

Publications of the Institute
for the History of Arabic-Islamic Science

Islamic Medicine
Volume 34

Publications of the
Institute for the History of
Arabic-Islamic Science

Edited by
Fuat Sezgin

ISLAMIC
MEDICINE

Volume
34

Qusṭā ibn Lūqā
(3rd/9th cent.)
Texts and Studies

Collected and reprinted

1996

Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

ISLAMIC MEDICINE

Volume
34

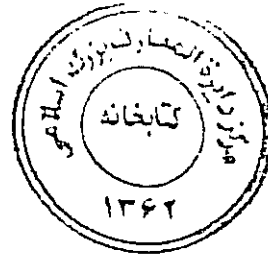
QUṢṬĀ IBN LŪQĀ
(3rd/9th cent.)

TEXTS AND STUDIES

Collected and reprinted
by
Fuat Sezgin

in collaboration with
Mazen Amawi, Carl Ehrig-Eggert,
Eckhard Neubauer

1996



Institute for the History of Arabic-Islamic Science
at the Johann Wolfgang Goethe University
Frankfurt am Main

R123.3
.J8
vol. 34

80 copies printed

© 1996

Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften
Beethovenstrasse 32, D-60325 Frankfurt am Main
Federal Republic of Germany

Printed in Germany by
Strauss Offsetdruck, D-69509 Mörlenbach

TABLE OF CONTENTS

Barach, Carl Sigmund (Ed.): <i>Excerpta e libro Alfredi Anglici De Motu Cordis item Costa-ben-Lucæ De Differentia Animæ et Spiritus liber translatus a Johanne Hispalensi. Als Beiträge zur Geschichte der Anthropologie und Psychologie des Mittelalters.</i> Innsbruck 1878.(Bibliotheca Philosophorum Medieæ Aetatis. Vol. II).	1
Cheikho, Louis (Ed.): <i>Risâla fi l-farq baina r-rûh wa-n-nafs.</i> al-Mashriq (Beirut) 14. 1911. pp. 94-109.	151
Gabrieli, Giuseppe: <i>La Risâlah di Qusṭā b. Lūqā "Sulla differenza tra lo spirito e l'anima".</i> Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei (Roma). Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, serie 5, vol. 19. 1910. pp. 622-655.	168
Sbath, Paul: <i>Le livre des caractères de Qosṭā ibn Loûqā, grand savant et célèbre médecin chrétien au IXe siècle.</i> Bulletin de l'Institut d'Égypte (Cairo) 23. 1940-41. pp. 103-169.	203

EXCERPTA E LIBRO
ALFREDI ANGLICI
DE MOTU CORDIS
ITEM
COSTA-BEN-LUCAE
DE DIFFERENTIA ANIMAE ET SPIRITUS
LIBER
TRANSLATUS A JOHANNE HISPALENSI.

ALS BEITRÄGE
ZUR
GESCHICHTE DER ANTHROPOLOGIE UND PSYCHOLOGIE DES
MITTELALTERS

NACH HANDSCHRIFTLICHER VEBERLEEFERUNG HERAUSGEGEBEN
UND MIT EINER EINLEITENDEN ABHANDLUNG UND ANMERKUNGEN VESFLEN

VON
Dr. CARL SIGMUND BARACH.

INNSBRUCK.
VERLAG DER WAGNER'SCHEN UNIVERSITAETS-BUCHHANDLUNG.

1878.

DRUCK DER WAGNER'SCHEN UNIVERSITÄTS-BUCHDRUCKEREI.

I N H A L T.

	Seite
Vorwort	VII
I. Einleitende Abhandlung	2
I. Vom Verfasser der Schrift: de motu cordis und der Zeit ihrer Abfassung	3
II. Die Lehre vom Sitz der Seele im früheren Mittelalter	18
III. Analyse der Schrift: de motu cordis	25
IV. Das Fortleben der in der Schrift: de motu cordis ent- wickelten Ideen	65
II. Excerpta e libro Magistri Alfredi Anglici ad Magistrum Ale- xandrum Neckam: De motu cordis	81
Auszug aus dem „Commentum Alveredi super librum de vegetabilibus Aristotelis“	11
III. Costa-Ben-Lucae: De Differentia animae et spiritus liber, ex Arabico in Latnum translatus a Johanne Hispalensi. Cum glossa marginali et interlineari cujusdam auctoris ignoti saeculi XIII.	115

VORWORT.

Der menschliche Geist in seiner Bestimmung fortzuschreiten, ist am bewunderungswürdigsten in jenem Stadium, wo er mit noch unzulänglichen Mitteln ausgerüstet, von Vorurtheilen umstrickt und fehlerhafte Methoden handhabend, sich dennoch, von kühnem Muthe getragen, der Wahrheit nähert.

Ein Zeugniss aus solch' einer Epoche menschlichen Strebens und Fortschreitens führe ich dem Leser der nachfolgenden Blätter vor, indem ich aus der weitschichtigen wissenschaftlichen Literatur des Mittelalters, welche ihrem ganzen Umfange nach noch bei weitem nicht genügend bekannt und gewürdigt ist, das Werk eines Mannes heraushebe, welcher wie kaum irgend einer durch dasselbe den Beweis geliefert hat, dass es keinen Zustand in der Geschichte der Menschheit gebe, in welchem die Finsterniss so gross wäre, dass nicht ein Geistesauge, in seinem dunklen Drange zu sehen, von einem Lichtstrahl getroffen würde.

Das Werk, das ich meine, ist die Schrift: *de motu cordis*, welche hier zum ersten Male in Excerpten

nach handschriftlicher Ueberlieferung erscheint. Sie behandelt die Frage nach dem Seelensitz, dem körperlichen Organ, dem Domicilium der Seele. Nicht nur in unseren Tagen der vorherrschenden naturwissenschaftlichen Geistesrichtung, auch in den dunklen Jahrhunderten der vielgeschmähten Scholastik, hat man sich diese Frage aufgeworfen. Die Tendenz, den psychischen und Vital-Erscheinungen eine materielle Grundlage zu geben, die Functionen und Vermögen der Seele zu localisiren, d. h. an materielle Organe, durch welche sie sich actualisiren, geknüpft vorzustellen, ist nicht etwa blos der modernen Wissenschaft eigenthümlich. Unter dem vorflackernden Lichte besser oder schlechter verstandener oder gedeuteter antiker Einsichten, entstanden das Mittelalter hindurch verschiedene Hypothesen über den Seelensitz. Unter diesen ist die bestfundirte, von religiösen Voraussetzungen unabhängigste, die in der Schrift: *de motu cordis* vorgetragene.

Allerdings besteht ein sehr wesentlicher Unterschied zwischen der Hypothesen- und Theorienbildung im Mittelalter und der in unseren Tagen. Wenn die Wissenschaft unserer Tage ihre Hypothesen zunächst an hervorragende Thatsachen knüpft und dieselben Schritt vor Schritt so zu gestalten und zu entwickeln sucht, dass sie ganze Kreise von Erscheinungen zu erklären geeignet erscheinen: haben die Hypothesen des Mittelalters Gedanken Plato's oder Aristoteles, oder anderer Auctoritäten zu ihrer Voraussetzung.

Erst in zweiter Reihe beobachtet das Mittelalter die Thatsachen, deren objectiver Gehalt über die weitere Durchführung entscheidet, d. h. auf den überlieferten Gedanken modificirend wirkt: eine Methode, durch welche die unbefangene Würdigung der Thatsachen, wenn nicht unmöglich gemacht, so doch bedeutend gefährdet wird. Denn je fester man von der Wahrheit einer überlieferten Ansicht überzeugt ist, desto geneigter wird man sein, jene Thatsachen oder jene Seiten derselben, welche dieser Ansicht nicht zur Stütze dienen, in den Hintergrund zu schieben. Die Wissenschaft des Mittelalters verhält sich zur modernen Wissenschaft nicht wie Deduction und Induction — eine Formel, in welcher man dieses Verhältniss gern ausspricht —; sondern wie die durch Begriffe gefälschte Erfahrung zu der reinen, kritischen Erfahrung. Die Principien, aus welchen das Mittelalter seine Theorien deducirte, waren nicht auf dem rechten Wege gewonnen; sie waren Begriffe, welche oft weit ausser dem Kreise der Erscheinungen entsprungen waren, zu deren Erklärung man sie herbeizog.

Ich hebe hier gleich Eingangs mit Absicht diese Eigenthümlichkeit der Hypothesen- und Theorienbildung im Mittelalter hervor, da sie einfach als Thatsache hingenommen werden muss, wenn man bei Beurtheilung der Resultate und Fortschritte der mittelalterlichen Wissenschaft Gerechtigkeit üben will. Die Anerkennung dieser Eigenthümlichkeit scheint mir

daher auch eine nicht zu erlassende Voraussetzung einer richtigen Beurtheilung und Würdigung des Gehaltes der Schrift: *de motu cordis* zu sein. Hüten wir uns, mit dem Maasse unserer Einsichten die Fortschritte anderer Tage zu messen, und urtheilen wir über die Leistungen unserer Vorfahren so, wie wir wünschen würden, dass künftige Weltalter über die unserigen urtheilen! —

Die vorausgeschickte einleitende Abhandlung hat nicht den Zweck, den Leser für die Schrift: *de motu cordis* voreinzunehmen: sie beabsichtigt zunächst die schwierige Frage über Verfasser und Abfassungszeit der Schrift *de motu cordis* zu beantworten; ihre zweite Aufgabe aber ist, durch eine eingehende Analyse das durch Verworrenheit der Darstellung und grosse Corruption des handschriftlichen Textes doppelt erschwerte Verständniss dieser Schrift zu fördern, sowie ihre historische Stellung und Bedeutung zu würdigen. Die ganze mühsame Arbeit, welche dem Herausgeber oblag, die Beziehungen zu anderen Lehren aufzudecken, das Wesentliche vom Unwesentlichen, das Originelle von dem aus der Ueberlieferung Uebernommenen sorgfältig zu scheiden, wird dem Leser durch die einleitende Abhandlung erspart. Was in dieser nicht bemerkt werden konnte, wurde in die die Textesexcerpte aus der Schrift: *de motu cordis* begleitenden Anmerkungen verwiesen.

Die zweite auf dem Titel genannte Schrift: *De differentia animae et spiritus*, gleichfalls bisher un-

edirt, schien mir nicht allein deshalb der Veröffentlichung würdig, weil sie eine Hauptquelle war, aus der der Verfasser der Schrift: *de motu cordis* geschöpft hat, sondern auch darum, weil sie auf die Entwicklung der Anthropologie und Psychologie des Mittelalters überhaupt von Einfluss gewesen ist. Ich spreche mich darüber, sowie über ihren Verfasser und Uebersetzer in einer besonderen, dem Texte voraufgehenden Anmerkung aus. —

Es bleibt mir nur noch übrig, an dieser Stelle Denjenigen meinen ergebensten Dank auszusprechen, welche diese Publication durch ihre gütige Unterstützung gefördert haben. Es sind dies die Vorstände der Wiener kais. Hof- und der Münchner kön. Staats-Bibliothek: Hofrath Dr. Ernst Birk und Hofrath Dr. Carl Halm, welche mir in der liberalsten Weise die Benützung der ihrer Obhut anvertrauten literarischen Schätze gestatteten. Auch den beiden kenntnissreichen Zöglingen des Institutes für österr. Geschichtsforschung an der Wiener Universität, Dr. Gustav Schalk und Josef Lampel, spreche ich für die Mithilfe beim Abschreiben und Vergleichen der Manuscripte hier meinen besten Dank aus.

Innsbruck, im Juni, 1878.

Dr. Carl Sigm. Barach.

I.

FEINLEITENDE ABHANDLUNG.

I.

Vom Verfasser der Schrift *de motu cordis* und der Zeit ihrer Abfassung.

1. Auf die Schrift *de motu cordis* wurde ich zuerst durch die Beschreibung aufmerksam gemacht, welche M. Denis in seinen *Codices Manuscripti Theologici Bibliothecae Palatinae Vindobonensis, Vol. I, Pars. I, 304* von dem Codex gegeben hat, welcher jetzt die Nummer 955 trägt. Denis hat die Schrift *de motu cordis* eingehend und mit Sachkenntniss besprochen. Er giebt nicht nur eine kurze Uebersicht des Inhalts der einzelnen Capitel, indem er die in margine angemerkten Lemmata capitum abschreibt, sondern er theilt auch ganze charakterisirende Stellen aus dem Texte mit, unter andern einen Theil des Dedications-Prologs. Als Verfasser bezeichnet Denis: *Alexander de Farewell*. Die Ueberschrift des Manuscripts auf der Rectoseite des Blattes 47 ist nämlich nach Denis' Lesart folgende: *Liber magistri Alexandri de Farewell ad magistrum magnum Alexandrum Nequam de motu cordis*. Wer ist *Alexander de Farewell*? Wer ist *Alexander Nequam*?

Alexander Nequam oder *Neckam* war einer der berühmtesten Lehrer an der Pariser theologischen Facultät in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts und starb als Abt

von Cirencester. wohin er sich in späteren Jahren von dem Treiben der Welt zurückgezogen hatte, im Jahre 1227. ¹⁾ Roger Bacon rangirt ihn unter die Grammatiker. ²⁾ Von seinen zahlreichen, in den englischen Bibliotheken handschriftlich vorhandenen Werken ³⁾ wurde im Jahre 1863 ein Compendium der Naturgeschichte mit moralisirender und theologisirender Tendenz, sowie mit zahlreichen auf die Zeitgeschichte sich beziehenden Anspielungen, unter dem Titel: „*de naturis rerum*“, zusammen mit dem Gedicht: „*de laudibus divinae sapientiae*“, einer versificirten Abbreviation des ersteren, von Thomas Wright veröffentlicht. ⁴⁾ Die Dedicationsepistel der Schrift *de motu cordis* lässt uns in Alexander Neckam den ältern und berühmten Meister erkennen, dem der jüngere Magister sein Werk, zu dessen Abfassung er von ihm die erste Anregung empfangen, in übersprudelnder Verehrung zueignet, und von dessen Urtheile er es abhängen lässt, ob dasselbe der Veröffentlichung würdig sei.

So genügend die Auskünfte sind, welche wir über Alexander Neckam geben können, so erfolglos waren alle Nachforschungen hinsichtlich des Magisters *Alexander de Farewell*. Kein Literarhistoriker, kein Catalog nennt diesen Namen. Schon Denis bemerkt:

¹⁾ Hist. litter. de la France, T. XVIII, p. 522.

²⁾ Charles, Roger Bacon, p. 236 u. 330.

³⁾ Vgl. C. Oudin, Supplementum de scriptoribus ecclesiast. a Bellarmino omissis (Paris, 1686), pag. 482. — R. Bacon's Urtheil über Neckam's literarische Thätigkeit: Hic Alexander in multis vera et utilia scripsit; sed tamen inter auctores non potest nec debet justo titulo numerari. Fr. Rogeri Baconis Opera inedita ed. Brewer, p. 457.

⁴⁾ In: Rerum britannicarum medii aevi scriptores.

ut enim Alexandrum Nekhamum norint et celebrent Tannerus, Fabricius et alii, Alexandrum tamen de Farewell nemo prodit . . . , cum tamen inter profunda felicitis Insulae ingenia aevo suo censeri posse videatur. So treffend Denis die geistige Bedeutung des Verfassers der Schrift *de motu cordis* beurtheilt, so unrichtig ist seine Annahme, dass *Alexander de Farwell* sein Name sei. Zunächst hat Denis nicht ganz richtig gelesen. Eine wiederholte Besichtigung der Handschrift hat ergeben, dass statt *Farewell* eher *Sarewell* zu lesen ist. Aber auch diese kleine Berichtigung liefert nicht die gewünschte Auskunft. Denn der Name des Verfassers der Schrift *de motu cordis* ist weder *Alexander de Farewell*, noch *Alexander de Sarewell*, sondern — *Alvredus Anglus* oder *de Sarchel*, der in den Handschriften grösstentheils einfach *Alvredus*, auch *Alveredus* und *Alvedus* genannt wird.

Auf die Spur des wahren Namens des Verfassers der Schrift *de motu cordis* wurde ich geführt durch Jourdain's *Recherches sur les traductions latines d' Aristote*, nouv. édition (1843), S. 104. folg. *Alvredus Anglus*, den Roger Bacon unter den Uebersetzern nennt, welche die Bekanntschaft des Abendlandes mit der griechisch-arabischen Literatur zu seiner Zeit vermittelt haben, ist, wie Jourdain nachweist, nicht nur der Uebersetzer der pseudo-aristotelischen Schrift: *de plantis et vegetabilibus*, sondern auch der Verfasser mehrerer Abhandlungen philosophischen Inhalts, darunter einer, welche *de motu cordis* betitelt ist. Diese Angabe Jourdain's fand ich durch Leland bei Fabricius (Bibl. lat. med. et inf. aet. sub voce: Aelfredus) bestätigt. Fabricius sagt

von Alfredus: *Scripsit libellum de motu cordis, quem vidi, inquit Lelandus, aliquando Londini in Bibliotheca Domini canorum, et Guantae Girviorum in Bibliotheca Petrina.*

Um allen Zweifeln zuvorzukommen, bemerke ich sogleich, dass die Angaben Jourdain und Fabricius-Leland's eine überraschende Bestätigung erhalten haben durch eine von mir aufgefundene Notiz in dem Codex aul. vindob. Nro. 113. Der Codex ist aus dem 13. Jahrhunderte und enthält aristotelische und dem Aristoteles zugeschriebene Schriften in lateinischen Uebersetzungen. Am Schlusse der arabisch-lateinischen Uebersetzung der Metaphysik liest man: „*A^o. domini M. cc. lxxix. iiii. kal. apl.*“ Fol. 79 beginnt die von einer fortlaufenden Marginal- und Interlinear-Glosse begleitete Schrift: *de differentia animae et spiritus*. Die erste Marginal-Glosse auf der Rectoseite desselben Blattes lautet: *Alvedus in libro de motu cordis dicit, quod sanguis, cum in sinistrum thalamum admittitur, pars ejus purissima subita digestionem fit spiritus*. In der That, diese Lehre findet sich mit denselben Worten in dem Wiener Manuscript der Schrift *de motu cordis*: fol. 48^a col. 2. Also kann kein anderer als *Alvedus* oder *Alvredus Anglus* ihr Verfasser sein. Diesem, mit Roger Bacon, der den Alfredus als einen seiner Zeitgenossen bezeichnet, gleichzeitigen Zeugnisse gegenüber müssen wohl alle Zweifel verstummen.

Der Copist des Wiener Manuscriptes *de motu cordis* hat also, statt *Alvredus de Sarchel*: Alexander de Sarewell gelesen, eine Lesart, die leicht erklärbar ist, wenn angenommen wird, dass in der Vorlage *Alvredus* nicht ausgeschrieben, sondern gekürzt war.

2. Ich war eben im Begriffe, meine Untersuchungen über Alfredus und seine Schrift *de motu cordis* zum Abschlusse zu bringen, als mir — ein Geschenk des Herrn Verfassers selbst — eine Abhandlung von B. Hauréau in Paris über denselben Gegenstand zukam. Sie führt den Titel: *Memoire sur deux écrits intitulés: De motu cordis.* (19 Seiten.) Sie ist ein Abdruck aus dem 2. Theil des XXVIII. Bandes der *Memoires de l'acad. des inscr. et belles lettres.* So schmerzlich ich es im ersten Augenblicke empfand, nunmehr, da mir Hauréau in kurzer, aber beredter Darstellung des wesentlichen Gehaltes der Schrift *de motu cordis* zugekommen war, auf die Ehre verzichten zu müssen, der Erste die Schrift *de motu cordis* für die Geschichte der Philosophie verwerthet zu haben, so sehr war ich erfreut, als ich ersah, dass dieser hervorragende Gelehrte und Kenner der Scholastik zu demselben Resultate, wie ich, betreffs des Verfassers der Schrift *de motu cordis* gekommen war. Auch Hauréau bezeichnet, zumeist auf Grund des schon von Jourdain benützten handschriftlichen Materiales, *Alfredus Anglus* als Verfasser der Schrift *de motu cordis.* Nur schreibt er, ohne Angabe des Grundes, den Beinamen Alfreds: *de Sereshel,* nicht wie Jourdain: *de Sarchel.*

Nicht so, wie in Bezug des Verfassers der Schrift *de motu cordis,* stimmen die Resultate meiner Untersuchung betreffs der Lebenszeit Alfred's und der Abfassungszeit der Schrift *de motu cordis* mit denen Hauréau's überein.

Wann hat Alfredus gelebt und geschrieben? Baleus ¹⁾ und Pits ²⁾ lassen ihn um 1270 leben — „*post adventum Messiae 1270*“ sagt Pits. Diese Angabe wird bestätigt durch folgende Stelle aus dem *Compendium philosophiae* des Roger Bacon (Cap. X.): *Unde cum per Gerardum Cremonensem, et Michaëlem Scotum, et Alvedum Anglicum, et Haeremannum Alleanum, et Willelmum Flamingum, data sit nobis copia translationum de omni scientia, accidit tanta falsitas in eorum operibus, quod nullus sufficit admirari . . . Certe nullus praedictorum scivit aliquid dignum de linguis et scientiis, ut manifestum est, et non solum ex eorum translationibus sed ex conditionibus personarum. Omnes enim fuerunt temporibus nostris, ita quod aliqui juvenes fuerunt contemporanei Gerardo Cremonensi, qui fuit antiquior inter illos.* Also Roger Bacon zählt den Alfredus Anglicus unter seine Zeitgenossen, welche unter seinen Augen gelebt und gewirkt haben, die er nicht nur aus ihren Schriften, sondern auch ihren persönlichen oder Lebensverhältnissen nach gekannt hat. Roger Bacon hat von 1214 bis 1294 gelebt. Die Abfassungszeit des *Compendium philosophiae* fällt nach 1270. ³⁾ Einige der von ihm Genannten, bemerkt er im Anschlusse an obige Stelle, leben noch zur Zeit. Er nennt die noch Lebenden. Alfredus ist unter ihnen nicht genannt. Also ist es die nahezu äusserste, mit den Daten, die uns Roger Bacon liefert, vereinbare Grenze der Lebenszeit des Alfredus, welche Baleus und Pits durch die Jahreszahl 1270 bezeichnen.

¹⁾ Script. ill. Catal. p. 322.

²⁾ De rebus anglicis, p. 351.

³⁾ Vgl. Charles : Rog. Bacon (Par. 1861) p. 79 ff. und 88.

Diese unzweideutige Nachricht eines wahrheitsliebenden Mannes wie R. Bacon, der überdies ganz besonders den Uebersetzern und Uebersetzungen der Schriften des Aristoteles seine Aufmerksamkeit zugewendet hatte, übergehend, nimmt Jourdain und nach ihm Hauréau an, dass Alfredus Anglus gegen Ende des 12. Jahrhunderts gelebt und gewirkt habe. Die ihm zugeschriebene arabisch-lateinische Uebersetzung der pseudo-aristotelischen Schrift *de plantis et vegetabilibus* sei nämlich *Roger von Hereford*, der als Physiker und Mathematiker gegen Ende des 12. Jahrhunderts nach dem Zeugnisse Baleus' berühmt war, zugeeignet. Die Angabe des Baleus betreffs der Blüthezeit des Roger von Hereford bezeichne die Abfassungszeit der Uebersetzung, die Zeit der Wirksamkeit des Alfredus ¹⁾.

Weder die Widmung an Roger v. Hereford, noch die Angabe Baleus', dass Roger um das Ende des 12. Jahrhunderts geblüht habe, scheinen mir fähig, einen Zusammenhang zu begründen, der so gewichtig wäre, dass er das mit Pits und Baleus in Uebereinstimmung stehende Zeugniß Roger Bacon's erschüttern könnte. ²⁾

Was zunächst die Widmung angeht, so spricht Jourdain nur ganz unbestimmt von Manuscripten, in

¹⁾ Jourdain, Recherches, p. 105—106, Hauréau Memoire p. 12. Jourdain sagt: La version est dédiée à Roger de Hereford, qui écrivait à la fin du XII. siècle, ce qui nous donne l'époque où vivait Alfred, et sert à rectifier Pits.

²⁾ Auch Charles (l. c. p. 329) ist geneigt, mit Rücksicht auf den Bericht Bacon's dem „unglaublichen“ Pits eher beistimmen zu wollen, als den Combinationen Jourdain's. Er sagt: Alfred l'Anglais, compatriote de Bacon . . . il est encore vivant à l'époque, où écrit Bacon, et cette affirmation paraît ruiner celle de Jourdain! . . . Il semble qu'il faille en croire Pits, si peu digne de croyance.

welchen die der Uebersetzung Alfred's vorausgehende Dedicationsepistel den Namen Roger's von Hereford ganz ausgeschrieben enthalte. Er nennt kein bestimmtes Manuscript, keine Nummer, wie er dies gewöhnlich thut. Seine Angabe scheint in diesem Falle nicht auf Autopsie zu beruhen. Er bemerkt zugleich, dass in sehr vielen Handschriften die Dedicationsepistel bloss den Buchstaben *R* enthalte; auch die Handschrift, aus der Jourdain die Dedicationsepistel abgedruckt hat, schreibt blos *R*! ¹⁾ Die Handschriften, welche ich eingesehen habe, haben ausnahmslos ein blosses *R*. — Dass *R* die Persönlichkeit des *Roger von Hereford* bezeichne, kann man also als feststehende Thatsache nicht hinnehmen. Aber gesetzt, es wäre ein ausgemachtes Factum, folgte daraus auch mit Nothwendigkeit, das Datum dieser Widmung in das 12. Jahrhundert zu verlegen? Genaue Angaben über die Lebenszeit Rogers von Hereford fehlen bis jetzt. Baleus' chronologische Angaben sind nur mit Vorsicht zu gebrauchen. Es ist nicht unmöglich, dass dieser Roger, obgleich am Ende des 12. Jahrhunderts berühmt, noch in den ersten zwei oder drei Jahrzehnten des 13. Jahrhunderts gelebt habe. ²⁾ Es ist demnach auch nicht unmöglich, dass der noch junge Alfredus, aus Spanien zurückkehrend, wohin ihn, wie Hauréau will, der Wissensdrang, wie Michael Scotus und viele Andere, getrieben hatte, seine dort voll-

¹⁾ Recherches, Specimen XXXI, pag. 430.

²⁾ Vgl. die Daten üb. R. v. Hereford bei Fabricius (Bibl. lat. med. et inf. aet. s. v. Rogerus) aus Leland, Baleus, Pits. Das Verzeichniss der Schriften des Roger verräth schon durch die Titel den arabisirenden, dem 13. Jahrhundert angehörigen Verf.

endete Uebersetzung *de plantis et vegetabilibus* dem berühmten Physiker Roger, als einem Altmeister der Wissenschaft, erst im 2. oder 3. Jahrzehent des 13. Jahrhunderts dedicirt habe.

Diese Zweifel zu erheben, fühle ich mich um so berechtigter, als ich durch die Einsicht in einen Commentar des Alfredus zu seiner Uebersetzung des pseudo-aristotelischen Buches *de plantis*, welcher, wie ich zeigen werde, einen ergänzenden Bestandtheil der Uebersetzung bildete, die Ueberzeugung gewonnen habe, dass diese nicht im 12. Jahrhundert entstanden sein kann.

Das Manuscript der Wiener kais. Hofbibliothek Nro. 2302 enthält eine kleine Schrift, welche sich von der Rectoseite des fol. 127 bis zur Rectoseite des fol. 128 erstreckt, und die Ueberschrift trägt: *Incipit commentum Alveredi super librum de vegetabilibus Aristotelis*. Die ersten Worte dieses Commentars sind: *Vita in animalibus et plantis . . .* Das sind die Anfangsworte der Uebersetzung des Alfredus, an welche sich gleich erklärende Bemerkungen anschliessen. In dieser Weise, stets Erklärungen an die bloss durch Anfangsworte angedeuteten Textstellen anschliessend, geht der Commentar fort. Dass dieser Commentar Alfreds ursprünglich ein Ganzes mit der Uebersetzung und dem Dedicationsprolog gebildet habe, geht nicht nur aus der Kürze desselben und aus der bloss andeutenden Rückbeziehung desselben auf den vorausgehenden Text hervor, sondern auch aus einer Stelle des Dedicationsprologs. Alfredus sagt nämlich in demselben, dass er seine Uebersetzung durch eine kleine

Zugabe ergänzt habe: *librum Aristotelis de Vegetabilibus, ex arabico in latinum transferens, in nostri ydionatis angustias, quantulacunque adjectione ampliavi.* ¹⁾ Der Commentar ist also gleichzeitig mit der Uebersetzung verfasst und herausgegeben. Sein Zweck war zunächst, den Schwierigkeiten, welche die Uebertragung in ein anderes Idiom mit sich brachte, zur Hilfe zu kommen. ²⁾ Er bildete also in den ursprünglichen Manuscripten ein Ganzes mit der Uebersetzung, und wurde erst später von ihr abgetrennt, als sie dem Corpus der lateinischen Uebersetzungen des Aristoteles einverleibt wurde, wo wir sie noch heute finden. ³⁾

Jourdain und Hauréau erwähnen wohl dieses kleinen Commentar's zu *de plantis* unter den Schriften des Alfredus, aber sie haben ihn nicht einer näheren Beachtung gewürdigt und daher nicht bemerkt, dass er einen ergänzenden Bestandtheil der Uebersetzung bilde. Eine nur flüchtige Durchsicht hätte sie darüber belehrt und ihnen gleichzeitig die Ueberzeugung verschafft, dass die Uebersetzerthätigkeit des Alfredus nicht dem 12. Jahrhunderte angehören könne. Der Commentar des Alfredus zeigt nämlich trotz seiner Kürze ein umfassendes Studium und eindringendes Verständniss der aristotelischen Philosophie, welchen man im 12. Jahrhundert noch nicht begegnet. Es werden sogar wider-

¹⁾ Jourdain, Recherches, Spec. XXXI.

²⁾ Ich bemerke, dass es damals üblich war, den Uebersetzungen solche additamenta oder adjectiones beizugeben; wir finden sie auch bei der *translatio vetus* der libri de meteoris.

³⁾ z. B. in den Codices Nro. 2291 und Nro. 87 der Wiener kais. Bibl.

sprechende Aeusserungen in den verschiedenen Schriften des Aristoteles einander gegenübergestellt und die Stellen aus Aristoteles immer mit „*ipse dicit*“ angeführt. Die Werke des Aristoteles, welche ich in dem Commentar citirt finde, sind: *libri de generatione et corruptione, libri meteorum, libri de anima*, die *Analytica posteriora* und ein *liber de congelatis*.¹⁾ Welcher Autor des 12. Jahrhunderts kennt und benützt so viele Schriften des Aristoteles? — Dass man in den letzten Jahren des 12. Jahrhunderts die aristotelischen Bücher *de anima* nicht kannte, beweist in indirecter Weise die Schrift des Alanus ab Insulis: *De fide catholica contra haereticos* (Migne, CCX, p. 503 seq.)²⁾ Alanus führt in dieser Schrift alle ihm bekannten heidnischen Autoritäten, welche die Unkörperlichkeit und Unsterblichkeit der menschlichen Seele behauptet haben, in's Treffen gegen die andersgläubigen Häretiker. Platon's Phädon und Timäus, Virgil und Cicero, Hermes Trismegistos, ja sogar dem *liber de causis* entnimmt er Waffen gegen die Bekämpften.³⁾ Nur die Autorität des Aristoteles fehlt. Er weiss eben nichts von dem Psychologen Aristoteles, er kennt ihn nur als Dialektiker. Und Alanus ist einer der gelehrtesten Männer

¹⁾ Wahrscheinlich: *liber mineralium*, von dem auch Albert der Grosse spricht. Vgl. Jourdain, Rech. S. 137. Mit *Congelata* bezeichnet Alfredus das Mineralreich. Vgl. den Auszug aus Alfred's Commentar in calce der Excerpte aus der Schr. *de motu cordis*.

²⁾ Die Schrift ist erst gegen Ende des 12. Jahrhunderts verfasst, da sich Lib. II, cap. IV auf den Bann bezogen wird, welchen Lucius III. (1184) gegen die Waldenser geschleudert hat, als diese um die Erlaubniss der Laienpredigt nach-gesucht hatten.

³⁾ Lib I, cap. XXX.

des 12. Jahrhunderts. — Wilhelm von Conches, einer der gelehrtesten Naturforscher und Philosophen des 12. Jahrhunderts, dessen Schrift *Dragmaticon philos.* sich vielfach an die physiologischen Lehren der Araber anlehnt, und schon den *liber Pantegni* und Isaac *de urinis* citirt, ¹⁾ weiss nichts von den physischen Schriften des Aristoteles. Auch Alex. Neckam kennt und rühmt Aristoteles nur als Dialektiker. ²⁾ — Doch zu welchem Zwecke die Zeugnisse häufen, da ich nur auf die Resultate von Jourdain's eigenen Untersuchungen zu verweisen brauche, um darzulegen, dass ein Schriftsteller, der die angeführten Schriften des Aristoteles citirt, nicht im 12. Jahrhundert geschrieben haben kann.

3. Aus ähnlichen Gründen kann ich der Ansicht Hauréau's nicht beistimmen: dass die Schrift *de motu cordis* vor 1210 verfasst sei.

Die Schriften des Aristoteles, welche in dem Buche *de motu cordis* benützt erscheinen, sind folgende: *de anima*, *de somno et vigilia*, *de respiratione*, *de meteoris*, die Metaphysik und die acht Bücher der Physik. Es kann keinem Zweifel unterliegen, dass Alfredus diese Bücher nach lateinischen Uebersetzungen citirt, welche ihm vorlagen und wahrscheinlich schon allgemein im

¹⁾ Ausgabe von Gratarolus: *Dialogus de substantiis physicis*, Argentor. 1567, pag. 259.

²⁾ Aristoteles primus syllogismos distinxit, et rationibus adjutus geometricis, artificiosam medii termini inventionem tradidit. Cum autem in omni doctrina philosophica primatum teneret, solam tamen medicinam professus est. Apodicticam autem et dialecticam restricto vocabulo et sophisticam scripsit, ut petitioni discipuli sui Alexandri Macedonis satisfaceret. (De naturis rerum etc. ed. Th. Wright, p. 284—285.)

Gebrauche waren, denn er führt nicht immer die Stellen an, auf welche er sich bezieht, sondern verweist einfach auf dieselben, wie auf Stellen aus Büchern, die Jedermann nachsehen kann. Die Annahme, dass Alfredus die Schrift *de motu cordis* vor 1210 verfasst habe, involviret implicite die Annahme, dass alle die oben genannten Schriften des Aristoteles schon im ersten Jahrzehent des 13. Jahrhunderts verbreitet waren. In der That scheint Hauréau diese Annahme ihrem ganzen Umfange nach zu machen, wenn er, nachdem er die ganze Reihe der oben bezeichneten Schriften des Aristoteles als in der Schrift *de motu cordis* benützte angeführt hat, p. 13 des Memoire sagt: *Si l'on ne peut assigner une date précise au traité d'Alfred, du moins est on certain qu'il parut avant l'année 1210.*

Aber eine solche Annahme ist unhaltbar. Sie wird durch folgende Thatsachen widerlegt: 1) Die Bücher *de anima*, welche Alfredus am häufigsten, fast auf jeder Seite seiner Schrift anführt, sind zuerst von Michael Scotus aus dem Arabischen in's Lateinische übersetzt worden; eine ältere lateinische Uebersetzung derselben wurde bis jetzt nicht nachgewiesen; Michael Scotus hat aber erst um 1217 in Toledo übersetzt (Jourdain, Rech. p. 170 und 133.) 2) Die Schriften *de somno et vigilia* und *de respiratione*, — wie überhaupt die *parva naturalia* — kannten die Scholastiker nur durch griechisch-lateinische Uebersetzungen (Jourdain p. 171 und 213); die Spuren von griechisch-lateinischen Uebersetzungen der Schriften des Aristoteles (mit Ausnahme der logischen) finden sich aber

nicht vor 1220, wie dies die eingehende und sorgfältige Untersuchung Jourdain's dargethan hat.

Ich glaube demnach im Einklange mit diesen bisher unangefochtenen geschichtlichen Thatsachen annehmen zu müssen, dass Alfredus seine Schrift: *de motu cordis* nicht vor 1220 und nicht nach 1227, dem Todesjahre Al. Neckam's, dem sie dedicirt ist, verfasst habe. In dieser Annahme werde ich übrigens noch durch ein von Hauréau übersehenes Citat in der Schrift *de motu cordis* unterstützt. Cap. XVI. wird *Loxus' Physionomia* angeführt. Albert d. Gr., der aus derselben Schrift des *Loxus* ausführliche Auszüge beibringt, hält den Verfasser ganz richtig für einen Autor aus dem classischen Alterthum, und zwar für älter als Aristoteles. Jourdain ist fälschlich der Meinung, dass der befremdende Name *Loxus* eine Corruptel arabischen Ursprungs sei, und hält es für wahrscheinlich, dass Michael Scotus diese Schrift aus dem Arabischen übersetzt habe. Wenn irgend eine, so wird gewiss diese Uebersetzung unter diejenigen gehören, welche durch die wissenschaftlichen Neigungen des Staufens Kaisers Friedrich II. veranlasst worden sind; als solche aber kann sie nicht vor dem dritten Jahrzehent des 13. Jahrhunderts verfasst und verbreitet worden sein.

Die Schrift *de motu cordis* verliert gar nicht an Interesse durch diese Hinausschiebung ihrer Abfassungszeit. Wenn sie auch nicht mehr unter diejenigen Erscheinungen gestellt werden kann, welche das bekannte Decret der Pariser Provincial-Synode im Jahre 1209, durch welches die Lectüre der *libri Aristotelis de naturali philosophia* verboten wurde, veranlasst haben, so zeigt sie uns dafür, dass ähnliche Tendenzen,

wie die von der Pariser Provincial-Synode verdamnten, trotz erneuerter Verbote noch 10 Jahre später bestanden, dass sich die am Anfange des 13. Jahrhunderts erwachte freiere Geistesrichtung durch keine kirchlichen Ordonnanzen aufhalten liess.

4. **M**eine Untersuchung zusammenfassend, schliesse ich also: Alfredus Anglus ist ein älterer Zeitgenosse Roger Bacon's, der jenen überlebt hat. Er ist der Verfasser der Schrift *de motu cordis*. Seine literarische Thätigkeit fällt nach 1220. Als er die Schrift *de motu cordis* verfasste, war Albert der Grosse etwa dreissig Jahre alt, Thomas von Aquino ein Kind oder gar nicht geboren, hatte Wilhelm von Auvergne den Bischofssitz von Paris noch nicht bestiegen; Alfred selbst muss zu dieser Zeit noch ein junger Mann gewesen sein. Ist es nicht ein Zug jugendlicher Uebertreibung, wenn er in dem Prolog den Magister Alexander, dem er seine Schrift dedicirt, für würdiger des Beinamens des Grossen erklärt, als den macedonischen Eroberer gleichen Namens? Alfred ist ferner zweifellos der Uebersetzer und Commentator der pseudoaristotelischen Schrift *de plantis et vegetabilibus*, und, wie er selbst angibt, der Verfasser einer Abhandlung: *de gradu et complexionibus*. Ob andere ihm zugeschriebene Schriften ¹⁾ ihn wirklich zum Verfasser haben, vermag ich nicht zu beurtheilen.

¹⁾ Diese sind: 1) In Boetium de consolatione (nach Pits und Fabricius); 2) In meteora Aristotelis (nach Pits und Jourdain); 3) De naturis rerum (nach Pits: wahrscheinlich auf einer Verwechslung mit dem gleichnamigen Werke Neckam's beruhend); 4) De educatione accipitrum (nach Pits und Leland); 5) De musica (nach Pits).

II.

Die Lehre vom Sitz der Seele im früheren Mittelalter.

1. Auch bezüglich der Ansichten über den Sitz oder das körperliche Organ der Seele bestätigt sich das zuerst von C. Prantl ¹⁾ nachgewiesene Gesetz der Abhängigkeit aller geistigen Entwicklungen des Mittelalters von der Stoffzufuhr aus den Speichern antiker Bildung. Auch auf den Gebieten der Psychologie und Somatologie begegnen wir im Mittelalter keiner eigentlichen Initiative; Alle, die sich mit den Problemen der physiologisch-psychologischen Wissenschaft beschäftigen, bewegen sich an dem Gängelbände des zugeführten traditionellen Materiales, welches allein die Wandlung und das Fortschreiten der Ansichten vermittelt. Der Unterschied zwischen den Einzelnen besteht auch hier vornehmlich in dem geringeren oder grösseren Antheil an Geist, Scharfsinn und Combinationsgabe, wodurch sie befähigt erscheinen, entweder bloß gedankenlos die überkommenen Lehren zu reproduciren oder dieselben folgerichtig auszubilden und bis in ihre äussersten Consequenzen zu entwickeln. Diese Abhängigkeit des Mittelalters bezüglich der An-

¹⁾ Gesch. d. Logik, III, 1—3.

sichten über das Seelenorgan erhellt schon aus dem Umstande, dass bis zum Ende des 12. Jahrhunderts, d. h. so lange die physischen Schriften des Aristoteles durch lateinische Uebersetzungen nicht zugänglich waren, die platonische Ansicht über das Seelenorgan die ausschliesslich herrschende war; dass diese von der Mitte des 12. Jahrhunderts von der Zeit an, als die somatologischen Schriften Galen's durch lateinische Uebersetzungen aus dem Arabischen bekannt wurden, entsprechende Modificationen erfuhr; dass sie nach der Verbreitung der physischen Schriften des Aristoteles im dreizehnten Jahrhundert ganz vom Schauplatze verschwand, einer andern, an Aristoteles und seine arabischen Commentatoren angeknüpften Anschauung weichend.

