uwolnienie od obcych temu światu spraw, życie, któremu nie są przyjemne sprawy [dziejące się] na dole, ucieczkę tego, który jest sam, ku temu, który jest Jedyny w pełnym tego słowa znaczeniu” (s. 174; por. też *Eneady*, VI, 9, 11). Dualistyczna wizja ciała i duszy nie tylko przeszkadzała, ale wręcz utrudniała myśleć poprawnie o człowieku, podsuwając bowiem negatywną interpretację jego ziemskiej egzystencji, tym samym zaciemniała i fałszowała interpretację zbawienia oraz udział człowieka w chwale zmartwychwstania. Według neoplatońskiego widzenia życie pozagrobowe to życie duszy uwolnionej od materii uważanej za szkodliwe obciążenie, w przeciwieństwie do chrześcijaństwa, które głosząc Dobrą Nowinę, nauczało, że życie pozagrobowe polega na przemienieniu ciała i włączenie go w odnowione stworzenie (zob. s. 119).

Chrześcijaństwo z wielkim trudem przezwyciężało dualizm, właściwy greckiemu i rzymskiemu myśleniu, które niosła ze sobą negatywną ocenę cia-

ła i doczesności. To zmaganie widać już u Tertuliana, który w *De resurrectione carnis* pisał: „Ciało jest podstawą zbawienia. Jeśli bowiem dusza staje się całkiem Boża, to ciało sprawia, że staje się to możliwe. Ciało zostaje ochrzczone, aby dusza została oczyszczona; ciało zostaje naznaczone krzyżem, aby dusza była przezeń chroniona; ciało zostaje okryte przez nałożenie rąk, aby dusza została oświecona przez Ducha; ciało żywi się ciałem i krwią Chrystusa, by dusza nasyciła się Chrystusem. Nie zostaną zatem rozdzielone przy odpłacie, jako że były związane w dziełach” (s. 182-183). Proces inkulturacji, rozpoczęty przez św. Pawła, był jednak trudnym procesem. Chrześcijaństwo chętnie podtrzymywało rozróżnienie duszy i ciała; wprawdzie zdecydowanie odrzucali preegzystencję duszy, ale chętnie akcentowali jej pierwszeństwo i wzniosłość jako formy, jej nieśmiertelność przysługującą jej z natury i jej wyższość nad ciałem. Z racji duszy jesteśmy mieszkańcami nieba, a z racji ciała jesteśmy wygnanymi na ziemi. Tego rodzaju paradygmat w XIII wieku utrudniał przyjęcie tomistycznej antropologii zbudowanej na hylemorfizmie Arystotelesa, gorzej, ciążył na antropologii chrześcijańskiej przez całe wieki. Ravasi, powołując się na współczesnego filozofa włoskiego, mówi, że „jeszcze dziś – gdy tyle wody upłynęło w ciągu wieków, po użyciu i porzuceniu tylu filtrów językowych i koncepcyjnych osłon, po przekroczeniu mostów tylu epok – jeśli antropologia neoscholastyczna jest jeszcze stosowana (lub przynajmniej studiowana), to dzieje się to nie z powodu głębokiej miłości do «archeologii teologicznej»,

ale dlatego, że kultura nowożytna i współczesna nie potrafiły dostarczyć innej antropologii równie solidnie skonstruowanej” (s. 195). I nie wiem, czy właśnie to nie było powodem – albo przynajmniej jednym z wielu – że nowożytne wizje człowieka, zwłaszcza te, które powstawały w postaci uogólnień na bazie danych nauk empirycznych, tak bardzo – i tak szybko – otwierały się na materialistyczne i monistyczne widzenie człowieka, unikając przy tym coraz częściej *pojęć* duszy i ducha jako zupełnie zbędnych dla naukowych interpretacji faktów fizycznych i anatomicznych. Z tych interpretacji z łatwością wylaniał się obraz *człowieka naturalnego*, człowieka-maszyny, obraz człowieka jednowymiarowego, który już nie miał w sobie nic boskiego; spokrewniony był nie tylko z małpami, ale z całym światem zwierzęcym, od którego różnił się jedynie bardziej skomplikowaną budową systemu nerwowego i aparaturą mózgu. Z całej przyrody wylaniał się na drodze ewolucji przez przypadek, rodził się w świecie i umierał jak każde inne zwierzę. Do czegoż mogła mu być potrzebna dusza, skoro nie czuł w sobie nic boskiego? A jeśli pojawia się w jego mózgu jakiś wyższy wymiar, to należy go tłumaczyć „całością relacji społecznych” – jak lapidarnie sformułował to Karol Marks. Wszystko to w sposób prosty i logicznie jasny zdawała się tłumaczyć ewolucja jako poprzez *prawo przechodzenia* od tego, co niższe i prostsze, do tego, co wyższe i bardziej złożone. Dlatego w powszechnym ruchu stawania się „pojęcie Bóg jako pierwszej przyczyny” było zupełnie zbędne, a *pojęcie* duszy, jeśli

się jeszcze gdzieś pojawiała w psychologii eksperymentalnej, to oznaczało już tylko *system mechanizmów* działania inteligencji, pamięci, percepcji i ewentualnie takich doświadczeń wewnętrznych, jak emocjonalne doznania, pragnienia i dążenia, postawy czy nieświadome reakcje, wyzwajające zewnętrzne zachowania (zob. s. 272).

Kończąc swoje żeglowanie po odległych horyzontach kultury, Ravasi spojrział także na teksty poetyckie i literackie. Odnajduje w nich duszę anielską, teologiczną, filozoficzną. Duszy nie da się wykreślić. Duszy nie dostrzega jedynie ten, kto rzeczywistość redukuje do atomów, neuronów czy „psychonów”, i wszystko, co widzi, opisuje językiem fizykalnym. Natomiast ten, kto umie patrzeć w siebie, czy to jako mistyk, czy jako poeta, czy jako filozof, a także jako uczony, jak na przykład Karol Gustaw Jung. Ten ostatni zapytany, czy wierzy w Boga i duszę, zdecydowanie odpowiada: „Ja nie wierzę, ja wiem” (s. 277), bo jak mówi poeta Friedrich Hölderlin – dusza zawsze jest obrazem Boga.

ANTONI SIEMIANOWSKI

Dariusz Czaja, *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2005, ss. 476.

Dariusz Czaja, antropolog, pracownik Etnologii i Antropologii Kultury UJ, napisał obszerne studium poświęcone „przygodzie duszy w świecie współczesnym” (s. 14). Temat jego studium najlepiej streszczają słowa autora