

COMMENTATIONES AD RECENTIOREM LATINITATEM SPECTANTES

MICHAŁ BAJER

Uniwersytet Szczeciński, Katedra Filologii Romańskiej
al. Piastów 40b, 71–065 Szczecin
Polska – Poland

PIERRE DALICOURT I *SEKRET OPÓŹNIANIA STAROŚCI* (1668). ZARYS LEKTURY W KONTEKŚCIE *TRANSLATIO STUDII*

ABSTRACT. Bajer Michał, Pierre Dalicourt i *Sekret opóźniania starości* (1668). Zarys lektury w kontekście *translatio studii* [Pierre Dalicourt and *Le secret de retarder la vieillesse* (1668). Prolegomena to the lecture in the context of *translatio studii*].

The article concerns a compendium of medical knowledge created for the use of educated amateurs entitled: *Le secret de retarder la vieillesse ou l'art de rajeunir et de conserver la santé, selon les maximes des plus célèbres auteurs de la médecine* by Pierre Dalicourt (1668). The purpose of this work is, first, to identify and describe antique sources referred to indirectly in the treatise by its author. Then, a reflection on the modern use of the ancient knowledge is proposed.

Keywords: ancient tradition, old age, medicine, Galen, Hippocrates, anthropology, Pierre Dalicourt, stoicism, French classicism.

Sekret opóźniania starości albo sztuka młodnienia i zachowania zdrowia według maksym najślynniejszych autorów medycyny ukazał się w Paryżu, u wdowy po Gerwazym Alliot i Idziego Alliot syna, w roku 1668¹. Szczupła książka (obejmująca niespełna 140 stron) dedykowana została kanclerzowi Pierre'owi Séguierowi. Jej konstrukcja jest skomplikowana, choć dość typowa dla okresu, w którym ujrzała światło dzienne. Po liście dedykacyjnym do kanclerza, długiej przedmowie i okolicznościowych wierszach na cześć autora oraz utworu rozpoczyna się tekst zatytułowany: „Szczęśliwość żywota bądź zbiór zbawiennych porad ludziom, dla zachowania się od chorób oraz ochrony zdrowia, wywiezionych z najlepszych książek w tym temacie”. Co niezczęste nawet w XVII

¹P. Dalicourt, *Le secret de retarder la vieillesse ou l'art de rajeunir et de conserver la santé, selon les maximes des plus célèbres auteurs de la médecine*, Paris 1668.

wieku, ten tytuł (już i tak drugi w kolejności) opatrzony został jeszcze podtytułem: „Ogólne pouczenia dla zdrowia i jego zachowania za sprawą trybu życia przystępnego i łatwego w zastosowaniu przez osoby rozsądne, kochające medycynę, nie czyniąc z niej swego zawodu” (s. 1). Tekst pozwala na wgląd w erudycyjny substrat toczonych w Wielkim Wieku dyskusji o starości. Jego lektura stanowi teoretyczny przyczynek do obrazu problemu wyłaniającego się z dwóch francuskich syntez (autorstwa Georges’a Minois² i Jeana-Pierre’a Blois³), utrzymanych w nurcie historii życia codziennego.

Ostatni tytuł traktatu odnosi się do zjawiska które określić można jako kulturę medyczną społeczeństwa, a innymi słowy, rozpowszechnioną troskę o ciało oraz znajomość sposobów przełożenia jej na praktykę zdrowego życia. Jak pisze Dalicourt, w momencie upublicznienia tekstu ta kultura lokuje się jeszcze w horyzoncie ideału, a społeczeństwo francuskie należy do niej dopiero doprowadzić. Taki jest cel książeczki. To zresztą zadanie jest tym pilniejsze, że brak szerszego zainteresowania medycyną kontrastuje z osiągnięciem bezprecedensowego poziomu tej sztuki przez specjalistów; francuska sztuka leczenia nigdy nie była równie kwitnąca, pisze Dalicourt, a równocześnie „nigdy nie było się mniej zainteresowanym zdobywaniem wiedzy pomagającej zachować zdrowie, mimo że bez niego nie ma w tym życiu żadnego zadowolenia” (s. 2).

Książkę zaleca się czytelnikowi jako swego rodzaju intelektualny centon pism wielkich medyków (o czym świadczy sformułowanie „według maksym najsłynniejszych autorów medycyny”, widniejące w tytule). Zamieszczone w niej cytaty i parafrazy nie zostały opatrzone przypisami (co stoi w sprzeczności ze zwyczajem epoki, posługującej się często w tym celu konwencją typograficzną żywej paginy); tylko w niewielkiej ich części wskazany został autor źródła nawiązania, tytuł – prawie nigdy. Można zakładać, że część adresów uważał Dalicourt za oczywiste, w przypadku innych nie chciał obciążać czytelników bibliotecznymi szczegółami. Dzisiaj oczywistość zawartych w traktacie nawiązań uległa do pewnego stopnia zatarciu, a erudycyjne filiacje wymagają czasem głębszego namysłu. Ponieważ tekst nie doczekał się jeszcze wydania krytycznego, czytelnik traktaciku napotyka w tym zakresie na pewne trudności.

Bezpośrednim celem tego artykułu jest dostarczenie elementów opracowania edytorskiego tekstu; w ramach tej pracy podejmę się identyfikacji, uporządkowania i skomentowania przynajmniej części zamieszczonych w traktacie nawiązań⁴. Ograniczę się tu do wskazania źródeł antycznych, stanowiących zdecydowaną dominantę intertekstualnej tkanki książki. Dalszym celem tak zarysowanego projektu będzie z kolei próba oszacowania miejsca zajmowanego przez

²G. Minois, *Histoire de la vieillesse en Occident: de l'Antiquité à la Renaissance*, Paris 1987.

³J.-P. Blois, *Histoire de la vieillesse*, Paris 1994.

⁴Praca odpowiada więc pewnym elementom części komentarza edytorskiego, określanym jako „objaśnienia”, według aktualnych kryteriów edycji krytycznej.

pierwiastki antycznej wiedzy medycznej w refleksji nad zdrowiem i wiekiem we Francji XVII wieku. Z tego względu poświęcę szczególną uwagę francuskojęzycznym mediacjom między antykiem a traktatem Dalicourta. Jeśli renesansowa reforma piśmiennictwa zaczęła się od łaciny, obejmując dopiero stopniowo języki wernakularne, to XVII wiek można uznać za ukoronowanie procesu, jakim była asymilacja antycznych źródeł przez francuskojęzyczną kulturę. Tym samym traktat Dalicourta stanie się w tym ujęciu pretekstem do próby szczątkowego chociaż odtworzenia zawitych niekiedy ścieżek *translatio studii* oraz określenia modalności długiego trwania antycznej mądrości w świecie nowożytnym. Dla zachowania porządku, proponuję lekturę traktatu kolejno w trzech aspektach: fizjologicznym, moralnym i teologicznym.

