

Rhetoric in Scandinavia

Retoryka w Skandynawii

10 (4) 2023 ISSUE EDITORS: TOMMY BRUHN, LISA S. VILLADSEN, EWA MODRZEJEWSKA

VARIA

ANETA TYLAK

UNIwersytet Łódzki, POLSKA

<https://orcid.org/0000-0003-2763-2975>

aneta.tylak@uni.lodz.pl

Retoryka zdrowia i choroby w „trosce o duszę” u Platona oraz twórców *Corpus Hermeticum*

The rhetoric of health and illness in the “care of the soul” in Plato and the authors of the *Corpus Hermeticum*

Abstract

Już starożytni uznawali, że dusza jest najistotniejszym elementem człowieka. Sokrates twierdził, że to właśnie o duszę trzeba dbać, a nie o przyjemności ciała. Jego najsłynniejszy uczeń – Platon – wiele miejsca poświęcił w swoich dialogach pojęciu *psyche*, twierdząc między innymi, że „cnota byłaby zdrowiem, a zło chorobą duszy”. Pogląd ten, rozpowszechniony w późniejszych wiekach, został również przejęty przez autorów pism hermetycznych zgrupowanych w tak zwanym *Corpus Hermeticum*. Wymieniali oni dwie poważne choroby duszy, a mianowicie bezbożność oraz mniemanie, a jako ich źródło wskazywali między innymi przyjemność. Zarówno w przypadku dialogów Platona, jak i traktatów hermetycznych zawarte w nich zalecenia etyczne często wykorzystywały retoryczne porównania z obszaru medycyny, mające na celu obrazowe uzmysłowienie czytelnikom i słuchaczom konieczności właściwej troski o duszę, prawidłowego zdiagnozowania jej „chorób” i wdrożenia odpowiedniej „terapii”. Nie bez znaczenia pozostawała dla nich także kwestia korelacji pomiędzy duszą i ciałem. Celem artykułu jest pokazanie, czym są choroby duszy według Platona oraz autorów pism zawartych w *Corpus Hermeticum*, jakie jest ich źródło i jakimi sposobami można je wyleczyć, a także próba odpowiedzi na pytanie, jaką rolę odgrywa ich zdaniem *psyche* w zdrowiu fizycznym człowieka.

Already the ancients recognised that the soul is the most essential element of a human. Socrates argues that it is the soul that must be cared for, not the pleasures of the body. His most famous disciple, Plato, devotes a great deal of space in his dialogues to the concept of the *psyche*, claiming, among other things, that “virtue would be the health and evil the disease of the soul.” This view, widespread in later centuries, is also taken up by the authors of the Hermetic writings grouped in the so-called *Corpus Hermeticum*. They mention two serious diseases of the soul, namely godlessness and delusion, and point to pleasure, among other things, as their root. In the case of both Plato's dialogues and the Hermetic treatises, the ethical recommendations contained therein often make use of rhetorical comparisons from the field of medicine, aiming to vividly illustrate to readers and listeners the need for proper care of the soul, the correct diagnosis of its “diseases” and the implementation of appropriate “therapy.” They are also concerned with the correlation between the soul and the body. The aim of this article is to show what the illnesses of the soul are, according to Plato and the authors of the writings contained in the *Corpus Hermeticum*, what their source is and by what means they can be cured, as well as to attempt to answer the questions of the role they believe the *psyche* plays in human physical health.

Key words

zdrowie, choroba, dusza, Platon, *Corpus Hermeticum*, medyczne metafory
health, illness, soul, Plato, *Corpus Hermeticum*, medical metaphors

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/>

ANETA TYLAK

UNIWERSYTET ŁÓDZKI, POLSKA

<https://orcid.org/0000-0003-2763-2975>

aneta.tylak@uni.lodz.pl

Retoryka zdrowia i choroby w „trosce o duszę” u Platona oraz twórców *Corpus Hermeticum*

1. Wprowadzenie

Medycyna już w V w. p.n.e. cieszyła się dużym uznaniem wśród filozofów. Starożytni myśliciele porównywali rolę filozofii do leczniczej lub terapeutycznej roli medycyny. Przy czym, podczas gdy przedmiotem troski w sztuce lekarskiej była troska o ciało, filozofia miała troszczyć się o duszę. Jak celem medycyny było zdrowie (w jego fizycznym aspekcie), tak celem filozofii było osiągnięcie cnoty (Allen 2019, 75–76). Co istotne, w antycznej myśli greckiej moralne dobro i zdrowie fizyczne miały ten sam status ontologiczny i epistemologiczny (Bloomfield 1997, 309–310), a analogia pomiędzy występkiem a chorobą, bez względu na to, czy dotyczyła jednostki, czy jakiejś grupy społecznej, jest obecna w greckiej literaturze (Renaut 2019, 67).

Grecka medycyna wywarła istotny wpływ także na Platona, przede wszystkim na jego postrzeganie etyki (Lidz 1995, 527). Pisma filozofa obfitują w nawiązania do medycyny, którą postrzega on jako sztukę (King 1954, 38–39; por. Berges 2012)¹. Według Jorge Torresy (2020, 1–3) teoria zdrowia psychicznego sformułowana przez Platona nie ma precedensu zarówno w historii zachodniej filozofii, jak i medycyny – był on pierwszym filozofem, który w sposób systematyczny rozważał podejście do zdrowia psychicznego (zdrowia duszy). Porównanie zaś występków z chorobą duszy, które Platon przedstawił w *Państwie*, stało się źródłem toczącej się do dziś dnia dyskusji na temat niebezpieczeństwa powiązania kwestii zdrowia psychicznego i moralności (Kenny 1973; Martin 2006, 17–28; Ruttenberg 1986; King 1954).

