

BARTOSZ ŻUKOWSKI

APOLOGIA IRRACJONALNOŚCI

Eric R. Dodds: *Grecy i irracjonalność*, przeł. J. Partyka. Bydgoszcz, Homini, 2002, 277 s.

Próba eksplikacji irracjonalnego doświadczenia w racjonalnym dyskursie – taką, na pozór paradoksalną formułą można by określić wysiłek badawczy, który na kartach swej książki podjął badacz starożytności Eric Robertson Dodds, mimo że deklarowane przez autora zamiary są dużo skromniejsze. Chce on bowiem uwolnić wizerunek greckiej kultury od jarzma szablonu interpretacyjnego, upatrującego w racjonalizmie dominującą i najbardziej reprezentatywną owej kultury własność. Realizując tenże cel, Dodds w sposób, który jest zarazem sugestywny i kompetentny, ukazuje, jak ważką rolę w kształtowaniu greckiej starożytności przypadła immanentnemu jej pierwiastkowi irracjonalnemu. Z tego punktu widzenia praca irlandzkiego badacza stanowi zarys wieloetapowej i wielowarstwowej historii wpływu tegoż pierwiastka na greckie dzieje. Dodds przekonująco pokazuje, jak to, co irracjonalne – akcydentalne w świecie homeryckich bohaterów – z upływem czasu przeobraża się w potężną kulturotwórczą siłę, która w różnych okresach z różną intensywnością przyczyniała się do kształtowania świata greckiego. Nie na tym jednak praca Doddsa się wyczerpuje. Klasyfikując irracjonalne wierzenia jako powstałe w reakcji na zapotrzebowanie psychologiczne epoki, autor dokonuje swoistej „psychoanalizy” kultury greckiej w celu ujawnienia psychologicznego podłoża (przez samych Greków nie uświadamianego) nie-racjonalnego doświadczenia. Tym samym Dodds dokonuje racjonalizacji tego doświadczenia wskazując, że przesłanki, które umożliwiły jego powstanie, nie noszą bynajmniej znamion irracjonalności.

Poszukiwania pierwiastka irracjonalnego koncentrują się początkowo na wypukleniu tych motywów religii homeryckiej, które odwołują się do pierwotnego doświadczenia „psychicznej interwencji”. To ostatnie może być opisane jako gwałtowne i władcze wtargnięcie bóstwa w sferę ludzkiej psychiki, skutkujące nienormalnymi czy choćby nietypowymi przeżyciami i zachowaniami. Autor *Iliady* zna dwie zasadnicze postaci takiej nadprzyrodzonej ingerencji: wywoływaną przez Zeusa *ate*, tj. oszołomienie, chwilowe obłąkanie popychające do czynów niegodnych bądź głupich po prostu, oraz *menos* – przydanie człowiekowi boskiej mocy – przede wszystkim w postaci