1. STAROŻYTNA FIZJOLOGIA

Podstawą tradycji medycznej, do której nawiązuje Dalicourt, jest antyczna teoria humoralna o rodowodzie hipokratesowo-galenowskim⁵. Zdradza to sformułowana na początku traktaciku definicja: „Medycyna (mówi starożytny lekarz) jest, ściśle rzecz ujmując, nauczaniem o rzeczach naturalnych, nienaturalnych i sprzecznych z naturą” (s. 4). Słowo „lekarz” w tym zdaniu pisane jest z wielkiej litery i chociaż – jak w wielu innych miejscach tekstu – autor nie wskazuje swojego źródła, można założyć, że jego amatorska, choć wykształcona publiczność nie miała problemu z rozszyfrowaniem nawiązania. Przytoczona definicja medycyny pochodzi z najbardziej wpływowego kompendium antycznej wiedzy medycznej, średniowiecznego zbioru pt. *Articella*, zawierającego *Isagoge* Johannitiusa, wraz z dziełami trzech innych autorów, do których dodano nieco później *Ars medica* Galena, nazywany *Tegni*⁶. Spośród trzech dziedzin kompetencji nauki medycznej, wymienionych w definicji, pierwsza to dobry temperament wynikły z wymieszania płynów ustrojowych, druga – pokarmy, uzupełniające stan płynów w organizmie, trzecia to choroby oraz wypadki godzące w integralność ciała.

Zręby teorii humoralnej pojawiły się już w dziełach Platona i Arystotelesa⁷, jednak ściśle lekarski wymiar nadał jej Hipokrates m.in. w traktacie *O naturze ludzkiej*, gdzie przeciwstawił się pogładowi o jednolitej budowie człowieka na

⁵P.-P. Gossiaux, *L'homme et la nature: genèses de l'anthropologie à l'âge classique 1580–1750*, Bruxelles 1996; J.-P. Collinet (ed.) „*Caractères et passions au XVIIIe siècle*”, Dijon 1998; L. van Delft, *Morale, anthropologie, anatomie*, [w:] „*La morale des moralistes*”, textes recueillis par J. Dagen, Paris 1999; S. Mazaucic, *Savoirs et philosophie à Paris dans la première moitié du XVII siècle*, Paris 1997.

⁶C. O'Boyle, *The Art of Medicine: Medical Teaching at the University of Paris, 1250–1400*, Leiden 1998, s. 214; P. Pioreschi, *Medieval Medicine*, Omaha 2003, s. 599.

⁷Platon, *Timaios*, przekł. Witwicki, Warszawa 1995, s. 35–36; *O ruchu zwierząt, 702a i nast.*, [w:] Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, t. IV, Warszawa 1993.

rzecz tezy o *compositum* czterech jakości podstawowych: zimna, ciepła, suchości i wilgoci. Na tej panfizycznej – gdyż odnoszącej się do wszystkich rzeczy ożywionych i nieożywionych – podstawie wzniesiona zostaje teoria fizjologiczna, w ramach której korelatami właściwości podstawowych są cztery płyny ustrojowe: krew, śluz, żółć jasna i żółć ciemna⁸. Analogia między tym co zewnętrzne i wewnętrzne, uzasadniając wpływ żywiołów na człowieka, decyduje o zdrowiu czy chorobie i – poprzez dobór pokarmów oraz leków sprzyjający równowadze płynów ustrojowych – wytycza ramy terapii. Teorię Hipokratesa rozwija następnie Galen⁹. Wymieszanie jakości podstawowych określane jest u niego tym samym terminem, co mieszanina pneumy z ciałem¹⁰ – *krâsis*. Ten fakt unaocznia powiązanie kwestii organicznych i życia psychicznego. Jak pisze Andrzej Bednarczyk: „Harmonia panująca między częściami duszy, zrównoważone ich wzajemnie oddziaływanie na siebie, wykluczające jakikolwiek konflikt między nimi, właściwa proporcja, czyli temperament, łącząca trzy władze duszy – oto na czym polega stan, który można by nazwać zdrowiem duszy, przez analogię do zdrowia ciała, sprowadzającego się do właściwego temperamentu czterech jakości elementarnych”¹¹. Dla dalszych badań medycznych kluczowe jest twierdzenie Galena, według którego „złe wymieszanie humorów szkodzi więc znacznie funkcjom duszy, podczas gdy dobre – chroni je przed szkodą”¹². Wychodząc od źródeł greckiej wiedzy fizycznej – od czterech jakości elementarnych po naukę o czterech płynach ustrojowych – późniejsza tradycja utrwała długowieczny pogląd o czterech temperamentach, determinujących działania moralne: sangwicznym, flegmatycznym, cholerycznym i melancholicznym. Teoria ta stanowi podstawę analizowanego traktatu.

Nawiązanie do antycznej medycyny w *Sekrecie opóźniania starości* jest łątwe do wychycenia w pewnej mierze za sprawą już istniejących francuskojęzycznych tekstów medycznych, które Dalicourt pragnie uzupełnić swoim przyczynkiem. Wskazówki dostarcza już najbardziej fundamentalne dzieło z tego korpusu, pochodząca z 1575 roku *Introduction de la chirurgie* autorstwa Ambroise’a Paré, nadwornego lekarza królów Francji (m.in. Henryka II i Henryka III). Pierwsza księga traktatu, nosząca podtytuł *wprowadzenie do prawdziwej*

⁸Hippocrate, *De la nature humaine*, 6–9, [w:] E. Littré (éd.), *Oeuvres d’Hippocrate*, t. VI, Paris 1839–1861, s. 41–57.

⁹„Płyny te wraz z przysługującymi im jakościami elementarnymi stanowią w lekarskiej koncepcji kwalitatywistycznej Galena odpowiednik czterech elementów (obdarzonych tymi samymi jakościami): powietrza, wody, ognia i ziemi; są zmysłowo uchwytą postacią, jaką owe cztery elementy – będące wszak pojęciami teoretycznymi – przybierają w organizmie i w jakiej przejawiają tu swoją obecność” – A. Bednarczyk, *Galen. Główne kategorie systemu filozoficzno-lekarskiego*, Warszawa 1995, s. 36.

¹⁰Ibidem, s. 241–242.

¹¹Ibidem, s. 172.

¹²Galen, *L’âme et ses passions, introduction*, przeł. i ed. V. Barras, T. Birchler, A.-F. Morand, Paris 1995, s. 110.

znajomości chirurgii, otwiera się definicją zaczerpniętą z tego samego źródła i wyrażoną za pomocą analogicznych terminów:

Otóż rzeczy naturalne zostały tak nazwane, dlatego iż określają i zawierają w sobie naturę ciała ludzkiego, zależną od wymieszania czterech pierwszych żywiółów, tak jak to słusznie napisał Hipokrates w swojej księdze *O naturze ludzkiej*. [...] rozważanie tych żywiółów należy do pierwszej części medycyny, nazwanej fizjologią, tak jak rozważanie rzeczy nienaturalnych należy do drugiej, która nazywa się higieną albo dietetyką [...], a poznanie rzeczy przeciw naturze zawdzięczamy trzeciej, określanej terapeutyką¹³.

Wśród rzeczy naturalnych Paré wymienia: żywioły, temperamenty, płyny ustrojowe, części czy członki, władze działania, duchy. Wśród ich zależności: wiek, płeć, kolor, sposób życia. W myśl tego ujęcia, temperament powstaje z wymieszania ognia, powietrza, wody, ziemi, którym odpowiadają własności: suchości i wilgoci, zimna i ciepła.