2. Zdrowie i choroby duszy w pismach Platona

W *Obronie Sokratesa* (30b 1-2) mistrz Platona wypowiada znamienne słowa, że „[...] nie należy dbać o ciało ani o majątek, ani o nic bardziej niż duszę tak, by

1. Szacunek do medycyny i jej wpływ na Platona nie skutkował bezkrytycznym podejściem filozofa do sztuki lekarskiej. Jak zauważa Levin (2014), w kolejnych dialogach narasta rywalizacja Platona z twórcami pism medycznych w kwestii natury oraz najlepszego rodzaju życia.

była najlepsza”². Owa troska o duszę sięga swymi korzeniami myśli orficko-pitagorejskiej, z której wywodzi się dualistyczna koncepcja człowieka, gdzie dusza stanowi pierwiastek boski i nieśmiertelny. Tezę o szczególnej roli *psyche* w życiu człowieka przejął Platon, o czym można przekonać się, czytając jego dialogi, w których filozof poświęcił wiele miejsca zagadnieniom związanym z pojęciem duszy.

Według *Timajosa* (34c4-5) „bóg utworzył duszę jako pierwszą i starszą od ciała”, co miało ustawić duszę w hierarchii wyżej od ciała, nad którym powinna ona panować. O znaczeniu duszy wiele mówią słowa z tego samego dialogu, w którym możemy przeczytać, że „Gdyby ktoś powiedział, że umysł i wiedza tkwią w jakimkolwiek innym przedmiocie, a nie w duszy, ten wszystko inne raczej powie niżli prawdę” (*Timajos* 37c3-5). Sokratejskie przekonanie o tym, że człowiek jest duszą, znajduje swoje odzwierciedlenie w słowach Platona, które zawarł w *Prawach* (959a5-b1): „dusza niezrównanie góruje nad ciałem i [...] w tym nawet życiu nie co innego, ale dusza właśnie stanowi o tym, czym jest każdy z nas, a ciało towarzyszy tylko każdemu z nas niby jakieś jego odbicie”. Ciało jest przeszkodą w osiągnięciu tego, do czego powinien zmierzać każdy człowiek, o czym jest mowa w *Fedonie* (66b5-c5):

[...] jak długo będziemy mieli ciało i dusza nasza będzie złączona z tak wielkim złem, nigdy w świecie nie potrafimy zdobyć i posiadać w pełni tego, czego pragniemy. A powiadamy, że tym jest prawda. Bo tysiączne nam kłopoty sprawia ciało, któremu pokarmu trzeba. A do tego, jeśli na nas jeszcze jakieś choroby spadną, przeszkadzają nam w szukaniu tego, co istnieje. Pragnieniami i żądzami, i obawami, i widziadłami różnorodnymi, i głupstwami nas napełniają licznymi, tak że, jak mówią, naprawdę przez to niczego nigdy na rozum wziąć nie jesteśmy w stanie.

Jak stwierdza Chiara Teresa Riccardione (2014, 289), dla Platona tożsamość tych dwóch sztuk: medycyny i filozofii, jest tak całkowita, że na przemian metaforyzuje medycynę jako istotę filozofii i przedstawia filozofię jako naturę medycyny. Jednym z najistotniejszych odniesień związanych z retoryką zdrowia i choroby w dialogach Platona jest twierdzenie zawarte w *Państwie* (444d13-e2), które jasno określa, czym jest zdrowie i choroba duszy: „Zatem dzielność (*ἀρετή*) to byłoby pewnego rodzaju zdrowie i piękność, i dobra forma duszy, a zły charakter (dosł. zło: *κακία*) to choroba i brzydota, i niedomaganie”. Podobną myśl wyraził Platon w *Sofistcie*: „Więc jeżeli mówimy, że zły charakter (*πονηρία*) to jest rozterka i choroba, to powiemy słusznie” (228b 8-9) i dalej: „Więc pokazuje się, że istnieją w duszy te dwa rodzaje zła. Jeden z nich szerokie koła nazywają złym charakterem (*πονηρία*), a to jest najoczywiściej choroba duszy” (*Sofista* 228d6-8).

2. Wszystkie cytaty z dialogów Platona, z wyjątkiem *Praw*, podaję w przekładzie W. Witwickiego. Cytaty z *Praw* podaję w przekładzie M. Maykowskiej.

Z kolei w *Timajosie* przybliżyła nam filozof genezę chorób (por. Lautner 2011), zarówno tych, które atakują ciało (82a-86a), jak i tych, które stanowią zagrożenie dla duszy (86b-87b). Chorobą duszy nazywa Platon brak rozumu (ἄνοιαν) i wymienia dwa jego rodzaje, a mianowicie obłąkanie (μανίαν) i głupotę (ἄμαθίαν): „Że chorobą duszy jest brak rozumu – to trzeba przyznać. A są dwa rodzaje nierozumu: obłąkanie i głupota. Więc każde cierpienie, na które ktoś zapada, czy to na jeden z tych stanów, czy na drugi, trzeba nazywać chorobą” (*Timajos* 86b2-4). Odpowiedzialnością za powstawanie głupoty obarcza Platon brak harmonii pomiędzy ciałem i duszą. Oba pierwiastki: cielesny i duchowy ścierają się oraz próbują osiągnąć przewagę, podążając za swoimi pragnieniami:

[...] ponieważ w ludziach są z natury dwa rodzaje pożądań: ludzie mają ciało, więc pożądają jedła, a że mają pierwiastek najbardziej boski ze wszystkiego, co w nas, więc pożądają rozumu – zatem poruszenia strony mocniejszej przeważają i powiększają to, co jest ich. A co należy do duszy, to robią głuchym i głupim i bez pamięci, i wywołują w człowieku chorobę największą: głupotę (*Timajos* 88a8-b5).