dzikiego, bitewnego szału. Rozróżnienie powyższe ulega rozmyciu już w wierszach *Odysei*, gdzie z interwencją taką kojarzony jest szerszy wachlarz bliżej nie uściślonych, nagłych i dziwnych przeżyć. Interweniujące siły zaś charakteryzowane są przez bohaterów *Odysei* jedynie ogólnikowo – jako bóstwa. Zdolność ich identyfikacji (w *Iliadzie* oczywista) staje się tu wyłącznym przywilejem poety. W wyjaśnieniu powstałego w ten sposób dysonanśu pomiędzy wiedzą autora i niewiedzą postaci upatruje Dodds klucza do rozwiązania daleko poważniejszej zagadki – kulturowych uwarunkowań narodzin i określonego uformowania greckich bóstw. Oto zdaniem Doddsa (podażającego za koncepcjami M. P. Nilssona) właśnie zachowanie bohaterów *Odysei* odzwierciedla rys pierwotnej umysłowości, łączącej wiarę w nadnaturalne źródło bodźców psychicznych ze zwykłym brakiem bliższej jego znajomości. Nieokreśloność ta zostaje zniesiona przez aoidów, nadających mglistemu bóstwu konkretną, uszczegółowioną postać. Panteon wyłania się więc niejako ubocznie, w procesie poetyckiego odtwarzania doznań psychicznych, z konieczności przecież obrazowego i udratyzowanego. Sformułowawszy powyższą naukową teogonię, Dodds podejmuje próbę wskazania jej genety – idei psychicznej interwencji. Za punkt wyjścia dla własnych rozważań obiera przy tym „psychologiczną” teorię M. P. Nilsson’a, który u podstaw koncepcji interwencji odnajduje właściwy niezrównoważonemu usposobieniu mechanizm wyparcia poza sferę osobowości przyczyn, emocji i zachowań, z którymi człowiek się nie identyfikuje, pobudek, których nie rozumie i które w konsekwencji postrzega jako wobec siebie zewnętrzne. O ile jednak, wedle Nilssona, szczególnie częste stosowanie tej procedury przez człowieka homeryckiego jest wynikiem wyróżniającego go sangwinizmu, to zdaniem Doddsa jest to raczej konsekwencja dwóch charakterystycznych dla świata Homera poglądów. Są nimi koncepcja znacznej autonomii organu odpowiadającego w człowieku za uczucia (*thymos*), oraz wykształcony w wyniku braku koncepcji woli sposób opisywania charakteru w kategoriach wiedzy (sprzyjający lokowaniu poza człowiekiem *n i e z n a n y c h* pobudek). Ugruntowaniu powyższych idei sprzyjał kształt ówczesnych stosunków społecznych, a w szczególności wskazywany już przez W. Jaegera fakt, iż „dla Homera i szlachty jego czasów odmowa czci ze strony otoczenia jest największą tragedią, jaka może spotkać człowieka”¹. Stajemy oto naprzeciw kultury, w której jedynym ratunkiem przed wzdargą może okazać się przeniesienie odpowiedzialności na bóstwo. Dodds, opatrując ją etykietką „kultury wstydu”, jako cel dalszego naukowego „śledztwa” obiera wykrycie splotu czynników odpowiadających za przeobrażenie jej w „kulturę winy”.

¹ W. Jaeger: *Paideia*, przeł. M. Plezia i H. Bednarek, Warszawa 2001, s. 57.

O ile irracjonalne doświadczenie interwencji w Homerowym eposie było zjawiskiem incydentalnym i marginalnym, sytuacja ta ulega radykalnej zmianie, gdy przychodzi rozpatrywać je w głęboko irracjonalnym kontekście religijnym epoki archaicznej. W zestawieniu ze światem *Iliady*, zmiany przebiegają przede wszystkim na płaszczyźnie stosunku do bogów. Pełną obojętności, zorientowaną na ziemską *time* (...) postawę herosa z eposu zastępuje model jednostki przepelnionej bojaźnią i trwogą. O drżenie przyprawia ją *phthontos* – zazdrość złośliwych i wrogich bogów o ludzkie szczęście. Homerowy Hades często odwiedza zaludniony przez złe duchy (*alastor*) świat, w którym zemsta bogów jest bezduszna i absurda. Wyżej opisywane doświadczenie *ate*, choć wciąż głęboko irracjonalne, nie jest już przypadkowe – stając się realizacją *phthontos* uzyskuje wymierny, mroczny cel, jakim jest spowodowanie upadku, pogwałcenie człowieka. Ta przynębiająca, przerażająca, trudna do zniesienia doktryna ulega jednak stopniowemu złagodzeniu wraz z nadaniem jej wymiaru moralnego. Pole widzenia obserwatora rzeczywistości zostaje wówczas wzbogacone nowym poziomem interpretacji, pozwalającym postrzegać codzienny bezład zdarzeń jako predeterminowany rządzeniami kosmicznej sprawiedliwości i z tego punktu widzenia logicznie uporządkowany. Irracjonalne wtargnięcie bogów poddaje się z tej perspektywy racjonalizacji i pojmowane jest jako słuszny wyrok uniwersalnego, olimpijskiego trybunału. Konsekwentnie *phthontos* ze ślepej zawiści bogów, przeobraża się w *nemesis* – „słuszne oburzenie”, zaś *ate* staje się słuszną karą za ludzką *hybris*. Taki właśnie mechanizm odnajduje Dodds u Hezjoda, Herodota czy Ajschylosa i składa go na karby obronnej reakcji człowieka, który nie znalazłszy sprawiedliwości w biegu dziejów, szuka jej poza nim.