2. Die erste Bekanntschaft mit verschiedenen Lehren des Alterthums über den Sitz und das materielle Substrat der Seele verdankt das Mittelalter der bunten Reihe kritiklos zusammengestellter Definitionen der Seele, welche Macrobius im ersten Buche (c. 16) seines Commentars zu Scipio's Traume anführt. Dazu kamen noch einige Notizen, welche sich in den Schriften des Augustinus vorfanden. Am besten und ausführlichsten war das Mittelalter über die Ansicht Platon's unterrichtet, der das unsterbliche Princip der Seele, das Göttliche im Menschen, von der niedern und sterblichen Seele abgesondert, oben im Haupte wohnen liess; und zwar wirkten zu dieser Belehrung mehrere, seit den frühesten Zeiten vielgelesene Autoren mit: zunächst Chalcidius, der Uebersetzer des Timäus, durch seinen Commentar (cap. 231 und 216), dann Macro-

2 *

bius im VII. Buche, cap. IX *Saturnaliorum*, und Appulejus der Madaurensen im I. Buche *de Dogmate Platonis*. Die Ansicht Platons, zu der sich auch Augustinus ¹⁾ bekannte, war daher diejenige, welche das frühere Mittelalter zu der seinigen machte.

Wir finden sie schon bei Isidorus Hispalensis im siebenten Jahrhundert. Er sagt: *Prima pars corporis caput, datumque illi hoc nomen eo quod sensus omnes et nervi inde initium capiant, atque ex eo omnis vigendi causa oriatur. Ibi enim omnes sensus apparent. Unde ipsius animae, quae consulit corpori, quodammodo personam gerit.* ²⁾ Auch Alcuin und Hrabanus Maurus bekennen sich zu der platonischen Ansicht. ³⁾ Diese beiden und Isidorus sind es, welche durch ihre Schriften den antiken Begriff der Gebundenheit psychischer Vorgänge an ein materielles Organ in den Complex der Vorstellungen der christlichen Welt übertragen haben.

Wir finden die platonische Lehre vom Sitze der Seele ferner im 12. Jahrhunderte bei Bernhard von Chartres ⁴⁾ Wilhelm von Conches ⁵⁾ und Wil-

¹⁾ Vgl. Gangauf, metaph. Psychologie des Augustinus (1852) S. 279—292.

²⁾ Origin. Lib. XI, cap. I.

³⁾ Alcuini Opera (Cura Frobenii, Ratisbonae, 1777). P. II: De animae ratione liber ad virginem Eulalam cap. III. Dazu cap. II der disputatio de divers. materiis, wo die Worte des Isidorus wiederholt werden. — Ueber Hraban vgl. Werner: Der Entwicklungsgang der mittelalt. Psychologie, Wien, 1876, S. 11.

⁴⁾ De mundi universitate (Bibl. philos. med. aet. I.) pag. 64—66:

Delegisse caput propriam sapientia sedem

Creditur et thalamis exsecuisse tribus.

In tribus est animae ternus vigor: expedit actum

Incommutato quisque tenore suum.

⁵⁾ Dialogus de substantiis physicis (ed. Gratarolus) p. 44: cerebrum ubi est sedes animae . . Dazu pag. 276—277.

helm von Thierry; ¹⁾ bei den beiden letzteren im Wesentlichen nicht alterirt, aber mehr entwickelt und fortgebildet durch die bereits erfolgte Erweiterung des Gesichtskreises für die Auffassung physiologischer Processe, sowie durch die aus den Schriften des Constantinus Africanus geschöpfte bessere Kenntniss des Gehirnes und des Nervensystems. Stark mit Elementen arabischen Ursprungs versetzt erscheint die platonische Vorstellung vom Seelenorgan als ein wesentlicher Bestandtheil der psychologischen Betrachtungsweise der dem Alcher von Clairvaux ²⁾ zugeschriebenen Compilation: *de spiritu et anima*. ³⁾

3. Von allen den genannten Schriftstellern wird das Gehirn vorzugsweise als Seelenorgan bezeichnet, insofern bei den specifisch psychischen Functionen das Gehirn vor Allem betheiligt ist. Da sie aber auch darauf achten, dass das Gehirn selbst nur ein Theil des ganzen Organismus ist und nur durch die Beziehung zum ganzen Organismus sein Leben erhält, so nehmen sie neben der Seele, welche im Gehirn ihren Sitz hat, noch eine Art von Lebenskraft oder von niedrigerer Seele an, welche sie in andern Theilen des Körpers oder in dem ganzen Leibe lociren. Bei aller Verschiedenheit der Vorstellungen in Bezug auf den räumlichen Sitz der Vitalkraft, tritt nichtsdestoweniger in Ansehung der höhern psychischen

¹⁾ Vgl. Werner, *der a. a. O.* S. 14 ff. eine eingehende Analyse der Schrift Wilhelm's: *de natura corporis et animae* (abgedr. bei Migne, *Patr. lat.* CLXXX, p. 665) gibt.

²⁾ Nach Liebner, *Hugo v. St. Victor*, S. 493 ff.

³⁾ Diesen Titel trägt sie unter den Werken des Augustinus. Unter den Schriften Hugo's v. St. Victor bildet sie das II. Buch *de anima*.

Functionen die gemeinsame Grundvorstellung bei Allen mit Deutlichkeit hervor, dass die verschiedenen Seelenthätigkeiten an die specifischen Functionen dreier Ventrikel oder Kammern des Gehirns vertheilt sind.

Man fühlt es aber allen diesen Versuchen lebhaft an, wie sehr die antike Vorstellungsweise eine unmittelbar wirkende Macht in dem Denken ihrer Urheber bildet. Namentlich an den späteren, mehr entwickelten unter denselben kann man beobachten, wie der antike Gedanke den christlichen Begriff eines rein geistigen, alle Materialität ausschließenden Seelenwesens zu trüben und seine Auffassung in das Leibliche, Sinnlich-Handgreifliche zu bannen droht. Es wäre von hohem Interesse, von diesem Gesichtspunkte aus den Nachweis im Einzelnen zu führen; allein der Zweck dieser einleitenden Abhandlung bestimmt uns, nur eine einzige der an Platon anknüpfenden Ausführungen über das Seelenorgan näher zu beleuchten, und zwar jene, welche noch in den Schulen des 13. Jahrhunderts, nachdem schon die Autorität des Platon durch die des Aristoteles ersetzt war, Berücksichtigung fand. Es ist die in dem obenerwähnten Buch: *de spiritu et anima*, welches im 13. Jahrhunderte die Stelle eines Handbuches der Psychologie vertrat ¹⁾ und noch von Albert dem Grossen citirt wird. ²⁾

Der Verfasser des Buches: *de spiritu et anima* geht im XIII. Capitel von einer an die neuplatonische

¹⁾ Vgl. Werner, der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie S. 42—43.

²⁾ Summa de creaturis, II, qu. 2. art. 1. et alibi.

Vorstellungsweise erinnernden Auffassung der Seele aus, nach welcher sie nur dem Grade nach von dem Körper unterschieden erscheint. Die Seele ist ihm keine absolut immaterielle Substanz, welche äusserlich mit dem Körper sich verbände, während sie selbst, ihrem Wesen nach, nichts mit der Materie zu thun hätte. Gott allein ist absolut immateriell. Die menschliche Seele ist es im strengen Sinne des Wortes nicht. Die Seele repräsentirt einen Grad in der Stufenfolge der Wesen, durch welche sich die rein immaterielle Substanz als eine stetig sich zur Materie hinüberbildende und ihr einbildende erweist: *Nihil invisibile et incorporeum credendum est praeter Deum... Omnis vero rationalis creatura corporea est. Angeli et omnes virtutes corporeae, licet non carne subsistant.* Auf diese Weise bahnt er sich den Weg, die Seele als localisirt vorzustellen. Sie ist unsichtbar (*invisibilis*) aber localisirt (*corporea, localis*). Er will damit sagen, dass sie weder ganz immateriell wie Gott, noch ganz körperlich sei, dass sie aber in ihrer Halbmaterialität von einem Körper umfasst, in ihm enthalten sein könne: *Ex eo intellectuales naturas corporeas esse dicimus, quia loco circumscribuntur, sicut et anima humana, quae carne clauditur, quae idcirco et esse in loco et localis esse dici potest.* Alle psychischen Erscheinungen sind also nicht etwa Wirkungen einer schlechthin vom Gehirn unabhängigen Seelen-Substanz, sondern alle psychischen Erscheinungen sind Kräfte, Functionen ebenso sehr des Gehirns als der Seele:

¹⁾ Opera Hugonis de St. Vict. (Moguntiae, 1617) P. III, p. 101—102.

Istae vires tam corporis quam animae dici possunt, quia ab anima in corpore fiunt, nec sine utroque fieri possunt.
 Das Vorstellen, das Denken und das Gedächtniss sind daher die specifischen Erzeugnisse dreier verschiedener Gehirntheile oder Ventrikel. 1)

4. In dieser halbmaterialistischen Umbildung und Zuspitzung finden wir die platonische Ansicht vom Seelenorgan schon zur Zeit des Wilhelm von Auvergne (nach dessen eigenem Bericht: *de universo, sec. partis pars II, cap. XCII*) einer neuen eben aufkommenden Lehre gegenüberstehen, welche auf Aristoteles zurückgeführt wird, nach welcher nicht das Gehirn, sondern das Herz der Sitz der Seele ist.

Der erste, welcher diese Ansicht zu begründen und zu vertheidigen versuchte, war Alfredus Anglus in seiner Schrift: *de motu cordis*. Die erste Anregung aber dazu, den Sitz der Seele, im Gegensatz zu der älteren Vorstellungsweise, im Herzen nachzuweisen, scheint Alfredus in der That von Alexander Neckäm empfangen zu haben. Sein eigenes Bekenntniss in der Dedicationsepistel der Schrift: *de motu cordis* wird durch folgende Verse 1) Alexanders bestätigt:

Fons humoris epar, cor fons et origo caloris,
 Splen laeva residet, dextera servat epar,
 Aër sanguineum depurat rite liquorem;
 Naturae virtus sanguine membra foveat
 Est igitur sedes animae dignissima cordis
 Hospitium . . .

1) De naturis rerum (ed. Thom. Wright) pag. 494, vers. 445

III.

Analyse der Schrift: De motu cordis.

1. Was zunächst die Schöpfung der Dinge durch den Schöpfer betrifft, so huldigt Alfredus der Ansicht, welche Gott als das formgebende Princip, die Schöpfung als das Hervorgehen der Form aus der ersten Quelle betrachtet. Gott ist ihm eins mit dem formgebenden Princip, welches nicht getrennt von ihm ausser ihm existirt, sondern in ihm ist und sich von ihm nicht unterscheidet (*exemplum .. in ipso, ab ipso non discrepat*). Gott entliessend bringt die Form Alles hervor, in erster Reihe die Intelligenzen, dann die Mannigfaltigkeit der Kräfte und Wirksamkeiten, wie sie in den in Gattungen und Arten unterschiedenen Wesen erscheinen; sie bringt hervor und beherrscht alle Bewegung, sie wirkt das Alles einende und bindende Naturgesetz. Kurz: die Form ist die Quelle alles Lebens und Daseins. Gottes innerste Wesenheit kommt damit in die Welt. Die Schöpfung ist Emanation der Form aus Gott, Ueberfließen derselben in die an sich unbehülfliche leblose Materie. (Vgl. Excerpta, cap. 15.)

Das ist die neuplatonisirende, jüdisch-arabische Vorstellungsweise. Es ist die Vorstellungsweise der Amalricaner, welche nach dem Be-

richte des Thomas von Aquino Gott als das formgebende Princip, *principium formale*, auffassten, im Unterschiede von David von Dinanto, welcher Gott als *principium materiale* betrachtete. ¹⁾ Es ist die Vorstellungsweise des *liber de causis* und des Buches Ibn Gebirol's (Avicbron's), welches das Mittelalter bezeichnend *de forma et materia sive de fonte vitae* ²⁾ benannte.

Ibn Gebirol sagt von der *creatio rerum a creatore alto et magno*, dass sie *exitus formae ab origine prima* und *influxio ejus super materiam* sei; das Bild aber, an dem er das Hervorgehen der Form aus dem Urgrunde des Seins erläutert, ist das Wasser, das unablässig und wie unbewegt aus seiner Quelle strömt. ³⁾ Alfredus denkt nicht anders. Auch er stellt die Schöpfung der Dinge unter dem Bilde des Fließens vor. *Effluens*, sagt er, *perficit intelligentiam*. (Excerpta, Cap. 15.)

In dem Buche *de causis* liest man folgenden Satz: *Vita est progressio procedens ex ente primo quieto sempiterno*. ⁴⁾ Aehnlich drückt sich auch Alfred aus. Seine Definition des Lebens lautet: *primus motus e quieto sempiterno fluens*. (Excerpta, C. 1.) Was das Buch *de causis* und Alfredus die ewige Ruhe, den Todesschlaf des Seins nennen, dieses *ens quietum sempiternum* ist die absolute

¹⁾ Summa theol. III quaest. 8. „utrum Deus in compositionem aliorum veniat“: Alii autem dixerunt Deum esse principium formale omnium rerum, et haec dicitur fuisse opinio Amalrianorum; sed tertius error fuit David de Dinando, qui stultissime posuit, Deum esse materiam primam.

²⁾ Ritter, Gesch. d. Phil. VIII, S. 95.

³⁾ Vgl. Seyerlen's Abh. über Avicbron's fons vitae in Baur und Zellers theolog. Jahrbüchern XVI, 354.

⁴⁾ Cod. aulicus viadob. Nro. 125, fol. 56 b.

Voraussetzung, von der aus sich alles Einzelne in's Dasein erhebt, aber auch die ewige Stille, in der sich die Qualen der individuellen Existenzen lösen, indem sie, den Tod erleidend, in dieselbe eingehen. Es ist die orientalische Modulation oder Variation des Thema's, dass die Substanz, der ewige, unergründliche Gott; in übergreifender Allgemeinheit verharrend, die Welt gleichsam spielend aus sich entlässt, um sie in die thatlose, bewegungslose Ruhe, aus der sie hervorgegangen, wieder zurückzunehmen.

2. Aus den Büchern *de causis* und *fons vitae* hat Alfredus nicht allein etwa die Schöpfungslehre oder einzelne Gedanken oder Sätze sich angeeignet, sondern der Grundgedanke der Weltanschauung, wie sie in jenen niedergelegt ist, bestimmt die Aufgabe seiner Schrift *de motu cordis*. „Die Materie, sagt Ibn Gebirol, steht in der Erkenntniss des Schöpfers, wie die Erde im Centrum des Himmelsraumes, die Form bestrahlt sie und dringt in sie ein, wie das Licht der Sonne Luft und Erde bestrahlt und in sie eindringt.“¹⁾ Denselben Vergleich gebraucht wiederholt die Schrift *de motu cordis*, aber nicht um das Wirken Gottes in der Welt zu bezeichnen, sondern das der Seele im lebendigen Leibe.

Alfred denkt nämlich das Verhältniss von Seele und Leib, wie Ibn Gebirol das von Gott und Welt. Wie die Form die Materie, die Sonne die Erde, so bestrahlt die Seele die Glieder des Leibes und dringt

¹⁾ Munk, *Melanges etc. Extraits de la source de vie*, V, 41.

in sie ein. Die Analogie von Gott und Seele ist alt; schon die Kirchenväter machten von ihr Gebrauch; das Mittelalter hindurch war sie sehr beliebt; im Zeitalter Alfreds bedient sich ihrer Wilhelm von Auvergne häufig, um den Unterschied von Leib und Seele zu betonen: wie Gott ausser der Welt stehend, sie umfasst und erhaltend durchdringt, so auch die Seele den Leib. Es lag also nahe, den Gottesbegriff Ibn Gebirol's auf die Seele zu übertragen. Ist Gott das in die Materie überfliessende Formprincip der Welt, so ist die Seele das in den Leib überfliessende Formprincip des Organismus. Wie Gott im Universum, so ist die Seele im Körper das selbst unbewegte, Alles bewegendes Centrum, die stille in sich ruhende Einheit, aus der die ganze Mannigfaltigkeit der physischen und psychischen Erscheinungen hervorgeht. Die Seele ist, nach Alfredus Lehre, der Gott Ibn Gebirol's im Kleinen, im Mikrokosmos. Als dem Leibe immanentes, aber doch mit der Materie des Leibes nicht identisches Princip bringt sie alle seine Glieder schon im Mutterchoosse aus dem Nichtsein zum Sein, überführt sie alle Vermögen in Wirklichkeit, durchstrahlt und durchwohnt sie das Gebildete, es erhaltend und beherrschend. Irradiation ist das Zauberwort, durch welches Alfredus ihr wunderbares Wirken bezeichnet.

Die Aufgabe der Schrift *de motu cordis*, mit der des Werkes Ibn Gebirol's verglichen, ist, den *fons vitae*, nicht des Universums, sondern des organisirten lebendigen Leibes, des Thieres, vornehmlich des Menschen nachzuweisen. Neben dem *liber de causis*, welches von den Ursachen des gesammten Daseins

und Lebens handelt, ist ihre Aufgabe, die Ursachen zu erforschen, welche das Dasein und Leben des organisirten Leibes begründen.

3. Mit diesem Begriffe von der Gottheit und der Schöpfung, aus welchem die Ewigkeit der Welt mit Nothwendigkeit folgt, verknüpft Alfredus den Gedanken, dass Gott durch seine Freiheit, welche einer unbeschränkten Allmacht oder der Willkür, etwas lieber so als anders zu machen oder das Gemachte wieder aufzuheben, keineswegs gleich zu setzen ist, Urheber der erscheinenden Nothwendigkeit, des Naturgesetzes sei — ein Gedanke, den er aus Galen geschöpft hat, welcher ihn als eine echt griechische, platonische Ansicht der mosaischen, Gott mit einer unbeschränkten Allmacht ausstattenden Vorstellungsweise entgegensetzt. ¹⁾ Gottes Handeln ist also nach Alfredus kein willkürliches, von jedem Gesetz losgebundenes, nach zufälligen oder seinem Wesen äusserlichen Bestimmungsgründen erfolgendes, sondern seine Freiheit ist seine Nothwendigkeit, so dass es nicht einmal potentiell sein Gegentheil an sich hat. Dass damit dem absoluten Formprincip des Daseins der letzte Rest von Persönlichkeit benommen ist, dass es sich damit vom Naturgesetz, von der immanenten Weltordnung in gar

¹⁾ Cl. Galenus: De usu partium, Lib. XI, 13: Id est, in quo ratio nostra ac Platonis, tum aliorum, qui apud Graecos de rerum natura recte conscripserunt, a Mose dissidet. Satis enim habet is, si deus materiam exornare velit, ea autem repente paret atque est exornata. Omnia enim deum facere posse arbitratur, etiamsi ex cineribus equum aut bovem facere velit. Nos autem non ita sentimus, sed confirmamus quaedam naturam facere non posse, eaque deum ne aggredi quidem omnino . . . (Nach der Basler Ausg. Froben, 1549).

Nichts unterscheide, das scheint dem Autor der Schrift *de motu cordis* kaum ganz klar geworden zu sein. Vielleicht glaubte er die Transcendenz Gottes durch die sich anschliessende Bemerkung genügend gewahrt zu haben, dass das ewig unveränderliche Gesetz, wie es der unbewegten göttlichen Wesenheit entfliesse, alle menschliche Fassungskraft, die Fassungskraft durchaus veränderlicher Wesen, übersteige, dass kein Gedanke die innerste Kraft, das Gesetz der Gesetze erreiche, dass die vielversprechende Wissenschaft, wie sie aus dem in sinnlicher Wirklichkeit sich um uns herum offenbarenden göttlichen Weltgesetz abstrahirt werde, blosser Conjectur, Stückwerk, im eigentlichen Sinne Unwissenheit sei. (Vgl. Excerpta, Cap. 15.)

4. In die schwierige Frage, was der Lebensquell, die hervorbringende Ursache des natürlichen menschlichen Individuums sei, Licht zu bringen, bedient sich Alfredus der eben durch lateinisch-arabische Uebersetzungen dem Abendlande zugänglich gewordenen physischen Schriften des Aristoteles, vor allem der Bücher *de anima*. Einer der ersten im christlichen Abendlande, welche unter dem unmittelbaren Eindrucke der Lehren des Stagiriten, nicht gestört oder in der Auffassung derselben beirrt durch einander entgegengesetzte Deutungen und Erklärungen verschiedener Commentatoren, ihre Weltanschauung bildeten oder den eigenen Ideenkreis befruchteten, verdient Alfredus schon aus diesem Grunde allein eine erhöhte Aufmerksamkeit. Das Interesse für ihn und seine Schrift wächst aber, wenn man wahrnimmt, dass er nicht nur

dem Studium des Aristoteles sich hingegeben habe, sondern selbst ein begeisterter Aristoteliker war, der nicht nur die Ansichten des Aristoteles für die nothwendig von allen vernünftigen Menschen anzuerkennenden erachtete, sondern selbst in der äussern Form seiner Darstellungsweise, in einzelnen Redensarten, Wendungen, Uebergängen die Art des grossen Meisters abspiegelte. Ausser den Aristotelischen Schriften lieferten ihm Galen's Werke, welche gleichfalls in lateinisch-arabischen Uebersetzungen seiner Zeit vorlagen, und die Abhandlung des *Costa ben Lucca: de animae et spiritus differentia*, eine Compilation aus platonischen, aristotelischen und Galen'schen Gedanken, die Hilfsmittel zur Lösung seiner Aufgabe.

Es ist in hohem Maasse belehrend und aufklärend, die Art und Weise zu erkennen. in der es Alfredus verstand, die Aristotelische Ansicht von der Seele mit seiner an den Pantheismus der Amalricaner erinnernden, aus dem Schoosse arabisch-jüdischer Ideen hervorgewachsenen Metaphysik zu vermitteln. Denn gerade solche Berührungen, in welchen sich die inhaltvollen Anfänge späterer Gedankenbildungen zeigen, demonstrieren uns ad oculos, dass die, verschiedenen Menschen, Schulen und Zeiten angehörenden Ideenkreise nicht so weit auseinanderliegen, wie es manchmal, von einseitigen Gesichtspunkten aus, den Anschein hat, sondern dass die scheinbar entferntesten sich tangiren, ja in einander übergreifen.

5. Die Seele wird von Alfredus ganz im aristotelischen Sinne, als erste den einzelnen Akten zu Grunde liegende Form oder Entelechie eines zum Leben geeigneten, d. h. organischen Körpers gefasst. Sie ist daher das bewegende, gestaltende und zweckursächliche Princip aller in den Bereich eines organischen Körpers fallenden Functionen. Ihrem Ursprunge nach stellt er die Seele vor als hervorgegangen aus dem unbewegten Urgrunde alles Daseins: *anima e quieto sempiterno nata*. (Excerpta, Cap. 13.)

Alfredus lässt sich freilich in die Untersuchung nicht ein, ob die göttlichen Gedanken auch nach Aristoteles als Formen in die Welt der erscheinenden Dinge eingehen, aber er scheint der Meinung zu sein, dass er sich ganz in Uebereinstimmung mit Aristoteles befinde, wenn er die ganz im aristotelischen Sinne als Form gefasste Seele aus dem allgemeinen Sein, der ewig stillen und unbewegten Ruhe der Gottheit hervorgehen und nach dem Tode wieder in dieselbe zurückkehren lässt. Wir fragen: steht nicht der aristotelische Begriff der Seele als der einer selbständigen Wesenheit im Widerspruch mit einer solchen Auffassung? Können die Formen nach Aristoteles als aus Gottes Sein hervorgehende Wesenheiten betrachtet werden? Liegt es nicht im Begriffe der ursprünglichen Wesenheit, weder in noch an einem andern zu sein? Aber nach der Lehre des Aristoteles werden die Formen erst Formen in der Welt der Erscheinungen, als lebendige oder Leben bewirkende Kräfte, als auf einen Körper, auf einen Stoff bezogene Entelechien.

Also wird der aristotelische Begriff der Form oder der Wesenheit nicht aufgehoben, wenn man sich dieselbe als noch nicht Form, d. h. als blosse Möglichkeit der Form in dem Schoosse der Gottheit praexistirend und aus demselben hervorgehend, vorstellt. Hält man sich an die bekannte aristotelische Definition der Seele, so besagt diese nichts Anderes, als dass die Seele Lebensprincip eines lebensfähigen Körpers sei, die sich bethätigende Idee eines empfänglichen äussern Stoffes, dass sich somit die Form nur an und in dem beseelten Körper bethätige, also ein concreter oder materialisirter Begriff sei von der Art, dass er, getrennt vom Körper, nicht als in derselben Weise existirend gedacht werden könne. Und in der That: eng klammert sich auch Alfredus an diese Definition an, und sein Hauptaugenmerk ist darauf gerichtet, zu zeigen, wie die Seele in ihrer Bethätigung in der Materie erst Form eines Körpers werde. Wenn sie auch von Gott stamme und als erkennende von Gott erleuchtet werde, wenn sie auch in Bezug auf den Körper als ein rein geistiges Wesen wirklich sei: so offenbare sich ihre Natur und Eigenthümlichkeit doch nur vermittels ihrer Bethätigung im Körper (Vgl. den Prolog). Erst durch den Act der Materialisirung ihres aus der ewigen Ruhe des unbewegten Seins stammenden Wesens wird die Seele Seele, d. h. Form des Leibes, wie die Sehkraft, um ein aristotelisches Bild zu gebrauchen, erst in und an der Pupille Sehkraft, Psyche, Form eines Auges wird. Alfredus legt somit auf das Bewirken, Bethätigen, auf die *operatio* das Hauptgewicht. Die Form ist ihm das

in Berührung mit der potentiell fähigen Materie sich Bethätigende, die Entelechie. Vor und ausser dieser Berührung und Bethätigung, sowie nach Aufhebung derselben, betrachtet er die Seele nicht als Form, sondern als allgemeines, unbestimmtes, mit dem stillen, unbewegten Urgrunde identisches Sein.¹⁾ Der Tod ist Rückkehr in das allgemeine Sein; Leben Emanation aus demselben. Mit dem Tode vergehen auch die Phänomene, durch welche die im Körper als Form waltende und schaffende Seele sich zu erkennen gab. Denn weder der Körper, noch die Seele für sich lebe, empfinde, denke, wache, schlafe, sondern die Synthese beider, das Thier, der Mensch. Mit der Beziehung beider zu einander höre jedes der Verbundenen auf, das zu sein, was es in der Verbindung war; selbstverständlich verschwinde daher mit der Beziehung beider alles das, worin sich diese Verbindung als wirkliche äusserte. Doch lassen wir ihn über diesen wichtigen Punkt selbst sprechen: *Est autem omnis virtus alicujus propriae operationis effectiva. Operationes autem passiones et rationes in materia sunt, constat enim ad hos actus potentiam animae inesse, sed relatam, in corpus scilicet adaptum. Corpus quoque has operatione suscipit, sed ab anima conjuncta. Negat enim natura, ut non ente relatorum altero, reliquum possit esse relatam. Neutri ergo per*

¹⁾ Auf einem ähnlichen Gedankengange beruht die Unterscheidung von forma und potentia formae bei den italienischen Peripatetikern der Renaissance. Forma quae est actus corporis physici organici potest habere potentiam non organicam: sagt Pendasio bei Fiorentino: Pietro Pomponazzi, studi storici, etc. 1868, S. 381.

se hujusmodi virtus inerit. Cujus enim est potentia, ejus est et operatio, virtus vero ad actum in materia adapta potentia est. Neque anima vel corpus dormit vel digerit, ratiocinatur vel sentit, sed animal. Non ergo animae vel corpori propria hujusmodi passio vel actus aliquis.
(Exc. Cap. 16.)

Leib ohne Seele oder Seele ohne Leib zu denken, ist also nach unserem Autor ein ganz vollkommener Widerspruch. Die Seele ist nur Seele durch den Leib, der Leib nur Leib durch die Seele. Getrennt von einander ist jedes ein Anderes, der Leib nicht mehr Leib, die Seele nicht mehr Seele. Was die Seele ist, ist sie nur durch den Leib, sie hängt in ihrem ganzen Thun vom Körper ab, sie wirkt, sie entwickelt sich durch ihn. Wie soll nun ein solches Wesen unsterblich sein? Empfinden, Denken, Wollen vermag die Seele nur vermittels des Körpers; hört also dieser als Träger jener Thätigkeiten auf, so müssen auch jene und mit ihnen das, was wir Seele nennen, verschwinden. Mit Sicherheit zieht daher Alfredus aus seinen Sätzen die Consequenz, dass der Tod auch ein Aufhören der Psyche bedinge; — da es kein Mittleres zwischen Leben und Tod, keine Art von Leben nach diesem Leben gebe, da auch, wie er bemerkt, die Todten nichts berichten, so nimmt er an, dass das einmal lebendig Gewesene in das Allgemeine aufgehe. Hier sind die Worte, in welchen ein Magister des 13. Jahrhunderts diese Ansicht der fortgeschrittensten Psychologie ausspricht:
Vitam constare necessarie est, aut in universum

animal deperire. Id autem est mori. Mors vero et vita medium non habent, neque referunt mortui.
(Exc. Cap. 2.)

6. Es ist bekannt, dass nach Aristoteles Seele und Seele nicht einerlei ist, dass Aristoteles die Seele, welche der Mensch mit den Pflanzen und Thieren gemein habe, von der Vernunft unterscheidet, welche er wieder in die thätige und leidende, den νοῦς ποιητικός und den νοῦς παθητικός trennt. Es ist ferner bekannt, dass Aristoteles den νοῦς ποιητικός für raum- und zeitfrei, von dem Materiellen unberührt, nicht wie die Ortsbewegende, empfindende, ernährende und wahrnehmende Seele in einer nothwendigen Beziehung zu einem Körper stehend und mit ihm zu Grunde gehend, sondern als abtrennbar (χωριστόν) und daher als unsterblich erachtete. Wie verhält sich nun Alfredus diesen Distinctionen des Aristoteles, namentlich der abtrennbaren Denkseele gegenüber, „welche als eine Substanz hereinzukommen und nicht zu Grunde zu gehen scheint“? (de an. 408^b 18) Indem Alfredus den intellectus activus von den passiblen Thätigkeiten, von der Phantasie und dem Gedächtniss unterscheidet, bestimmt er ihn mit Aristoteles als frei von allem Zusammenhange mit dem Materiellen (*omni corporea contagione liberrimum*); indem er ihn als ein mit der Seele untrennbar Verknüpftes, mit ihr eine untheilbare Einheit Bildendes ansieht, lässt er ihn mit der Seele im Körper seinen Wohnsitz nehmen: *Is (sc. intellectus) animam individua societate necessario inhabitat; hujus domicilium cor esse superius*

ostensum est; ipsum ergo mediante anima intellectui sacratum est domicilium. (Vgl. Cap. 15). Die impassible Natur der Denkseele bleibt in der Auffassung des Alfredus als eine unvermeidliche, aus dem aristotelischen Systeme herübergenommene Inconsequenz bestehen, ohne dass daraus ihre Abtrennbarkeit und Unsterblichkeit gefolgert würde. Denn während Aristoteles die Trennung der verschiedenen Seelen betont, betont Alfredus ihre Einheit, und wird nicht müde, gegen die Annahme einer Pluralität der Seelen anzukämpfen und hervorzuheben, dass der Mensch nur eine Seele habe, welche den Bestand seines Körpers mit allen seinen verschiedenen und verschieden functionirenden Organen bewirke.

Die Seele ist nach Alfredus nicht nur eine, sondern einfach und untheilbar. *Anima animalis simplex et una est. Ex ea autem sentit et vivit animal. Ex una igitur causa.* (Excerpt. Cap. 10). Die strenge Definition der Einfachheit lautet bei Alfredus so: *id simplex dicimus, quod soto intellectu partibile, actu in se nullam recipit sectionem.* (Cap. 16). Und ein Einfaches dieser Art, fügt er hinzu, sei die Seele. Wer die Redeweise der mittelalterlichen Philosophie kennt, wer namentlich die Rolle kennt, welche diese Definition in den Kämpfen zwischen Realismus und Nominalismus gespielt hat, der wird die Tragweite derselben auch in diesem Falle ermessen können. Sie besagt, dass der Theilbegriff, auf die Seele angewandt, ein blosser Gedanke, objektiv dinglich nichts Wirkliches sei; dass also in der Seele nur durch unsere begrifflichen Distinctionen Theile unterschieden

werden, welche in der Seele an sich nicht vorhanden sind. Die Denkseele ist ein χωριστόν, aber nur *in intellectu*, nicht *in re*. Damit ist die Auffassung des Alfredus deutlich genug bestimmt. Die thätige Vernunft bildet mit der Gesamtseele eine untrennbare Einheit, muss also in dieser und vermitteltst dieser im Körper wohnen. Obgleich sie im Gesamtleben der Seele die Rolle des leidenlosen, gegen das Anstürmen der Passionen widerstandsfähigen Factors spielt (Vgl. Cap. 15 der Excerpt.), kann sie von dem Schicksal, das der Gesamtseele widerfährt, nicht ausgenommen werden. Es muss also angenommen werden, dass Alfredus sich die Denkseele nach dem Untergange des natürlichen Individuums mit der Gesamtseele in das Universum aufgehend vorstellte. Das ganze Dasein der menschlichen Seele bewegt sich also, nach Alfredus, innerhalb der körperlichen Organisation des Leibes, ist in den Kreislauf des materiellen Geschehens mit verflochten, aber das Herrschende in ihr ist dessenungeachtet die Intelligenz, welche in die physischen Bedürfnisse und Antriebe nicht auf-, aber mit ihnen zu Grunde geht.

Das ist allerdings nicht der Aristoteles, wie er einige Jahrzehnte später in der Literatur der Scholastik erscheint, der, von dem Apostelgewande umflossen, das ihm Albertus und Thomas umgethan, seine Stelle in der Hierarchie einnimmt. Das ist auch nicht der Aristoteles, der zur Mode und Manier, zum herrschenden Tyrannen der Schule werden kann. Es ist Aristoteles in einer Auffassung der kühnsten, ver-

wegensten Art, der wir erst wieder im Gefolge des Humanismus, als einer der ersten Aeusserungen des sich befreienden Denkens an der Schwelle der neueren Zeit, in den Schriften des Petrus Pomponatius ¹⁾ und seiner Schule begegnen. Aber eben aus diesem Grunde konnte sie in einem Zeitalter, welches vor Allem bemüht war, die dogmatisch brauchbaren Theile der Lehre des Aristoteles von dem heidnischen Complex des Ganzen abzulösen, weder der Anfang einer continuirlichen Entwicklung, noch das Gemeingut einer Schule werden, sondern ging einer unvermeidlichen Verschollenheit entgegen.

¹⁾ In den vor Kurzem aufgefundenen und veröffentlichten Bologneser Vorlesungen des Petrus Pomponatius über Aristoteles de anima heisst es: Item vultis videre, quod secundum Aristotelem anima non sit immortalis, et quod non habeat aliquam operationem propriam et abstractam a corpore, advertatis, quia tunc, secundum Aristotelem, consideratio quidditiva in genere causae formalis non staret usque ad animam intellectivam; quia anima nostra in aliqua operatione per se non egeret materia, et sic quantum ad istam operationem, qua, secundum Averroem, intelligit semper, vel secundum Thomam, pro alio statu, non consideraretur a physico sed a metaphysico, ex quo non eget corpore in ista operatione, et sic dictum Aristotelis in primo de anima plus non esset verum, quia consideratio stat usque ad animam. Item ex felicitate ad idem arguo, quia Aristoteles nunquam somniavit illam felicitatem Thomae, quia nihil posuit Aristoteles post mortem, sed existimavit Aristoteles, quod felicitas animae nostrae solum sit in hoc mundo et in scientiis speculativis. (Luigi Ferri: La psicologia di Pietro Pomponazzi secondo un manoscritto della Biblioteca Angelica di Roma. Roma, 1877, pag. 207). — Unsterblichkeitsläugnung kam im früheren Mittelalter selten, nach Bekanntwerden der Commentare des Averroes und Alexander Aphr. öfter vor (Vgl. u. a. d'Argentré, Collect. judic. t. I. p. 185). Die älteste Notiz über Unsterblichkeitsläugnung im Mittelalter ist aus dem X. Jahrh. im Chronicon Episcoporum Albigensium et Abbatum Castrensium (bei Luc. d'Achery, Spicilegium, nova ed., III, pag. 570 ff); an. 953:

Walfredus spargit doctrinae semina falsae,
Corpus et una animam morte perire docet.
Insurgit contra vero sermone Durandus,
Et gladio linguae dogmata falsa secat.

7. Also der Nus ist in der Seele und die Seele ihrerseits die Quelle des Lebens für alles Leibliche, das sie in Berührung mit der fähigen Materie hervorbringt. Die Seele nun bethätigt sich in einer Reihe von Vermögen, durch welche sie die, bestimmten Zwecken dienenden Organe schafft, und da diese Vermögen, wiewohl sie als materielle Aeusserungen aus dem Wesen der Seele heraustreten, nicht destoweniger in der Seele bleiben und als in ihrer Einheit in ihr vorhanden gesetzt werden müssen, so gestaltet sich diese Nothwendigkeit bei Alfredus zur Forderung eines besonderen Seelenorganes, das zu dem ganzen Organismus in demselben Verhältniss stehen muss, wie die Seele zum ganzen Leibe.

Welches ist nun dieses Organ? Es kann nur jenes sein, dessen Function eine der Seele ähnliche ist, gegen das nämlich alle anderen Organe mit ihren Functionen widerstandslos, von dem sie in ihrem Sein und Wirken abhängig sind; also das Organ, das eine absolut bestimmende und durchdringende Macht auf alle übrigen ausübt, — das Organ der Organe, durch dessen Function die Functionen aller übrigen Organe erst möglich und wirklich werden.

Welches ist aber das Organ der Organe, dem die allgemeinste Function, die Function der Functionen ausschliesslich zukommt? Gewiss kann dieses fundamentale Organ nur entdeckt werden aus seiner Function, nur erkannt werden, wenn man erkannt hat, was die fundamentalste, die allgemeinste Function

im Organismus ist, was die Function ist, von der alle übrigen abhängig und bedingt sind, mit der und durch die sie bestehen, mit deren Intermittiren oder Aufhören auch ihre Wirksamkeit eingestellt wird.

Diese Function ist nach Alfredus das Leben. Erst auf der breiten Grundlage des Lebens, lehrt er, ist das mannigfaltige Spiel der übrigen organischen Thätigkeiten, wie Bewegung, Empfinden, Wahrnehmen, Erkennen, Denken möglich. Die Seele ist in erster Linie Lebensprincip; Leben der erste Act der Form in der fähigen Materie, die Bedingung der Verwirklichung aller Vermögen in der Räumlichkeit eines Leibes. Leben ist also die allen Formen und Stufen des Organischen gemeinsame Grundlage, und nur wo Leben ist, da ist Seele. Alles was lebt, ist also nach Alfredus beseelt, und nur das erweist sich als beseelt, welches Leben zeigt. *Animatum et vivens ad se invicem paria sunt.* Wo eine Lebenserscheinung stattfindet, da hat man auf das nothwendige Dasein einer Seele zu schliessen. Auch die nicht empfindenden Wesen, wie die Pflanzen, leben; auch der Embryo lebt actuell, während alle übrigen Functionen in ihm nur potentiell vorhanden sind. Und das Leben ist in Allen dasselbe; als lebendige beseelte Wesen unterscheiden sich nach Alfredus die einzelnen Geschöpfe nicht von einander. Das Leben ist Allen der gemeinsame Grund, aus dem sich ihre verschiedenen Vermögen entwickeln. An dem Leben participiren in gleicher Weise der Embryo wie der Jüngling, der Elephant wie die Ameise. Es ist also die Grundfunction des beseelten organischen Leibes. Alle

übrigen Functionen desselben können durch Schlaf, Krankheit, Alter unterbrochen oder aufgehoben werden, ohne sein Dasein selbst aufzuheben, nur das Leben nicht. Das Leben kann nie schlafen, nie durch Krankheit oder Erschöpfung seine Functionen einstellen, in seiner Thätigkeit innehalten. Wenn seine Regungen innehalten, so thun sie es für immer. (Vgl. Excerpt. Cap. 1).

Das Organ, welches der Grundfunction der Seele im Leibe, dem Leben, dient, wird daher auch das gesuchte Seelenorgan sein. Die Frage nach dem Seelenorgan verwandelt sich daher für Alfredus in die Frage nach dem Lebensorgan.

Was ist also das *domicilium vitae*? Ist es der ganze Körper in allen seinen Theilen, oder ein bestimmter Theil desselben, oder sind es mehrere bestimmte Organe des Leibes? Alle Theile des Körpers können nicht gleicherweise als dem Leben als solchem dienende Organe betrachtet werden, denn das Leben kann bestehen, obgleich viele derselben zu Grunde gehen. Mehrere oder einige können es auch nicht sein. Denn jeder besonderen Thätigkeit, jedem besonderen Vermögen entspricht ein durch seine zweckgemässe Einrichtung oder Beschaffenheit erkennbares Organ. So verschieden die Vermögen, so verschieden sind die Organe, in welchen sie sich actualisiren. Ein und dasselbe Organ kann nicht die Thätigkeit mehrerer Vermögen vermitteln, und ein Vermögen nicht mehrere, verschiedenen Zwecken dienende Organe hervorbringen. Selbst die verschiedenen Arten eines Vermögens, wie z. B. die einzelnen Sinne, welche dem Gesamt-

vermögen der Sinnlichkeit untergeordnet sind, haben besondere Werkzeuge, durch welche sie in Wirksamkeit treten. Jedes Organ hat seinen eigenthümlichen Werth, seine eigenthümliche in sich abgeschlossene Thätigkeit. Alle Momente, die zum Begriff des Organismus gehören, sondern sich in den verschiedenen zu ihm gehörigen Organen auf das Bestimmteste. *Differentiarum virtutum diversa sunt organa. Subalternatarum virtutum non eadem sunt instrumenta.* Es muss also auch das Grundvermögen aller Vermögen, das Leben, ein bestimmtes Organ haben. (Cap. 2.)

