

Retoryka zdrowia i choroby Rhetoric of health and illness

10 (1) 2023 ISSUE EDITORS: ANNA M. KIEŁBIEWSKA, JOANNA PARTYKA

ANNA KAPUŚCIŃSKA-JAWARA

UNIwersytet Szczeciński, Wydział Humanistyczny

<https://orcid.org/0000-0002-5440-7725>

anna.kapuscinska@usz.edu.pl

Choroba jako mistyczne uzdrowienie – trzy wczesne świadectwa retoryki naprawczej w judeo-hebrajskim i judeo-chrześcijańskim dyskursie formacyjnym Illness as mystical healing – three early evidence of restorative rhetoric in Judeo-Hebrew and Judeo-Christian formative discourse

Abstract

Retoryka naprawcza powiązana z retoryką cielesności/choroby już przed dekadą znalazła na Zachodzie zastosowanie w badaniach nad późnoantycznym piśmiennictwem monastycznym. Badania te nie są jednak w Polsce popularne, czego skutkiem jest brak ożywionej dyskusji w środowisku akademickim – chociażby nad terminologią, której brak w rodzimym dyskursie, a także nad specyfiką oraz perspektywami zastosowań retoryki naprawczej jako propozycji metodologicznej. Dlatego niniejszy artykuł będzie próbą zainicjowania dyskusji na gruncie polskim i rekonesansem możliwości, jakie oferuje paradygmat retoryki naprawczej w połączeniu z tradycyjną analizą retoryczną (w odniesieniu do tematyki choroby w literaturze formacyjnej pierwszych wieków po Chrystusie).

Restorative rhetoric related to the rhetoric of corporeality/illness found application in Western research on late antiquity monastic writings already a decade ago. However, these studies are not popular in Poland, which results in the lack of a lively discussion in the academic environment – for example on terminology, which is lacking in the Polish discourse, as well as on the specificity and prospects of using regenerative rhetoric as a methodological proposal. Therefore, this article will be an attempt to initiate a discussion on Polish grounds and to scout possibilities offered by the paradigm of restorative rhetoric in conjunction with the traditional rhetorical analysis (with regard to the subject of disease in the formation literature of the first centuries AD).

Key words

retoryka naprawcza, retoryka cielesności, choroba, starożytne piśmiennictwo formacyjne
restorative rhetoric, corporeal rhetoric, disease, ancient formative writings

License

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 international (CC BY 4.0).

The content of the license is available at <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>

Received: 18 October 2022 | Accepted: 6 March 2023

DOI: <https://doi.org/10.29107/rr2023.1.1>

ANNA KAPUŚCIŃSKA-JAWARA

UNIwersytet Szczeciński, Wydział Humanistyczny

<https://orcid.org/0000-0002-5440-7725>

anna.kapuscinska@usz.edu.pl

Choroba jako mistyczne uzdrowienie – trzy wczesne świadectwa retoryki naprawczej w judeo-hebrajskim i judeo-chrześcijańskim dyskursie formacyjnym

1

O retoryce choroby jako retoryce naprawczej mówiło się dotąd w badaniach polskich bardzo niewiele, na dobrą sprawą – wcale. To dość zaskakująca sytuacja, tym bardziej, że w zachodniej literaturze przedmiotu można znaleźć co najmniej kilka znakomitych prac, które od paru już dekad torują w tej materii ścieżki metodologiczne i źródłoznawcze, przynosząc zwiastuny coraz głębszego zainteresowania perswazją restoratywno-infirmeryjną – zarówno w tekstach starochrześcijańskich, średniowiecznych i wczesnonowożytnych, jak i w znacznie nowszych realizacjach; zwiastuny sygnalizujące mnogość zjawisk, tradycji oraz interpretacji, składających się na rozległą panoramę nurtu.

Ponieważ nie miejsce tu na rekonesans bibliograficzny, wskażę tylko dwie pozycje kluczowe dla badań nad dawnymi dyskursami parenetycznymi, nadającymi znaczenie chorobie. W pierwszej kolejności – z perspektywy chronologii źródeł, ale i wartości badawczej – trzeba wymienić *Thorns in the Flesh* Andrew Crislipa (2012); wnikliwe studium oparte o ogląd zabytków greckich i koptyjskich – brawurowo, ze znanstwem spraw retorycznych analizujące znaczenie choroby w późnoantycznej praktyce ascetycznej, a także jej reprezentacje w monastyczno-hagiograficznych świadectwach tekstowych. Nawiasem mówiąc, to również jedna z nielicznych prac, która posługuje się terminem „retoryka naprawcza” w odniesieniu do literatury wczesnochrześcijańskiej. Jako drugi warto wspomnieć o dwa lata wcześniejszy tom zbiorowy pod redakcją Jennifer C. Vaught: *Rhetorics of Bodily Disease and Health in Medieval and Early Modern England* (2010). Wszystkie zgromadzone w nim prace pozwalają zrozumieć literacką i kulturową historię wielowarstwowych, polifonicznych relacji między retoryką a zdrowym/chorym ciałem, a tym samym uchwycić, w jakim stopniu język figuratywny zdeterminował dawne myślenie medyczne, poglądy korporalne oraz przekonania antropologiczno-ascetyczne.

