

JOANNA KOMOROWSKA  
UKSW, Warszawa

## *Quod animi mores* i psychologia Klaudiusza Galena\*

Życie Galena z Pergamonu, najślawniejszego obok Hipokratesa lekarza starożytności, uczonego, którego gigantycznych rozmiarów spuścizna niemal w całości dotrwała do naszych czasów, przypadło na nader specyficzny okres w historii imperium: z jednej strony, wypracowana przez Nerwę i Trajana koncepcja dziedziczenia, a także specyficzny styl rządów zapewniły mieszkańcom imperium niezbędne do rozkwitu kultury poczucie bezpieczeństwa i pokój, z drugiej, niepowodzenia lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych, z plagą głodu, zarazą i wojnami markomańskimi stanowiły przykrą manifestację kruchości osiągniętego dobrobytu. Urodzony w 129 roku jako syn architekta, odebrał staranne wykształcenie retoryczne i filozoficzne (nieprzypadkowo pośród jego dzieł znajdujemy *Wprowadzenie do dialektyki* czy krótką rozprawę *O tym, że dobry lekarz winien być zarazem filozofem*), medyczna biegłość zaś nie tylko pozwoliła mu na osiągnięcie sukcesu w stolicy, lecz także zagwarantowała miejsce w najbliższym otoczeniu Marka Aureliusza, któremu zresztą Galen towarzyszył w trakcie wyprawy przeciwko germańskim Markomanom<sup>1</sup>.

Pisma psychologiczne stanowią stosunkowo niewielką część dorobku Pergameńczyka, niemniej z różnych względów, w tym szczególnie sprzeczności wyrażonych w nich poglądów, a także na powiązania (mniej lub bardziej autentyczne) z arystotelesowskim hylemorfizmem należą do pism najczęściej dyskutowanych. Dodatkowo pisma te są jednym z najważniejszych źródeł informacji na temat psychologii

---

\* Tekst powstał w ramach realizowanego na UKSW grantu NCN 2012/07/B/HS1/01609.

<sup>1</sup> Życie, dokonania i twórczość Galena omawia krótko R.J. Hankinson, *The man and his work*, [w:] *Cambridge Companion to Galen*, V. Nutton (ed.), Cambridge 2008, s. 1–33. Na gruncie polskim najlepszego wprowadzenia w myśl Galena dostarcza monografia Andrzeja Bednarczyka (*Galen: główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa 1995). Co istotne, znajdujemy tam szersze rozważania na temat samego interesującego nas w tym miejscu traktatu (s. 266–305 *cum notis*), a także definicję duszy jako temperamentu jakości elementarnych (s. 283 *et al.*).

stoików — dla przykładu, właśnie pisma Galena stały się punktem wyjścia badań Tielemana nad Chryzypem<sup>2</sup>. Pośród pism o najważniejszym znaczeniu wymienia się przeważnie traktat *O poglądach Hipokratesa i Platona (De placitis Hippocratis et Platonis*, w skrócie *PHP*), który choć w ogromnej części oparty na badaniach anatomicznych, koncentruje się na zagadnieniu przewodniej części duszy i jej miejsca w ciele, rozprawy *De natura hominis communi*, *De naturalibus facultatibus*, *De morbis animi curandis*, *De foetuum formatione*, a także rozprawę *Quod animi mores (O tym, że własności duszy idą za zmieszaniem jakości w ciele)*<sup>3</sup>. Ta ostatnia wydaje się przyciągać szczególną uwagę i samych badaczy Galena, i historyków filozofii, a to z uwagi na filozoficzne uwikłania tematu, implicytną polemikę z Platonem oraz odwołania do Arystotelesa.