W tradycji grecko-rzymskich korzeni sztuki medycznej – zapośredniczonej przez piszących po francusku autorów, takich jak Paré czy André du Laurens (o którym napiszę za chwilę) – Dalicourt definiuje w ten sposób podstawową dla swojej koncepcji siatkę pojęć:

Natura (twierdzi Hipokrates) polega na zgodzie czterech jakości podstawowych, z których jest złożona, natomiast wszystko co nadmierne jest wrogiem naturze i niszczy nasze ciało. Humor, według Arystotelesa, jest określony jako płynne ciało zrodzone z pożywienia, które – będąc złożonym z różnych części i uformowanym z czterech wymieszanych żywiółów podczas rozpuszczenia się w naszym ciele za sprawą naturalnego ciepła – sprowadza się, koniec końców, do czterech zasad, zajmujących w człowieku – stanowiącym mały świat – to samo miejsce, co żywioły w wielkim świecie. Temperament (twierdzi Hipokrates) zasadza się w osobniczej własności każdego zwierzęcia, rośliny, metalu i minerału; natomiast według Orybazjusza¹⁴, jest on złożony z czterech podstawowych humorów (Dalicourt, s. 12–14).

Jak zauważają badacze myśli antycznej, filozoficzne wykształcenie greckich lekarzy, takich jak Galen, odcisnęło piętno na medycznych koncepcjach epoki, opartych na podziałach według arystotelesowskich kategorii, wykazujących wpływy hylemorfizmu¹⁵. Ten logiczny rys jest widoczny też w europejskiej myśli medycznej wywiedzionej z tego zrębu, co potwierdza również lektura dziełka Dalicourta oraz wyłożonej tam teorii wieku.

W kontekście koncepcji człowieka opartej na pojęciu proporcji i ich zaburzenia, starość określona zostaje jako osiągnięcie pewnego stopnia utraty *calor innatus*¹⁶. Odpowiedzialny za ten stan proces jest nieodłącznym atrybutem życia

¹³A. Paré, *Les Oeuvres [...]*, Paris 1652, s. 7.

¹⁴Orybazjusz (Oreibasios, 320–400), grecki lekarz.

¹⁵T. Tieleman, *Galien on psychology*, [w:] J. Barnes, J. Jouanna (eds), *Entretiens sur l'antiquité classique XLIX: Galien*, Vandoeuvres 2003.

¹⁶A. Bednarczyk, *System filozoficzno-lekarski Galena (130–200): pojęcie ciepła przyrodzonego i pneумы życiowej*, „Analecta” 2, 1993, 1, s. 53–111.

od jego zarania. Za lekarzami antycznymi oraz swoimi francuskimi poprzednikami Dalicourt podkreśla, że pokarmy, uzupełniając doraźnie utratę prymarnego ciepła, nie mogą nigdy zapewnić pełnej reparacji, tym samym proces życia wpisany jest w porządek entropii.

Temperament starości określony jest jako zimny i mokry (po okresie suchości i chłodu, cechujących wiek dojrzały, gdyż najbardziej sprzyja racjonalnemu, wyrównanemu trybowi życia człowieka aktywnego). Teoria ta zaczerpnięta została z korpusu hipokratesowego, zwłaszcza z tekstu o *Naturze ludzkiej* oraz *O żywieniu*, gdzie czytamy: „Tak też, byt jest tym wilgotniejszy i cieplejszy, im bliższy jest począciu [...] Starcy są zimni i wilgotni, gdyż ogień się wycofuje a napływa woda, gdyż suchość odchodzi, a ustanawia się wilgoć”¹⁷. W myśl tych poglądów, rozum ludzki nie ulega starzeniu, a jego działanie pogarsza się wyłącznie z powodu stopniowego podupadania ciała, będącego jego koniecznym narzędziem¹⁸.

Wśród francuskich mediacji tej antycznej wizji starości wskazać można kilka ważnych ogniw. Problem temperamentu starości podjął franciszkanin Barthélemy de Glanville w *Liber de proprietatibus rebus* z XIII wieku, której francuska edycja (w przekładzie Jeana Corbichona pt. *Le Grand Propriétaire de toutes choses*) wychodzi w 1556 roku. Tekst, stanowiący opracowanie o charakterze encyklopedycznym, głosi, iż: „Ciepło naturalne gaśnie na starość, żywotność zawodzi, płyny ustrojowe ulegają rozkładowi. Starzec nie przestaje kaszleć, pełen płwociny i wszelkiego śmiecia, chyli się ku prochowi z którego powstał”¹⁹. Odnajdujemy tu nawiązanie do wilgoci przypisanej starości przez Hipokratesa. W ramach tego samego systemu pojęć Ambroise Paré wprowadza jednak korektę, przypisując starości temperament suchy:

Wiek jest biegiem albo okresem życia, poprzez który ustrój i temperatura zmieniają się w sposób widoczny i samorzutny, bez żadnych zdarzeń zewnętrznych. [...] Młodość albo wiek męski zaczyna się od 25 lat i trwa do 35, ten wiek jest ciepły i suchy, [...] w starości ludzie są zimni i susi, a to dla zużycia podstawowej wilgoci w biegu lat (Paré, s. 10).

Paré dyskutuje z koncepcjami przypisującymi starości wilgoć, posługując się porównaniem z butelką. Tak jak ten przedmiot – zawierający płyny, które nie wchodzi w jego własny skład – ciało starca jest suche, mimo wzmożonego gromadzenia się w nim wilgoci. Traktat Parégo miał w XVI i w XVII wieku szeroki zasięg. Można uznać, że w momencie publikacji tekstu Dalicourta jego sława nie wygasła jeszcze całkowicie, co czyniłoby zeń punkt odniesienia dla

¹⁷Hippocrate, *Oeuvres complètes*, éd. E. Littré, t. 6, Paris 1849, s. 513.

¹⁸To zagadnienie przywołuje jeden z kluczowych problemów dotyczących autonomii rozumu w relacji z absolutem (por. Arystotelicy arabscy: Averroes, Alfarabi) oraz, w dalszej perspektywie, jego przetrwania po śmierci człowieka. Kwestie te wywiedzione są z 3 księgi *De anima*.

¹⁹C. H. Winn, C. Yandell, *Veillir à la Renaissance*, Paris 2009, s. 8–9.

czytelników omawianego tutaj *Sekretu opóźniania starości*. Kolejnym ważnym autorem zapewniającym ciągłość *translatio studii* między starożytną teorią starości a kulturą francuską jest André du Laurens, autor pochodzącego z 1597 roku związłego traktatu *O starości i o tym jak należy ją podtrzymywać, a nie leczyć*. Książka powstała na zamówienie księżnej d'Uzès, kobiety wówczas pięćdziesięciokilkuletniej. Autor był pierwszym lekarzem Henryka IV i dziekanem wydziału medycyny uniwersytetu w Montpellier (uchodzącego za najlepszy wydział w kraju; ukończył go Rabelais). Du Laurens, tak jak poprzednicy, łączy proces starzenia z pojęciem utraty ciepła: „[starcy] mają słabowity żołądek i wygasające ciepło całego ciała [...] poddani są wszelkim wysiękom, nie przestając odpluwać, kaszleć, płakać”.

Kompendium tłumaczone z łaciny (Glanville), podręcznik chirurgii francuskiego lekarza (Paré), traktat dziekana uniwersytetu w Montpellier powstały na zamówienie arystokratki (du Laurens): oto najprawdopodobniejsze ogniwa przekazu antycznej wiedzy medycznej oraz jej asymilacji w obręb francuskojęzycznej kultury, dostępne Dalicourtowi i jego czytelnikom. Obok tych przekazów zasygnalizować należy liczne doksografie, rozpowszechniające i niejako cementujące opisany stan wiedzy. Byłyby to w opisywanym okresie: *L'Académie française* protestanta Pierre'a de La Primaudaye (lata 80. XVI w.), zbiór popularnych wykładów wydanych pod tytułem *Conférences du bureau d'adresses* Theophraste'a Renaudota (lata 30. wieku XVII), Pierre'a Chaneta *Traktat o umysłach* (lata 40.), *Poglądy Gassendiego* spisane przez François Berniera (lata 50.). Duży wpływ na potoczne kategorie myślenia o człowieku wywarł także Hiszpan Juan Huarte, swoim wielokrotnie tłumaczonym traktatem *Badanie umysłów* (1575)²⁰.