Pozostałe propozycje badawcze układają się, najogólniej rzecz biorąc, w dwie grupy: pierwsza akcentuje antysomatyczne wątki dyskursu ascetycznego, koncentrując się na chorobie i cierpieniu jako źródle doskonałości i na upodobaniu świętych do destrukcji fizycznej; druga zwraca się ku późnoantycznym apoteozom „rajskiej całości”, pojmowanej jako wypracowane na drodze ascetyczno-mistycznego postępu trwanie w duchowym oraz fizycznym dobrostanie. Pierwsza zajmuje się przy tym głównie przejawami retoryki negacji; druga – kieruje uwagę na retorykę rekonstrukcyjną o zakroju „arkadyjskim”. Oczywiście, ograniczanie się do tych dwóch optyk byłoby niemałym błędem, podobnie jak przyjmowanie wynikających z nich uogólnień jako typowych czy normatywnych dla mentalności starochrześcijańskiej. Oto bowiem te dwie tradycje nadawania znaczeń chorobie utrzymywały się raczej w swoistej dialektyce i napięciu: zdrowie było najklarowniejszym wyznacznikiem odzyskania przez świętego rajskiej całości, trwałego zadowolenia w ziemsko-niebiańskim edenie. Jednocześnie choroba jawiła się jako potencjalne źródło chwały i naturalny sposób na osiągnięcie wieńca bezkrwawego męczeństwa (Crislip 2012, 5).

Prekursorzy życia monastycznego i twórcy doktryn ascetycznych, a także podążający za nimi wyznawcy nadawali chorobom bardzo różne znaczenia i wypracowywali zgoła odmienne podejścia do ciała. Dość niejednorodnie prezentowało się też zaplecze inwencyjne ich koncepcji. Ma rację Hendrik Drijvers, pisząc: „Życie świętych oraz związana z nimi literatura uobecniają koncepcję osoby o specyficznej symbolice cielesnej, która oznacza nową relację jednostki do jej społeczności. Oto zamieszkiwanie ducha Chrystusowego w każdym człowieku przemienia go w istotę obdarzoną Bożym synostwem; sprawia, że powraca on do pierwotnego rajskiego stanu; przywraca jego ciału kondycję sprzed upadku” (Drijvers 1994, 151)¹. Istotnie, już wczesna literatura ascetyczno-monastyczna posiłkowała się konsekwentnie retoryką tego typu, amplifikując uzdrawiający/przebóstwiający wpływ łaski na upadłą ludzką naturę, a zarazem rangę praktyk ascetycznych, będących remedium na jej zranienie, słabość, rozdwojenie. Trzeba jednak stanowczo podkreślić, że to tylko jeden z biegunów inwencyjnych dyskursu naprawczego – skupiony wokół topiki nowotestamentowej, mającej za zadanie organizować dyskurs hamartiologiczny oraz charytologiczny. Jest wszakże jeszcze drugi – nie mniej ważny – obszar, z którego ascetyczno-mistyczna literatura formacyjna konsekwentnie czerpała swoje tworzywo. Idzie, oczywiście, o tradycję przedchrześcijańską, która u Drijversa czy Crislipa całkiem znikła z pola widzenia; podobnie zresztą jak utwory, które wyprzedzały chronologicznie pisma Antoniego, Pachomiusza czy Hieronima.

1. Cytaty z j. angielskiego i j. łacińskiego w przekładzie Anny Kapuścińskiej-Jawary.

Zbagatelizowanie tych wątków i tekstów, być może podyktowane niczym innym jak metodologiczną wygodą, w praktyce okazuje się jednak dość poważnym błędem. Po pierwsze, zdaje się sugerować, że starochrześcijańskie projekty naprawcze były wolne od wpływu myśli greckiej i hellenistycznej. Po drugie, utrudnia to identyfikację źródeł chrześcijańskiej retoryki antropologicznej, także tej związanej z tematyką zdrowotną. Po trzecie, osuwa w niepamięć ważne świadectwa integracji myśli greckiej i judeo-hebrajskiej, potem judeo-chrześcijańskiej, stanowiące intelektualny, duchowy oraz retoryczny pomost między formacjami kulturowymi. Oczywiście, kwestie te w większości znalazły obszerny komentarz w pracach innych badaczy, niektóre jednak – zwłaszcza związane z okresem „przejściowym” – wciąż domagają się choć kilku krótkich dopowiedzeń, analiz, ilustracji tekstowych. Na nich właśnie przyjdzie nam się teraz zatrzymać.

2

Retoryka ciała, a wraz z nią retoryka zdrowia i choroby, już od czasów homeeryckich podlegała negocjowaniu i dyspersji – przynoszącym ciągłą ewolucję tekstowych reprezentacji mocy/niemocy i powiązanych z nimi schematów wyobrażeń, dyskursów, fantazmatów ideologicznych. Przełomowa transformacja zaczęła dokonywać się jednak dopiero za sprawą Platona, myśliciela radykalnej transcendencji i idealistycznego dualizmu, który nie tylko doprowadził do ostrej polaryzacji stanowisk antropologicznych, ale też, filtrując materialność i cielesność przez pryzmat negacji, utorował drogę wyobrażeniom, będącym zwierciadlanym odbiciem rzeczywistości o awersie eudajmonicznym. Platońskie metafory ciała jako grobu, więzienia, ostygi – figury o bezspornie orficko-pitagorejskich antecedencjach – rodziły się w dynamiczno-strukturalnym związku ze zrewitalizowanym pojęciem duszy, doprowadzając przeciwstawienie tych dwu kategorii do prawdziwie ostatecznych konsekwencji. W *Fedonie*, *Fajdroście*, *Kratylosie* filozof konsekwentnie interpretował ciało nie tyle już nawet jako pierwiastek antytetyczny wobec duszy, co jako element tytaniczny – przeszkodę w spełnianiu właściwych jej funkcji, zarówno moralnych, jak i poznawczych (Reale 2008, 107-8). W tym horyzoncie nietrudno było interpretatorom kusić się o skrajne wnioski, w tym o myśl, że ciało to w istocie najdotkliwsza przypadłość duszy.