Zanim przejdę do krótkiego choćby opisu zawartości traktatu, a także jego relacji względem pism trzech wielkich autorytetów Galena, czyli Hipokratesa, Platona i Arystotelesa, zasadne wydaje się sformułowanie wstępnych zastrzeżeń odnośnie do samego charakteru pism Pergameńczyka, w tym przede wszystkim pism dotyczących zagadnienia duszy. Galen, co podkreśla García Ballester, nie był zainteresowany problemami filozoficznymi, lecz problemami medycznymi i statusem sztuki lekarskiej<sup>4</sup> — w konsekwencji jego pisma, nawet gdy dotyczą kwestii tak niejasnej jak natura duszy, są przyczynkiem do dyskusji nad rolą, pozycją i znaczeniem medyka<sup>5</sup>. By się o tym priorytecie przekonać, wystarczy spojrzeć na *Zachętę do medycyny*, protreptyczne *par excellence* dzieło, w którym *Gorgiasz* Platona wykorzystany zostaje w argumentacji dowodzącej absolutnej wyższości *sztuk wyzwolonych*<sup>6</sup>, całość zaś zamyka uwaga:

Wynika z powyższego zatem, że młody człowiek winien wybrać i ćwiczyć się w jakiejś zacnej sztuce, przez co dusza nie będzie podobna do zwierzęcej — a w szczególny sposób dotyczy to tej spośród sztuk, która jest najlepsza, a jest to moim zdaniem sztuka medyczna. (*Protrepticus* 14.7).

Priorytet ów nie oznacza oczywiście, że Galen kwestii filozoficznych unika — przeciwnie, jedno spojrzenie na poświęcony jego związkom z filozofią tom *Galien et la philosophie* czy rozliczne odwołania do pism Platona, Arystotelesa, czy Chryzypa-

<sup>2</sup> Zob. T. Tieleman, *Chrysippus and Galen on the Soul. Argument and Refutation in “De placitis” book II–III*, Leiden 1996; oraz *Chrysippus’ On affections. Reconstruction and Interpretation*, Leiden 2003.

<sup>3</sup> Na opracowany przez P.N. Singera, V. Nutton i P. Daviesa tom *Galen. Psychological Writings* (Cambridge 2013) składają się rozprawy *O unikaniu przykrości*, *O rozpoznaniu i leczeniu indywidualnych afektów i błędów duszy*, *O cechach charakteru* oraz właśnie *O tym, że własności duszy idą za zmieszaniem jakości w ciele*.

<sup>4</sup> L. García Ballester, *Soul and body, disease of the soul and disease of the body in Galen’s medical thought*, [w:] *Le opere psicologiche di Galeno. Atti del terzo colloquio galenico internazionale*, Pavia, 10–12 settembre 1986, P. Manuli, M. Vegetti (cur.), Napoli 1988, s. 117–152 *et alii*.

<sup>5</sup> Na ten temat zob. choćby V. Nutton, *L’immagine del medico e lo statuto epistemologico di medicina in Galeno*, „Aufstieg und Niedergang der römischen Welt”, W. Haase (hrsg.), II 37 (3) (1994), s. 1672–1677.

<sup>6</sup> Odnośnie do filozoficznej zawartości *Protreptyku* por. J. Komorowska, *The ancient Hippocrates. Galen and the apology of medicine in the “Protrepticus”*, „Classica Cracoviensia” 17 (2014), s. 103–115.