2. STAROŻYTNA FILOZOFIA: STOICYZM

Podstawowym celem Dalicourta, najpierw deklarowanym w przedmowie, a następnie realizowanym w traktacie, jest wytyczenie reguł medycyny, którą określilibyśmy dziś jako nieinwazyjną. To właśnie takie środki – proste w zastosowaniu i bliskie życiu codziennemu – mają służyć opóźnieniu starości. Najważniejszym z nich jest dieta, co sprawia, że troska o codzienną dyscyplinę prowadzi do pochwały wstrzemięźliwości:

Lecz mimo że nasze ciało składa się z tych czterech płynów ustrojowych, nawet w najlepiej złożonych ciałach jeden z nich góruje zawsze nad pozostałymi. I to ten właśnie winniśmy

²⁰F. Bernier, *L'Abrégé de la philosophie de Gassendi*, Lyon 1684; P. Chanet, *Traité de l'esprit de l'homme et de ses fonctions*, Paris 1648; P. de La Primaudaye, *La suite de l'Académie française*, Paris 1580; T. Renaudot, *Recueil général des question traitées es conférences du Bureau d'adresses, sur toutes sortes de matières, par les plus beaux esprits de ce temps*, Paris 1660.

badać, aby przeciwdziałać jego uchybieniom poprzez użytek czyniony z pokarmów i działań. Ta wiedza jest tym ważniejsza, że jeśli płyny ustrojowe – humory – stanowią materię namiętności, i jeśli nie jest zawsze w mocy mędrca uniknięcie wszystkich ich ciosów, może on jednak zawsze sprowadzić je do stanu obojętności, przewidując ich przyczynę oraz poprawić szkodliwe skutki, według pięknego powiedzenia Seneki, że powściągliwość nakazuje przyjemnościom (s. 17–18).

Przez projekt higieniczny prześwituje projekt etyczny, widoczny w nawiązaniu do Seneki. Zdrowie jest utożsamione z mądrością, a mądrość z wiedzą o własnej naturze, ściślej ze znajomością siebie: „W celu przeciwdziałania chorobom i osiągnięcia jakże zbawionego celu – zdrowia – poprzez stosowne środki, przed wszystkim innym, konieczne jest poznanie własnego temperamentu, a w szczególności dominującego płynu ustrojowego – humoru – w celu użycia pokarmów, odpowiednich dlań wedle ich własności” (Dalicourt, s. 17–18). Wyłożona tu koncepcja troski o siebie wywodzi się z renesansowych oraz późniejszych zainteresowań stoicyzmem i bez trudu odnaleźć tutaj można echo maksymy *te ipsum nosce*, przypisywanej przez Diogenesa Laertiosa Talesowi, chociaż inne przekazy wskazują na jej apolliniński rodowód.

Powiązanie antycznej wiedzy medycznej z filozofią moralną stanowi ważny element koncepcji Galena, na co zwracają uwagę źródła opublikowane przez francuskiego wydawców w tomie pt. *L'Ame et ses passions*²¹. „Ta mowa – pisze Galen po wyłuszczeniu nauki o humorach i ich wymieszaniu – nie wyklucza więc dobrodziejstw filozofii, jednak stanowi dla niej wskazówkę oraz pouczenie”²². Przypomina o tym Andrzej Bednarczyk, podkreślając, że punktami odniesienia antycznego lekarza są Hipokrates i Platon, postrzegani odpowiednio jako metonimiczne figury dociekań przyrodniczych i filozoficznych. Zauważalny w traktacie Delicourta związek między medycyną i filozofią stoicką nie jest wszakże obcy myśli Galena. Jakkolwiek antyczny lekarz – eklektyk, żyjący w czasie przełomów sprzyjających wielkim syntezom – podjął się dyskusji ze stoicyzmem, nie omieszkął równocześnie przejąć pewnych jego elementów, takich jak centralna dla filozofii moralnej²³ tej szkoły klasyfikacja namiętności²⁴. To połączenie medycyny i filozofii stoickiej musiało być szczególnie wyczuwalne dla nowożytnych czytelników z XVI i XVII wieków, głęboko przenikniętych duchem stoickiej myśli.

W kontekście centralnej tutaj problematyki *translatio studii*, pozwalającej na odtworzenie dróg, jakimi starożytne stoickie powiązanie moralności z troską o ciało dotarło do siedemnastowiecznej Francji, chciałbym w pierwszej kolejności wskazać krąg przekazów Dalicourtowi najbliższy. Chodzi o prace pokolenia

²¹ Galen, op.cit.

²² Ibidem, s. 110.

²³ Por. J.-B. Gourinat, *Les Stoiciens et l'âme*, Paris 1996.

²⁴ „Ogólnie, wyjąwszy kilka przemieszczeń i przegrupowań, stoicki schemat jest ciągle operatywny”, Introduction w: Galen, op.cit., s. XXXIII).

pisarzy z przełomu XVI i XVII wieku, zafascynowanych stoicyzmem Erazma z Rotterdamu i Justusa Lipsjusza, których niektóre teksty zyskały szeroki zasięg, doczekując się wielu wydań. Należeli do nich Guillaume du Vair, Pierre de la Primaudaye, Guy du Faur de Pibrac, Pierre Charon, Michel de Montaigne²⁵. Wy-sunięta tam forma neostoicyzmu rozwijała się w warunkach nie zawsze sprzyja-jących. Po okresie fascynacji kulturą antyczną dwór Henryka III dokonał zwrotu w stronę rygorystycznej katolickiej duchowości, co wymogło na części myśli-cieli korektę ich poglądów; fascynacje stoickie wracają jednak w środowisku Henryka IV²⁶. W kontekście napięć religijnych drugiej połowy XVI i początków XVII stulecia francuski stoicyzm przyjął formę neostoicyzmu chrześcijańskiego, w nurcie Erazma i Lipsjusza²⁷.

Jednym z autorów, których nazwisko związało się trwale z historią chrze-ścijańskiego neostoicyzmu we Francji, był Guillaume du Vair, piastujący wy-sokie urzędy państwowe za rządów Henryka III i Henryka IV. Opublikował on traktat *O filozofii moralnej stoików*. Tekst stał się na długo źródłem inspiracji o europejskim zasięgu. Duża część zaleceń du Vaira odnosi się do dyscypliny i higieny życia, a w centrum wykładu umieszczone zostało pojęcie wstrzemięź-liwości:

Otóż, jeśli możemy przykazać sobie to, by nie pragnąć, ani nie unikać niczego, co poza naszą mocą, ale z umiarkowanym uczuciem otrzymywać rzecz wedle tego, jaką się wydarza, z-o-staniemy uwolnieni od wszelkich zamętów, będziemy wolni, będziemy szczęśliwi, nigdy nie uczujemy braku tego, czego pragnęliśmy, nie doznamy żadnej przeszkody w tym, co przed-sięwzięliśmy, nie będziemy nienawidzić nikogo, skarżyć się na nikogo, nie odczujemy strachu wobec nikogo, gniewu wobec nikogo.