Jakkolwiek zasada dualizmu przenikała całość ontyki, noetyki i antropologii Platona, jego najbardziej ekstremalne tezy oraz jaskrawe koncepty antysomatyczne nie miały jednak, z założenia, determinować dosłownego myślenia o ciele. Filozof nadawał im formę celowo prowokacyjną, chcąc wykorzystać ich sens protreptyczny i skłaniać przez nie do pogłębionej refleksji epistemologicznej i metafizycznej. Na płaszczyźnie fizyczno-antropologicznej głosił natomiast wyraźnie stonowane poglądy, w których już to podkreślał rangę śmiertelnego ciała jako

„wózka” nieśmiertelnej duszy i jej narzędzia, już to eksponował strukturalną jedność obu pierwiastków, zgodną z naturalnym porządkiem o boskim fundamencie, już to – wreszcie – rozwijał uwagi o $\sigma\omega\mu\alpha$ jako precyzyjnie zrealizowanym niebiańskim zamyśle. Stąd też sprawą kapitalną w Platońskim projekcie była troska o kondycję fizyczną oraz zdrowie, realizowana za pomocą gimnastyki i medycyny – środków pozwalających zachować lub przywrócić „właściwą miarę”: usunąć organiczny nadmiar bądź niedobór, w najpoważniejszych przypadkach zaś uleczyć zaburzoną równowagę między duszą a ciałem (Vogel 1988, 240-42; Reale 2008, 107-17).

Ta optymistyczna wizja duchowo-cieleśnej jedności najintensywniej rozwijana była w *Timajosie*, co jednak istotne, już w „dualistycznym” *Gorgiaszu* z ust Sokratesa padła nader znamienita konstatacja:

Bo mnie się zdaje, że porządkom ciała na imię: zdrowotność. Z niej rodzi się zdrowie i wszelka inna dzielność ciała. [...] A porządku i reguły duszy to poczucie prawa i prawo, przez co ludzie stają się prawi i porządni. A to jest sprawiedliwość i rozum w panowaniu nad sobą. (Platon 1999, 96)

Odpowiednikiem zdrowotności cielesnej uczynił tu Platon sprawiedliwość i dzielność duszy, opartą – podobnie jak w przypadku ciała – na sprawności, krzepkości, użyteczności (Piechowiak 2009, 77). Niestety, mimo swej detalicznej obrazowości koncepcja człowieka zdrowego duchowo i fizycznie, będącego strukturalną jednością, stworzonego na zasadzie psychosomatycznej kongruencji, harmonii oraz proporcji – rozwijana w wielu późniejszych dialogach, zwłaszcza we wspomnianym już *Timajosie* – okazała się dość hermetyczna, a przez to umiarkowanie konkurencyjna wobec antysomatycznych wypowiedzi filozofa, które na przestrzeni tradycji nie tylko weszły w obieg zwulgaryzowanej recepcji, ale też zaczęły funkcjonować jako centralny emblemat jego projektu antropologicznego. Dualistyczna wizja rzeczywistości, utożsamiana z poglądem o nieprzezwyrodnym antagonizmie $\psi\upsilon\chi\eta$ i $\sigma\omega\mu\alpha$, okazała się przy tym podwójnie atrakcyjna – zarówno myślowo, jak i retorycznie. W konturze filozoficznym zdawała się oferować pewną odpowiedź na pytanie o to, jak przez negację ciała osiągać idealne i pozaświatowe cele. Jeśli idzie o kwestię retorycznej perswazji, z jednej strony, dostarczała argumentów wspartych autorytetem myśli orficko-pitagorejsko-platońskiej, z drugiej, nośnych i nader sugestywnych figur wysłowienia – tak, by pouczeni oraz poruszeni odbiorcy mogli odkryć w sobie przyrodzone pragnienie transcendencji.

Paradoksalnie zatem, choć Platon z założenia nie akceptował myśli o intencjonalnym poniżaniu ciała czy też jego umyślnej destrukcji, jego neoplatonscy spadkobiercy (a już nieco wcześniej gnostycy i neopitagorejczycy) wykorzystywali spopularyzowane przezeń schematy argumentacyjne oraz formuły konceptualno-leksykalne, nie tylko do tego, aby, sięgając do czytelnych wzorców, amplifikować

pogląd o ograniczającym wpływie σῶμα na ψυχή, ale także by na tej podstawie konstruować ekstremalne ideały ascetyczne i budować wokół nich aksjologiczno-emocjonalną wspólnotę (Vogel 1981, 79-99; Zmorzanka 2017, 767-77). Trudno nie ulec przy tym wrażeniu, że późnoantyczni dualiści swój protreptyczno-perswazyjny impet czerpali także od autora *Fedona*, który wszak to właśnie im – filozofom – miał wyznaczać zadanie usilnego wspomaganie dusz w rozwiązywaniu cielesnych więzów: w ich ćwiczeniu się w wyzwalającej, przywracającej życie „śmierci ciała” (Reale 2008, 108).