8. Die Organe unterscheidet Alfredus in Haupt- und Nebenorgane (*organa principalia* und *principalibus deservientia*). Hauptorgane sind Herz, Gehirn, Leber und Genitalien. Organ des Lebens kann keines der drei letzteren sein; die Leber verrichtet die Verdauung und vermittelt die Ernährung, das Gehirn beherrscht die Sinnlichkeit und die Bewegung, ist das Organ des Vorstellens und Denkens, die Geschlechtswerkzeuge dienen der Fortpflanzung. Auch können die Thätigkeiten, welche an diese Organe vertheilt sind, eine zeitlang gehemmt werden, ohne dass das Leben im Thiere zu bestehen aufhöre. Also kann es nur das Herz sein, welchem alle die Eigenschaften zukommen, welche jenen fehlen, um als Organe des Lebens erkannt zu werden. Die Bewegung des Herzens ist nämlich eine continuirliche, unausgesetzte Thätigkeit, die nicht aufgehoben, unterbrochen werden kann, ohne dass das Thier zu Grunde gehe. Auch geht vom Herzen der

Lebensgeist aus, der in alle übrigen Glieder des Leibes von hier aus eindringt, so dass sie von dem lebenspendenden Mittelpunkt abgesondert oder isolirt zu functioniren aufhören. Herz und Leben sind also eins. Das Herz ist das Organ der Organe, der Wohnsitz des Vermögens der Vermögen, die unermüdliche Werkstätte des Lebens. *Cor igitur vitae domicilium pronuntio*: so schliesst Alfredus. Darum hat der gütige Schöpfer weise vorgesehen, dass Venen und Arterien vom Herzen aus sich durch den ganzen Organismus verbreiten, damit, wie aus einer Quelle hervorbrechend, das Leben Wege finde, den ganzen Körper zu durchströmen. (Cap. 3.)

Die Ansicht, welche Alfredus hier ausspricht, ist in letzter Instanz auf Aristoteles zurückzuführen. In der arabischen Philosophie und Medicin wurde sie mit Beihilfe des aus Galen's Schriften Geschöpften zu einer Theorie entwickelt, welche längst in den arabischen Schulen von Bagdad bis Cordova discutirt wurde, ehe sie in Alfredus ihren ersten Vertreter und Vertheidiger im christlichen Abendlande fand. Alfredus wird sie zuerst aus den im Anfange des dreizehnten Jahrh. vielverbreiteten und gelesenen Schriften des Avicenna kennen gelernt haben. Auch Avicenna unterscheidet *membra principalia* und *principalibus deservientia*. *Membra principalia* nennt er jene, *quae primarum virtutum, quae in corpore existunt, quae ad hoc sunt necessariae, ut singulare aut species perdurent, principia habent*. Sie sind: *cor* = *principium virtutis vitae*; *cerebrum* = *principium virtutis sentiendi et movendi*; *hepar* = *principium nutriendi* und endlich *testiculi* . . .

ad sperma generandum. (Liber canonis, übers. von Gerhard von Cremona, Fen. I, Doctr. 5, Cap. I.) Ueber die virtus vitalis und ihr Organ spricht er sich folgendermassen aus: *Vitalis vero virtus est illa, quae spiritus esse conservat, qui sensus et motus vehiculum existit et ipsum reddit aptum ad eorum impressiones recipiendas, quum ad cerebrum pervenit, facit ipsum potentem dandi vitam ubicunque expanditur. Et huius quidem virtutis sedes et operationis ipsius processus est cor. Omnibus autem philosophis majori i. Aristoteli videtur, quod omnium istarum operationum principium existit cor . .* (ibid. Fen. I, Doctr. 6, cap. 1.) ¹⁾

9. In doppelter Hinsicht tritt diese Lehre der im 12. Jahrhundert geltenden entgegen. Die platonisirende Ansicht versetzte die Seele in's Gehirn, die Lebenskraft mit den Begierden in die Brust oder einen anderen Theil des Leibes oder in den ganzen Leib; sie legte also dem Menschen eigentlich eine Seele, eine Lebenskraft und einen Körper bei. Alfredus verwirft eine Lebenskraft, welche nicht identisch mit der Seele wäre, und lässt die Seele nicht im Gehirn, sondern im Herzen ihren Wohnsitz nehmen. Das Gehirn kann vornehmlich desshalb nicht der Sitz der Seele sein, weil seine Thätigkeit intermittiren kann, während die organische, die Lebensthätigkeit wesentlich continuirend sein muss. Unter allen Körperorganen zeigt nur das Herz eine solche Thätigkeit, welche keine Unterbrechung zulässt. Also kann nur dieses als be-

¹⁾ Avicennae Principis et Philosophi sapientissimi Libri in re medica omnes, qui hactenus ad nos pervenere. Venetiis 1564, Tom. I, p. 32 u. 75.



sonderes Organ der mit der Lebenskraft identischen Seele angesehen werden. Wir werden sehen: Alfredus anerkennt die Mitwirkung des Gehirnes beim Zustandekommen der Functionen der Erkenntniss und der Bewegung, aber zu dieser Mitwirkung wird es nicht befähigt durch ein besonderes in demselben localisirtes psychisches Princip, sondern durch die ihm vom Herzen und der darin centralisirten ganzen und einen Seele mitgetheilten Kräfte und Fähigkeiten. Die Seele verwirklicht ihr Vermögen in verschiedenen, zu verschiedenen Zwecken gestalteten Organen, aber diese Actualisirung ist nur denkbar vermöge eines alle übrigen beherrschenden Organes, des Herzens, in welchem sich Leib und Seele gewissermassen wie in einem Punkte berühren, und in dem alle einzelnen Organe selbst wieder eine Einheit bilden, unerachtet ihrer unterschiedenen Bestimmungen und Functionen.

Aber eine neue, gegen die Tradition von Jahrhunderten gerichtete Theorie will nicht einfach behauptet und im Allgemeinen begründet, sondern auch durchgeführt und im Einzelnen nachgewiesen sein. Es handelt sich, um mit Avicenna zu sprechen, um den *processus operationis* der *virtus vitalis* im Herzen. Wie erweist sich das Herz als Lebensmittelpunkt und Berührungspunkt von Leib und Seele, als Instrument der den physischen Leib informirenden Seele?

Gewiss handelt es sich hier um eines der schwierigsten Probleme der Anthropologie, der physiologischen Psychologie. Das Postulat eines sinnenfälligen Wohnsitzes der Seele führt nothwendig in ein Gebiet, wo die sinnliche Wahrnehmung aufhört, an die Grenze

der Physik und Metaphysik, an eine unübersteiglich scheinende Kluft, welche nur die dichtende Hypothese auszufüllen im Stande ist. Die Aufstellungen des Alfredus sind daher reichlich mit Elementen vermischt, welche dem Gebiete der Phantasie angehören. Er sucht und findet mehr, als die ihm zu Gebote stehenden Erfahrungen eintragen. Dies konnte nach dem Stande der damaligen empirischen Kenntnisse nicht anders sein; ist ja doch noch heute ein grosser Theil der Erklärungsversuche auf demselben Gebiete eben so unbegründete speculative Dichtung. Aber Alfredus' Theorie ist uns nicht wichtig durch ihren Inhalt, sondern durch die Art, wie sie auftritt. Sie zeigt uns einen kühnen, mit dem entsprechenden combinatorischen Scharfsinn begabten Geist. Ihr Werth und ihre Tragweite besteht für uns ferner vornehmlich darin, dass sie überhaupt aufgestellt werden konnte. Besteht doch das Grosse und Ueberraschende in vielen Gedanken darin, dass sie in bestimmten Zeiten und unter bestimmten Verhältnissen, mit dem ernstlichen Glauben an ihre Wahrheit gedacht worden sind.

Es kann für Alfredus nicht leicht gewesen sein, den einmal gefassten Gesichtspunkt, dass die Seele von ihrem Sitze, dem Herzen aus, den ganzen Leib bilde, belebe, beherrsche, zu detailliren und in's Einzelne zu verfolgen. Dazu war zunächst nothwendig die Darlegung der Gestalt und Beschaffenheit des räumlichen Seelenorganes, die Anatomie des Herzens, dann die Physiologie oder die Mechanik der Herzfunctionen, die Erkenntniss und Würdigung derselben in ihrer Bedeutung für den ganzen Organismus, und

endlich der Nachweis, dass die Seele, eine einfache unkörperliche Substanz, das *primum movens* dieses ihres Werkzeuges sei, vermittels dessen sie ihre Vermögen in dem ganzen Leibe, und zwar in jedem Hauptorgane desselben ein besonderes, verwirkliche. Genau so verfährt auch Alfredus: er beginnt mit der Anatomie, knüpft an dieselbe die Physiologie des Herzens und zeigt, dass die Mechanik des Herzens die Seele als bewegendes Princip fordere; daran schliesst er eine Theorie der räumlichen Actualisirung der Seelenvermögen im Körper und der Mittel, durch welche dieselbe sich vollzieht.

10. Ich will es versuchen, Alfred's physiologische Ansicht so bündig als möglich unserer Vorstellungsweise näher zu bringen. Mit Aristoteles unterscheidet er im Herzen drei Höhlen. Es gilt ihm als ausgemacht, dass das Herz der Ausgangspunkt des Blutes, der Ursprung der Adern sei, durch welche das Blut sämtlichen Körpertheilen zugeführt wird. Die Luft dringt beim Athmen durch die Lungengefässe zum Herzen, und zwar in den mittleren Herzventrikel. Der Athmungsprocess dient zur Abkühlung der eingepflanzten Wärme und Erneuerung des Pneuma, dessen Bildungstätte der linke Herzventrikel ist; in diesem wird nämlich das aus der verdauten Nahrung in die rechte Herzkammer gezogene Blut zu Lebensgeist verarbeitet und von hier aus durch Irradiation in den Organismus transfundirt. Die Zwecke der Athmung und Irradiation vermitteln zwei der mittleren und der linken Herzkammer entsprechende Oeffnungen

(*orificia*), mit Schliessungsapparaten, denen des Magens und der Gebärmutter ähnlich, versehen.

Die beiden Schliessungsapparate stehen aber durch eine zweckmässige Muskelvorrichtung miteinander so in Verbindung, dass, wenn der eine sich schliesst, der andere geöffnet wird, so dass, während das *orificium aëris* sich schliesst und die Respiration aussetzt, die Irradiation des Lebensgeistes durch das gleichzeitige Eröffnetwerden des linken Herzventrikels vor sich gehen kann. Der mittlere und der linke Herzventrikel verhalten sich nach der Vorstellungsweise Alfred's etwa so zu einander, wie zwei durch eine Zugvorrichtung mit einander verbundene Beutel, welche sich auf einem Zug entgegengesetzt öffnen und schliessen. Das diesen Mechanismus bewegende Princip ist das der Hippokratiker, in deren Lehren es wahrscheinlich aus der jonischen Naturphilosophie übergegangen ist: die eingepflanzte Wärme.

Die linke Herzkammer ist nach Alfredus das Wärmecentrum des Organismus. Sie ist im Leibe das, was die Sonne im Kosmos ist. Das Leben zehrt von der ausstrahlenden Wärme der im Herzen kontinuierlich brennenden Flamme. Physisch betrachtet ist das Leben ein Naturprocess, vermittelt durch die Herzbewegung, erzeugt durch die dem Herzen immanente Wärme. Die Wirksamkeit dieses Leben und Bewegung erzeugenden Agens denkt sich Alfredus folgendermassen: Die im Herzen brennende Hitze zieht die Luft an sich, welche durch die Lunge strömend, das *orificium aëris* öffnet und in das Herz eindringt, wo sie das Blut in *spiritus vitalis* umwandeln

hilft. Nach erfolgter Inspiration und Abkühlung schliesst sich das *orificium aëris* wieder, wodurch sich das *orificium* des linken Ventrikels von selbst öffnet und das inzwischen pneumatisirte Blut in den Organismus entlässt. Die zu fernerer Pneumatisirung unbrauchbar gewordene Luft wird dann gewaltsam ausgestossen, und der ganze Process beginnt von neuem. Durch die im Herzen continuirlich fortbrennende Hitze, welche der Abkühlung bedarf, das immerfort zuströmende Blut, welches der Luft bedarf, um in Lebensgeist umgesetzt zu werden, wird nämlich das Bedürfniss der Luftattraction stets wieder mit Nothwendigkeit erzeugt, das *orificium aëris* stets wieder geöffnet, um Luft einzulassen. Es ist bemerkenswerth, dass Alfredus durch diesen Process zugleich die Wahrnehmung Galen's, dass sich Athembewegung und Pulsation proportional verhalten, zu erklären versucht. Wir haben also in seiner Theorie einen der ältesten Versuche, rythmische oder mit regelmässiger Periodicität wiederkehrende Vorgänge im Organismus physikalisch zu erklären. (Vgl. die Auszüge aus Cap. 4 und 6.)

Was stellt sich aber Alfredus unter dem Agens der Wärme vor, hält er die Wärme für eine Art von Bewegung oder für eine Art von Stoff? Zunächst ist zu bemerken, dass Alfredus in der Wärme nur die *causa instrumentalis*, nicht die *causa principalis* des Lebens erblickt. Die *causa principalis* kann nur eine continuirlich wirkende, unerschöpfliche Kraft sein, welche nicht ermüdet und erlahmt, immer neues Lebensöl auf den Docht des Herzens zu giessen. Eine solche kann aber nur eine Substanz sein, und zwar eine

unkörperliche. Diese ist die Seele. Es ist nicht, wie die Salernitaner und die Schule von Montpellier behaupten, die Natur, welche die continuirliche Wärme bewirkt und erhält, denn die Natur ist keine Substanz: *neque scientia, neque substantia, neque ex se est natura, inest autem semper ut in subjecto*. Es ist die Seele. Die Seele enthält die Wärme als eine Eigenschaft in sich, welche wie etwa der Verstand oder der Wille in und an der Materie wirkend wird: *anima calorem continet*. Darum hat auch die Seele ihren Wohnsitz dort aufgeschlagen, wo ihr Feuerherd brennt, dem sie stets, wie das Princip seiner nächsten Wirkung, nahe sein muss, im linken Herzventrikel nämlich: *Thalamus cordis sinister est domicilium animae*. Darum kann auch die Seele ihren Sitz nicht wechseln, sie kann im Leibe nicht herumwandern, denn die Herzbewegung müsste aufhören, wenn das Wärme erzeugende, bewegende Princip dem Herzen fern wäre: *continuus est motus cordis, ibi ergo semper est movens, id autem animam esse...* (Vgl. die Excerpte aus Cap. 7 und 8).

Fassen wir die Sätze des Alfredus zusammen, um sie zu präcisiren, so lautet das Facit seiner Lehre: Die Seele hat in sich eine sinnlich wahrnehmbare, fühlbare, die Materie verändernde (Nahrungsmittel verdauende, Blut in Pneuma verwandelnde) Eigenschaft: die Wärme, mit welcher sie sich, wie mit allen übrigen Eigenschaften und Vermögen, den intellectus agens nicht ausgenommen in einem ebenfalls sinnlich wahrnehmbaren Raume, dem linken Herzventrikel, befindet. Was wir heute organochemische Prozesse

nennen, das sind nach Alfredus Wirkungen der Seele. Die Seele also verdaut, verkocht das Blut, befruchtet. Buchstäblich so denkt Alfredus, da er sich nicht scheut, zu sagen: *anima semen in membra, cibum in humores, sanguinem in spiritum permutat.* (Exc. Cap. 7.) Die Seele verhält sich also zum Leibe, wie das Feuer zum Stoff; wo kein Stoff ist, da ist kein Feuer; mit dem Körper vergeht daher auch die Seele, mit dem verbrennlichen Stoff das Feuer. Ist das nicht ein lauter und entschiedener Protest gegen alle populären und kirchlichen Vorstellungen von der Seele nicht nur des 13. Jahrhunderts, sondern des ganzen Mittelalters? Das unkörperliche, raumlose, unsichtbare, unberührbare Seelenwesen, ¹⁾ ein kochender Feuerheerd, eingezwängt und festgebannt in die engen Zellenwände eines Herzventrikels!

11. Alfredus legt ein grosses Gewicht auf den Satz, dass die Seele ganz und ungetheilt im Herzen wohne. Damit setzt er sich in Widerspruch mit der von Augustinus ²⁾ herrührenden, das ganze Mittelalter beherrschenden Ansicht, dass die Seele ganz im ganzen Körper und ganz in jedem Gliede desselben gegenwärtig sei, wie auch mit der auf Platon und Galen ³⁾ zurückzuführenden Anschauung,

¹⁾ Die gewöhnlich im Mittelalter der anima beigelegten Epitheta: *incorporea, illocalis, invisibills, intangibills.*

²⁾ Vgl. Huber, *Philos. der Kirchenväter*, 1859, S. 290.

³⁾ In einer kleinen von Daremberg übersetzten Abhandlung sagt Galen: *Il y a trois espèces d'âmes; ces trois âmes habitent l'une dans la foie, l'autre dans le coeur, la troisième dans l'encéphale.* *Oeuvres de Galien* (1854), I. 52—55 (Vgl. Lewes, *Aristoteles*, deutsche Ausgabe 1865, 237.)

dass es mehrere Seelen oder Seelentheile gebe, welche in verschiedenen Körpertheilen localisirt sind. Gegen beide betont er im 8. Cap. der Schrift *de motu cordis* ¹⁾ die Einheit, Einfachheit, Untheilbarkeit, Unbeweglichkeit der Seele, welche Eigenschaften es fordern, dass sie sich nur eines Werkzeuges und unausgesetzt bediene. Es gibt nach Alfredus nicht *plures unius animae*, auch ist die Seele nicht *una ex multis composita*, auch wohnt die Seele nicht *in simul diversis et loco sejunctis tota*. Gegen alle diese Ansichten macht er geltend, dass die eine und untheilbare Seele die *potentia* und *operatrix omnium virtutum corporis* sei, dass vom Herzen aus alle der Seele immanenten Vermögen, und zwar einige in besonderen dazu eingerichteten Werkzeugen, verwirklicht werden: *Palam igitur a corde omnes virtutes exordium sumere, singulas tamen singulis et propriis instrumentis ad integritatis perfectionem procedere*. Würden die einzelnen Vermögen als substantiell von einander verschiedene Wesenheiten, in den verschiedenen zu ihrer Verwirklichung dienenden körperlichen Organen localisirt sein, so müsste beim Erkrankten und Unfähigwerden eines dieser Organe auch das ihm entsprechende virtuelle Princip der Corruption anheimfallen und bei der Restitution desselben Organes wieder von Aussen dem Organismus eingepflanzt werden. Die Lähmung gewisser Körpertheile, welche nach Durchschneidung eines bestimmten Nerven oder des Rückenmarkes erfolgt, ist ein Beweis, dass die

¹⁾ Womit zu vgl. Absatz 4 der Excerpta aus dem 10. Cap.

gelähmten Theile ihr specifisches Lebens- und Bewegungsprincip nicht in sich selbst tragen, sondern dass es von wo anders her (dem Mittelpunkt, dem Herzen) in ihnen actualisirt wird. (So verstehe ich den letzten Abs. der Excerpta aus Cap. 8.)¹⁾ Also müssen alle Vermögen ihren Sitz dort haben, wo die centralisirte Seele, im Herzen. Also ist das Herz nicht nur das *principium vitae*, sondern auch das *principium sensus et motus* (τὸ πρῶτον αἰσθητήριον und der Sitz der bewegenden δύναμις, Ar. de somno 2. 456 a. 21 und 2. 455 b. 34 ff.), nicht nur die Stätte des leidenden, sondern auch wohl des thätigen intellectus. Alle Nerven und Adern erstrecken sich daher nach dem Herzen zur Fortleitung der empfangenen Eindrücke.

Freilich entsteht durch Centralisation aller Vermögen im Herzen für Alfredus die Schwierigkeit, zu erklären, auf welche Art die Seele sich in den räumlich vom Herzen entfernten Theilen des Körpers ac-

¹⁾ Die Annahme mehrerer von einander substantiell verschiedener und in verschiedenen Körperteilen localisirter Seelen bekämpft auch Albertus Magnus (De spiritu et respiratione, tract. II, cap. 1), und zwar schreibt er diese Annahme Alexander Neckam zu, der sie in einer ebenfalls: De motu cordis betitelten Schrift ausgesprochen haben soll. Hauréau hat Unrecht, wenn er (im ang. Memoire, p. 6) die von Albertus bekämpfte Ansicht mit der des Alfredus identificirt. Die dem Alexander Neckam in libro de motu cordis zugeschriebene Ansicht lautet nach Albertus so: quod diversarum virium et non subalternatim positarum diversa sunt organa et per consequens diversi spiritus et operationes. Vegetativa autem, quae est nutritiva, et animalis, quae est sensitiva, et motiva et vitalis diversae sunt vires et non subalternatim positae; propter quod pronuntiat, istas esse substantialiter animas diversas. Dass diese Ansicht nicht die des Alfredus sei, sondern auch von ihm bekämpft werde, davon kann man sich leicht durch Vergleichung mit unseren Excerpten aus Cap. 8. überzeugen.

tualisire, durch die Sinne wahrnehme, vermittels der Leber verdaue, die Glieder bewege. Das 10. Capitel der Schrift *de motu cordis* ist dieser Erklärung gewidmet. Es handelt von dem *vinculum* zwischen Leib und Seele, deren Gegensatz dem Alfredus bei seiner halbmaterialistischen Vorstellungsweise von der Seele doch aufs Entschiedenste feststeht. Er sucht hier nach dem Bande, welches *tam absone dissidentia in unius ejusdemque essentiae foedus uniret*. Und dieses Band erblickt er in einem Mittelwesen zwischen Geist und Stoff, welches einerseits mit der immateriellen Natur der Seele eine so innige Verwandtschaft habe, dass es Eindrücke unmittelbar von ihr zu empfangen fähig sei, und andererseits durch seine subtile Materialität den ganzen Leib zu durchdringen vermöge. Was ist nun dieses Wesen, das die grobe Materialität, das Alltagsgewand der Körperwelt, abgelegt hat, und als feiner, zarter, leichter Stoff, dem Geiste ganz ähnlich und doch nicht Geist, vorgestellt wird? — dieses durchdestillirte, sublimirte Wesen, das ohne Hinderniss den Leib durchwandert und ohne Vermittlung mit der Seele verkehrt? Es ist nach Alfredus der *spiritus vitalis*, dessen Destillationsapparat das Herz ist. Dem psycho-physischen Organ, welches das Herz ist, entspricht ein psycho-physischer Stoff, der Lebensgeist, den das Herz aus dem rohen Stoffe bereitet. Die Seele schafft sich gewissermassen einen neuen Stoff, den sie zum Vermittler zwischen sich und der groben Materie gebraucht. Der Begriff des Pneuma als belebenden und wirkenden Principals des animalen Lebens war dem Alfredus durch die

antike Physiologie gegeben, aber die Alten verstanden darunter kein Mittelding zwischen Materie und Geist, sondern einen körperlichen Stoff, wenn auch von subtilerer Beschaffenheit. Auch Galen lässt die psychischen Functionen von einem Pneuma abhängig sein. Wie materialistisch er dies auffasste, geht insbesondere aus jenen Stellen hervor, wo er von einer wirklichen Trübung des Pneuma spricht. „Trübung war ihm kein Tropus; er dachte sich das Pneuma mit anderen Stoffen vermengt, getrübt wie ein trübes Wasser“. ¹⁾ Auch die Schrift *de differentia animae et spiritus*, auf die sich Alfredus vielfach stützt, bezeichnet als *prima differentia inter animam et spiritum, quod spiritus est corporeus, anima vero incorporea est* (Codex aul. vindob. Nr. 113, f. 84^b). Alfredus hat den überlieferten Begriff des spiritus etwas modernisirt, d. h. ähnlicher gemacht dem christlichen Begriff des *corpus spirituale*, des geistigen ätherischen Leibes, wie er die der irdischen Schwere Enthobenen, die Verklärten, nach theologischen Vorstellungen umfließt. Freilich scheint Alfredus schliesslich die ganze Plumpheit dieser unphysikalischen und unphilosophischen Vorstellungsweise herausgeföhlt und eingesehen zu haben, dass ein geistiger, ätherischer Körper nicht weniger Körper ist, als ein ungeistiger irdischer, der Schwere unterliegender Körper, denn er scheint nicht abgeneigt, ihn mit einer Art von feurigem Aether, ja selbst unter Berufung auf Loxus' Physiognomik mit dem Blute zu identificiren.

¹⁾ Ed. Albert, Beiträge zur Gesch. d. Chirurgie, (Wien, 1877) I, 28.

Alfredus unterscheidet zwei Arten von Pneuma, den *spiritus vitalis* und den *spiritus animalis*. Der letztere wird aus dem ersteren, welcher im Herzen erzeugt und durch Irradiation dem ganzen Leibe mitgetheilt wird, in den Gehirnentrikeln sublimirt. Er ist es, welcher Wahrnehmung, Gedächtniss, Verstand, Bewegung durch die Belebung der sensitiven und motorischen Nerven, welche im Gehirn entspringen, bewirkt. Das Herz vergleicht Alfredus der Sonne, welche den ganzen Leib bestrahlt, das Gehirn einem Spiegel, welcher die empfangenen Strahlen auffängt und gewissermassen in verstärktem Lichte zurückwirft: *Peruenit virtus ad cerebrum, sicut calor a sole in terrae superficiem . . . ejusdem quoque irradiatio ad totum corpus a cerebro tanquam a speculi superficie resultat. A corde enim virtus exoritur, in cerebro confortata consummatur . . . cerebrum integre irradiationem suscipit, perfectioneque refundit, sicut exactissime polita speculi superficies radium.* So erscheint dem Alfredus die Gehirnthätigkeit als eine gesteigerte Lebensthätigkeit, der *spiritus animalis* als ein verfeinerter, in den Gehirnkammern überdestillirter *spiritus vitalis*; so erscheinen ihm die psychischen Phänomene selbst als die höchsten Wirkungen des in fortgehender Sublimation, Verflüchtigung, Vergeistigung begriffenen Inhaltes der Arterien. Die Unterscheidung zweier Arten von Lebensgeist hat er aus der Schrift *de differentia animae et spiritus*, und macht sie gegen die Ansicht der Aerzte geltend, welche mit Galen drei Arten von Lebensgeist annehmen. ¹⁾ Bemerkenswerth ist die hiebei entwickelte

¹⁾ Galen unterscheidet ein dreifaches Pneuma: πνεῦμα ψυχικόν, πνεῦμα

Ansicht von der Bedeutung des Gehirns und des Nervensystems, welche sich einer richtigeren Auffassung ihrer wirklichen Functionen nähert und über die Schranken der Vorstellungsweise des Aristoteles, der das Gehirn bekanntlich als einen Abkühlungsapparat der grossen Wärme des Herzens, als eine Art von Moderator betrachtete, hinausgeht. Doch hat Alfredus die bessere Einsicht nicht eigenen Untersuchungen zu verdanken, sondern der Schrift *de differentia animae et spiritus* und Galen, welcher die Auffassung des Aristoteles kritisirt und seine Verwunderung über dieselbe ausdrückt. ¹⁾ Es wird sonach die vielverbreitete, auch von Charles ²⁾ getheilte Meinung zu berichtigen sein, dass Roger Bacon der erste gewesen sei, welcher eine richtigere Ansicht über die Bedeutung des Gehirnes und des Nervensystems der Auffassung des Aristoteles entgegensetzen den Muth gehabt habe. Denn abgesehen von den Einzelheiten der Lehre des Alfredus darüber, welche zumeist arabischen Quellen

ζῷτικόν und πνεῦμα φυσικόν. (Puschmann, Alexander von Tralles, Wien 1878, S. 59.)

¹⁾ De usu partium VIII, 3: Aristotelem vero facere non possumus, quin valde accusemus, qui cum ea, quae ex anatome apparent, non neglexerit, in eorumque utilitate sit exercitus, ipseque tradiderit, problematum alia quidem solutionem postulare, alia vero supplicium, alia sensum: invenitur tamen postea ipse neque his quae sensibus apparent, credere, neque sui ipsius memor. Nam tactus noster calidius invenit cerebrum, quam ambientem nos aerem. Ille vero caloris ipsius cordis refrigerandi gratia ipsum extitisse confirmat, sui ipsius immemor, qui respirationem hujus rei causa paratam esse dixerit. . . . Nam per deos immortales, quis est, qui cum aerem ipsum habeat, per pulmonem ad cor tendentem, aut si minus ipsum, at saltem omnino ipsius qualitatem, idque continenter, ac sine intermissione fieri videat, alio adhuc putet cor indigere ad refrigerationem auxilio! . .

²⁾ Roger Bacon, S. 219, ff. — Vgl. auch Lewes: Aristoteles, deutsche Ausg., S. 181, Aam.

entnommen sind, betont er auf's Entschiedenste die centrale Bedeutung des Gehirnes für das geistige Leben. Er betrachtet es, so zu sagen, als spezifische Energie dieses Organes, den ihm durch seine Adergeflechte aus den Karotiden zugeführten pneumatischen Stoff vollends in Geist umzusetzen. Bei allem Schwergewicht, welches er auf die Thätigkeit des Gehirnes legt, ist er jedoch sorgfältig bestrebt, den Schein nicht aufkommen zu lassen, als betrachte er das Gehirn als den Sitz eines besonderen, von der Lebenskraft im Herzen verschiedenen Vermögens. Es ist nur der zweckentsprechendste, vollkommenste Apparat in der Teleologie des ganzen Organismus, den die im Herzen wohnende Seele zur Actualisirung ihres Wesens geschaffen. Nur als ein Werkzeug der Seele vermag es das zu leisten, was es leistet. Seine Thätigkeit ist Bedingung der Sinnlichkeit, des Bewusstseins, des Urtheils, des Gedächtnisses, aber nur in dem Sinne, dass es die organische Veranstaltung ist, durch welche die im Herzen wohnende Energie der Form sich die ihr entsprechende Gestalt der Innerlichkeit producirt. Allerdings steht und fällt diese ganze Theorie mit dem phantastischen Fundament eines, durch die Seele im Organismus vermittels des ihr immanenten Feuers eingeleiteten, an Leber, Herz und Gehirn vertheilten, an die Mitwirkung der Luft gebundenen, Vervollkommnungs- und Verfeinerungs-Processes der Materie, durch den dieselbe schliesslich in ihr Gegentheil, die immaterielle Erscheinung, das psychische Gebilde, umschlägt.

12. Um seine Lehre vom Sitz der Seele, von dem Verhältniss von Herz und Hirn gründlicher zu erörtern, hat Alfredus auch Fragen der Entwicklungsgeschichte in den Bereich der Schrift *de motu cordis* gezogen. Das 13., 14. und 15. Capitel beschäftigt sich mit denselben. Auch hier zeigt sich sein kühner, von den kirchlichen Vorstellungen unbeirrter Geist, der vor keiner Consequenz, welche sich aus dem als wahr erkannten Principe folgerichtig ergibt, zurückschreckt. Das embryonische Individuum ist, wie Alfredus lehrt, von dem Momente an, wo es sich zu entwickeln anfängt, beseelt: *a generatione animatum est embryo*. Es ist zwar ohne Empfindung und eine zeitlang ohne Bewegung, allein nicht ohne die Energie der organischen Form, welche in dem Momente, in welchem sich der thierische Keim aus dem Conflict der Zeugungskräfte beider Geschlechter zu entwickeln beginnt, auch schon wirksam ist. Was Alfredus über Entwicklungsgeschichte beibringt, zeigt, dass er auch in Ansehung der menschlichen Seele der Epigenesis oder dem sog. Traducianismus zugethan war, im Gegensatze zu den berühmtesten Lehrern seiner Zeit, welche dem Creatianismus huldigten. ¹⁾ Alfredus bezeichnet diejenigen, welche

¹⁾ Auch Alexander Neckam sagt: *Anima humana non est ex traduce, sed caro ex traduce est. Anima nobilis est creatura, facta ad imaginem Dei in naturalibus et ad similitudinem in gratuitis. De naturis rerum etc. p. 233.* Die Scheu des Mittelalters vor dem Traducianismus ist auf Augustinus zurückzuführen, der zwar selbst zwischen Traducianismus und Creatianismus schwankte, aber mit Rücksicht auf Tertullian, den Traducianismus als materialistisch verwarf: *Nam et illi, qui animas ex una propagari asserunt,*

die Seele erst im Augenblicke der ersten Kindesbewegung oder in der Stunde der Geburt neu geschaffen, in den Leib durch Infusion eintreten lassen, als *oppressores morte mulctantes embryo, eo quod sensu motuque prius caruit aliaque potentia fuit*. Nach seiner Ansicht ist der Mensch schon ein beseelter Mensch, sobald er zu werden, sich zu verwandeln anfängt. Jede Menschenseele ist also einmal eine Fötusseele gewesen, gleichwie die Schmetterlingsseele einstmal eine Raupenseele war. Und diese Lehre folgt nothwendig aus Alfredus' Grundansicht. Nur unter Voraussetzung seiner Idee oder seiner Form ist, nach Alfredus, der leibliche Mensch denkbar, also auch nur unter derselben Voraussetzung der Keim des Menschen. Indem der Keim sich entwickelt, erhebt sich auch die Seele parallel den Wandlungen des Leibes in stufenweiser Vervollkommnung allmählig aus dem Fötusschlaf in das Tagesleben des Bewusstseins. Der Mensch ist also bei seinem ersten Entstehen seinem ganzen Inhalte nach gegeben; Leib und Seele, der wesentliche Charakter eines Lebendigen, schon im ersten organischen Keime vorhanden.

Das letzte folgerichtig entwickelte Resultat, zu dem die Schrift *de motu cordis* gelangt, ist daher die bündige anthropologische Einsicht: Die mensch-

quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequantur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt, et corpulentis semelibus exoriri: quo perversius quid dici potest? Ep. 190 ad Optat. c. 4. n. 14. — Vgl. auch die Sammlung der Ansichten darüber in Abälard's Sic et non (ed. Henke et Lindenköhl) p. 275—280. — Roger Bacon huldigt in Ansehung des Ursprungs der Seelen einer ähnlichen Ansicht wie Alfredus. Cf. Charles a. a. O. S. 213.

liche Seele entsteht, entwickelt sich, altert und vergeht mit dem organischen Leibe:

.... gigni pariter cum corpore et una

Crescere sentimus, pariterque senescere mentem.¹⁾

* * *

Hauréau hat mit Recht die Lehre der Schrift *de motu cordis* als Vitalismus bezeichnet.²⁾ Die eigentliche historische Bedeutung der Schrift *de motu cordis* liegt in der entschiedenen Geltendmachung der vitalistischen Theorie, wodurch sie anticipirend das zum Ausdruck gebracht hat, was im bedeutsamen Gange der Geschichte späteren Jahrhunderten als Aufgabe vorgezeichnet erscheint. Weder Bichat noch Stahl haben das vitalistische Princip schärfer bestimmt oder demselben eine grössere Ausdehnung eingeräumt als Alfredus. Es ist bemerkenswerth, dass sogar Bichat's berühmtes Gesetz des Intermittirens,³⁾ dass

¹⁾ Lucret. III, 445 f.

²⁾ Memoire etc. p. 14.

³⁾ Ueber das Gesetz des Intermittirens vgl. Comte, Cours de philos. posit. (3^{me} édition par Littré, 1869) III, S. 519—524. Comte bemerkt: Le double mouvement fondamental de composition après absorption, et d'exhalation du produit de la décomposition, qui constitue la vie générale, ne peut, en effet, être un seul instant suspendu, sans déterminer aussitôt la tendance directe de la désorganisation. Mais, au contraire, tout acte d'irritabilité ou de sensibilité est, par sa nature, nécessairement intermittent, puisque aucune contraction ni aucune sensation ne saurait être conçue comme indéfiniment prolongée; en sorte que la continuité impliquerait tout aussi bien contradiction dans la vie animale, que la discontinuité dans la vie organique. Cette théorie de l'intermittence, dont Bichat est le vrai créateur, est aujourd'hui essentiellement perfectionnée, surtout dans le système biologique de M. de Blainville, par suite des progrès généraux de l'anatomie physiologique dans le siècle actuel.

nämlich unser thierisches Leben wesentlich intermitirend, unser organisches wesentlich continuirend ist, in der Schrift *de motu cordis* sich der Hauptsache nach angedeutet findet.

Obschon die vitalistische Theorie zu vielen Missverständnissen und vielem Wortstreit Anlass gegeben hat, obschon sie von der heutigen Physiologie entschieden verworfen wird, so ist man dennoch nicht berechtigt, sie mit vornehmer Geringschätzung heute schon unter die veralteten Ansichten zu stellen. Denn die Frage, welche die Entstehung der organischen Form betrifft, ist gegenwärtig, so stark ihre endliche Lösung im Flusse sein mag, noch immer nicht beantwortet. So lange aber dies der Fall ist, behält die vitalistische Theorie, als ein noch unüberwundener Gesichtspunkt für die Erklärung des Problems des Organischen, ihre ungeschmälerte Bedeutung gegenüber den betreffenden chemischen und mechanischen Erklärungsversuchen. Wir haben daher in der Schrift *de motu cordis* eines der ältesten Documente einer noch heute giltigen Betrachtungsweise der Natur, um so werthvoller für uns, als dasselbe einen neuen Beleg dafür liefert, dass der Vitalismus eine zu allen Zeiten, bei jedwedem Stande der empirischen Forschung mögliche, immer wiederkehrende typische Vorstellungswaise ist, in welcher dem menschlichen Erkenntnissvermögen ein wesentliches Stück des Weltgeheimnisses, die Entstehung des Organischen, begreiflich wird.

Erinnert man sich aber an die grossen geistigen Krisen und socialen Umwälzungen, welche dem Auf-

treten der vitalistischen Theorie im vorigen Jahrhundert als Wirkungen folgten, ¹⁾ so fühlt man sich unwillkürlich aufgefordert, auf den Inhalt der Schrift *de motu cordis* das geistreiche Wort Hauréau's anzuwenden: *La scolastique, c' est la revolution, qui se prépare.*

¹⁾ Vgl. Henry Thom. Buckle's *Gesch. der Civilisation in England* (deutsch v. Arn. Ruge.) I. B. 2. Abth. 14. Cap.: *Unmittelbare Ursachen der französ. Revolution.*

IV.

Das Fortleben der in der Schrift *de motu cordis* entwickelten Ideen.

1. Man kann von Nachwirkungen der Schrift *de motu cordis* im eigentlichen Sinne des Wortes nicht sprechen. Die in ihr entwickelte anthropologische Gesamtsicht scheint spurlos vorübergegangen zu sein. So wichtig sie als Vorzeichen einer künftigen Entwicklung erscheint, so fremd war sie den Bestrebungen der Zeit, welcher ihr Verfasser angehörte. Die Seele, wie Alfredus es thut, als ein in allen ihren Aeusserungen an die Materie gebundenes Wesen zu betrachten; sie zum Gegenstande einer gleichsam physikalischen Erklärung zu machen, und den mystischen Schleier, der sie, als etwas Würdigeres und Edleres, zu verhüllen scheint, zu entfernen: das musste in jenen Tagen, wo das Denken von den Dogmen der Kirche abhängig und bestimmt, wo die Wissenschaft mit dem Glauben verschmolzen war, für eine Art von Entweihung angesehen worden sein. Aber es geht hieraus nur zu deutlich hervor, dass Alfredus selbst als Philosoph, als Mann der Wissenschaft heraus war aus den Banden der Kirche, dass er unabhängig dachte, dass er sich am Gängel-

bande des Dogma's nicht leiten liess. — Dagegen scheinen einzelne Sätze und Untersuchungen der Schrift *de motu cordis* eine zeitlang ernstlich discutirt, von Einzelnen acceptirt, von Anderen zurückgewiesen worden zu sein; aber nur in den wenigsten Fällen lassen sich die dem ersten Anschein nach der Schrift *de motu cordis* entnommenen Lehren und Ideen als wirklich ihr entnommene oder ihrem Einflusse entstammende nachweisen.

Es ist gewiss, dass die Schrift *de motu cordis* bei Jean de la Rochelle, dem Schüler des Alexander von Hales und seinem Nachfolger auf dem Lehrstuhl der Franciscaner zu Paris, Beachtung gefunden hat, obgleich er niemals den Namen ihres Verfassers nennt. ¹⁾ Dagegen ist es keineswegs ausgemacht, dass ein Zusammenhang zwischen der von vielen Aerzten des 13. und 14. Jahrhunderts recipirten Ansicht, ²⁾ dass das Herz der Sitz der Seele und der Vitalkraft sei, und Alfredus' Schrift *de motu cordis* bestehe. Wenn Guido de Cauliaco das Herz als *vitalis principium*, als *instrumentum omnium virtutum*, als *corporis et animae completum vinculum* bezeichnet, ³⁾ so glaubt man Alfredus sprechen zu hören, und doch lassen sich alle Gründe, welche beigebracht werden könnten, eine Anknüpfung an die Schrift *de motu cordis* wahrscheinlich zu machen, durch Gegen Gründe erschüttern. Thatsache ist ferner, dass man im dreizehnten Jahrhundert

¹⁾ Hauréau, Memoire p. 6. (M. H. Luguët, Joann. a Rupella, Summa de anima, p. 27.)

²⁾ Vgl. Petrus von Abano (Aponensis, 1250—1315): Conciliator differentiarum philosophorum et praecipue medicorum. Venet. 1483; Diff. 41.

³⁾ Chirurg. magna, Tract. I, Doctr. II, cap. V.

verschiedenen Modificationen und Variationen der Hauptthese, dass das Herz Seelenorgan sei, begegnet. ¹⁾ Eine Vergleichung derselben mit der Schrift *de motu cordis* zeigt aber, dass sich in ihnen manches Neue findet, für das sich schwer oder gar nicht eine Anknüpfung bei der Schrift *de motu cordis* nachweisen lässt. Ob aber die gemeinsame Hauptthese auf Sätze der Schrift *de motu cordis* zurückzuführen sei, darüber ist nicht zur historischen Gewissheit zu kommen. Denn sie konnte aus Aristoteles selbst oder aus seinen arabischen Commentatoren abgeleitet worden sein. Man kann daher nur von einem Fortbestehen der von der Schrift *de motu cordis* zuerst vertretenen Thesis sprechen.

