

Bednarczyk, Andrzej

System filozoficzno-lekarski Galena (130-200) : pojęcie duszy

Analecta 1/2, 81-121

1992

Artykuł umieszczony jest w kolekcji cyfrowej Bazhum, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych tworzonej przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego.

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie ze środków specjalnych MNiSW dzięki Wydziałowi Historycznemu Uniwersytetu Warszawskiego.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

SYSTEM FILOZOFICZNO-LEKARSKI GALENA (130—200): POJĘCIE DUSZY¹

Problem istnienia i natury duszy nigdy nie był dla Galena — lekarza i przyrodnika — problemem pierwszoplanowym. Rozległość i głębia jego zainteresowań teoretycznych i filozoficznych wszelako sprawiły, że w toku rozwijanych przezeń badań problem ten nieustannie przypominał mu o swym istnieniu i nie dopuszczał myśli, iż mógłby pozostać nie rozwiązany. I oto rzecz wielce charakterystyczna, iż Galen — zmuszany do podjęcia tego problemu nade wszystko potrzebami praktyki lekarskiej, nie zaś ciekawością poznawczą — umieścił ten problem *par excellence* teoretyczny właśnie w płaszczyźnie praktycznej. O istnieniu duszy przekonuje — rozumował Galen — całe doświadczenie wewnętrzne: świat doznań, namiętności i myśli; jaką natomiast naturę ma owa dusza — na to właśnie pytanie lekarz podejmujący praktyczne działania uzdrawiające nie ma potrzeby ani obowiązku odpowiadać. Jeśli w owym duchowym świecie wewnętrznym wystąpiły niepokojące zaburzenia grożące chorobą, od lekarza oczekuje się, że działając na ciało sobie znanymi sposobami, zaburzenia te usunie i na powrót do świata tego sprowadzi harmonię znamionującą zdrowie zarówno ciała, jak i duszy. Trudno było wskazać się spodziewać — znając skądinąd rozmach koncepcji teoretycznych Galena — iż zachowa on tu tak daleko idącą powściągliwość teoretyczną i wytrwa na owym stanowisku praktycznym, rezygnując z wyjaśnienia natury duszy, nawet niepełnego i obwarowanego licznymi zastrzeżeniami, oraz rozwiązania — bodaj nie w pełni zadowalającego — problemu nazywanego współcześnie problemem psychofizycznym. Pierwsza myśl Galena, poszukującego owego wyjaśnienia, podążyła ku pneumie, przez wiele bowiem wieków — gdy duszy przypisywano jeszcze naturę cielesną — przedstawiano ją w postaci owego lekkiego, ciepłego, delikatnego tchnienia. Okazało się jednak, iż pneuma nie może być ani duszą, ani

jej służyć za siedlisko, ani nawet stanowić narzędzia duszy, jak wykazaliśmy to w toku rekonstruowania pojęcia pneumy, podjętego w poprzednio wspomnianym artykule. Po negatywnej tej części odtworzonego tam Galenowego wywodu nadszedł tedy czas, by przedstawić jego część pozytywną – pozytywną, Galen bowiem, niepokojony nie opuszczającymi go wątpliwościami i wahaniem, rozwinął w końcu własną koncepcję duszy. Wywód ten miał swój początek w owym wyraźnie się zaznaczającym praktycznym nastawieniu Galena, które kazało mu poszukiwać początkowo odpowiedzi nie tyle na pytanie o istotę duszy, ile raczej na prostsze – zdawać by się mogło – pytanie: w jaki sposób działa ciało na duszę i dusza na ciało za pośrednictwem mózgu jako narzędzia bądź przynajmniej w jaki sposób dochodzi do wzajemnego oddziaływania między mózgiem a duszą. I oto Galen uchyla się od odpowiedzi nie tyle dlatego, że sprawia mu naturalną przecież trudność pokonanie granicy między mózgiem a duszą, lecz dlatego, że nie zna substancji duszy (PHP 474–475, 598–599, 600–601; QAM: K IV 776; UR: K IV 472, 501, 508)². Z jednej jednak strony problem duszy Galen przedstawiał w taki sposób, jakby był on przedmiotem doświadczenia, swą niewiedzę bowiem próbował usprawiedliwiać faktem, iż do problemu tego nie sięgnęło jeszcze doświadczenie (PHP 444–445), z drugiej zaś – i to przekonanie wydaje się trwalsze i głębsze – sądził, iż problem ten wraz z kwestią nieśmiertelności duszy nie poddaje się racjonalnemu i pewnemu rozwiązaniu, toteż nie przywiązują do niego wagi lekarze, mający zawsze nastawienie praktyczne, choć ma on znaczenie dla spekulujących filozofów (PHP 600–601). Galen zdawał się umieszczać go wśród innych podobnych, spornych problemów, których nie sposób rozstrzygnąć za pomocą jasnego poznania doświadczalnego, jak np. czy świat ma początek i czy jest skończony, czy otacza go pustka, czy też inne, nieskończenie liczne światy (PHP 576–579). Po złożeniu agnostycznej deklaracji, w której przyznawał, iż nie zna substancji duszy, Galen próbował rozwinąć koncepcję teoretyczną, możliwą do zastosowania w jego praktyce lekarskiej. Miałaby ona za zadanie nie tylko uporządkować znane mu fakty wzajemnych oddziaływań ciała i duszy, lecz nade wszystko stanowić dla niego oparcie w leczeniu – gdy zajdzie tego potrzeba – niedomagań duszy, wykorzystując jako ogniwo łączące – ciało.

W kulturze greckiej niezmiennie była żywa daleko sięgająca w przeszłość tradycja (przyswojona sobie następnie przez Rzymian), która zdrowie cielesne umieszczała wśród najwyższych wartości, a być może nadawała mu wartość najwyższą. Dietetyka – jako zespół oddziaływania na ciało metod profilaktycznych i terapeutycznych – była z wielkim upodobaniem rozwijana przez pojedynczych lekarzy i całe szkoły lekarskie, jak wielką zaś wagę do niej przywiązywano, niechaj świadczy fakt, iż w *Corpus Hippocraticum*, zabytku piśmiennictwa lekarskiego, którego najstarsze teksty sięgają V wieku p.n.e., zachowało się dzieło *De diaeta*, pochodzące z końca V w. bądź początku IV w. p.n.e. Znacznie później, jak się zdaje, zaczęto cenić dobro mające swe źródło

w zdrowiu duchowym, nikt wszelako nie próbował zdrowia tego pielęgnować, czerpać wzoru z praktyk stosowanych przez lekarzy ciała. Galen, młodszy od Juwenala o jedną generację, podzielał rozpowszechnione i już utrwalone przeświadczenie, iż *orandum est, ut sit mens sana in corpore sano*, nie poprzestawał wszakże na modlitwach i błaganiach, jako zaś pierwszy – jak się zdaje – lekarz powziął myśl, by szeroko pojmowanymi metodami dietetycznymi – działając poprzez ciało – utrzymywać w stanie zdrowia duszę i leczyć ją, gdy popadnie w chorobę. Zależności między stanami ciała a stanami duszy nie odkrył, oczywiście, Galen, znane one były lekarzom i filozofom, zwłaszcza materialistom, na długo przed nim; w dziele Hipokratesa *De aëre aquis locis* można znaleźć rozważania o kształtowaniu się typów somatycznych (i psychosomatycznych) człowieka pod wpływem klimatu i w ogóle warunków otoczenia; dzieło *De diaeta* zawiera opis wpływu, jaki wywierają sposób odżywiania się i ćwiczenia gimnastyczne na stan psychiczny człowieka; w przykłady licznych wzajemnych oddziaływań między ciałem a duszą obfituje m.in. Lukrecjański poemat *De rerum natura*. Galen natomiast podjął próbę, by doświadczenie, zgromadzone w leczeniu ciała wykorzystać w leczeniu duszy. Nie musiał on wprawdzie uprzednio wiedzieć, czym jest dusza i jaka jest jej substancja, by zamiar swój przeprowadzić, refleksja teoretyczna wszelako, zawsze towarzysząca Galenowym pomysłom praktycznym, i tym razem doprowadziła do pełnych wahań rozstrzygnięć utrwalonych w rozprawie *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*.

W rozprawie tej, pochodzącej z późnego okresu twórczości pisarskiej Galena i powstałej po dwóch największych jego dziełach – *De usu partium* i *De placitis Hippocratis et Platonis* – wspomniane zastrzeżenia agnostyczne uległy złagodzeniu bądź nawet zniesieniu, jakkolwiek wahania pozostały, podejmowane zaś rozstrzygnięcia nie nabrały jednoznacznego charakteru. Czas powstania tej rozprawy – 193 rok³ – każe traktować zawarte w niej myśli o duszy jako ostateczny rezultat pewnej ideowej ewolucji Galena, jeśli w ogóle o takiej ewolucji można tu mówić⁴. W *De placitis Hippocratis et Platonis* duszę rozumną boskiego pochodzenia był skłonny Galen traktować jako nieśmiertelną, kwestii zaś nieśmiertelności dwóch pozostałych odmian duszy nie podnosił, nie była ona bowiem istotna z punktu widzenia medycyny; wielokrotnie zarazem oświadczał, iż substancja duszy znajduje się poza granicami możliwości poznawczych (PHP 598–601). W *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* ani nie przyznawał, ani nie odmawiał racji Platonowi, gdy ten twierdził, iż dusza rozumna obdarzona jest nieśmiertelnością; śmiertelność niższych odmian duszy nie budziła już u niego wątpliwości (QAM: K IV 772–773); również substancja duszy zaczęła być przedmiotem ostrożnie formułowanych przezeń sądów. Poszczególne dusze ludzkie różnią się między sobą pod względem substancji, przekonuje zaś o tym wielorakość działań i afektów obserwowanych u dzieci; wielorakość ta świadczy bowiem o zróżnicowaniu sił-zdolności⁵ duszy, odmien-

ność zaś sił-zdolności dowodzi odmienności substancji (QAM: K IV 768 – 769)⁶. Innymi słowy – jakościowe zróżnicowanie substancji ujawnia się w jej działaniu, do którego dochodzi za sprawą należących do tej substancji przyczyn, czyli sił-zdolności; liczba właściwych jej działań równa jest liczbie sił-zdolności, za pomocą których substancję tę da się opisać (QAM: K IV 769). Wiadomo jednak, że substancja wszystkich ciał przyrodzonych składa się z dwóch zasad: materii i formy. Materia, przedstawiana jako komponent pozbawiony swoistych dla danego ciała jakości, stanowi budulec wszystkich ciał przyrodzonych, na który się składają cztery elementy z jakościami elementarnymi. Źródło zaś działania właściwego ciała tkwi w formie i ona to właśnie owe elementy przeobraża w części homoiomeryczne, które – zbudowane z tworzywa homogenicznego – postrzeganiu zmysłowemu nie ujawniają żadnej wewnętrznej struktury. Nazywa się ją formą substancjalną, która – wobec jakości elementarnych jako materii – stanowi ich temperament (*krâsis*). Jeśli zatem duszę – idąc śladami Arystotelesa – potraktujemy jako formę ciała, substancję duszy wypadnie uznać za temperament jakości: ciepła, zimna, suchości i wilgotności bądź temperament mieszaniny ciał: tego, co ciepłe, zimne, suche i wilgotne (QAM: K IV 773 – 775). Gdy zaś duszą tą będzie dusza rozumna, mająca siedlisko w mózgu, substancja duszy przybierze postać pewnego temperamentu mózgu, od niego będą zależeć jej siły-zdolności i wraz z nim będzie podlegać ginięciu (QAM: K IV 775). Jesliby natomiast dusza miała być nieśmiertelna i bezcielesna – jak sądził Platon – i mogła istnieć sama dla siebie, nie jako forma ciała, obca by jej była różnorodność i wielość, ciało natomiast nie mogłoby jej służyć jako siedlisko. Starannie zgromadzone i wszechstronne doświadczenie wszakże uczy, że dusza – z jednej strony – przejawia wielorakość, z drugiej zaś – rozprzestrzenia się w całym ciele i – rzec by można – jest z nim współrozciągła (QAM: K IV 776). Nadto innego rodzaju doświadczenie, którego faktów za pomocą hipotezy nieśmiertelnej duszy nie sposób wyjaśnić, każe Galenowi z hipotezy tej zrezygnować. Gdyby dusza była nieśmiertelna, dlaczego opuszczałaby mózg, gdy ten został nazbyt ochłodzony bądź nazbyt rozgrzany, stał się zbyt suchy bądź zbyt wilgotny, dlaczego dusza – jeśli nie jest jakością bądź formą ciała – porzuca ciało będące w stanie ciężkiej gorączki, po utracie większej ilości krwi bądź po wypiciu wywaru ze szczwołu (zwanego później niewłaściwie także cykuta)? (QAM: K IV 775 – 777). Nierozumność dzieci i niedorzeczna gadatliwość starców, niepamięć i szaleństwo spowodowane przez niektóre lekarstwa i złe soki powstające w ciele, utrata zdolności ruchu i czucia na skutek doznanych ran – oto stany nasuwające przypuszczenie, iż bezpodstawnie się twierdzi o duszy, że jest bezcielesna. Trudno bowiem pojąć, jak sam tylko związek z ciałem mógłby sprawić, iż niecielesna dusza przybrała cechy przeciwne jej własnej naturze, którą dotychczas była obdarzona (QAM: K IV 787 – 788), bądź jak uszkodzenie ciała, np. oka, nie powoduje utraty wzroku, lecz, przeciwnie, potęguje go i staje się przyczyną potrójnego widzenia rzeczy – udręki

porównywalnej z szaleństwem (QAM: K IV 788–789). Odwołując się do hipotezy niecielesnej (i nieśmiertelnej) duszy, nie potrafił Galen udzielić odpowiedzi nie tylko na te pytania, lecz także wyjaśnić wielkiej mnogości faktów oddziaływania ciała na duszę. Obserwacje ujawniające różnorodne zależności duszy od ciała wypełniają znaczną część rozprawy *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*; m.in. jako dowód na rzecz własnej koncepcji duszy przytaczał Galen fragment z Hipokratesowej rozprawy *De aëre aquis locis*, w którym opisuje się wpływ wody, powietrza, gleby, wiatru, słońca i klimatu w ogóle na kształtowanie się cech cielesnych człowieka, poprzez ciało zaś – na postawianie i utrwalanie się cech psychicznych, m.in. talentów, uzdolnień i umiejętności (QAM: K IV 798–804). „Kraina Scytów miała bowiem tylko jednego filozofa, w Atenach zaś było ich wielu, głupców natomiast było wielu w Abderze – zaledwie kilku w Atenach” (QAM: K IV 822).

Przychodząc do wniosku na podstawie owych obserwacji, iż dusza nie może być niecielesna, przeciwnie – jest czymś, co należy do ciała, stanowi bowiem jego temperament, Galen wyraźnie kierował się zasadą, iż oddziaływanie możliwe jest jedynie wówczas, gdy związane nim obiekty należą do tego samego rodzaju substancji. Skoro zatem jako źródło oddziaływania występuje ciało, może ono sprawić zmianę jedynie w substancji równie cielesnej. Naszkicował on nawet schemat kolejnych przemian, doskonale się mieszczący w ramach jego systemu teoretycznego. Wino, wywar ze szczwołu, jad węża początkowo zmieniają – każde w swoisty dla siebie sposób – temperament płynów ustrojowych (krwi, śluzu, obu odmian żółci), poprzez nie zaś zmiana przenosi się na temperament jakości ciała, wywołując odpowiedni do działania skutek i zmieniając stan duszy (QAM: K IV 779). Ściśle rzecz biorąc, schemat ten należałoby uzupełnić jednym stopniem pośrednim w procesie przenoszenia się zmian – częściami homoiomerycznymi, płyny bowiem nie dokonują zmian w temperamencie ciała w ogóle, lecz wywierają wpływ na temperament jakości, przysługujący częściom homoiomerycznym określonych narządów, zachodzące zaś tu zmiany przejawiają się chorobą ciała, chorobą duszy bądź śmiercią. Również w toku zwykłego, codziennego odżywiania się można zmienić temperament narządów – uprzednio zmienionym temperamentem płynów ustrojowych – przez zastosowanie odpowiedniej diety (w szerokim znaczeniu słowa, obejmującym także ogólnie pojmowany tryb życia i klimat), m.in. narządów głównych – wątroby, serca i mózgu – będących siedliskiem duszy, czyli innymi słowy – za pomocą diety kształtować każdą z trzech odmian duszy (QAM: K IV 807–808). Galen nabierał stopniowo tak głębokiego przekonania do powziętej przez siebie koncepcji duszy jako temperamentu jakości elementarnych, że próbował rozstrzygnąć, w jaki sposób wywołują one określone stany duszy – np. suchość miała sprzyjać rozumności, wilgotność zabijać pamięć (zdawał się dzielić on ten pogląd z Platonem) (QAM: K IV 780–781), ołtępienie starcze zaś miało być spowodowane chłodem (QAM: K IV 786).

W krótko tu naszkicowanym rozumowaniu Galena łatwo dostrzec pewien zagadkowy szczegół: wzajemne zależności między ciałem a duszą rozważa on i bada z punktu widzenia ciała, lekceważy natomiast zupełnie działanie duszy na ciało. Taka jednostronność — rzecz by można — asymetria w sposobie ujmowania natury człowieka jest częściowo zrozumiała u lekarza-somatyka i przyrodnika, można ją wyjaśnić wielowiekową tradycją — początkowo filozoficzną, później zaś lekarską — i ukształtowanymi na jej podłożu nawykami lekarskiego rozumowania. Galen konsekwentnie zresztą przestrzegał pewnej zasady teoretycznej, odzwierciedlającej dualizm w pojmowaniu natury człowieka: lekarz bada dziedzinę przedmiotową i przedmiotem jego koncepcji są narządy, filozof zaś zajmuje się dziedziną podmiotową, rozważania jego dotyczą duszy i jej sił-zdolności (PHP 418—423); co oczywiście nie znaczy, iż obaj oni rygorystycznie przestrzegają owego podziału oraz narzuconej przezeń wyłączności zainteresowań poznawczych i w swych badaniach nie odbywają wycieczek do dziedziny sąsiedniej. Ilustrację stosowania tej zasady przez Galena stanowi struktura obszernego jego dzieła — *De placitis Hippocratis et Platonis* — w którym zestawia on i porównuje owe dwa ujęcia: przedmiotowe Hipokratesa-lekarza i podmiotowe Platona-filozofa. Wszystko to jednak nie wyjaśnia owej asymetrii w traktowaniu zależności między ciałem a duszą. Trudno również przypuścić, by oddziaływanie duszy na ciało pojmował Galen jako zwrotne oddziaływanie jednej części ciała na drugą, toteż w opisie tych oddziaływań nie pozostawił miejsca dla duszy; gdyby nawet tak było, nieuchronnie uciekałby się do powszechnie przyjętego i utrwalonego sposobu wyrażania się, którego przynajmniej śladów nie byłoby trudno odkryć w jego tekstach. W czasach Galena fakty oddziaływania stanów psychicznych na stany fizyczne były znane, starszy od niego Lukrecjusz przytaczał je w swoim poemacie⁷, jakkolwiek wypada przypisać, iż znaleźć ich tam można nieporównanie mniej niż przykładów sprawiania przez ciało zmian w duszy. Sam zresztą Galen nie tylko wiedział o przenoszeniu się działania z duszy na ciało, lecz także je wykorzystywał w praktyce, diagnozę stanu duszy (pobudliwej) opierając na badaniu tętna; nie pozostawił wszelako żadnych dowodów, iż dostrzegł i właściwie ocenił doniosłość teoretyczną tego problemu. W niczym nie podważają trafności naszych obserwacji przytaczane przez Galena obszerne fragmenty tekstu Arystotelesa, zawierające rozważania nazywane w niezbyt odległych od nas czasach fizjonomicznymi (QAM: K IV 791—798), dające wyraz jeśli nawet nie jednostronnemu wpływowi duszy na ciało, to przynajmniej występującym między nimi korelacjom.