3

W późnoantycznych projekcjach antysomatycznych retoryka poniżenia i negacji nie od razu jednak zaczęła łączyć się z retoryką naprawczą. Nie od razu też usytuowała się w polu myślenia w kategoriach medycznych; choć na przykład u Filona z Aleksandrii (ok. 25 p.n.e. – ok. 45 n.e.) dostrzec można bardzo wyraźne zwiastuny perswazji restoratywnej, która już niebawem na kilkanaście stuleci miała zadomowić się w dyskursie ascetyczno-mistycznym. Szczególnie interesujący jest w tym kontekście fragment III księgi *Alegorii praw*, śmiało inwertujący założenia inwencyjne i pojęciowe Platońskiej wizji człowieka jako bytu zjednoczonego – συναμφότερον:

Jest rzeczą doskonale znaną, że nasze ciało jako masa otoczona skórą [...] – jest nędzne, czyhające na duszę, śmiertelne i zawsze umarłe. Trzeba pomyśleć nad tym, że każdy z nas nic innego nie czyni, lecz tylko nosi trupa, ponieważ dusza pobudza ciało, będące samo ze siebie trupem, i nosi je bez zmęczenia. Zwróć też, proszę, uwagę, na jej niezmożoną siłę. Nawet najsilniejszy atleta nie jest w stanie dłuższy czas nosić własnego posągu, a tymczasem dusza niekiedy sto lat nosi statuę człowieka, łatwo i bez męczenia. Faktycznie Bóg [...] od początku uczynił ciało trupem. To ciało [...] jest złe z natury i czyhające na zgubę duszy. [...] Przez to właśnie różni się dusza atlety od duszy filozofa, że dla atlety najważniejsze jest dobro ciała i dla jego korzyści chętnie poświęciłby samą duszę, gdy przeciwnie, filozof, będąc miłośnikiem żyjącego w nim piękna, troszczy się o duszę, nie przywiązuje znaczenia do ciała, które właściwie jest trupem [...]. Bóg [...] zabija ciało nie jako ten, który rządzi i włada z nieograniczoną potęgą, lecz jako ten, który okazuje dobroć i miłosierdzie. (Filon 1986, 150-1)

Jako filozoficzno-ideową matrycę, pozwalającą emulacyjnie odwrócić Platońskie znaczenia i przeakcentować bieguny Platońskiej argumentacji, Aleksandryjczyk spożytkował tu zarówno swoją własną narrację egzegetyczną, jak i założenia platonizujących doktryn dualistycznych – skonkretyzowane w tekście jako ciąg sugestywnych konceptów retorycznych. Uwagę zwraca w pierwszej kolejności metafora ciała jako „masy otoczonej skórą”, wykorzystująca – w celu przeciwnym jednak niż w oryginale – tezę antropologiczną z *Timajosa* z wpisaną weń apologią σῶμα jako wytworu istot boskich, pełniącego szczytną funkcję otoczki ψυχή (Platon 1960, 99). W wykładni Filona ów Platoński kształtny, dynamiczny twór:

„masa ciała” zebrana przez bogów i oddana na służbę duszy (Platon 1960, 59), został – na zasadzie inwersji logicznej – przetransformowany w masę amorficzną, bezwładną w swej trupiości i martwocie, do tego z natury złą i wrogą wobec duszy.

To biegunowe i symetryczne odwrócenie właściwości ciała oraz psychosomatycznej sytuacji człowieka uczynił Filon nie tylko podstawą skrajnie deprecjonującej metafory, ale też punktem wyjścia intensywnych zabiegów amplifikacyjnych, nadających argumentacji zarówno afektywną siłę, jak i dyspozycję perswazyjną. Nagromadzenie wartościujących epitetów ciała („nędzne”, „czyhające na duszę”, „śmiertelne”, „umarłe”) oraz szeregu jego synonimicznych określeń („masa”, „trup”, „posąg”, „statua”), znalazło swój wyraźny rewers w antytetycznych antylogiach, zorganizowanych na zasadzie lustrzanej egzergazji („dusza pobudza ciało”, „nosi je bez zmęczenia”, ma „niezmożoną siłę”, jest „żyjącym pięknem”). Oczywiście, cała obszerna myślowa sekwencja, oparta na detalicznych wyliczeniach i dobitnym kontrapozycjonowaniu, wypełniająca w swej obrazowości i sugestywności wszelkie warunki hypotypozy, zmierzała w prostej linii do rewokacji Platońskiej metafory ciała jako wózka – do unaocznienia faktu, że to nie ciało nosi duszę, ale dusza dźwiga ciało. Nie był to jednak jej cel ostateczny, w horyzoncie projektu naprawczego Aleksandryjczyka miała ona bowiem za zadanie przekonywać, że troska o ciało mało że nie służy pięknu, a nawet życiu duszy, to jeszcze jawi się jako niezgodna z wolą Boga.

Konotacje medyczne tej tezy są kluczowe, chociaż w pierwszym odruchu można by uznać je – w najlepszym razie – za domyślne. Hermeneutyczne sygnały wysyła jednak sam Filon, wprowadzając do wywodu figury „atlety” i „filozofa”: kierujące wprost ku Platońskiej refleksji o eudajmonicznym dobru, o powinnościach ludzi wobec ciała i duszy, wreszcie – o zapobieganiu chorobom i ich leczeniu. Wystarczy zatem sięgnąć po dyskurs zdrowotny autora *Timajosa* i *Gorgiasza*, a także odnieść się do kontekstów, w jakich w *Kritonie* oraz *Fedonie* usytuował on przejęte przez egzegetę figury, aby dostrzec, że w interesującym nas fragmencie *Alegorii* chodzi nie tylko o amplifikację upodlenia człowieka „przez ciało” oraz „w ciele”, lecz także o zaprogramowanie wzgardy dla tegoż ciała jako ćwiczenia duchowego – dzięki któremu „umysł odniesie zwycięstwo na polu cnoty” (Filon 1986, 151).

