

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

ze wstępu, który o duszy pisze: „[...] jak to się dzieje, że pomimo tak potężnych i miazdzących krytyk ze strony nauki paradygmat mitologiczny... jest w dalszym ciągu dość powszechnie podzielanym poglądem. Czy rzecz da się wytłumaczyć jedynie niewiedzą, umysłowym zapóźnieniem bądź językową inercją? Czy też może działają tu inne powody? Co oznacza trwałość tego sposobu myślenia? Jaki jest status poznawczy i egzystencjalny tego rodzaju mniemań i przekonań? I generalnie: czy obydwie strony sporu naprawdę mówią o tej samej „rzeczy”, raz oznaczonej kryptonimem ‘dusza’, innym razem takimi terminami, jak ‘umysł’, ‘jaźń’, ‘świadomość’, i czy w związku z tym w ogóle można tu mówić o otwartym konflikcie?” (s. 15).

Zawsze dobrze jest wiedzieć, o czym mówimy. Ale w wypadku duszy sprawa się komplikuje. Jak mówi autor, trudno zrekonstruować językowo-kulturową wiedzę zawartą w potocznych sposobach mówienia o duszy, w zwyczajowych, intuicyjnych, nawykowych jej artykulacjach. Z drobiazgowych, ale systematycznie prowadzonych analiz językowych, powstało niezwykle ciekawe studium antropologiczne, ukazujące współczesną sytuację tego, co stało się z duszą w mentalności współczesnej. Nie są to zatem badania tylko etnograficzne, ale właśnie kulturowe w szerszym znaczeniu, dotyczą bowiem życia duchowego nas wszystkich, a to znaczy nas, ludzi współczesnych, którzy żyjemy w atmosferze prestiżu nauk empirycznych, zarazem nie wyrzekamy się całkowicie pytań naiwnych, na które nie ma odpowiedzi. Sam autor tych pytań nie lekceważy.

Wywody Dariusza Czai trudno streścić, są bowiem obszerne i bardzo bogate w materiał erudycyjny – i to nie tylko z zakresu językoznawstwa. Autor przywołuje badania ankietowe, bierze pod uwagę różne teksty; uwzględnia zarówno potoczny sposób mówienia o duszy – czyli tzw. *folk psychology* – jak i popularnonaukowy i naukowy. Uwzględnia teksty teologów i filozofów, zwłaszcza tych o scjentyistycznej orientacji, w interpretacji których dusza jest niczym innym, jak tylko kolejnym mitem i to mitem z gruntu fałszywym w tym, co najbardziej istotne. Książka, choć nie jest poświęcona problematyce filozoficznej, to jednak będąc wspaniałą panoramą współczesnej eliminacji duszy z języka kultury, a szczególnie z obszaru intelektualnego namysłu, jest jednocześnie ilustracją filozoficznego sporu o człowieka i tego, co za Czesławem Miłoszem autor nazywa *erozją metafizyki*. Bo w kulturze zachodnioeuropejskiej stało się istotnie coś bardzo ważnego: człowiek współczesny nie tylko zapomniał o sobie, kim jest, ale nawet nie chce wiedzieć ani tego, kim jest, ani skąd przychodzi, ani dokąd zmierza.

Bardzo obszerny, bo liczący 110 stron rozdział drugi, poświęcony jest w całości omówieniu *czterech antropologii*, które funkcjonują w kręgu śródziemnomorskiej kultury: greckiej okresu homeryckiego, okresu kształtowania się filozoficznego sposobu mówienia o duszy, promującego troskę o duszę, hebrajskiego, judeochrześcijańskiego i średniowiecznego, promującego chrześcijańską troskę o zbawienie duszy, a potem europejskiego nowożytnego myślenia o duszy jako formie czy zasa-

dzie ciała w kontekście rodzącej się empirycznej wiedzy o człowieku. W tym to okresie – jak mówi autor – „nie byłoby chyba przesadą twierdzenie, że Kartezjusz jest we współczesnym myśleniu o człowieku dyżurnym «chłopcem do bicia»: od filozoficznej antropologii, zwłaszcza ostatnimi czasy, po neurobiologię i kognitywizm. [...] jeśli chodzi o myślenie potoczne, to operowanie – świadome czy bezwiedne – kategoriami dualistycznej kartezjańskiej antropologii wydaje się obecnie wciąż żywym schematem postrzegania i myślenia o człowieku. Jak pisze D. Dennett, jeden z najbardziej nieprzejednanych krytyków antropologii kartezjańskiej: «Dziedzictwo kartezjańskiego dualizmu umysłu i ciała wychodzi daleko poza świat akademicki do naszego codziennego myślenia»” (s. 160).

A jaki jest nasz codzienny sposób myślenia i mówienia o duszy? Ten sposób mówienia o duszy – a w rzeczywistości o nas samych – naznaczony jest nie tylko dualizmem, samych siebie widzimy jako byt przepołowiony na *ciało* i na *duszę*. Także naznaczony jest swego rodzaju reizmem, który każe nam duszę traktować w naszym ciele jako *coś*, co do ciała jest dołączone czy w *ciele* ukryte, a co po śmierci z tego ciała ulotni się. Mówiąc o samych sobie traktujemy siebie jako istoty „poskładane”. W opisach tych sposobów mówienia – opisach bardzo uporządkowanych i pogłębionych – „osiadłych” w życiu potocznym, w owej *folk psychology* czy w *Lebenswelt* – autor czerpie z literatury, z tekstów literackich, z różnych wypowiedzi, z ankiet. Jest to materiał bardzo bogaty. Łącznie z „rozwprawką o metodzie”, „morfologią wy-