²⁵ Poza klasycznymi już opracowaniami L. Zanta, *La Renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, Paris 1914 i A. Levi, *French moralists, the theory of the passion*, Oxford 1964 można wymienić nowsze prace: P.-F. Moreau, *Le stoïcisme au XVIe et au XVIIe siècle. Le retour des philosophies antiques à L'Âge classique*, Paris 1999, gdzie na szczególną uwagę zasługuje: idem, *Les trois étapes du stoïcisme moderne*, [w:] ibidem, s. 11–26; Ch. Mouchel (ed.), *Juste Lipse (1547–1606), Actes du Colloque de Strasbourg 1994*, Honoré Champion, Paris 1996; *Actes du IVe Congrès de Grenoble 21–25 Septembre 1948*, Paris 1949, s. 262–288. Bibliografia zagadnienia: P. Eymard, *Le renouveau du stoïcisme en France au XVIe siècle et au début du XVIIe*, „Actes du Congrès de Grenoble”, s. 122–147.

²⁶ A. Tarrête, *Le stoïcisme de Guillaume Du Vair, ou de l'utilité de la philosophie par gros temps, Littératures Classiques*, s. 57–67; idem, *Guillaume Du Vair et l'héritage de Michel de L'Hospital*, [w:] *De Michel de L'Hospital à l'édit de Nantes. Politique et religion face aux Eglises*, s. 1., 2002, s. 57–89.

²⁷ W tym zakresie należy wymienić przede wszystkim prace o. Julienu-Eymarda d'Angers. Por.: J.-E. d'Angers, *Le renouveau du stoïcisme au XVIe et XVIIe siècle, Actes du VIIe Congrès Aix-en-Provence 1–6 1963*, Paris 1964, s. 122–153. Wśród nowszych prac por.: *Stoïcisme et christianisme à la Renaissance, Cahiers V. L. Saulnier*, Paris 2006. W kwestii relacji myśli autorów francuskich z Lipsjuszem, por.: *Le stoïcisme de Juste Lipse et de Guillaume du Vair*, [w:] Ch. Mouchel (ed.), op. cit., s. 397–412.

Chociaż traktatu *O filozofii moralnej stoików* nie można uważać za bezpośrednie źródło tekstu Dalicourta, wyznacza on pewną płaszczyznę odniesienia. Stanowi ważną – gdyż niezwykle wpływową – mediację między antyczną mądrością a światem przeciętnie wykształconego i odczytanego człowieka XVII wieku. Jako taki, traktat du Vaira musiał być obecny w umyśle czytelników dziełka Dalicourta.

Wśród nieco dalszych mediacji moralnej myśli stoicyzmu, a w szczególności zalecenia *te ipsum nosce*, wymienić należy przede wszystkim prace Erazma: *Enchiridion militis christiani* (łączy stoicyzm z chrześcijaństwem, poprzez interpretację *Pieśni nad pieśniami*) oraz *Adagia*, gdzie *Nosce te ipsum* skomentowane jest w następujący sposób: „[...] w tym powiedzeniu miara jest zaleceniem powściągliwości, należy unikać pragnień zbyt wzniosłych czy niegodnych. To przyczyna wszelkiego upadku istnienia. Każdy się szczyli wszystkim, co niesprawiedliwie, ujmuje innym, przypisuje to sobie za sprawą przywary philautii wbrew własnej wartości”. Silna w XVI wieku tradycja augustyńska łączy znajomość siebie ze znajomością Boga w specyficznym sprzężeniu zwrotnym. To cecha Erazmowego odczytania *Nosce te ipsum* poprzez odwołanie do pojęcia *amor sui*: philautia jest przywarą tych, którzy się nie znają. Z kolei znajomość siebie przechodzi przez fazę pokuty, upokorzenia siebie, uświadomienia sobie granic, której przykładem jest renesansowy Chrystus: człowiek doskonały, schodzący na dno upokorzenia.

Splatanie się inspiracji grecko-rzymskich oraz chrześcijańskich wśród źródeł myśli wyłożonej w *Sekrecie opóźniania starości* Delicourta wprowadza jedno z ważnych zagadnień dla francuskiej kultury XVI wieku. Jeśli kluczowym zjawiskiem tej epoki była ponowna asymilacja przeinterpretowanego antycznego dziedzictwa, stoicyzm chrześcijański – pojęcie swoiście oksymoroniczne – stanowi jeden z ważnych symptomów myśli tego okresu. Zbiegają się w nim napięcia i symetrie; zawiera ono w sobie zarys programu synkretycznego, obecnego w umysłach jako pewien cel idealny, jednak nigdy nie osiągnięty. Na przeszkodzie stoją niektóre kwestie doktrynalne, takie jak niemożność pogodzenia chrześcijaństwa i stoickiego panteizmu czy koncepcji samobójstwa. To napięcie między antyczną mądrością a chrześcijańską podstawą kultury wieków XVI i XVII znajdzie się w centrum kolejnej części artykułu.

3. STAROŻYTNA MEDYCYNĄ I CHRZEŚCIJAŃSKA TEOLOGIA

Ważnym i często cytowanym dokumentem, obrazującym chrystianizację starożytnej wiedzy na temat funkcjonowania ludzkiego organizmu, jest *Oratio de hominis celsitudine et dignitate* Pico della Mirandoli:

Przy narodzinach Ojciec składa w człowieku wszelkiego rodzaju nasiona, załączki różnorodnego życia. Każdy je w sobie hoduje. [...] jeśli są wegetatywne, stanie się rośliną, jeśli są

zmysłowe, będzie zwierzęciem, jeśli rozumne, wzniesie się do rangi niebiańskich zwierząt, jeśli intelektualne, będzie aniołem i synem Boga²⁸.

Jak nietrudno zauważyć – w myśl właściwego temu filozofowi synkretyzmu – przytoczony fragment stanowi połączenie elementów chrześcijańskiej teologii (sprawcza moc Boga, intelekt jako cecha anielska) ze zrębami greckiej biologii – trójpodziałem duszy na wegetatywną, zmysłową i intelektualną. Scena stworzenia z Księgi Rodzaju opisana tu została za pomocą kategorii z *De anima* Arystotelesa. W czasach i w kręgu kulturowym jeszcze bliższym Dalicourtowi to zazębianie się myśli teologicznej z innymi naukami, w szczególności z filozofią naturalną, stanowi podstawę rozważań Pierre'a de La Primaudaye w traktacie *Académie française* z 1580 roku. Dzieło, którego autor był protestantem wierzącym w głęboką jedność religii wywodzących swą doktrynę z Biblii, powstało w celu apologetycznym, jako reakcja na zalewającą Francję falę ateizmu. Odwołanie do wiedzy naukowej jawi się pisarzowi jako środek perswazji:

Wiem, jak niewiele robią oni sobie ze świadectwa boskich pism, które uważają za baśni i majaki marzycieli oraz ludzi wiodących życie próżniacze. Bo czyż nie tak nazywają oni patriarchów, proroków i apostołów? Co zatem czynić? Gdzie szukać argumenów, ku którym skłonni by byli przychylić ucha? Słyszałem niekiedy, jak mówili, iż dają wiarę filozofii naturalnej, o ile dowodzi ona przyczyn z ich konsekwencji²⁹.

W dalszej części traktatu argumentacja teologiczna łączy się płynnie z wywodami z zakresu sztuki medycznej.