Filon zestawiał atletę oraz filozofa na zasadzie kontrastu skojarzeniowego, zręcznie rekontekstualizując i reinterpretując stwierdzenia Platona – tak, by nadać im jednoznacznie angeliczny sens. Oto zaczerpnięte z *Kritona* przekonanie, że każdy, kto hołubi ciało i para się gimnastyką, będzie kierować się wyłącznie poradami lekarza lub trenera (Platon 1958, 114), Aleksandryjczyk przekształcił w dosadną tezę o degradującym wpływie „troski cielesnej” – sprawiającej, że człowiek nie tylko traci z pola widzenia wszelkie sprawy pozafizyczne, ale wręcz „chętnie

poświęciłby samą duszę” (Filon 1986, 151). „Filozof” funkcjonuje tu jako oczywisty kontrapunkt, przy czym przekonanie Filona o wyższości tego, który „troszczy się o duszę, nie przywiązuje znaczenia do ciała” (Filon 1986, 151), ma wyraźne i z całą pewnością bezpośrednie filiacje z kilkoma emblematycznymi konstatacjami z *Fedona*: „rzeczą filozofa [nie jest] dbać o tak zwane przyjemności; takie jak pokarmy i napoje” ani o „inne dogadzanie ciała; „całe staranie takiego człowieka nie odnosi się do ciała; ono się, ile możliwości, od ciała odwraca, a skierowane jest do duszy”; wreszcie – „filozof odwiązuje, jak tylko może, duszę od wspólności z ciałem; więcej niżli wszyscy inni ludzie” (Platon 1958, 45-7).

Obrazowe zestawienie „atleta” – „filozof” nie było więc dla Filona li tylko retoryczną opozycją, lecz głęboką dialektyczną antytezą, której bieguny z pełną premedytacją wyostrzył i przeakcentował. Istotę jego parabolicznej narracji wyznaczał – w przeciwieństwie do mocno wysublimowanej wizji Platona – wpływający z redukcyjnego dualizmu podział na ciało-trupa i duszę-życie; na to, co z gruntu złe i odrażające, a więc zasługujące na unicestwienie, i to, co dobre oraz piękne, przez co godne najwyższej troski. To właśnie ten radykalny podział stał się osią odwróconej interpretacji Platońskich uwag na temat zdrowotności; interpretacji mającej prowadzić do nieuniknionej konkluzji, że zabieganie o $\sigma\upsilon\mu\alpha$ w każdej formie okazuje się przeciwne woli Bożej. W Filonowym odradzaniu czy doradzaniu próżno natomiast szukać otwarcie sformułowanych dyrektyw. W ich miejsce egzegeta wprowadził rozumowanie jako procedurę amplifikacyjną, w tym przypadku – opartą na ściśle akomodacyjnym namyśle, która, dzięki dialektycznemu wzmocnieniu figury „atlety” i – zgoła niehermetycznym – asocjacom z Platońskimi wizjami zdrowia, miała nie tylko potęgować krytyczną ocenę porządków ciała, osiąganym z pomocą gimnastyki lub lekarstw, ale również konkretyzować ją w łańcuch pojęć praktycznych: *wzgarda dla ciała – abnegacja – walka – ćwiczenie się przez ascezę/chorobę – udręczenie – wieniec/nagroda od Boga*.

W prawdziwości wniosków odbiorcę miały utwierdzać obudowane egzegezą biblijną argumenty, które – z uwagi na ich substancję – wolno nazwać *ex Dei omnipotentis testimonia*. Pierwszy z nich, ujęty w formułę swoistej antylogii, przynosił przyczynowe uzasadnienie dla akceptacji wyniszczających aktów, będących zamierzonymi przejawami miłości Bożej: „Bóg [...] zabija ciało [...] jako ten, który okazuje dobroć i miłosierdzie” (Filon 1986, 151). Ostatni był anhedoniczny i antysomatyczny; ukazywał Boga jako tego, który „znienawidził rozkosz i ciało” (Filon 1986, 151-2). Centralną pozycję zajmował natomiast główny argument z wpisaną weń retoryczną obietnicą; wyposażony w afektywną siłę przez osadzenie go w ramie zwięzłej, lecz patetycznej i emfatycznej egzageracji, zręcznie operującej erotemą, ekfonesis i prostym acz wymownym konceptem (*śmierć umarłego/śmierć śmierci*):

Kiedy więc, duszo, należycie zrozumiesz, że nosisz trupa ?[!] Czy nie wtedy, gdy staniesz się doskonałą i uznaną za godną nagród i wieńców[?] Gdy staniesz się miłośniczką Boga, nie ciała, otrzymasz nagrodę za walkę, jeżeli będzie twą żoną Tamar, synowa Judy, której imię oznacza palmę, symbol zwycięstwa. [...] Kiedy umysł odniesie zwycięstwo na polu cnoty, skazuje na śmierć umarłe ciało. (Filon 1986, 151)

Wolno mieć pewność, że ta i podobne wypowiedzi Aleksandryjczyka przyczyniły się do transmisji platonizującego wzorca antysomatycznego oraz utrwalenia charakterystycznych rozwiązań inwencyjno-argumentacyjno-elokucyjnych. Filon był przy tym bodaj pierwszym autorem, który tak radykalną negację ciała uwikłał w paradygmat transcendencji. Oscylując między platońską a biblijną myślą antropologiczną, wdrożył również do swojego programu formacyjnego retorykę naprawczą, nakierowaną na restytucję zdrowia duszy: przywrócenie jej pierwotnego stanu przez ustawiczne ćwiczenie się we wzgardzie dla ciała. Natomiast choroba, choć pośrednio sugerowana jako środek duchowej irredenty, w konturze jego projektu antropologiczno-ascetycznego nie zyskała jeszcze autonomicznej reprezentacji. Miała, jak się zdaje, otrzymać ją dopiero za sprawą innego Aleksandryjczyka – Klemensa (ok. 150 – 212).