pa upewniają nas, że jego wiedza, czy może wykształcenie, znacznie przewyższały ówczesną przeciętną. Przyjmowany jednak przez autora prymat medycyny i powiązanych z nią celów praktycznych może powodować, że w konkretnych rozważaniach górę weźmie nie tyle teoretyczna docieklivość filozofa czy badacza przyrody, ile bardziej pragmatyczne podejście lekarza, opierającego swoją wiedzę i wnioski raczej na obserwowalnych fenomenach niż w odwołaniu do pierwszeństwa ontologicznego czy też logicznego, czy też teoretycznej *scala Pentium*. Obserwowalne zjawisko jest dlań w pewien sposób istotniejsze niż dla filozofa, nawet jeśli ten ostatni zgadzałby się najpewniej, że wszelkie wyjaśnienie musi zgadzać się z fenomenami<sup>7</sup>. Dyskutując Galenowe rozważania nad naturą duszy, zauważa Tieleman, że właśnie w kontekście priorytetu obserwacji postrzegać należy niechęć Pergameńczyka do formułowania rozstrzygających sądów odnośnie natury duszy jako takiej (dociekania tego typu mogą być sekundarne, czy po prostu nieistotne z punktu widzenia założonego celu dzieła) czy też nader ogólnie postrzeganie *dynamis*, którego to leksemu — mimo potwierdzonej znajomości Arystotelesa, u którego ma on przecież (zwłaszcza w dociekaniach metafizycznych) charakter terminu technicznego — używa Pergameńczyk (co zresztą widać również w *Quod animi mores*) w bardzo szerokim znaczeniu<sup>8</sup>. Podobnie postrzegać należy przypuszczalnie Galenowe niekonsekwencje w traktowaniu kwestii potencjalnie niezwykle istotnych z filozoficznego punktu widzenia, czysto jednak teoretycznych (śmiertelność czy jedność duszy), którym podobne znacznie trudniej byłoby odnaleźć w pismach farmakologicznych czy anatomicznych. Mianowicie, choć *Quod animi mores* wydaje się — nawet jeśli uznamy za Garcíą Ballesterem<sup>9</sup>, że zawarte w traktacie poglądy stanowią nie tyle wykład osobistych przekonań Pergameńczyka, ile raczej rozwinięcie argumentacji przemawiającej za specyficznym rozumianym poglądem Arystotelesa — stawiać kwestię duszy nader jasno, ślady niechęci Galena do dyskusowania natury duszy jako takiej odnaleźć można we wcześniejszych pismach, takich jak choćby *de placitis* (PHP II 1, 1 = V 211–212, 3 K.). Nietrudno zauważyć, że taka postawa nie może pozostawać bez wpływu na rozważania nad ewentualną afilia-

<sup>7</sup> Por. G.E.R. Lloyd, *Saving the Appearances*, „Classical Quarterly” 28 (1978), s. 202–222.

<sup>8</sup> Por. T. Tieleman, *Galen's Psychology*, „Entretiens Hardt” 49 (2002) (*Galien et la philosophie*), s. 139. Szczególna w tym kontekście sławą cieszy się konstatacja Galena, że ilekroć nie mamy pewności co do istnienia czegoś, używamy terminu *dynamis* w *Nat. Fac.* I, 4; II, p. 9 K. oraz *Sent. Prop.* 14, 1, p. 110, 15–21 Nutton). Podobną do Tielemana i pozostałych opinię formułuje A. Bednarczyk, u którego czytamy m.in.: „Problem istnienia i natury duszy nigdy nie był dla Galena — lekarza i przyrodnika — problemem pierwszoplanowym” (*Galen*, Warszawa 1995, s. 263).

<sup>9</sup> L. Garcíá Ballester, *Soul and Body*, Pavia 1988, s. 117–152. Na temat relacji Galena z arystotelizmem, a także obecności Arystotelesa w późnych pismach medyka zob. też L. Garcíá Ballester, *La utilizacion de Platon y Aristoteles en los escritos tardivos de Galeno*, „Episteme” 5 (1971), s. 112–120. Ów arystotelesowski charakter rozwiązań *QAM* pewnie lokuje Galena w obszarze zainteresowań „twardych” historyków filozofii, w szczególności tych zainteresowanych arystotelizmem epoki Cesarstwa — zob. P.L. Donini, *L'anima e gli elementi nel „de anima” di Alessandro di Afrodizia*, „Atti dell'Accademia delle Scienze di Torino” 105 (1971), s. 61–107; oraz P.L. Donini, *Psychology*, [w:] *Cambridge Companion to Galen*, V. Nutton (ed.), Cambridge 2008, s. 184–209; czy wreszcie krótkie studium P. Moraux (*Galien comme philosophe: la philosophie de la nature*, [w:] *Galen: problems and prospects*, V. Nutton (ed.), London 1981, s. 87–116).

cją filozoficzną Galena, który zdaje się niekiedy balansować między platonizmem a arystotelizmem — uwaga, jaką poświęca obserwowanym zjawiskom zbliża go bezsprzecznie do Arystotelesa, ale w sformułowaniach dotyczących trzeciej władzy duszy pobrzmiewają już echa zdecydowanie platońskie, podobnie zresztą jak w dociekaniach na temat *hegemonikon*<sup>10</sup>.