W zbiorowej pracy *Vieillir à la Renaissance* Ilana Zinguer, badając użycie fragmentu Księgi Koheleta w traktacie du Laurensa, podkreśla płynność granicy między dziedzictwem medycyny antycznej a egzegezą Biblii. Zdaniem autorki studium, przeniesienie szczegółów opisu starczego ciała z hebrajskiego tekstu na łacinę dowodzi, że redaktor Wulgaty posiadał znaczne rozeznanie w rzymskim piśmiennictwie dotyczącym zdrowia i wieku:

Obok egzegezy teologicznej, wiedza medyczna, obecna w teologii żydowskiej, użyta jest w celu hermeneutycznym. Starość jest tutaj usytuowana na poziomie cielesnego upadku wiodącego do śmierci (sens moralny, którym posługiwała się na przykład teologia protestancka, aby odciąć się od domniemanej katolickiej zmysłowości)³⁰.

Casus du Lauriersa skłania do refleksji nad użyciem nawiązań starotestamentowych przez Dalicourta oraz ich pogodzeniem z wiedzą grecko-rzymską.

²⁸G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis celsitudine et dignitate*, cyt. za: P.-P. Gossiaux, op. cit., s. 110.

²⁹P. de La Primaudaye, op. cit., feuille 2 C-D.

³⁰I. Zinguer, *Quatrième discours auquel est traité de la vieillesse et comme il la faut entretenir (et non guérir) par André du Laurens (1597)*, [w:] C.H. Winn, C. Yandell, op. cit., s. 47.

Uchwycenie zagadnień ściśle tekstowych z zakresu *translatio studii* łączy się z zaproponowaną przez autora traktaciką relacją antycznej medycyny z wiarą czy raczej religijnością (gdyż spory, do których odnosi się Dalicourt, nie dotyczą natury związków człowieka z Bogiem, ale ich społecznych reprezentacji). Pozycję tekstów medycyny antycznej w horyzoncie myśli siedemnastowiecznego chrześcijanina wytycza odziedziczona po Ojcach Kościoła topika argumentacyjna, przypisująca Zbawieniu centralną rolę w procesie rozwoju ludzkości:

[...] Rzymianie oraz Grecy otaczali tę moralną naukę [tj. medycynę] takim poważaniem, że ci pierwsi umieszczali w niej całą ludzką szczęśliwość, a u drugich stanowiła ona część filozofii. A to za sprawą wagi jej przedmiotu, jakim jest zdrowie, w którym także upatrywali najwyższego dobra. Co też winno stanowić przedmiot emulacji w oczach chrześcijańskiego mędrca, którego moralność jest o wiele bardziej oczyszczona, gdyż dotyczy dwóch celów, z których drugim jest cel duchowy (*Préface*, s. 24–25).

W historii świata czas życia Chrystusa na ziemi wytycza oś symetrii, punkt zero. Dawniejsza mądrość może zostać odtworzona po drugiej stronie tej linii, w nowożytności; nie będzie to jednak powtórzenie, ale geometryczne odbicie o walorze przekroczenia i zarazem oczyszczenia.

Podjęty przez Dalicourta wysiłek *translatio studii* musi wziąć pod uwagę wyzwania współczesności. Począwszy od tego momentu, wywód wchodzi na wyższy stopień złożoności, bowiem autor podejmuje się symultanicznej polemiki z dwoma frontami przeciwników medycyny: tymi, którzy przywoływanym przezeń autorytetem zarzucą pogański rodowód i tymi, którzy zaatakują głoszoną przez niego koncepcję wstrzemięźliwości w imię przywiązania do nieskrępowanej swobody (chodzi o pierwszą francuską falę libertynów, negujących istnienie Boga i wynikające z tego nakazy). Ci pierwsi odwołują się do pojęcia Opatrzności: skoro miarę wszelkiego życia wyznacza wola Boga, czemu mogą służyć próby jego przedłużenia? „Drudzy twierdzą, że przyjemniej jest żyć mniej, a żyć swobodnie, niż zmuszać się nieprzerwanie dla dłuższego zachowania zdrowia” (*ibidem*).

Odpowiedź udzielona przez Dalicourta obu stronom opiera się w zasadzie na tym samym geście, tj. rozgraniczeniu między trwaniem życia a trwaniem zdrowia i wynika logicznie ze wskazania zdrowia jako celu sztuki medycznej. To rozróżnienie pozwala odeprzeć zarówno teologiczną, jak i libertyńską krytykę medycyny. Pierwszym z wirtualnych polemistów Dalicourt przypomina, że mając na celu ochronę życia przed stanem choroby, a nie przed śmiercią, sztuka nie żywi ambicji korygowania opatrnościowych planów; drugich przestrzega przed zgubnymi skutkami odrzucenia wstrzemięźliwości, odczuwalnymi już w życiu doczesnym. W rzeczy samej życiowa dyscyplina stawia sobie za cel nie tyle przedłużenie życia, ile utrzymania go w stanie wolnym od przykrości choroby. Amatorzy swobody „[...] żyją częściej dłużej niżby sami pragnęli, gdyż pogardzili zachowaniem swego zdrowia (s. 27–28), ściągając nań liczne

nieszczęścia [...] i cieszą się niedługo rozkoszą, którą się mamili, obciążeni przedwczesną niedołążnością” (ibidem). Libertynizm jawi się jako najkrótsza droga do starości. Spośród dwóch frontów polemiki sympatia autora kieruje się wyraźnie ku frontowi teologicznemu. Mimo pozornego racjonalizmu libertyńskie umiłowanie ludzkiej wolności jawi się Dalicourtowi jako skutek ulegania dyskursowi przyjemności. Ten perwersyjny głos – gdyż podszywa się on pod rozum, choć stanowi jego zaprzeczenie – ma w istocie na celu zagłuszenie poczeń rzeczywistego intelektu.

Pogodzenie antycznej sztuki medycznej z chrześcijaństwem dokonuje się następnie na planie typowej dla XVII wieku pesymistycznej wizji życia ludzkiego. Jej skrajne odbicie znajdziemy w rozważaniach o nędzy człowieka u cytowanego już La Primaudaye’a, Pierre’a de Bérulle³¹ czy Jeana-François Senaulta³², w *Myślach* Pascala oraz w dziele *Larmes et regrets du très-chrétien Héraclite* (1613) zapomnianego F.G. Maigreta, augustiańskiego autora odkrytego przez Pol-Pierre’a Gossiaux (op. cit., s. 120–125). Nieszczęścia ludzkiej kondycji są właściwie nie do uniknięcia i same choroby bywają często narzędziem używanym przez Boga w celach okrytych metafizyczną tajemnicą, której rąbek uchyla jednak stwierdzenie, iż stanowią one „próby dla dobrych, a kary na złych” (s. 28). Należy przy tym pamiętać że zbawcza dla życia wstrzemięźliwość jest zarazem chrześcijańską cnotą, natomiast wynikające z jej odrzucenia niedołążności czynią nas niezdolnymi do właściwej służby Bogu, pogłębiając tylko jego słuszny gniew. Uznanie wstrzemięźliwości za cnotę pozwala domknąć paralełę między dyskusjami na froncie teologicznym i libertyńskim. Wstrzemięźliwość i miara, jako narzędzie o boskim pochodzeniu, zostały człowiekowi dane i skorzystanie z nich leży w horyzoncie jego możliwości. Tą możliwością zarządza właściwość stanowiąca odwrócenie libertyńskiego umiłowania fałszywej wolności, to znaczy wolna wola, jedyna dana człowiekowi przestrzeń prawdziwej decyzji (co stanowi element bliski doktrynie katolickiej). Ostatecznym argumentem oczyszczenia antycznej wiedzy medycznej z teologicznych podejrzeń jest podkreślenie jej minimalizmu poznawczego i ograniczonego wpływu na człowieka. „Albowiem zdrowie jest źródłem wszystkich słodyczy, jakich zaznać może człowiek w tym życiu, dlatego prawdą jest, że bez niego nie ma wcale szczęśliwych, gdyż prawdziwa doczesna pomyślność zasada się na dobrym stanie ciała, bez której wszystkie inne dobra ziemskie są niemiłe” (s. 31). Zdanie to odnieść należy do już zacytowanego, dotyczącego dwóch celów chrześcijańskiej moralności „z których pierwszym jest szczęście ziemskie, a drugim jest cel duchowy”. Medycyna nie rości sobie więc aspiracji do holistycznego ujęcia życia ludzkiego, niemniej jest elementem koniecznym z punktu widzenia

³¹ P. de Bérulle, *Discours de l'état et des grandeurs de Jésus par l'union ineffable de la divinité avec l'humanité*, Paris 1623.