Nie będzie, być może, czymś zupełnie niedorzecznym przypuszczenie — odwołujące się do pewnych motywów społeczno-ideowych — które mogłoby nas przybliżyć do wyjaśnienia źródeł dostrzeżonej asymetrii w pojmowaniu przez Galena zależności między ciałem a duszą; wymaga ono jednak niewielkiej dygresji historycznej. Przekonanie o absolutnej jedności ciała i duszy, pojmowa-

nie dwu tych składników jako dwóch stron jednej istoty ludzkiej, było głęboko zakorzenione w najodleglejszej tradycji greckiej⁸. Zdecydowanie zerwał z nim dopiero Platon, na powrót częściowo się z nim związał Arystoteles, nigdy już jednak w filozofii nie odżyła w pełni dawna idea tożsamości ciała i duszy; nie straciła ona natomiast nic ze swego znaczenia w medycynie, nadal była ważnym punktem orientacyjnym w praktycznych poczynaniach lekarzy i w ich koncepcjach teoretycznych. W okresie wszelako, gdy idea ta była wciąż jeszcze żywa, badania w dziedzinie życia duchowego stały się udziałem filozofów, którzy również rozwiązywali powstające tu zadania praktyczne — kształtowali dusze, doskonalili je, gdy zaś zaszła taka potrzeba — łagodzili dolegliwości towarzyszące życiu duszy, a nawet leczyli jej niedomagania właściwymi filozofii sposobami. Tak oto filozof stał się „lekarzem duszy”, podczas gdy leczenie ciała — owej drugiej strony ludzkiego istnienia — pozostawało troską „lekarza ciała”. Nakreślony tu podział zainteresowań poznawczych i zadań praktycznych między lekarzem a filozofem naocznie ukazuje Galen, jak już wspominaliśmy, na przykładzie Hipokratesa i Platona w swej analizie porównawczej ich poglądów. Funkcje „lecnicze”, przypisane filozofii („mądrości”) po raz pierwszy, jak się zdaje, przez Demokryta⁹ i trwale już przez nią przyswojone, początkowo dzieliła ona w niewielkim stopniu z ówczesną religią, później zaś znaczną ich część przejęła od filozofii — uzupełniając ją w tych funkcjach i z powodzeniem z nią rywalizując — religia chrześcijańska.

Opisany podział funkcji, jaki się dokonał między medycyną a filozofią w poznawaniu i leczeniu człowieka jako jedność ciała i duszy, znajduje swój daleki odpowiednik w dwu sposobach uprawiania sztuki lekarskiej — medycynie świeckiej i medycynie sakralnej. Odnotowujemy tu tę odpowiedniość, jakkolwiek podobieństwo między metodami leczniczymi, stosowanymi przez filozofię i medycynę sakralną, sprowadzało się jedynie do tego, iż w obu przypadkach oddziaływanie z zewnątrz było w pierwszej kolejności skierowane na sferę duchową; w filozofii z zamierzenia (i zazwyczaj) do niej się ograniczało. Inaczej natomiast rzecz się miała w medycynie sakralnej. Głównym celem jej zabiegów terapeutycznych było oczywiście ciało; jeśli zaś w wyjątkowych przypadkach leczeniu była poddawana dusza, to stosowano tu, rzecz jasna, zupełnie inne — niż w filozofii — metody. Rzecz jednak w tym, iż lekarz-kapłan przeprowadzający w asklepieionie — świątyni boga Asklepiosa — leczenie niedomagającego ciała w sposób niezamierzony bądź zamierzony (co jest bardziej prawdopodobne) ingerował przede wszystkim w dziedzinę duchową chorego. Odbywało się to poprzez obrzędowość towarzyszącą leczeniu, której zasad w sposób skrupulatny przestrzegano, sprzyjało jej zaś otoczenie, w jakim przebiegała kuracja — świątynia i przylegające do niej gaje ze źródłami, nade wszystko zaś stosowana w asklepieionach metoda inkubacji, polegająca na tym, iż chorzy — po przejściu obrzędu oczyszczania — dniami i nocą przebywali, poszcząc, przez kilka dni w świątyni w oczekiwaniu wieszczego snu, w którym

bóg Asklepios wskaże najwłaściwszy sposób leczenia choroby. Nie ulega najmniejszej wątpliwości, iż w zespole metod praktykowanych w asklepieionach ważne miejsce zajmowały zabiegi, które dziś określa się mianem psycho-terapeutycznych¹⁰.

W epoce Galena asklepieiony wciąż były znanymi i przyciągającymi chorych ośrodkami leczniczymi, toteż wypada, jak się zdaje, uznać za rzecz wielce znamienne, iż w zachowanych obszernych tekstach Galena nie ma prawie żadnych wzmianek dotyczących medycyny sakralnej i asklepieionów. Jedynie w komentarzach do *Epidemii* Hipokratesa znaleźć można mimochodem uczynioną uwagę: „Tak więc widzimy u nas, w Pergamonie, jak leczeni przez boga [Asklepiosa] są mu posłuszni, nawet gdy im często wydaje polecenie, by przez kolejnych piętnaście dni niczego zgoła nie pili; lekarzowi nigdy by w tym nie byli posłuszni. Dla bezwarunkowego posłuszeństwa wobec wszystkich tego rodzaju zaleceń ma bardzo wielkie znaczenie, by chory był głęboko przekonany, iż zostanie mu udzielona skuteczna pomoc” (HEC 119–120). Wypowiedź ta niewątpliwie zawiera nieco lekkiej ironii, daje wszelako w niej nade wszystko znać o sobie przekonanie Galena, iż warunki, w jakich rozpoczyna leczenie lekarz-kapłan i lekarz świecki, oraz stosowane przez nich metody siłą rzeczy znacznie, a nawet zasadniczo, od siebie się różnią. Można by dodać — komentując to miejsce — iż w pierwszym przypadku nacisk spoczywa na metodach znajdujących zastosowanie w sferze podmiotowej, w drugim zaś — skuteczność leczenia osiąga się przede wszystkim przez wywieranie zmian w sferze przedmiotowej. Nie ulega wątpliwości, iż Galen dawno dokonał wyboru między tymi dwiema metodami i cała jego praktyka lekarska i badania teoretyczne rozwijały się w płaszczyźnie przedmiotowej. W obu tych uprawianych przez Galena dziedzinach postawę jego — podobnie zresztą jak całą grecką medycynę świecką — znamionował racjonalizm. Dla obu tymczasem stron przeprowadzanego w asklepieionie procesu leczenia — i dla kapłanów, i dla chorych — było rzeczą oczywistą, iż uczestniczą w akcie cudownego uzdrawiania (bez względu na to, co można by o tym sądzić, spoglądając na owe zdarzenia z odległej perspektywy historycznej). Toteż Galenowi — który wykluczał możliwość wszelkiego cudu (jako boskiej ingerencji w bieg zdarzeń przyrodniczych) i nie dopuszczał myśli, by bóg-demiurg (nawet on!) mógł nie zastosować się w swych działaniach do praw przyrody (UP: K III 906) — wszystko, co działo się w asklepieionach, musiało się wydawać obce przyswojonym przezeń zasadom nauki i sztuki lekarskiej. Nie znaczy to w żadnej mierze, by Galen odmawiał Asklepiosowi jakiegokolwiek udziału w uprawianej przez siebie sztuce lekarskiej. Asklepio-sa-boga traktował Galen — rzec by można — jako starszego i bardziej doświadczonego kolegę, od którego oczekuje się potwierdzenia przez siebie samego podjętych rozstrzygnięć i na którym można się oprzeć, gdy o ich słuszności nie jest się do końca przekonany; którego rad można wysłuchać, nie ma jednak obowiązku stosować się do nich¹¹.

Czasy Galena przyniosły nadto z sobą nowe zjawisko, nie znane dotychczas kulturze greckiej, które miało znaczny oddźwięk społeczny i nie pozostało bez wpływu na stosunki panujące w szeroko pojmowanej działalności lekarskiej epoki Galenowej. Pojawili się nowi lekarze, prawdziwi „lekarze duszy” — chrześcijanie, o których skuteczności zabiegów świadczy szybkość, z jaką nowy ten ruch religijny się rozprzestrzenił. Na kult boga Asklepiosa, który zdawał się wchodzić w nowy okres rozkwitu, nałożył się wówczas kult Chrystusa-uzdrowiciela, gdy zaś po okresie rywalizacji między sobą owych dwóch wielkich lekarzy¹² pierwszy zaczął ustępować miejsca drugiemu, ich losy okazały się tak dalece ściśle z sobą splecione, iż Chrystus-uzdrowiciel nierzadko i dość długo był przedstawiany w postaci Asklepiosa¹³. Okres schyłkowy kultu starego boga rozpoczął się na przełomie IV—V wieku, sam zaś kult przetrwał — wśród darzących boga Asklepiosa szczególną czcią neoplatoników¹⁴ — do końca V wieku¹⁵; jego zmierzch i upadek sprowadziło chrześcijaństwo, asklepieiony wszelako długo jeszcze stanowiły ostatnie ośrodki oporu wobec nowej religii.

Nasze obserwacje ujawniające niemal zupełny brak jakichkolwiek wzmianek o medycynie sakralnej, tym bardziej zaś magicznej, w dziełach Galena, potwierdził L. Edelstein, rozciągając ich ważność — w pierwszym przybliżeniu¹⁶ — na całą ściśle związaną z doświadczeniem, racjonalistyczną medycynę grecką, która dopiero z biegiem czasu się wyrodziła, coraz głębiej przenikana — pod wpływem filozofii platońskiej — elementami spekulacyjnymi, a nawet przesadami¹⁷; ostatnim przedstawicielem medycyny greckiej jako prawdziwej nauki miał być Galen¹⁸.

Nietrudno pojąć, iż racjonalistycznie w istocie nastawiony Galen nie mógł darzyć sympatią praktykujących w asklepieionach lekarzy-kapłanów, mimo iż i oni nierzadko stosowali racjonalne metody leczenia, i on w swej praktyce zdawał się czynić użytek z własnych wieszczych snów (por. FN: K II 29; CRVS: K XI 314—315), jawną niechęć zaś musieli w nim budzić chrześcijańscy „lekarze duszy”, którzy z obcej mu religii uczynili narzędzie bezpośredniego (a więc bez udziału ciała) oddziaływania na duszę i jej przeobrażania, co więcej — potrafili poprzez duszę osiągnąć ciała i poddać je skutecznemu leczeniu. I tu się zdaje kryć przyczyna, iż Galen, nie chcąc dopuścić myśli, by mogłoby go łączyć jakiegokolwiek powinowactwo ideowe z jednymi bądź drugimi (być może nawet zauważył jakieś podobieństwo między nimi a lekarzami-czarownikami epoki przedhipokratesowej, od których sam Hipokrates stanowczo się odżegnywał), i czując wobec nich obcość, nie tylko nie podjął żadnych rozważań nad możliwym wpływem duszy na ciało, zbyt mu bowiem przypominały one tamte praktyki, lecz nawet się nie zdradził, iż pojął, na czym polega istota powstającego tu złożonego i trudnego problemu o charakterze teoretycznym¹⁹.

Podniesiony przez nas problem uderzającej asymetrii w oddziaływaniach między ciałem a duszą przybiera konkretną postać i znajduje dodatkowe wyjaśnienie (jeśli zgoła nie całkowite) w sposobie traktowania przez Galena

choroby. Wykluczył on możliwość, by przyczyny o naturze psychicznej mogły wywoływać stany chorobowe ciała; przyczyn owych stanów upatrywał Galen w zakłóconym działaniu części ciała, w przemianach i zdarzeniach zachodzących w ciele. Oczywiście to nie znaczy, że Galen nie wiedział o istnieniu niedomagań i chorób duszy — nienormalnie zmienionych stanów psychicznych — były one wszelako przedmiotem zainteresowań i troski badacza moralności, nie zaś lekarzy. Np. przyczyny hysterii kobiet bądź melancholii Galen jako lekarz lokalizował nawet nie w mózgu, lecz w odległych od niego i przestrzennie, i pod względem natury narządach cielesnych. W dziełach Galena można znaleźć opisy przejawów chorobowych mających podłoże zarówno cielesne, jak i psychiczne, traktowane są one wszakże niezależnie od siebie: psychiczna etiologia chorób nie jest zgoła brana pod uwagę. Tendencja ta, wyraźnie zaznaczona już w *Corpus Hippocraticum*, zdaje się nawet nasilać u Galena i utrzymuje się jeszcze długo w galenizmie czasów nowożytnych. Jeszcze Th. Willis (1621 – 1675) pierwotnych przyczyn hysterii i melancholii poszukiwał wśród zdarzeń rozgrywających się w ciele, nie zaś w dziedzinie psychiki; zasadniczo nowe ujęcie owych zależności psychofizycznych wprowadził Th. Sydenham (1624 – 1689)²⁰. Rozwijany przez Galena pogląd — zarówno w nosologii, jak i terapii — o jednokierunkowym działaniu ciała na psychikę i wtórnym charakterze zdarzeń psychicznych wobec cielesnych nie jest, jak się zdaje, wyrazem skrajnie materialistycznej postawy Galena, tj. nie łączy się on z przekonaniem, iż człowiek stanowi siedlisko jedynie zdarzeń fizycznych, powiązanych oddziaływaniami wzajemnymi. Właściwy Galenowi sposób pojmowania zależności między ciałem a duszą pozostaje raczej w związku z dokonaniem przezeń — jak już o tym wcześniej wspominaliśmy — wyborem metody badań i metody leczenia: metoda obiektywna, przedmiotowa, miała w oczach Galena gwarantować osiągnięcie celu zarówno w teorii, jak i w praktyce. Tym zarazem należy tłumaczyć, iż metody medycyny sakralnej — jako całkowicie obce postawie poznawczej i wybranemu przez Galena modelowi działania — wywoływały jego dezaprobatę przejawiającą się pomijaniem ich niemal całkowitym milczeniem.

Pozostała w końcu jeszcze jedna możliwość wyjaśnienia intrygującej nas asymetrii w traktowaniu przez Galena problemu psychofizycznego. Z płaszczyzny historycznej i praktycznej — w jakich dotychczas poszukiwaliśmy takiego wyjaśnienia — przeniesiemy się tedy na płaszczyznę teoretyczną. Tu zaś dostarczyłaby go epifenomenalistyczna interpretacja Galenowego pojęcia duszy. Z interpretacją taką wystąpił przed kilkunastoma laty hiszpański historyk medycyny L. García Ballester²¹. Jakkolwiek samą koncepcję epifenomenalistyczną również cechuje podobna asymetria, interpretacja ta nie wydaje się w pełni zadowalająca. Owa asymetria w przypadku Galena ma swoje źródło nie tyle w zajmowanej przezeń postawie teoretycznej, co raczej w wybranym — po stronie ciała — punkcie obserwacyjnym, z którego Galen spogląda na duszę i śledzi zachodzące w niej przemiany; wybór ten był podyktowany, jak się zdaje,

wielokrotnie dotykany tu przez nas racjami praktycznymi. Sprawił on, iż również w zachowanych świadectwach tekstowych wystąpiła zauważona przez nas dysproporcja między względną obfitością dowodów oddziaływania ciała na duszę a wielkim niedostatkiem dowodów oddziaływania duszy na ciało. Interpretacja epifenomenalistyczna Garcii Ballestera obca jest, jak wolno sądzić, poglądom Galena, w epifenomenalizmie bowiem dusza ze swoimi stanami duchowymi nie tylko kształtuje się i istnieje na podłożu cielesnym (materialnym), lecz także stanowi komponent pozbawiony zgoła aktywności, nie oddziałujący więc zwrotnie na ciało. Takim stanowi rzeczy przeczyłyby wszelako nieliczne — obecne jednak w dziełach Galena — przytaczane przez nas przykłady sprawiania zmian w ciele, zwłaszcza przez duszę pobudliwą. Głębsze, bardziej wszechstronne i bardziej szczegółowe ujęcie problemu psychofizycznego niewyraźnie się rysującego w dziełach Galena nie może się tu stać naszym zadaniem. Przesądzają o tym skąpe materiały tekstowe, które mogłyby służyć jako podstawa takiego ujęcia; ich skąpość sprawiłaby, iż rozważania w ramach takiego ujęcia nieuchronnie musiałyby się przekształcić w badania problemu psychofizycznego w ogóle i stracić kontakt z lekarskimi koncepcjami Galena. Podejmiemy zresztą w innym wszelako miejscu próbę interpretacji Galenowej koncepcji duszy, gdy rekonstrukcję tej koncepcji doprowadzimy już do końca.