2. Ebenso ungewiss ist es, ob sich die im Laufe des dreizehnten Jahrhunderts von theologischer Seite erhobenen Proteste gegen Sätze und Lehren, welche sich auch in der Schrift *de motu cordis* finden, unmittelbar auf diese beziehen. Es ist sehr zweifelhaft, ob Wilhelm's von Auvergne Widerlegung der Thesis, dass die Seele im Körper oder in einem Theile

¹⁾ Sie scheint überhaupt Gemeingut aller Gebildeten geworden zu sein. Auch Dante bekennt sich zu ihr. Das Gehirn sieht er als ein blosses Behältniss der empfangenen Eindrücke an. Die Seele wohnt im Blute und im Herzen, wo der Lebensgeist, der Gott des Leibes, seinen Sitz hat. In der *Vita nuova* erzählt Dante, wie in dem Augenblicke, als Beatrice zum ersten Male vor ihm erschien, „der Geist des Lebens, der in der verborgensten Kammer des Herzens wohnt, so heftig zu zittern begann, dass er in den kleinsten Pulsen sich schrecklich offenbarte und zitternd diese Worte sprach: Sieh' ein Gott, stärker als ich; er kommt und wird über mich herrschen.“ Vgl. Ozanam, Dante und die katholische Philosophie (Deutsche Ausg. 1844), S. 99—101 und 267.

desselben localisirt sei, auch implicate die Schrift *de motu cordis* betreffe. Wo Wilhelm Lehren berührt, welche auch in der Schrift *de motu cordis* vorkommen, weist er sie dem Aristoteles zu. Das Gleiche gilt von einem dem Thomas von Aquino zugeschriebenen, unter dessen Opuskeln gedruckten Tractate „*de motu cordis*“, ¹⁾ welcher den Zweck hat, eine Lehre zu widerlegen, welche auch einen Hauptsatz der Schrift des Alfredus bildet: dass die Seele die wirkende Ursache der Herzbewegung sei. Nichts beweist zur Evidenz, dass Thomas Alfredus' Schrift vor Augen gehabt oder insbesondere auf dieselbe abgezielt hatte. Wenn wir hier auf diese beiden Proteste näher eingehen, so geschieht es nur, um zu zeigen; wie sich die kirchlich interessirte Wissenschaft Lehren gegenüber verhielt, welche sich auch in der Schrift *de motu cordis* finden.

Was zunächst Wilhelm von Auvergne betrifft, so ist ihm die Seele Etwas, das in einer Weise existirt, welche wesentlich anders ist, als die des Körpers. Da nur selbst Körperliches oder in irgend einer Weise an der Körperlichkeit Participirendes in einem Körper eingeschlossen gedacht werden kann, so kann bei der absoluten Wesensverschiedenheit von Körper und Seele von einer Localisation der Seele im Gehirn oder im Herzen oder im ganzen Körper nicht die Rede sein. *Anima humana*, sagt Wilhelm, *non est in corpore localiter, sed*

¹⁾ Sancti Thomae Aquinatis Opera omnia, XIII vol. comprehensa, Parisiis, 1660. Tomi I. pars II. pag. 184—186.

neque unquam hoc cogitatum fuit ab aliquo, qui vel ad modicum apprehenderit naturam animae: quam constat esse impartibilem partitione quantitativa. Neque enim divisione continuitatis ut linea, superficies aut corpus, neque divisione disgregationis, ut numerus . . . partibilis est. Quare manifestum est, impossibile esse, modis omnibus, animam esse localiter in loco corporali. ¹⁾

Die Seele befindet sich dagegen nach Wilhelm's Ansicht in einem *ubi spirituale*, in einem Orte, welcher ihrer Art zu sein entspricht, wie der körperliche Ort der materiellen Existenzweise. So denkunmöglich ein solcher Ort ist, so bemüht ist Wilhelm ihn denkbar zu machen. Diejenigen, meint er, welche sich die Seele wie einen Regenten vorstellen, welcher, obgleich *localiter* und *corporaliter* nicht in dem von ihm regierten Lande zugegen, dasselbe durch seine Macht und Weisheit beherrscht, kommen schon der Erkenntniss des wahren Verhältnisses von Leib und Seele etwas näher. ¹⁾ Doch dieses Gleichniss drückt noch nicht scharf genug den Gegensatz aus, zu welchem sich Wilhelm's Ansicht von der Seele gegenüber der Ansicht Derjenigen zuspitzt, welche der Seele ein Domicilium innerhalb des von ihr beherrschten Territoriums einräumen. Die Betonung der Unkörperlichkeit der Seele führt ihn bis zu der exorbitanten Behauptung ihrer Ausserkörperlichkeit. Da die Seele nicht im Körper eingeschlossen gesetzt werden kann, so kann sie nur von ihm ausgeschlossen gedacht

¹⁾ Guil. Alverni Opera omnia. (Venet. 1591) p. 611, col. B.

²⁾ Ibid.

werden. Die Immaterialität wird von ihm nicht als beziehungsweise verneinendes, sondern als festes, ruhendes Prädicat der Seele gefasst. Die Seele existirt nach Wilhelm's Ansicht ausser dem Körper als ein über den Körper erhabenes Wesen, als eine andere Substanz, die des Leibes zu ihrer Existenz gar nicht bedarf. Man könne eher sagen, der Körper sei in der Seele, als die Seele sei im Körper (*corpus potius esse in anima, quam ipsam esse in corpore*); denn die Seele umschlesse den Körper, wie die immaterielle Substanz Gottes den ruhenden Himmel, welcher die bewegte Welt im Raume begrenzt; wie Gott nicht von der Welt umfasst werde, so auch die Seele nicht vom Körper. ¹⁾

Auch nach Thomas ist es unmöglich, dass die Seele als eine rein geistige Substanz mit dem Körper in eine solche Verbindung oder Berührung eintrete, wie Diejenigen annehmen, welche ihr einen bestimmten Sitz in einem Körperorgan anweisen. Denn es ist klar, dass so eine Berührung nur so gedacht werden kann, wie sie unter ausgedehnten Substanzen stattfindet. Aber die Seele als ein geistiges, von aller Materie gesondertes, incorruptibles Wesen hat nichts gemein mit der ausgedehnten, körperlichen Substanz, kann sich daher mit ihr nicht vermischen, nicht von ihr berührt werden. ²⁾ Als höheres formbildendes

¹⁾ l. c. p. 612, col. A: spirituales enim substantiae magis circumdant id, in quo esse dicuntur, et continent, quam circumdantur et continentur ab ipso: quemadmodum ipsa essentia creatoris magis circumdat et continet omnia, quam circumdetur, vel continentur ab ipsis, et magis concludit et omnia continet intra se, quam sit inclusus in ipsis . . .

²⁾ Quae miscentur oportet ad invicem alterata esse: quod non contingit

Princip wirkt sie, ohne zu leiden, berührt sie einseitig, ohne berührt zu werden. Mit der Wesens-Kategorie: „*quaedam tangunt et non tanguntur*,"¹⁾ unter welche die Seele subsumirt wird, hat Thomas ein würdiges Seitenstück der Denkmöglichkeit zu der Species des Wilhelm von Auvergne: „*quae magis circumdant, quam circumdantur — magis continent, quam continentur*“ geliefert.

Aus dem speciellen Vorstellungskreise der Schrift *de motu cordis* hat Thomas nur einen Gedanken herausgegriffen, um seine Unmöglichkeit insbesondere darzutun: die Ansicht nämlich, dass die Seele das die Herzbewegung unmittelbar bewirkende Princip sei. Thomas findet, dass weder die nutritive Seele, noch die empfindende, noch die Denkseele unmittelbare Ursache der Herzbewegung sein könne. Die erstere darum nicht, weil sie auch den Pflanzen eigen ist, die Herzbewegung aber nur dem Thiere eigenthümlich ist; die empfindende und die Denkseele aber desshalb nicht, weil die Herzbewegung unwillkürlich sei, der *sensus* und *intellectus* aber nur vermittels des Willens bewegen.²⁾

nisi in his, quorum est materia eadem et quae possunt esse activa et passiva ad invicem. Substantiae autem intellectuales non communicant in materia cum corporibus, sunt enim immateriales. Cont. Gent. I. 2. c. 56.

¹⁾ Quaest. disput. de spirit. creat. a. 2.

²⁾ De motu cordis. Opera omnia Tom. I, pars II. p. 184: Quia omne quod movetur necesse est habere motorem, dubitabile videtur, quid moveat cor et qualis sit ejus motus. Non enim videtur ejus motus esse ab anima: ab anima enim nutritiva non movetur; quia animae nutritivae operationes sunt generare, alimento uti, et augmentatio, et diminutio: quorum nullum motus cordis esse videtur. Haec etiam anima plantis inest. Motus autem cordis animalium proprius est. Non etiam animae sensitivae motus esse videtur, nec intellectivae:

Er entscheidet sich dafür, dass die Herzbewegung ein *motus naturalis* sei, *quasi consequens animam, in quantum est forma talis corporis et principaliter cordis*, d. h. die Ursache der Herzbewegung ist eine dem Organe selbst eingepflanzte, angeborene Bewegungsfähigkeit, allerdings bewirkt und hervorgerufen durch die Seele, das bildende Princip des Organismus und besonders des Herzens, keineswegs aber in ihrer fort-dauernden Wirksamkeit durch das stets erneuerte, wirkliche Eingreifen der Seele bedingt. Wie in einem wohlorganisirten Staate die einmal in Bewegung gesetzte Staatsmaschine aus Gewohnheit fortgehe, und das Geschäft des Regierens vollbringe, ohne dass der Monarch bei jedem Regierungsacte unmittelbar einzugreifen brauchte, so vollführe der thierische Organismus die zu seinem Bestande nothwendigen Bewegungen, ohne das stete, unmittelbare Eingreifen des von ihm getrennten, es beherrschenden Monarchen, der Seele, von Natur. ¹⁾

3. Auch in den späteren Jahrhunderten des absterbenden Mittelalters und der aufdämmernden Renaissance

quia intellectus et sensus non movent nisi mediante appetitu. Motus autem cordis involuntarius est.

¹⁾ Die Argumentation des Thomas beruht auf Aristoteles: *de motu animalium*, 703^a 28, welche Stelle aber nicht ganz mit dem, was Thomas annimmt, übereinstimmt. Aristoteles will nämlich in derselben zeigen, dass in jedem Theile des Körpers eine Seele gar nicht nöthig sei, sondern dass, während sie sich in einem Haupttheile des Leibes, dem Herzen, befindet, das Uebrige dadurch lebt, dass es auf natürliche Weise mit demselben verbunden ist, und so von Natur sein Werk verrichtet. Thomas dagegen will zeigen, und zwar unter Berufung auf diese aristotelische Stelle, dass die Seele sich in keinem Theile des Körpers, auch nicht in seinem Haupttheile, dem Herzen, befindet!

stossen wir auf die durch den Namen Aristoteles vermittelte Fortführung der schon in der Schrift *de motu cordis* vorhandenen Tendenzen.

Obgleich die Kirche auf dem Concil zu Vienne (1311) auch auf die psychologischen Probleme ihre breite Hand gelegt und die Ansicht des Thomas von Aquino, dass die Seele eine individuelle, immaterielle, vom Körper trennbare Substanz und als solche *per se* und *essentialiter* Form des Leibes sei, zu dogmatischer Geltung erhoben hatte, so gelang es ihr dennoch nicht, die psychologische Frage, dieses intimste aller Räthsel, welches nicht bloß den Verstand der Philosophen, sondern das Gemüth des Menschen von jeher beschäftigt hat, der Debatte zu entziehen. Neben dem geistlosesten psychologischen Supranaturalismus, welcher an der von der Kirche dogmatisirten Annahme eine Stütze fand, tauchen im Laufe der an entscheidenden Anregungen auf dem Gebiete der Wissenschaft so reichen Uebergangsepoche mannigfaltige Ansichten über das Wesen der Seele und ihr Verhältniss zum Leibe auf. Ja, die psychologische Frage bildete im 15. und dem darauffolgenden Jahrhunderte den Mittelpunkt, an welchen sich mehr oder weniger direct alle übrigen philosophischen Probleme anschlossen.

Es kann nicht meine Aufgabe sein, die psychologischen Parteien, wie sie mit einander streitend sich in diesen Jahrhunderten gegenüberstehen, hier dem Leser vor die Augen zu führen, aber unerwähnt kann ich es nicht lassen, dass sich bei den Vertretern der verschiedensten Ansichten, in allerdings oft höchst selt-

samer Fusion und Coalition mit Gedanken und Tendenzen anderen Ursprungs, die Thesen der Schrift *de motu cordis* wiederfinden. So verfechten Pietro Pomponazzi und die, wie dieser, an Alexander von Aphrodisias sich anschliessenden Peripatetiker die naturalistische These des Alfredus von der Gebundenheit aller Form, also auch der menschlichen Seele an den Stoff, gegenüber der averroistischen Doctrin von der Trennbarkeit des $\psi\upsilon\chi\eta$ und den thomistischen Argumenten für die stofflos-individuelle Existenz der Seelensubstanz. Kühne Lehrer und begeisterte Schüler verkünden allenthalben die schon von Alfredus vorgeahnte Lehre, die Grundlage, auf der sich die moderne Auffassung des Menschen erhob: dass die Seele als Entelechie eines physisch-organischen Körpers sich nur durch den Leib bethätige; dass die Seele, als reiner, vom Leibe gesonderter und für sich selbst fixirter Intellect gefasst, ihren eigenen Begriff aufhebe. Auch die andern mit dieser im Zusammenhang stehenden Lehren der Schrift *de motu cordis*, dass das Herz der Sitz des natürlichen Feuers, die Quelle aller lebendigen Thätigkeit sei, dass der im Herzen gebildete spiritus vitalis das physisch-geistige Band zwischen Leib und Seele bilde, finden wir bei Platonikern und Aristotelikern der Renaissance wieder. Nach der Meinung des platonisirenden Eklektikers Giov. Picó von Mirandola ist das Herz der vorzüglichste Sitz der Lebenskraft, der Centralpunkt der bewegenden Kräfte, der Wärmequell und das *sensorium commune*, von welchem die Sinne, wie fünf Arme eines Meeres, ausströmen. Das Mittlere, welches nach ihm die vernünft-

tige Seele mit dem Körperlichen verbindet, ist ein ätherisch-körperlich gedachtes Pneuma.¹⁾ Noch unterschiedener subordinirt der berühmte Aristoteliker Andr. Caesalpini. — welcher, wie Haller sagt, gewohnt war, die Dinge aus einem andern Schwinkel zu betrachten, als die übrigen Menschen, — alle Thätigkeiten dem Herzen, dem Centrum des Lebens, von wo aus die Seele über ihre Aeusserungen in den Organen am Umkreise des Körpers herrscht. Dass das Gehirn das Organ der Seele, der Sitz der Empfindung, der Ursprung der Nerven sei, wird nach seiner Meinung Niemand sagen, *nisi is, qui crasse haec contempletur.*²⁾ Zu ähnlichen Ansichten bekennt sich

¹⁾ Heptaplus, expos. quartae lib. IV, cap. I. und III. Basler Ausg. der opera omnia, pag. 30—31: Est in pectore cor fons motus, vitae et caloris. — (Sensus communis) si Aristotelem sequimur est in corde, uti flumina ad mare confluunt. Nec absurde dixerimus, ab eo mari quinque corporis sensus, quos videmus auditum, visum, gustum, tactum, olfactum quasi quinque maria mediterranea diffusos intrare corporis continentem. — Verum inter terrenum corpus et coelestem substantiam opus fuit medio vinculo, quod tam distantes naturas invicem copularet; huic muneri delegatum tenuis ille spiritale corpusculum, quod et medici et philosophi spiritum vocant. (Fast wörtliche Uebersetzung mit Alfredus, vgl. Excerpta, cap. 10.)

²⁾ Quaestiones Peripateticae (Venet. 1571) V, quaest. 3 und 6: Animam non in singulis corporis partibus esse: neque totam in toto, sed totam in corde. V, quaest. 5 wird Aristoteles gegenüber der Anschuldigung, dass ihm die Verbreitung der Nerven vom Gehirn zu den peripherischen Endorganen unbekannt geblieben sei, in Schutz genommen: Qui autem Aristotelem insimulant iustitiae, tanquam non viderit nervos ex cerebro ad linguam et ad omnes partes tangendi vi praeditas ferri, quia scribat horum sensoria juxta cor esse, si il diligentius Aristotelis dicta animadvertissent, naturae secreta invenire ipsi quoque potuissent. Nam sine nervo sensum minime fieri aperte significavit 3. de Hist. An. cap. 5. ubi inquit: Pars nulla corporis stupore tentatur, quae nervo caret: quid enim aliud vult quam illud? nullam scilicet partem sensu praeditam esse, quae nervo caret. . . Quid autem sit sensorium tactus et gustus, et quomodo caro et lingua non sint ultima sensoria

auch der unglückliche Michael Servet, der erste Entdecker des kleinen Kreislaufes, in seiner *Restitutio Christianismi* (1552). Das Herz ist ihm nicht bloß der Anfang des Lebens und der Seele, sondern auch das Reich des Willens und der Affecte, die Stätte, wo sich die Liebe Gottes durch den heiligen Geist entzündet. Die seelischen Geister, welche aus dem Hirn ihren Ausgang nehmen, haben ihren Ursprung in den Lebensgeistern, welche hervorgehen aus dem Herzen, und von der linken Herzkammer aus in die Arterien des ganzen Körpers übergeleitet werden, vornehmlich aber in das netzförmige Geflecht, das unter der Basis des Gehirns liegt, in welchem der bloße Lebensgeist seelischer Geist wird. ¹⁾

Aus dem Kreise der in der Schrift *de motu cordis* verfochtenen physiologischen Ansichten erhielt sich am längsten die Lehre vom Herzen als Wärmecentrum. Als die übrigen Annahmen derselben schon längst dem mächtigeren Geiste der Erfahrung und des Experimentes gewichen waren, erhielt sich die Ansicht, dass das Herz der Feuerherd des Organismus, der Sitz der eingepflanzten Wärme sei, noch immer. Der erste, der sie zu widerlegen versuchte, war der holländische Arzt Jacob de Back, ein Anhänger Harvey's, in

sed media et propter quid haec sedem habeant prope cor, explicatum est . . . Si liceret, corde tangere, ut lingua, longe exquisitius vel minimas differentias sentiremus. Sed quoniam laeditur facillime a quocunque excessu idcirco recondidit ipsum natura, et circumposuit corpus animalis, ossa et carnes, ut non se ipso sed per medium qualitates perciperet.

¹⁾ Vgl. Die Entdeckung des Blutkreislaufes durch Michael Servet von Henri Tollin (Sammlung physiol. Abh., herausgeg. von Preyer, I. Serie, VI.) Jena, 1876. I. Kapitel.

seiner *Dissertatio de corde, in qua agitur de nullitate spirituum, de haematosi, de viventium calore*, Rotterdami, 1648. Sectio III, cap. 1 dieses Schriftchens ist der Frage gewidmet: *Anne cordi major quam visceribus aliis insit calor?* Rücksichtlich der darüber zu seiner Zeit herrschenden Ansicht bemerkt er: *Quaestionis hujus affirmantes eo usque sustinent veteres quotquot sunt et nostri aevi philosophi, ut tanquam axioma a nemine vocetur in controversiam, et quemadmodum nummos ad id quod cognitissimum est, probant vulgo, eodem quasi modo huic sententiae, tanquam firmo omnibusque cognitissimo fundamento, superstruunt unanimiter omnes cordis praëminentiam et principatum super aliis partibus, omnesque eidem potentias ab omni aevo concessas, et nostris etiam temporibus ascriptas.* In der That: eine nähere Untersuchung zeigt, dass sich die hervorragendsten Philosophen und Naturforscher des 17. Jahrhunderts noch zu der Ansicht bekennen, dass das Herz den Antrieb zu seiner Bewegung durch das ihm eingepflanzte Feuer erhalte. Dass Cartesius die Wärme des Herzens als das die Circulation und die Ernährung, sowie den ganzen Lebensprocess hervorbringende Agens ansah, ist dem philosophirnden Publicum aus der Abhandlung über die Methode, Cap. 5, bekannt. Aber auch Harvey theilt dieselbe Ansicht in seiner Schrift: *Exercitatio anatomica de cordis et sanguinis motu* (1628), der „frühesten und glänzendsten Frucht der durch Bacon begründeten exacten Methode der Naturforschung“. Die Wärmequelle im Herzen ist ihm das zweckursächliche Princip der Circulation, die erklärende Ursache

der Teleologie des ganzen von ihm entdeckten Vorganges der Rückkehr des Blutes zum Herzen. *Cum mors*, sagt er mit Berufung auf Aristoteles, *sit corruptio propter calidi defectum, et viventia omnia calida. morientia frigida sunt, locum et originem esse oportet (quasi lures focusque), quo naturae fomes et primordia ignis nativi contineantur et conserventur; a quo calor et vita in omnes partes, tanquam ab origine, profluant; alimentum adveniat et concoctio et nutritio, et omnis denique vegetatio dependeat. Hunc autem locum, unde principium vitae, cor esse, neminem velim dubitare. Sanguinis itaque motu opus est, atque tali, ut ad cor rursus revertatur . . . Cum itaque sanguis in externis partibus subsistens, a frigore extremorum et aeris ambientis geletur et spiritibus (ut in mortuis) destitutus sit: ut rursus a fonte et origine tam calorem quam spiritus, et omnino praeservationem suam repetat, et revertendo reintegret, necesse fuit.* ¹⁾ Daher ist ihm das Herz, wie seinem Landsmann Alfredus vierhundert Jahre vor ihm, noch immer: *princeps omnium, microcosmi sol.* ²⁾ Daher hat das Herz nach Harvey's Ansicht ein gleichsam von dem ganzen Organismus unabhängiges, selbständiges Leben; mit eigener Subsistenzkraft und eigener Organisation, ist es gleichsam ein Thier im Thiere: *tanquam animal quoddam internum.* ³⁾

¹⁾ Exerc. anatom. de cordis et sanguinis motu, Rotterdamer Ausg. 1648, p. 164—166.

²⁾ Ibid. Dedicatio.

³⁾ Ibid. p. 207.

Jacob de Back widerlegte die Lehre vom Herzen als Wärmequelle und damit zugleich die Ansicht von der Suprematie des Herzens über die anderen Organe des Leibes, — diesen letzten, in die neuere Zeit hinübergewanderten Rest der wunderlichen antikmittelalterlichen Anthropologie, — indem er einerseits experimentell zu zeigen bestrebt war, dass das Herz nicht wärmer sei, als andere Organe des Körpers, und andererseits die Wärmeerzeugung als eine Function der Ernährung nachzuweisen versuchte. *Existimo ego, so schliesst er seine Untersuchung, ubicunque nutritio fiat, ibi evidentissime hanc actionem (die Wärmeerzeugung) peragi, atque partes, dum nutriuntur, incallescere.* ¹⁾

¹⁾ Dissertatio de corde, pag. 195.

EXCERPTA
E
LIBRO MAGISTRI ALFREDI ANGLICI
AD
MAGISTRUM ALEXANDRUM NECKAM
DE MOTU CORDIS.

VORBEMERKUNG.

In den nachfolgenden Excerpten hat der Leser mehr als die grössere Hälfte des ganzen Werkes des Alfredus Anglicus vor sich. Zu einer blossen Auswahl aus demselben wurde der Herausgeber zunächst bestimmt durch den unvollendeten, einem ersten Entwurfe ähnlichen Charakter des Werkes, welches an unzähligen Wiederholungen, sowie an Verworfenheit unverarbeiteten und unnöthigerweise herbeigezogenen Stoffes leidet, aus dem man die herrschenden Gedanken erst suchen muss. Einzelnes konnte wegen grosser Corruption des Textes nicht wiedergegeben werden. Offenbar hat der Copist des Wiener Manuscriptes von dem Abgeschriebenen nichts verstanden. Auch die Pariser Handschrift (Nr. 16613 Bibl. nat.), welche Hauréau benützt hat, ist sehr incorrect; er bezeichnet dieselbe als „*un des textes les plus defectueux que nous ayons jamais recontrés*“; die meisten seiner Citate in dem vorn angeführten Memoire sind aus diesem Grunde nicht der Schrift des Alfredus, sondern einem späteren Auszug aus derselben, einer Art Abbreviation unter dem Titel: *Compilatio de motu cordis* (Nr. 6443 Bibl. nat.) entnommen. Der Leser hat somit auch die von Hauréau schon benützten und publicirten Stellen hier zum ersten Mal in ihrer ursprünglichen Fassung vor sich. Zur Vergleichung wurden Hauréau's Anführungen in den Anmerkungen reproducirt.

Liber Magistri Alfredi Anglici ad Magistrum
magnum Alexandrum Neckam

DE MOTU CORDIS. *)

PROLOGUS.



anima eo solo physicae inquisitionis speculationem admisit, ^{Nr. 955.}
quod corpori unita est. Corporata enim, quaedam sui in- ^{Fol. 47^a}
dicia sensibus offerens, sibi se ipsam investigandi curam ^{col. I.}
injecit. Quaedam enim tantum corporum potentiae sunt
et ob hoc ipsis fere contemporales. Rationalium etiam animarum
potentiae quaedam, corporis adapti consensu, ducuntur in actum,
harum igitur corpori tantum coextenditur essentia, et ideo non ex
eo, quod est, sed ex eo, quod ad corpus se qualiter habet, anima et
definitionem et nuncupationem a physicis accepit. In se enim con-
siderata, substantia est incorporea, intellectiva, illuminationum,
quae a primo sunt, ultima relatione perceptiva: ut Aristoteles in
metaphysica capitulo, quod K inscribitur, ¹⁾ a qua definitione
nec Areopagita in Hierarchia ²⁾ sua dissentit. Relata vero anima
perfectio est corporis organici. Et mihi ³⁾ utrimque animam in-

*) Vgl. die einleitende Abhandlung, I, 1.

¹⁾ Albertus Magnus schreibt obige Definition dem Alexander Nequam (Neckam) zu. Summa theol. part. II, Tractat. XII, quaest. 66, membr. I. — Werner (Entwicklungsgang der mittelalterl. Psych. S. 45.) corrigirt den Albertus, indem er für Alex. Neckam: Alexander von Aphrodisias setzt. In dem Buche K nach unserer Zählung findet sich die angezogene Definition nicht. Nach ihrer Fassung scheint sie einem arabischen Commentar entnommen zu sein, und wird vielleicht auf Metaph. XII, cap. 7, 1072^a 30 u. 1072^b 20 beruhen. Die Lehre, dass es zur Natur der intellectiven Seele gehöre, Erleuchtungen von dem intellectus primus oder agens zu empfangen, ist eine für die Auffassung der arabischen Peripatetiker charakteristische. Dem Alfredus lag sie in den philos. Schriften des Avicenna vor.

²⁾ Liber de coelest. Hierarchia, Cap. I. cf. De divinis nominibus. cap. VII, wo sich ähnliche Aeusserungen finden.

³⁾ Nach dem Citat bei Hauréau, Memoire p. 11, aus der Pariser Handschrift Nr. 16613 (Bibl. nat.): ex hoc... Wir bezeichnen sämmtliche den Citaten Hauréau's entnommenen Varianten im Verfolge mit H.

tuenti relata difficiliorem parit ¹⁾ intellectum. Multo enim obscurius est tam absone dissidentium consonam unionem ratione metiri, quam sejunctorum essentias animo speculari. Componentium enim quorumlibet integra cognitio compositi et compositionis praecedit notitiam. Relatae tamen et absolutae Aristoteles integram tradit doctrinam. Absoluta siquidem organo non utitur neque obligata est, relata organorum beneficio tota fere in actum ducitur. Hujus igitur ²⁾ primum et praecipuum organum cum ejusdem virtutibus et operationibus, nostris adhuc intentatum ignotumque a philosophis, ³⁾ declarare institui, tuoque opus ipsum ⁴⁾ examini, maxime Alexander, offerendum rectissime censi, cum te et argute judicandi de singulis discretionem providam et errata corrigendi scientiam integram, et ad utrumque exsequendum pronomam benignitatem habere non ambigam. Neque te praeter aequum aut indebite magnum Alexandrum dici existimes. Si enim vesanus ille Macedo, cui, ut ait Seneca, pro virtute erat felix temeritas, ob promptissimam corporis strenuitatem cognomen hoc accepit, quanto te illo insigniri aequius est, qui ob singularem animi frugem, quae quidem omnes corporis dotes longe supergreditur, non modo super eminentem verum ex aequo contendentem nescismittere. Quantum ille armorum gloria contemporaneos suos supergressus est, tantum tu omnibus animi et ingenii fulgore praestitisti. Vale igitur et opusculum, quanticumque est, ⁵⁾ ut tuum amplectere, et in lucem, si ita tibi videbitur, provehe, cum ipsum laborem tuo potissimum instinctu, si meministi, aggressus sum. Iterum et in aeternum vale.

CAP. I. ⁶⁾

Organum vitae et vegetabilitatis idem fere proximum est in simpliciter vegetabili. Medii inventio rei dicit causam; vege-

¹⁾ *H*: poscit.

²⁾ *H*: ego.

³⁾ *H*: physicis.

⁴⁾ *H*: meum.

⁵⁾ *H*: quantumcumque est.

⁶⁾ *In margine*: Quod vita sit primus actus animae in corpore.

tationis enim interemta potentia vitam in eis corrumpit Animalis vero multae et multiplices operationes diversa et diversarum potentiarum instrumenta, ut ad effectum pervenire possint, expostulant, eidem causae et simplici principio certum, proprie et sine medio, organum insidenti respondentia: et ad hujus assertionem institutae orationis conatur intentio.

Vivit igitur et vegetatur animal, sentit et movetur, discernit^{col. 47a} et intelligit, et quae ex his oriuntur non facile numerabiles habet^{col. II.} efficientias. Et harum potentiarum haec prima distinctio est: quod vitam quasi praevisam sequuntur, sine qua ceterarum nullam inesse possibile est. Insensibilia vero quam plurima vivere, nulli venit in dubium; animatum enim et vivens ad se invicem paria sunt. Vivit enim animal in embryone . . . , cum ad cetera primam tantum et remotissimam potentiam habeat. Est autem notius, quod proponitur, ut probatione indigeat. Inductione ergo et syllogismo subnixum: vitam igitur vegetabilis et animalis omnium potentiarum primam esse, concludimus. Amplius: vitam omnibus inesse necesse est, ceteras nequaquam. Sensus enim quibusdam perceptibilior, ut lynxi et aquilae visus, homini tactus, gustus et odoratus cani; intellectus iterum quibusdam acutior, motus expeditior; similiter effectus secundum magis et minus singulis distributi sunt: vita vero nequaquam. Aequè enim vivens est embryo et adolescens, elephas et formica . . . Aequaliter igitur inest. Vitae item actus necessario continuus est; ceterorum vero minime. Intercipiuntur enim natura aut aegritudine sensus, motus, intellectus et similia, ut somno, apoplexia; his deinde solutis in statum redeunt. Videtur etiam et vegetationem aegritudo interrumpere, senectus corrumpere, et ob hoc quantitatem et partes animalis taxavit natura. Non enim vivere et vegetari eadem illi potentia est. Vitam enim constare necessarium est, aut in universum animal deperire. Id autem est mori. Mors vero et vita medium non habent, neque referunt mortui. Prima ergo et aequalis et continua est vita, primus enim formae actus est. Est enim primus motus e quieto sempiterno fluens.

CAP. II. 1)

Vitae igitur domicilium investigantes dicimus: aut omnibus corporis partibus vitae inesse principium, aut uni alicui, aut determinatis. Omnibus quidem impossibile est; quaedam enim exsecta, quaedam arefacta, quaedam ex se insensibilia, manente vita, conspicimus. Dico igitur: vivens quibusdam indigere ut sit, quibusdam ut constet, quibusdam ut sit gratiosum. Sunt autem haec in animali: vita, nutrimentum, sensus, motus. Omnis enim vis, sive virtus, sive potentia alicujus operationis propriae est effectiva; ex eo, quod haec aliquid est, eam alterius effectus proximum et essenziale principium esse, impossibile est. 2) Eo enim solo in actum ducitur, quod essentialiter et primo habet efficere. Eandem ergo virtutem duum aut plurium diversorum proximum esse principium impossibile est; 3) utrosque enim primo et solo duceret ad actum, quod impossibile esse nemo notus ignorat.

Dico etiam: idem organum diversarum et non subalternatim positarum virtutum esse non posse. 4) Alio enim et aliter se habenti discernit primum dijudicans; et ob hoc Aristoteles in libro de anima, de intellectu practico agens, cum dixisset, fuga et appetitus idem est secundum actum, neque alterum est appetitus et fuga, 5) neque ad invicem, subjunxit: sed esse alterum Fol. 47^b best 6). . . . Differentium ergo virtutum diversa sunt organa. col. I. Subalternatarum vero virtutum non eadem sunt instrumenta, cum uniformiter quodlibet ad proximum motoris nutum accline sapientissimus auctor fecerit. Non enim earundem virtutum eadem sunt instrumenta. Sensus enim communis universale est organum, per species vero distractus discretis utitur instrumentis. Nervi

1) *In marg.* Quod certum habeat in corpore vita domicilium.

2) Hauréau, der diese Stelle von den Worten Sunt autem nach dem Ms. Nr. 16613 (p. 6.) anführt, liest diesen passus so: est effectiva ex eo quod hoc aliquid est eamque etc.

3) *In marg.* Unius potentiae unus est actus.

4) *In marg.* Unius organi est una virtus.

5) et fuga: ergänzender Zusatz von späterer Hand.

6) Aristot. de anim. lib. III, cap. 7, p. 431^a, 13: καὶ οὐχ ἕτερον τὸ ὁρεκτικὸν καὶ φευκτικόν, οὐτ' ἀλλήλων οὔτε τοῦ αἰσθητικοῦ. ἀλλὰ τὸ εἶναι ἄλλο.

quoque quidam sensibiles, quidam motivi, cum ex eodem, non tamen secundum eandem partem, oriuntur principio, paucis admodum aliter tamen et aliter se habentibus, utrimque concessi, quod et sequentia declarabunt. Vitae ergo vegetabilis et sensus et motus et similia diversa sunt principia, diversis organis a summo et sapientissimo artifice adscripta. Prima igitur virtus, id est vita, certum praecipue organum vendicavit.

CAP. III. 1)

Ad hujus domicilii inventionem comparandam! Membrorum 2) quaedam principalia, quaedam principalibus deservientia; principalia: cor, epar, cerebrum et generationis instrumenta Epar igitur seram obtinet digestionem, nutrimentum adaptans proportionaliterque distribuens. Cerebrum vero sensus et motus, phantasiae, aestimationis, rationis, memoriae regimen tenet. Membris genitalibus propagatio. Atque his omnes effectus aliquando interpolantur, quoniam penitus fere corrumpuntur, constante tamen animali et vita. Continuum autem vitam esse, necesse est; horum ergo nullum vitae proximum efficiens est. Motum quoque cordis expirationemque et respirationem continua esse oportet: non solum mercenarii morborum curatores, sed et illiterati quidam recte sapientes non ignorant; sed etiam opus ipsius: spiritum vitae calidumque animans toti corpori infundere. Signum: quando strangulatio hunc intercipit spiritum vel apoplexia, est suffocatio. Quaedam quoque in corpore animalis arefacta, hoc spiritu privata, sensu statim et motu destituta, sese prorsus inanimata esse testantur, non vero ex sensus motusve oscillatione. Vita cor!

Egressio quoque ejusdem spiritus a mortuo ipsam vitam etiam secum educere testatur ex alto anhelitu et saltuosa spiritalium motione 3) extremitatumque in frigidatione, tanquam ca-

1) *In marg*: Quod cor est domicilium vitae.

2) *Cod*: De membrorum.

3) *Vgl. den Abs. 3 des II. cap.*: De differentia animae et spiritus.

loris extincto fonte. Hujus quoque spiritus continua est in corde generatio ad continuam vitae custodiam, cum nec momentaneam ipsius carentiam vita sustineat. Cor igitur vitae domicilium pronuntio, et ideo vitae consulens Deus venae arteriam supposuit, ut subjecti caloris amminiculo sanguis efficacius accedat digestioni, et vitae continua sit infusio.

CAP. IV. ¹⁾

Cor membrum carneum est, solidae substantiae, figurae conthidalis,²⁾ tribus cellulis distinctum,³⁾ in medietate pectoris collocatum et in sinistrum declinans, basi insidens, cellula, quae sibi tantum in basi collimitat, conclusum; capite deorsum, radice superius conversa; pelliculae, quae diaphragmati⁴⁾ sit perpendicularis, pectus et pulmonem per aequalia dividenti, annexum dependet

CAP. VI. ⁵⁾

Fol. 48a
col. II. **C**onsequens est, ut qualiter fiat cordis motus speculemur. Musculi igitur orificia sinistri et medii thalami claudentes, eisdem nervis, qui inter ipsa orificia, tenduntur, ut alterutro dilatato alterum claudere sit necesse: ad similitudinem quodammodo matricis et stomachi, quorum ex repletione tensis mediis clauduntur orificia Aër igitur medium thalamum cordis ingressus, per digestionem subtiliatur fitque major, capaciorem igitur locum expetit; dilatatur ergo musculos et erumpit. Similiter sanguis; cum in sinistrum thalamum admittitur, pars ejus parvissima subita digestionem fit spiritus, qui cellulae suae orificium dilatans egreditur. Cum aëre in fumum et sanguine in spiritum con-

¹⁾ *In marg.*: De positione cordis.

²⁾ a conto, (κοντός), hasta. *Cod.*: conthidalis

³⁾ Auch der berühmte Anatom Mondino de Liucci (1275—1326) nimmt noch drei Herzkammern an: Partes autem intrinsecae cordis sunt ventriculi cordis, dexter scilicet, sinister et medius. (Häser, *Gesch. d. Medicin*, I, 3. Aufl. S. 741).

⁴⁾ διάφραγμα, Zwerchfell; *Cod.*: dyaframati.

⁵⁾ *In marg.*: Qualiter fiat motus cordis.

versis majoribus longe dimensionibus cellulae tendantur, his igitur orificium clauditur, in opposito enim tractus nervorum. Motori quippe propinquus calor vero continue aërem ducit; est autem ingressus facilis. Dilatus ergo aërem inmittit, digestum emittit, neque admittit anesim ¹⁾ motus constans primordium. Cessat quidem tractus ingresso aëre, expulsus emisso; hoc igitur orificium clauditur fiente ductu, illud emissione. Digestio fit in transitu. Dilatat quidem aër ingrediens ingressum, fumusque, spiritus temperamento minus habilis, quo venit, aperit egressum, et respirat animal; egressum vero motu et quantitate sua, cellulam distendens, aperit. Clauso iterum cellulae aëris orificio fit irradiatio. Calor enim innatus, vehemens et continuus, ingressus facilis. Emisso sanguine, calor constans continuo alium inducit, habens quippe laxatum orificium.

Expirationis quoque et respirationis idem principium est, quamquam ambigunt medici, utrum in mediam cordis cellulam respiratio aërem tractu continuo ducat, aut in concavitate pulmonis retentum ad singulas spirituum generationes temperandas cordis calor innatus adtrahat continuo. Est igitur respiratio pulsui quandoque proportionalis, numero vero nunquam aequalis . . .

Cor vero fons innati caloris naturalisque principium, ignito quidem fervore in ustionem semper armatur in sinistro maxime thalamo, et in hoc continua est spiritus generatio; hunc semper temperatum esse, ut vitae congruat, necessarium est. Continuo igitur indiget temperamento. Neque in vitae domicilium indigestum et rude elementum admitti oportuit, neque enim vitae et spiritus subtilitati congruebat, quod ob grossitiem neque in solidorum membrorum alimentum admittit natura. Digeri ergo oportuit in pulmone, ut actu tepidum, animationi congruum, animae domicilium ingrederetur.

Sunt, qui cordis orificia musculis non constringi, sed pelli- culis quibusdam ad praedictum modum dispositis claudi [opinantur] Quod sic vel aliter, nostra nihil interest, dum modum fiendi duntaxat intelligamus . . .

¹⁾ ἄνεσις, das Nachlassen. Abspannung, Erschlaffung.

Fol. 48^b Cor igitur naturalis caloris domicilium, innati principium est, col. I. et temperamento et spiritus materia indiget; cum idque animal ad continuam vitae custodiam necessario expetat, fecit ipsum sapientissimus omnium artifex Deus reconciliationi proprie sufficiens, ut de mundo ait Plato, ne cujusquam extraordinario indigeat auxilio: caloris in constans primordium superpositum instrumentum, quod plurimum redundet adtrahendi potentia, instituit. ¹⁾

CAP. VII. ²⁾

Firmato ³⁾ igitur vitae domicilio, motusque instrumentis dispositis, ipso quoque motu inspecto, causas motus superest intueri. Finis igitur vita est. Dicitur autem efficiens et primum et proximum et medium; primum hypatonicum; proximum proprium; medium idmeaticum. Atque hanc causarum seriem in omnibus fere naturalibus invenire contingit. Physicum igitur, natura duce, non solum amminiculantia et propria, sed et principalia prosequi, par est.

Est igitur propria causa, quae donec adest, causatum esse necesse est, quam conjunctam dicunt; hypatonica, quae primo movet; idmeatica in mediis, occasionibus et instrumentis consistit. ⁴⁾

Si ergo motus est, et moveri aliquid necesse est. Movetur igitur aër adtractus et sanguis aut alteratione aut fluxu; movet vero tho-

¹⁾ Cf. Platonis Tim. interpr. Chalcedio, ed. Wrobel, 1876, p. 31. Durch das Herz, welches die primordiale Wärmequelle, die Luft und Blut an sich ziehende Potenz einschliesst, wird das Thier zu einem selbständigen, zu seiner Existenz keiner ausserordentlichen Hilfe bedürftenden, sich stets vermittels eigener Machtvollkommenheit erneuernden und wiederherstellenden Wesen, — ein Mikrokosmos im engeren Sinne des Wortes.