Ujemną konsekwencją powyższej transformacji były narodziny koncepcji dziedziczenia odpowiedzialności za wyrządzone zło – ramy ludzkiego życia są zbyt wąskie dla opieszale interweniujących niebios. Z biegiem czasu konkretne grzechy ojców przekształciły się w ciężącą na synach, abstrakcyjną zmasę (*miasma*). Powstanie „kultury winy” wiąże się z opisywanym przez Kardinaera procesem „uwewnętrznienia” świadomości tego zewnętrznego naznaczenia, w wewnętrzne poczucie winy – kategorię moralną i ściśle osobistą.

Dodds nie uchyla się od próby odpowiedzi na pytanie o determinanty owej lawiny przemian, jaka nawiedziła epokę archaiczną. Wyróżnia ostatecznie dwa czynniki. Pierwszy to burzliwość czasów, wywołująca powszechną frustrację i sprzyjająca, zdaniem B. Malinowskiego (na którego Dodds się powołuje), ucieczce w sferę magii i przesądu. Drugi związany jest z zaproponowaną przez Doddsa *quasi*-psychologiczną koncepcją projekcji w sferę religijną odczuć greckich synów wobec władających nimi ojców. Sformułowaniem tezy o przemożnym wpływie tłumionej niechęci i pragnienia buntu

przeciw ojcu na rozprzestrzenianie się poczucia winy, kończy Dodds swe wysiłki odszyfrowania mozaiki świata archaicznego.

Sporo miejsca poświęca autor chętnie podejmowanej przez współczesnych badaczy problematyce znaczenia, przypisywanego przez Greków szaleństwu. Oryginalność rozwiązań Doddsa wynika w dużej mierze z usytuowania tychże zagadnień w szerokim, szkicowanym powyżej kontekście rozwoju doktryny psychicznej interwencji. W Greckiej fascynacji szaleństwem i swoistym poważaniu, którym się je obdarza, dostrzega autor echo właściwego kulturom prymitywnym przekonania o nadprzyrodzonych przyczynach chorób psychicznych. Nawiązując swym wyborem do zamieszczonej w znanym fragmencie Fajdrosa klasyfikacji Platona, dalsze swe dociekania ogranicza Dodds do trzech rodzajów szału – profetycznego, rytualnego i poetyckiego. Poświęcając im garść szczegółowych analiz, autor zmierza do wskazania genezy i wyodrębnienia etapów rozwoju korespondujących z nimi kultów oraz odtworzenia konstrukcji rytuałów. Natomiast postulowane przez autora odniesienia do identyfikowanych przez współczesną psychologię stanów psychicznych okazują się niestety szczątkowe.

Wywody autora otwiera poddanie w wątpliwość popularnego, a wywodzącego się od Nietzschego (i podtrzymanego przez Rohdego), przeciwstawienia racjonalnego kultu Apollina ekstatycznemu rytuałowi dionizyjskiemu. Kwestionując monopol Dionizosa, kompetencje w dziedzinie szaleństwa Dodds przyznaje obu bogom. Jak zauważa będący podobnego zdania G. Colli, „należy raczej uznawać Apollina i Dionizosa za dwu bogów dogłębnie sobie pokrewnych niż widzieć w nich dwa przeciwstawne sobie instynkty estetyczne i metafizyczne, jak tego chciał w swojej interpretacji Nietzsche”². A zatem Dodds zapewne chętnie zgodziłby się z włoskim badaczem; iż „dopiero kiedy obaj bogowie są ze sobą scaleni, uzyskują dominację nad całą sferą szaleństwa”³.

Domeną legitymującego się azjatyckim pochodzeniem Apollina jest szal profetyczny, w którym człowieka udręczonego nieznajomością wyroków losu i ogarniętego lękiem przed niepewną przyszłością obdarowuje się kojącą wiedzą i radą. Najistotniejszym rysem apollinińskiego transu wieszczania jest doświadczenie *e n t u z j a z m u* (od *entheos*) – opętania przez boga, wstępującego w medium i wykorzystującego je do przemawiania. Wtargnięcie bóstwa wiąże się więc z całkowitym zawładnięciem człowiekiem – doktryna psychicznej interwencji ukazuje tu swe najostrzejsze, bezkompromisowe oblicze.

² G. Colli: *Narodziny filozofii*, przeł. S. Kasprzysiak. Kraków 1994, s. 57.