Nie będziemy utrzymywać, iż wysunięte tu domniemania, którymi usiłowaliśmy ujawnić źródła paradoksalnej asymetrii w traktowaniu przez Galena problemu psychofizycznego są w pełni przekonujące. Wszystkie one wszelako zwracają uwagę na nie pozbawione — z punktu widzenia analizowanego przez nas przypadku — doniosłości racje, którymi Galen mógł się powodować i które mogły w końcu przesądzić — każda z osobna i wszystkie razem — że z zastanawiającą konsekwencją omijał on kwestię działania wywieranego przez duszę na ciało; nie był on jednak w tym konsekwentny do końca. W tekstach Galena znajduje się bowiem w najwyższym stopniu interesujący i zdumiewający, jedyny, jak się zdaje, tego rodzaju przykład bezpośredniego — z pominięciem temperamentu ciała — oddziaływania terapeutycznego na duszę za pomocą muzyki, która — odpowiednio zastosowana — może wywierać uspokajający wpływ, ogólniej zaś rzecz ujmując, może w pewnej mierze kształtować sferę moralną; działanie to — poprzez zmienioną nim duszę — dosięga wszakże ciała i wywiera tu przedmiotowo przejawiające się skutki. Otóż w *De placitis Hippocratis et Platonis* Galen przytacza radę Damona-muzyka (jej autorstwo przypisuje się również Pitagorasowi), jakiej ten udzielił flecistce, gdy podczas uczty podnieceni winem młodzieńcy wpadli w szal i należało ich poskromić. Otóż poradził jej, by zastąpiła stosowaną dotychczas w wykonywanych przez siebie melodiach skalę frygijską — skalą dorycką (PHP 330—331). Jak zaświadcza Galen, również Platon znał i stosował terapeutyczne działanie skal i rytmów na duszę ludzką (PHP 330—331). Byłoby to dowodem, iż nie wszystkich „lekarzy duszy” darzył Galen, jak domniemywaliśmy, niechęcią, którą kierował przeciw-

ko stosowanym przez nich metodom — sposobom uprawiania tej osobliwej sztuki lekarskiej; wyjątek ten czyni zarazem bardziej prawdopodobne poprzednio wysunięte przez nas przypuszczenie. Równie interesujące, jak same przykłady, jest podane przez Galena ich wyjaśnienie (choć niezupełnie zrozumiałe) odwołujące się do zasady, wedle której działać może tylko to, co podobne, na to, co podobne, przy czym owo podobieństwo przestaje już mieć dawne cielesno-jakościowe podłoże, rozciąga się zaś na charakter duszy i działających na nią — bez pośrednictwa cielesnego temperamentu — bodźców, a więc tego, co psychiczne. „Muzyka fletu, która zmienia przekonania władzy rozumowej, niczego ich [młodzieńców], oczywiście, nie nauczyła; ponieważ jednak pobudliwa część duszy jest nierozumna, są oni podnieceni bądź uspokajani ruchami nierozumnymi. Temu bowiem, co nierozumne, pomagają bądź szkodzą czynniki nierozumne, temu, co rozumne — poznanie i niewiedza” (PHP 330–331)²².

Odtworzone wyżej wątpliwości Galena, jakie nasuwała mu natura duszy, ich ostateczne i dość radykalne rozstrzygnięcie odmawiające duszy odrębności i niezależności ontologicznej, jakkolwiek znalazły pełny wyraz dopiero w ostatnim okresie twórczości pisarskiej Galena, z którego pochodzi analizowana rozprawa *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, musiały się zarysować znacznie wcześniej (a być może stale towarzyszyły Galenowi), skoro już w anatomicznym dziele *De usu partium*, a więc w kontekście raczej obcym tego rodzaju myślom i nie skłaniającym do ich wyrażania, osobliwy ten pogląd Galena na naturę duszy został krótko i jasno sformułowany. Ów kontekst, w jakim się on znalazł, i mimochodem rzucona myśl zapewne sprawiły, że miejsce to w *De usu partium* — niebywale ważne z teoretycznego punktu widzenia — nie zostało dotychczas, jak się zdaje, zauważone przez historyków medycyny. Rzecz charakterystyczna, że owo przekonanie Galena o naturze duszy doszło do głosu w toku polemiki z Erazystatem-mechanistą, który zdolność myślenia łączył z nieporównanie większym przestrzennym skomplikowaniem struktury mózgu człowieka niż innych zwierząt. Wielce znamienny jest też sposób, w jaki Galen rozwijał swoją argumentację, przypisując własną, nacechowaną finalizmem ogólną postawę poznawczą Erazystatowi, któremu postawa taka musiała być obca; Galen — mówiąc najkrócej — okazał się tu, podobnie jak i w innych swoich dziełach, zwolennikiem poglądu o pierwotności funkcji względem struktury. Mózg człowieka — pisał Galen — nie dlatego jest bardziej złożony niż mózg zwierząt, że człowiek przewyższa je zdolnością myślenia; osioł ma mózg bardzo złożony, gdy tymczasem — przy jego głupich obyczajach — wymagałby mózgu bardzo prostego i nieskomplikowanego. „Słuszniej sądzić — Galen odpowiadał Erazystatowi — że rozumność jest warunkowana właściwym temperamentem (*eykrasia*) ciała, któremu powierzono myślenie, bez względu na to, jakie by to było ciało, nie zaś różnorodnością jego budowy. Wydaje mi się, iż — istotnie — doskonałość myślenia winna być przypisana nie tyle obfitości, co

jakości pneumy psychicznej” (UP: K III 673–674). O szczególnym dla nas znaczeniu przytoczonego tu fragmentu przesądzają dwie okoliczności. W sposób wyraźnie jednoznaczny i nie pozostawiający najmniejszych wątpliwości został wyrażony przez Galena jego pogląd na naturę duszy: duszę rozumną utożsamiał z temperamentem mózgu, którego wytworem jest pneuma psychiczna, jej zaś jakość — funkcją owego temperamentu, samą zaś duszę związał z narządem cielesnym i odmówił jej nieśmiertelności. Stało się to dwadzieścia lat przed powstaniem rozprawy *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, która powszechnie uchodzi — i nie bez racji — za pierwszy programowy wykład Galenowej koncepcji duszy; okazuje się wszelako, iż główną ideę tej koncepcji powziął Galen znacznie wcześniej i towarzyszyła mu ona w okresie największego rozkwitu jego twórczości. Cytat ten również pełniej wyjaśnia funkcje pneumy jako narzędzia duszy. Pod względem najistotniejszym — jakościowym — pneuma była tożsama z mózgiem, na nią — jako wytwór mózgu — przeniósł się jego temperament. Przysługiwały jej nadto własności, których nie miał mózg: lekkość, przenikliwość i ruchliwość. One to właśnie czyniły z pneumy narzędzie duszy, które pozostało — jak wykazaliśmy²³ — beczynne, pneuma bowiem mająca pełnić funkcję wysłanniczki mózgu, przenikać ciało, roznosić po nim jakość mózgu i nieprzerwanie ciała jej udzielać — pozostała na miejscu, w komorach mózgu, nieruchoma. Łączność mózgu z ciałem nie była zatem nawiązywana za pośrednictwem pneumy, lecz podtrzymywał ją ruch wysyłanej przez mózg jakości bez substancji.

Istnieje również druga racja, która nam pozwala traktować przytoczony fragment Galenowego *De usu partium* jako szczególnie ważne świadectwo tekstowe w naszych badaniach analitycznych. W tych dwóch zdaniach — jak bodaj w żadnym innym miejscu — Galen naocznie przedstawił istotę swego kwalitatywizmu. Powiodła mu się ta próba dzięki przeciwstawieniu kwalitatywistycznej postawy teoretycznej — mechanycyzmowi Erazystrata. Swoistości myślenia czy też w ogóle życia psychicznego nie rodzi zróżnicowanie morfologiczno-anatomiczne cielesnego tworu, jakim jest mózg, nie jest ona funkcją ściśle określonego przestrzennego rozmieszczenia względem siebie jego części i ich liczby. Swoistość ta pochodzi z jakości, która jeśli może być do czegokolwiek zredukowana, to również tylko do jakości o charakterze elementarnym; nie ilościowe cechy pneumy — np. jej obfitość — sprawiają, że w mózgu zachodzi proces myślenia, lecz decyduje o tym owa szczególna jakość, którą rodzi temperament czterech jakości elementarnych. Temperament ten wszelako z natury swej nigdy się nie staje przedmiotem poznania — oto ogólna cecha charakterystyczna kwalitatywizmu. Warto tu być może zwrócić uwagę, iż o słuszności przyjętych przez Galena ogólnych zasad kwalitatywizmu — w tym ich konkretnym zastosowaniu do wyjaśniania funkcji mózgu — przekonywała go zapewne budowa tego narządu, w jego czasach słabo poznana nawet na poziomie morfologicznym. Galen niewątpliwie znał wiele innych narządów,

które pod względem zróżnicowania anatomicznego i złożoności zdawały się w jego oczach przewyższać mózg.

Wypada dodać, iż niepoznawalność temperamentu nie jest jedyną różnicą dzielącą pojęcie to od Arystotelesowej formy substancjalnej, z którą Galen byłby skłonny je utożsamiać. Jeśli temperament miałby być pojmowany jako rezultat mieszania się czterech jakości, to przybierze on postać konkretnego ciała, substancji, i w charakterze formy nie może już występować, sam bowiem stanowi skutek przyłączenia się formy do materii, na którą składały się owe elementy. Jeśli zaś temperament miałby być interpretowany – zgodnie z jego właściwym znaczeniem – jako stosunek ilościowy, w jakim występują jakości elementarne (bądź elementy), to sam ten stosunek jako taki z natury swej nie staje się przedmiotem poznania i miana formy stosować do niego nie sposób. Formą tej mieszaniny staje się natomiast forma części homoiomerycznych²⁴, budujących miąższ mózgu. Innymi słowy – elementy wraz z łączącym je temperamentem stanowią Arystotelesowa materię, która w procesie aktualizowania się przybiera postać części homoiomerycznych miąższu mózgowego z właściwą dla niego formą. Ch. Daremberg nazwał nawet „oszustwem” zabieg interpretacyjny Galena, polegający na sprowadzeniu formy-duszy Arystotelesowej do temperamentu czterech jakości bądź elementów. Forma nie powstaje w wyniku takiego bądź innego ich układu, wówczas bowiem stawałaby się wobec nich czymś wtórnym – pisał Daremberg – podczas gdy to właśnie temperament z potencji przechodzi w akt wraz z przyłączeniem się formy do materii czterech elementów²⁵.

Wbrew twierdzeniom samego Galena, iż stosowane przezeń pojęcie duszy, a więc zarazem pojęcie temperamentu, ma pochodzenie perypatetyckie²⁶, a także wbrew powierzchownym podobieństwom łączącym temperament z formą substancjalną, struktura stosowanego przezeń pojęcia wydaje się odmienna od swego rzekomego pierwowzoru. Jak Galen z całym naciskiem zaznaczał, odwołując się do obserwacji nad zachowaniem się – działaniami i afektami – dzieci, dusze z natury swej nie są do siebie podobne, ich substancję cechuje nieskończenie wielka wielorakość jakościowa. Jeśli przypomnimy, iż – wedle niego – dusza to temperament jakości elementarnych, właściwy mózgowi, okaże się, iż nie ma dwóch jednakowych temperamentów, jak o tym świadczy sposób ich przejawiania się, żaden z nich bowiem nie jest znany w swej konkretnej postaci, choć na ich podłożu kształtuje się to, co bywa określane mianem życia psychicznego. Obserwacje Galena nad zindywidualizowaniem owego życia, na podstawie których wnosi on o zindywidualizowaniu temperamentu mózgu i samego mózgu, mieszczą się w ramach szerszej jego koncepcji – owego kwalitatywistycznego ujęcia organizmu żywego. Żaden narząd w organizmie – wśród narządów tych również mózg – nie ma sobie podobnego pod względem jakościowym, tj. substancji i działania (energii) (PHP 412–413); zasadę tę Galen rozciąga na stosunki między osobnikami i ich

narządami, jak wynika to z jego rozważań nad zindywidualizowaniem duszy-temperamentu. W obu przypadkach — zwłaszcza drugim — pozostaje on pod niewątpliwym wpływem Arystotelesa. Zindywidualizowanie narządów w obrębie organizmu ma znaczenie fizjologiczne, pozwala ono Galenowi wyjaśnić sposób ich odżywiania się. Narządy te bowiem, obdarzone swoistą dla każdego z nich jakością, przyswajają sobie wybiórczo — z odżywiającej je krwi — tę właśnie jakość, a wraz z nią odpowiedni dla nich substrat (wedle zasady, iż podobne jakości przyciągają się), przy czym dzięki jakościowej odmienności narządów nie dochodzi między nimi do konkurencji, odżywiająca zaś je krew zostaje racjonalnie wykorzystana. Podobnie rzecz się ma w przypadku mózgu, którego jakościowa odrębność sprawia, że przez odpowiednią dietę można nie dopuścić do niepożądanego zmiany jego temperamentu bądź gdy już ona zajdzie, przywrócić pierwotny stan temperamentu mózgu. Nie wydaje się wszelako, by ów charakter temperamentu — jego zindywidualizowanie i niepowtarzalność — dopuszczały utożsamianie go z Arystotelesową formą, która obejmuje w sobie to, co ogólne, powtarzalne i niezmiennie. Te właśnie cechy temperamentów obserwowanych w ciele — różnaitość i wielość — już wcześniej przesądziły w oczach Galena, iż dusza nie może być niecielesnym, samym przez się istniejącym bytem. Wówczas bowiem nie ujawniałaby tylekroć odkrywanej i starannie badanej przez Galena różnorodności, nadto zaś — gdyby nie była częścią ciała i nie miała cielesnej natury — swej przestrzennej w nim obecności (QAM: K IV 776).

Przeprowadzony przez Galena i — jak się zdaje — chybiony z perypatetyckiego punktu widzenia zabieg interpretacyjny, polegający na utożsamianiu temperamentu z formą, można by wyjaśnić w jeden tylko sposób: zmianę znaczenia przypisywanego formie w tekstach Galenowych. Przypuszczenie to zdaje się znajdować oparcie w obserwowanej skłonności Galena do odsuwania na plan dalszy pojęcia przyczyny formalnej w rozwijanych przezeń wyjaśnieniach. Jeśli zaś przyczynę formalną umieszcza on w zestawionym przez siebie wykazie przyczyn, to zajmuje tam ona miejsce ostatnie, na którym znalazła się — zdawać by się mogło — mocą bezwładności (UP: K III 465) i przestaje już przypominać Platońską ideę-model, nie stanowi też już formy immanentnej w znaczeniu Arystotelesa. Galenowa forma przeobraziła się z przyczyny w skutek i jej znaczenie bliskie jest ukształtowanej przez demiurga — jako skutek jego działalności — zewnętrznej postaci ciała. Podobnie rzecz się ma z temperamentem mózgu: jest on rezultatem wymieszania się jakości elementarnych w określonej proporcji — operacji wywołanej i kierowanej przez przyczynę sprawczą, w której roli występuje demiurg. Także w tym przypadku Galenowy sposób pojmowania formy bliski jest ujęciu Aleksandra z Afrodyzji, który formę traktował raczej jako skutek niż prawdziwą przyczynę, rozwijając swą koncepcję duszy, jak pisali o tym P. Moraux i P.L. Donini²⁷.

Tak tedy poprzez wątpliwości, zastrzeżenia i wahania torowała sobie drogę

powzięta przez Galena ostateczna decyzja teoretyczna, dotycząca natury duszy. Problem ten rozstrzygnął on w sposób materialistyczny — odmówił duszy niezależności ontologicznej, pozbawił nieśmiertelności i za różnorodność zjawisk psychicznych uczynił odpowiedzialną wielorakość temperamentów ciała. O tym rozstrzygającym kroku świadczy sposób, w jaki przeciwstawił Galen własne poglądy — poglądom tych lekarzy, o których pisał, iż „także tedy z konieczności ci, którzy przypisują duszy własne istnienie (*oysía*), będą musieli przyznać, że podporządkowana jest ona temperamentom ciała, skoro są one władne oddzielić ją od ciała, doprowadzić do szaleństwa, pozbawić pamięci i rozumu, wprawić w smutek, wtrącić w rozpacz i odebrać odwagę [...]” (QAM: K IV 779). Przedmiotem tamtych wahań była zresztą jedynie rozumna część duszy, dwie części pozostałe bowiem Galen już dawno i zdecydowanie identyfikował z temperamentem ich narządu-siedliska — serca i wątroby — uznał je więc za cielesne i śmiertelne, utwierdzany w słuszności swego poglądu autorytetem Platona. Materialistyczne w swym charakterze rozstrzygnięcie natury duszy miało doniosłe konsekwencje zarówno filozoficzne i teoretyczne, jak i praktyczne: siły-zdolności duszy nie tylko zostały wywiedzione jako skutek z temperamentu ciała, tj. mózgu, lecz także samą duszę utożsamiono z temperamentem czterech jakości elementarnych, właściwym mózgowi. Temperament ten warunkował sposób działania mózgu, wszystkie jego czynności, m.in. myślenie, stawały się tedy funkcją owego temperamentu, słowem — całe życie duchowe, cechy intelektu, zdolności, upodobania estetyczne, skłonności moralne i każdy konkretny wybór moralny były w sposób mniej lub bardziej bezpośredni przezeń determinowane.