²⁾ *In marg*: De causis motus.

³⁾ *Cod*: Formacio.

⁴⁾ Es ist dem Herausgeber bisher nicht gelungen, die Ausdrücke: hypatonica und idmeatica, welche Corruptelen zu sein scheinen, zu erklären. Was damit gemeint sei, geht aus dem Texte klar genug hervor: causa hypatonica = principalis; idmeatica = instrumentalis. — Sollte das Wort hypatonica aus dem Griechischen stammen, so hängt es vielleicht mit ὑπάτη (die tiefste Saite eines Instrumentes) zusammen.

racem aër ingrediens, arterias et cor, sanguis ¹⁾ influens. Adtrahens igitur et dirigens conjunctae sunt causae. Id autem calorem continuum esse, ex antedictis collectum est. Idmeatica vero calor est fomentum et instrumentum; principalis est, quod calorem continet et regit

Naturalis calor suapte fere natura fertur ad summum, hic F. 48b. vero usque ad aliquid. Extrinseco ergo administratur arbitrio; ^{col. II.} nutritur quidem et temperatur sanguine et aère. Inducens igitur nutrit et temperat, conservat igitur et disponit. Hoc aut corporeum est, aut incorporeum. Cujuscunque autem corporis opus organicum aliquod, quando excesserit tempus, necessarium est, languescere, ut oculum, manum.²⁾ Naturales quoque et animales quae dicuntur operationes ejusdem necessitatis lege tenentur, ut memorari, appetere, imaginari, digerere et similia. Solus motus cordis infatigabilis, continuus. Causa igitur movens incorporea est, neque accidentalis; prius enim substantia disponit; ea enim calor et complexionis accidentium et proprietatum regimen tenet, sicut superius et in libro de anima uberius demonstratum est: substantia igitur incorporea. Ea vero est anima. Atque horum omnium in propatulo evidens signum: suspirium, quod est omissi haustus a mente defixa in multitudine restauratio. Cum enim alicujus conceptioni seorsum vacat anima, tamquam ab aliis abstracta, aëris quoque adtractum intermittit, constante tamen calore ceterisque instrumentis, quiescit interim et respiratio. Hanc dispositionem natura non sustinens laeditur. Anima igitur respirans multitudine adimit, quod amisit in numero, atque hoc necessaria quadam et inexorabili violentia continuum in unoquoque demonstrative syllogizat experimentum. Motus igitur cordis et intellectus hoc differunt, quod hic motus non est, neque in instrumento perficitur, uterque tamen infatigabilis, continuus; eodem utuntur proximo principio, aut plures unius sunt animae: hoc autem in libro de anima necessaria demonstratione cassatum est.

Anima igitur calorem continet, spiritum calor enim

¹⁾ *Cod.*: sanguinis.

²⁾ *In marg.*: Quod omne organum in opere suo fatigatur.

tantum calefacit. Eo utens anima semen in membra, cibum in humores, sanguinem in spiritum permutat. Deratiocinantur Monspessulanus et Salernum,¹⁾ naturae id opus opinantes: animam enim nesciente animato rationali agere, corpori enim alligatam sine ipsius amminiculo nihil effectum manipare. Sic igitur opponentibus facilius est, medicinam adimere, quam physicam concedere²⁾, et ad interrogationem quidem

¹⁾ Damit sind die Aerzteschulen zu Montpellier und Salerno gemeint, welche sich im Zeitalter Alfred's eines grossen Rufes erfreuten und die hervorragendsten Orte im Abendlande waren, an welchen eine höhere medicinische Bildung erworben werden konnte, wie Bologna, was die juristische, Paris, was die theologische und philosophische Bildung anbelangte. Dies bezeugt auch Alexander Neckam (De nat. rer. p. 311.): Quid de Salerno et Montepessulano loquar, in quibus diligens medicorum solertia, utilitati publicae deserviens, toti mundo remedium contra corporum incommoditates contulit? Civilis juris peritiam vendicat sibi Italia; sed coelestis scriptura et liberales artes civitatem Parisiensem ceteris praefereendam esse convincunt. Die Schule von Montpellier, welche im Anfange des dreizehnten Jahrhunderts sous physicae heisst, war schon um die Mitte des 12. Jahrhunderts berühmt und besucht. Joh. Sarresberiensis spricht in seinem, um 1160 verfassten Metalogicus (lib II, c. 3.) von Montpellier wie von einer neben Salerno blühenden Schule: Salernum et Montepessulanum profecti, facti sunt clientes medicorum. (Hauréau, Hist. de la phil. scol. I, p. 534. — Astruc: Hist. de la fac. med. de Montpellier, p. 7 u. f.)

²⁾ Diese Anspielung scheint sich vorzüglich auf die Aerzte von Montpellier zu beziehen, welche auf die praktische Ausbildung, die eigentliche Heilkunst, nach dem Zeugnisse Arnold's von Villanueva (aus d. 13. Jahrh.) das Hauptgewicht legten. Arnold sagt (Breviar. IV, 10): Parisienses et ultramontani medici plurimum student, ut habeant scientiam de universali. . . At medici montis Pessulani, sicut magister meus, et alii probi viri, qui fuerunt scholares, qui student satis habere scientiam de universali, non pratermittentes scientiam particularem: unde magis aspiciunt ad curationes particulares et didascalea et vera experimenta habere, quam semper universalibus latrare. (Nach Häser, Gesch. d. Med. I, 3. Aufl. S. 656.) Auf die Empiriker, die Naturalisten von Montpellier, welche dem scholastischen Theoretisiren und Philosophiren der Pariser abhold waren, scheinen sich vorzüglich Alfred's Bezeichnungen: mercenarii morborum curatores und plebejæ medicinae professores (fol. 47^b, col. I.) zu beziehen. — Noch im 14. Jahrhundert legt für die anti-philosophische Richtung von Montpellier ein Schüler dieser Schule, der berühmte Chauliac (Guido de Cauliaco), Zeugniß ab. Er bezeichnet die Philosophie als ein Meer, auf das sich ein Arzt nicht hinauswagen dürfe: pelagus,

dicimus: eadem et de natura objici posse, cui hujus operationem attribui multo absurdus est. Primo: quia neque scientia, neque substantia, neque ex se est natura, inest autem semper ut in sub-jecto. Secundo: quia ejus permutatio semper a contrariis fit in contraria. Maxime autem: quia natura circumagitat, ideoque quotiens ipsa permutationes disponit, prout complexio, corrumpitur animal. Ad rem vero et virtutem: quia quaecunque in nobis temporum comitantia fiunt, propriis perceptionibus assequimur ut supra scriptum: imaginationem, digestionem et similia, quae vero subito signa rationem et intellectum aperiunt, ut humorum et spirituum generationem, membrorum informationem et similia. Haec enim, quae et qualiter sint, comprehendimus, fientia vero nequaquam assequimur

Spiritum vero vitae, immobilis quidem principii primum effectum, moveri dicimus . . . velut irradiatione quadam, et circumquaque diffundi, ut uno et eodem momento generatus in corde in externalibus est pulsus, atque hoc continuum experimentum et ratio constans et communis omnium peritissimorum approbavit operatio

Sunt, qui virtutem motivam hujus motus causam asserunt. Ea vero vel aptitudo est ad motum, vel aliunde potentia, vel utrumque. Anima igitur hypatonica hujus est causa, calor et spiritus propria, instrumenta idmeatica.

CAP. VIII. ¹⁾

Primus et continuus animae actus vita est. Haec cordis Fol. 49^a motu efficitur. Ibi ergo est movens semper; est motori proximum, col. 1. quod ab eo est primum. Omnis vero virtus, quo magis accedit principio, perfectior est, multitudine et divisione minor, potentia et unitate praestantior, perseverantior et ad operationem acco-
in quo non licet medicum navigare. (Häser, l. c. s. 777.) — Diese Thatsachen sind nicht zu unterschätzen; sie zeigen uns: 1) dass die Opposition gegen die Scholastik zuerst von den an die Erfahrung und die Thatsachen gewiesenen Aerzten ausgieng; 2) wie früh schon der Gegensatz von Theorie und Praxis, Philosophie und selbstzufriedener Empirie entwickelt war.

¹⁾ *In marg:* Quod motus cordis sit principium aliorum motuum.

modatior, essentia integrior, sibi sufficientior, et haec omnia metaphysicae diligentia ad purum prosequitur. ¹⁾ Vita igitur in animali est primum. Dicimus autem sic primum, ut quo non existente, reliqua neque actus invenit, neque intellectus adtribuit, ipsum vero sine reliquis vel existere vel saltem intelligi possit. Sic igitur vita, sensu, motu, ceterisque similibus prior. Neque enim coaevum sunt sensus et similes potentiae cum vita. Unius autem una est anima, et ipsius aliquod instrumentum primum. Ipsius ergo effectum ad reliquorum operationes esse medium, ipsumque reliquis motus et operationis principium, ²⁾ palam autem erit ex his. Animae enim beneficio primo ipsius instrumenti amministrazione participant, eo enim animata sunt, quo oblato nullum reliquorum inesse possibile est. Primae enim potentiae ut appetitus, retentio, digestio, expulsio animae insunt beneficio . . .

Fol. 49^a Simplex vero causa aut nullum habet effectum primum, aut col. II. uno et primo utitur organo, quod omnes ejus operationes aut distribuens suscipit, aut pro merito organi distribuendo elicit. Amplius; aut eodem organo id efficit aut diversis. Si diversis, neutrum erit primum, neque simplex causa simplicem et primum motum habebit, neque organum primum. Amplius: Si nulla instrumentorum participatione simul diversa movet organa, differentes ad differentia relationes habebit, nec erit simplex, plures igitur unius animae [erunt], aut una ex multis composita, quae simul diversis et loco sejunctis tota inerit, sejuncta seorsum simul movens. Atque quatuor motus, quos animae effectus vocant, a corde prorumpere mercenarii morborum curatores non ignorant. Cor igitur animae domicilium, hic enim anima primum pulsatur . . . Quod si cerebrum condescendens anima ratiocinatur, id mediis

¹⁾ *H:* et haec omnia probat metaphysica. — Diese metaphysischen Grundsätze sind Hauptsätze des Buches de causis.

²⁾ Bei Hauréau lautet obige Stelle von Vita igitur an nach der Compilatio und der Handschrift Nr. 16613: Dicitur autem vita prima sicut qua non ente reliqua nec actus invenit, nec intellectus attribuit, sed ipsa sine reliquis vel sit vel saltem intelligatur, scilicet prior sensu et motu et similibus. Unius enim una est anima et ejus primum instrumentum est; ejus igitur effectus ad reliquorum operationes est medius, et instrumentum ipsum est eis motus et operationis principium . . . (pag. 15).

quibusdam efficit, aut sedem permutat. Continuus vero motus est cordis, ibi ergo semper est movens, id autem animam esse, praemissa documentant, testatur syncope¹⁾ et strangulatio. Amplius: Simplex et impartibilis est anima, non ergo movetur localiter, praeterquam secundum accidens, motu scilicet corporis animati: hoc in postremo physicae inevitabili necessariedade demonstrat Aristoteles.²⁾ Sedem igitur non permutat. Atqui ipsa omnium virtutum corporis est operatrix, organa igitur movet, in eo ens, quod est virtutum potentia . . .

Palam igitur, a corde virtutes omnes exordium sumere, singulas tamen singulis et propriis instrumentis ad integritatis perfectionem procedere; ideo principii³⁾ languore et ipsas corrumpi, convalescentia restitui, virtutum scilicet omnium constante primordio. Si enim instrumenti corruptione virtutis quoque desineret principium, organo iterum sanitati restituto, virtutum denuo innasci primordium et ab extrinseco consequens esset. Nervus quoque percisus, aut nucha⁴⁾, similesque casus partes inferiores reddunt insensibiles; non enim habent⁵⁾ principium, quod potentiam ducat in actum.

CAP. X. ⁶⁾

His habitis, intuendum diligentius, quod corpus, cujus hebes^{Fol. 49b} et solida naturaliter essentia est, et animam, quae quidem ob subtilissimam incorporeae essentiae naturam vix cujusquam providetur ingenio, medio aliquo vincire oportuit, quod in neutrius^{Fol. 49b} componentium termino, utriusque tamen participatione, aliqua^{col. II.} tam absone dissidentia in unius ejusdemque essentiae foedus uniret. Id igitur, si omnimode corporeae conditionis naturam effugeret, ab animae subtili essentia nihil disjungeret; idem etiam, si totius corporeae conditionis leges admitteret, a primi corporis

¹⁾ *συναπτή*, Ohmacht; *Cod.*: *synopsis*.

²⁾ cf. de anim. 408^a 30.

³⁾ *Cod.* principium.

⁴⁾ Für: medulla spinalis, im Mittelalter gebr.; auch nuca (Ducange).

⁵⁾ Die vom Centrum getrennten Theile.

⁶⁾ *Ln marg.*: De spiritu.

hebetudine non distaret: neque plene igitur sensibile, neque omnimode incorporeum esse oportuit. Primo igitur et subtilissimo sensu vix percipi, reliquorum vero sensuum iudicium effugere necessarium fuit, quatenus sensibilitate aliqua corporeae essentiae naturam prae se ferret et multa insensibilitate prorsus insensibilis animae quacunq̄ue connaturalitate subtilitatem admitteret; hac enim subtilitatis imitatione, ab anima impressiones sine medio excipere, corpori quoque corporeitate ipsa uniri, possibile. Cumque totum illi corpus subtilitate sit pervium, toti administrare corpori quicquid perciperet, pro suscipientium tamen varietate vario distribuere potuit: quod et ratio postulavit, ut ad totius corporis partes quascunq̄ue virtus animae pertingeret. Id ergo primum est animi organum, ejus actus primus vita, qua mediante ceteras corporis virtutes producit. Id semini naturaliter inest necessario. Anima enim, cum ex se immobilis et impartibilis usquequaque sit, cumque certam in corpore sedem obtineat, instrumento, cujus actu et ministerio virtutes ministraret, indigebat. Creator igitur, ut perfectum optimus efficeret instrumentum animae, actu et materialiter primae impressit materiae, quod velut a centro in circumferentiam potentias circumquaque deferret, ut sequentia docebunt.

Hoc igitur, aestimo, vinculum et moventis organum physici spiritum vocant, quod ex aëre ignito videtur constare. Ordo igitur rerum exigit, ut et spiritum inspiciamus. Eo enim ignoto, nec sane praemissa concipiet intellectus, nec ad sequentia patebit accessus. Quid igitur spiritus et quae ejus materia, qui sint spiritus et qui ipsorum ad invicem, quique singulorum effectus et proprietates: inspiciendus Aristoteles. In quarto meteorum corpora meteorica in quatuor partitur, scilicet fumum, vaporem, halitum, spiritum, definitque spiritum: corpus meteoricum habile fluere in longitudinem; ¹⁾ meteoricum fit enim per elevationem; fluit in longum, in quo differt a reliquis meteoricis . . . Materia hujus: subtilissima et parvissima pars sanguinis ab epate ad cor ascendentis. . . Adtractum autem

¹⁾ Meteor. lib. IV. p. 387^a 29: ἔστι δὲ πνεῦμα ρόσις συνεχῆς ἐπὶ μήκος αἰέρος etc.

exordio spiritum vitae primum animae actum esse, neque digestionem sive operationem quamcunque, in epate sive in alia qualibet corporis parte, nisi hoc amminiculante spiritu celebrari, [ostensum] est. Vegetari igitur inanimatum, possibile non est. Neque, si quis de simpliciter vegetabili objiciat, adtendendum; cum idem sit vita et vegetationis spiritus, distet officio; organum enim vitae^{Fol. 50^a} et vegetationis idem fere est in simpliciter vegetabili. Praecipui^{col. I.} quoque physici . . . duos tantum esse commemorant, ut¹⁾ Aristoteles . . . Costa quoque, Lucae filius, in libro, quem de differentia animae et spiritus edidit, tantum duos ostendit, vitalem, et a vitali animaliam originem sumere docet. Dicimus igitur, in epate ut alibi calorem digestionis esse instrumentum, animam vero generationis auctorem, quod in libro de anima docet Aristoteles. De embryonis vero spiritu suo²⁾ dicitur capitulo.

Sed neque aër ingrediens hujus materia est. Quaedam enim animalia non respirant, quae tamen et cor et sanguinem et hunc habere spiritum constans est, ut pisces; suffocantur etiam cum aëri exponuntur, quia tracheam non habent. Respirantia quoque quaedam haustum aëris aliquamdiu intermittunt, spiritu vitae neque momento carere sustinentia. Quod Galenus competenter, secundum magnitudinem se habente thorace proportionalem spiritum pulsui, dicit, non quod aër spiritus fiat intendit, sed quod ad caloris mitigationem sufficiat. Si enim cordis caliditati thoracis latitudo proportionalis est, quantum ad caloris mitigationem et quanto tempore necessarium est, ducit; si vero dissonant, non sicut. Si minor sit thorax, quam cordis exigat calor, necessarium est, frequentior fiat inspiratio, commensurabili ut in numero suppleat, quod omissum est in quantitate . . . Et Aristoteles in libro de anima, capitulum de voce et sono, respiranti, inquit, congruit natura in duo opera, et ad calorem quidem interiorem, ut necessarium est, et ad vocem, ut sit bona,³⁾ . . .

¹⁾ Zusatz von späterer Hand.

²⁾ suo: von späterer Hand in margine.

³⁾ Cf. Arist. de resp. 476^a 16. Der Sinn dieser Stelle ist: die Natur gebraucht den Mund als ein und dasselbe Organ zur Verarbeitung der Speisen und zum Aus- und Einathmen, wodurch die Abkühlung der inneren Wärme Barach, Biblioth. philos. med. aet. II.

Tres autem in animali corpore spiritus esse, medicorum schola testatur. . . .¹⁾

Cor igitur calidum virtute viget adtractiva. Sanguinem igitur ducit ab epate, qui in dextro cordis thalamo ad purum purgatus, sinistrum purissimus ingreditur, cujus subtilissimam partem anima subito calore permutat in spiritum, quem aër exterior medietate ut praeostensum est admissus, confortat, calorem temperans, ne aduratur. Sic igitur intelligendum, quotiens ex aëre spiritum fieri asserimus. . . .

Duo igitur sunt spiritus; horum haec prima differentia est: Fol. 50^a
col. II. quod hic vitam operatur, ille sensum et motum . . . Cor enim sensus principium est, ut praedocuimus, motus, ut manifestum est.

Primus enim et praecipuus sensuum et quo mediante alii ducuntur ad actum, quo etiam animal est animal, tactus est: hoc in libro de anima probat Aristoteles.²⁾ Animal igitur inseparabiliter comitatur et necessario vitae essentialiter inerit principio.³⁾ Anima enim animalis simplex et una est.

bewirkt wird, ähnlich wie sie auch die Zunge als ein und dasselbe Organ zur Empfindung der Geschmacks und zur Sprache gebraucht. Die oben im Texte angezogene Stelle aus dem II. Buche de anim. lautet in der alten lateinischen Uebersetzung: aëre respirato utitur natura in duo opera. sicut lingua et in gustum et locutionem . . . Interpretatio autem est: propter bene esse. sic et spiritus et ad calorem interiorem tanquam necessarius. Causa autem in alteris dicta est. et ad vocem. ut bene sit (Text. 88).

¹⁾ Im Zusammenhange der nun folgenden Polemik gegen diese Ansicht der Aerzte, welche nach dem uns vorliegenden Manuscripte nicht reproducirbar ist, spricht der Verfasser von seinem Buche de gradu et complexione: „ut in libro de gradu et complexione docuimus.“

²⁾ de anim. 434^b 23: παρεπὸν ὅτι οὐχ ὁλόγ τὸ ἄνυσ ἀρχῆς εἶναι ζῳον. cf. 434^a 27. 435^b 2. 413^b 4.

³⁾ In den nun folgenden, wegen grosser Verdorbenheit des Textes nicht reproducibaren Stellen, ist der Verfasser bestrebt, das Herz als ἀρχὴ τῶν αἰσθητικῶν nachzuweisen. Seine Argumentation ist etwa folgende: Wäre das Herz selbst nicht zugleich Ursinneswerkzeug, sondern würde es von Aussen her das Vermögen wahrzunehmen empfangen, so müsste die Seele in zwei getrennte Vermögen, Lebenskraft und Wahrnehmungsvermögen, zerfallen, und hätte nicht ein einheitliches und erstes Organ, welches eben das Herz ist; durch welches das Thier erst zum Thiere werde.

Ex ea autem tantum vivit et sentit animal. Ex una igitur causa. Ex ea igitur animal est. A causa igitur uniformi sentit et vivit. Quae cum certum in corde domicilium in-
sideat, sedemque non permutet, in eo ens coaequaevum semel operatur. Ipsum¹⁾ igitur et sensus et motus et vitae primum erit instrumentum, ut testantur praecipuorum scripta physicorum. Signum autem: in vehementiore cordis passione, non ascendente²⁾ ad caput vitae spiritu, sensus deficient, capite tamen incolumi . . . Capite enim male se habente, ut instrumento minus habili, languent sensus; in cordis passione, ut primi motoris languore, deficient. Spiritus item animalis interpolatur operatio, vitalis nunquam; spiritus quoque vitae operatio uniformis, animalis vero multifariam partibilis. Vitalis enim irradiando vivificat, animalis vero resultatione sensum et motum extrinsecus inducit. Et primi quidem opus intrinseca causa quaedam movet et perficit, ideoque et sibi sufficiens est et semper in actu; animalis vero effectum extrinsecum aliquando adveniens tanquam minus perfectum excitat . . . Etiam dolet et delectatur animalis, vitalis vero minime. Atque is interioris tantum habitudinis, aequalitatis quoque sive inaequalitatis est nuntius neque admittit utrumlibet; ille vero tam interiora quam exteriora, semper tamen cum aequalitate, discernit, ejusque operatio ex arbitrio utrumlibet suscipit. Et ex his quidem utrorumque proprietates et effectus diligens lector cognoscet.

Qualiter vero ex vitali fiat animalis, superest intueri. Spiritus igitur vitae irradiatione caput ascendit, pervenit igitur virtus ad cerebrum sicut calor a sole in terrae superficiem, cum tamen media quaedam corpora nullius caloris actionem susceperint, ut sequentia docebunt. Per capillares arteriarum sectiones cerebri cellulis admittitur, qui, cum potentia sit animalis, ibidem digestior purgatorque, phantasiae, rationi memoriaeque ministrans, fit a actu animalis. Id enim ei tantum deest ad animalitatem, ut

¹⁾ scil. cor.

²⁾ Der *Cod.* schaltet hier sed ein.

organum competens purgatus sortiatur. Ejusdem quoque irradiatio ad totum corpus a cerebro tanquam a speculi superficie resultat . . . A corde enim virtus exoritur, in cerebro-confortata consummatur. Signum: cerebrum purum, temperatum integre irradiationem suscipit, perfecteque refundit sicut exactissime polita speculi superficies radium, sensus integros recentesque perficiens; turbidum vero et impurum ut melancholicum, flegmaticum . . . irradiationem minus perfecte suscipiens, sensus hebetes pigrosque producit. Resultans ergo a cerebro virtus spiritu animali replet nervos, quorum ortus a cerebro. . . .

CAP. XIII. 1)

Fol. 52^a Aristoteles in secundo de anima, vegetabilem, inquit, animam
col I. necessarium est habere omne quod vivit a generatione usque ad
corruptionem; 2) subjungens: necessarium est, ait, omne quod generatur et corrumpitur 3) augmentum suscipere et detrimentum 4). Hoc autem sine alimento impossibile, nihil enim augetur vel minuitur physice, nisi quod alitur; alitur vero nihil nisi vit a, hoc autem semper ab anima. Cum igitur susceptum in utero semen futurum sit actuale, ali necesse est et vivere, neque actu animal est, sed potentia, desunt enim animalitatis organa; actu vero vegetabile, neque tamen separatam habet vegetationis animam; eadem enim et vegetationem perficit et animalitatem, sed desunt instrumenta. Ideoque potentia est animal, actu vero vegetabile, cum vegetatione 5) tantum ut instrumento 6) ad tempus utatur inhabitans anima animalis. 7) Vegetari vero est physice nutriri. Nutrimenti autem est duplex effectus, totalis scilicet et parti-

1) *In marg.*: Quod anima a principio conceptionis inest seminibus mixtis.

2) *Cod.*: corporationem.

3) *Cod.*: corporatur.

4) cf. d. an. II, 415^b 26, 416^b 12.

5) *Cod.*: vegetationis.

6) *Cod.*: instrumentis.

7) *In marg.*: Quod in animali una tantum substantia sit, non duae.

cularis: restauratio et augmentum. Utraque haec fiunt . . . a cibi adtractione, retentione, digestionem et defaecatione, quae quidem a se invicem differunt. Quatuor igitur insunt potentiae, suntque adtractiva, retentiva, digestiva, expulsiva.

Coagulata igitur et compressa ducatu Saturni materia sistitur spiritus, neque exhalat materia, quae actum operationemque sit apta suscipere. Movet igitur anima spiritus actu virtutes, quarum quaelibet, [ad] quod apta natura est, operatur, cumque totius animalis panspermia fit, sperma succedente Jovis ducatu ad formae membrorum susceptionem apparatus natura calidi et humidi emanatione. Martis vero ducatus fluxa consolidat. Sol suo ducatu formarum essentias, non tamen dividens, imprimit. Venus vero exteriorum lineamenta quorundam ducatus sui virtute perficit. Mercurius quoque ducatu gemino vocis instrumenta porosque consummat. Luna tandem, perfecta separans, operi finem imponit. ¹⁾ Hos vero effectus non ita planetis attribuunt physici, ut ex suaapte virtute huiusmodi potentias nanciscantur, sed divinitus injunctum exsequuntur officium, sicut summi Dei gloriosa munificentia magnes ferrum ducit, scammonia ²⁾ choleram educit, vinum ebrietatem inducit . . . ³⁾

¹⁾ Hauréau citirt obige Stelle (Mem. p. 15) nach dem Manuscript Nr. 6443 „*Compilatio de motu cordis*“, wo sie abgekürzt so lautet: *Materia coagulata et compressa ducatu Saturni sistitur, spiritum nec exhalat, et aptatur operationi materia. Movet igitur anima spiritus actu virtutes quarum quaelibet facit quod est apta. Hinc ducatu Jovis ad membrorum formationem apparatus materia calidi et humidi emanatione. Martis vero ducatus fluxa consolidat. Sol autem suo ducatu formarum essentias, non tamen dividens imprimit. Venus autem quorundam exteriorum lineamenta perficit. Mercurius autem ducatu gemino vocis instrumenta porosque consummat. Luna vero perfecta separans opus finit.*

²⁾ Purgirwurzel, Plin. 25, 5(22).

³⁾ Der Verfasser huldigt der Ansicht, nach welcher jedem Gestirne eine bestimmte Art des Einflusses auf die Bildung und Gestaltung des Embryo etwa in der Weise zukommt, wie dem Magnete die Kraft Eisen anzuziehen, dem Weine seine berausende Wirkung. Die Wirksamkeit der Gestirne gehört mit zu den verschiedenen natürlichen Agentien, welche an der Bildung des Menschenwesens theilnehmen. Diese Ansicht unterscheidet sich wesentlich von der Vorstellungsweise der Platoniker im 12. Jahrhundert, welche, wie Bernhard von Chartres u. A., der Meinung waren dass die Seele beim Herab-

Virtutum vero vegetabilium is est ordo: . . generativa, . . augmentativa, . . nutritiva. Istis quidem primae quatuor assistunt: harum prima digestiva, huic ministrat retentiva et adtractiva, expulsiva autem omnibus. Harum virtutum qualitates activae, scilicet calor et frigus, ministrae sunt; siccum vero et humidum operationum subjecta materia . . .

A primo generationis tempore hae insunt potentiae, insunt item omnes hae ab anima necessario; hanc in quolibet animato unam esse constans est. ¹⁾ Ea igitur aut diversis in diversorum

kommen aus präexistentiellem Zustande während der Wanderung durch die Himmelsphären durch Planeteneinflüsse ihre Haupteigenschaften empfangen. Die Quelle, aus welcher die Platoniker geschöpft haben, ist Macrobius: Soma. Scip. I, 12, 68: De zodiaco et lacteo ad subjectas sphaeras anima delapsa, dum per illas labitur, in singulis singulos motus, quos in exercitio est habitura, producit: in Saturni ratiocinationem et intelligentiam, in Jovis vim agendi etc. — Wilhelm von Auvergne, welcher überhaupt im Interesse der Kirche den astrologischen Aberglauben bekämpft, richtet seine Angriffe auch insbesondere gegen die von Alfredus vertretene Modifikation desselben. Als Gegner des Traducianismus erblickt er in dem thierischen Samen nichts als blosse Materie, kann also nicht zugeben, dass andere als rein physikalische Kräfte bei der Bildung des Embryo wirksam seien; er bestreitet von diesem Gesichtspunkte aus die Annahme, dass die virtus coelestis bei der Bildung des Menschen mitwirke: Et non dubitandum, inquit, quia in humores et spiritus nostros potestatem et ducatum habent virtus coelestis. Dicimus e contrario, quia semen, cum sit superfluum tertiae digestionis secundum Aristotelem, tale infunditur in loco generationis, quale erat in corpore generantis, et propter hoc nihil additur ei, nihil imprimitur, nisi dispositio aliqua corporalis. Cum enim corpus merum sit quasi ex humore et spiritu, nullam omnino impressionem recipit, nisi corporalem, videlicet caliditatem aut frigiditatem, aut aliquam aliam hujusmodi . . . sic neque seminum operationes ex constellationibus pendunt ullatenus, nisi forsitan in hoc, quod aer ab ipsis stellis temperatur ac disponitur. (Guil. Alverni Op. om. Venet. Fol. 266 col. A und 267 col. A.) So bestreitet in Wilhelm nicht etwa die Aufklärung den Aberglauben, sondern ein Aberglaube den andern. — Die Lehre vom Einflusse der Planeten auf den Embryo, zu welcher sich auch der Verf. des dem Albertus Magnus fälschlich zugeschriebenen Buches: de formatione hominis oder secreta mullerum bekennt (vgl. das Kap. de formatione foetus a virtute supercelestium et planetarum), rührt von den Arabern her. Winke zur Auffindung der ursprünglichen Quelle gibt der gelehrte Steinschneider, Virchow's Archiv, B. 37, S. 405.

¹⁾ *In marg:* Quod in animali una tantum sit anima.

effectum utitur potentiis primis, aut eadem, aliter tamen et aliter se habente. Spiritum vero animale praecipuum esse spiritum, nec medicorum vulgus ignorat. Is igitur alteratus, in qua tamen alteratione vitalis esse non desinit, fit actu animalis, motivus scilicet aut sensibilis, alteriusve potentiae cujuslibet; hujus autem alterationis modus hic est. Tactum igitur primum praecipuumque sensum esse, quoque animal actu fit animal, docet Aristoteles in libro de anima. Is omnimode, inter primas qualitates et quae ab illis oriuntur exigit aequalitatem. . . . Perfectis vero organis, spiritus vitae non statim sensum facit, . . . quia per cetera loca, quae sunt in profundo corporis, defertur, a quibus egressus humoribus miscetur in alimentum transiens Cum semper in ^{Fol. 52b} utero matris continua sit temperies, aut ibi non fit sensus aut ^{col. 1.} vix sensibilis. Est enim sensus perceptio impressionis aequalitatem supergredientis. Ideoque nec respirat embryo, nisi cum primum perfectis organis, tanquam liberos habente motus anima. Spirituum fit discretio, tunc enim durius movetur. Anima e quieto sempiterno nata, motuum sensuumque unitione consternata etiam non contranaturales reformidat passiones, et ob hoc repentina quadam vel violenta, moto durius foetu facta spirituum compressione, mulieres quaedam ipso momento syncopizant. Eadem quoque ratione tunc primum animam infundi, majores dicunt: oppresores morte mulctantes, eo quod embryo sensu motuque prius caruit aliaque tantum potentia fuit. Sed neque perfectum respirat embryo, quiescit enim, et si quid caloris superflui circa cor nascitur, continuo et uniformi continenter corpore poris apertis exhalat. Sed neque in alimenti digestionem laborat natura . . . Ideoque nec superfluum cordi calor innascitur, ut sit respirare necessarium. Neque nervi spiritum perfecte comprehendunt, nondum enim rigidi sunt et sicci. Sed haec ut cetera continua digestionem ad perfectionem ducuntur. Perfectio vero ad integrum organis fit integra spirituum sejunctione, sequiturque spirituum calefactio sensusque laborant. Foetus igitur loci compressus angustia . . . aëris haustum expetit et vehementiori motu agitatus in lucem conatur erumpere . . . Suffocatur enim diutius ibidem retentus; fitque hoc aut mense septimo, si luna generationem complevit,

aut nono, ducatu scilicet tam Saturni quam Jovis iterato. Ceterum dilatato corde fit irradiatio ad cerebrum sicut ad cetera. . . .

Cor igitur vegetabile est et sentit, quia vitae et sensus actuale principium est. Cerebrum vero insensibile est, quia sensibilitatis potentiale principium est et sensibilibus organorum informis, mollis et humida superflue materies. A generatione igitur animatum est embryo, successuque temporis actu fit animal.

CAP. XV. 1)

Fol. 53^a
col. II.

Creator omnium Deus arbitrii sui potestate formis figurisque adaptis singulorum essentias in actum produxit, nulla deliberationis ambiguitate, quare quodlibet sic quam aliter fieri mauerit, distractus; liquet enim, eum in singulorum creatione venerabilis exempli normam secutum.²⁾ Dum cuncta superno ducat exemplo, hoc in ipso, ab ipso non discrepat. Effluens intelligentiam perficit, derivata intellectus fit forma; relata operationem imprimat, multorum imaginaria resultatione in generis aut speciei essentiam distributam; ³⁾ generata motui ministrat. Deus equidem nullius necessitatis lege adstringitur, sed quod statuit, non infringit, sicut a quodam prudente dictum est. Fixit in aeternum causas, quo cuncta cohaerent, se quoque lege tenens. Hanc nos omnifariam mobiles in omnifariam immobili omnifariam nescimus: effluentem materiae inhabilitate non percipimus; derivatam pauci admodum laboriose, non tamen integre assequuntur; relata operationem parit et non multis scientiam; circa nos fientem pro magna parte conjecturis assequimur, pro maxima sentimus, pro tota nescimus. Sensibilem hanc Physica pollicetur, quam circa primae animalis potentiae notionem investigandam suscepi.

Constituta igitur in centro materiae cordi destinata particula, calore continuo nutrimentum ducit et digerit; haec igitur pro

1) *In marg.*: De formatione cerebri et zoticarum virtutum ordinatione in embryo.

2) Cf. Platonis Tim. interpr. Chalcidio, ed. Wrobel, pag. 25 u. 29.

3) Cf. Lib. d. causis, Prop. V. Intelligentiae superiores primae, quae consequuntur causam primam, imprimunt formas secundas stantes, quae non destruuntur. Cod. aul. vindb. Nr. 125, f. 54^a.

materiae et nutrimenti qualitatibus meteora fit. Haec materiam extendens elevatur, circumferentiae vero induratione comprimitur et caloris intensione libera condensatur, neque fit caro; non enim est sanguis digestus sed ex sanguinis digestionem meteora. . . Alba igitur, mollis et humida substantia ad cerebri praeparatur essentiam. Ex sanguine etiam cordis fere meteorico alitur et robustum efficitur; ex minus habili contrario disponitur . . . Nun-^{Fol. 53b}quam ad primi domicilii calorem incenditur, ceteris vero distem-^{col. 1.}peratur in alimento superfluentibus, pro eorum affectionibus disponitur . . . Relinquitur igitur cerebri substantia temperate calida — quod ratio postulavit, ut subtilitati effectuum possit congruere — et humida: ne diutina et laboriosa fatigatione siccorum arefiat.

Nunc vero, qua materiae cognatione quoque fine zoticas in ipso virtutes optimus omnium auctor collocavit, superest intueri. Et primum: quare cor, cum omnium virtutum primum sit instrumentum tactusque et motus proximum, ceteros etiam sensus et virtutes ad actum non ducat? . . . Visum enim in humido non colorato fundari oportuit, auditum in sicco expanso; gustus vero et olfactus fumi et vaporis omnimodam segregationem postulabant; omnibus vero temperies erat necessaria. Hi sensus exteriorum tantum proprie sunt indices; ideoque in eminenti locari necessarium fuit, ut possint corpori providere. Tactum vero, quia intrinseca et extrinseca simul perpendit totique communis est corpori, ceteros etiam sensus ad actum perducit, a centro incipere ratio postulavit. Eo enim animal actu fit animal, et ideo animalis causa efficiens ipsum necessario producit . . . Cor item virtus inhabitans animalis vitae principium est, hanc horum effectuum proximum efficiens esse, possibile non est. Idem enim et secundum idem sic est; infinito aliter simul et semel disponi necessario contingeret. Quaelibet item virtus eo solo in actum ducitur, cujus proxima est effectuum; horum autem proprietatibus et virtutibus cerebrum maxime congruebat. Purum quippe est et temperatum. Nervi quoque, qui sensuum proxima instrumenta, ab ipso ducunt originem; spirituum etiam ex raritate et concavitate praecipuum est domicilium,

et ex humido subtili et puro fomentum. Phantasia vero ab actu sensus est motus. Ab hac autem aestimatio et meditatio consurgunt; has ratio perscrutatur; omnium vero est memoria; et ob hoc harum virtutum, ut sese consequuntur et inferunt, honestissimam omnium optimus opifex Deus venustissime disposuit: constat vero et ab Aristotele¹⁾ in libro de anima demonstratum est, intellectum corporeo instrumento non uti. Is animam rationalem individua societate necessario inhabitat; hujus domicilium cor esse superius ostensum est. Ipsum ergo mediante anima intellectui sacratum est domicilium, ut perturbationi affectuum, quae quidem semper a corde prorumpit, rationem etiam perturbat, impassibile esset et omni corporea contagione liberrimum remedium assisteret. Ideoque bruta, quamvis sint astuta,²⁾ cum intellectus activi non illustrantur acumine, ad rationis apicem non conscendunt

CAP. XVI. ³⁾

Fol. 53b **M**otus et sensus, id est vitae animalis principium in corde col. II. situm esse, ex antedictis collectum est, liquet autem extremo.

Est enim vita corporis et animae unitorum actus primus ad vegetationem primam. Animalem vero vitam sensus et motus adjuncta potentia perfecit Anima igitur, quae sensus et motus et vitae principium est, arcem corporis, id est cor, inhabitat. Haec igitur, cum sensum et motum toti ministret corpori, neque loco moveatur, mediis quibusdam nobilibus aut motus alicujus abundantibus hoc efficit, quod vitam virtus faciens ad remota perveniat. Membra quoque ipsius virtutis susceptiva esse oportuit, aut animari non possent. Virtus vero accidens est; hanc igitur ad remota pertingere aut fieri nisi subjecto possibile non est; substantiam vero propriam omnis virtus inhabitat aut corrumpitur. Spiritum vero vitae primum organum esse, monstravimus; hunc continue generari docuimus. Fit autem omnis generatio ex

¹⁾ de an. III. 429^a 26.

²⁾ *Cod.*: astucie.

³⁾ *In marg.*: Quod anima mediante spiritu vitae omnes cordis virtutes in actum perducit.

materia et forma, in loco et tempore: toti igitur corpori spiritus inesse materiam, necessario concludimus. Constat vero, parvissimum et in corde digestum sanguinem spiritus materiam esse; hunc igitur toti naturaliter corpori a corde per ceteros influere ^{Fol. 54^a} canales necessarium fuit. Ideo et arteriarum a corde principium, ^{col. I.} per quas sanguis circumquaque fertur continue, qui spiritus animalis materia est. Ob hoc Loxus ¹⁾ in sua ²⁾ physiognomia sedem animae sanguinem constituit. Anima enim ex sanguine spiritum medio calore producit, productum vero sine medio ad operationem disponit. Ducit enim in actum naturales anima proprietates, ut his mediis primum animalis vitae organum generaret. Primum animae instrumentum naturalis est virtus. Sed non ad animal, sed ad animale existentiam primum spiritus est vitae, et ob hoc corpus totum sanguine irrigari et nutriri necessarium fuit, exceptis partibus his, quae membra non sunt, membrisque, quae solam postulant vegetationem, et ideo per appositionem non per vasa facta ea nutriri, Galenus asserit; horum enim membrorum essentiam vasa non permeant.

Totum igitur corpus pro materiae conditione variis passionibus expositum est. Ne enim aliqua sui parte pateretur ignorans, sentiendi organis totum muniri oportuit. Nervi vero instrumenta sunt sentiendi et motus; hi ergo ad omnes totius corporis partes sensibiles directi sunt, sicut et venae ad nutriendum corpus totum perlustrant. A cerebro igitur nervi, a corde arteriae, ab epate venae oriuntur; haec igitur tria, sicut totum corpus disponunt, sic mutua sibi ministracione deserviunt. A corde enim vita omnibus, a cerebro membris motus et sensus, ab epate alimentum ministratur. Cordis enim calore vivifico totum animari corpus et sensus edocet et communis omnium physicorum sanxit, auctoritas, et ideo venis arteriae suppositae calore sanguinis digestionem adaptant, vivifica proprietate humores confortant et corroborant... Cerebrum quoque, cujus praecipuae sunt virtutes, eodem sanguine nutritur. Cordis igitur beneficium toti vulgariter

¹⁾ Vgl. Fabricius, *Bibl. gr.* Vol. II, p. 170. — Jourdain, *Rech.* p. 344. Albertus Magnus im I. der Bücher de animalibus; Op. (Lyon, 1651) Tom. VI.