Kontynuując wywód o chorobach duszy, uczeń Sokratesa do najgorszych zalicza przesadne rozkosze (ἡδονάς) i zgryzoty (λύπας), tłumacząc to w następujący sposób:

Bo człowiek oddany rozkoszom albo znajdujący się w stanie wprost przeciwnym pod wpływem zgryzoty śpieszy się, żeby jedno uchwycić nie w porę, a drugiego uniknąć, i ani dojrzeć niczego, ani usłyszeć należycie nie potrafi, wścieka się tylko i zgoła wtedy nie umie kierować się rozumem. Kto ma nasienia dużo i ono mu się w rdzeniu przelewa i taką ma naturę jak drzewo, które nad miarę dużo owoców wydaje, ten wiele za każdym razem mąk znosi i wiele rozkoszy zdobywa, kiedy pożąda, i w związku z tym płodzi, ale większą część życia w obłąkaniu spędza przez największe rozkosze i zgryzoty i duszę ma chorą i głupią dzięki swojemu ciału. Taki nie uchodzi za chorego, ale za charakter zły dobrowolnie (*Timajos* 86b7-d2).

Powyższy fragment jasno wskazuje na wzajemne oddziaływanie na siebie obu pierwiastków, z których złożony jest człowiek: duchowego i cielesnego. Mimo że z założenia dusza powinna sprawować władzę nad ciałem, niekiedy zdarza się, że to ciało zyskuje przewagę, a ulegając wszelkiego rodzaju rozkoszom, sprawia, że dusza przestaje słuchać rozumu i tym samym popada w chorobę.

Kolejną chorobą duszy jest rozpusta seksualna (ἡ περὶ τὰ ἀφροδίσια ἀκολασία). Ponownie zostaje również podkreślone, że niesłusznie zarzuca się ludziom, że są źli umyślnie.

A tymczasem rozpusta seksualna po wielkiej części jest chorobą duszy, wywołana stanem jednego składnika, który dlatego że kości są rzadkie, rozplywa się po ciele i nasycja je wilgotnością. I prawie wszystko, co się nazywa rozwiązłością i co się ludziom zarzuca w sposób obelżywy, jakoby byli źli umyślnie, to się im niesłusznie zarzuca (*Timajos* 86d).

Ciało oczywiście, co zostało już wspomniane, także ma wpływ na duszę. Dlatego zgryzoty, które atakują ciało, przechodzą również na duszę, tworząc w ten sposób choroby psychiczne:

I na odwrót, jeżeli chodzi o zgryzoty, to tak samo za pośrednictwem ciała dusza się wielkiego zła nabawia. Bo gdziekolwiek soki z kwaśnych i słonych flegm i soki gorzkie i żółciowe po ciele błędzą, a nie znajdują sobie odetchnienia na zewnątrz, tylko zamknięte w środku mieszają swój oddech do obrotów duszy, wywołują różnorodne schorzenia psychiczne, więcej i mniej, i większe, i mniejsze. Dostają się do trzech siedlisk duszy i zależnie od tego, do którego się dostaną, wywołują różne rodzaje zgryźliwości i przygnębienia i różne postacie zuchwałości i strachu, a także złej pamięci i głupoty (*Timajos* 86e-87a).

Powyższe fragmenty *Timajosa* pokazują wyraźnie, że poprzez wzajemny wpływ na siebie duszy i ciała powstawać może dysproporcja, która prowadzi do powstawania chorób. Dlatego też do prawidłowego funkcjonowania organizmu potrzebna jest słuszna proporcja. W ten sposób mówi o tym sam Platon (*Timajos* 87d1-3): „Jeżeli chodzi o stany zdrowia i choroby, o zalety i wady, to żadna proporcja i dysproporcja nie ma większej wagi niż ta, która zachodzi pomiędzy samą duszą i ciałem samym”. Podobną myśl wyraża też w dalszej części dialogu (*Timajos* 88b5-c1), gdzie pisze: „Jedyny ratunek dla jednego i drugiego: żadnych ruchów duszy bez ruchów ciała ani ruchów ciała bez duszy – aby się jedno przeciw drugiemu ostało i żeby nabrały sił równych i zdrowia”.

Wszystkie te wady/choroby powiązane są ze złem. Trzeba jednak podkreślić, co zresztą czyni sam filozof (*Timajos* 86d7-e3), że „nikt nie jest zły umyślnie. Tylko skutkiem jakiejś wadliwej konstytucji ciała i przez niewłaściwe wychowanie człowiek zły staje się złym. Tego nikt nie lubi, a każdemu może się to przydarzyć niechcący” (por. Gill 2000, 64–65).

Ową nieumyślność bycia złym podkreśla filozof w kolejnym fragmencie *Timajosa*, nawiązując jednocześnie do złych ustrojów państwowych, w których także widzi zagrożenie dla zdrowia psychicznego człowieka. Kontynuując zaś wątek wychowania, winą za rodzące się w młodym człowieku zło bardziej obarcza rodziców czy wychowawców niż dzieci:

Oprócz tego, kiedy na takie złe konstytucje zaczną działać złe ustroje państwowe i mowy (λόγοι), które się w państwie publicznie i prywatnie słyszy, a oprócz tego i nauczanie od dziecięcych lat się dołączy, które się zgoła nie przyczynia do uleczenia tych rzeczy – toż na tej drodze psujemy się wszyscy, którzy jesteśmy źli bez żadnej złej woli z naszej strony, a tylko z dwóch przyczyn. O co zawsze więcej należy obwiniać rodziców niż dzieci i wychowawców bardziej niż wychowanków. A starać się, o ile kto może, i za pomocą wychowania, i za pomocą studiów i nauk zła uniknąć, a jego przeciwieństwo osiągnąć (*Timajos* 87b).