W rodzeniu wielorakości stanów duchowego wnętrza człowieka miała swój udział nie tylko rozumna część duszy, lecz również dwie pozostałe, nierozumne części — pobudliwa i pożądliva. Ich z kolei stany były wyznaczane przez temperament jakości, właściwy sercu i wątrobie. Tak tedy ogólny stan podmiotowy ciała, przejawiający się w rozmaitych formach zachowania się, stanowił rezultat wzajemnych oddziaływań na siebie trzech części duszy. Panująca wśród tych oddziaływań harmonia rodziła zdrowie duszy; powstające między trzema częściami duszy sprzeczności sprowadzały na nią chorobę (PHP 302–303), zwłaszcza zaś gdy dwie części nierozumne wyłamywały się spod władzy części rozumnej, *hēgemonikón* (PHP 354–355). Jedynie u ludzi, którzy osiągnęli ostateczny cel filozofii — podporządkowali całe swe życie rozumowi — część rozumna sprawowała swą władzę w sposób absolutny i nie dopuszczający sprzeciwu ze strony pozostałych części (PHP 190–191). Podobnie zatem jak zdrowie ciała ma swe źródło w odpowiednim temperamencie jakości, tak też o zdrowiu duszy rozstrzyga temperament łączący trzy jej władze (PHP 354–355). Innymi słowy — zdrowie duszy można sprowadzić — zgodnie z intencją Galena — do podtrzymywania we właściwej formie cielesnego temperamentu temperamentów, tj. temperamentu łączącego trzy główne narzą-

dy (wątrobę, serce i mózg) oraz temperamentów samych tych narządów. Taki oto sens ma ogólnie formułowana przez Galena teza, iż siły-zdolności duszy stanowią następstwo temperamentu ciała bądź dusza sama jest zgoła jego temperamentem. Pogląd ten – zwłaszcza gdy dotyczy duszy rozumnej – zawiera w sobie konsekwencje niezwykle doniosłości: odmawia człowiekowi wolnej woli; owe konsekwencje Galen jasno i wyraźnie dostrzegał (QAM: K IV 814–815). Nie są one zresztą niczym zaskakującym w jego ściśle deterministycznym systemie filozoficzno-lekarskim. Tę przygnębiającą perspektywę moralną Galen usiłował nieco rozjaśnić zapewnieniem, iż od człowieka wszelako zależy, czy zwróci się ku dobru, będzie zaś unikał zła (QAM: K IV 815)²⁸. Filozofia ma, wedle Galena, dostarczyć kryteriów dobra i chronić człowieka przed błędzeniem (PHP 436–437), medycyna zaś zapewnić ma środki do naprowadzania duszy na właściwą drogę przez oddziaływanie na ciało. Nikt nie rodzi się ani jako wróg, ani jako przyjaciel sprawiedliwości, czyni go zaś jednym bądź drugim temperament jego ciała (QAM: K IV 814), jakkolwiek – dodaje Galen – niemało można znaleźć przykładów, iż ludzie są źli z natury, dostarczają zaś ich szczególnie wiele małe dzieci; trudno bowiem przypuścić, by zło zdążyło do ich dusz przeniknąć z zewnątrz, co więcej – są one złe mimo wysiłków wychowawczych, zmierzających do wykorzenia zła (QAM: K IV 818). Dzieci owe skłaniają w końcu Galena do przekonania, iż w każdym człowieku tkwi „nasienie zła”²⁹, należy je przeto bądź zniszczyć, bądź zapobiec jego kiełkowaniu i rozrastaniu się (QAM: K IV 820). Skoro zaś owo zło jest w istocie chorobą duszy, rozwijającą się na podłożu zrodzonego bądź zakłóconego czynnikami zewnętrznymi temperamentu ciała, chorobę tę można przeto leczyć, stosownie działając na ciało. Temperament bowiem kształtuje się w akcie powstania ciała ożywionego i pozostaje pod wpływem warunkowanego trybem życia składu płynów ustrojowych. Co więcej – zdarza się, że między temperamentem a panującymi aktualnie w ciele warunkami powstaje sprzężenie tego rodzaju, iż początkowa harmonia z biegiem czasu ulega coraz większemu zakłóceniu, jak np. w przypadku, gdy porywczność zrodzona temperamentem ciała wzmaga ciepło przyrodzone, które z kolei jeszcze bardziej potęguje porywczność itd. (QAM: K IV 821), ujawniającym – by użyć współczesnego określenia – działanie sprzężenia zwrotnego dodatniego. Zadanie lekarza polega na sprawieniu – za pomocą szeroko pojmowanej diety i ćwiczeń – takich zmian w ciele, które przywróciłyby zachwianą równowagę duszy, tj. odtworzyły pożądaną temperament jakości elementarnych. Oto praktyczne korzyści, jakie lekarz może czerpać z deterministycznej koncepcji duszy jako temperamentu ciała, a także wychowawca, który – gdy wie, czym jest dobro, i uczynił je celem swych działań – może z pomocą lekarza sprawiać takie zmiany w ciele, by dobro owo stało się udziałem duszy.

Przytaczane świadectwa tekstowe i dodane wyjaśnienia, jakich one wymagały, wyraźnie dowodzą, iż koncepcja ta w swej ostatecznej postaci daleko odeszła od pierwotnego zamierzenia Galena, by pojęcie duszy utożsamić z Arystotelesową

formą. Przyjęte przez Galena rozwiązanie problemu duszy nie pozostawia wątpliwości, iż odmówił jej niezależności substancjalnej, samo zaś owo rozwiązanie ma charakter monistyczny w przeciwieństwie do tak charakterystycznego dla ontologii Arystotelesa dualizmu. Przyjęta nadto przez Galena zasada ontologiczna, dopuszczająca możliwość oddziaływania jedynie między przedmiotami związanymi jakościowym podobieństwem, wyklucza – wobec modyfikacji stanu wewnętrznego, wywołanych zmianami temperamentu ciała – iżby dusza nie należała do owej jakościowej dziedziny, którą dosięgają cielesne oddziaływania, iżby duszy nie łączyło jakościowe powinowactwo z czynnikami, których działaniu się poddaje. Można przypuszczać, iż refleksja nad opisywaną zresztą przez Galena wielorakością i głębią zmian, jakim ulega dusza – sprowadzona przezeń do temperamentu elementarnych jakości ciała – pod wpływem zewnętrznych cielesnych oddziaływań, musiałaby mu w końcu nasunąć myśl, iż ani w owym temperamencie nie sposób upatrywać formy, ani forma w roli tak pojmowanej duszy nie mogłaby wystąpić.

W pewnych związkach natomiast pozostaje Galenowa koncepcja duszy z tradycją materialistyczną. I nie tyle chodzi tu o Demokryta, który wyprowadzał – wedle Teofrasta – z pozostającej we właściwej proporcji mieszaniny cielesnej duszę, nazbyt bowiem wielkie różnice dzielą Galenowe pojęcie temperamentu o charakterze jakościowym od owej mieszaniny obdarzonych cechami ilościowymi atomów³⁰. Empedokles natomiast – kwalitatywista jak Galen – pierwszy utożsamiał duszę z proporcją, w jakiej pozostają cztery elementarne jakości, jak utrzymuje Arystoteles³¹. Sam zresztą Arystoteles – w niejasnego pochodzenia fragmencie traktatu *De anima*, poprzedzającym wykład koncepcji duszy jako formy – zdaje się skłaniać ku traktowaniu duszy jako harmonii³², choć pomysł ten w ogóle uważa za chybiony. Jedną z jego słabości Arystoteles upatruje w tym, iż trzeba by przyjąć, że istnieje tyle dusz, ile narządów, u podłoża każdego bowiem narządu leży odmienna proporcja cechująca mieszaninę elementów; dusze byłyby wówczas rozmieszczone w całej przestrzeni ciała³³. Krytyka ta trafia właśnie w Galenową koncepcję; Galen wprawdzie nie przypisywał duszy każdemu narządowi, któremu – jak słusznie przewidywał Arystoteles – musi przysługiwać swoisty dla niego temperament jakości, trzy główne narządy ciała – wątrobę, serce i mózg – uczynił wszakże siedliskiem trzech dusz (bądź trzech części jednej duszy), każdą z nich utożsamiając z odrębnym temperamentem narządu.

Z tradycją materialistyczną, również wywodzącą się od Empedoklesa, łączy Galena przekonanie, z którego czyni użytek, dowodząc cielesności duszy, iż jedynie przedmioty podobne mogą na siebie oddziaływać i poznawać można jedynie podobne przez podobne. Zasadę tę stosował także – wedle świadectw zawartych w Teofrastowym traktacie *De sensibus*³⁴ – Demokryt, wyjaśniając ogólny mechanizm postrzegania zmysłowego. Temu samemu zresztą celowi, choć w inny niż u Demokryta sposób, służy zasada ta u Galena, wszechstronnie

przezeń wykorzystywana nie tylko do wyjaśnienia jakościowej swoistości wrażeń powstających w każdym narządzie zmysłowym, lecz również jako część składowa Galenowego kontynualizmu³⁵. Tym zaś, który w sposób nie budzący wątpliwości zasadę tę stosował w dowodzeniu cielesności (i śmiertelności) duszy, był Lukrecjusz³⁶. Galen, który Lukrecjuszowego poematu *De rerum natura* — jak się zdaje — nie znał, nie znał tedy również zawartego tam dowodu na rzecz cielesności duszy, schemat dowodu tego powtarza w swoim rozumowaniu, sam dowód niebywale rozbudowując i wzbogacając znanymi sobie z doświadczenia przykładami; przy czym dla Galena (w odróżnieniu od Lukrecjusza) charakterystyczna jest już wcześniej przez nas odnotowana asymetria w traktowaniu związku ciała i duszy, polegająca na tym, iż badał on niemal wyłącznie oddziaływania ciała na duszę i rozważał praktyczną możliwość zamierzonego, wychowawczego kształtowania — poprzez ciało — duszy, w stanach chorobowych zaś — jej leczenia.

Wypada wszakże z naciskiem zaznaczyć, iż z Galenowego punktu widzenia „choroby duszy” nie były w istocie jej chorobami. W znaczeniu lekarskim chorowało jedynie ciało i ono tylko mogło być przedmiotem uzdrawiających zabiegów. Toteż gdy w sposób podmiotowy i przedmiotowy przejawiały się zaburzenia dotyczące namiętności duszy (*páthē psychês*), źródła tych zaburzeń należało poszukiwać w ciele i ciało poddać leczeniu. Galen wiedział — jak wspominaliśmy — o stosowaniu przez filozofów od czasów Demokryta, doprowadzonych do doskonałości przez Platona i nieco już inaczej pojmowanych przez stoików sposobów łagodzenia i usuwania niedomagań duszy za pomocą „słów” (*lógoi*) — „narzędzi rozumu”. Nigdy jednak nie podjął prób nadania im lekarskiego znaczenia ani — tym bardziej — nie włączył ich do swego systemu filozoficzno-lekarskiego po stosownym teoretycznym zinterpretowaniu. Tego rodzaju działalność pozostawił filozofom (nade wszystko stoickim), którzy byli dla niego w istocie nie „lekarzami duszy”, lecz wychowawcami (*paidagōgós*), niezmiennie i cierpliwie, krok za krokiem, dążącymi do wyznaczonego przez siebie celu³⁷.

Trudno wreszcie pominąć milczeniem pewną dwuznaczność kryjącą się w Galenowym rozwiązaniu problemu duszy, które zostało przez nas zrekonstruowane, jakkolwiek sposób ujmowania tego problemu przez Galena i ogólna tendencja filozoficzno-teoretyczna zaznaczająca się w jego rozwiązaniu — determinowane praktycznym nastawieniem lekarza — pozostają jednoznacznie materialistyczne. Otóż rozwiązanie to można przedstawić w postaci dwóch bynajmniej nie tożsamyh tez: 1° dusza jest temperamentem mózgu (por. QAM: K IV 774—775) i 2° stan duszy jest skutkiem temperamentu mózgu (por. tytuł rozprawy: *hóti taís toû sômatos krásesin hai tês psychês dynámeis hépontai* — *quod animi mores corporis temperamenta sequantur*; QAM: K IV 767). Pierwsza teza — w zastosowaniu do duszy rozumnej — została sformułowana we wskazanym miejscu, przy czym wystąpiła w kontekście perypatetyckim, druga

zaś — stanowi incipit traktatu i zarazem przedmiot rozwijanego przez Galena dowodu, który wspiera on stosunkowo obfitym i różnorodnym materiałem doświadczalnym. Nie trzeba dodawać, iż redakcję tezy drugiej — w porównaniu ze sformułowaniem tezy pierwszej — cechuje większa powściągliwość i ostrożność w opisywaniu natury duszy. Gdyby zaznaczająca się tu różnica była przez Galena zamierzona, nie zaś przypadkowa i wynikająca z notorycznie małej jego dbałości o ścisłość formułowanych sądów (bądź z niestarannej pracy kopistów), wówczas wypadłoby uznać, iż w taki sposób dały o sobie znać poprzednie wątpliwości i wahania Galena, dotyczące natury duszy. Powróciłby on zatem na poziomie duszy rozumnej do ujęcia fenomenologicznego, którego obecność można ujawnić w traktowaniu przezeń przemian dokonujących się za sprawą sił-zdolności fizycznych na poziomie wegetatywnym. Dusza przybrałaby zatem postać „czarnej skrzynki”. Jakościowe charakterystyki jej wejścia (zmiana temperamentu mózgu) i wyjścia (sposób zachowania się, a także stan podmiotowy) podlegałyby zmianom ujawniającym określone prawidłowości w występujących między nimi zależnościach i dającym się nawet opisać za pomocą prawa, zarazem jej struktura wewnętrzna (natura duszy) pozostawałaby wszelako nieznana. Ujęcie takie — wobec wielokrotnie i ostentacyjnie manifestowanego przez Galena nastawienia praktycznego — okazywało się dla niego w pełni wystarczające, chroniło go przed rozterkami i trudnościami poznawczymi, jakie towarzyszyły ostatecznemu rozstrzygnięciu ogólnych problemów filozoficznych, do których — jako lekarz — nie miał on upodobania.

Odnotaliśmy ową możliwość dwojakiego interpretowania poglądów Galena na naturę duszy, starając się poglądy te ukazać jak najwyszczególniej. W wyborze między tymi dwiema interpretacjami skłanialibyśmy się wszelako ku interpretacji pierwszej, tj. utożsamianiu duszy z samym temperamentem ciała, ściślej zaś — z temperamentem mózgu jako jego części, pozostającej pod bezpośrednim wpływem przemian ogarniających ciało jako całość. By zaś rzecz całą ująć krócej i ogólniej, a zarazem wyrazić nasze przekonanie o tym, jaki był — mimo nieustannych wahań i niezmiennie powracających wątpliwości — rzeczywisty pogląd Galena na zależności wzajemne między ciałem a duszą, wystarczy powiedzieć, iż temperament czterech jakości, a więc to, co pierwotne i podstawowe, przybierał dwojaką postać: zewnętrzną (przedmiotową) postać obdarzonego określoną strukturą morfologiczną i anatomiczną narządu, który nadto we właściwy dla siebie sposób działał, tj. poruszał się w przestrzeni i dokonywał przemian jakościowych, oraz wewnętrzną (podmiotową) postać duszy, która — gdy stawała się świadomą duszą rozumną — przekształcała się w podłoże uświadamianych stanów wewnętrznych, przy czym nie tylko swoich własnych stanów, lecz także podmiotowych doznań wewnętrznych, rodzących się w dwóch pozostałych głównych narządach — sercu i wątrobie.

Dopuszczalność nakreślonej przez nas podwójnej interpretacji rozważań Galena, zawartych w rozprawie *Quod animi mores corporis temperamenta*

sequantur pochodzi, jak się zdaje, stąd, iż krótko rozstrzygnął on kwestie natury duszy, sprowadzając ją do temperamentu czterech jakości elementarnych, i zajął się tym, co go zaprzątało najbardziej — zarówno w płaszczyźnie teoretycznej, jak i nade wszystko praktycznej — formą przejawiania się zmian owego temperamentu w przedmiotowym zachowaniu się i odpowiadających im wielorakich stanach podmiotowych; opisy tych zmian wypełniły niemal całą ową rozprawę. Zainteresowania te sprawiły, że punkt ciężkości rozważań Galena przeniósł się z tego, czym jest dusza, na to, w jaki sposób za zmianami wewnętrznego temperamentu ciała postępują ich zewnętrzne przejawy. Na korzyść interpretacji pierwszej przemawia nadto sposób stosowania przez Galena owych trzech pojęć — temperamentu, siły-zdolności i duszy — będących przedmiotem tej interpretacji. Otóż gdy Galen nie potrafił wskazać przyczyny, dla której narząd działa w określony i swoisty dla siebie sposób, przyczynę tę nazywał wówczas — jak już wyjaśnialiśmy poprzednio — siłą-zdolnością. Rzecz jednak w tym, że ową nieznaną przyczynę zawsze stanowi nieznan i z zasady niepoznawalny temperament czterech jakości, przez który narząd został wytworzony i dzięki któremu może w określony sposób działać, czyli rozporządza określoną siłą-zdolnością. Ów nieznan temperament przejawia się zatem dwojako: w postaci rzeczy, czyli narządu, a także w postaci ruchu lokalnego i zmian jakościowych (*alloiōsis*), jakim narząd ten ulega. Z drugiej wszakże strony — siły-zdolności Galen przypisywał naturze (bądź duszy pożądlivej) i nazywał je wówczas siłami-zdolnościami fizycznymi bądź też obdarzał nimi duszę (pobudliwą i rozumną) i nazywał je wówczas siłami-zdolnościami życiowymi i psychicznymi. Siły-zdolności należą zatem — wedle Galena — zarazem do temperamentu i do duszy, w czym wolno, jak się zdaje, upatrywać skłonności do identyfikowania przez Galena duszy z temperamentem. Należy wszakże natychmiast dodać, iż nie wszelki temperament, tj. temperament nie każdego narządu, uzyskuje rangę duszy. Jedynie temperamenty głównych narządów — wątroby, serca i mózgu — należą do kategorii duszy i narządy te przekształcają się w trzy główne ośrodki funkcjonalne ciała ożywionego, których działanie polega na aktualizowaniu się sił-zdolności mających swe źródło w duszy-temperamencie; ogólne te zależności obejmują również duszę rozumną, innymi słowy — temperament mózgu.

Osobliwość Galenowego rozwiązania problemu duszy polega tedy na tym, iż na podłożu temperamentu mózgu (wyłącznie jednak tego jednego temperamentu), przedstawiającego powstałą z czterech elementarnych jakości nową swoistą jakość, kształtują się dwie dziedziny — przedmiotowa i podmiotowa — które stanowią dwie różne strony bądź dwa odmienne sposoby przejawiania się owego szczególnego temperamentu. Dla obserwatora z zewnątrz, którego stanowisko niezmiennie zajmował Galen, lekarz i przyrodnik, ów temperament stawał się przyczyną działań ciała (będącego jego siedliskiem), rozwijających się w przestrzeni i w czasie, które poddawały się zatem badaniom obiektywnym i opisowi

w języku przedmiotowym. Obserwator zaś, który zajął miejsce w dziedzinie podmiotowej, w duchowym wnętrzu owego ciała, obecnością charakterystycznego dla mózgu temperamentu wyjaśniał pojawiające się tam doznania, rozgrywające się przeżycia psychiczne, całokształt zaś zaludniających owo wnętrze stanów nazywał duszą. Przypomnijmy, iż Galen na mocy dokonanego przez siebie wyboru nigdy – jako lekarz – nie występował w roli drugiego obserwatora. Dla stanów tych nie poszukiwał on wszakże odrębnego podłoża, szczególnej substancji odmiennej od tworzywa mózgu, które wytworzyły cztery elementy związane owym szczególnym temperamentem. To zatem, co Galen nazywał duszą, było pozbawione jakiegokolwiek niezależności ontologicznej. Zarazem jednak mające początek w owym cielesnym temperamencie zdarzenia psychiczne nie tylko znajdowały swoje zewnętrzne przejawy, lecz także zyskiwały pewną samodzielność i aktywność, zwrótnie oddziałując na zdarzenia cielesne i tworząc wraz z nimi łańcuchy przyczynowe. Do kształtowania się takich mieszanych łańcuchów przyczynowych i oddziaływania wzajemnego na siebie zdarzeń obu rodzajów mogło tylko dlatego dochodzić, iż i jedno, i drugie były w istocie zmianami jakościowymi dokonującymi się w jednej substancji cielesnej, cechującej się swoistym temperamentem czterech jakości elementarnych. Galen nie mógł nie brać pod uwagę ani lekceważyć faktu, iż owa substancja obdarzona jest nową jakością, która ją wyróżnia spośród innych substancji cielesnych. Strona podmiotowa przejawiania się tej jakości nie stała się wszelako przedmiotem badań Galena jako lekarza – pozostawił on ją filozofom³⁸.