Na co zwracają uwagę badacze, niezależnie od potencjalnych ekwiwokacji dotyczących m.in. charakteru związku między duszą a ciałem, czy też natury duszy jako takiej, Galen był zbyt dobrym klinicystą, by nie zauważyć istnienia dolegliwości o charakterze psychosomatycznym czy też związków zarówno afektów, jak i generalnie funkcji duszy ze stanami czy też funkcjonowaniem ciała<sup>11</sup>: humoralna równowaga tego ostatniego umożliwia w pewien sposób prawidłowe funkcjonowanie duszy — fakt, który bezsprzecznie eksponuje rolę medyka jako znawcy zarówno humorów, jak i regulującej ich przepływ diety. Jeśli do tego odnośnie do znaczenia humorów dodać zauważalną u Pergameńczyka tendencję do utożsamiania trzeciej części duszy z *physis* przy jednoczesnym uznawaniu irracjonalności *ethe*<sup>12</sup>, wypracowanie poglądu o bezpośredniej zależności *dunameis* duszy od fizycznej konstytucji ciała staje się posunięciem niejako oczywiste. Z drugiej strony, kwestie etyczne (a więc problem kształtowania się dyspozycji etycznych jako takich) interesowały go nie jako autonomiczny problem, ale niejako tylko wtórnie, o tyle, o ile występowanie cnót czy wad, czy też istnienie wrodzonych lub nabytych predyspozycji do specyficznych zachowań może być powiązane z brakiem równowagi humoralnej, lub, z innego punktu widzenia, w jakim stopniu może być źródłem faktycznego cierpienia czy też zachowań fizycznie destruktywnych cierpienia<sup>13</sup>.

Prezentowany w *QAM* pogląd zakłada, że zdolności (*dunameis*) duszy są w jakimś stopniu — bliżej nigdy nieokreślonym, lecz konotowanym przez ogólny dość w swojej semantyce czasownik *hepesthai* („iść za czymś”, „być następstwem czegoś”) — następstwem czy też konsekwencją przeważających w stanowiącej ciało mieszaninie jakości (ciepła, chłodu, wilgoci czy też suchości). W naturalny sposób rodzi się pytanie, co właściwie oznaczają owe *dunameis*? Już w początkowych partiach traktatu jasno widać, że terminu tego używa Galen dość swobodnie, „następstwami” zaś konstytucji ciała mogą być najrozmaitsze zdolności duszy, od pożądlivosti czy gniewliwości do talentów intelektualnych — na co wskazuje Tieleman<sup>14</sup>. Użycie takie nawiązywać może do tradycji hipokratejskiej, a w takiej sytuacji można domniemywać, że kontynuując hipokratejski *usus*, Galen dodatkowo eksponuje filia-

<sup>10</sup> Por. P. De Lacy, *Galen's Platonism*, „American Journal of Philology” 93 (1972), s. 27–39; P. De Lacy, *The third part of the soul*, [w:] *Le opere psicologiche di Galeno*, s. 43–64.

<sup>11</sup> Por. L. García Ballester, *La psique en el somaticismo medico de la antigüedad: la actitud de Galeno*, „Episteme” 3 (1969), s. 195–209; L. García Ballester, *Soul and Body, passim*; a także J. Pigeaud, *La psychopathologie de Galien*, [w:] *Le opere psicologiche di Galeno*, s. 153–182; T. Tieleman, *Galen's Psychology, passim* (s. 131–169).

<sup>12</sup> Por. P. De Lacy, *The Third Part of the Soul, passim*.

<sup>13</sup> Por. R.J. Hankinson, *Actions and passions. Affections, emotions and moral self-management in Galen's philosophical psychology*, [w:] *Passions and Perceptions. Studies in Hellenistic Philosophy of Mind*, J. Brunschwig, M.C. Nussbaum (eds.), Cambridge 1993, s. 184–222; L. García Ballester, *Soul and Body, passim*.