³ *Ibidem*, s. 30.

Innego rodzaju odpowiedź na pałace, duchowe potrzeby epoki przyniósł kult Dionizosa patronującego szaleństwu rytualnemu. W ujęciu Doddsa zsyłany przez bóstwo trans pełnił rolę orgiastycznej „psychoterapii” – uwalniał jednostkę od odpowiedzialności ciężącej na niej od czasu wyemancypowania z więzów klanu. Jak stwierdza G. Colli, „Dionizos przyciąga ludzi do siebie dzięki temu, że unicestwia świat, pozbawia go materii zmysłowej, wszelkiej wagi, reguł, trwałości, dzięki temu, że odbiera ludzkiej indywidualizacji i celom jednostki wszelką realność”⁴. Konsekwentnie sednem rytuału była *ekstasis*, mogąca, zdaniem Doddsa, obejmować całą gamę różnorodnych przeżyć – wyobcowanie z samego siebie, ucieczkę w rzeczywistość iluzoryczną bądź wreszcie doznanie opętania. Opisując misteria dionizyjskie autor podkreśla powszechną dostępność, wręcz plebejskość rytuałów, natomiast pomija milczeniem ich początkowy sekretny i ekskluzywny charakter. Nie uwzględnianie historycznego rozwoju zjawisk jest zresztą słabą stroną wielu zawartych w książce analiz.

Przeprowadzana przez Doddsa „psychoanaliza” kultury greckiej byłaby zabiegiem niepełnym, gdyby zabrakło w niej rozważań poświęconych greckiej postawie wobec snów. Założeniem o podstawowym znaczeniu dla dociekań autora w tej materii, jest teza o kulturowym uwarunkowaniu snu. Doddsowi bez trudu udaje się wyeksponować kilka istotnych różnic w greckim i współczesnym ujęciu zagadnienia snu. Oto dla Greka sen jawi się jako rzeczywistość obiektywna, wobec człowieka zewnętrzna, wręcz nawiedzająca go. Fakt ów nabiera szczególnego znaczenia w przypadku charakterystycznego dla starożytności rodzaju snów określanego jako *chrematismos* (Artemidor i Makrobiusz) bądź *admonitio* (Chalcydius), tj. snów, w których wizytę śpiącemu składają ludzie (np. kapłan, przyjaciel) lub bogowie. Pośłannictwo tych ostatnich wiązać się może z nakazem religijnym, proroctwem czy choćby poradą – także w zakresie uzdrowienia. To ostatnie stanowi dla Doddsa okazję do omówienia popularnych w ojczyźnie Hipokratesa praktyk z zakresu medycyny magicznej.

Konkluzją wszystkich dotychczasowych wywodów Doddsa może być stwierdzenie, iż jądrem greckiego doświadczenia irracjonalnego jest interwencja bóstwa. Co więcej, ingerencja ta w toku dziejów przybierała formy coraz dojrzalsze – przeobrażając się z marginalnej i bliżej nieokreślonej homeryckiej *ate* w majestatyczne i ugruntowane teoretycznie epifanie schyłku epoki archaicznej. Tendencja ta uległa jednak załamaniu wobec narodzin alternatywnej, racjonalnej interpretacji zdarzeń postrzeganych dotychczas jako nadnaturalne. Jej to rzecznikami są na przykład Pindar i Ksenofont postrzegający doświadczenia sensne jako produkt duszy uwolnionej spod

⁴ Ibidem, s. 41.

ograniczeń fizjologicznych i władzy rozumu. Szermierzami racjonalizmu zdają się być również Arystoteles, Cyceron i Plutarch, gdy w tym samym duchu tłumaczą trans apollińskich wieszczków. W rzeczywistości pozostają oni jednak pod wpływem konkurencyjnej względem doktryny interwencji, ale nie mniej irracjonalnej koncepcji, którą Dodds określa mianem „szamańskiej”.