Wypada tu uczynić istotne wyjaśnienie: również zwierzęta, mające mózg i połączone z nim narządy zmysłowe oraz przejawiające zdolność wykonywania ruchów dowolnych, zostały obdarzone przez Galena duszą – *ex definitione* – rozumną (PHP 438–439)³⁹. Na podłożu zwierzęcej duszy rozumnej nie przejawia się wszelako świadomość własnych stanów wewnętrznych, charakterystyczna dla duszy ludzkiej. Przyczyną różnicy między zwierzęcą a ludzką duszą rozumną nie jest – Galen mimo licznych i długich wahań zdaje się skłaniać ku ostatecznemu rozstrzygnięciu – osobliwość duszy ludzkiej, przejawiająca się nieśmiertelnością; różnicy tej należy upatrywać – jak można sądzić na podstawie rozważań Galena w *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* – w odrębnym temperamencie mózgu ludzkiego. Potwierdza to również wyrażony wprost (przycaczany zresztą poprzednio) pogląd Galena, iż „śluszniej sądzić, że rozumność jest warunkowana właściwym temperamentem (*eykrasia*) ciała, któremu powierzono myślenie, bez względu na to, jakie by to było ciało, nie zaś różnorodnością jego budowy” (UP: K III 673–674). Rodząca się na podłożu owego szczególnego temperamentu czterech jakości elementarnych świadomość sprawia, iż nową postać przybiera działanie samej duszy rozumnej i dusz niższych szczebli – duszy pobudliwej i duszy pożądlivej. Dotychczas były one ośrodkami funkcjonalnymi z właściwymi każdemu z nich odrębnymi siłami-zdolnościami, które aktualizując się, dawały początek charak-

terystycznym dla każdej z nich działaniom, pozbawionym u roślin i u zwierząt swych podmiotowych odpowiedników. Dusza rozumna człowieka stwarza możliwość przejawiania się w sposób podmiotowy owych działań, warunkuje to zaś połączenie nerwowe istniejące między głównymi narządami będącymi siedzibą owych trzech dusz i ów szczególny stan ludzkiej duszy rozumnej, nazywany świadomością. Nie ma zatem podmiotowych stanów wewnętrznych duszy pożądlivej bądź pobudliwej; wszystkie one są stanem duszy rozumnej, jakkolwiek odpowiedzialne za te stany działania zachodzą w cielesnym siedlisku owych dusz – wątrobie i sercu. Innymi słowy – działanie tych dusz znajduje swoje wewnętrzne, podmiotowe przejawy nie wcześniej, niż dusza rozumna zostanie obdarzona świadomością. Potwierdza to kolejność, w jakiej kształtują się podczas embriogenezy owe trzy główne narządy służące za siedlisko duszy. Jako pierwsza zatem powstaje wątroba (PHP 400–401), której temperament staje się podłożem sił-zdolności określanych ogólnym mianem odżywczych, należących do duszy pożądlivej, władzy rządzącej również roślinami (UP: K III 309). W najdłużej trwającym stanie życia roślinnego, gdy zarodek swym istnieniem przypomina roślinę, jego wątrobie, dającej początek pełniącym funkcje odżywcze żyłom (S: K IV 543–546), zgoła zbyteczne stają się nerwy; tętnice zaś są potrzebne w niewielkim tylko stopniu (UP: K IV 242). W następnej dopiero kolejności tworzy się serce z wyrastającymi z niego tętnicami (UP: K IV 242; PHP 402–405; FF: K IV 662). Układ nerwowy wraz z mózgiem kształtuje się ostatni (UP: K IV 242), płód zaczyna wówczas wykonywać ruchy dowolne i zasługuje na miano istoty żywej (w węższym znaczeniu) (UP: K IV 238–239)⁴⁰. Powstające jeden po drugim główne narządy ciała – wątroba, serce i mózg – stają się siedliskiem właściwej dla każdego duszy i wyznaczają zarazem kolejność, z jaką dusze te zaczynają sprawować swą władzę w organizmie⁴¹. Ostatnia w tym szeregu – dusza rozumna – staje się w momencie swego powstania władzą – wobec pozostałych dusz – najwyższą, *hēgemonikón*, i tylko dzięki rozwiniętej na jej podłożu świadomości dwie inne dusze mogą w sposób podmiotowy ujawnić swe istnienie. Również owa dusza najwyższa – gdy życie zbliża się do swego kresu – jako pierwsza przestaje sprawować swą władzę w dziedzinie podmiotowej, a wraz z nią i od niej zależne – dwie inne dusze. I jakkolwiek temperament właściwy każdemu głównemu narządowi sprawia, że przez pewien czas narządy te pełnią swoje funkcje i w ten sposób temperament ów nadal przedmiotowo przejawia swoje istnienie, utracił on już wszelako charakterystyczne dla siebie wewnętrzne, podmiotowe odpowiedniki. W ślad za pogłębiającą się dysproporcją temperamentu ulega wreszcie zawieszeniu także funkcja narządu; utrata funkcji przez trzy główne narządy w toku inwolucji życia osobniczego postępuje w odwrotnej kolejności niż podejmowanie przez nie funkcji podczas embriogenezy; prawidłowość tę częściowo ilustruje opisany poprzednio eksperyment Galena z mózgiem, polegający na otwieraniu komórek i uwalnianiu z nich pneumy⁴². Poglądy Galena zdają się tu potwierdzać ogólną

zasadę sformułowaną przez Arystotelesa, „że to, co się tworzy ostatnie, znika pierwsze, i odwrotnie, co się tworzy na samym początku, ginie ostatnie. [...] Rodzenie idzie od niebytu do bytu, a zniszczenie wraca od bytu do niebytu”⁴³. Tak zatem swoisty temperament trzech głównych narządów – wątroby, serca i mózgu – w ontogenezie przejawia się najwcześniej w sposób przedmiotowy i przybiera postać ruchu i zmian jakościowych dokonujących się w samych tych narządach bądź podporządkowanych im innych częściach ciała; w formie podmiotowej – stanów wewnętrznych, ogólnie określanych mianem pożądlivosti, pobudliwości i rozumności – temperament ten daje o sobie znać najpóźniej i zbiega się to w czasie z wystąpieniem stanów świadomości na podłożu duszy rozumnej.

Rozważana tu kwestia wzajemnych zależności między trzema rodzajami duszy staje się prostsza i bardziej oczywista, jeśli owe trzy dusze potraktujemy jako trzy hierarchicznie sobie podporządkowane części jednej duszy. Oba te ujęcia – duszy występującej w trzech wyodrębnionych postaciach i trzech części jednej duszy – spotyka się w pozostawionych przez Galena tekstach, różnica zaś między nimi polega, jak się zdaje, jedynie na sposobie wyrażania się (PHP 368 – 369, 598 – 601), sam Galen przejawiał wszelako wyraźne upodobanie (być może pod wpływem Platona) raczej do pierwszego ujęcia – trzech dusz jednocześnie istniejących w ciele i zlokalizowanych w różnych jego miejscach. Oto powód, by rozważania poświęcone tej sprawie przez pewien czas jeszcze kontynuować i wyjaśnić udział podłoża nerwowego w istniejących między duszami zależnościach. Spośród istot żywych jedynie ciało ludzkie i zwierzęce stało się siedliskiem owych trzech współistniejących dusz, z których dusza pobudliwa – będąca ogniwem pośrednim między duszą pożądliwą a duszą rozumną – ma najmniej samodzielności. Są wszakże istoty żywe – sądził Galen, dzielając, jak się zdaje, pogląd Platona – obdarzone tylko jedną duszą: bogowie – duszą rozumną, rośliny zaś – duszą pożądliwą (PHP 370 – 371, 584 – 585). Oto drugi powód, by rozważań naszych nad rysującą się w tekstach Galena koncepcją natury duszy jeszcze nie zamykać, dla ważnego zaś i interesującego z teoretycznego punktu widzenia problemu duszy roślinnej pozostawić tu nieco miejsca.

W przypadku zwierząt i człowieka mógłby wprawdzie powstać pozór, iż aktualizujące się siły-zdolności fizyczne rodzą odpowiadające im stany podmiotowe na poziomie duszy pożądlivej, łatwo jednak odkryć jego źródło. Otóż Galen wyróżniał trzy typy nerwów: nerwy miękkie (czyli czuciowe) zaopatrujące części ciała, które „czują”, a więc narządy zmysłów w najogólniejszym znaczeniu; nerwy twarde (czyli ruchowe) zaopatrujące części, którym właściwy jest ruch dowolny, np. mięśnie kończyn; nerwy trzeciego rodzaju służą do rozróżniania, co częściom przez nie zaopatrywanym może szkodzić (UP: K III 380; IV 270 – 272, 280). Nerwami pierwszego rodzaju jest obdarzone np. ucho; nerwami dwóch pierwszych rodzajów zarazem – np. oko i język, podporządkowujące się woli

(UP: K III 633 – 634). Nerwy trzeciego rodzaju są obecne we wszystkich tych częściach ciała, które są narażone na działanie przedmiotów – jak pisał Galen – „tnących, łamiących, gryzących, silnie ogrzewających i ziębiących bądź w jakikolwiek sposób szkodzących, by żywa istota, uprzedzona bólem, mogła się bronić i usunąć szkodliwy przedmiot, zanim [poddana jego działaniu] część zostanie uszkodzona” (UP: K IV 271 – 272). W nerwy te jest wyposażona skóra, mając je również narządy wewnętrzne. „Jeśli by bowiem nie rozporządzały one tą zdolnością [rozpoznawania czynników szkodliwych – A.B.] i nie czuły choroby, która się w nich zagnieżdżyła, zwierzęta w krótkim czasie nieuchronnie by zginęły. Teraz zaś, jeśli czujemy jakiś gryzący ból w jelicie, natychmiast się staramy usunąć to, co nas niepokoi. Gdyby narządy te były całkowicie pozbawione wszelkiej wrażliwości, to, jak mi się zdaje, wkrótce byłyby wszystkie pokryte wrzodami, nadżerkami i zgniłyby w rezultacie gromadzących się w nich wydalin. Nawet w obecnym stanie rzeczy, gdy są obdarzone wrażliwością i ani na chwilę nie pozwalają się zatrzymać owym ostrym i gryzącym substancjom, mimo to pokrywają się wrzodami i nadżerkami i gniją już tylko na skutek przechodzenia [przez nie] czystej żółci – jasnej bądź ciemnej” (UP: K III 380 – 381). Przeczytaliśmy większy fragment Galenowego tekstu, by móc pełniej wyjaśnić istotny przecież problem teoretyczny i usunąć nieporozumienia gromadzące się w dotyczącej go literaturze wtórnej.

Narząd zaopatrzony w tego rodzaju nerwy reaguje dwojako na obecność czynnika szkodliwego: przesyłanym nerwami sygnałem bólowym, przybierającym w duszy postać stanu podmiotowego, i aktualizowaniem się siły-zdolności usuwającej, która za pośrednictwem włókien (poprzecznych) obecnych w narządzie „rozpoznaje” i usuwa obce ciało. Tak tedy ruch perystaltyczny jelita – by posłużyć się użytym przez Galena przykładem – zachodzący na podłożu aktualizujących się sił-zdolności fizycznych nie przekształca się w stan podmiotowy, nie jest przez duszę odczuwany jako dolegliwość, jakkolwiek ruch ten wywołują resztki już wykorzystanego pokarmu, a więc ciała obce i szkodliwe. Po nadmiernym wypełnieniu przez nie jelita stan tego narządu daje o sobie znać duszy, nie czuje ona jednak „zmagania” się fizycznej siły-zdolności usuwającej z zawartością jelita i obcej natury tej zawartości, lecz jedynie jej mechaniczne działanie na obecne w jelicie zakończenia nerwów trzeciego rodzaju. W funkcjonowaniu zatem takiego narządu, jak jelito, można wyróżnić dwa procesy przebiegające od siebie niezależnie na dwóch różnych poziomach. Po pierwsze – proces „rozpoznawania” przez składające się na narząd części homiomeryczne ciał noszących jakości podobne do ich własnych jakości i przyswajania tych ciał bądź – przeciwnie – ujawniania jakości obcych i usuwania ciał nimi obdarzonych; stosowanie tu określeń o charakterze psychologicznym, przesadnie często zresztą używanych przez samego Galena, należy jedynie do jego sposobu wyrażania się, w którym brak jakichkolwiek intencji polegających na przypisywaniu cech psychicznych budującym narząd częściom homiomery-

cznym. Proces ten przebiega zatem na poziomie części homoiomerycznych oraz sił-zdolności fizycznych i sprowadza się do przyciągania bądź odpychania, zjawisk przypominających m.in. działanie magnezu bądź bursztynu, jego zaś podłoże jest w najwyższym stopniu jakościowe; ogarnia on wszystkie rodzaje budujących narząd części homoiomerycznych. Po drugie — na poziomie wyposażonego w nerwy narządu jako całości przebiega proces doznawania wrażeń, ogranicza się on wszakże do samego nerwu, który — ściśle rzecz biorąc — należy do części anhomoiomerycznych. Jakkolwiek oba te procesy mogą się w czasie na siebie nakładać, wzajemnie się wszelako nie przenikają i toczą się od siebie niezależnie. Jeśli zatem zmiany zachodzące w narządzie znajdują swoje odpowiedniki w stanach podmiotowych duszy, to stany te należą do dziedziny duszy zwanej przez Galena rozumną; zdarzenia rozgrywające się na poziomie części homoiomerycznych i za sprawą aktualizujących się sił-zdolności fizycznych nie mają żadnych bezpośrednich następstw w sferze podmiotowej, tj. w duszy pożądlivej, której poziom ten został przyporządkowany w strukturze hierarchicznej ciała ożywionego. Jakkolwiek trzy części duszy są zlokalizowane w trzech różnych narządach (wątroba, serce, mózg), związane z nimi stany podmiotowe pojawiają się na podłożu jednego układu nerwowego, który — zespalaając owe trzy narządy połączeniami nerwowymi (UP: K III 501) — integruje zarazem trzy części duszy i pozwala im rozmaicie na siebie oddziaływać. Owe bowiem trzy części czy też trzy dusze, mimo iż przestrzennie od siebie oddzielone, stają się w ten sposób jedną w istocie duszą, w której wielorakości stanów można wyróżnić ich trzy rodzaje i umownie określić mianem tego, co pożądlive, pobudliwe i rozumne. Do pierwszego rodzaju stanów duszy należą doznania odbierane nerwami z żołądka, wątroby i narządów płciowych. Bezpośrednia władza duszy — bez względu na to, jakiej dusza jest natury — sięga zatem równie daleko, jak rozpościera się układ nerwowy i sfera, z której może on odbierać bodźce. Jak tedy po udzieleniu tych wyjaśnień opartych na głoszonych przez Galena poglądach należałoby traktować duszę pożądlivą, gdy — jako jedyna dusza — czynna jest w roślinach, a więc duszę roślinną?

Problem duszy roślinnej komplikują wyraźnie się rysujące sprzeczności w pojmowaniu jej przez Galena. Z jednej bowiem strony — duszę w ogóle związał on z układem nerwowym i właściwą mu cechą wrażliwości, z drugiej zaś — roślinom odmówił wrażliwości, jak wynika to z uwagi dotyczącej unerwienia serca, płuc i innych narządów. „W ogóle wszystkie te narządy otrzymały nerwy, by nie były do końca pozbawione wrażliwości i nie stały się podobne do roślin” (UP: K III 501); „gdyby wątroba nie doznawała wrażeń wywoływanych zapaleniem, wrzodem bądź inną chorobą, niczym by się nie różniła od roślin” (UP: K III 310). Brak układu nerwowego (i wrażliwości) u roślin⁴⁴, a więc odpowiedniego dla istnienia i działania duszy podłoża, przesądzałby więc z góry jej nieobecność w roślinach. Galen-przyrodnik pozostaje jednak pod wpływem

Platona-filozofa i jego *Timajosa*. I jak zwykle, gdy musi daleko wykroczyć poza dziedzinę doświadczenia przyrodniczego i zdać się na niepewne domysły, pełen wątpliwości i rozterek teoretycznych, zdecyduje się wszakże Galen obdarzyć rośliny duszą. Mają one zatem ową duszę, o której Platon pisał, iż „tej duszy brak zdolności mniemania, rozumowania i inteligencji, lecz odbiera ona wrażenie zmysłowe przyjemne i bolesne oraz posiada pragnienia [...]. Rodzaj jej urodzin nie pozwala jej natomiast rozmyślać o jakimkolwiek ze swoich przymiotów i jego naturze. Tak właśnie żyje roślina – nie jest niczym więcej jak «jestestwem żyjącym»”⁴⁵. Galen podtrzymuje ogólny pogląd Platona o naturze rośliny i jej duszy, zastrzegając się zarazem, iż badania nad nią nie są niezbędne do rozwijania teorii medycyny, okazują się zaś zgoła bezużyteczne dla teorii moralności. Pogląd Platona uznaje wprawdzie Galen za własny, poddaje go wszelako wielce znamiennej interpretacji, dokonując osobliwego przekładu. Platon przypisywał roślinom wrażenie przyjemne i przykre (nadto pożądaną), Galen natomiast próbował w swym komentarzu do *Timajosa* przesunąć akcenty i stopniowo przejść od pojęcia tego, co przyjemne i przykre, do pojęcia tego, co własne i obce. „W żadnym bowiem innym przypadku nie można powiedzieć, że przyciągają one bądź przyswajają sobie to, co własne, jeśli nie wywołują w sobie zadowolenia i przyjemności” (SFN: K IV 765–766). Po przeprowadzeniu i usprawiedliwieniu owego zabiegu podstawiania Galen uzyskany rezultat przedstawił już wprost jako sąd Platona, wedle którego rośliny rzekomo mają szczególny rodzaj wrażeń pozwalających im odróżnić to, co własne, od tego, co obce (SFN: K IV 765; TC 11). Nietrudno dostrzec motywy skłaniające Galena do poddania tekstu Platona takiej ujawniającej wyraźną tendencję modyfikacji: chodziło mu o oddalenie się od psychologicznego i antropomorficznego pojmowania rośliny przez Platona, przybliżenie się zaś do własnej koncepcji sił-zdolności fizycznych, rozwijanej w rozprawie *De facultatibus naturalibus*. „W komentarzach bowiem do sił-zdolności fizycznych ukazałiśmy, że mają one [rośliny] siłę-zdolność rozpoznawania substancji własnych, które je żywią, i substancji obcych, które im szkodzą. Toteż przyciągają one substancje własne, uwalniają zaś i odrzucają obce. Platon przeto powiedział, że rośliny czynią użytek ze szczególnego rodzaju wrażenia, pozwala ono bowiem rozpoznać, co jest własne, co zaś obce” (TC 11).