Kwestię wychowania porusza Platon między innymi w *Państwie*. Poglądy zawarte w tym dialogu – przede wszystkim za sprawą Karla Poppera (1993) – stały

się przyczynkiem do dyskusji o państwie Platona jako przykładzie ustroju totalitarnego. Tymczasem to, na co warto zwrócić szczególną uwagę, zostało poruszone przez Giovanniego Reale (2001, 291), i odnosi się do metafory, jaką stanowi tytułowe państwo:

Państwo jest powiększeniem duszy [...], między duszą a państwem zachodzi [...] wzajemna współzależność: chociaż jest prawdą, że państwo jest projekcją duszy w powiększeniu, to prawdą jest także to, że w końcu autentyczną siedzibą prawdziwego państwa i prawdziwej polityki jest właśnie dusza, a prawdziwym polis okazuje się «miasto wewnętrzne», które jest nie na zewnątrz, lecz wewnątrz duszy.

Choć przyczynkiem do dyskusji, która rozwinęła się w *Państwie*, była kwestia rozstrzygnięcia, czym jest sprawiedliwość, nie było przypadkiem, że właśnie w tym dialogu Platon porusza kwestie zdrowia i choroby duszy i stara się dać odpowiedź na pytanie, co zrobić, aby człowiek był zdrowy, aby jego psychika była zdrowa. Rozpatrując bowiem zagadnienie sprawnego działania państwa, tym samym rozpatrujemy i otrzymujemy wnioski dotyczące duszy. Zarówno w doskonałym państwie, jak i w zdrowej duszy chodzi w ostateczności o harmonię, którą mają tworzyć w przypadku państwa – trzy stany społeczne, w przypadku duszy – jej trzy części: rozumna, pożądliva i popędliwa. Państwo sprawiedliwe więc tworzą trzy stany, które właściwie sprawują swoje funkcje, sprawiedliwego człowieka natomiast sprawiedliwa dusza, która powstaje dzięki zgodności jej trzech części:

I sprawiedliwym też [...], tak sądzę, powiemy, że poszczególny człowiek będzie w ten sam sposób sprawiedliwy, jak i państwo było sprawiedliwe [...]. A tegośmy chyba nie zapomnieli, że państwo było sprawiedliwe przez to, że każdy z tych trzech rodzajów, jakie w nim były, robił swoje [...]. To zapamiętajmy sobie i to, że i każdy z nas, jeżeli każdy z jego trzech czynników wewnętrznych będzie robił swoje, będzie wtedy sprawiedliwy i będzie robił swoje (*Państwo* 441d5-e2).

Co istotne, spośród trzech części duszy „Intelektowi władać wypada, bo jest mądry i powinien myśleć z góry o całej duszy” (*Państwo* 441e4-5). Dusza nierozumna zaś – jak pisze Platon w *Sofiście* (228d4) „jest szpetna i nie ma miary w sobie”.

Człowiek, który będzie kierował się rozumem, będzie starał się trzymać z daleka od przyjemności zmysłowych, próbując dążyć do wspomnianej harmonii. Dbając o ciało, jednocześnie będzie dbał także o duszę, nawet jeśli nie będzie tego świadomy:

[...] jeżeli chodzi o stan i odżywianie ciała, to on nie będzie przez całe życie miał tej postawy, żeby folgować przyjemnościom zwierzęcym i bezrozumnym, on nawet w trosce o własne zdrowie tylko tyle będzie dbał o to, żeby się stać silnym, zdrowym albo pięknym, o ile miałyby się przez to stać bardziej opanowanym wewnątrznie; zawsze będzie widać, że on harmonię swego ciała stosuje jako środek do osiągnięcia zgodnej z nią harmonii duchowej (*Państwo* 591c5-d3).

Wracając do głównej myśli – że zło jest chorobą duszy – zadajmy za Platonem pytanie: „czy dusza ma coś takiego, co ją czyni złą” (*Państwo* 609b9-10). Pytanie jest oczywiście retoryczne, odpowiedź musi być twierdząca. Duszę na drogę zła sprowadzają niesprawiedliwość (ἀδικία), rozpusta (ἀκολασία), tchórzostwo (δειλία) oraz brak rozumu (ἀμαθία) (*Państwo* 609b11-12). Trzy z powyższych wad określone zostały w *Sofistcie* (228e1-5) mianem choroby: „Całkowicie trzeba się na to zgodzić [...], że istnieją w duszy dwa rodzaje zła. Jednakże i tchórzostwo (δειλία), i rozpustę (ἀκολασία), i niesprawiedliwość (ἀδικία) – to wszystko trzeba uważać za chorobę tkwiącą w nas, a stan niewiedzy obfitej i różnorodnej uważać za oszpecenie”.

Najbardziej oczywistym lekarstwem w tej sytuacji wydają się być przeciwieństwa wyżej wymienionych wad, czyli sprawiedliwość, wstrzeźliwość, rozważa oraz kierowanie się rozumem, ponieważ „[...] człowiek, który ma rozum, będzie całe życie wszystkie swoje siły w tym kierunku skupiał; naprzód będzie te nauki szanował, które potrafią tak na jego duszę wpłynąć, a innych nie będzie cenił” (*Państwo* 591c).

Największą i najbardziej odpowiedzialną rolę odgrywa tutaj rozum, ponieważ to on – będąc najwyższą częścią duszy – sprawuje pieczę nad dwiema pozostałymi jej częściami. Jak trudne jest to zadanie, Platon ukazał w *Fajdrosie* (246a) za pomocą słynnej metafory, w której porównał duszę do rydwana zaprzęzonego w dwa konie, symbolizujące dwie niższe części duszy: pożądlivą i popędlivą, nad którymi powinien zapanować rozum – tu pod postacią woźnicy.