Za K. Meuli'em autor utrzymuje, iż spotkanie, które wycisnęło na kulturze greckiej niezatarte piętno, miało miejsce ok. VII wieku p.n.e. na terenie Tracji i Scytii. Tamże właśnie po raz pierwszy, wywodzący się z północy szamanizm, zaszczerpił swe idee Grekom. Na czym polegała rewolucyjność zmian, którymi ów kontakt zaowocował? Dodds wymienia dwa elementy. *Psyche* pojmowana dotychczas jako ludzka osobowość – bardziej wyrafinowany następca Homerowego *thymos*, obdarzona została niemal boskim statusem. Nieuchronnym skutkiem sakralizacji *psyche* była zaś deprecjacja *soma* – ciała, i w konsekwencji umieszczenie ich obu na pozycjach antagonistycznych. Powyższy postulat radykalnego wyodrębnienia duszy z ciała spoczął z kolei u podstaw słynnej paraleli *soma* – *sema* (ciało – grób). Kultura szamańska wykreowała także (i przeniosła do Grecji) nowy typ mędrca – szamana – doskonałego zmuśnym treningiem, całe instrumentarium nadnaturalnych umiejętności: począwszy od oddzielania w transie duszy od ciała i podróżyowania w świat duchów, poprzez bilokację, na magii medycznej skończywszy. Skompletowana przez Doddsa lista postaci odpowiadających powyższemu opisowi może budzić niemałe zdziwienie, bowiem obok legendarnych Abarisa, Aristeasa, Hermotimosa czy Orfeusza figurują na niej imiona Pitagorasa i ostatniego, zdaniem Doddsa, greckiego szamana – Empedoklesa.

Warto zaznaczyć, że w ostrych słowach autor sprzeciwia się przypisywaniu ruchowi orfickiemu wiodącej roli kulturotwórczej w omawianym okresie. Jest to w jego opinii uproszczenie, sam bowiem orfizm był jedynie ważnym, ale nie odosobnionym przejawem szerszej kultury szamańskiej.

Zespół wierzeń funkcjonujących w Grecji u progu epoki klasycznej nazywa Dodds za G. Murray'em „Odziedziczonym Konglomeratem”. Ostatnie partie książki ogniskują się wokół określenia sposobu, w jaki do tego zamkniętego, eklektycznego systemu odnieśli się Grecy czasów późniejszych. Pominąwszy odosobnione głosy kontestacji ze strony Heraklita i Ksenofanosa, stwierdzić można, że pierwsza bardziej zdecydowana krytyka pochodzi ze strony oświeconych umysłów epoki klasycznej. Już wówczas jednak racjonalnej filozofii Protagorasa, Sokratesa czy Anaksagorasa towarzyszyła symetryczna reakcja sprzeciwu zwykłych ludzi. Rozdźwięk pomiędzy oświeconą elitą i masami pogłębił się jeszcze bardziej wskutek regresu dawnych wierzeń wywołanego „histerią czasów wojny” peloponeskiej i zgorzeniem

praktyką usprawiedliwiania bestialskich zachowań nowymi naukami moralnego relatywizmu. Niedługo potem, przerywając krótkotrwałe wyzwolenie z ryzów zabobonnego światopoglądu, świat grecki przeżył renesans magii (nieraz bardzo prymitywnej) i orgiastycznych kultów. W gorącym klimacie epoki wstrząsanej sporami religijnymi, nękanej postępującą polaryzacją społeczeństwa (owocującą „polowaniami na czarownice”) i ogólnym kulturowym rozchwianiem, stopniowo dojrzewać zaczęła pałaca potrzeba rozwiązania nabrzmiałych problemów i ustabilizowania sytuacji. W przedostatnim rozdziale swej książki Dodds kreśli zarysy jednej z prób takiej interwencji, podjętej bez wymiernych skutków przez Platona.

Ostatnie fragmenty książki służą Doddsowi do pobieżnego naszkicowania kilku kolejnych odsłon toczzonego także w następnych wiekach pojedynku między dynamicznie rozwijającą się racjonalną filozofią i konserwatywnym, irracjonalnym Konglomeratem. Gorzkie stwierdzenie zwycięstwa tego ostatniego w starożytności, równoważy autor wyrażeniem swych nadziei na odmienny wynik podobnej batalii rozgrywanej współcześnie.

Warto by się jednak zastanowić, czy paradoksalnie właśnie książka Doddsa nie zawiera najpełniejszej palety argumentów, które można by przeciwstawić optymistycznym wizjom przyszłości. Szczególnie gdyby przyjąć, całkiem zasadnie, że traktuje ona nie tyle o umysłowości greckiej, co o umysłowości człowieka w ogóle.