Ostateczny rezultat naszych rozważań nad sposobem pojmowania przez Galena duszy roślinnej będzie zależał od znaczenia, jakie zdecydujemy się nadać owym „wrażeniom pozwalającym rozpoznać, co jest własne, co zaś obce”, bezpośrednich bowiem świadectw tekstowych, które by rozstrzygnęły powstające wątpliwości, nie ma. Ściśle rzecz biorąc, koncepcja siły-zdolności fizycznej, której działaniu towarzyszyłoby wrażenie, nie należy do kręgu poglądów Galena i nie występuje w tekstach wykładających te poglądy. Koncepcję tę Galen przypisał Platonowi, gdy uprzednio stosownie zmodyfikował fragment Platońskiego *Timajosa*, odmawiając roślinom wrażeń przykrych

i przyjemnych, pozostawiając im wszakże wrażenia — wrażenie tego, co własne bądź obce. Sam Galen odnosił się z wielką rezerwą do problemu duszy roślinnej, umieszczając go na granicy tego, co prawdopodobne (SFN: K IV 765), i owo doznawane przez rośliny wrażenie jest wyraźnym ustępstwem na rzecz autoritetu Platona. Nawet wszakże w takich szczególnych okolicznościach pojęciu wrażenia Galen zdawał się nadawać znaczenie przenośne i obrazowe, nawykły do stosowania również w swych opisach przyrodniczych języka nasyconego wyrażeniami antropomorficznymi i psychologicznymi. Pojęcie to nazbyt mocno się związało z od niedawna badanym i poznawanym układem nerwowym, zwłaszcza zaś z jego wyróżnionymi częściami — narządami zmysłowymi, by znaczenie tego pojęcia znów się miało tak dalece rozluźnić, żeby można było w jego zakresie umieścić hipotetyczne stany wewnętrzne roślin. Nadto wypada wziąć pod uwagę, iż w czasach Galena podzielano, jak się zdaje, dość powszechnie przekonanie, iż każdą zmianę dokonującą się w układzie nerwowym dusza sobie uświadamia, jeśli tylko jest podtrzymywany normalny temperament ciała. Przesądzała o tym obecność w całym układzie nerwowym promieniującej z mózgu i reprezentującej duszę siły-zdolności psychicznej. Toteż trudno przypuścić, by Galen rzeczywiście mógł sądzić, iż ciało roślinne, pozbawione układu nerwowego, mogłoby być siedliskiem wrażeń, jeśli nawet wrażenia te zaliczał do „szczególnego rodzaju”; by roślina miała jakieś „stany wewnętrzne” tylko dlatego, że w sposób wybiórczy przyciągała (bądź odpychała) rozmaite ciała. Stany wewnętrzne musiałyby mieć wówczas również opisywane przez Galena w *De facultatibus naturalibus* pewne lekarstwa wyciągające z ciała trucizny, a nawet uwięzłe groty strzał, oraz magnes i bursztyn, które wielokrotnie służyły Galenowi jako przykłady ciał obdarzonych siłą-zdolnością przyciągania (FN: K II 53—56); nie ma wszakże żadnych dowodów tekstowych, by tamtym substancjom i tym ciałom Galen przypisywał duszę⁴⁶, zdolność doznawania „szczególnego rodzaju” wrażeń, tym bardziej zaś — by sądził, iż są one siedliskiem stanów wewnętrznych.

Rozważania nasze prowadzą do wniosku, iż dusza pożądliva zwierząt i człowieka — jako najniższego rzędu część duszy w ogóle — w sposób zasadniczy się różni od duszy pożądlivej roślin, będącej jedyną duszą ciała roślinnego. Przesądza o tym fakt, iż tamte dwie łączy ścisła więź z duszą rozumną, wszystkie trzy części sprzęga w jedną całość układ nerwowy i dopiero na jego podłożu występują stany wewnętrzne, zrodzone z przemian cielesnych, które zachodzą w narzędzie-siedlisku duszy. Nie znaczy to wszakże — powtórzmy raz jeszcze — by w owych stanach znajdowały odbicie elementarne działania aktualizujących się sił-zdolności fizycznych. Stany te bowiem powstają za sprawą zmian cielesnych, które dokonują się na wyższym poziomie — części anhomoiomerycznych, zaopatrzonych w nerwy, i mimo iż poziomowi temu odpowiada dusza pożądliva, owe stany są stanami duszy rozumnej. Toteż jest rzeczą zrozumiałą, iż dusza pożądliva człowieka i dusza roślinna są tworami

różnego rodzaju i rzędu, pojęcie zaś duszy roślinnej ukształtowało się w wyniku ekstrapolacji, jakiej poddano lepiej poznane prawidłowości rządzące dziedziną życia wegetatywnego zwierząt — na rośliny. Sposób istnienia roślin określano mianem życia przez daleką analogię do życia zwierzęcego, nade wszystko zaś — do życia człowieka. I jakkolwiek trafnie ustalano odpowiedniość między procesami odżywiania się, wzrostu i rozmnażania się zwierząt i roślin, czyniono to wszelako na podstawie powierzchownej obserwacji zjawisk, nie zaś — co zrozumiałe — opierając się na wiedzy o tożsamości elementarnych procesów będących podłożem owych zjawisk. Dla Greków i Rzymian epoki Galena zespół zjawisk życia zwierzęcego, ściślej zaś — życia człowieka — był (i pozostawał przez kilkanaście kolejnych wieków) modelem życia w ogóle; naocznym tego dowodem są nazwy trzech części duszy, które Galen przejął od Platona. Toteż obserwacje i wnioski poczynione przez Galena w aspekcie podmiotowym działania trzech dusz u człowieka z trudem i ograniczeniami dadzą się przenieść na zwierzęta (wobec braku u nich świadomości), tym bardziej zaś stany podmiotowe, mające swe źródło na szczeblu ludzkiej duszy pożądlivej nie mogą znaleźć odpowiedników w pożądlivej duszy roślinnej.

Galen rzadko się posługiwał pojęciem duszy roślinnej; czynił to, jak się zdaje, wyłącznie w dziele *De placitis Hippocratis et Platonis*, poddając analizie porównawczej koncepcje obu swych wielkich poprzedników i przyswajając sobie niektóre elementy Platońskiej nauki o przyrodzie. Niechęć wobec Chryzypa-stoika i krytyczny stosunek do medycyny stoików zapewne sprawiły, iż zaniechał on stosowania — w *De placitis Hippocratis et Platonis*, gdzie toczył on z Chryzypem polemikę — stoickiego pojęcia natury (*phýsis*) jako zasady organizującej zjawiska życia roślinnego (PHP 374–375) i popadł w liczne trudności przy próbach rozwiązywania w tym dziele problemów teoretycznych i filozoficznych, które łączyły się nie tylko z pojęciem duszy roślinnej, lecz występowały także na jaw w przypadku pojęcia duszy ludzkiej, pochodzącej z dwóch niższych szczebli. Dusza pożądliva, jak zresztą i dusza pobudliwa człowieka są bowiem tworamii wyraźnie niejednorodnymi. Nie pełnią już one po prostu roli ośrodków kierujących (bez względu na ich naturę), należących do odpowiedniego poziomu w strukturze hierarchicznej ciała ożywionego; niektóre przedmiotowe stany narządów służących im jako siedlisko przekształcają się nadto w tych duszach w uświadamiane stany podmiotowe. Z jednej bowiem strony dusza pożądliva rozciąga władzę nad przyporządkowanymi jej stanami podmiotowymi, które się zarazem pojawiają za pośrednictwem połączeń nerwowych w polu świadomości duszy rozumnej; pozostaje z nią tedy we wzajemnych oddziaływaniach na podłożu układu nerwowego. Z drugiej zaś strony — winna ona była kontrolować zdarzenia rozgrywające się na poziomie części homoiomerycznych i działających tam sił-zdolności fizycznych, jeśli miała pozostawać na tym poziomie jedyną władzą kierowniczą. Wobec owej niejednorodności duszy pożądlivej decyzja teoretyczna o pozostawieniu tej drugiej

dziedziny — skoro owe zdarzenia nie mają swych podmiotowych odpowiedników — we władaniu natury byłaby w tych okolicznościach czymś zwykłym i narzucającym się. Galen ku takiemu rozstrzygnięciu wyraźnie się skłaniał i pojęcie natury wykorzystał w swym głównym dziele fizjologicznym — *De facultatibus naturalibus* — gdy opisywał przysługujący częściom homoiomerycznym zespół sił-zdolności fizycznych (tj. naturalnych, czyli należących do natury), dzięki którym w ciele ludzkim, podporządkowanym naturze, przebiegają podstawowe procesy życiowe — odżywiania się, wzrostu i rozmnażania się (zob. np. FN: K II 7, 18—20). Przyswoił on sobie wszelako zarazem Platonską koncepcję trzech dusz, nie tylko ulegając autorytetowi filozoficznemu Platona; uczynił tak również dlatego, że koncepcja ta znajdowała pełniejsze — wedle Galena — potwierdzenie w panujących w ciele stosunkach anatomicznych niż Arystotelesowa bądź stoicka koncepcja duszy. Wpływ Platona — jakkolwiek nie poddawał mu się Galen bezwolnie — sprawił, iż uwikłał się on jako przyrodnik i lekarz w kwestie związane z duszą i problemy metafizyczne w ogóle, do których — jako daleko wykraczających poza dziedzinę doświadczenia — nie okazywał upodobania i w duchu pozytywistycznym miał je za nie dające się rozwiązać i poznawczo bezużyteczne z przyrodniczego punktu widzenia⁴⁷.



Dokonana przez nas rekonstrukcja pojęcia duszy (a także, uprzednio, pojęcia pneumy) — dostarczająca wiedzy o strukturze tych pojęć — ujawniła zarazem dwie istotne cechy Galenowego systemu: eklektyzm w doborze składających się nań idei i rozwiązań teoretycznych oraz sceptycyzm i agnostycyzm będące konsekwencją surowej kontroli empirycznej i bezkompromisowych wymagań, przed jakimi zostały one postawione, wchodząc w skład tego systemu. Galen — z jednej strony — był zbyt wielką indywidualnością w medycynie, z drugiej zaś — nazbyt ostrożnym i zapamiętałym poszukiwaczem prawdy w nauce, by się stać bezkrytycznym rzecznikiem którejkolwiek ze znanych w starożytności szkół lekarskich. Nie był on tedy ani dogmatykiem (racjonalistą), ani empirykiem, nie był też ani pneumatykiem, ani metodykiem, jakkolwiek przejęte z tych szkół i dostosowane przezeń do własnych potrzeb bądź zasady poznawcze, bądź rozwiązania teoretyczne znajdujemy w jego systemie. Rezultatem eklektyzmu oraz owej ostrożności poznawczej, której towarzyszyło wszakże przekonanie o konieczności wznoszenia mniej lub bardziej rozbudowanych konstrukcji teoretycznych, stały się liczne sprzeczności cechujące rozwijane przez Galena poglądy; w toku naszej rekonstrukcji zwracaliśmy na niektóre z nich uwagę. Pojęcie pneumy, przejęte od stoików, sprawiło początkowo u Galena wrażenie równie wielkiej — jak u stoików — doniosłości i uniwersalności teoretycznej. Wnikliwsza wszelako analiza ujawniła, iż zostało ono przez niego tak dalece

zmodyfikowane i zawężone (zarówno jako pojęcie pneumy psychicznej, jak i życiowej), że zatraciło w istocie podobieństwo ze swym stoickim pierwowzorem, zarazem zaś najwyraźniej przybrało postać reliktu minionej już w medycynie epoki. Nie ulega wątpliwości – jak to wykazywaliśmy – iż do owych zmian oraz ograniczeń w lekarskich zastosowaniach tego pojęcia skłoniła Galena przyswojona przezeń i mająca – jak sądził – oparcie w doświadczeniu wiedza anatomiczno-fizjologiczna. Pneuma zatem – z jednej strony – wobec przypisanej jej przez Galena natury, z drugiej zaś – wobec znanej mu budowy nerwów – mogła jedynie wypełniać komory mózgowe i uczestniczyć w postrzeganiu wzrokowym. Z empirycznego punktu widzenia bardziej wiarygodne wydało się Galenowi wyjaśnienie przewodnictwa nerwowego przekazywaniem nerwom przez mózg jego siły-zdolności psychicznej, która nerwami przenosiła się na peryferie organizmu.

Podobnie rzecz się miała z pojęciem duszy – pojęciem już w czasach Galena należącym do wielowiekowej tradycji filozoficznej. Stało się ono – jak żadne inne pojęcie teoretyczne – przyczyną licznych rozterek poznawczych Galena i przysporzyło mu wiele trudności przy wprowadzaniu go do rozwijanego przezeń systemu filozoficzno-lekarskiego. W rozważaniach Galena wokół pojęcia duszy ujawniła się w całej pełni – jak w żadnym innym przypadku – tak charakterystyczna dla niego postawa agnostyczna. Pojęcie to, z którego – siłą rzeczy – nie mógł nie uczynić użytku, przejął od Platona wraz z ideą trójdzielności duszy; przesądziły o tym – jak wspominaliśmy – racje anatomiczne. Doświadczenie lekarskie wszelako przemawiało na niekorzyść Platońskiej koncepcji, przypisującej duszy niezależność ontologiczną wraz z wszystkimi cechami substancji duchowej, zarazem zaś dostarczało dowodów, iż między duszą a ciałem istnieją najściślejsze związki, które czynią ją w pełni zależną od ciała. Galen poddał przeto modyfikacjom Platońskie pojęcie duszy, zamierzając nadać im kierunek perypatetycki i duszę interpretować jako formę ciała. Jak już wiadomo, w wyniku podjętych przezeń zabiegów dusza przybrała – mówiąc najogólniej – postać temperamentu ciała, pozbywając się przy tym rysów zarówno Platońskiego, jak i Arystotelesowego pochodzenia. Koncepcja ta, nie pozbawiona cech radykalizmu i zrywająca z panującą tradycją, została powzięta wśród wahań i głębokich wątpliwości, które odcisnęły swój ślad w jej nie w pełni jasnym i zgoła nieuporządkowanym wykładzie. W przekonaniu wszakże Galena jej wyższość nad wszystkimi innymi koncepcjami polegała na tym, że najpełniej i najtrafniej zdawała sprawę ze znanych mu faktów składających się na jego doświadczenie lekarskie.

W oczach wciąż licznych historyków, spoglądających na dzieje nauki z pozycji jej współczesnych i utrwalonych już osiągnięć, poglądy naukowe nacechowane eklektyzmem, obwarowane nadto wielorakimi zastrzeżeniami dającymi wyraz sceptycyzmowi i agnostycyzmowi ich wyznawcy, nawet gdy był to Galen – największy lekarz zaczynającego się już schyłku starożytności – mogą nie

tylko nie zasługiwać na uznanie, lecz budzić nadto dezaprobatę i zniecierpliwienie. Wypada wszelako pamiętać, iż dla Galena owe dwie drogi rozwijania koncepcji teoretycznych — eklektyzm i agnostycyzm — miały stanowić gwarancję, iż doprowadzą go do celu, któremu podporządkował swą działalność poznawczą. Nastawienie eklektyczne stwarzało możliwość, iż dokona on najtrafniejszego wyboru spośród istniejących już rozwiązań teoretycznych, postawa agnostyczna i sceptyczna zaś moderowała nadmierny optymizm poznawczy, nakazywała ostrożność i krytycyzm w dokonywanym wyborze oraz w następującym po nim przystosowywaniu do potrzeb wznoszonej konstrukcji teoretycznej przejętej na własny użytek koncepcji. Ów cel-ideał natomiast polegał na tym, by o prawdziwości rozwijanego i kształtowanego w ten sposób poznania teoretycznego zawsze i w sposób natychmiastowy, bezsporny i nieodwołalny rozstrzygało starannie zgromadzone i dobrze ugruntowane doświadczenie.

PRZYPISY

- ¹ Niniejszy artykuł został zamierzony jako kontynuacja studium poświęconego pojęciu pneumy psychicznej u Galena (zob. A. Bednarczyk: *System filozoficzno-lekarski Galena (130–200): pojęcie pneumy psychicznej*. „Analecta” t. 1: 1992, z. 1, s. 49–102); studium owo stanowi także niezbędną podstawę do podejmowanych tu analiz pojęcia duszy. Oba artykuły są częścią przygotowywanego do druku większego opracowania, toteż zdecydowano się w nich pominąć — ograniczając się jedynie do tego, co prawdziwie niezbędne — przegląd opublikowanej już literatury, dotyczącej poddawanego tu badaniom przedmiotu.
- ² Świadectwa tekstowe z dzieł i rozpraw Galena przytaczamy — najczęściej wskazując jedynie stosowne miejsce tekstu — wedle następującej zasady. Jeśli braliśmy za podstawę tekst opublikowany w zbiorowym wydaniu C.G. Kühna (Lipsiae 1821–1833), po skrócie tytułu dzieła, podawanego zwyczajowo w wersji łacińskiej, i dwukropku umieszczamy literę K (oznaczającą wydanie), liczbę rzymską (oznaczającą tom) i liczby arabskie (oznaczające stronice). Jeśli zaś odsyłamy do tekstu spoza wydania Kühna, po skrócie tytułu dzieła bezpośrednio następują liczby arabskie, oznaczające stronice, na których znajduje się wykorzystane świadectwo tekstowe. Użyte skróty — uporządkowane alfabetycznie w dwóch grupach (teksty z wydania Kühna i spoza tej edycji) — rozwiązujemy w następujący sposób:
 - CRVS *De curandi ratione per venae sectionem*. [W:] Claudii Galeni *Opera omnia*. Editionem curavit C.G. Kühn. T. XI, s. 250–316. Lipsiae 1826.
 - FF *De foetuum formatione*. [W:] j.w. T. IV, s. 652–702. Lipsiae 1822.
 - FN *De facultatibus naturalibus*. [W:] j.w. T. II, s. 1–214. Lipsiae 1821.
 - QAM *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*. [W:] j.w. T. IV, s. 767–822. Lipsiae 1822.
 - S *De semine*. [W:] j.w. T. IV, s. 512–651. Lipsiae 1822.
 - SFN *De substantia facultatum naturalium fragmentum*. [W:] j.w. T. IV, s. 757–766. Lipsiae 1822.