²⁾ in suam: von späterer Hand.

corpori est necessarium. Ipsumque quantulacunque continuitatis solutione laesum mortem subito importat. Organa etiam illius non sine periculi metu aperiuntur, quaedam vero intersecta subito necant. Cor quoque calore vicino virtutes epatis ad [h]epesim¹⁾ exacuit, torpentes excitat, humore fluidum siccatur, totaliterque confortat. Sed ab ipso epate digestum sanguinem in sinistro sui thalamo receptum ad cerebri et digniorum partium nutrimentum spirituumque materiam perfectissima [h]epesi terminat

Cerebrum autem spirituum et zoticarum virtutum domicilium est. Ab eo enim nervi exorti ad sensum et motum, tam particulares, quam vulgares, per totam corporis substantiam directi sunt, et horum trina est partitio. Primi sensitivi tantum, et hi subtilissimi; consequenter motivi, et hi grossiores. Quidam utrumque tenent effectum, et hi medii in quantitate sunt.

Epar vero et stomachum ad [h]epesim celebrandam primum Fol. 5. 4^a opifex instituit . . . Ab intestinis vero, quae stomacho deserviunt, col. II. ad portam lacteam alimentum exhalatur defaecatum, quod in epate susceptum ad unguem excoquitur, a quo ad totius corporis nutrimentum per totum diffunditur, et ideo venas ab eo natas ad omnes corporis partes alimentum ferre necessarium fuit. Arterias igitur et nervos et venas ad totius corporis regimen per totum dispartiri oportuit. Ab epate quoque cordi sanguis influit ad nutrimentum; a cerebro quoque nervi in cordis descendunt substantiam; pectus etiam et pulmonem nervi ingrediuntur ad constrictionis et dilatationis officium, ut expirationem et respirationem cordis operetur potentia, spirituumque producat et pulsum efficiat; epar quoque nervi ingrediuntur ad ejus constringendam substantiam.

Videtur ergo epar et cor a cerebro sensum ducere. Quod quidem in epate verum est, in corde vero non verum, aut praemissa cassata sunt. Quae quoniam firmissima necessitate nituntur, alludentis phantasiae succum diluamus.

Oportet autem, quod de virtutum origine omissum est, in praesenti supplere. Est igitur virtus principium motus unius in

¹⁾ ἠψήσις = das Kochen, digestio, pepsis.

aliud, secundum quod est aliud; ¹⁾ motus vero ejusdem actus. Sunt igitur in animato tria: potentia, opus, habitus. ²⁾ Est potentia principium motus in aliud, ex motoris et moti harmonia productum; opus vero potentiae in actum progressus, habitus quidem ad opus. Haec in Ethica virtus dicitur prima; media vero in Physica opus vel actus, in Ethica passio nominatur. Ethicus enim in anima tria fieri opinatur: potentiam, passionem, habitum, quem et virtutem nominat. Physicus vero virtutem actum, id est operationem et ad hanc habitudinem. De primis duabus neuter sollicitus, illaboratumque est, quod has percipimus; de regimine vero tertiae uterque laborat: hinc enim ars, illinc consuetudo effectum inducit. Sed prima utrimque ad aliquem actum potentia. Est autem omnis virtus alicujus propriae operationis effectiva, operationes autem passiones et rationes in materia sunt; constat enim ad hos actus potentiam animae inesse, sed relatum, in corpus scilicet adaptum. Corpus quoque has operationes suscipit, sed ab anima conjuncta. Negat enim natura, ut non ente relatorum altero, reliquum possit esse relatum. Neutri ergo per se hujus virtus inerit; cujus enim est potentia, ejus est et operatio. Virtus vero ad actum in materia adapta potentia est. Neque anima vel corpus dormit vel digerit, ratiocinatur vel sentit, sed animal. ³⁾ Non ergo animae vel corporis propria hujusmodi passio vel actus aliquis, sed animalis. ⁴⁾

A toto quoque in partes similis ratio et consideratio descendit. Sunt enim singula organa propriis actibus assignata, qui quandoque contrarii, quandoque differentes, semper vero diversi. Est quoque virtus motus principium in corpore adapto; omnium vero actuuni, impossibile est, eandem proximam esse virtutem, immo singulis singulas et proprias aptari necesse est.

¹⁾ Arist. Metaph. Θ 1046a 9.

²⁾ Eth. Nic. 1105b 20: τὸ ἐπὶ οὖν τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γινόμενα τρία ἐστὶ, πᾶσι δὲ δυνάμεις εἴητε. — Aus dieser Stelle darf man wohl schliessen, dass dem Alfredus auch die Ethik des Aristoteles nicht unbekannt war.

³⁾ Arist. de an. 408b 13.

⁴⁾ Bei Hauréau (Memoire, p. 12) lautet obige Stelle nach der Abbreviation: „Compilatio de motu cordis“ folgendermassen: Omnis virtus est operativa;

Organa enim inter se eisdem distantis sejuncta sunt. Has igitur
 Fol. 54^b omnes potentias eidem et simplici principio adaptare finis nobis
 col. I. hujus negotii est.

Atque imprimis id simplex dicimus, quod solo intellectu
 partibile, actu in se nullam recipit sectionem, ut animam. Ea
 enim, etsi corporeae moli comparata simplex videatur, ad divinam
 tamen essentiam, vel, quod infinito inferius est, ad intelligentias
 relata a simplici esse vel intellectu relato simpliciter multa varie-
 tatum et dissonantium possibilitate et passibilitate discordat. ¹⁾
 Hanc igitur substantiam actu esse sensusque et motus, id est vitae
 animalis principium, probat Aristoteles in libro de anima, ²⁾

passiones autem et operationes sunt in materia. Anima est activa, sed ad
 corpus relata. Corpus etiam suscipit actus, sed ab anima conjuncta. Quo-
 libet enim relatorum non ente, reliquus perit. Ergo neutri per
 se hujusmodi virtus inest; cujus enim est potentia ejus est operatio; non enim
 anima, nec corpus dormit, digerit ratiocinatur vel sentit, sed animal proprie.

¹⁾ Auch die Lehre von der bloß relativen Einfachheit aller, auch
 der intellectuellen Substanzen gegenüber Gott, dem ersten, allein materiefrei
 wirkenden Wesen, scheint dem fons vitae Ibn Gebirol's zu entstammen,
 wo nach Munk's Veröffentlichung, im III. Buche davon gehandelt wird. Eine
 Konsequenz dieser Lehre ist die Nichtexistenz getrennter, stoffloser Formen
 als individueller Wesen (formae separatae). Da nichts ohne Passibilität ist
 ausser Gott, so muss Alles mit irgendwelcher Materialität behaftet sein. Da-
 mit tritt der Zusammenhang der Motive klar vor die Augen, welcher Alfredus
 bestimmte, die Trennbarkeit des impassiblen Seelentheils, des νοῦς, und die
 individuelle Fortdauer zu läugnen. — Auch das Buch de causis, welches sicher-
 lich schon auf die in der einl. Abhandlung erwähnte Schrift de spiritu et
 anima von Einfluss gewesen ist, kennt ausser Gott keine stofflosen Existenzen:
 Virtus divina est super omnem virtutem intelligibilem et animale et naturale,
 quoniam est causa omni virtuti. Et intelligentia est habens helyachim (ὄλη,
 ὄληχόν, aliquid materiale nach Thomas von Aquino, vide: Haneberg, Sitz.
 Ber. der k. bayer. Ak. d. W. 1863, S. 368), quoniam est esse et forma, et
 similiter anima est habens helyachim, et natura. Et causae quidem primae non
 est helyachim, quoniam ipsa est esse tantum. Quod si dixerit aliquis, necesse est,
 ut sit habens helyachim, dicemus: helyachim est esse suum infinitum, quare
 individuum suum est bonitas pura et influens super intelligentiam omnes boni-
 tates et super reliquas res mediante ea. (Cod. aul. vindob. Nr. 125, fol. 55^a.)

²⁾ De an. 413^b 11.

neque ei recte sapientis contradicit cujusquam opinio. Est enim perfectio prima corporis physici potentia vitam habentis. ¹⁾

Continui igitur interpolatum aliquid vel successivum causam esse, possibile non est. Esset enim et non ens enti causa. Est enim semper continuum et semel; illud autem decisum et pluries. Atqui omnes, quae ab epate vel capite sunt, operationes anesibus intersecari, augmenti detrimentique esse susceptivas, nulli venit in dubium; ut tam vero et sensum primum semel et continuo extendi, non solum physicis, sed et mercenariis morborum curatoribus saltem experimento compertum est. Non ergo a capitis

¹⁾ De an. 412^a 27. — Die Uebersetzung von *ἐντελέχεια ἢ πρώτη* mit perfectio prima spricht dafür, dass Alfredus die Bücher de anima nach der arabisch-lateinischen Uebersetzung citirt. Die griechisch-lateinische, welche das Mittelalter benützte, übersetzt diese Worte mit *actus primus* (Vgl. Jourdain Rech. S. 291). — Dies dient auch zur weiteren Rechtfertigung der in der einleitenden Abhandlung S. 15 ausgesprochenen Ansicht, dass die von Michael Scotus herrührende arabisch-lateinische Uebersetzung diejenige war, durch welche dem christlichen Abendlande die Bekanntschaft mit den aristotelischen Büchern de anima zuerst vermittelt wurde. — Jourdain hält es für wahrscheinlich, dass die griechisch-lateinische Uebersetzung früher im Gebrauche gewesen sei, als die arabisch-lateinische, weil er in der Schrift Wilhelm's von Auvergne: de anima, nur Spuren der Benützung der griechisch-lateinischen Version gefunden haben will. Allein die Schrift de anima, eines der reifsten Produkte Wilhelm's, der bis 1248 gelebt und gewirkt hat, kann um mehr als ein Jahrzehent später, als die Schrift Alfred's de motu cordis, zu einer Zeit, wo die neuere und bessere griechisch-lateinische Uebersetzung bereits en vogue war, verfasst worden sein. Die Stelle aber (Guil. Alverni Op. om. Aureliae, 1674, T. II, p. 82), aus welcher Jourdain directe zu schliessen wagt (Rech. S. 292), dass Wilhelm von einer arabisch-lateinischen Uebersetzung der Bücher de an. überhaupt nichts gewusst habe, beweist bei näherer Untersuchung für das daraus Gefolgerte nicht das Mindeste. Auch Wilhelm hat ohne Zweifel, wie sein Zeitgenosse Albert der Grosse, neben der neueren griechisch-lateinischen Uebersetzung die ältere arabisch-lateinische gekannt. Gegen Jourdain's Annahme spricht ferner die sehr alte Wiener Handschrift Nro. 1635, welche die griechisch-lateinische Uebersetzung der Bücher de anima mit dem Commentar des Averroes enthält und dieselbe ausdrücklich als *nova translatio* bezeichnet. Am Schlusse steht: *Explicit liber de anima de nova translatione.*

virtute aliquid ad cor derivatur. Palam igitur est, eorum cor esse principium. Demonstrat hoc Aristoteles in libro de expiratione et respiratione, ¹⁾ in libro quoque de somno. ²⁾ Quoniam igitur sensus principium ab eadem parte fit animalibus, a qua quidem et motus, terminatum est prius in aliis; ipsa vero est trium locorum determinatorum media, capitis et deorsum ventris. Sanguinem quidem habentibus haec est circa cor, universa enim sanguinem habentia cor habent, et principium motus et sensus hinc est. . . . Totis ergo sensibus cor principium est, non ergo a capite sensum ducit. A cerebro igitur duo nervi derivati cordis ingrediuntur substantiam, ut his mediis ad cerebrum fiat irradiatio virtutis vivificae spiritusque. A corde quoque ad cerebrum ad eundem effectum venae directae sunt; his enim intersectis non sentit animal. Sol enim radio lucem et calorem ministrat colorumque varietatem ducit in actum. Cor quoque mediantibus venis et nervis et arteriis, primae virtutis actum ejaculans, ceteras omnes circumquaque distribuit in susceptum singulorum. Postremo motus animati corporis, in eo quod animatum, anima immobile principium. . . .

Fol. 54^b In summa igitur inferre licebit, quod sit organum vitae et
col. II. vegetabilitatis idem fere proximum in simpliciter vegetabili, quod-
que animalis multae et multiplices operationes diversa et diver-
sarum potentiarum ad sui perfectionem exigunt instrumenta,
eidem tamen et simplici principio sine medio organum insidenti
respondentia. Et hoc est, quod a principio expleti laboris polli-
cebatur intentio.

Explicit liber de motu cordis.

¹⁾ De exp. et resp. 474^b 3.

²⁾ De somn. 456^a 3.

Auszug aus dem „Commentum Alveredi super librum de vegetabilibus Aristotelis“. Cod. aul. vindob. Nro. 2302, fol. 127—128.

(Vgl. Einleitende Abhandlung, S. 11.)

Der Commentar ist darauf gerichtet, die Unterschiede des Unorganischen und Organischen, von Mineral, Pflanze und Thier klar zu machen. Doch tritt bei dem Bestreben, die Trennungslinien, soweit es die Hilfsmittel der damaligen Empirie gestatteten, scharf zu ziehen, der aristotelische Gedanke einer aufsteigenden Continuität der Lebenserscheinungen nicht in den Hintergrund. Die Natur schreitet in aufsteigendem Schritte von Einem zum Andern, selbst vom Unorganischen zum Organischen, das ist die Grundüberzeugung des Commentators, der er in zahlreichen, wenn auch kurzen Bemerkungen Ausdruck gibt. Gleich im Eingang werden vier Naturreiche unterschieden: *Inferioris mundi corporum quatuor sunt principalia genera, confusa, congelata, plantae et animalia.* Von den Confusa wird gesagt: *Elementorum quamproprie servant vestigia, ut quae vulgus dicit elementa.* Congelata nennt er die Mineralien: *quae generationem elementarem tantum suscipiunt, crementum vero et sensum repudiant; sunt enim substantia corporea, materiata, creata.* Thiere und Pflanzen fallen unter die Kategorie der lebenden Wesen (*τὰ ἔμψυχα*): *Planta vero, quae radice sulsa generationem suscipit et crementum, est substantia animata sensibilis, — animal vero est substantia generationem, crementum sensumque suscipiens. — Substantiam animatam sensibilem horum in duobus, scilicet planta et animali, dicitur naturam esse . . . animata enim sunt praedicta corpora. — In animalibus enim multi apparent animae effectus, unde et ipsa vita evidenter apparet; in planta vero pauci sunt animae effectus, unde et in ipsa est vita occulta, vix enim dignoscitur, in quo differat a congelatis. — Nach dieser Annäherung wird der Unterschied des Mineral- und Pflanzenreiches so bestimmt: in quibus vegetabilia a congelatis differant . . . vegetabilia enim nascuntur, crescunt et secundum temporum habitudines constituuntur, senectute quoque intereunt, quae omnia cum animalibus plantae sunt communia, unde quidam animalia ens esse dicebant, . . .*

Barach, Biblioth. philos. med. aet. II.

8

Congelata vero nullam istarum virtutum habent; quaedam eorum, cum augetur, crescunt; quaedam vero eorum semper uno modo permanent, ut ipse [Aristoteles] in meteoris et libro de congelatis.¹⁾ — Als wesentlicher Unterschied zwischen Thier- und Pflanzenreich wird die Art, durch welche beide zur Fortpflanzung motivirt erscheinen, hingestellt: non enim appeteret animal coitum, nisi condelectaretur; planta vero sola propagatione prolem facit. Ueber die Propagation der Pflanzen wird ferner bemerkt: quidquid enim ab activitate manente per generationem educitur, per territorii attributionem firmatur. Auch die Frage, ob den Pflanzen desiderium zuzuschreiben sei, — desiderare enim videatur — wird abgehandelt; bei dieser Gelegenheit wird vom Hunger der Thiere und dem Instinkt der Sättigung gesprochen. Fames wird bestimmt als nutrimenti appetitus ex attractione membrorum . . . sentit enim animal inopiam, unde et exasperatur, sed inopiae sublevationem intelligit, unde et dolor removetur, cessante enim causa cessat effectus, et hoc occulte fide cognoscimus. Bei der Untersuchung der Frage, ob die Pflanzen empfinden, wird folgende Definition der Empfindung gegeben: perceptio impressionis ab applicatione exteriorum . . . oportet enim, ut instrumentum exteriorum applicatione aliquo modo afficiatur, quam affectionem percipiens anima sentit. Als instrumenta sentiendi werden die Nerven bezeichnet: In animalibus nervi instrumenta sunt sentiendi, molles impressioni cedunt, unde et in his insit sensus; duri resistunt, unde et motus dicuntur non sensibiles. Der Commentator scheint nicht abgeneigt, den Pflanzen härtere, nicht sensible Nerven zuzuschreiben. Doch verwischt er die Trennungslinien immer wieder, indem er stets von neuem Pflanzen- und Thierreich einander annähert, so z. B. in folgenden Stellen: sunt quaedam animalia, quae virtutibus illis carent, quibus videtur vita animali inesse. — Quaedam animalia . . . ut plantae generantur et corrumpuntur. — Item quaedam animalia ut plantae, ut ostrea et conchilia, cochis suis ut radicibus affixa sunt etiam terrae. — Schliesslich sei noch einer Stelle erwähnt, welche den gemässigten Nominalismus, zu dem sich der Verfasser der Schrift de motu cordis bekennt, ausser allen Zweifel setzt. Von der Definition wird bemerkt: aequale est definitio et ratio nominis, idem signans, ut hoc substantia animata sensibilis et hoc appello animal. Von der species wird gesagt: suis individuis dat nominationem.

¹⁾ Der Ausdruck „congelata“ wird in dem im Mittelalter vielgelesenen Schriftchen „Mineralia Avicennae“ nicht zur Bezeichnung des ganzen Mineralreiches, sondern einer bestimmten Gattung von Mineralien, und zwar mit Rücksicht auf die Entstehung derselben gebraucht: Fiunt autem lapides duobus modis, conglutinando et congelando . . . Ex aqua autem fiunt lapides duobus modis; unus est quod congelatur aqua guttulin cadens — stalaktitische Minerale? (Min. Avic. Cod. monac. Nr. 9676, p. 49.)

III.

COSTA-BEN-LUCAE

DE DIFFERENTIA ANIMAE ET SPIRITUS

LIBER

EX ARABICO IN LATINUM TRANSLATUS

A

JOHANNE HISPALENSI.

CUM GLOSSA MARGINALI ET INTERLINEARI CUIUSDAM AUCTORIS
IGNOTI SAECULI XIII.

VORBEMERKUNG.

Die Schrift *de differentia spiritus et animae* gehört wie das Buch *de causis*, der *fons vitae* und mehrere andere dem Verständniß des christlichen Abendlandes durch lateinische Uebersetzungen vermittelte Erzeugnisse der wissenschaftlichen Cultur der Araber, zu jenen Schriften, welche am Ende des 12. und zu Anfang des 13. Jahrhunderts, Würfen in ein stagnirendes Wasser vergleichbar, einen höheren Wellenschlag der geistigen Bewegung zuerst erregten. Die nach den ergebnisslosen dialektischen und theologischen Kämpfen des 12. Jahrhunderts durch zahlreiche Enttäuschungen des Denkens und Wollens ermüdete, in Skepticismus und blindem Autoritätsglauben erstarrte Scholastik schöpfte aus den nüchternen, zu eigenen Erklärungsversuchen anreizenden Lehrsätzen dieser Schrift, wie aus einer frischen Quelle, neuen Denkstoff. Ihr reicher, sich sowohl auf die Somatologie, als auch auf die Psychologie erstreckender Inhalt, — welcher ausser der Lehre vom Lebensgeist, als Vermittler der Beziehungen zwischen Leib und Seele, und einer detaillirten Beschreibung des Nervensystems und seiner Functionen, eine klare und ansprechende Auseinandersetzung des platonischen und des aristotelischen Seelenbegriffes nebst einem Versuch, auf rein physiologische Weise die Entstehung der Vorstellungen und die Phänomene der Erinnerung zu erklären, darbietet, — lieferte lauter Keime neuer Vorstellungen und Probleme, deren mehr oder minder deutliche Spuren schon bei Schriftstellern des 12. Jahrhunderts bemerkt werden können, deren reifere Nachwirkungen aber erst das 13. Jahrhundert gezeitigt hat.

Es wurde in der einleitenden Abhandlung mehrfach auf die Ideen hingewiesen, welche Alfredus Anglicus aus der Schrift *de diff. sp. et an.* geschöpft und weiter entwickelt hat. Aber nicht allein Alfredus, auch andere, in die Entwicklung der scholastischen Philosophie nachhaltig eingreifende Denker des 13. Jahrhunderts haben sie benützt oder bestritten oder ihre Sätze fortgebildet. Auch Albert den Grossen haben ihre Thesen sehr beschäftigt (vgl. dessen *Abh. de spiritu et respiratione*, *Opp.* V, p. 131—175), und Roger Bacon's psychologische Betrachtungsweise erscheint von ihnen ganz beeinflusst. (Vgl. *Rog. Bacon*, *Op. maj.*, 257—261.) Desgleichen spricht die grosse Zahl der mitunter

commentirten oder glossirten Handschriften, welche die Bibliotheken noch heute von der Schrift *de differentia spiritus et animae* aufweisen, sowie ihr häufiges Vorkommen unter den handschriftlichen Sammlungen der lateinischen Uebersetzungen aristotelischer Schriften für ihre grosse Verbreitung und das Ansehen, welches sie in den Schulen des Mittelalters genoss.

Ich glaube daher der Geschichte der Philosophie des Mittelalters keinen überflüssigen Dienst zu leisten, indem ich die Schrift *de differentia spiritus et animae*, welche bis jetzt wegen ihrer Verborgenheit von den Historikern der Philosophie ganz unberücksichtigt geblieben ist, durch diese Ausgabe einer allgemeineren Benützung zugänglich mache. Sie wird, wie ich zuversichtlich erwarte, dazu dienen, manche These der mittelalterlichen Psychologie und Anthropologie auf ihr eigentliches Motiv und ihre ursprüngliche Anregung zurückzuführen, um die schon vielfach bestätigte Wahrheit neuerdings zu bekräftigen, dass der von Haus aus mehr zum passiven In sich aufnehmen als zum Selbstdenken geneigte Geist des Mittelalters stets zuvor sich empfangend verhalten hatte, ehe er einen Schritt in selbstthätiger Arbeit nach vorwärts that.

Ueber den Verfasser der Schrift *de differentia spiritus et animae* entnehme ich Wüstenfeld's Geschichte der arabischen Aerzte und Naturforscher (Göttingen, 1840, S. 49—50) folgende Notizen (beruhend auf: *Historia orient. aut. Gregorio Abul-Pharajio ed. Ed. Pocock. Oxon. 1672, 179; Biblioth. Arabico-Hispana Escorialensis op. Mich. Casiri. I, p. 416; und auf Abu Oseibin's Lebensbeschreibungen*): *Costa ben Luca*, ein christlicher Arzt und Philosoph aus Baalbek, lebte zwischen 864—923 (250 und 311). Er wirkte vorzüglich als Vermittler griechischer Wissenschaft nach dem Orient. Auf seinen Reisen in griechische Städte sammelte er Bücher und brachte sie mit nach Syrien; er wurde nach Bagdad berufen, um griechische Werke zu übersetzen. Seine ausgebreitete literarische Thätigkeit erstreckte sich auf die Gebiete der Medicin und Philosophie, der Geometrie, Astronomie und Musik. Seine Schriften zeichnen sich durch Gedankenreichthum bei aller Kürze des Styls aus. Wüstenfeld gibt ein Verzeichniss derselben. Auch Steinschneider berichtet über einige Schriften *Costa's* in seiner gelehrten und scharfsinnigen Abhandlung: „Constantinus Africanus und seine arabischen Quellen“ (*Virchow's Archiv, B. 37—39.*) Ausser der Schrift *de differentia spir. et an.* gehören unter denselben der Philosophie an: „*Isagoge in dialecticam*“ und „*De Graecorum philosophorum sectis et inventis*“. Im Mittelalter wurde aus *Costa ben Luca* der Name *Constabulus* gemacht. (Vgl. den Pariser Catalog d. lat. Handschr. im Index IV, p. XXXV; *Albertus Magnus l. c.*; *Steinschneider a. a. O. 37. B. S. 405; Werner, Entwicklungsang d. mittelalt. Psych. S. 42, Anm.*)

Von dem Uebersetzer der Schrift *de differentia spir. et an.*, *Johannes Hispalensis*, handelt Jourdain ausführlich in den *Recherches etc. p. 113—118*. Er ist identisch mit *Avendath* oder *Avendear* (*Ibn Dauth*) einem convertirten Juden, dem Gehilfen des *Dominicus Gundisalvi* bei den Uebersetzungen, welche dieser aus dem Arabischen in's Lateinische mittels des Castilischen auf

Geheiss des Erzbischofs Raimund von Toledo (1130—1150) um die Mitte des 12. Jahrhunderts unternahm. Zu den Uebersetzungen, welche als von Joh. Hispalensis herrührend von Jourdain angeführt werden, füge ich noch folgende hinzu, welche in Wiener Handschriften seinen Namen tragen: Cod. Nro. 2436 enthält ausser der bekannten Uebersetzung des „liber Alfergani“ von Fol. 1a—85b: „Albumasar, Introductorium magnum in Astrologiam interprete Johanne Hispalensi“, dann von Fol. 136b—138b eine kleine Schrift: „Johannes Hispalensis, Tractatus de mutatione aëris“; Cod. Nro. 2452 einen liber Astrolabii mit der Ueberschrift: „Incipit liber Astrolabii, editus a magistro Johanne yspano quem translavit de arabico in latino“; Cod. 3124, fol. 13a—15b: „Haly Aben Ragel, Regulae utiles de electionibus translatae per Johannem Hispalensem“.

Die der nachfolgenden Ausgabe zu Grunde gelegten Handschriften sind folgende:

Codex monacensis Nro. 9676 = M.

Codex aul. vindobonensis Nro 113 = A.

Codex aul. vindobonensis Nro. 87 = B.

Die Reihenfolge bezeichnet den relativen Werth der Handschriften. Nro. 113 ist von einer instructiven Marginal- und Interlinear-Glosse, die von einem unbekanntem dem 13. Jahrhunderte angehörenden Verfasser herrührt, begleitet, aus welcher einzelne Stellen in die Anmerkungen aufgenommen wurden. Die arabisch-lateinischen Worte wurden absichtlich getreu nach den Handschriften reproducirt. Dieselben durch die richtige Schreibung zu ersetzen, schien mit dem Interesse an unverfälschter historischer Wahrheit nicht ganz vereinbar.

Die alte Ausgabe der Schriften des Constantinus Africanus, in der sich eine Abhandlung: de animae et spiritus discrimine vorfindet, welche, wie Steinschneider (a. a. O. B. 37, S. 404) angibt, kein Werk des Constantinus, sondern die vermuthlich durch falsche Lesart des Namens in die Werke des Constantinus gerathene Abhandlung des Costa ben Luca in der von Joh. Hispalensis herrührenden Uebersetzung sein soll, konnte ich mir bis jetzt nicht verschaffen, um sie mit dem authentischen Texte des Johannes Hispalensis zu vergleichen.

DE DIFFERENTIA ANIMAE ET SPIRITUS LIBER

quem filius Lucae medici, nomine COSTA-BEN-LUCAE, cuidam amico suo, scriptori cujusdam regis, edidit, JOHANNES HISPANENSIS ex arabico in latinum Raimundo Toletano Archiepiscopo transtulit. *)

PROLOGUS.

Interrogasti me, honoret te Deus, de differentia spiritus et animae, et ut tibi scriberem, quod dixerunt antiqui de ea ¹⁾ sapientes. Et ecce tibi scribo quaedam collecta, quae excerpsti de libro Platonis, qui vocatur Phaedon, ²⁾ et de ejus libro, qui vocatur Timaeus, ³⁾ et ex libris Aristotelis physicis et Theophrasti, ac Bendedinis ⁴⁾ in animam, et ex libro, qui Galeni, quem fecit de concordia quarundam sententiarum et gloriosissimi Hippocratis atque Platonis, ⁵⁾ et ex libris ejusdem Galeni, quos fecit de opere membrorum Chirurgiae in utilitatem. ⁶⁾ Et usus sum in eo maxima brevitate, quia novi, te ⁷⁾ variis negotiis occupatum et in operibus regis valde sollicitum, et quod prae angustia temporis impossibile est tibi, in his libris inspicere.

*) Vgl. Jourdain, Recherches, pag. 116—117.

¹⁾ A: in ea

²⁾ Codices: Catadon.

³⁾ M, A, B: Thymaeus.

⁴⁾ M: tencedis A: Bendedis — Ich wage nicht zu entscheiden, wer mit diesem Namen gemeint sei. Ben Thebith? (Thâbit Ben Corra, vid. Wüstenfeld, Gesch. d. arab. Aerzte u. Naturforscher S. 34. fig.)

⁵⁾ scil: De placitis Hippocratis et Platonis.

⁶⁾ sic codices; gemeint wird wohl sein: de usu partium.

⁷⁾ M: te novi

Et credo, quod ea, quae scripsi, tuae sufficiant petitioni Deo auxiliante, maxime cum sis in scientia naturali ¹⁾ peritus. ²⁾ Nunc incipiens dicam: qui volunt scire differentiam, quae est inter dictas res, necesse est primo sciant, quid sit unaquaeque illarum, quia impossibile est scire differentiam aliquorum, nisi sciatur unumquodque eorum. Sed habita scientia unius cujusque poterit sciri eorum differentia, et quia volumus patefacere animae spiritusque differentiam, necessarium est, ut primum loquamur de anima et spiritu, postea de differentia, quae est inter utrumque. Incipiamus autem a spiritu, ut levius sit opus postea, cum dicemus de anima. ³⁾

CAPITULUM I.

Spiritus ⁴⁾ est quoddam corpus subtile, quod in humano corpore oritur ex corde et fertur in *assurienet* ⁵⁾ i. e. in venis pulsus ad vivificandum corpus; operatur ei quoque vitam et anhelitum atque pulsum. Et similiter oritur ex cerebro et nervis et operatur sensum atque motum. Et quidam ex laudabilibus ⁶⁾ medicorum atque physicorum de his, qui in corpore viventium usi sunt opere Chirurgiae, putaverunt, quod in corde sunt duo ⁷⁾ ventriculi vel concavitates, una quidem in dextera parte et alia in sinistra. In his duobus ventriculis continentur sanguis et spiritus, sed in dextero ventriculo plus est de sanguine, quam de spiritu, in sinistro vero plus est ⁸⁾ spiritus quam sanguinis. Et ex dextero ventriculo procedunt duae venae, una ad pulmones et per eam

¹⁾ *A u. B:* naturali physica.

²⁾ Der nun folgende Theil des Prologs fehlt in der Münchner Handschrift. Statt dessen folgen die Worte: Dicam prius de spiritu et postea de anima.

³⁾ *A:* Incipit liber de differentia animae et spiritus.

⁴⁾ *A: Glossa marg:* Aluedus in libro de motu cordis dicit: quod sanguis, cum in sinistram thalamum admittitur, pars ejus parvissima subita digestionem fit spiritus. (Vgl. Einl. Abh. p. 6)

⁵⁾ Sic *M u. A;* *B:* asimench

⁶⁾ *B:* ex philosophis laudabilibus

⁷⁾ *A: Glossa interl:* Aristoteles autem ponit tres ventriculos.

⁸⁾ Fehlt in *A u. B.*

fit anhelitus ¹⁾ cordis. Cor autem colligitur et extenditur ²⁾ et per ejus collectionem et extensionem fit pulsus totius corporis. Et ideo pulsus indicat esse cordis, i. e. ejus passiones proprias, tam aequales quam inaequales, atque diversas, quae fiunt diversae causa impeditenti ³⁾ ejusdem cordis, quod autem accidit ei a semetipso vel a quibusdam membris sibi vicinis. ⁴⁾

Cor ergo, cum extenditur, attrahit per praedictam venam ⁵⁾ ex pulmone partem ⁶⁾ aeris, quae ingreditur ⁷⁾ pulmonem per anhelitum ad refrigerandum calorem naturalem, qui in corde est, ⁸⁾ ut sit in eo propter hoc nutrimentum vel sustentatio ejusdem spiritus, qui continetur in ejusdem ventriculis. Et cum hoc colligitur, cor expulsat per ipsam venam ad pulmonem quicquid ⁹⁾ generatur in eo vaporum fumosorum ¹⁰⁾ et expellit eos igneo calore, qui est in eo, et pulmo expellit eos a corpore, et haec vena vocatur pulsus. Alteram vero venam vocant Arabes *alaphar* ¹¹⁾, et haec vena in ortu a corde dividitur in duas divisiones, quarum una ascendit petens superiora corporis, et procedunt ex ea rami a pectore usque ad extrema capitis, per quos vivificatur haec pars corporis; et alia petens inferiora descendit usque ad extremitates pedum, et procedunt ex ipsa rami, per quos vivificatur inferior pars corporis humani; et rami utriusque partis praedictae venae, qui dispersitunt per reliquum corpus vocantur *assurienet*, i. e. pulsus.

¹⁾ *A, Gl. interl*: id est inspiratio et respiratio

²⁾ *A, Gl. interl*: expirando sive inspirando

³⁾ *A, Gl. interl*: ut aegritudinis

⁴⁾ *A, Gl. marg*: ut ex calefactione pulmonis vel epatis vel indigestione stomachi

⁵⁾ *A, Gl. interl*: directam a corde ad pulmonem

⁶⁾ *A, Gl. marg*: partem dicit, quia una pars manet ad mitigationes ipsius pulmonis, forte epatis. Sciendum enim, quod membrum retinet sibi de adveniente necessarium et residuum alteri transmittit.

⁷⁾ *A u. B*: ad pulm.

⁸⁾ *A, Gl. marg*: nisi sic esset, corrumperetur animal propter nimiam caliditatem in corde existentem.

⁹⁾ *A, Gl. interl*: superfluum

¹⁰⁾ *A, Gl. marg*: Vapor potest proprie dici resolutio ex materia liquidi; fumus autem ex materia solida, humefacta tamen.

¹¹⁾ *B*: alabar; *M*: alahar

Et haec est causa vitae corporis humani propinquior, ¹⁾ et per hoc ²⁾ tribuit unicuique membro de spiritu, qui est in ventriculo cordis sinistro.

Et indicium, per quod probatur, quod humana vita fit per hunc spiritum, est, quod videtur de exitu ejusdem spiritus in hora mortis: motus scilicet ventris et oris, labiorum quoque et pectoris, illud scilicet, quod fit quasi singultus et saltus et anhelitus altus, et vulgus vocat haec omnia arabice *amaxa*, ³⁾ i. e. recessio vel exitus animae. Et ejus exitus a corpore fit per idem ipsum, quo ingreditur ad ipsum aër inspiratus, quia aër egreditur a ventriculo cordis ad pulmones per venam, quam supra diximus, quae transit a corde ad pulmonem, ut attrahat aërem et extrahat vaporem fumi, ⁴⁾ et ex pulmone per calamum pulmonis i. e. per guttur transit ad os, et ejus ab ore exitus fit tempore motus oris, sive quando aperitur os et jam a se claudi non potest, sed necesse esset, ut jam claudatur propter anhelationem vitae post exitum spiritus ab eo.

Causa autem, qua egreditur hic spiritus a corde, est causa mortis, vel causa velocitatis vel tarditatis ejus exitus est levitas mortis sive gravitas et apparitio ejus in quibusdam hominibus vel occultatio ejus in aliis. Causa quoque subitaneae mortis et cetera talia aliena sunt a libro isto, quia majoris inquisitionis sunt et indigent primis propositionibus et argumentis probabilibus ex pluribus libris medicorum artis, quorum expositio proluxa est, et propter hoc dimisimus nunc eorum expositionem.

Patet autem per hoc quod diximus, quod vita fit per spiritum hunc, qui est in ventriculis cordis, et quod pulsus atque anhelitus sunt constituti ad adaptationem ejusdem spiritus ad refrigerandum cor, scilicet per aërem, qui ingreditur ad ipsum de foris, et per expulsam vaporum fumositatis ab eo. Jam igitur patet, quod spi-

¹⁾ *A*: quae propinquior est; *Gl. marg.*: Et ita haec vena est propinquior vitae, quae fit (sit) anima.

²⁾ *M*: schaltet ergo ein.

³⁾ *B*: annza, *M*: annaxa

⁴⁾ *A*, *Gl. interl*: nocivum

ritus, qui est in ventriculo cordis, sit causa vitae et anhelitus et pulsus, et hoc est, quod necessarium est scire de spiritu vitali, cujus emanatio est a corde. ¹⁾)

CAPITULUM II.

Spiritus vero, qui procedit ex cerebro et transit ad cetera membra corporis ²⁾), nominatur ³⁾) animalis, cujus nutrimentum vel sustentatio est spiritus, qui fit in ventriculis cordis, quia divisiones partis *assurienet*, ⁴⁾) id est pulsus, qui vocatur *alaphar*, ⁵⁾) qui immittitur a corde in superiores partes corporis, cum pervenerint omnes ad os capitis et penetraverunt illud, conjunguntur ⁶⁾) omnes ad invicem et contexuntur ad instar texturae retis. Et de pulsibus ipsis contextis extenditur quaedam pars sub cerebro, petens inferiora cerebri, apta ad recipiendum spiritum animale, trahens ei spiritum vel partem de spiritu vitali, quem diximus esse in ventriculis cordis.

Cerebrum vero dividitur in duas divisiones, quarum una est anterior ⁷⁾), quae est major, et altera, quae est posterior; et in illa anteriori sunt duo ventriculi habentes introitum ad commune spatium, quod est in medio cerebri. ⁸⁾) In posteriori vero est

¹⁾ *M*: setzt zu: sive ex corde.

²⁾ *A* u. *B* schalten hier: et ein.

³⁾ *M*: vocatur

⁴⁾ *A*, *Gl. interl*: id est venae pulsatiles.

⁵⁾ *M*: alahr

⁶⁾ *M*: et componuntur

⁷⁾ *A*, *Gl. marg*: in qua viget sensus et imaginatio

⁸⁾ *A*, *Gl. interl*: quidem secundum medicos. — Diese Bemerkung des anonymen Glossators beweist, dass er in Betreff der Hauptcentra im Gehirn und ihrer Functionen einer anderen Tradition zugethan war, welche das Mittelalter hindurch neben der der Chirurgen und Aerzte bei den Philosophen und Theologen sich findet, wie dies schon Albert hervorgehoben hat (Beitr. z. Gesch. d. Chirurg. Wien, 1877, S. 38). Letztere Tradition erscheint dadurch bemerkenswerth, dass nach ihr das hintere Centrum der Bewegung vorstehen soll. Dahier bemerkt auch unser Glossator zu den Worten des Textes: „quae est posterior“ in hac viget motus.

unus ventriculus faciens iter ad supradictum spatium, quod est commune utrisque ventriculis, qui sunt in anteriori parte cerebri. Pulsus ergo subtiles, qui mittuntur a reti, ¹⁾ quod est sub cerebro, ad interiora cerebri cum pervenerint, ad illum ventriculum, qui est in cerebro anteriori, perducunt spiritum vitalem, qui, inde transiens ad alterum ventriculum, fit ibi subtilior et purgatur atque aptatur ad recipiendum virtutem animae, ²⁾ et haec fit ei quasi digestio et conversio ³⁾ in spiritum subtiliorem atque clariorem. Deinde transit ab ipsis ventriculis de spatio in spatium in ventriculum posteriorem per ipsum meatum, quo vadit a communi spatio, quod est in medio cerebri, ad priorem.

Et in ipso transitu et meatu i. e. in ipso introitu, per quem vadit spiritus, habetur quoddam spatium et quaedam particula de corpore cerebri, similis vermi, ⁴⁾ quae elevatur et deponitur in ipso itinere. ⁵⁾ Cumque fuerit haec particula elevata, aperitur foramen, quod est inter commune ⁶⁾ spatium, quod jungit ventricula, et inter ventriculum posterioris cerebri; cum vero deposita fuerit, clauditur. ⁷⁾ Cum ergo apertum fuerit foramen, transit spiritus de anteriori cerebro ad posterius, et hoc non fit nisi cum necesse fuerit recordari alicujus rei, quae tradita est oblivioni in tempore, quo fit cogitatio de praeteritis. Si vero foramen apertum non fuerit, nec transierit spiritus ad posterius cerebrum, nec recordatur homo, nec aderit ei responsio eorum, de quibus interrogatur. Illa vero apertio foraminis, quae fit per elevationem illius corporis, quod assimilatur vermi, est diversa in hominibus in celeritate et tarditate. Fit enim haec ⁸⁾ in quibusdam tardius, et ideo fiunt tardae memoriae et tardi ad respondendum multum

¹⁾ *B.*: arethi *M.*: areti

²⁾ *A.*, *Gl. marg.*: animae scil. rationalis

³⁾ *A.*: digestio et conversio.

⁴⁾ *A.*, *Gl. interl.*: claudentis se pellicula

⁵⁾ *A.*, *Gl. interl.*: per quem vadit spiritus a media parte cerebri ad posteriorem.

⁶⁾ *A.*, *Gl. interl.*: id est in media parte cerebri

⁷⁾ *A.*, *Gl. interl.*: illa pellicula foramen.

⁸⁾ *A.*, *Gl. interl.*: scil. apertio foraminis.

cogitantes. Et ideo accidit ei, qui vult recordari alicujus rei, ut caput suum valde mergat et inclinando retro vertat et immotis oculis sursum aspiciat, ¹⁾ ut haec positio vel figura fiat ei ²⁾ auxiliatrix ad aperiendum foramen praedictum, et ut ipsum corpus vermile possit sursum elevari. ³⁾

Intellectus vero et cogitatio et providentia et cognitio fit per spiritum, qui est in ventriculo, qui participatur illis duobus ventriculis, qui sunt in anteriori cerebro. Cum ergo aliquis homo cogitaverit vel aliquid providerit, necesse est, ut meatus, id est iter et foramen, quod est inter commune spatium, quod jungitur illis duobus ventriculis, qui sunt in anteriori parte capitis, et ventriculum, quod est in posteriori ejus, ⁴⁾ clausus fiat; ut spiritus videlicet, qui est in communi spatio, possit facere ibi moras, ut

¹⁾ *A, Gl. interl:* ruoveat super, ut aperiatur illud foramen per motum.

²⁾ *B:* quasi.