Jak podkreśla Martha Nussbaum (2009, 49), analogia pomiędzy logosem a sztuką medyczną jest głęboko zakorzeniona w starożytnej Grecji. Zarówno dla chorób duszy, jak i ciała *logos* staje się sposobem leczenia, a przykłady można znaleźć już u Homera. Trzeba w tym miejscu przypomnieć co najmniej podwójne znaczenie słowa *logos*. Może ono oznaczać rozum, ale także słowo, mowę (można powiedzieć mowę rozumną), rozmowę, dialog. Jedno i drugie, logiczne rozumowanie oraz słowo może mieć swoje zastosowanie w leczeniu (Nussbaum, 2009, 49–53)³. Można zatem powiedzieć, że rozum odgrywa niepoślednią rolę w zachowaniu zdrowia tak fizycznego, jak psychicznego, o ile uda mu się trzymać duszę jak najdalej od ciała i rozkoszy, ku którym ono ciągnie.

3. Umysł jako lekarz duszy w pismach *Corpus Hermeticum*

Tę retorykę, która stawia wyżej pierwiastek duchowy od cielesnego, a zdrowie psychiczne uznaje za niezbędną czynnik w drodze do mądrości, przejęli od

3. Narzucają się tutaj słowa Gorgiasza z *Pochwały Heleny*, mówiące o wielkiej sile logosu: „Słowo jest wielkim władcą, który ciałem najdrobniejszym i całkowicie niewidocznym dokonuje najbardziej boskich dzieł” (Nerczuk 2012, 27).

Platona twórcy tak zwanego *Corpus Hermeticum* (dalej CH). Siedemnaście greckich traktatów zawartych w tym zbiorze i w większości przyjmujących formę dialogów powstało w II i III w. n.e. Zawierają one doktrynę hermetyczną, której twórcą miał być legendarny Hermes Trismegistos. I choć na przełomie XVI i XVII wieku zostało zakwestionowane autorstwo Trismegistosa, nadal jest on uznawany przez swoich zwolenników za twórcę wszelkich pism hermetycznych, w tym CH. Pisma CH zaliczane są do tak zwanego wyższego lub naukowego hermetyzmu. Nie przedstawiają one oryginalnej myśli, lecz stanowią synkretyczny produkt łączący ze sobą grecką myśl filozoficzną (ze szczególnym uwzględnieniem myśli Platońskiej) z religijną tradycją egipską oraz judeochrześcijańską (Copenhaver 1995, XXXII–XL; Tylak 2021, 13–22).

W kwestii retoryki zdrowia i choroby, w pismach CH należy zwrócić uwagę na trzy istotne fragmenty. Autor pierwszego z nich (CH XII, 3) wymienia dwie zasadnicze choroby duszy, tj. bezbożność oraz mniemanie:

Wszystkim duszom, którym przewodzi, umysł ukazuje swoje światło, przeciwstawiając się ich wcześniejszym skłonnościom. Jak dobry lekarz sprawia ból ciału, które ogarnęła choroba, przypalając i wycinając, w ten sam sposób umysł zadaje ból duszy, odrywając ją od rozkoszy (ήδονής), z której wywodzi się każda choroba duszy. Wielką chorobą duszy jest bezbożność (ἀθεότης), następnie zaś mniemanie (δόξα), z których wynika wszystko, co złe, a nic dobrego. Umysł więc, przeciwstawiając się tej chorobie, pozyskuje dla duszy dobro, jak lekarz dla ciała zdrowie (CH XII, 3)⁴.

Sposób działania umysłu w powyższym fragmencie jednoznacznie kojarzy się z karą zadawaną duszy. Przypomnieć tu można, że według Platona kara była lepsza niż jej brak. Lepiej było przyjąć karę niż się ukrywać:

[...] A w jakim sposobie opłaca się to, żeby się ukrywać i nie ponosić kary? Czy ten, co się ukrywa, nie staje się jeszcze gorszy, a u tego, który się nie kryje i ponosi karę, pierwiastek zwierzęcy uspokaja się i łagodnieje, a łagodny wyzwala się i cała dusza dochodzi do najlepszej konstytucji; przyjmuje wtedy stan bardziej pochwały godny, kiedy wraz z rozumem osiąga panowanie nad sobą i sprawiedliwość, niż ciało, kiedy wraz ze zdrowiem wraca do sił i piękności – o tyle, o ile dusza godniejsza jest od ciała? (*Państwo* 591a10-b7).

Dwa kolejne fragmenty CH doskonale korespondują z przywołaną na początku frazą Platona z *Państwa*, która mówi, czym jest zdrowie i choroba duszy. W obu przypadkach – u Platona i w CH – jest mowa o *arete* i o złu:

Złem duszy jest niewiedza. Dusza bowiem, która nie poznaje żadnej z rzeczy istniejących, ani ich natury, ani dobra, [pozostaje] ślepa, wstrząsana cielesnymi doznaniem, i, nieszczęsna, nie znając samej siebie, staje się niewolnikiem strasznych i występnych ciał; dźwigając ciało jak ciężar, nie rządzi, lecz jest rządzona. To właśnie jest zło duszy (CH X, 8).

4. Wszystkie cytaty z CH podaję w przekładzie własnym.

Wiedza (γνώσις), przeciwnie, jest cnotą (ἀρετή) duszy; kto bowiem zyskał wiedzę, jest dobry, pobożny i już boski (CH X, 9).