4

Swe dalsze fluktuacje tezy antysomatyczne przechodziły już w nurtach związanych z chrześcijaństwem, zresztą nierzadko w bezpośredniej łączności z myślą Filona, która – wraz ze źródłami platońskimi – stanowiła dla nich swego rodzaju archetyp. Formułowane w ich obrębie postulaty naprawcze, utrzymane nader konsekwentnie w duchu afirmacji „ofiary z ciała” jako warunku uzdrowienia duszy, zyskiwały stopniowo coraz bardziej wyrafinowane eksplanacje i wysublimowane wysłowienie retoryczne. Zaczęły wchodzić również w wyraźniejsze koligacje z dyskursem medycznym – tak jak u Klemensa Aleksandryjskiego, któremu chciałoby się przypisać rolę pioniera w nadawaniu chorobie ciała tak przejrzystego znaczenia leczniczego. W *Eklogach* rozwinął on, między innymi, myśl o utrapieniach pochodzących od Boga, który „jako lekarz choremu” udziela człowiekowi cierpienia, by ratować go przed nim samym:

Bóg zmieszał bojaźń oraz dobroć dla korzyści człowieka. Bo co komu pożyteczne, tego On udziela jako lekarz choremu [...]. Kiedy więc cierpienie cielesne zostaje zesłane na osobę sprawiedliwego, to albo dla upomnienia za grzech już popełniony, albo dla przestrogi na przyszłość, albo też by powstrzymać atak z zewnątrz – zawsze dla jakiegoś dobrego celu, dla przykładu jego bliskich. (Klemens 1909, 139)

Retoryka naprawcza otrzymała tu bardzo już ostry kontur medyczny, zarysowany za pomocą ciągu eksplanacyjno-argumentacyjnego, który amplifikował dyspozycję terapeutyczną Boga z jednej strony, a z drugiej – przypisywał chorobie cel

penitencjarny i prewencyjny. Oczywiście, metaforyczna reprezentacja Boga jako lekarza nie była nowatorska – miała zarówno staro-, jak i nowotestamentowe antecedencje (np. Ps 147, Mk 2, 17); świeżością uderza natomiast ujęcie choroby – przedstawionej nie w jakimś abstrakcyjnym, alegoryczno-symbolicznym wymiarze, lecz najzupełniej literalnie: jako konkretne, powodujące strach i ból cierpienie fizyczne. W tym też rozumieniu choroba została podniesiona do rangi praktyki ascetycznej – pokutno-przebiegającego ćwiczenia duchowego.

Praktyki tej pisarz nie interpretował jednak w duchu skrajnego antysomatyzmu – jako „ćwiczenia się w śmierci”. Więcej nawet, w jego dyskursie naprawczo-infirmeryjnym można odkryć pewną osobliwą życzliwość wobec ciała – nie zdrowego i krzepkiego, ale właśnie chorego i słabego niczym „stara łódź”: niegwarantująca już bezpieczeństwa żeglugi, przynosząca za to ryzyko, niepokój, bezsenność. Klemensowi nie chodziło przy tym o łagodne współczucie dla „zepsutych” ciał z uwagi na ich mierną kondycję, ale o fakt, że w swej niedołężności ich „mieszkańcy” musieli porzucić letarg oraz beztroskę, by pogrążyć się w prozajnej modlitwie: „A ci, którzy zamieszkują w ciele zepsutym, tak samo jak ci, którzy płyną teraz na starej łodzi, nie śpią lekkomyślnie, ale zawsze modlą się do Boga” (Klemens 1909, 139). Ponownie zatem zepsute, schorowane ciało wpisał Klemens w swój projekt naprawczy – tym razem jako pomoc duszy w jej zwróceniu się ku Bogu. Warto podkreślić, że choroba miała jawić się tu nie tyle jako Boży dopust lub ostrzeżenie, co raczej jako wynik naturalnych procesów starzenia, które, odbierając człowiekowi sprawność cielesną, usposabiały go do sprawności duchowych: czuwań, modlitw, kontemplacji.

Co frapujące, mimo swej lapidarności przywołana konstatacja autora *Eklog* okazuje się mieć nader bogate zaplecze inwencyjno-elokucyjne. Zwróćmy uwagę przede wszystkim na filozoficzną gnomizację sformułowania Klemensa, a zarazem na wspierający ją potencjał ekspresyjny – wynikający z imperatywu unaczynienia dwóch sugestywnych, choć na pozór lekko rozmytych obrazów. Obraz pierwszy, sygnalizowany wzmianką o „zamieszkiwaniu w ciele”, odsyłać miał wprost do platońskiej metafory $\sigma\omega\mu\alpha$ jako narzędzia duszy, służącego jej rezydowaniu. Nawiasem mówiąc, metafora ta była bardzo bliska Klemensowi, który skądinąd – jako wnikliwy czytelnik greckiego myśliciela – nie miał kłopotu z wyważoną interpretacją jego antropologii. Dał zresztą temu wyraz niejednym raz, już to posługując się, bez negatywnych przeakcentowań, platońskimi figurami ciała jako grobu, więzienia, kajdan, ślimaka (Łucarz 2007, 115-26), już to rozwijając pozytywne aspekty ciała jako narzędzia i mieszkania duszy (Łucarz 2007, 126-27; 137-144). Dla drugiego z kolei obrazu, przedstawiającego starą łódź na morzu, zgoła oczywistą referencję stanowił topos żeglugi z jego odniesieniami do wizji życia jako przemierzania morskich odmętów. Nietrudno tutaj odczytać

sylogistyczny zamysł autora, który, dokonując prostej ekwiwalencji „łodzi” i „ciała”, przekonywał o niebezpieczeństwach, jakie σῶμα stwarza w życiu człowieka – zwłaszcza wyniszczonym cierpieniem, a zarazem o perspektywach, jakie może przed nim otworzyć – choćby wtedy, gdy pojmie on, że w horyzoncie wieczności choroba to jego mistyczne uzdrowienie:

Starsi bardzo się obawiali, o ile w jakiejś chwili nie doświadczali cierpienia w ciele. Bali się bowiem, że jeśli od razu w tym świecie nie odpokutują grzechów – bo kto żyje w ciele, popełnia ich wiele, choćby w nieświadomości – to będą musieli cierpieć kary w innym świecie, dlatego modlili się, aby tutaj i zaraz byli [przez chorobę] uzdrowieni. (Klemens 1909, 139)

Oparty na antylogii koncept Klemensa (*uzdrowienie przez chorobę*) miał kierować uwagę na kolejne – ascetyczno-pokutne – znaczenie dolegliwości fizycznych, sugerując jednocześnie dobrowolny charakter poddania się cierpieniu czy wręcz jego pragnienie. Co przy tym jasne, choroba była tu propozycją otwartą; ćwiczeniem dla każdego, kto chciał nadać jej prawdziwie oczyszczający sens i uczynić swoje ciało narzędziem zjednoczenia z Bogiem. Niestety, w późniejszej tradycji nastąpiło silne przewartościowanie czynnika heroicznego i emulacyjnego. Asceci nazbyt często próbowali przekraczać ograniczenia własnej kondycji – rywalizować w cierpieniu z innymi wyznawcami, świętymi, a nawet z samym Jezusem. Co zrozumiałe, w tej symbolicznej matrycy zaczęły konstytuować się nowe paradygmaty „choroby ascetycznej” – retorycznie na pewno spektakularne, natomiast ostentacyjnie antysomatyczne i bez wątplenia sprzeczne nie tylko z uniwersalną retoryką naprawczą, ale także z nauczaniem ortodoksyjnym (Szram 2019, 647-57; Crislip 2012, 5).

5

W horyzoncie formacyjno-parenetycznym głównym celem retoryki naprawczej jest perswazja ukierunkowana na przywrócenie wiary w kluczowe wartości i przekonania, ale też uzdrowienie lub pocieszenie duchowe tych, którzy zostali „zarażeni”, „okaleczeni”, „zatruci”. Z tej perspektywy warto spojrzeć na fragment gnostyckiego pseudoepigrafu *Apokryficznego listu Jakuba* z Nag Hammadi z II w., w którym przy pomocy subtelnych narzędzi retoryki restoratywnej, w tym metaforycznej reprezentacji zdrowienia, została przedstawiona nauka o zbawieniu.

Twoje jest
Życie. Wiedźcie więc, że uzdrowił
was, gdy byliście chorzy,
abyście mogli zostać królami.
Biada tym, którzy odpoczęli po
chorobie, ponieważ
powrócą do swej choroby. Błogosławieni

ci, którzy nie byli chorzy
i poznali resztę, zanim
zachorowali. Twoje jest Królestwo Boże
(Helderman 1978, 35)

Jak pamiętamy, metafory zdrowia oraz choroby nie były w tamtym czasie niczym nadzwyczajnym, a figuratywne użycie obu kategorii medycznych miało w zasadzie obiegowy charakter. W procesie uzdrawiania rolę wielkiego lekarza przyznawano najczęściej Bogu, i było tak zarówno w tekstach przedchrześcijańskich, gdy za sprawą Platona koncept boskiego medyka wszedł do kanonu miejsc wspólnych, jak i w literaturze chrześcijańskiej, w której figurę „Chrystusa Boskiego Lekarza” spopularyzował Klemens Aleksandryjski (Pałucki 1993, 15-34) oraz autorzy gnostycy (Helderman 1978, 40).

Również w przywołanym pseudoepigrafie stoi ona u podstaw strategii inwencyjnej tekstu, przy czym w pierwszym odruchu można by przyjąć, że mamy do czynienia z jej dość konwencjonalną realizacją: oto najpierw Boski Lekarz przywrócił zdrowie wszystkim, którzy byli chorzy przez grzech; u tych jednak, którzy po uleczeniu znów popadli w bezczynność, choroba powróci; tych zaś, którzy wytrwali w zdrowiu pośród chorych, Bóg będzie błogosławił. Jeżeli jednak spojrzymy na tekst jako mistrzowską realizację gnostyckiej retoryki naprawczej, do tego o bardzo bogatym zapleczu inwencyjno-kontekstualnym i elokucyjnym, dostrzeżemy, że panorama odniesień i sensów jest znacznie szersza, sama zaś formuła epigrafu została zrealizowana jako mikrostruktura quasi-kaznodziejska o trójdzielnej budowie – zawierającej: adhortację, kominację i błogosławieństwo.

Część adhortacyjna prócz zachęty przynosi pocieszenie, które, imitując argumentację wyjaśniającą, pożytkuje przede wszystkim kanoniczną sentencję Filona wyrosłą z jego teorii cnoty: „zaprawdę, mądry człowiek jest prawdziwym królem” (Filon 1894, 268). Nietrudno stąd sięgnąć głębiej i jako kontekst zaangażować nie tylko jedno zdanie Aleksandryjczyka, ale także stojący za nim dyskurs mądrościowy żydowsko-hellenistycznego judaizmu. Idąc dalej, jako niezbywalna parantela tekstu ujawnia się tu również gnostycka – w II w. mocno rozpowszechniona – doktryna choroby, upatrująca przyczyny niedomagań ducha w *niedoborze, pasji, wahaniu*, a także *kobiecości* (Helderman 1978, 40-1). Jest ona o tyle istotna, że pozwala akomodacyjnie dopełnić treść kominacji: odpowiedzieć na pytanie, czym jest „zgubny odpoczynek” i jaką stanowi przeszkodę dla zbawienia. Oczywiście, koncepcja ta ma też swój rewers w postaci doktryny zdrowia/zbawienia, zorganizowanej wokół pojęć: *pełnia – stabilność – odpocznienie – Królestwo Boże*; doktryny, którą można było z łatwością aplikować już to do interpretacji finalnego błogosławieństwa, już to do konstruowania własnego programu duchowego.