<sup>14</sup> T. Tieleman, *Galen's Psychology*, s. 151, n. 47.

cję sformułowanych w traktacie tez<sup>15</sup>. Związek mianowicie pomiędzy elementarną *krasis* otoczenia i dyspozycjami duszy ludzkiej odnotować miał już sam Hipokrates w traktacie *O powietrzu, wodach i miejscu* (traktat ów, obok Platońskiego *Timajosa* i pism biologicznych Arystotelesa, stanowi jedno z najważniejszych źródeł wykorzystanych w kompozycji traktatu Galena)<sup>16</sup>. Jak jednak podkreśla Lloyd, sposób, w jaki korzysta z owych pism Pergameńczyk, zdecydowanie odbiega od tego, co współcześnie uznać byśmy mogli za akceptowalne (zwłaszcza w kontekście tego, co wiemy o cytowanych autorach, ich poglądach, i wzajemnych relacjach tychże): (1) wszyscy trzej autorzy wydają się w jego ujęciu całkowicie zgodni co do kwestii istotnego związku między elementarną kompozycją ciała i zdolnościami duszy, (2) panuje też między nimi całkowita zgoda co do podziału duszy, a wreszcie, (3) zminimalizowano potencjalne rozbieżności co do problemu rozmieszczenia w ciele kolejnych *dunamis*, w szczególności zaś *dunamis hegemonike*<sup>17</sup>. W konsekwencji owych zabiegów sformułowane w *QAM* tezy o tym, że zdolności dusz są w jakimś sensie następstwem takiego, a nie innego zmieszania jakości w danym ciele, jawią się jako nie tylko zgodne z codziennym i uniwersalnym doświadczeniem starożytnych (szczególny nacisk na nacisk na wagę doświadczenia kładzie Galen w pierwszych rozdziałach traktatu), lecz także jako przedmiot generalnej zgody trzech uznawanych za największe autorytety uczonych. W rezultacie partycypującej w spuściźnie wszystkich trzech autor, lekarz doskonały, staje się wyrocznią nie tylko, gdy idzie o zdrowie ciała, lecz także gdy idzie o dolegliwości duszy, począwszy od charakterystycznej dla młodości porywczosci, związanej z prostą przewagą elementu ciepłego, po doskwierającą wiekowi starczego utratę sił zarówno witalnych, jak i intelektualnych. Z drugiej strony, dieta staje się narzędziem modyfikacji ekscesów niejako przyrodzonych z uwagi na specyfikę środowiska naturalnego: w pewien sposób Galen wchodzi tu w dyskusję z założeniem, jakie stoi przykładowo za geograficznym determinizmem Ptolemeuszowych *Apotelesmatica* II 2–3<sup>18</sup>: stosowna dieta może niejako zniwelować czy wręcz naprawić brak humoralnej homeostazy, w konsekwencji modyfikując zachowanie, a nawet dyspozycje intelektualne człowieka. Koncepcja ta w naturalny sposób przyczynia się do podniesienia prestiżu medycyny (jak również medyka): to właśnie ta sztuka, jest w stanie, nie inaczej, a może nawet skuteczniej (przynajmniej na wstępnym etapie) niż studia nad etyką czy zagadnieniami przyrodniczymi, modyfikować przyrodzone i wydawać by się mogło, niezwykłe, cechy natury ludzkiej, przeciwdziałać deterioracji umysłu, niwelować wady charakteru, takie jak choćby popędlliwość.

<sup>15</sup> Na temat stosunku Galena do tradycji Hipokratesa zob. G. Harig, J. Kollesch, *Galen and Hippocrates*, [w:] *La collection hippocratique et son rôle dans l'histoire de la médecine*, L. Bourgey, J. Jouanna (eds.), Leiden 1975, s. 257–274.

<sup>16</sup> Dostępny w polskim przekładzie M. Świder i A. Marchewki w serii „Fontes Historiae Antiquae” XXXI (Poznań 2014).

<sup>17</sup> Zob. G.E.R. Lloyd, *Scholarship, authority and argument in Galen's "Quod animi mores"*, [w:] *Le opere psicologiche di Galeno*, s. 11–42.

<sup>18</sup> Na temat tegoż por. przykładowo G. Aujac, *G. Claude Ptolemée: astronome, astrologue, géographe; connaissance et représentation du monde habité*, Paris 1993, s. 90–105; J. Komorowska, *These happy people. Arabia Felix and the astrological oikoumene of Claudius Ptolemaeus*, [w:] *Routledge Handbook of Identity and Environment in Antiquity and Middle Ages*, M. Ayn Jones, R.F. Kennedy (eds.), Routledge 2016, s. 353–372.