Jak podkreśla Gábor Betegh (2021, 232–233), Platon w swoich dialogach jasno daje do zrozumienia, że choroba jest z natury czymś złym. Zakłócając czasowo lub permanentnie funkcjonowanie ludzkiego organizmu, powoduje ona, że człowiek nie może wykonywać swoich zadań. Lektura traktatów hermetycznych prowadzi do podobnych konkluzji. I tak, jak u Platona nad tym złem miał zapanować rozum, tak w hermetyzmie rolę tę będzie spełniał umysł (νοῦς). Będzie on lekarzem dla *psyche*. Co istotne, nie każdy człowiek – według niektórych autorów pism hermetycznych (CH I, IV) – ów umysł posiada. Umysł jest darem, który nie został dany każdemu człowiekowi, a jedynie ludziom pobożnym, dobrym, bogobojnym i jedynie tym ludziom umysł pomaga swoją obecnością (CH I, 22). Ci natomiast, którzy pozbawieni są umysłu, są podobni do nierozumnych zwierząt, oddając się przyjemnościom i namiętnościom, upatrują w tym własne szczęście i uważają, że jest to cel ich istnienia, gdy tymczasem życie na ziemi należy uznać za nieszczęście:

Ich zmysły są podobne do zmysłów nierozumnych zwierząt, i, ponieważ z usposobienia skłonni są do namiętności i gniewu, nie podziwiają rzeczy godnych oglądania, lecz oddają się przyjemnościom i żądzom ciała, wierząc, że dlatego [właśnie] powstał człowiek. Ci zaś, którzy mają udział w darze pochodzącym od boga [...], są raczej nieśmiertelni niż śmiertelni, jeśli porówna się ich czyny, ponieważ objęli wszystko swoim umysłem: rzeczy, które są na ziemi i które są w niebie, i jeśli istnieje coś ponad niebem. Wzniosłszy się tak wysoko, ujrzeni dobro, a ujrzawszy je, uznali przebywanie tutaj [na ziemi] za nieszczęście; wzgardziwszy wszystkimi rzeczami cielesnymi i niecielesnymi, spieszą do jednego i jedynego (CH IV, 5).

Pierwszy z przytoczonych tu fragmentów hermetycznych (CH XII, 3) wskazuje, że za wszelkie choroby odpowiedzialna jest rozkosz, natomiast dwiema chorobami duszy, z których wynika całe zło są bezbożność i mniemanie. I choć ciało nie jest wspomniane w tym fragmencie werbalnie, jest rzeczą oczywistą, że to właśnie ono staje się źródłem owych zgubnych rozkoszy. Jak pisze twórca CH VII, „Taki jest chiton – wróg, którego przywdziałeś; dusząc, ściąga cię w dół do siebie, abyś nie spojrział w górę, a zobaczywszy piękno prawdy i znajdujące się [tam] dobro, nie znenawidził jego zła, zrozumiałwszy podstęp, który uknuł przeciwko tobie” (CH VII, 3). Chitonem nazywane jest ciało, ponieważ służy jako okrycie, lecz niekoniecznie w pozytywnym znaczeniu tego słowa. Nie ochrania bowiem duszy, a wręcz przeciwnie, jest źródłem zła i powodem, przez który dusza oddala się od prawdziwego poznania. Podobnie więc jak u Platona ciało staje na przeszkodzie do poszukiwania prawdy. Tym samym ma też wpływ na duszę, co w konsekwencji doprowadza ją do chorób.

Adepci hermetyzmu powinni zmierzać, jak zostało to ujęte w CH IV, 5, „do jednego i jedynego”, czyli ku najwyższemu bytowi, który jest utożsamiany między innymi z dobrem (CH II, 14, 15, 16; CH VI, 1, 5; Tylak 2021, 79–84). Podobnie jak u Platona droga ta musi opierać się na wskazaniach etycznych i, co istotne, jest drogą duchową, w której najważniejszą rolę odgrywa wspomniany umysł. On też jedynie może uleczyć *psyche* z wymienionych przez autora CH XII chorób, czyli bezbożności i mniemania. Czym zaś są te choroby i w jaki sposób się objawiają?

Aby zrozumieć, czym jest bezbożność w hermetyzmie, należy zapytać, czym jest pobożność. Krótką i jasną odpowiedź podaje autor CH IX, który pisze, że „pobożność jest poznaniem boga” (CH IX, 4). Twórca zaś CH XI wzmacnia tę wypowiedź, twierdząc, że „Skończonym złem jest nie znać tego, co boskie” (CH XI, 21). Ponieważ hermetyczny bóg jawi się jako istota niezrodzona, niewyobrażalna, niewidoczna (choć widzialna poprzez rzeczy, które tworzy), wieczna, jedna i jedyna, będąca źródłem wszelkich bytów, najwyższym dobrem i zasadą, którą w skrócie możemy określić absolutem (Tylak 2021, 35–90), oczywiste staje się, że nie można go poznać na drodze zmysłowej. Dlatego tak ważną rolę odgrywa umysł, który „wywodzi się z samej substancji boga” (CH XII, 1). Chcąc skierować duszę na właściwą drogę poznania, musi sprawić, aby człowiek znieawidził swoje ciało, które jest źródłem wszelkich trosk i rozkoszy.

Jest niezaprzeczalną kwestią to, że dusza ludzi, którzy wykazują się bezbożnością, będzie permanentnie chora (Tylak 2021, 162). Ponieważ zadaniem umysłu jest pomoc w uzyskaniu prawdziwego poznania, druga choroba – *doksa* (δόξα), która, choć stanowi pewnego rodzaju poznanie, jest jedynie mniemaniem, nie wystarcza jednak dla adepta hermetyzmu, ponieważ, jak podkreśla Krzysztof Narecki (2003, 39) „[...] δόξα jest poznaniem niższego rzędu. Dotyczy bowiem świata stawiania się i przemiany, będąc uzależniona z racji swego przedmiotu od poznania zmysłowego”. Prawdziwe poznanie musi dotyczyć rzeczy/bytów wiecznych i niezmiennych, a w ich poznaniu nigdy nie uczestniczą zmysły. Dlatego też tak bardzo niepożądane są rozkosze i przyjemności zmysłowe, do których dąży ciało, i dlatego też jest ono postrzegane jako wróg i, można rzec, nośnik chorób oraz poważne źródło dysfunkcji organizmu. W traktacie VII możemy przeczytać stanowczy i sugestywny apel do tych, którzy chcą wejść na drogę prawdziwego poznania: „Najpierw jednak musisz zerwać chiton, który nosisz – szatę niewiedzy, podpórę zła, węzeł zniszczenia, ciemną osłonę, żyjącą śmierć, czującego trupa, przenośny grób, mieszkającego wewnątrz rabusia” (CH VII, 2). Te liczne metafory określające ludzką powłokę cielesną mają za zadanie skutecznie zniechęcić adeptów hermetyzmu do obcowania z ciałem, traktowania go jako zbędnego ciężaru na drodze do pobożności, a zachęcić z kolei do wyrwania z jego okowów duszy, na którą ciało wywiera zły wpływ. Ową pejoratywną rolę ciała podkreśla także autor