³² J.-F. Senault, *De l'usage des passions*, Paris 1664.

chrześcijańskiej moralności, bowiem zapewnia szczęście w jednym z jego wymiarów (odnajdujemy tu koncepcję daleką od tendencji mistycznych, przedłużającą myśl scholastyczną). Tak też rozumieć należy jeden z tytułów książki „o szczęściu życia”: chodzi o szczęście życia doczesnego, rozumiane tutaj jako wolność od cierpienia. Przy dobrym, uporządkowanym życiu podobnego zadowolenia zaznawać można do późnej starości.

Dalicourt konkluduje swoje parateologiczne rozważania, przywołując serię tekstów, w których lekarz zestawiony zostaje z Bogiem, a jego działanie – z działaniem boskim. Chociaż nieco dyskusyjny (bo bluźnierczy) aspekt takiego zestawienia mógł budzić kontrowersje, autor nie zaprzęta sobie tym głowy. Z punktu widzenia interesującej nas tu problematyki użycia antycznych tekstów konieczne jest wskazanie źródeł zacytowanych myśli i powiedzeń oraz wskazanie na sposób ich tekstowego opracowania. Analogia między lekarzem a Bogiem przeprowadzona jest w trzech punktach:

1) Odnajdujemy tu nawiązanie do postaci lekarza Asklepiosa, będącego – według przekazu homeryckiego – człowiekiem, ale który po śmierci stał się przedmiotem kultu, uznany za równego bogom³³. Sformułowanie „ministre de la nature” (kapłan natury) odsyła do funkcji obecnych w kulturach Babilonu³⁴ i starożytnego Egiptu³⁵.

2) Kolejne zdanie stanowi przekład myśli Herophilusa³⁶, którego wersja łacińska brzmi: *medicamenta divum manus esse*³⁷. Co ciekawe, Dalicourt poddaje cytowany tekst korekcie monoteistycznej, zmieniając liczbę mnogą (bogów) na pojedynczą, w czym bez trudu dopatrzeć się można nawiązania do Boga chrześcijan.

3) Trzeci cytat pochodzi z księgi 38 Mądrość Syracha: „Czcij lekarza czią należną z powodu jego posług, albowiem i jego stworzył Pan. Od Najwyższego pochodzi uzdrowienie, i od Króla dar się otrzymuje”. Za nawiązanie do Starego Testamentu uznać można wzmiankę o „boskiej trwodze”, jaka towarzyszyć

³³B. L. Wickkiser, *Asklepios, Medicine, and the Politics of Healing in Fifth-Century Greece: Between Craft and Cult*, Baltimore 2008, s. 11–14; H. Koester, *History, Culture, and Religion of the Hellenistic Age*, New York 1995, s. 165–168.

³⁴G. Sarton, *Ancient Science Through the Golden Age of Greece*, London 1993 (1952), s. 90–91.

³⁵Seong-Hyuk Hong, *The Metaphor of Illness and Healing in Hosea and Its Significance in the Socio-economic Context of Eighth-century Israel and Judah*, Peter Lang, New York 2006, s. 37–38.

³⁶Herophilus, *The Art of Medicine in Early Alexandria*, H. van Staden (ed.), Cambridge 1989, s. 416–417.

³⁷S. Byl, *Galien – La survie d'Hippocrate et des autres médecins de l'Antiquité*, Paris 2011; G. Argoud, J.-Y. Guillaumin, *Sciences exactes et sciences appliquées à Alexandrie*, Saint-Etienne 1998, s. 243; Ch. Daremberg, *Histoire des sciences médicales comprenant l'anatomie, la physiologie, la médecine, la chirurgie et les doctrines de pathologie générale*, Paris 1870, s. 153.

powinna chrześcijaninowi, przywołującą formułę z Księgi Psalmów: „Bojaźń Pańska początkiem mądrości”³⁸.

Zgodnie z tendencją swoich czasów i podobnie jak du Laurens Dalicourt łączy dwa antyczne źródła wiedzy medycznej, grecko-rzymskie i starotestamentowe. Ponadto – znowu zgodnie z ogólnym kierunkiem myśli epoki i jak dowodzi tego potraktowanie zdania Herophiliusa – pogańska mądrość medyczna zostaje schryścianizowana w swoim najbardziej podstawowym, językowym kształcie. Grecko-rzymska medycyna w oświetleniu teologicznym jawi się jako odpowiednik chrześcijańskiego stoicyzmu, z którym jest związana.

ZAKOŃCZENIE

Zwięzły przegląd intelektualnego substratu *Sekretu opóźniania starości*, jego antycznych źródeł i francuskich zapośredniczeń pozwala zarazem stwierdzić dominację wątków antycznych i scholastycznych w koncepcjach medycznych opisywanego okresu. Tak jak w całej współczesnej *doksie* naukowej i filozoficznej, i na tym polu silnie utrwaliły się kategorie greckiej wiedzy. Poza Hipokratesem i Galenem wymienić należy przede wszystkim *De anima* Arystotelesa³⁹, zapośredniczony przez komentatorów⁴⁰, wśród których nadrzędne miejsce przypada ciągle św. Tomaszowi z Akwinu⁴¹ oraz już wspomnianym doksografom. Lektura tekstów poświęconych zdrowiu i leczeniu chorób pokazuje wyraźnie, że medycyna jawi się ludziom tamtego czasu jako umiejętność praktyczna budowana na filozoficznej podstawie. Na uwagę zasługuje też słaba asymilacja myśli dwóch najbardziej nowatorskich autorów epoki: Kartezjusza (wyrażonej m.in. w *Traktacie o namiętnościach* albo *Rozprawie o metodzie*⁴²) i Gassendiego⁴³. Lektura siedemnastowiecznych doksografii – nawet w miarę późnych jak

³⁸ Psalm 110,10, [w:] *Pismo Święte Starego Testamentu*, o. A. Jankowski OSB (ed.), Poznań 2007, s. 103.

³⁹ Aristote, *De l'âme*, traduction et présentation par R. Bodéüs, Flammarion, Paris 1993; Aristote, *De l'âme*, texte établi par A. Jannone, trad. E. Barbotin, Paris 1995 (1966).

⁴⁰ Znacząca rola przypada tutaj mediacji uczonych arabskich: Avicenne, *Livre de science*, trad. M. Achena, H. Masse, Paris 1986; H. A. Davidson, *Alfarabi, Avicenna and Averroes, on intellect: their cosmologies, theories of the active intellect, and theories of human intellect*, Oxford 1992.