- UP *De usu partium*. [W:] j.w. T. III – IV, s. 1–933, 1–366. Lipsiae 1822.
- UR *De utilitate respirationis*. [W:] j.w. T. IV, s. 470–511. Lipsiae 1822.
- HEC Galeni *In Hippocratis Epidemiarum librum VI commentaria I–VIII*. Berolini 1956 (CMG V 10, 2, 2).
- PHP Galeni *De placitis Hippocratis et Platonis*. Libri I–IX, Commentarius et Indices. Berolini 1984 (CMG V 4, 1, 2).
- TC Galeni *In Platonis Timaeum commentarii fragmenta*. Lipsiae-Berolini 1934 (CMG, Supplementum I).
- ³ J. Ilberg: *Ueber die Schriftstellerei des Klaudios Galenos*. „Rheinisches Museum für Philologie” 47 (1892), s. 489–514; s. 511; 51 (1896), s. 165–196; s. 195.
- ⁴ Np. P. Moraux podtrzymuje pogląd, iż sposób traktowania przez Galena duszy właśnie ulegał ewolucji w toku jego działalności lekarskiej. Instrumentalizm, tj. przekonanie, iż ciało wobec duszy pełni funkcję narzędzia, jasno wyrażony w pierwszej księdze *De usu partium*, miał – wedle Moraux – ustąpić miejsca koncepcji duszy jako temperamentu ciała (dusza rozumna – temperamentem mózgu) w powstałej trzydzieści lat później rozprawie *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*; przemianom tym zaś towarzyszył agnostycyzm wywołany niewiedzą, czym w rzeczywistości jest istota duszy (P. Moraux: *Galien et Aristote*. [W:] *Images of man in ancient and medieval thought*, s. 127–146. Leuven 1976; s. 136–139). Obserwacje poczynione przez P. Moraux znajdują pewne oparcie w świadectwach tekstowych i może, istotnie, powstać wrażenie, iż jeden pogląd ustępował miejsca w czasie innemu. Instrumentalizm *De usu partium* łatwo da się wyjaśnić anatomicznym i teleologicznym charakterem tego dzieła. Agnostycyzm, ściślej zaś – sceptycyzm wobec zagadnień metafizycznych zawsze cechował postawę poznawczą Galena – przyrodnika i lekarza-praktyka. Złagodzenie owego sceptycyzmu w ostatnim okresie twórczości, z którego pochodzi rozprawa *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*, mogło nastąpić pod wpływem okoliczności zewnętrznych i właśnie praktycznych. Skłoniły one Galena do wystąpienia z koncepcją, która pozwalała w znacznej mierze kształtować duszę za pomocą cielesnych oddziaływań. Uwagi P. Moraux uszło wszelako pewne miejsce z ósmej księgi *De usu partium*, napisanej w pierwszych latach drugiego pobytu Galena w Rzymie za czasów panowania Marka Aureliusza; miejsce to zawiera główną tezę tamtej późnej rozprawy: dusza jest tożsama z temperamentem mózgu. Do tego ważnego dla nas miejsca powrócimy nieco niżej.
- ⁵ Wyjaśnienie pojęcia siły-zdolności – zob. A. Bednarczyk: *System filozoficzno-lekarski Galena...*, s. 89–90.
- ⁶ Godny odnotowania jest ów Galenowy argument z duszy dziecięcej; użyty wiele wieków później przez J. Locke’a, który zapewne nie wiedział, że naśladuje w tym Galena, argument ten miał przemawiać za tym, iż nie ma w umyśle zasad wrodzonych (J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*. T. 1. Warszawa 1955, s. 32, 55–56). Dusza dziecka, która nie zdążyła jeszcze ulec skażeniu przez otoczenie, ujawnia swój pierwotny stan i zarazem wielką – wedle Galena – różnorodność cechującą substancję duszy.
- ⁷ T. Lucreti Cari *De rerum natura*. Lipsiae 1866, s. 66; III 152–160.
- ⁸ Por. np. E.R. Dodds: *The Greeks and the irrational*. Boston, Mass. 1957, s. 138.

- ⁹ H. Diels: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 12. unveränderte Auflage, hrsg. von W. Kranz. Bd. 2. Dublin – Zürich 1966, s. 152; fragm. 31.
- ¹⁰ Zob. np. E.J. Edelstein, L. Edelstein: *Asclepius. A collection and interpretation of the testimonies*. Vol. 2. Baltimore 1945, s. 139–180; E. Thraemer: *Asklepios*. [W:] *Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, hrsg. G. Wissowa. Halbbd. 3, kol. 1642–1698. Stuttgart 1895, kol. 1686–1690; S.A. Žebelev: *Religioznoe vračevanie w drevnej Grecii*. „Zapiski Imperatorskogo ruskogo archeologičeskogo obščestva”, novaja serija 6 (1893), 3–4, s. 369–429; T.V. Blavatskaja: *Iz istorii grečeskoj intelligencii èllinističeskogo vremeni*. Moskwa 1983, s. 86–107.
- ¹¹ Zob. F. Kudlien: *Galen's religious belief*. [W:] V. Nutton, ed.: *Galen. Problems and prospects*, s. 117–127. London 1981.
- ¹² E.J. Edelstein, L. Edelstein: *Asclepius*, vol. 2, s. 132–138.
- ¹³ Tamże, s. 224; zob. także D. Musiał: *Rola Asklepiosa w koncepcji religijnej Juliana Apostaty*. „Meander” 40 (1985), 3, s. 75–81; s. 80–81.
- ¹⁴ E.J. Edelstein, L. Edelstein: *Asclepius*, s. 107–108.
- ¹⁵ R. Herzog: *Asklepios*. [W:] *Reallexikon für Antike und Christentum*, hrsg. Th. Klauser. Bd. 1, kol. 795–799. Stuttgart 1950, kol. 797.
- ¹⁶ W taki sposób rzecz wygląda jedynie w pierwszym przybliżeniu; Edelstein wykazał bowiem – szczegółowo badając źródła – iż wobec znacznej różnorodności szkół w medycynie greckiej tak dalece ogólnie sformułowana opinia zatracza swą jednoznaczność. Wszystkie te szkoły cechował negatywny stosunek do magii, ich stosunek zaś do religii bywał zróżnicowany, jakkolwiek sami lekarze świeccy nie stosowali – rzecz jasna – metod medycyny sakralnej, uciekanie się zaś przez ich pacjentów do pomocy boga Asklepiosa (przy czym sami oni pacjenta do tego nie nakłaniali) traktowali jako ostateczność w chorobach ciężkich i nieuleczalnych (L. Edelstein: *Greek medicine in its relation to religion and magic*. „Bulletin of the Institute of the History of Medicine” 5 (1937), 3, s. 201–246; s. 243–246).
- ¹⁷ L. Edelstein: *Greek medicine*, s. 201–202; zob. również przytoczoną tam literaturę.
- ¹⁸ W.R. Halliday: *The treatment of disease in Antiquity*. [W:] *Greek poetry and life*. Oxford 1936, s. 293; cyt. wg L. Edelstein: *Greek medicine*, s. 203.
- ¹⁹ Działalność „lekarzy duszy” i „lekarzy ciała” w starożytności przedstawił na tle dualizmu filozoficznego ciała i duszy F. Kudlien w swym niebywale interesującym i pod każdym względem wartościowym poznawczo studium (*Der Arzt des Körpers und der Arzt der Seele*. „Clio Medica” 3 (1968), 1, s. 1–20). Ten sam autor w sposób niezmiernie wszechstronny i głęboki podzielił się w innym, wspomnianym już studium wynikami swych badań nad miejscem i rolą wieszczych snów w Galenowej praktyce lekarskiej i stosunkiem Galena do boga Asklepiosa (F. Kudlien: *Galen's religious belief*).
- ²⁰ J. Boss: *The methodus medendi as an index of change in the philosophy of medical science in the sixteenth and seventeenth centuries*. „History and Philosophy of the Life Sciences” 1 (1979), 1, s. 13–42; s. 18–20, 25–28.
- ²¹ L. García Ballester: *La „psique” en el somaticismo médico de la Antigüedad: la actitud de Galeno*. „Episteme” 3 (1969), 3, s. 195–209.
- ²² W owym zabiegu zastosowanym przez Damona i jego Galenowym wyjaśnieniu chodziło prawdopodobnie o to, by zastąpić wznoszącą się (i podniecającą?) skalę

frygijską – opadającą (i uspokajającą?) skalą dorycką (por. C. Sachs: *Muzyka w świecie starożytnym*. Warszawa 1981, s. 254, 285–291). W *Polityce* Arystoteles o skali doryckiej pisał, że wprawia w stan zrównoważenia, o frygijskiej zaś – że wywołuje wzburzenie (Arystoteles: *Polityka z dodaniem Pseudo-Arystotelesowej Ekonomiki*. Warszawa 1964, s. 349; 1340b). Osobliwość przykładu ukazującego działanie muzyki na duszę nie tkwi w nim samym – muzyka w starożytności zajmowała bowiem (stosownie zapewne do jej wypróbowanej wielkiej siły oddziaływania) ważne miejsce w wychowaniu i kulturze, w paidei Greka, jak o tym świadczą poświęcone jej stronicie w *Polityce* Arystotelesa (por. także C. Sachs: *Muzyka...*, s. 291–294; W. Jaeger: *Paideia*. T. 2. Warszawa 1964, s. 274–276) – lecz w fakcie, że wykorzystano go w swych rozważaniach Galen, lekarz i przyrodnik, biorący dotychczas niemal wyłącznie pod uwagę możliwość kształtowania stanów duchowych poprzez zmianę temperamentu ciała.

O „etycznym” znaczeniu skal, rytmów i modulacji pisał szczegółowo A.F. Łosiew we wstępie do wyboru tekstów ze starożytnej estetyki muzyki (*Antičnaja muzykal'naja èstetika*. Moskwa 1960, s. 74–94) i w rozdziale „Muzyka” jednego z tomów monumentalnego dzieła *Istorija antičnoj èstetiki (Rannij èllinizm)*. Moskwa 1979, s. 545–564). Unikatowy charakter odnalezionej w Galenowym tekście przykładu oddziaływania muzyki na duszę (a poprzez nią na ciało) można by próbować wyjaśnić tym, iż „muzykę traktowano jako naśladowanie najbardziej zbliżające się do przeżyć psychicznych, jako naśladowanie najwierniej odtwarzające procesy ludzkiej psychiki. [...] Tylko muzyka wprost i bezpośrednio odtwarza swój przedmiot, czyli ludzkie namiętności, odtwarza [je] bez jakiegokolwiek pośrednika-przekaznika i bez jakiegokolwiek przekąznikowej instancji. U podstaw muzyki bowiem – z punktu widzenia starożytnych – leżały przeżycia ruchowo-mięśniowe i dynamiczne” (A.F. Losev: *Antičnaja muzykal'naja èstetika*, s. 108–109).

²³ Zob. A. Bednarczyk: *System filozoficzno-lekarski Galena...*, s. 76–80.

²⁴ Wyjaśnienie pojęcia części homoiomerycznej – zob. A. Bednarczyk: *System filozoficzno-lekarski Galena...*, s. 88.

²⁵ Ch. Daremberg: [Przypis]. [W:] *Oeuvres anatomiques, physiologiques et médicales de Galien*. T. 1. Paris 1854, s. 54. Por. także Ch. Daremberg: *De Galien et de ses doctrines philosophiques*. [W:] Ch. Daremberg: *La médecine, histoire et doctrines*, s. 59–98. Paris 1865, s. 79.

²⁶ Błędne to przekonanie Galena podtrzymuje A.E. Chaignet, twierdząc, iż dla Arystotelesa istota duszy sprowadzała się do mieszaniny czterech elementów bądź mieszaniny czterech jakości, którym elementy te służyły jako nośniki (A.E. Chaignet: *Histoire de la psychologie des Grecs*. T. 3. Paris 1890, s. 359). Taka interpretacja Arystotelesowego pojęcia duszy była już zresztą rozpowszechniona w starożytności, rozwijana przez niektórych perypatetyków; zob. P. Moraux: *Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander von Aphrodisias*. Bd. 2: *Der Aristotelismus im I. und II. Jh. n. Chr.* Berlin–New York 1984, s. 781–783).

²⁷ P. Moraux: *Der Aristotelismus...*, s. 764; P.L. Donini: *Motivi filosofici in Galeno*. „La parola del passato” 194 (1980), s. 333–370; s. 364.

²⁸ Przekonaniu temu wraz ze swymi wątpliwościami w nieśmiertelność duszy dał Galen wyraz we fragmencie szczególnego, bo proteptycznego charakteru, zawartym w arabs-

kiej *epitome* utraconego Galenowego traktatu *De moribus*. Można sobie wyobrazić — pisał Galen — istotę ludzką pozbawioną członków, ciała, obu dusz niższego rzędu, która zachowała jedynie duszę rozumną i władzę myślenia; byłby to stan, który zwykle osiąga człowiek — wedle najmądrzejszych filozofów — po śmierci, dodał Galen. Człowiek taki, będący w istocie jedynie duszą rozumną, nigdy by już nie wszedł na drogę zła, upodobniłby się do bogów. „Jeśli jednak nie jesteś jeszcze pewien, czy twoja dusza jest nieśmiertelna, nie ma tedy nic łatwiejszego, niż starać się, by pędzone przez ciebie życie — gdy wciąż jeszcze jesteś istotą ożywioną — stało się podobne do życia bogów”. Następuje tu teraz przypowieść — powtórzona przez al-Biruniego w jego *Indiach* (Abu Rejchan Biruni: *Izbranne proizvedenija*. T. 3. [Indija]. Taškent 1963, s. 140) — o posągu Hermesa, sprzedawanym przez rzeźbiarza, od którego zależało, czy posąg ten znajdzie się w świątyni, czy ozdobi grób zmarłego. Fragment ten zamyka właściwa *exhortatio*; wzywa w niej Galen człowieka — istotę doskonalszą od posągu (o którego losie rozstrzygał wszak rzeźbiarz), bo wolną i obdarzoną wolą — do naśladowania Boga wedle ludzkich możliwości (zob. R. Walzer: *A diatribe of Galen* [1954]. [W:] R. Walzer: *Greek into Arabic. Essays on Islamic philosophy*, s. 164—174. Cambridge, Mass. 1962, s. 166—167).

²⁹ Na podstawie obserwacji nad dziećmi i zwierzętami Galen rozwinął pogląd, iż to, co nazywa się charakterem (*êthos*), pochodzi z natury człowieka (bądź zwierzęcia), stanowi garnitur stałych, wrodzonych cech psychicznych i nie podlega wpływowi otoczenia ani wychowania; cechy te mają swe źródło w dwóch duszach nierozumnych — pożądlivej i pobudlivej. Zwierzęta, pozbawione rozumu, i dzieci, które do posiadania tej władzy nie zdążyły jeszcze dojrzeć, dostarczają dowodu, iż *ethos* ma podłoże irracjonalne; i jedne, i drugie zaś — ujawniające jego wielką różnorodność — świadczą o tym, iż *ethos* ma pochodzenie wrodzone. Problem pochodzenia i podłoża owych *êthê* — ludzkich i zwierzęcych — z historycznego punktu widzenia (Platon, Arystoteles, stoicy) skomplikowany i wciąż mało znany, należący zaś do Galenowej filozofii moralności, nie może się tu stać przedmiotem naszych rozważań; pisał o nim wybitny znawca filozofii greckiej przyswojonej niegdyś przez Arabów i przetworzonej w kulturze arabskiej — R. Walzer (*New light on Galen's moral philosophy* [1949]. [W:] R. Walzer: *Greek into Arabic*, s. 142—163. Pogląd ten Galen przedstawił we wspomnianej poprzednio zaginionej rozprawie *De moribus (Peri tôn êthôn)*, wcześniejszej od *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur*; do naszych czasów przetrwała jedynie jej arabska *epitome* sporządzona na podstawie przekładu, który przygotował słynny tłumacz i edytor syryjski Hunain ibn Ishaq (809—873). Galen zdaje się tu utożsamiać *phýsis* i *êthos*. Całościowej rekonstrukcji Galenowych idei należących do dziedziny etyki dokonał P. Moraux (*Der Aristotelismus...*, s. 798—808).

³⁰ „O myśleniu zaś mówi on [Demokryt] jedynie, iż powstaje ono, gdy mieszanina duszy ma należytą proporcję. Jeśli zaś komuś się robi zbyt ciepło bądź zbyt zimno, myślenie — powiada on — się przeobraża; z takiego oto powodu starożytni trafnie sądzili, iż umysł uległ zamroczeniu (*allophroneîn*). Staje się tedy jasne, iż myślenie wyjaśnia on mieszaniną ciała, [głosząc] nie pozbawiony, jak się zdaje, podstaw pogląd, skoro samą duszę traktuje on jako coś cielesnego” (Theóphrastoy *Peri aisthêseôn*. [W:] G.M. Stratton: *Theophrastus and the Greek physiological psychology before Aristotle*, s. 65—221. London—New York 1917, s. 116—117; por. także Teofrast: *Pisma wybrane*. T. 1. Warszawa 1963, s. 62).

Przytoczyliśmy stosowny fragment rozprawy *De sensibus* Teofrasta, nie jest bowiem w pełni jasne, w jakim znaczeniu używa on pojęcia mieszaniny (*krâsis, temperamentum*). W każdym razie sama ta mieszanina nie ma charakteru jakościowego, mieszanemu się podlegają nie jakości (jak u Galena), lecz pozbawione cech jakościowych atomy, obdarzone zaś jedynie cechami ilościowymi, geometryczno-mechanicznymi. We wskazanej przez Teofrasta mieszaninie (proporcji) mogłyby pozostawać jedynie w pewien sposób poruszające się, obdarzone określonym kształtem i wielkością atomy, czyli proporcja ta łączyłaby cechy ilościowe. Jakość ciepła i zimna stanowiłaby zaledwie podmiotowy odpowiednik owych cech przedmiotowych. Istnieje zatem zasadnicza różnica między Galenowym pojęciem mieszaniny, w której uczestniczą jakości o charakterze obiektywnym, a nieokreślonym Teofrastowym pojęciem mieszaniny, która ma naturę ilościową, jeśli zaś stanowi ona mieszaninę jakości, to jakości te mają podmiotowe pochodzenie. W przytoczonym fragmencie chodzi, jak się zdaje, po prostu o to, iż – wedle Demokryta – podmiotowy stan myślenia pojawia się na podłożu zbiorowiska atomów duszy, których określone cechy ilościowe osiągnęły pewną wartość.

³¹ Arystoteles: *O duszy*. Warszawa 1988, s. 62; 408a.

³² Tamże, s. 63; 408a.

³³ Tamże, s. 62; 408a.

³⁴ Theóphrastoy *Peri aisthêseôn*, s. 108–109.

³⁵ W Galenowej anatomii przybiera ona postać zasady morfologicznej, wedle której dwa ciała o jakościowo odmiennej substancji nie są przez przyrodę łączone bezpośrednio, lecz poprzez ogniwo o naturze pośredniej, bliskie pod względem jakości zarówno jednemu, jak i drugiemu ciału (UP: K IV 208).

³⁶ T. Lucreti Cari *De rerum natura*, s. 66, 75; III 152–176, 474–484.

³⁷ O całkowicie pozbawionych podstaw próbach upatrywania w Galenie pioniera psychoterapii i rażącej ahistoryczności łączących się z tym zabiegów interpretacyjnych, jakim bywały poddawane teksty Galena, pisał L. García Ballester (*Diseases of the soul (nosēmata tēs psychēs) in Galen: the impossibility of a Galenic psychoterapy*. „Clio Medica” 9 (1974), 1, s. 35–43).