CH XII: „[...] każda dusza, kiedy znajdzie się w ciele, natychmiast staje się gorsza pod wpływem zmartwień i rozkoszy. Zmartwienie i rozkosz wrą bowiem w złożonym ciele jak soki, w które zanurza się dusza po wejściu w ciało” (CH XII, 2).

Jak zostało wspomniane, istotną rolę w uzdrawianiu duszy ma rozum. Tak jak u Platona najwyższa część/funkcja rozumna musi zapanować nad dwiema pozostałymi częściami duszy, tak w hermetyzmie rolę tę spełnia umysł. W pewnym sensie możemy powiedzieć, że on także jest częścią *psyche* skoro „umysł (νοῦς) [znajduje się] w rozumie (λόγῳ), rozum (λόγος) w duszy” (CH X, 13)⁵ oraz, jak czytamy w innym traktacie, „gdzie jest bowiem dusza, tam i umysł” (CH XII, 2). Dlatego też można zaryzykować porównanie hermetycznego pojęcia *nous* do najwyższej części duszy u Platona – części rozumnej, która powinna sprawować władzę nad resztą organizmu człowieka.

Dusza pozbawiona wiedzy staje się niewolnikiem ciała, a więc nie spełnia swojej funkcji, polegającej na sprawowaniu władzy nad ciałem. Dochodzi tu do sytuacji wręcz odwrotnej, dusza przechodzi pod władzę ciała i zaczyna podlegać wszelkim doznaniom, które oddalają człowieka, a raczej jego duszę od wiedzy.

4. Podsumowanie

Retoryka zdrowia i choroby była obecna w dyskursie filozoficznym niemal od początku jego istnienia. Posłużyli się nią między innymi Platon oraz autorzy CH. Twórcy pism hermetycznych w dużym stopniu przejęli od swego poprzednika poglądy na zdrowie i chorobę duszy. W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że zdrowie *psyche* jest dobrem, a choroba złem. Niewątpliwie dusza stanowi większy przedmiot troski niż ciało, które jest pewnego rodzaju więzieniem i przeszkodą na drodze, którą powinien podążać człowiek, a jest nią dążenie do poznania, mądrości, dobra i piękna. W poszukiwaniu mądrości i dotarcia do tego, co istnieje, istotna jest troska o duszę, a oznacza ona – jak podkreśla Dariusz Czaja (2005, 70) – „nieustającą pracę nad sobą. Dokładnie rzecz biorąc, oznacza przeniesienie wzroku z zewnętrznej, cielesnej powłoki i skierowanie go do »wnętrza«”.

Droga ta ponadto musiała mieć swoje umocowanie w postępowaniu etycznym. Bez właściwego postępowania bowiem człowiek nie mógł osiągnąć wiedzy, która polegała przecież na poznaniu najwyższego bytu: idei dobra u Platona, natomiast w hermetyzmie boga, utożsamianego między innymi z dobrem. Jedynie więc wypełnienie pewnych norm i wskazań etycznych może sprawić, że dusza będzie

5. W grece zarówno słowo νοῦς, jak i λόγος mogą oznaczać „rozum”, przy czym raczej nie są one synonimami. *Nous* zazwyczaj stoi wyżej w hierarchii niż *logos*. Ta różnica jest bardzo wyraźna w hermetyzmie, gdzie *logos* jest w pewnym sensie pomocnikiem w drodze do prawdy, ale sam prawdy nie sięga: „Logos bowiem nie dosięga prawdy, umysł natomiast jest wielki, a będąc doprowadzony przez *logos* do pewnego punktu, jest w stanie sięgać aż do prawdy” (CH IX, 10).

prawidłowo funkcjonować, czyli będzie zdrowa. Jakie są zatem owe wskazania etyczne? Jak wiadomo, u Platona etyka ściśle powiązana jest z epistemologią i ontologią. „To, co nadaje prawdę przedmiotom poznania a poznającemu daje moc poznawania, nazywaj Ideą Dobra i myśl sobie, że ona jest przyczyną wiedzy i prawdy, gdy staje się przedmiotem poznania”, mówi Sokrates do Glaukona (*Państwo* 508e). Prawdziwe poznanie – według Platona – to po prostu uchwycenie idei, czyli bytów znajdujących się w innym świecie niż fenomenalny, który ani się nie zrodził, ani nie ginie, a jest niezmienny i doskonały (Gajda 1993, 84). Dlatego właśnie jedynie dusza może zbliżyć się do rzeczywistości, bo – w przeciwieństwie do ciała – jest nieśmiertelna, doskonała i nosi w sobie pierwiastek boski, którym jest „piękno, dobro, rozum i wszystkie tym podobne rzeczy” (*Fajdros* 246e1). Najwięcej tego pierwiastka mają w sobie skrzydła, które jednak pod wpływem zła marnieją i wówczas dusza zostaje uwięziona w ciele, z daleka od rzeczywistości (*Fajdros* 246d1-e4).