⁴¹ Tomasz z Akwinu, *Traktat o człowieku. Suma teologii I*, 75–89, tłum. S. Swieżawski, Kęty 2000; Thomas Aquinas, *A Commentary on Aristotle's De Anima*, przeł. R. Robert, New Haven–London 1999.

⁴² Z ogromnej bibliografii kartezjańskiej wymienię dwa teksty, odnoszące się bezpośrednio do kwestii systemu władz poznawczych człowieka: S. Margel, *Corps et âme. Descartes. Du pouvoir des représentations aux fonctions du Dieu trompeur*, Paris 2004; J.-L. Marion, *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris 1981.

⁴³ B. Brundell, *Pierre Gassendi. From Aristotelianism to a New Natural Philosophy*, Dordrecht–Boston–Lancaster–Tokyo 1987; J.-Ch. Darmon, *Pierre Gassendi et la République des lettres*, „Le XVII siècle” 233, 2005/4; S. Murr (ed.), *Gassendi et l'Europe (1592–1792): actes*

ta autorstwa Dalicourta – pokazuje, że kartezjańska krytyka abstrakcji idei ze *species sensibiles* nie przyjęła się ani szybko, ani powszechnie.

Mimo swego konserwatywnego, scholastycznego rysu życie umysłowe XVII wieku jest też jednak wyraźnie epoką przełomu. Widać to również w myśli medycznej, gdzie, do stwierdzonej, uświęconej tradycją podstawy dodają się nowe elementy. Niezależnie więc od prestiżu myśli antycznej siedemnastowieczna refleksja medyczna nie stanowi monolitu. Historycy wskazują tu zwłaszcza na napięcie między dwoma fakultetami medycyny: Paryżem, konserwatywnym i galenowskim, oraz Montpellier, otwartym na nowsze prądy, reprezentowane m.in. przez Paracelsusa. Tę otwartość widać chociażby w tekście du Laurensa, podejmującym dyskusję z przekazami Arystotelesa i lekarzy arabskich dotyczącymi siedziby władz duszy: wyobraźni, rozumu, pamięci⁴⁴. Głębsze zerwanie z dziedzictwem antycznej medycyny przyniesie dopiero wiek XVIII.

W kontekście punktów odniesień wytyczonych przez traktat Dalicourta, zagadnienie starczej pomyślności otwiera ostatnią ważną kwestię, stanowiącą problem natury politycznej, a dotyczącą użyteczności ludzi w podeszłym wieku dla społeczeństwa. Jak pisze autor: „Wszyscy wielcy ludzie starożytności uznali swoim własnym doświadczeniem tę prawdę, oraz korzyści przynoszone przez życie wśród umiarkowanego użycia pokarmów” (*Wstęp*, s. 21–22). Na kolejnych stronach Dalicourt wymienia przykłady wybitnych ludzi, którzy dotrwali do późnego wieku, służąc ogółowi. Za takiego użytecznego starca uchodzić może przede wszystkim pierwszorzędną postać francuskiego życia publicznego – kanclerz Pierre Séguier, któremu dedykowany jest traktat.

Te rozważania w sposób oczywisty nawiązują do antycznych sporów o starość. Przypomnijmy zwięźle, że Platon nakazuje w *Państwie* szacunek dla rodziców i wysuwa portret starca idealnego – Cefala, uwolnionego od namiętności jak od „złego pana” (I, 328–330). Mimo czarnej wizji starości w *Fajdroście* (240) platońskie poglądy na ten wiek brzmią najsilniej w trzeciej księdze *Państwa*, gdzie wysunięty jest ideał gerontokracji. Wbrew ogólnie negatywnemu obrazowi starych mężczyzn i kobiet w piśmiennictwie starożytnego Rzymu analogiczną do platońskiej koncepcję odnaleźć też można w tekście Pliniusza Młodszeo, poświęconym opisowi starości Spureny. Uznanie starości za wiek sprzyjający publicznej służbie koresponduje z ogólnie politycznym rysem renesansowych i klasycystycznych traktatów medycznych⁴⁵, po drugie – wbrew obiegu

du colloque international de Paris „Gassendi et sa postérité” (1592–1792), Vrin, Paris 1997; S. Taussig (ed.), *Gassendi et la modernité*, Turnhout 2008.

⁴⁴ C.H. Winn, C. Yandell, op. cit., s. 45.

⁴⁵ Stwierdzone przez Andrzeja Bednarczyka u Galena determinowanie podmiotowości przez przedmiotowość (op. cit., s. 168–169) zostaje niemal natychmiast wyzyskane w kontekście szeroko rozumianej polityki, jako fakt istotny dla funkcjonowania jednostek w obrębie zbiorowości, co przekłada się często na projekt pedagogiczny (o galenowskiej *paidei*. por. *Introduction*, w: Galen, op. cit., s. XLVIII–LII). Zdaniem P.-P. Gossiaux, w XVI- i XVII-wiecznej Europie oparta na idei

opinii – nie koliduje ze stoickim substratem wyrażonej w nich myśli. Jak pokazują bowiem badania Alexandre’a Tarrête, już Guillaume du Vair pogodził koncepcje neostoickie z postulatem aktywnych działań na rzecz państwa⁴⁶.

Zwrócenie się właśnie do Seguiera nadaje całości traktatu Dalicourta wyrażnie polityczny rys. Tekst jawi się jako pochwała zdrowego życia, opromienionego wstrzemięźliwością, pozwalającą na zachowanie pełni władz do podeszłego wieku. Dotrwanie do tego okresu i nadanie mu pożądanego kształtu jawi się jako największa rekomendacja moralna. Tym samym to właśnie krzepki starzec – wcielenie panowania nad sobą – predestynowany jest do panowania nad innymi.

PIERRE DALICOURT AND *LE SECRET DE RETARDER LA VIEILLESSE* (1668).
PROLEGOMENA TO THE LECTURE IN THE CONTEXT OF *TRANSLATIO STUDII*.

Summary

In this article, an attempt is made to describe the way of ancient text elements in French-language medical writing, prior to the publication of Dalicourt’s work. It enables to reconstruct three channels of antique medical knowledge transfer: physiological thought reflection (whose important documents in France are: the treatise *On old age* by Pierre du Lauriers and the textbook of surgery by Ambroise Paré), philosophical thought (Christian Neostoicism inspired by works of Seneca, Erasmus and Lipsius) and theology (which combines Judeo-Christian motifs with Greek-Roman ones through the Bible exegesis). Further, at the end of the work, a political dimension of Dalicourt’s discussion is signalled. The author, who dedicates his text to the chancellor Pierre Séguier, makes in a way reference to the antique discussions on gerontocracy.

temperamentów charakterologia „zakładała [...] idealną dystrybucję sytuacji i zajęć społecznych” (op. cit., s. 131), co autor opracowania łączy z polityką w szerokim, arystotelesowskim sensie (s. 131).

⁴⁶ „Wraz z du Vairem, i w kontrze do Lipsjusza odnajdujemy model stoicyzmu głoszącego działalność polityczną [...] Mobilizujący i obywatelski wymiar tej wymowy zakazuje zbyt prędkiej identyfikacji neostoicyzmu z moralnością zamknięcia w sobie i odmowy uczestnictwa. Stoicka idea organicznej jedności indywiduum i kosmosu przywołana jest tutaj, by wesprzeć arystotelesowską hierarchę, sytuującą najwyższe dobro w polityce i przypisującą cnotie celowość obywatelską” – A. Tarrête, *De l’utilite...*, op. cit., s. 64.