obrażeń” o duszy i komentarzem odautorskim do zebranych wypowiedzi, obejmuje przeszło 200 stron. Jest to materiał niezmiernie ciekawy, dobrze ilustruje, dlaczego nasz język o duszy jest tak bardzo metaforyczny, pełen wyobrażeń, często wprost bajecznych, różnego rodzaju nieuprawnionych uogólnień. „[...] zdaje się nie podlegać wątpliwości wysunięte już wcześniej przekonanie, że myśl potoczna wyposaża duszę w dość duży stopień autonomii. Jawi się ona tutaj jako osobny byt, pozostaje w dużej niezależności od ciała” (s. 368). Dusza jest rzeczywistością, która wymyka się naszej pojętności, dlatego tak trudno o jej adekwatne i merytorycznie trafne *pojęcie*. „Myśl potoczna albo obchodzi, albo kontestuje upraszczający i jednostronny język analizy filozoficznej i spod ujednoznaczniającego pojęcia ‘duszy’ pragnie wydobyć na jaw dawną nieprzejrzystość symbolu duszy” (s. 384). W wypadku duszy jednoznaczność i ścisłość trzeba odłożyć, metoda nauk empirycznych kapituluje. Wcale to jednak nie znaczy, że o duszy nie można mówić językiem ścisłym, albo że można mówić byle co.

Dwa ostatnie rozdziały: *Czy dusza z ciała uleciała?* i *Przedwczesny pogrzeb duszy*. *Kontury sporu* są już swego rodzaju polemiką z tendencjami redukcjonistycznymi i jednocześnie jakimś podsumowaniem dotychczasowych analiz w dziedzinie języka. Dwa dłuższe cytaty doskonale oddają zasadnicze intencje i sens analiz autora.

„Rzeczywiście, jest rzeczą co najmniej zastanawiającą, dlaczego wbrew „twardym” konstatacjom empirycznej nauki, myśl potoczna uparcie twierdzi,

że coś takiego jak dusza – której w dodatku nikt naturalnie nie potrafi porządknie zdefiniować – jednak istnieje? Dlaczego tak stanowczo broni się ona przed próbami ostatecznego pogrzebania duszy? Skąd ten opór wobec naukowych rozstrzygnięć? Czy to tylko, psychologicznie wytłumaczalny strach przed bliżej nieznanym? Dlaczego potoczna świadomość – ów zwyczajny, typowy *the man-in-the-street* według formuły Searle'a – tak obawia się myśli, że człowiek jest tylko informatyczną pianą nadbudowaną na białkowym wehikule? Dlaczego tak lęka się stracić duszę" (s. 429). Zamiast zdecydowanego twierdzenia tyle pytań. Ale są to pytania, które trudno zlekceważyć.

Dlaczego w mowie potocznej dusza nabiera tak wielkiego znaczenia? Autor odpowiada przytoczeniem fragmentu dialogu z opowiadania Warłama Szamałowa *Protezy*:

„Zostało nas dwóch – Szor, Grisza Szor, starszy brygadzysta i ja.

– Patrz, jak zgrabnie idzie – powiedział Grisza, któremu udzieliła się nerwowa wesołość panująca w areszcie. – Ten nogę, ten rękę, a teraz ja oddam... oko. – Grisza zręcznie wyjął prawe porcelanowe oko i położył mi je na dłoni. [...]

W trakcie zapisywania oka Griszy komendant izolatora rozbawił się i rechotał na całe gardło.

– Czyli, ten rękę, ten nogę, ten ucho, ten grzbiet, a ten...oko. Zbierzemy wszystkie części ciała. A ty co? – spytał, obrzucając dokładnym spojrzeniem moją nagą postać.

– Co ty oddasz? Duszę oddasz?

– Nie – powiedziałem. Duszy nie oddam" (s. 429-430).

Autor tak m.in. komentuje ten fragment:

„Ten literacki przykład unaocznia też wyraziście, że potoczne pojęcie duszy nie ma wiele wspólnego z tymi treściami, które podkłada pod nie nauka. W potocznym „widzeniu” duszy mocno obecna jest idea związania z nią wartości, czegoś drogiego, jedyne, niezastępowalnego. Czegoś, co nie jest w żaden sposób na sprzedaż. W myśli potocznej „dusza” nie należy do obszaru epistemologii, ale ma bardzo często wyraźne konotacje etyczne” (s. 431). Podłożem „empirycznym” tych konotacji jest nie „szkiełko i oko” uczonego, ale „praświadomość wartości bycia człowiekiem”. Kto ceni w sobie bycie człowiekiem, ten nie tylko z troską *pyta* o duszę, ale pragnie *ocalić* samego siebie.

ANTONI SIEMIANOWSKI

Erwin Rohde, *Psyche. Kult duszy i wiara w nieśmiertelność u starożytnych Greków*, tłum. J. Korfanty, Wydawnictwo Marek Derewecki, Kęty 2007, ss. 275.

Książka Erwina Rohdego jest antologią z jego pism zebraną przez Hansa Ecksteina. Rohde długie lata poświęcił studiom nad kulturą starożytnej Grecji, nad jej religią i napisał na ten temat wiele książek oraz artykułów.

Religia starożytnej Grecji tym się wyróżnia – jak podkreśla we wstępie autor – że nie ma żadnego założyciela ani świętych ksiąg; jest pochodzenia czysto ludzkiego, rodziła się z własnych dociekań Greków nad sensem