Podobnie jak u Platona, w hermetyzmie zbiegają się i nie istnieją bez siebie trzy drogi: epistemologiczna, ontologiczna i etyczna. A podstawowy cel osiągnąć można jedynie na drodze duchowej.

Podsumowując, zdrowa dusza to taka, która jest w stanie zapanować nad ciałem. Odciąga je bowiem od wszelkich pokus, które – jak zostało to pokazane – mają zły wpływ na całą konstrukcję człowieka. Dusza natomiast choruje, gdy nie może spełniać swojej roli. Trudno jednak tutaj wskazać konkretny moment, w którym dusza przestaje sobie radzić w roli czynnika zarządzającego ciałem. Kwestię tę utrudnia niejednorodność duszy, ponieważ musi ona nie tylko zapanować nad ciałem, ale zachować równowagę wewnątrz własnej konstrukcji. Gdy przyjemności cielesno-zmysłowe zaczynają przeważać nad dobrami duchowymi, dochodzi do zachwiania tej równowagi, co w konsekwencji prowadzi do chorób zarówno cielesnych, jak i duchowych, czyli psychicznych. Lekarzem natomiast dla duszy jest przede wszystkim rozum, lekarstwem zaś poddanie się jego woli.

Bibliografia

Teksty źródłowe i przekłady

Corpus Hermeticum. 1960. t. I–II, texte établi par A.D. Nock, Paris: Les Belles Lettres.

Plato. 1961–1962. *Opera*, ed. J. Burnet. Oxford: Oxford University Press.

Platon. 2021. *Dialogi*, przeł. W. Witwicki, tom I–II, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.

Platon. 2010. *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN.

Platon. 1997. *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa: Wydawnictwo Alfa.

Literatura przedmiotu

Allen, James. 2019. “The Soul’s Virtue and the Health of the Body in Ancient Philosophy”. W *Health. A History*, red. P. Adamson, 75–94. Oxford: Oxford University Press.

- Berges, Sandrine.** 2012. "Virtue as Mental Health: A Platonic Defence of the Medical Model Ethics". *Journal of Ancient Philosophy* VI (1): 1–19.
- Betegh, Gábor.** 2021. "Plato on Illness in the Phaedo, the Republic, and the Timaeus". W *Plato's Timaeus. Proceeding of the Tenth Symposium Platonicum Pragense*, red. Ch. Jorgenson, F. Karfik, S. Špinka, 228–258. Leiden, Boston: Brill.
- Bloomfield, Paul.** 1997. "Of Goodness and Healthiness: a Viable Moral Ontology". *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 87 (3): 309–332.
- Copenhaver, Brian.** 1995. *The Greek Corpus Hermeticum and the Latin Asclepius in a new English Translation, with Notes and Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Czaja, Dariusz.** 2005. *Anatomia duszy. Figury wyobraźni i gry językowe*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gajda, Janina.** 1993. *Platońska droga do idei. Aksjologiczny rodowód platońskiej ontologii*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Gill, Christopher.** 2000. "The Body's Fault? Plato's Timaeus on Psychic Illness". W *Reason and Necessity. Essays on Plato's Timaeus*, red. M.R. Wright, 59–84. London: The Classical Press of Wales.
- Kenny, Anthony.** 1973. "Mental Health in Plato's Republic". W Anthony Kenny, *The Anatomy of the Soul: Historical Essays in the Philosophy of Mind*, 1–27. Oxford: Basil Blackwell.
- King, Lester S.** 1954. "Plato's Concepts of Medicine". *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 9 (1): 38–48.
- Lautner, Peter.** 2011. "Plato's Account of the Diseases of the Soul in Timaeus 86B1-87B9". *Apeiron* 44: 22–39.
- Levin, Susan B.** 2014. *Plato's Rivarly with Medicine. A Struggle and its Dissolution*. Oxford: Oxford University Press.
- Lidz, Joel Warren.** 1995. "Medicine as Metaphor in Plato". *The Journal of Medicine and Philosophy: A Forum for Bioethics and Philosophy of Medicine* 20 (5): 527–541. <https://doi.org/10.1093/jmp/20.5.527>.
- Martin, Mike W.** 2006. *From Morality to Mental Health: Virtue and Vice in a Therapeutic Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Narecki, Krzysztof.** 2003. *Słownik terminów Arystotelesowych*, Warszawa: PWN.
- Nerczuk, Zbigniew.** 2012. "Pochwała Heleny Gorgiasza z Leontinoi", *Studia Antyczne i Mediewistyczne*, 10 (45): 17–36.
- Nussbaum, Martha.** 2009. *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- Popper, Karl** 1993. *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie*, przeł. H. Krahelska, tom I, Warszawa: PWN.
- Reale, Giovanni.** 2001. *Historia filozofii starożytnej*, przeł. E.I. Zieliński, tom II, Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Renaut, Olivier.** 2019. "The Analogy Between Vice and Disease from the Republic to the Timaeus". W *Psychology and Ontology in Plato*, red. L. Pitteloud, E. Keeling, 67–83. Cham, Switzerland: Springer.
- Riccardione, Chiara Teresa.** 2014. "We are the Disease": Truth, Health, and Politics from Plato's Gorgias to Foucault", *Epoché* 18 (2): 287–310.
- Ruttenberg, Howard S.** 1986. "Plato's Use of the Analogy between Justice and Health". *The Journal of Value Inquiry* 20: 145–156.
- Torres, Jorge.** 2020. "Madness and Vice in Plato's Republic". *British Journal for the History of Philosophy*, 1: 2–21. <https://doi.org/10.1080/09608788.2020.1807311>.
- Tylak, Aneta.** 2021. *Bóg – świat – człowiek w traktatach Corpus Hermeticum na tle greckiej tradycji filozoficznej*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.