³⁾ Auffallend ähnliche Vorstellungen über das Gehirn und seine Functionen finden sich in dem *Dramaticon* des Wilhelm von Conches, *Ausg. von Gratarolus, Argentorati 1576, pag. 276—277*: In capite sunt tres cellulae: una in prora, altera in puppe, tertia in medio. Prima vero cellula dicitur phantastica, id est visualis: in ea enim anima videt et intelligit: hujus cellulae cerebrum calidum et siccum est, ut cum calore sicco, cujus est attrahere, formas et colores exteriorum sibi attrahat; media cellula dicitur logica, i. e. rationalis: in ea enim res visas discernit anima . . . postrema cellula dicitur memorialis, quia in ea exercet anima memoriam; quod enim anima per primam cellulam attraxit, in media discernit: per quoddam foramen, quod est inter mediam et postremam cellulam, ad postremam cellulam transmittit. Hoc foramen caruncula quaedam similis capiti vel papillae uberis mulieris obstruit; cum vero anima vult aliquid novum memoriae commendare, vel vetus ad memoriam revocare, removet se illa caruncula et aperitur foramen, quo aperto anima discurrit, donec rerum species revocatur: et ne exeant, obstruitur iterum foramen hujus cellulae seu cerebelli, quod est frigidum et siccum . . . Es ist nicht unwahrscheinlich, dass Wilhelm von Conches, der um 1150 gestorben ist, die Abhandlung des Costa ben Luca in der Uebersetzung des Johannes Hispalensis schon benutzt habe. Hauréau, der in den *Singularités hist. et litt.* (Paris, 1861) S. 281 fig., eine fast gleichlautende Stelle aus der *Philosophia secunda* desselben Verf. mittheilt, bezeichnet Constantinus Africanus als Quelle, aus der Wilhelm diese Lehre geschöpft haben soll (*Cf. Hauréau, Hist. de la philos. scol. pag. 437*). —

⁴⁾ *A* schaltet hier cerebro ein.

confortetur et ut fiat hoc ei ¹⁾ augmentum fortitudinis ad cogitandum et intelligendum. ²⁾ Et ideo accidit ei, qui cogitat, caput mergere ad terram et multum aspicere eam, et incurvare, quasi scriberet aliquam scripturam et describeret in ea aliquas figuras, ut fiat ei hoc quasi auxilium ad deponendum illud corpus, quod diximus esse simile vermiculo, super foramen illius decursus, per quem transit spiritus ad posteriora capitis. ³⁾

Spiritus autem, qui est in eo spatio, scilicet in ventriculo medio, est in hominibus diversus. In quibusdam enim est subtilis et clarus, et hic est rationabilis, cogitans dispositione et bonae cogitationis; est autem in quibusdam corruptus, ⁴⁾ eritque talis amens, irrationabilis, levis atque stultus.

Et ex ventriculo cerebri anterioris procedunt VII paria nervorum, ex quibus unum par, i. e. duo nervi ab anterioribus venientes ventriculis junguntur oculis, et fit per eos visus, et isti inter ceteros ⁵⁾ nervos sunt concavi multum, quia valde necesse fuit visui, ut spiritus, qui mittitur ad eum, esset multus, collectus, sufficiens et clarus et nulli alio corpori conjunctus. ⁶⁾ Et aliud par nervorum jungitur coopertorio oculorum, i. e. palpebris. Et tertium jungitur linguae, et per hoc fit sensus gustus. Quartum jungitur palato ad hoc, ut ibi fiat augmentatio delectationis in gustu. ⁷⁾ Quintum jungitur tympano auris, et per hoc fit sensus auditus. Sextum descendit ad exta, praebens ⁸⁾ eis sensum, et revertitur ex eo quaedam pars ad uvulam, ⁹⁾ movens eam ut sursum colligatur. Septimum jungitur linguae, per quod movetur.

Et operantur hi nervi per spiritum, qui in eis transit a

¹⁾ *B*: schaltet hier quasi ein.

²⁾ *B*: ut fiat fortior in cogitatione et intellectu et providentia et cognitione.

³⁾ *A*, *Gl. interl*: ubi viget memoria.

⁴⁾ *A*: erit utique hic talis

⁵⁾ *A*: prae ceteris

⁶⁾ *B* u. *M*: permixtus.

⁷⁾ *M* omittit: ad hoc . . . gustu.

⁸⁾ *M*: dans.

⁹⁾ *A*: uvulam *B*: vulvam (gemeint ist der Nervus laryngens recurrens, ein Zweig des *N. vagus*, welcher dem Galen schon bekannt war.)

cerebro ¹⁾ ad membra. Et indicium hujus rei est, quod cum accidit aliquod accidens, ut destruaturs meatus spiritus, qui est in aliquo istorum nervorum, prohibetur spiritus, ne pertingat ad membra, et annihilatur ²⁾ opus ejusdem membri: ut aqua, ³⁾ quae colligitur in oculo, cum separat inter spiritum, qui est in nervo, et aspectum, operatur caecitatem: et veluti commixtiones, i. e. mali humores et vapores, qui claudunt et separant inter spiritum et tympanum auris aut instrumentum odoratus, aut instrumentum gustus, sive instrumentum tactus, et operantur surditatem, aut destructionem gustus, aut tactus, aut odoratus. Cumque aperti fuerint ipsi meatus ⁴⁾ aut per medicamentum, aut per dissectionem venae reluctantis contra infirmitatem, redit membrum ad opus suum et efficitur sanum et aequale.

Procedit ⁵⁾ quoque ex parte cerebri posterioris nuca ⁶⁾, quae est quaedam pars cerebri, ⁷⁾ et descendit per os colli in omne *alphetar*, ⁸⁾ qui sunt nodi spinae, et disperguntur ex ea multa paria nervorum, inter unumquodque *alphetar*, scilicet unum pertransiens ad *aladar*, ⁹⁾ quaedam caro commixta venis, ¹⁰⁾ per quam fit motus membrorum, eritque per hoc motus manuum et pedum et totius corporis.

Cujus rei indicium est: quod si aliquando aliquis ex his nervis passus fuerit aliquod impedimentum, per incisionem scilicet vel ¹¹⁾ vulnus, ¹²⁾ nervi autem clausi fuerint decursus, qui sunt in eo, tunc

¹⁾ *A* et *B* omittit: a cerebro

²⁾ *M*: annullatur

³⁾ *A*, *Gl. interl*: vel aliter humor aquosus

⁴⁾ *A*, *Gl. interl*: per quos debent spiritus fluere

⁵⁾ *A*, *Gl. marg*: docet per viam narrationis, qualiter spiritus in posteriori parte cerebri est causa motus.

⁶⁾ *B*: micha. *A* und *M*: mica (das Rückenmark).

⁷⁾ *A*, *Gl. interl*: nervosa substantia, quae est principium multorum nervorum ad invicem aggregatorum.

⁸⁾ *M*: Alphatar. *A*, *Gl. interl*: i. e. in omnem nodum spinae dorsi

⁹⁾ *A*: aladar

¹⁰⁾ *A*, *Gl. interl*: scil. deferentibus spiritum animale

¹¹⁾ *A*: aut per

¹²⁾ *A* schaltet hier ipsius ein.

annihilatur motus ipsius membri, cui immittebatur, aut debilitatur aut destruitur. Et hoc fit secundum quantitatem impedimenti, quod passus est nervus ille. Videmus namque manus sanas et integras, et causa alicujus impedimenti non apparet in eis, et tamen nihil sentiunt, nec moventur. Et cum hujusmodi infirmitates curatae fuerint per aliquod medicamentum, quo possint aperiri decursus cerebri, ¹⁾ operandum ad id, ut scilicet fiant medicamina, quae purgent decursus nervorum et aperiant ipsas clausulas. Revertitur ad eadem membra spiritus et motus et sensus, si ipsa infirmitas jam non transivit mensuram curationis et ipsa membra non fuerint adeo debilitata, ut non possint sustinere pondus curationis.

Si fortassis accidit spiritui, qui est in omnibus ventriculis, vel in quibusdam ex eis, aliquod impedimentum ex mala ²⁾ complexionione vel ex commixtione malorum vaporum, et propter hoc destruitur actus illius membri; verbi gratia: cum ille spiritus tantum, qui est in anterioribus ventriculis, aliquod impedimentum vel corruptionem passus fuerit, fit ex hoc destructio sensuum, quemadmodum accidit ei, qui ingreditur balneum et ibi moram facit, — obscurantur ei oculi et nihil videt ³⁾: aut quemadmodum accidit ei, in quo excitatur cholera rubea; et ei vapor ascendit ad caput ejus, junctusque quum fuerit ille vapor spiritui, qui est in ejus cerebro anteriori, similiter obscuratur visus ejus et non vidit aliquid. Et similiter accidit alicui penes auditum ceterosque sensus. Verbi gratia: si aliquod impedimentum fuerit in parte cerebri media et ceterae partes ejusdem cerebri fuerint incolomes, destruitur cogitatio et cognitio tantum et remanent sensus ac motus aequales, ut est illud, ⁴⁾ quod accidit in melancholica infirmitate, quae est connixtio vel conturbatio rationis et destructio

¹⁾ A schaltet ein: destruentes processum. sicut ad organa cerebri und lässt: operandum ad id weg.

²⁾ A et B omittit: mala

³⁾ Gl. marg: Et nihil videt, quia vapores calidi ingredientibus per poros corporis et ascendentes ad cerebrum impellunt spiritum animale nitentem transire ad oculos et prohibent ipsum transire.

⁴⁾ M: ut id

cogitationis. Et si fuerit impedimentum in parte cerebri posteriori, destruitur memoria tantum et erunt ceteri actus hominis aequales et recti. Si vero fuerit impedimentum in duobus ventriculis ex his aut in tribus, et occupaverit totum cerebrum, erit impedimentum in cogitatione et in sensu atque in motu universaliter, ut illud, quod accidit in caducis et illis similibus his. Probatur ergo per hoc, quod diximus, certissime, quod ille spiritus, qui est in anterioribus ventriculis, operatur sensus i. e. visus, auditus, gustus, odoratus, tactus et olfactus, et cum his operatur *acagum*, ¹⁾ quem Graeci phantasiam vocant, et quod spiritus, qui est in ventriculo medio, operatur cogitationem et cognitionem atque providentiam, ²⁾ et spiritus, qui est in posteriori ventriculo, operatur memoriam atque motum.

Constat igitur ex his omnibus, quod in humano corpore sunt duo spiritus: unus qui vocatur *vitalis*, cujus nutrimentum vel sustentatio est aër et ejus emanatio est a corde, et inde mittitur per pulsus ad reliquum corpus et operatur vitam, pulsum atque anhelitum: et alter, qui ab anima ³⁾ dicitur *animalis*, qui operatur in ipso cerebro, cujus nutrimentum est spiritus vitalis; et ejus emanatio est a cerebro, et operatur in ipso cerebro cogitationem et memoriam atque providentiam, et ex eo mittitur per nervos ad cetera membra, ut operetur sensum atque motum.

CAPITULUM III.

Narrare autem aliquid de anima, certissime grave est et valde difficile. Et hoc testatur diversitas sive discordia praecipue philosophorum, scilicet Platonis et Aristotelis et Galeni ⁴⁾ nec non Bendedis ⁵⁾ et eorum similiter, qui post illos venerunt. Sed nos commemorabimus utrasque definitiones, quibus definiebat eam Plato atque Aristoteles, et eorum definitiones exponemus,

¹⁾ *A*: acagum sive atagum *B*: alchis *M*: aghis

²⁾ *A*, *Gl. interl*: quoad praeterita, praesentia, futura

³⁾ *B* omittit: qui ab anima

⁴⁾ *M*: Boetii *A*: Gerosii

⁵⁾ *B*: Bendedinis

et in expositione ¹⁾) uniuscujusque ipsarum utamur argumentis probabilibus, et sequatur haec narratio virtutis animae, quia haec sufficiens erit in hoc loco et possibile erit nobis ex ea ²⁾) intentionem nostram, scilicet differentiam, quae est inter spiritum et animam, declarare. ³⁾)

Dicamus itaque quod Plato ⁴⁾) animam sic definit: ⁵⁾) Anima, inquit, est substantia incorporea movens corpus ⁶⁾). Aristoteles vero in definitione animae sic ait: Anima est perfectio corporis organici agentis et viventis potentialiter. ⁷⁾)

Nunc autem exponemus has duas ⁸⁾) definitiones et incipiamus a prima, quae est Platonis, et ostendamus, quod anima sit substantia, et dicamus: quicquid recipit opposita, cum sit unum ⁹⁾) et immutabile in sua essentia, est substantia. Sed anima recipit virtutes et vitia, quae sunt opposita, anima igitur recipit opposita, cum sit una numero et immutabilis in sua essentia, et ita est substantia. Item dicamus: quicquid movet substantiam, est substantia; sed anima movet corpus, corpus autem substantia est, anima ergo substantia est. Et quia jam manifestum est argumentis patentibus, quod anima sit substantia, nunc autem ostendamus, quod anima sit incorporea, et dicamus: uniuscujusque corporis qualitates sunt perceptibiles sensu, et cujus qualitates non percipiuntur a corporeo sensu, est incorporeum; qualitates autem animae sunt virtutes et vitia, quae non sunt sensibiles, ¹⁰⁾) anima ergo est incorporea. Item: omne corporeum ¹¹⁾) subjacet omnibus sensibus aut quibusdam ex eis,

¹⁾ B: in ex oppositione

²⁾ A: ex hiis causis. M: ex eo

³⁾ B: palefacere

⁴⁾ A: philosophus. M: Plato philosophus

⁵⁾ M: diffinivit eam.

⁶⁾ M: quod anima est quaedam substantia incorporea movens corpus.

⁷⁾ M: perfectio corporis organici, physici

⁸⁾ M: utriusque

⁹⁾ M: manens idem

¹⁰⁾ B: sunt insensibiles

¹¹⁾ B: omne quod est corpus

anima non subjacet omnibus sensibus nec quibusdam ex eis, anima ergo non est corpus. Item: omne corpus aut animatum est aut inanimatum, et si anima est corpus, aut est animata aut inanimata, sed impossibile est, ut sit anima inanimatum corpus, quia inconueniens est, ut sit anima inanimata; et si dixerimus, quod sit anima inanimata, reïterabitur nobis sermo de anima, anima utrum sit corpus ¹⁾ vel non, et ascendit hoc in infinitum, non igitur anima est corpus. Et iterum: si anima est corpus subtile, aut erit aër aut spiritus subtilis per totum corpus dispersus, aut ignis diffusus, et si fuerit ita, necesse est, ut iste spiritus, aër vel ignis habeat propriam speciem vel propriam virtutem, quia nisi sit ei aliqua propria species vel propria virtus, quam non habeant ignis vel aër, erit omnis aër et omnis ignis anima, quod est impossibile; ²⁾ si fuerit ei propria species, ipsa species erit anima. ³⁾ Item: si fuerit anima corpus, necessarium est, ut corpus simplex sit vel compositum; quod si fuerit simplex corpus, erit procul dubio ⁴⁾ ignis aut aër aut aqua aut terra, et si fuerit unum ex his quatuor elementis absolute, id est absque alia ⁵⁾ fortitudine vel aliqua propria specie, ⁶⁾ qua separatur ab eo, quod participatur ei in genere suo, omne, quod fuerit in genere suo, erit anima; sic, quia probatur, quod si fuerit anima ignis, erit omnis ignis anima, et si fuerit aër, erit omnis aër anima, et similiter de ceteris elementis. Et si fuerit ita, omne corpus, quod continet elementum, erit animatum, verbi gratia: si fuerit aër,

¹⁾ B: animata

²⁾ M omittit: est impossibile

³⁾ A, Gl. marg.: Si anima est corpus subtile, quod est verisimilius ponere, aut erit aër inspiratus vel erit ignis diffusus per totum corpus, et si hoc, erit ponere, ipsam animam habere hanc proprietatem, et similiter ipsum ignem habere aliquam speciem, aut omnem ignem esse animam, quod est inconueniens, quia sic quodlibet mixtum inanimatum esset animatum, cum in eo sit ignis. Si ignis, qui est anima, habet aliam speciem quam alius ignis, anima erit illa species, et sic, cum species rerum non sit corpus, anima non erit corpus.

⁴⁾ A omittit: dubio

⁵⁾ M: aliqua

⁶⁾ M: alia specie

pulmonis vel pulsus vel utriusque inflatus erunt animata ¹⁾: et si fuerit anima aqua, erit vas plenum aqua animatum, et hujusmodi verba sunt turpia et inania. Et si fuerit anima corpus compositum, erit tunc corpus animatum non corpus. Et quia jam patet, quod anima sit substantia incorporea, nunc exponemus, quibus modis moveat corpus.

Dicamus ergo: quod omne corpus, quod movetur, aut movetur per motum sui moventis, quemadmodum movetur plaustrum motu boum, vel movetur, cum id, quod movet corpus, non moveatur, quia quod movet aliquid, aut movet et movetur, aut movet et non movetur. Et hoc fit quatuor modis, quia aut erit per desiderium ejus a quo movetur, quemadmodum movetur amator adversus eum, quem amat; aut per odium sive per fugam aut terrorem, quemadmodum ²⁾ movetur inimicus ab inimico suo; ³⁾ aut per naturalem actum, quemadmodum movetur lapis a pondere, cum pondus per se ipsum sit immobile; vel quia id, quod movet, est occasio ⁴⁾ principalis vel causa illius, quod movetur, quemadmodum magisterium est causa motionis disciplinae ⁵⁾ magistri, cum magisterium non movetur per motum magistri. Sic et anima movet corpus et ipsa non movetur per motum ejus. Anima igitur est causa motus animalium per voluntatem et opus atque motionem, et ipsa omnino non movetur aliquo modo motionis corporalis, eo quod ipsa sit incorporea. Videamus igitur ex his quatuor modis, quos diximus, quo modo motionis movet anima corpus. ⁶⁾

Dicamus ergo, quod anima movet corpus quarto modo ex secunda specie motionis, hoc est: movet corpus cum ipsa sit immobilis, movet enim eo, quod ipsa sit occasio principalis, sive causa motionis ejus, quia homo operatur per eam, id est per ipsam

¹⁾ *A* u. *B*: pulmo vel pulsus vel uterque inflatus erunt animata (*A* mit dem Zusatz) et omne corpus ejus animatum.

²⁾ *B*: sicut

³⁾ *B*: ad inimicum

⁴⁾ *A*: actio

⁵⁾ *A* omittit: disciplinae

⁶⁾ *A* setzt hinzu: cum ipsa sit immobilis

animam, et eligit per eam, et qui eligit, movetur, quia operatur. Et quemadmodum magisterium movet et est causa motionis magistri, et illud magisterium non movetur per motum magistri, ¹⁾ ita anima movet corpus sed non movetur per motum ejus. Anima ergo est causa motus animalium per voluntatem et opus et motionem, ²⁾ et ipsa non movetur aliquo modo ex modis motionis corporis, eo quod sit incorporea.

Et quia jam exposuimus definitionem Platonis, qua definit animam, et patefecimus omnium partium ejus interpretationem, nunc tractemus ³⁾ de definitionis expositione Aristotelis philosophi. Aristoteles philosophus definit eam sic: quod sit perfectio corporis agentis et viventis potentialiter. In libro autem, quem fecit de anima, talis est definitio: Anima est perfectio corporis naturalis, instrumentalis, potentialiter vitam habentis. Redeamus ad hoc, quod potentialiter dixit, quia de rebus quaedam sunt potentialiter, et quaedam perfecte. Cum pervenerit res ad effectum, tunc perfectionem designat, perfectio enim rei est receptio suae speciei; ex hac parte enim dicitur anima perfectio. Corpus animalis animatum est potentialiter, et cum animatum fuerit per effectum, tunc dicitur perfectum, ⁴⁾ et ejus perfectio est receptio suae speciei, ut animatum sensibile et mobile voluntarium. Constat ergo ex hoc, quod diximus, quod anima sit sine ⁵⁾ dubio species ⁶⁾ animalis, cum sit perfectio animalis ejusdem, quia perfectio rei est receptio suae speciei. Et quia vere probatur, quod anima sit species, ⁷⁾ et hanc speciem vocamus perfectionem, necessarium est nobis invenire modos perfectionis et eligere, qui ex eis referatur ad animam.

Dicamus ergo, quod perfectio est duobus modis: ⁸⁾ est enim

¹⁾ B omittit: per motum magistri

²⁾ M: mutationem B: et desiderium et voluntatem

³⁾ A; transeamus

⁴⁾ A: dicitur forte per effectum

⁵⁾ A: absque

⁶⁾ species hier gleichbedeutend mit forma.

⁷⁾ A. Gl. *interl*: i. e. forma animalis

⁸⁾ A: duobus modis dicitur

perfectio prima et secunda. Prima namque perfectio in homine est sapientia atque magisterium; secunda vero perfectio in homine est studere et operari ex his, quae novit ex scientiis et magisteriis. Verbi gratia: medicus dicitur perfectio prima propter scientiam medicinae; cum vero coeperit operari, tunc dicitur perfectio secunda. Anima igitur est perfectio prima, quia si dormit animal, ¹⁾ caret sensu dormitionis tempore, est ei tamen anima sensibilis; et quia est perfectionis principium, et omnis species et perfectio est alicujus rei, anima perfectio est atque species corporis. Modi autem corporum sunt duo, quia sunt quaedam corpora, in quibus est species naturalis, ut animalia et arbores, ignis quoque et aqua, et quicquid habet naturalem motum in semetipso; et sunt quaedam, quibus acquiritur species per magisterium, ²⁾ ut ostium et scamnum ³⁾. Anima ergo est species corporis naturalis, quia corpus non est ex actibus magistralibus. Differt quoque species naturalis a specie artificiali ⁴⁾, quia species naturalis est substantia, species magisterii accidens est. Anima igitur est substantia, quia species corporis naturalis. Modi vero corporis naturalis sunt duo, quia quaedam sunt simplicia, quaedam vero composita: simplicia, ut ignis, aër, aqua, terra; composita, ut animalia, arbores. Anima autem non est species naturalis corporis simplicis, sed compositi, quia quicquid habet animam, est animatum et vivit, et quicquid vivit, est corruptibile et ⁵⁾ dissolubile et necessarius est ei cibus, quo possit recuperare, quod dissolutum est ab eo, et qui auxilietur ejus vegetationem, dans ei nutrimentum. ⁶⁾ Cibus quoque indiget diversis instrumentis, ex quibus quaedam sunt necessaria, ut deferant eum ad corpus reficiendum eumque currere ac penetrare faciant, ⁷⁾ ut guttur et venae in animalibus, cortex quoque et rami in arboribus; et quaedam

¹⁾ *M*: homo

²⁾ *A*, *Gl. interl*: per artificium

³⁾ *A* u. *M*: hostium et scamnum

⁴⁾ *A* u. *B*: magistrali

⁵⁾ *A* schaltet ein: calore calore intraneo

⁶⁾ *B*: incrementum

⁷⁾ *A*, *Gl. interl*: iustomachacio et astomachacio in singula membra corporis.

sunt necessaria refectioni corporis, ut abjiciant ab eo quaecunque superflua sunt, ut sunt cutis in animalibus, pori et exitus in arboribus. Multiplicantur quoque instrumenta in animalibus propter magnitudinem eorum perfectionis et multitudinem eorum operum¹⁾. Quia si est animal, inerunt ei membra vitae, ut est cor et cerebrum, et quicquid jungitur eis, et si est sensibile, erunt ei nervi atque sensus; si vero fuerit mobile voluntarie, erunt ei nervi et *aladari*²⁾, id est caro nervosa. Et si ita est, bene et decenter dictum est, quod anima sit prima perfectio corporis naturalis instrumentalis viventis potentialiter, et haec definitio est universalis et abundans³⁾ et sufficiens omni animae, quae fuerit in corpore corruptibili et dissolubili universaliter.⁴⁾ Quae⁵⁾ autem videtur corrumpere primam particulam⁶⁾ et ejus loco ponere „viventis potentialiter“, non multum discordat ab alia, quia interpretatio utrarumque definitionum est una. Dicens enim „viventis potentialiter“ noluit per hoc intelligi, quod corpus ita esset in sui essentia⁷⁾ antequam esset anima, et post hoc recepisset animam per hoc, quod potentiale ei⁸⁾ fuit vivere, sed voluit intelligi per hoc, quod dixit „viventis potentialiter“, quod esset ei instrumentum, cui esset possibile uti actibus vitae. Idem ergo significat „instrumentalis“, quod „viventis potentialiter“. Haec est definitio Aristotelis, qua definivit animam, una cum expositione

¹⁾ *A, Gl. marg.*: Quia posset aliquis dubitare, propter quid sunt plura organa formis distincta in animalibus quam in plantis, hanc dubitationem removet.

²⁾ *A*: allaadari *B*: alaadal

³⁾ Alle drei: habundans *A, Gl. interl.*: id est plena

⁴⁾ *A, Gl. marg.*: Per hoc potest notari, quod si anima sit in coelo, non tamen necessarie ei haec definitionem convenire, scilicet quod coelum sit corpus instrumentale, vel quod anima sit prima perfectio ejus, nec etiam quod vivat potentialiter, sed actualiter. Potest etiam notari, quod anima intelligens separata a corpore non habet definitionem hanc, cum non sit actus corporis.

⁵⁾ scil. definitio, siehe oben die erste der angef.

⁶⁾ scil. secundae definitionis, i. e. „instrumentalis“.

⁷⁾ *M*: substantia

⁸⁾ *A*: sibi

sua, qua exposuimus eam et patefecimus unamquamque ejus partem. ¹⁾

Et quia jam exposuimus utrasque definitiones, Platonis scilicet et Aristotelis, et patefecimus interpretationes uniuscujusque partis earum, nunc loquamur de virtutibus animae, et dicamus, quod primae virtutes animae, quae sunt ei formae et genera, sunt ²⁾ tres: prima scilicet vegetativa, secunda, sensibilis, tertia rationalis, ³⁾ et hae virtutes vocantur ad placitum ⁴⁾ animae. Dicitur enim anima vegetabilis et sensibilis, bestialis et mobilis, quae movet scilicet voluntarie, et anima rationalis, quae utitur ratione et cognitione et cogitatione; anima autem vegetabilis, quae in aliis libris ⁵⁾ vocatur seminalis, est communis nobis cum arboribus et herbis et animalibus. Et est anima sensibilis, quae alibi vocatur vitalis, nobis et animalibus communis; anima rationalis autem proprie inest homini. Opus vero vegetabilis animae est nutrire et reficere; hoc autem facit per quatuor virtutes, quae vocantur naturales, quae sunt: attractiva, retentiva, digestiva et expulsiva. Et hoc opus invenitur in omni vegetabili, id est in arboribus, herbis, animalibus et hominibus. Et opera animae sensibilis, quae vitalis dicitur, sunt visus, auditus, gustus, olfactus et tactus, quinque scilicet corporis sensus, et phantasia et motus de loco in locum voluntarius. Et haec opera inveniuntur in omni animato, id est in animalibus et homine. Opera vero animae rationalis sunt cogitatio et providentia, aestimatio et dubitatio ⁶⁾ atque memoria. Et haec opera propria sunt hominibus inter cetera animalia.

CAPITULUM IV.

Et quia auxiliante Deo jam exposuimus, quid sit spiritus et quid anima, nunc loquamur de differentia, quae inter eos est,

¹⁾ *A* omittit: et patefecimus etc.

²⁾ *A* schaltet ein: species

³⁾ *B* schaltet ein: quae utitur ratione, cogitatione et cognitione

⁴⁾ *A, Gl. marg*: id est in suo esse substantiali et ultimo

⁵⁾ So *B*; *A, M*: aliis

⁶⁾ *M* omittit: et dubitatio

dicamusque, quod prima differentia inter eos est, quod spiritus est corporeus, anima vero incorporea ¹⁾ est, et spiritus comprehenditur a corpore, anima vero a corpore comprehendi non potest, ²⁾ et spiritus, cum separatur a corpore, perit, opera vero animae pereunt a corpore, sed ipsa non perit in semetipsa. Anima quoque movet corpus et praestat ei sensum atque vitam mediante spiritu, et spiritus operatur hoc absque alio mediatore. Anima movet corpus et praestat ei vitam, quia prima causa hujus rei est, et operatur in eo. Spiritus enim est vitae et sensus atque motus ceterarumque actionum causa propinquior, ³⁾ anima vero ⁴⁾ longior, quare est magna causa. Cum enim humanum corpus sit compositum ex partibus diversis, quae sunt corpora dura ut ossa, et tenera ut nervi et venae et his similia, ex partibus quoque humidis, quae sunt humores et sanguis et flegma et utraque cholera, ⁵⁾ et ex spiritu, qui est in ventriculis cordis et in cerebro, in pulsu quoque et in nervis: omnis spiritus, qui fuerit in his ⁶⁾ partibus subtilior et melior et clarior et fortior erit ad recipiendum actus animae ceteris partibus ⁷⁾ corporis, et aptior secundum quantitatem subtilitatis et claritatis recipiet de actibus animae. Et propter hoc dixerunt philosophi, quod virtutes sequuntur complexiones corporis. Cujus ergo corporis ⁸⁾ complexio fuerit in perfectione aequalitatis, ⁹⁾ ei erit spiritus in perfectione aequalitatis, et erit actus animae in eo in perfectione aequalitatis. Cujus vero complexio membrorum, in quibus sunt spiritus, in propria temperatione fuerit minus perfecta, ei imperfectus etiam inerit spiritus in hoc, quod debetur ei ex subtilitate, et imperfectiores erunt actus animae hac de causa. Et ideo fiunt virtutes

¹⁾ *M* schiebt ein: substantia

²⁾ *A, Gl. interl*: localiter

³⁾ *B*: propior

⁴⁾ *B*: causa hujus longior est

⁵⁾ *A, Gl. interl*: nigra et rubra

⁶⁾ *A*: schaltet ein: dictis

⁷⁾ *A u. B*: actibus

⁸⁾ *A*: membrorum

⁹⁾ *A*: inaequalitatis perfectione

animae imprimis imperfectiores et debiliores in mulieribus, et similiter fit in gentibus, in quarum complexione vincit calor et frigus propter propinquitatem earum ad solem vel earum longitudinem ab eo, ut sunt Aethiopes et solani ¹⁾ et eorum consimiles. Et propter hoc similiter fiunt actus animae in spiritum diversi, quia fiunt per spiritum, qui est in corde vita, anhelitus et pulsus, eo quod ipse spiritus prae ceteris spiritibus fit aëri propinquior et minus subtilior. Postea: per spiritum, qui est in ventriculis anterioris partis cerebri, fiunt sensus et phantasia, propter quod acquisivit de augmentatione subtilitatis supra spiritum, qui est in corde. Deinde: per spiritum, qui est in ventriculis sequentibus, fit cogitatio et providentia, propter quod accepit de subtilitate supra alium spiritum ²⁾, et propter hoc necessaria est ei abundantia subtilitatis, cum vult recordari alicujus rei antiquae et quum tempus jam elongatum est. Et haec tibi de differentia spiritus et animae sufficiant. ³⁾ Auferat a te Deus omnem tristitiam et expellat a te quicquid fuerit timendum et det tibi fortunam in isto saeculo et in futuro. ⁴⁾

¹⁾ *A, Gl. interl:* continue sunt sub sole.

²⁾ *A, Gl. interl:* qui est in anteriori cerebro

³⁾ So *M* und statt des Nachfolgenden: *Explicit. Amen; A:* et haec sufficiant cum hoc de quo interrogasti. *B:* et hoc tibi sufficiat.

⁴⁾ *B:* *Amen.*

BERICHTIGUNG.

Seite: 43, Z. 8 v. o. statt: Differentiarum lese man: Differentium

Seite: 61, Z. 4 v. o. statt: „embryo, eo quod“ lese man: eo quod embryo

رسالة

في الفرق بين الروح والنفس

نشرها الاب لويس شيخر اليسوعي

توطئة

بين الكتب المخطوطة التي اطلنا عليها في اواسط ايلول سنة ١٩٠٩ في المكتبة المالديّة في القدس الشريف فتلطف اصحابها باجازة نسخ ما شئنا منها كتاباً نُظِم في برنامجها في باب المجاميع المليّة يحتوي عدّة رسائل فلسفيّة طبع البعض منها بحمّة الشيخ العلامة طاهر افندي الجزائري . وما لم يُطبع رسالة لارسطاطاليس في النفس قد تالف قسم كبير منها فذهبت بذلك فادحاً . وهناك رسالة اخرى نسيه لم تطبع ايضاً عنوانها «رسالة في الفرق بين النفس والروح» يقال في اولها « الفها حين بن اسحاق البادي لمحمد بن موسى المنجم » قال : « وقد اختلفوا فيها فقوم قالوا انها لحنين وقوم قالوا انها قسطا بن لوقا لبني ابن افرخشاه » فاستنسخناها لنشرها كتبة لما سبق نشره من هذه المقالات الفاسفيّة القديمة . والمحق يقال انها اثر نفيس يدل على ما كان صاحبها من سعة المعرفة بحكمة اليونان كارسطو وافلاطون وبطليم كبراط وجالينوس فجمع في اوراق قليلة عدّة معلومات متفرقة في كتبهم . والمؤلف قد اراد بالروح ما كان يفهمه اليونان باسم *νεψυχη* والروح باسم *spiritus* في ما هما الاصلاني اعني يعمي النسمة الماديّة التي في الانسان ليس بمعنى الجوهر المجرد عن الجسد كما يستدل من اصل اشتقاقها من فلي *νεψω* و *spiro* بمعنى قول العرب راحت الريح اذا هبت ونفخت . وكان قدماء الحكماء يقسمون الروح بهذا المعنى المادي الى قسمين يدعون قسماً الروح الحيوي (*esprit vital*) ويجعلون موقعه في القلب وقسماً الروح النفساني (*esprit animal*) يجعلون مركزه في الدماغ . وهذا الرأي القديم مبني على ظواهر الحياة الا ان القدماء الذين كتبوا في ذلك وعندهم اخذ صاحب هذه الرسالة قد بالنوا بعض المبالغة بحيث يظهر من قولهم ان الروح التي وسفوا قواها الثابتيّة والمليّة هي مبدأ متقل من النفس وليس الامر كذلك . فان اصول الفلاسفة السادقة فضلاً عن تعليم الكنيسة تقرّر في امر النفس انما المبدأ الوحيد لاعمال الانسان سواء كانت نباتيّة او حيويّة او عقليّة وانما مظاهر النفس تختلف على حسب عملها في نمو الجسد وغذائها او في القسم المشترك فخصّ الروح بتلك الاعمال

اما النفس فقد اخذها المؤلف بمنها الفلاني اعني الجوهر البسيط الروحي الخالد البقاء المخلوق من الله ليتحد بجسم هيولي وان اسكنه ان يجيأ دونه فلخص في القسم الثاني من مقالته آراء القدماء بكل دقة فجاهت مقائمه من اجود الآثار الفلسمية واستحتمت بذلك أن

تُنسَر لثلاث تُعَد فائدها ولا سيما أنَّ منها نسخة وحيدة فقط تُحفظ في خزانة مخطوطات غوتا من أعمال المائة (Pertsch: Arab. Handschr. zu Gotha. n° 1158). أما نسخة القدس الشريف فتدعى بترتي تاريخها بالتقريب إلى القرن الرابع عشر وهي مشرقة الخط مكتوبة على ورق صفيق نسخها لنا عن الأصل جناب محمد أمين الدنف الانصاري فنشكر فضله بقى علينا تعريف واضح هذه الرسالة فإن كاتب هذه النسخة بعد أن ذكر أنَّ مؤلفها هو حنين بن اسحاق البادي روى ما جاء من الخلاف بين العلماء في صاحبها آخر حنين بن اسحاق او قسطا بن لوقا. وعندنا أنَّ مؤلف هذه الرسالة ليس بحنين وانما هو ابن لوقا ودونك الانساب التي تحدثنا على نسبتها الى ابن لوقا :

السبب الاول اننا راجعنا كل جداول تأليف حنين بن اسحاق المدونة في كتاب الفهرست لابن النديم (ص ٩٣٤) وفي تاريخ الحكماء لجمال الدين القفطي (ص ١٧١-١٧٢) وفي طبقات الاطباء لابن ابي اسبيبة (١: ١٨٤-٣٠٠) مع ما ذكر منها في كشف الظنون للحاج خليفة وما بقي منها في خزائن الكتب الشرقية في اوربة فلم نجد ذكراً لهذه الرسالة والثاني اننا على خلاف ذلك وجدنا في التأليف السابقة ذكراً لهذه الرسالة في جملة تأليف قسطا بن لوقا . فقد ذكرها ابو الفرج الوراق المعروف بابن النديم في الفهرست (ص ٢٩٥) وسأها كتاب الفصل بين النفس والروح ومثلها جمال الدين القفطي في ترجمة قسطا بن لوقا (ص ٢٦٢) ودعاها كما في نسخة المكتبة المالديّة « كتاب اتفرق بين النفس والروح » وتيمناً ابن ابي اسبيبة في طبقات الاطباء (١: ٢٤٥) . أما النسخة الخطية المصنوعة في مكتبة غوتا (Pertsch, n° 1158, p 369) فان الرسالة تُدعى فيها كما في فهرست ابن النديم « الفصل بين النفس والروح » ولا يُذكر فيها اسم مؤلفها وقد نسبها صاحب القائمة الى ابن سينا تحسباً وحداً . والصواب كما رويتنا

والثالث أنَّ لغة هذه الرسالة تدلّ على انها لقسطا بن لوقا وليست لحنين لأنّ عن بيتها افصح وابلغ ممّا نعرفه من تأليف حنين بن اسحاق الباقية الى زماننا . أما قسطا بن لوقا فكان مشهوراً بوجوده اثنائه كما اشار اليه اصحاب ترجمته

والرابع أنَّ هذه الرسالة عرفها النقلة الى اللاتينية (١) منذ القرن الثاني عشر للمسيح فترجمها المروف بحتاً الايباني ونسبها الى قسطا بن لوقا (٢) (Johannes Hispalensis) فطبعت هذه الترجمة مرّة اولى سنة ١٥٣٦ في مدينة بال (Bäle) ثم أعيد طبعها في مجموع فلاسفة

(١) اطلب تاريخ المقولات العربية الى اللاتينية F. Wüstenfeld : Die Übersetzungen Arabischer Werke in das Lateinische seit dem xi Jahrhundert. (p. 33)

(٢) وقد دعاه المترجم « قسطنطين الافريقياني » اطلب قائمة المطبوعات العربية في المتحف البريطاني (ج ١: ٨٠٥) : Ellis (A.G.) : Catalog of Arabic Books in the British Museum.

التقرون الوسطى (١) الذي نُشر سنة ١٨٧٨ بمساعي باراك (Barach) أمّا الاصل العربي فلم يُنشر

وهنا لا بدّ أن نضيف إلى قولنا كلمة في مؤلف الرسالة فنقول هو قسطا بن لوقا البلبيكي أحد مشاهير علماء الدولة الباسية. قال صاحب الفهرست (ص ٣٩٥) بعد ذكره لحنين: «كان يجب أن يقدم على حنين لفضله ونبله وتقدمه في صناعة الطب ولكن بعض الاخوان سأل أن يقدم حنين عليه وكلا الرجلين فاضل . . . وكان بارعاً في علوم كثيرة منها الطب والفلسفة والهندسة والاعداد والموسيقى لا مطعن عليه فصيحاً باللغة اليونانية. جيد العبارة بالربية». ونقل ابن أبي اسيمة (١: ٢٤٤) عن سليمان بن حسان أن قسطا «مسيحي النحلة طبيب حاذق نبيل فيلسوف منجم عالم بالهندسة والحساب» ثم زاد عليه: «وكان جيد الثقل فصيحاً باللسان اليوناني والسرياني والعربي واصلح تويلاً كثيرة واصله يوناني. وما روي من اخباره انه كان في أيام المنتدرة قال ابن التفتلي في تاريخ المكاء: «دخل أيام بني عباس الى بلاد الروم وحصل من تعانيفهم الكثير وعاد الى الشام واشتدعي الى المراق لترجم كتاباً ويستخرجها من لسان اليونان الى لسان العرب وعاصر يعقوب بن اسحاق الكندي. وقد نقل صاحب الفهرست وابن أبي اسيمة عن عبيدالله بن جبرئيل بن بختيشوع أن قسطا اجتذبه شغاب الى ارسينية فأقام بها وكان بارمزية ابو الفطربن البطرين من اهل العلم والفضل فعمل له قسطا كتباً كثيرة جليلة نافعة شريفة المعاني مختصرة الالفاظ في اصناف من العلوم ومات عنك فدفن وبني على قبره قبّة وأكرم قبره كما كرام قبور الملوك ورواء الشرائع». (قال): «فلو نأت حقاً قلت انه افضل من صنف كتاباً بما احتوى عليه من العلوم والنضائل وما رزق من اختصار الالفاظ وجمع المعاني». ثم ذكروا له جدول تأليفه البالغ خمسين كتاباً بنسب فند أكثرها. ومما يؤسف على تقديمه خصوصاً كتاب تاريخ كان دعاه الفردوس وكتاب نوادر اليونانيين ومذاهبهم وكتاب آداب الفلاسفة وكتاب الاوزان والمكاييل وكتاب المرايا المحرقة وكتاب القرساون. وقد نجا من افات الدهر كتابه اختلاف الناس في اخلاقهم وسيروم وكتاب في العمل بالكرة وكتاب الاضطراب وبعض نقول لكتب اليونان ككتاب افلديس وكتاب الأكر لتاودميوس وكتاب الطولوتس في الطلوع والغروب. ولم يطبع لتسطا بن لوقا إلا شي نليل فن ذلك كتاب رفع الاثقال لأبْرَن ترجمه من اليونانية وطبعه آخرها الملامة كارا دي ثو Carra de Vaux: Les Mécaniques de Héron d'Alexandrie وقد طبع في مصر كتاب الفلاحة اليونانية لتسطوس النيلسوف الرومي فتنّ الطابع أن تسطوس المذكور هو قسطا بن لوقا ولو حقق النظر لرأى ابن تسطوس هذا ليس بقسطا بن لوقا وإنما هو احد قداما اليونان وقد ترجم كتابه سرجوس بن هلبا ومما لتسطا بن لوقا من الآثار المذكورة في جدول تأليفه وبخفوظة في مكتبتنا الشرقية جوابه الى ابن عيسى يحيى ابن المنجم وكان هذا وجه اليه والى حنين بن اسحاق رسالة دعاهما بالبرهان

(١) وهذا ضرواحا Costa-ben-Lucaë de differentia animæ et spiritus
liber ex arabico in latinum translatus a Johanne Hispalensi .