6

Przykłady konceptualizacji figury Boskiego Lekarza oraz realizacji skorelowanej z nimi retoryki naprawczej można by mnożyć, podobnie zresztą jak egzemplifikacje tekstów, w których chorobę i cierpienie konstruowano jako środek zwalczania ciała jako zniewalającej powłoki. Celem niniejszego studium nie był jednak rekonesans tekstów, a zilustrowanie kilku faktów, które winny być uwzględniane w myśleniu o retoryce regeneracyjnej i chrześcijańskiej tradycji restoratywno-infirmeryjnej. Po pierwsze, u podstaw wszystkich projektów antropologiczno-ascetycznych znajdowały się chrześcijańskie i przedchrześcijańskie koncepcje człowieka/ciała/duszy, dostarczające późniejszym twórcom nie tylko inspiracji ideowych, ale także narzędzi retorycznych. Po drugie, aby skontekstualizować fenomen monastycznego i późniejszego myślenia o kondycji ciała oraz o konceptualizacjach zdrowia i choroby, trzeba prześledzić spuściznę trzech pierwszych wieków po Chrystusie – twórczość judeo-hebrajską i judeo-chrześcijańską, wizje ortodoksyjne i noszące cechy heterodoksji, spuściznę kanoniczną, jak i teksty o charakterze hermetycznym. Po trzecie wreszcie, warto otworzyć się na retoryczność piśmienniczych konceptualizacji stanów zdrowotnych, będących narzędziem: represji, pokuty, przestrogi, aktywności ascetyczno-mistycznej, ale też emulacji i kompensacji. Retoryka choroby jako retoryka naprawcza okazuje się bowiem instrumentem nie tylko wciąż świeżym, ale też wdzięcznym i elastycznym – pozwalającym spojrzeć na znane teksty z nowej, niekiedy zupełnie nieoczekiwanej perspektywy.

Bibliografia:

- Clemens Alexandrinus.** 1909. *Opera*, vol. 3. (*Stromata*, Buch VII-VIII, *Excerpta ex Theodoto, Eclogae propheticae*), red. Otto Stählin. Leipzig: Hinrichs.
- Crislip, Andrew.** 2012. *Thorns in the Flesh: Illness and Sanctity in Late Ancient Christianity. Divinations: Rereading Late Ancient Religion*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Drijvers, Hendrik Jan Willem.** 1994. *Collection of Essays. History and Religion in Late Antique Syria*. London: Routledge.
- Filon Aleksandryjski.** 1986. *Pisma*, t. 1. Przełożył Leon Joachimowicz. Warszawa: Pax.
- Helderman, Jan.** 1978. „Anapausis in the Epistula Jacobi Apocrypha”. W *Nag Hammadi and Gnosis*, red. Robert McLachlan Wilson. Leiden: Brill.
- Łucarz, Stanisław.** 2007. *Grób czy świątynia? Problematyka cielesności w antropologii Klemensa Aleksandryjskiego*. Kraków: Ignatianum – WAM.
- Pałucki, Jerzy.** 1993. „Chrystus Boski Lekarz w pismach Klemensa Aleksandryjskiego”. W *Wczesnochrześcijańska asceza*, red. Franciszek Drączkowski. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Philo Judaeus.** 1894. *Works*, vol. 2. Translated by Charles Duke Yonge. London: George Bell and Sons.
- Piechowiak, Marek.** 2009. „Sokrates sam ze sobą rozmawia o sprawiedliwości”. W *Kolokwia Platońskie*, red. Artur Pacewicz. Wrocław: Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.

- Platon.** *Fedon*. 1958. Przełożył Władysław Witwicki. Warszawa: PWN.
- Platon.** *Kriton*. 1958. Przełożył Władysław Witwicki. Warszawa: PWN.
- Platon.** *Timajos*. 1960. Przełożył Władysław Witwicki. Warszawa: PWN.
- Reale, Giovanni.** 2008. „Ciało ludzkie w myśli greckiej: Homer i Plato”. *Ethos*, 2-3: 105-118
- Szram, Mariusz.** 2019. „Radykalna asceza jako herezja w *Diversarum hereseon liber* Filastriusza z Brescii i innych wczesnochrześcijańskich katalogach ruchów heretyckich”. W *Veni Domine. Księga pamiątkowa w 50. rocznicę święceń biskupich księdza biskupa prof. dr. hab. Juliana Wojtkowskiego*, red. Andrzej Kopiczko. Pelplin: Bernardinum.
- Vaught, Jennifer C.** (red.). 2010. *Rhetorics of Bodily Disease and Health in Medieval and Early Modern England*. London: Routledge.
- Vogel de, Cornelia J.** 1981. „The Sôma-Séma Formula: Its Function in Plato and Plotinus Compared to Christian Writers”. W: *Neoplatonism and Early Christian Thought*, red. H.J. Blumenthal, Robert Austin Markus. London: Variorum Publications.
- Vogel de, Cornelia J.** 1988. *Rethinking Plato and Platonism*. Leiden: Brill.
- Zmorzanka, Anna.** 2017. „Formuła soma-sema w księdze Tomasza Atlety i jej aspekty ontyczno-etyczne”. *Vox Patrum*, 67: 767-777