³⁸ Aleksander z Afrodyzji, późny perypatetyk i komentator Arystotelesa, młodszy od Galena o 30–40 lat jego współczesny, rozwijał myśli o duszy pod pewnymi względami przypominające Galenową koncepcję. Poszukiwanie i badanie podobieństw łączących obu tych autorów nie może być tu naszym zadaniem. W ostatnich latach kwestia ta zajmowała m.in. R.B. Todda (*Galenic medical ideas in the Greek Aristotelian commentators*. [W:] „Symbolae Osloenses”, vol.52, s. 117–134, 1977; s. 123–128) i P. Moraux (*Galien comme philosophe: la philosophie de la nature*. [W:] V. Nutton, ed.: *Galen. Problems and prospects*, s. 87–116. London 1981; s. 91–92. Zob. także P. Moreaux: *Der Aristotelismus...*, s. 741–742, 783–784).

³⁹ Wskazane miejsce tekstu Galenowego stanowi jeden z licznych przykładów niestarannej redakcji zawinionej bądź przez samego autora, bądź przez kopistów sporządzających kolejne odpisy. W tym zaś przypadku niestaranność ta ma wielce zaskakujące konsekwencje. Jeśli Galen obdarzył zwierzę, wszelką żywą istotę (*zōon*) duszą rozumną, to ze względu na naturę – nie zaś nazwę – tej duszy i pełnione przez nią funkcje postąpił właściwie. Rzecz jednak w tym, że owej duszy rozumnej wszelkiej

istoty żywej (*zōon*) przypisał wyobraźnię (*phantasia*), pamięć (*mnēmē*), zdolność powracania pamięcią do przeszłości (*anámnesis*), wiedzę (*epistēmē*), myślenie (*dianóēsis*) i myślenie teoretyczne (*nōēsis*). Garnitur tych władz wyraźnie wskazuje, iż w zamierzeniu Galena miały one należeć nie do istoty żywej w ogóle bądź zwierzęcia, lecz przysługiwać człowiekowi. Poza rozrzuconymi w tekstach Galena uwagami o „nierozumnych zwierzętach” — wyraźnie o tym świadczy miano „rozumnych zwierząt” (*logikā zōa*), tj. przyswajających wiedzę, jakie nadaje on ludziom (PHP 556—557). W *De usu partium* zaś wprost pisał, że zlokalizowana w mózgu rozumna część duszy stanowi istotę człowieka (UP: K III 309).

- ⁴⁰ Teksty Galena stwarzają pozór, jakoby jego poglądy w kwestii kolejności, w jakiej się tworzą główne narządy ciała, uległy zmianie. Pozór ten pogłębia jego wyznanie, iż w młodości sądził (zapewne pod wpływem Arystotelesa), że to serce jest pierwszym powstającym w embriogenezie narządem (zob. Ph. De Lacy: Galeni *De placitis Hippocratis et Platonis*. Berolini 1984, s. 634, 669). Nadto w rozprawie *De semine*, pochodzącej z późnego okresu twórczości, w którym powstały także dzieła *De usu partium* i *De placitis Hippocratis et Platonis*, zdaje się utrzymywać, iż wątroba i serce tworzą się jednocześnie w początkach embriogenezy (S: K IV 539—542). W jednym zaś miejscu *De placitis Hippocratis et Platonis* Galen rzeczywiście napisał, iż serce jest pierwszą tworzącą się częścią zwierzęcia, a zarazem pierwszą, która zaczyna się poruszać, i ostatnią, która poruszać się przestaje (PHP 160—161), przytaczając sformułowaną już przez Arystotelesa obserwację (Arystoteles: *O rodzeniu się zwierząt*. Warszawa 1979, s. 92; 741b; por. także Arystoteles: *O częściach zwierząt*. Warszawa 1977, s. 90; 666a). Stwierdzenie to znalazło się wszelako — po pierwsze — w kontekście polemiki, który nie sprzyja odkrywaniu rzeczywistych poglądów Galena, po wtóre zaś — dotyczy serca jako pierwszego narządu, któremu jest właściwy ruch. W innym zaś miejscu tego samego dzieła Galen wyraźnie się skłaniał ku pogładowi, iż przed powstaniem serca z tętnicami istnieje już wątroba z żyłami (PHP 404—405). Na tej podstawie Ph. De Lacy, edytor *De placitis Hippocratis et Platonis*, doszedł do wniosku, iż między drugą księgą dzieła a zakończeniem jego księgi szóstej dokonał się zwrot w poglądach Galena, dotyczących kolejności, w jakiej powstają serce i wątroba (De Lacy: dz. cyt., s. 669). Zbyt mało wszelako danych uzasadnia takie przypuszczenie, jakkolwiek Galen wyraźnie opisywał wątrobę jako narząd tworzący się wcześniej niż serce dopiero w *De usu partium* (UP: K IV 242), dziele powstałym po 169 roku (wraz z trzema ostatnimi księgami *De placitis Hippocratis et Platonis*), w końcowym okresie panowania Marka Aureliusza (zob. J. Ilberg: *Über die Schriftstellerei des Klaudios Galenos*. „Rheinisches Museum für Philologie” 44 (1889), s. 207—239; s. 228—229), co nie znaczy zgoła, by wcześniej był odmiennego poglądu. Pogląd taki pozostawałby w nazbyt rażącej sprzeczności z całością Galenowego systemu, którego istotną częścią składową była koncepcja związanych z wątrobą (i duszą pożądlivą) sił-zdolności fizycznych, jak również przejęta od Arystotelesa hierarchia dusz i bytów; przeczyłby także przyjmowanym przez Galena racjom anatomicznym i fizjologicznym o charakterze teoretycznym. Odwołanie się tu do argumentu ze spójności poglądów jako argumentu rozstrzygającego wątpliwości jest o tyle uzasadnione, iż Galen nie mógł mieć z przyczyn technicznych żadnych bezpośrednich danych empirycznych, które by go przekonywały do ostatecznie powziętego poglądu. Jeśli w ogóle opierał się on na

doświadczeniu przy rozwiązywaniu owego zagadnienia kolejności, to jedynie w sposób pośredni; względna wielkość wątroby, którą górowała ona u noworodka nad pozostałymi dwoma narządami, prawdopodobnie przesądziła, iż Galen umieścił wątrobę jako pierwszą w szeregu rozwojowym trzech głównych narządów. Problem ten został podniesiony i poddany szczegółowej analizie w niedawno wydanej rozprawie poświęconej Galenowej embriologii (zob. D. Nickel: *Untersuchungen zur Embriologie Galens*. Berlin 1989, s. 72–83).

- ⁴¹ Ślady Galenowej koncepcji, która przedstawia rozwijającą się w czasie hierarchię trzech narządów i trzech dusz można jeszcze odkryć w biologii XVIII wieku, czego dowodem jest należąca do poezji dydaktyczno-filozoficznej utwór autorstwa A. von Hallera (1708–1777), szwajcarskiego fizjologa i polihistora, jakkolwiek koncepcja ta w utworze Hallera pełni już raczej funkcję metafory opisującej kolejne etapy nawet nie tyle ontogenezy, co osobniczego rozwoju psychiki. Oto fragment *Unvollkommenes Gedicht über die Ewigkeit* (1736): [...] *Zuerst war ich ein Kraut, / Mir unbewusst, noch unreif zur Begier, / Und lange war ich noch ein Tier, / Da ich ein Mensch schon heissen sollte* (A. Haller: *Versuch Schweizerischer Gedichte*. Bern 1777, s. 214); por. także A. Bednarczyk: *Filozofia biologii europejskiego Oświecenia. Albrecht von Haller i jego współcześni*. Warszawa 1984, s. 313–314, 451.
- ⁴² Opis owego eksperymentu – zob. A. Bednarczyk: *System filozoficzno-lekarski Galena...*, s. 66.
- ⁴³ Arystoteles: *O rodzeniu się zwierząt*. Warszawa 1979, s. 92; 714b.
- ⁴⁴ Warto tu może dodać, by rzecz do końca wyjaśnić, iż wrażliwość ujawniona w określonym miejscu części ciała nie musi się łączyć z obecnością w tym miejscu nerwu. Siła-zdolność potrafi się bowiem przenosić z nerwu na sąsiednie części homoiomeryczne i rozprzestrzeniać się w nich w pewnym promieniu (UP: K III 310–311). By owo miejsce było wrażliwe, musi się wszelako znajdować w ciele wyposażonym w obwodowy układ nerwowy, łączący – niechby nawet pośrednio – miejsce to z mózgiem.
- ⁴⁵ Platon: *Timajos*. [W:] Platon: *Timajos. Kritias albo Atlantyka*, s. 19–128. Warszawa 1986, s. 105; 77bc.
- ⁴⁶ Magnes duszą obdarzał Tales (640–548), jak pisał o tym Arystoteles (*O duszy*, s. 53; 405a). Talesowe pojęcie duszy – należące do wczesnego etapu rozwojowego tego pojęcia – było wszakże zwykłą zasadą ruchu, służącą do wyjaśnienia spontanicznego ruchu ciał.
- ⁴⁷ Konieczność zanalizowania Galenowego problemu duszy roślinnej sprawiła, że zwróciło na siebie naszą uwagę zagadnienie podłoża, na jakim działają siły-zdolności fizyczne. Poświęciliśmy mu tu nieco miejsca nie tylko ze względu na wagę sprawy, lecz także dlatego, że stało się ono w stosunkowo niezbyt odległej przeszłości przedmiotem nietrafnych – naszym zdaniem – interpretacji, które skłaniają do rozwinięcia niedługiej dygresji. Zagadnienie to wysunął O. Temkin (*The classical roots of Glisson's doctrine of irritation*. „Bulletin of the History of Medicine” 38 (1964), 4, s. 297–328) w toku swych badań nad rodowodem utworzonego przez F. Glissona (1597–1677) pojęcia pobudliwości (*irritabilitas*). W artykule traktującym o tym pojęciu Temkin poddał wszelako analizie nie Glissonowy *Tractatus de ventriculo et intestinis* (1677), w którym znalazło się najpełniejsze i najogólniejsze ujęcie pobudliwości, lecz sięgnął do wcześniejszej rozprawy *Anatomia hepatis* (1654), w której ujęcie to zaczynało się

dopiero kształtować i zajmowała w niej Glissona nie tyle pobudliwość, co wrażliwość (*sensibilitas*) — według późniejszego znaczenia nadanego temu pojęciu przez A. von Hallera (1708 — 1777) — a więc zjawisko rozwijające się na podłożu układu nerwowego. Glisson określał je mianem *irritatio* (podrażnienia), część ciała zaś będącą w tym stanie — *irritata* (podrażniona); część ta starała się za pomocą ruchu uwolnić od drażniącego ją czynnika, przy czym w jej działanie wciągnięty był nerw funkcjonujący, jak się zdaje, zarówno jako nerw czuciowy (odbierający bodźce), jak i nerw ruchowy (wyzwalający skurcz mięśnia) (O. Temkin: dz. cyt., s. 304, 306). Otóż Temkin odnalazł w tekstach Galena opisy podobnego działania drażnionych części ciała; rzecz jednak w tym, że podobieństwo to jest połowiczne, a zatem pozorne. Jak wynika z przytaczanych przez nas świadectw wyjętych z tekstów Galena, nerwy przesyłają duszy jedynie sygnał, iż działa szkodliwy bodziec, ruch zaś wykonuje sama część ciała w rezultacie zaktualizowania się siły-zdolności usuwającej pod wpływem bodźca działającego bezpośrednio na obdarzone owa siłą-zdolnością części homoiomeryczne. Jeśli reakcja ta z jakichś powodów nie następuje bądź okazuje się zbyt słaba, lekarz może ją wzmocnić przez działanie z zewnątrz odpowiednim czynnikiem, np. wprowadzonym do przewodu pokarmowego środkiem przeczyszczającym. Galen, jak się zdaje, przyjmował, iż siła-zdolność usuwająca, która uczestniczy w zjawisku nazwanym później przez Glissona *irritatio*, działa, rzec by można, automatycznie, ubezpieczona jest jednak przez nerw przekazujący sygnał do świadomości, gdyby automatyzm ten miał zawieść. Działanie usuwające następuje wszelako po „rozpoznaniu” przez część homoiomeryczną czynnika szkodliwego jako obcego i stanowi reakcję na jego obecność. Otóż Temkin zdaje się przenosić wyjaśnienie *irritatio*, podane przez Glissona, na Galenową koncepcję działania sił-zdolności i czynność „rozpoznawania” — poprzednio sprawowaną przez nerw i łączącą się z powstawaniem wrażeń — wiąże teraz z częścią homoiomeryczną, każe się w niej rodzić wrażeniu i obdarza ją cechami psychicznymi. „Krótko mówiąc, zarówno dla Galena, jak i Glissona *irritatio* (*irritation*) jako zjawisko biologiczne jest pokrewna reakcji psychicznej (*psychological*) człowieka w stanie wyzwania i gniewu” — pisze Temkin (dz. cyt., s. 311). Interpretacja taka wydaje się błędna, można ją wszelako łatwo usprawiedliwić powszechnie przez Galena stosowanym do opisu zdarzeń przyrodniczych językiem psychologicznym, sprzyjającym ich antropomorfizowaniu, nadto zaś własnym jego twierdzeniem (czyniącym użytek z przenośni), iż roślinom przysługuje szczególny rodzaj wrażeń pozwalających odróżnić to, co podobne, od tego, co obce. Temkin posunął się wszelako jeszcze dalej i — przestając już naśladować Galenowy język psychologiczny — wprost napisał, iż „podobnie jak rośliny, tak też narządy wegetatywne (tj. naturalne) ciała [ludzkiego — A.B.] są obdarzone szczególnym rodzajem zmysłu informującego je, co winno być zachowane, co zaś odrzucone. [...] Znaczy to, iż wszystkie istoty organiczne obdarzone są zmysłem pochodzącym z ich natury, jak również pewnym rodzajem ruchu, odrzucenie bowiem bądź usunięcie inaczej nie mogłoby się dokonać. Owo wrażenie i ruch mają być niezależne od duszy rozumnej (*psychic*) i układu nerwowego, ich bowiem zasada znajduje się w wątrobie” (O. Temkin: dz. cyt., s. 317). Wypada tu powtórzyć, iż nie tylko „istoty organiczne”, lecz także pozbawiony wątroby magnes, bursztyn i opisywane przez Galena tajemnicze lekarstwa wyciągające trucizny i groty strzał winny być wyposażone w ów osobliwy rodzaj zmysłu. Temkin ma niewątpliwie

rację, zjawiska wiązania i odrzucania lokalizując poza dziedziną duszy rozumnej i poza układem nerwowym, w swym odwoływaniu się do szczególnego zmysłu (bez cudzo-słowo) wydaje się wszelako bardziej staroświecki niż Galen. O Galenowym bowiem wyjaśnieniu można by powiedzieć, że ma charakter mechaniczny, gdyby miano to nie pozostawało w sprzeczności z prawdziwą – kwalitatywną – naturą tego wyjaśnienia. Posługuje się on w istocie nigdzie, jak się zdaje, przez siebie wyraźnie nie sformułowanym prawem, iż jakości podobne ulegają przez części homoiomeryczne przyciąganiu, obce zaś – odpychaniu. Jakkolwiek owo Galenowe prawo ma niewielką wartość poznawczą, nie odwołuje się ono jednak do hipotetycznych własności, którymi byłyby obdarzone części homoiomeryczne, jak np. szczególnych wrażeń bądź zmysłu. Stosowany przez Galena metaforyczny sposób opisu zdarzeń rozgrywających się na poziomie części homoiomerycznych i sił-zdolności fizycznych ułatwił Temkinowi odkrycie w poglądach Galena zarysu późniejszych Glissonowych koncepcji pobudliwości i poprowadzenie linii rozwojowej, łączącej *De facultatibus naturalibus* Galena z rozprawami Glissona – *Anatomia hepatis* (1654) i *Tractatus de ventriculo et intestinis* (1677). Koncepcja pobudliwości, zawarta zwłaszcza w ostatniej rozprawie, pod wieloma względami przypomina idee Galenowe, dotyczące działania sił-zdolności fizycznych; wiele ją jednak od nich dzieli – przede wszystkim obecne w koncepcji Glissona dwa pojęcia: *perceptio naturalis* i *appetitus*, które wciąż jednak – mimo iż przestały już być pojęciami psychologicznymi – noszą na sobie ślady swego psychologicznego pochodzenia (zob. F. Glisson: *Tractatus de ventriculo et intestinis*. Londini 1677, s. 147–174). Ową linię rozwojową można zresztą przedłużyć – poprzez teorię wydzielania, wyłożoną przez Th. Bordeu (1722–1776), przedstawiciela szkoły Montpellier, w dziele *Recherches anatomiques sur la position des glandes et sur leur action* (1751) – do C.F. Wolffa (1734–1794) i jego mało znanej rozprawy *Von der eigentümlichen und wesentlichen Kraft* (1789). Wolff zawarł w niej osobliwą ideę dotyczącą podłoża, na jakim przebiegają czynności wydzielania. „W początkowym odcinku kanału wydzielniczego musi się bezwzględnie znajdować, jeśli mi się wolno wyrazić w sposób metaforyczny – pisał Wolff – rodzaj uczucia (*Gefühl*) bądź smaku (*Geschmack*), toteż kanał ten jest przygotowany do tego, by jedną z tych substancji bądź jeden rodzaj soków wchłonać z masy krwi, wszystkie zaś pozostałe trzymać z dala od siebie. To jest właśnie owa nasza *differentia specifica* szczególnej siły przyciągania i odpychania, istniejącej w roślinach i zwierzętach, dzięki której siła ta przyciąga tylko substancję tego samego rodzaju, co substancja, w której przebywa, wszystkie inne zaś odpycha” (C.F. Wolff: *Von der eigentümlichen und wesentlichen Kraft*. [W:] *Zwo Abhandlungen über die Nutritionskraft [...] Nebst einer fernern Erläuterung eben derselben Materie von C.F. Wolff*, s. 1–94. St. Petersburg 1789, s. 54). Ową *differentia specifica* siły przyciągania-odpychania, czyli wybiórczość jej działania, łączył wszakże Wolff z obdarzoną samodzielnością substancjalną duszą, zrywając w ten sposób więzy łączącego go z Galenem teoretycznego powinowactwa. Nieco więcej informacji o Wolffowej koncepcji zawiera studium *Teoria epigenezy: Caspar Friedrich Wolff (1734–1794)*, zamieszczone w książce A. Bednarczyka *Filozofia biologii europejskiego Oświecenia*. Warszawa 1984, s. 244–283.