لبيث فيها دين الإسلام فاجابه قسلاً برسالة مثلها والرسالتان بين مخطوطات مكتبتنا وكذلك لدينا جواب حنين على صورتين الواحدة على طريقة جدلية والاخرى على مبنى فلسفي ثبت فيه النصرانية فهذه الصورة الثانية قد نشرناها في مجموع الابحاث الذي طبع ليربيل العلامة تلدكه (١) وقد عدنا فكرنا طبعها في مجموعنا « مقالات لاهوتية قديمة » (ص ١٣١) «

هذه الرسالة

في الفرق بين النفس والروح

الفها حنين بن اسحاق العبادي لعمد بن موسى المنجم

وقد اختلفوا فيها فقوم قالوا انها لحنين وقوم قالوا انها قسلاً بن لوقا
لعيسى بن افرخانشاه (٢)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

سالت اعزك الله عن الفرق بين الروح والنفس وما قالت الاوائل فيه وقد رسمت في ذلك مجلداً استخرجتها من كتاب افلاطون المسى فادن (٣) ومن كتابه المستى طيباوس (٤) ومن كتاب ارسطوطاليس واثو فرسطس في النفس ومن كتاب جالينوس في اتفاق آراء بقراط وافلاطون ومن كتابه في عمل التشريح وفي منافع الأعضاء واستعملت

(١) Orientalische Studien Theodor Noeldke zum siebzigsten
Geburtstag gewidmet, p. 282-291

(٢) ويقال عادة قرخان شاه. كان هذا متولياً على ديوان الحراج ايام التوكيل وخلفائه ذكره الطبري في تاريخه غير مرة ولم يذكر سنة وفاته

(٣) هو كتابه المدعو باليونانية Φαίδων باسم احد تلامذة افلاطون

(٤) وباليونانية Τίμαχος علم لبعض تلامذته

ففيها غاية الاختصار والايجاز لا شاهدت من كثرة أشغال السلطان وضيق الزمان الذي لا يمكنك فيه النظر في هذه الكتب وأرجو أن يكون فيما رست من ذلك مع معرفتك بالعلم الطبيعي وبراعتك فيه بلوغ مطاوبك ان شاء الله تعالى

فأقول ان الذي يريد ان يعلم الفصل بين شيئين يحتاج الى ان يعلم ماهية كل واحد منها اولاً لأنه غير ممكن ان يفصل بين شيئين مجهولين ومع معرفة كل واحد منهما يعرف الفصل بينهما . واذ زيد ان بين الفصل بين النفس والروح يجب اولاً ان نخبر عن النفس والروح ثم عن الفصل بينهما . فلنبداً اولاً بالقول في الروح اذ كان اسهل منها ثم نتبعه بالقول في النفس

القول في معرفة الروح الحيواني

اعلم ان الروح جسم لطيف ١) ينبت في بدن الانسان من القلب في الشرايين فيعمل الحياة والنفس والنض وينبت من الدماغ في الأعصاب فيفعل الحس والحركة وقد زعم المحرودون ممن عمل التشريح في الأحياء من الاطباء . والنلاحة ان في القلب تجويين احدهما في جانبه الأيمن والآخر في جانبه الأيسر وهذان التجويان فيها دم وروح بل في التجوي الأيمن من الدم أكثر مما فيه من الروح وفي التجوي الأيسر من الروح أكثر مما فيه من الدم . وينبت من التجوي الذي في الجانب الأيسر عرقان يصير أحدهما الى الرئة فيكون به تنفس القلب وذلك ان القلب يتقبض وينبسط وابتداه وانبساطه يكون النبض في سائر البدن ولذلك صار النبض دائماً على حركات القلب الذاتية المستوية والمختلفة بسبب ضرر ينال القلب في نفسه او من بعض الاعضاء المجاورة له . فالقلب اذا انبسط اجتذب بذلك العرق من الرئة شيئاً من الهواء الذي يصير اليها بالنفس لتدريج الحرارة الغريزية التي فيه وتكون مادته الروح الذي في تجوياته واذا اتبض القلب دفع بذلك العرق الى الرئة ما تولد فيه من البخارات الدخانية عن الحرارة النارية التي فيه واخرجتها الرئة عن البدن . وهذا العرق هو المعروف بالشريان الوريدي وتسمي بهذا الاسم لأن هيته هيئة وريد وفعله فعل شريان . والفرق الآخر تسميه العرب الأبير وينقسم عند منتهاه من القلب قسمين احدهما يتراقي في اعالي البدن

(١) راجع مقدماتنا حيث بنينا ما هو الرأي الصحيح في ذلك

فيتفرع منه فروع من الصدر الى أعالي الراس يكون بها الحياة في هذا الجزء . من بدن الانسان والاخر ينحدر الى اقاصي التدمين ويتفرع منه فروع يكون بها الحياة في الجزء المتقبل من بدن الانسان . وفروع جزئي هذا العرق المتفرقة في سائر البدن تسمى شريانات وهي العلة القريبة لحياة البدن الانساني بما يؤدي الى اكل عضو من اعضائه من الروح الذي في تجويف القلب الذي في جانبه الأيسر . والدليل على ان حياة الانسان بهذا الروح ما نرى من خروجه في وقت الموت وحركة اللحي والنم والصدر لذلك والنفس الذي يكون شيئاً بالفواقي والنفس العالي وتسميه العامة النزوع وخروجه من البدن يكون بالأسهل التي يصير منها اليه الهواء . وذلك انه يخرج من تجويفي القلب الى الرئة في العروق التي ذكرنا انها تنفذ من القلب الى الرئة فيجذب الهواء ويخرج البخارات الدخانية ثم من الرئة يكون خروجه في القصبة وينفذ من الفم . وخروجه من الفم يكون عند حركة الفم التي يفتح فيها ولا ينطبق من ذاته ثم يحتاج الى ان يشد لبطلان الحيوية بعد خروج ذلك الروح منه . فأمّا اللعل التي يخرج لها هذا الروح من البدن اعني علل الموت وعلل سرعة خروجه وابطاله اعني سهولة النزوع وصعوبته وعلل ظهوره في بعض الناس وخفائه في بعضهم وعلل الموت فجأة فانها خارجة عن غرضنا وتحتاج الى اوائل ومقدمات كثيرة من التركيب الطبي يطول شرحها فذلك تركنا ذكرها . فقد ظهر بما قلنا ان الحياة تكون بالروح الذي في تجويفي القلب وان النبض والنفس لصالح هذا الروح اعني لترويجه الهواء الوارد عليه من خارج ولإخراج البخارات الدخانية عنه فقد ظهر أن الروح الذي في تجويفات القلب هو علة الحياة والنفس والنبض . وهذا ما يحتاج الى معرفته في الروح الحيواني الذي ينبرعه القلب

القول في الروح النفساني

أمّا الروح الذي ينبرعه الدماغ وينورده الى سائر البدن في الاعصاب فانه يسمى الروح النفساني ومادونه من الروح الحيواني الذي يكون في تجويف القلب . وذلك ان احد قسي القرين المعروف بالأبهر الشعب من القلب الى اعالي البدن اذا انتهت أقسام عظم الرأس ونفذت به اجتمعت وتركت بعضها على بعض وتشبكت واتسج منها نسيج

في هيئة الشبكة وانبسطت تحت الدماغ ونفذ شرايينها المنبسطة شيئا الى باطن الدماغ يؤدي اليه روحاً من الروح الحيوانية الذي في تجويفي القلب

وذلك ان الدماغ قسماً مقدّمه وهو معظمه والآخر مؤخره . وفي مقدّمه تجويفان يفضيان الى فضاء مشترك في وسط الدماغ وفي مؤخره تجويف واحد منه يجري الى الفضاء المشترك للتجويفين اللذين في مقدّمه فالشرايين المنبسطة من الشبكة التي تحت الدماغ الى باطنه تنتهي اولاً الى أحد التجويفين اللذين في مقدّمه فيؤدي اليه الروح الحيواني وينفذ منه الى التجويف الآخر فيلطف فيه ويرق وتهذب ويتهيأ لقبول القوة النفسانية ويكون ذلك له شبيهاً بالهضم والاحالة الى روح ارق والطف واصفى ثم ينفذ من التجويف الى الفضاء المشترك لهما في وسط الدماغ ثم من ذلك الفضاء المشترك الى التجويف الذي هو في مؤخر الدماغ في مجرى من الفضاء المشترك في وسط الدماغ الى مؤخره (كذا) . وفي هذا المجرى قطعة من جرم الدماغ شبيهة بالدودة يرتفع في المجرى وينهبط فيه وبارتفاعها يفتح الثقب الذي بين الفضاء المشترك للتجويفين وبين المجرى وانبساطها تسدّه فاذا فتحه نفذ الروح من مقدّم الدماغ الى مؤخره وذلك ليس يكون الا عند الحاجة اليه عند تذكر ما نسي وعند الفكر فيما قد كان . فان لم يفتح هذا المجرى ولم ينفذ الى مؤخر الدماغ لم يذكر الانسان ولم يحضره جوابات ما يسأل عنه . واقتاح هذا المجرى الذي يكون بارتفاع الجسم الشبيه بالدودة مختلف في الناس في السرعة والابطاء . فمنهم من يكون ذلك فيه بسرعة فيكون ذكياً سريع الذكر سريع الجواب ومنهم من يكون ذلك فيه بابطاء فيكون بطيئ الذكر بطيئ الجواب كثير الفكر . ولذلك يعرض لمن يذكر شيئاً ان ينصب رأسه اتصافاً شديداً بل يُميله الى ما وراءه ويشخص بعينه الى فوق ليكون هذا من وضعه وهيته معيناً على افتتاح المجرى وارتفاع ذلك الدودي الى فوق

فأمّا النهم والفكر والرأي والرؤية والتمييز فانه يكون بالروح الذي يكون في التجويف المشترك اللذين في مقدم الدماغ فاذا كان الانسان مفكراً او مروياً احتاج الى ان يكون المجرى الذي من الفضاء المشترك للتجويفين اللذين في مقدم الرأس الى التجويف الذي في آخره مسنداً لينبث الروح في ذلك الفضاء المشترك فيكون اقوى للفكر والوهم والرؤية والتمييز ولذلك ترى من يفكر يميل برأسه الى الارض ويكثر النظر

اليها وكأنه يكتب كتاباً او يرسم اشكالاً ليكون ذلك معيماً على انطباق الجسم الشبيه بالدودة على ثقب المجرى الذي ينفذ منه الروح الى مؤخر الرأس والروح الذي في هذا الفضاء اعني التجريف الاوسط يختلف في الناس فمنهم من يكون هذا الروح فيه رقيقاً لطيفاً صافياً فيكون عاقلاً مفكراً سائماً مدبراً مميّزاً ومنهم من يكون الروح فيه على خلاف ذلك فيكون طيماً او سخيماً او أحمقاً او أبه

وينبعث من جزء الدماغ المقدم سبعة أزواج عصباً فيها روح من التجوفيين المقدمين الاول منها يتصل بالعينين فيكون به البصر وهو دون باقي العصب أجوف وذلك لحاجة البصر الى ان يكون الروح المنبعث اليه كثيراً مجتمعاً متكاثراً صافياً لا يخالط جرم غيره

والثاني يتصل بعَضَلِ الْمَكَيْنِ فيجرّ كهُمَا

والثالث يتصل باللسان فيكون به حسُّ الذوق

والرابع يتصل بالحنك

والخامس يتصل بالصّاحِينَ فيكون به حسُّ السمع

والسادس يُنحدر الى الاحشاء فينبئها الحسَّ ويرجع شيء منه بعد الى الخنجرية

فيحركها لانضمام فوهتها

والسابع يتصل باللسان فتكون به حركته وكل ذلك تفعله هذه الاعصاب

بالروح التي تنبعث فيها من الدماغ الى هذه الاعضاء

والدليل على ذلك انه متى عرض عارض فسد مجرى الروح الذي في عصبه من هذه الاعصاب ومنعه من ان يصل الى العضو فانه يُعطل فعل ذلك العضو كالماء المجتمع في العين فانه يتحول بين الروح الذي في العصب وبين الناظر فيفعل العسى وكالخنجرية والاخلاط التي تسد وتحوّل بينه وبين الصّاحين وبين آلة الشم او آلة الذوق فيفعل الصّم او بطلان المذاقة واللمس والشم. فاذا افتتحت تلك المجاري اماً بعلاج او بمقاومة الطبيعة للملّة عاد العضو الى فعله فصار صحيحاً مستويّاً وينبعث من جزء الدماغ المؤخر وهو جزء من الدماغ فينحدر من التقا كلها وعظم الطاقة والعُصعص ويتفرق منه ازواج كثيرة من العصب فيما بين كل قناريّين زوج يفضي الى العضل فيكون به حركة اليدين والرجلين وساير البدن

والدليل على ذلك انه متى ما نال هذه الاعصاب ضرب من قطع او فسخ او اندت المجاري التي فيها بطلت حركة ذلك العضو الذي كانت تبعث اليه او ضمت من الآفة قد ترى يد الفلوج صحيحة لا علة بها في ظاهرها وهو عند وجود هذه الآفة في اليد لا يمكنه بحسبها شيئاً ولا يحسبها ولا يحركها . وكذلك يرى ايضاً فين به السكتة فتكون اعضاءه صحيحة مستوية وهو لا يحركها ولا يحسبها شيئاً . فاذا عولجت هذه العلل بما ينتج مجاري الدماغ وضدت فقارات الصلب وتحتى ارباب (اسباب) هذه العلل بالادوية الجاذبة من الدماغ المنقية للمجاري التي في الاعصاب والنتحة لتلك السدد رجوع الى الاعصاب الحس والحركة ان لم تكن العلة قد جاوزت مقدار العلاج وتكون (وتكن) الاعضاء قد ضمت عن احتمال الأدوية

وربما عرض للروح التي في التجويفات كلها او بعضها آفة من سوء مزاج او مخالطة بحجرة رديئة فتفسد لذلك وتبطل افعال تلك الاعضاء . وذلك ان الضرر والتغير ان نال الروح الذي في التجويفين القدامين كان من ذلك فناد الحواس . كالذي ينال من يدخل الحام ويظلم المكث فيه فيظلم بصره ولا يرى شيئاً وكالذي يهيج به ايضاً مراراً فيبخر الى رأسه فيتصل ذلك البخار بالروح الذي في مقدم دماغه فيظلم بصره ولا يبصر شيئاً . وكذلك يعرض في السمع وفي سائر الحواس فان حلت الآفة بالجزء الاوسط كان باقي اجزاء الدماغ سليماً فد الفكر والتبيز فقط وبقي الحس والحركة متروكين كالذي يعرض في العلة التي تسمى مالمخوليا وهي اختلاط العقل والوتواس وفساد التبيز . فان حلت الآفة في اثنين من هذه التجويفات او ثلاثة واشتملت على الدماغ كله كانت الآفة في التبيز والحس والحركة كالذي يعرض في الصرع والسكتة وما اشبه ذلك من العلل

قد صح منا قلناه ان الروح في تجويفات الدماغ وانه يفعل افعالاً مختلفة اهما الذي في التجويفين القدامين فيفعل الحس السعي والبصري والذوقي والشمي وبعض اللس ويفعل ذلك التخيل وهو الذي تسميه اليونانيون قَطَايَا . وان الروح الذي في التجويف الاوسط يفعل الفكر والتبيز والروية . وان الروح الذي في التجويف (الذي في مؤخر الدماغ) يفعل الذكر والحركة

قد حصل لنا مما بيناه ان الروح في بدن الانسان روحان احدهما يقال له

الخَيْرَانِي وَمَادَّةُ الْهَوَاءِ وَيَبْرَعُهُ الْقَلْبُ وَيَبْعَثُ فِي السَّرْيَانَاتِ إِلَى سَائِرِ الْبَدَنِ الْإِنْسَانِي فَيَفْعَلُ الْحَيَاةَ وَالنَّبْضَ وَالنَّفْسَ . وَالْآخِرُ يُقَالُ لَهُ النَّفْسَانِي وَمَادَّةُ الرُّوحِ الْحَيَوَانِي وَيَبْرَعُهُ الدِّمَاغُ وَيَفْعَلُ فِي الدِّمَاغِ نَفْسَهُ الْفِكْرَ وَالذِّكْرَ وَالرُّوْيَةَ وَيَبْعَثُ مِنْهُ الْأَعْصَابَ إِلَى سَائِرِ الْبَدَنِ فَيَفْعَلُ الْحَسَّ وَالْحَرَكَةَ

القول في النفس

أما النفسُ فَانَّ وصفها على حقيقتها صعبٌ مُعْتَصَبٌ جَدًّا والدليل على ذلك اختلاف أجلاء الفلاسفة وهم أفلاطون وأرسطوطاليس وخروستس فيها وكذلك مَنْ بعدهم .
الآننا نذكر الحدين اللذين حدَّهما بهما أفلاطون وأرسطو وشرحهما ويُخْتَجَّ في تبين ذلك من كل لقطةٍ فيها ويتبع ذلك الإخبار عن قوى النفس فان ذلك مما يكتبني به في هذا الموضع ويمكن ان نبين به فرضنا الذي هو الفصل بين الروح والنفس

القول في حدِّ النفس لأفلاطون

قال أفلاطون : حدِّ النفس جوهرٌ بسيطٌ ليس بجسمٍ محرَّكٌ للبدن (١) . وأما أرسطو فأنه حدِّ النفس بان قال : النفس كمالٌ أوَّلُ لجمٍ طبيعيٍّ آليٍّ (٢) . وفي حدِّ آخر غير الأول قال : حدِّ النفس انها حيٌّ بالقوة (٣) . ولشرح هذين الحدين ولتبتديُّ بالحدِّ الأول الذي قاله أفلاطون ولنبين ان النفس جوهر فتقول :

ان كلَّ قابلٍ للمتضادات هو واحد بالعدد والواحد بالعدد لا يختلف ذاته وهو جوهر والنفس قابلة للفضائل والذائل وهي واحدة بالعدد كنفس أفلاطون لا تختلف ذاتها والفضائل والذائل متضادان فالنفس اذا قابلة للمتضادات وهي واحدة بالعدد لا تختلف ذاتها فهي اذا جوهر
وتقول ايضا ان محرَّك الجواهر جوهرٌ والنفس محرَّكة للجسد والجسد جوهرٌ
فالنفس جوهر

(١) تحديد أفلاطون للنفس ورد منفرداً في كتابي فادن وتياوس السابق ذكرها
(٢) ورد هذا التحديد لأرسطو في كتابيه عن النفس (ك ٣ ف ١) : *Ψυχὴ ἐστὶν ἐντελέχεια ἢ πρώτη τοῦ σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζῶν ἔχοντος*
(٣) هذا التحديد الثاني هو بنسبة النفس الى الجسد والى حياتها في المركَّب

وقول أيضاً ان النفس جزء من الحيوان لأن كل حيوان نفس^١ ووجد
والحيوان جوهر وجزء الجوهر جوهر فالنفس إذا جوهر. فاذا قد تبين بالبراهين الصحيحة
الواضحة ان النفس جوهر فلتبين إذا ان النفس لا جسم
فتقول ان لكل جسم كفيات محسوسة وما لم تكن كفياته محسوسة فهو
لا جسم وكفيات النفس الفضائل والرذائل. والفضائل والرذائل غير محسوسة فالنفس
إذا لا جسم

وايضاً فكل جسم لا يخلو من ان يقع تحت بعض الحواس او كلها والنفس لا تقع
تحت الحواس لا كلها ولا بعضها فالنفس إذا لا جسم

وايضاً فان كل جسم اما ان يكون متنقلاً او غير متنقل فان كانت النفس
جسماً فهي اما متنقلة او غير متنقلة ولا يمكن ان تكون النفس غير متنقلة ان
كانت جسماً لانه يقع محال وذلك ان النفس تكون لا نفس. فان قلنا انها حيوان اي
متنقلة يرجع القول علينا في نفس النفس أجسم هي ام لا جسم ويترواق القول الى ما
لا نهاية له فاذا ليست النفس جسماً

وايضاً فان كانت النفس جسماً لطيفاً فليس يخار ذلك الجسم من ان يكون اء
روحاً خارجاً لطيفاً ينتشر في البدن كله واما ناراً. فان كانت كذلك فلا يخار ذلك
الروح والنار من ان يكون لها نوع خاص وقوة خاصة او لا يكون وذلك ان لم يكن
لها نوع خاص وقوة خاصة فكل نار وكل روح نفس فان كان لهما نوع خاصي فذلك
النوع هو النفس

وايضاً ان كانت النفس جسماً فلا يخلو جسمها من ان يكون بسيطاً او مركباً
فان كانت جسماً بسيطاً فهي لا تخلو ان تكون ناراً او هواء او ماء او ارضاً (٢) وان

(١) في هذا القول نظر فان العلماء يفرقون بين نفس الحيوان الاعجم وبين نفس الانسان
فان نفس الحيوان جوهر يقوم بالمادة وينفخ بالخلل الجسم اما نفس الانسان فانها جوهر قائم
بذاته لا تنفخ بقاء المادة اذ لها اعمال خارجة عن المادة تأتيا حتى بعد اخلل الجسد اي
الخلق والادراك

(٢) هذا على قول القدماء بان الاستصاات اربعة. واما اليوم فقد ثبت ان الاركان والاجسام
البسيطة متعددة

كانت النفس احد هذه الاركان مجرّداً اعني بلا قوّة ولا نوع خاصي يفارق فيه ما يشاركه في جنسه فان كل ما هو من جنسه نفس . وان كانت النفس نارا كان كل نار نفساً وان كانت هواء كان كل هواء نفساً وكذلك باقي الاركان فان كان ذلك كذلك فكل جسم يحوي ذلك الاستقص فهو متنفس اعني انه ذو نفس فان كان الهواء هو النفس كانت الرئسة والمرووق الضواريب والرؤوق المنفوخ حيواناً . وان كانت النفس ماء كان الاناء المملوء ماء حيواناً وهذا من القول قبيح شنيع جداً . وان كانت النفس ارضاً كانت النفس جسماً مركباً فالنفس اذا لا جسم

واذ قد تبين ان النفس جوهر غير جسم فلنبين على اي الجهات تتحرك البدن

القول في تحريك النفس البدن على ابي جهة هو

فنعول ان كل متحرك اماً ان يتحرك بحركة مجرّكة كالعجلة التي تتحرك بحركة البتر واما ان يتحرك من غير ان يحركه مجرّك وذلك على اربع جهات : اماً يتحرك بالشرق الى مجرّكه كما يتحرك العاشق من العشوق . واما بالقبض والمنافرة كما يتحرك العدو من مدونه . واما ان يتحرك بالفعل الطبيعي كما يتحرك الحجر من الثقل والثقل من نفسه غير متحرك . واما ان يحركه سبب بادر يحركه كما ان الصناعة علّة حركة الصانع . فانتظر بايها من جهات الحركة التي وصفنا تحرك النفس البدن اليها

فنعول ان النفس تحرك البدن بالجهة الرابعة من النوع الثاني من التحريكات وهي انها تحرك البدن وهي غير متحركة وتحركه بانها سبب بادر لحركته اذ كان الانسان يفعل بها ويختار بها فالنجار يحركه بانّه يفعل والنفس تحرك بانها تفعل وكما ان الصناعة علّة حركة الصانع وليس يتحرك بحركته فالنفس المحركة اذا علّة حركة الحيوان بالشهوة والفعل والتمتلة وهي لا تتحرك بضرب من ضرب حركات الاجسام لانها غير جسم

واذ قد شرحنا حدّ افلاطن الذي حدّ به النفس وبيننا معنى كل لفظة فيه فلتأخذ

الآن في شرح حدّ ارسطوطاليس للنفس وقوله فيها

القول في حدّ ارسطوطاليس للنفس

فنعول ان ارسطوطاليس حدّ النفس بان قال انها كمال . وذلك لان من الاشياء

ما هو بالقوة ومنها ما هو بالفعل وإذا كان الشيء بالفعل امت بالكمال وكمال قبول النوع فمن هذه الجهات صارت النفس كمالاً لأن المني حي بالقوة فإذا صار حياً بالفعل قيل انه قد كمل وكمال قبول نوعه اعني يكون ذا نفس حساً متحركاً بالارادة . فقد وجب بما قلنا ان النفس نوع للحي لا محالة اذ كانت كمال الحي وكمال الشيء هو قبوله لنوعه . واذ قد صح ان النفس نوع وسئينا النوع كمالاً ووجب علينا ان نلخص جهات الكمال على كم نوع يقال وعن اي جهة منها يضاف الى النفس

فقول ان الكمال يقال على ضربين فمنه أول ومنه ثانٍ : فالكمال الأول في الانسان هو العلوم والصناعات . والكمال الثاني في الانسان معاملة ما يعلم من العلوم والصناعات . ومثال ذلك ان المتطلب يُنسب الى الكمال الأول لعلمه بالطلب فاذا عالج بما يعلم يُنسب الى الكمال الثاني . فلنفس كمال أول لان النائم وان كان لا حس له في وقت نومه فله النفس الحاسة المتحركة بالارادة نوع وكمال فهو نوع وكمال للشيء فالنفس نوع وكمال للجسم

والاجسام ضربان : فمنها ما نوعه فيه طبيعي كالحيوان والنبات والنار والهواء والماء . وكمال حركة دائمة في نفسه . ومنها ما يكتب له نوع بالصناعة كالباب والسرير . فالنفس نوع لجسم طبيعي لان الجسم ليس من افعال الصناعة . وقد يختلف النوع الطبيعي النوع الكائن بالصناعة لان النوع الطبيعي جوهري والنوع الصناعي عرضي فالنفس جوهر لانها نوع لجسم طبيعي

والجسم الطبيعي على ضربين فمنه بسيط ومنه مركب فالبسيط مثل النار والماء . والهوا . (١) والمركب مثل الحيوان والنبات وليس النفس نوعاً لجسم بسيط بل لمركب وذلك لان كل ما له نفس فهو حي متحيز ولا بد له من غذاء يخاف مكان ما يتغذى منه ويُعين على نشوه . والغذاء يحتاج الى ضروب من الآلات منها ما يحتاج اليه لمرور الجسم المُغذى وتجزئته وتنفيذه كالقلم والمرئي والعروق في الحيوان والادراق والقضبان في النبات ومنها ما حاجة الغذاء اليه ليحويه ويُحيله الى ملاءمته كالمعدة للحيوان وكالشمع الذي في تجويف ساق النبات للنبات . ومنها ما حاجة الغذاء اليه لدفع فضوله

(١) هذا على رأي القدماء في الاساقسات الاربعة

كأما للحیوان ومخارج الصنع النبات وقد تكثر الآلة في الحي لكثرة تكامله وكثرة افعاله لانه اذا كان حياً كانت له اعضاء الحياة وهي القلب والدماغ وما يتصل بهما واذا كان حياً كان له عصب وحواس . واذا كان متحركاً بارادة كان له عَضَلٌ وَعَصَبٌ . واذا كان هذا هكذا فنعم ما قيل ان النفس كمال اول جسم طبيعي آلي . وهذا خاص جامع يعم كل نفس في جسم متحیل . واما تغير لفظ الحد الاول وقصيده فكان ذلك حياً بالقوة فان المعنى في الحدين جميعاً واحد وذلك انه لم يُعِنْ بِقَوْلِهِ ذَا حَيَاةٍ بِالْقُوَّةِ اَلَّا كَوْنُهُ جَسَماً طَبِيعِيّاً اَلِيّاً فَمَعْنَى اَلِيٍّ وَذِي حَيَاةٍ بِالْقُوَّةِ وَاحِدٌ . فهذا حد ارسطرطاليس الذي حد به النفس مع شرحه الذي شرحناه وايضاً هنا كل انظر فيه

القول في قوى النفس

واذ قد شرحنا حدّي الفاضلين افلاطون وارسطو وبيّنّا معنى كل لفظة في كل واحد منهما فانُخبِرَ الان عن قوى النفس فنقول : ان قوى النفس الاولى التي هي كالأجناس لها في القوى وهي ثلاث اولها النامية والثانية الحاسة والثالثة الناطقة وقد تسمى هذه الثلاث القوى نفوساً بالاستعارة فيقال النفس اُنْسِيَّةٌ والنفس الحاسة والنفس الناطقة وقد تسمى النامية طَبِيعِيَّةً وَنَبَاتِيَّةً . والنفس الحاسة بَبِيسِيَّةً ومُحَرِّكَةً بارادة . والنفس الناطقة عاقلة ومميّزة ومفكرة فالنفس مشتركة للنبات والبهائم والانسان والنفس الحاسة مشتركة للبهائم والانسان والنفس الناطقة خاصة بالانسان وافعال النفس اُنْسِيَّةٌ التَّوَلِيدُ والتَّربِيَّةُ والغذاء . وذلك يكون بالاربع القوى التي تسمى طَبِيعِيَّةً وهي الجاذبة والممسكة والمحيطة والنفذة . وهذه القوى موجودة في كل معتدٍ اعني في النبات والبهائم والانسان . وافعال النفس الحيوانية البصر والسَّمْعُ والشَّمُّ والذوق واللمس والتَّحِيلُ وحركة الانتقال بارادة . وهذه الافعال موجودة في كل حي اعني في البهائم والانسان . وافعال النفس الناطقة الفكر والرؤية والنظن والشك والعزم والعلم والذِكْرُ وهذه الافعال خاصة بالانسان دون الحيوان

القول في الفصل بين الروح والنفس

وإذا قد شرحنا ماهية الروح والنفس فلنخبر الآن عن الفصل بينهما وذلك ان الروح جسم والنفس غير جسم . وان الروح يُحوى في البدن وان النفس لا يحويها البدن . وان الروح اذا فارق البدن بطلَّ والنفس تبطل افعالها من البدن ولا تبطل هي في ذاتها . وان النفس تحرك البدن وتيله الحس والروح يفعل ذلك بغير الحس وان النفس تيل البدن والحياة بتوسط الروح والروح يفعل ذلك بغير توسط . وان النفس تحرك البدن وتيله الحس والحياة بانها اول صلة ذلك البدن وفاعلة فيه والروح يفعل ذلك وهو علة ثانية فالروح اذا علة قريبة لحياة البدن وحسه وحركته وبأقي افعاله البعيدة

وذلك ان بدن الانسان لما كان مركباً من اجزاء صلبة وهي العظام والعضلات والاعصاب والعروق وما اشبه ذلك ومن اعضاء رطبة وهي الاخلاط اعني الدم والباغم والمرتين ومن الروح اعني الذي في تجويفات القلب والدماغ والشريانات وكان الروح ارق هذه الاجزاء والطفها واصناها كان اشد قبراً لا انفصال النفس من ساثر اجزاء البدن وعلى قدر رتته ولطفه وصفاته قبل من فعل النفس . ولذلك قالت الفلاسفة ان قوى النفس تابعة لمزاج البدن لان الانسان اذا كان مزاج بدنه في غاية الاستواء كانت افعال النفس في غاية الاستواء . ومن قصر مزاج بدنه اعني الاعضاء التي فيها الروح عن الاعتدال المخصوص بها قصر ايضاً الروح عما يجب له من الرقة والल्प وقصرت افعال النفس فيه بتلك النسبة ولذلك صارت قوى النفس في الصبيان ناقصة وفي النساء ضعيفة

وكذلك في الامم التي قد غلبت على امرجتها الحرارة والبرودة كالزنج والصقالبة ومن اشبههم . وكذلك اختلفت افعال النفس فصار في الروح الذي في القلب افعال الحياة والنفس والنبض فقط اذ ذلك الروح اقرب الارواح الى الهواء واقفها لطفاً ورقة وصفاء . ثم الذي في التجويفات التي في مقدم الدماغ صار فيه الحس والتخيل لما ناله من زيادة الرقة والल्प على ما في الروح الذي في القلب . ثم الروح الذي في التجويف الذي بعده صار فيه الفكر والرؤية بفضل ما ناله من اللطف والرقة على الروح الذي في مقدم الدماغ . ثم الروح الذي في مؤخره صار فيه الذكر والحفظ

لا يحتاج في ذلك من فضل الرقة واللفظ ايضاً اذا كان يريد ان يذكر شيئاً قد مضى
وبعد عهده
وهذا كافٍ لما سألت عنه كفاك الله الهمّ ودفع عنك كل مكروه واسعدك في
الحياة والمات بجوده وكرمه الله هو الجواد

LA RISĀLAH DI QUSTĀ B. LŪQĀ
« SULLA DIFFERENZA TRA LO SPIRITO E L'ANIMA »
Nota di G. GABRIELI, presentata dal Socio I. GUIDI

AVVERTENZA. — Fra le molteplici carte di appunti, estratti ed abbozzi, quasi tutti riguardanti storia della filosofia araba, lasciate dal compianto prof. Albino Nagy e, per desiderio della vedova, depositate finalmente, dopo lungo giro di qua e di là, nella Biblioteca della R. Accademia dei Lincei, v'è la copia dei fogli 131^b-136^b del manoscritto arabo di Gottha 1158, contenenti appunto questa Risālah, che il Nagy divisava di presentare al XIII Congresso internazionale di Orientalisti in Amburgo nel settembre del 1902 (cfr. *Verhandlungen*, p. 297), insieme con la versione ebraica anonima contenuta in un codice De Rossiuno, e con una edizione critica della traduzione latina di questo trattatello, fondata specialmente sull'attenta collazione di parecchi manoscritti Vaticani. Desideroso di adempiere, per quanto è in me, il voto di quell'infelice lavoratore, e avendo potuto ottenere qui in prestito dalla generosa liberalità del Prefetto della Biblioteca Gothana il codice arabo su indicato, ho riveduto su di esso la copia frettolosa e malcerta del Nagy, che ora pubblico corretta accompagnandola con una fedele e quasi letterale traduzione italiana per comodità degli studiosi di dottrine scientifiche e filosofiche medievali, che non conoscano l'arabo, e che trovino talvolta la versione latina, specialmente nelle edizioni che se ne hanno, non molto più intelligibile del testo originale. Ripubblicheremo poi, se sarà il caso, questa versione latina con l'apparato critico compiutamente raccolto dal Nagy.

Il ms. Gothano, descritto sommariamente dal Pertsch nel suo Catalogo (vol. II, 364-372), ha la data del 928 ag.: è vergato da una medesima mano in maniera alquanto negletta, con omissione di quasi tutti i segni vocalici, spesso anche dei punti diacritici; onde la lettura ne riesce talvolta non facile, sia per la difficoltà degli argomenti, filosofici o matematici e astronomici, dei vari trattatelli compresi nel codice miscellaneo, sia specialmente per la difficoltà della terminologia, sovente non compresa e perciò storpiata dal medesimo copista. A raccomandarla ed intenderla mi hanno giovato assai, per la parte anatomica, la pubblicazione del De Koning, *Trois traités d'anatomie arabes par Muh. ibn Zakariyyā al-Rāzī, 'Alī ibn al-'Abbās et 'Alī ibn Sīnā*. Texte inédit de deux traités. Traduction. Leide, Brill, 1903; e per la parte psicologica il trattato di Avicenna pub-

blicato e tradotto dal Landauer, nella ZDMG., XXIX, 1876, pp. 395-418. *Die Psychologie des Ibn Sīnā.*

Tanto nel testo quanto nella versione sono chiuse in parentesi quadre le parti supplite per colmar lacune evidenti o congetturabili, mentre parentesi tonde chiudono nella versione le dichiarazioni, esplicazioni e raffronti che mi sono parsi più opportuni alla sicura interpretazione del testo. Ho aggiunto nella riproduzione del testo, a quei pochi segni vocalici che il ms. dà, gli altri più necessari, correggendo talvolta la ortografia del codice là dove è evidentemente errata, per imperizia o ignoranza del copista, conservando quelle irregolarità grammaticali che il copista probabilmente trovò in ms. più antico: così in più luoghi il nominativo invece dell'accusativo, il sostantivo *rah* trattato di genere maschile e femminile nella medesima frase, e simili.

Il trattatello di psicologia fisiologica che vede la luce ora per la prima volta nel suo testo originale, è attribuito, dai manoscritti della sua versione latina medievale e dalla tradizione letteraria araba, al celebre Qusṭā b. Lūqā, vissuto nel sec. IX e ben noto per le sue varie traduzioni, dal greco e dal siriano, di opere di medici, astronomi e matematici. Ma è singolare che l'unico manoscritto che conservi il testo arabo della presente *Risalah* od epistola, quello cioè della Biblioteca Ducale di Gotha, lo dia senza nome d'autore; onde il Pertsch potè crederlo opera di Avicenna, da cui lo rivendicò a Qusṭā b. Lūqā il dot-tissimo Steinschneider.

Le notizie bio-bibliografiche forniteci da al-Nadīm, al-Qifṭī e ibn abī Uṣaybi'ah, ci dicono che questo « figlio di Luca » fu un cristiano nativo di Eliopoli (dove l'appellativo relativo al-Ba'labakki); viaggiò nei paesi dei Romani o bizantini, e ne tornò portando seco molti codici greci: quindi fu chiamato nell'Iraq per voltare in arabo opere greche in quel rigoglioso e meraviglioso fiorire del periodo umanistico musulmano. Coetaneo di Ya'qūb b. Ishāq al-Kindī « il filosofo degli Arabi », Qusṭā fu colto in aritmetica, geometria, astronomia, musica, filosofia, oltre che medico espertissimo. Conosceva non solo il greco e l'arabo, ma anche il siriano; onde potè tradurre da sè moltissime opere dall'una e dall'altra lingua nell'arabo, e correggere le traduzioni fatte da altri. Non abbiamo argomento sicuro per stabilire con precisione le date della sua vita; perciò ci contenteremo di rammentare che egli fiorì nel sec. IX sin quasi all'inizio del X.

Oltre alle versioni, menzionate in parte dal bibliografo Ḥāǧǧī Ḥalīfah, delle opere di Archimede, Euclide, Teodosio Tripolitano, Ipsiele, Aristarco Samio, e che si conservano manoscritte, nel testo arabo o nelle ritraduzioni ebraiche, nelle biblioteche di Oxford, Londra, Leida, Parigi, Berlino, Monaco, Escorial, Parma, Firenze e Roma (una fu già pubblicata per le stampe). — Qusṭā compose ancora opere sue proprie, che i letterati arabi giudicarono ricche di pensiero e concise nello stile; delle quali anzi i su citati biografi enciclopedisti serbaron l'elenco: 64 enumerate da ibn abī Uṣaybi'ah, 34 nel *Fihrist*, 23 nel *Ta'rīḥ al-ḥukamā*. Di queste opere si conoscono nell'originale arabo circa una dozzina: quasi tutti trattati relativi alla medicina e alla astronomia, elencati e descritti nei Cataloghi delle Biblioteche di Berlino, Monaco, Leida, della Bodleiana e del British Museum. Solo il codice unico di Gotha ci conserva un'operetta di argomento tra fisiologico e filosofico, col titolo *Risālah fi-l-faṣl bayn al-rūḥ wa-l-nafs*, che ritroviamo con qualche lieve variante negli elenchi su citati (*Kitāb al-faṣl bayn al-nafs wa-l-rūḥ*, in *Fihrist*; *Kitāb [fi]-l-farq bayn al-nafs wa-l-rūḥ*, presso ibn abī Uṣaybi'ah ed al-Qiftī). L'autenticità dell'autore di detta *Risālah* quale leggesi nel codice gothiano, ci è confermata dal fatto che la traduzione latina medievale, di cui or ora diremo, porta chiaramente il nome di Costa ben Luca, quantunque talvolta alterato in *Costabulus*, e perfino confuso con *Constantinus africanus*.

Tradotto in latino da Giovanni di Siviglia e dedicato al vescovo toledano Raimondo (1130-1150), questo trattatello ebbe subito in Europa rapida diffusione, come attestano i numerosi manoscritti di codesta versione appartenenti ai secoli XIII, XIV e XV, sparsi per quasi tutte le principali biblioteche; fu molto studiato e tenuto in gran pregio, tanto da esser spesso annoverato tra le opere filosofiche di Aristotele, ed a lui attribuito. Stampato a Basilea nel 1536, senza prologo e col titolo « *Constantini Africani medici de animae et spiritus discrimine liber, ut quidam volunt* » (p. 308-317 nella ed. di M^r. Pietro), fu dal Barock nel 1878 ristampato nel vol. 2° della *Bibliotheca Philosophorum mediae aetatis*, sotto il titolo « *Costa ben Lucae de*

differentia animae et spiritus liber ex arabico in latinum translatus a Johanne Hispalensi », in un'edizione criticamente manchevole, perchè fondata sopra esiguo numero di mss. e non avvalorata, in chi la curò, dalla conoscenza diretta del testo e della lingua originali, che avrebbe molto aiutato a ricostruire le trascrizioni latine di Giovanni di Siviglia, naturalmente falsate nella trasmissione scritta degl'ignari copisti medievali.

Una versione ebraica anonima, fatta nel sec. XIV e conservata nella collezione De Rossiana della Biblioteca Parmense (vedine la breva descrizione del Perreau in *Cataloghi dei codd. orientali di alcune Bibl. d'Italia*, 1880, pp. 125-126, n.º 13, 7), offre indizi non dubbj della sua derivazione dalla traduzione latina anzi che dal testo arabo: basterà osservare la concordanza delle lacune e la uniforme trascrizione dei nomi greci, fra cui particolarmente notevole la deformazione di Empedocle in Bendedis [בעדדב].

Il presente trattato si apre con una specie di prologo in forma di lettera, nel quale l'autore espone le ragioni che lo mossero a scrivere e indica le fonti cui attinge. Tra queste nomina specialmente il « Timeo » di Platone, il *περι ψυχης* di Aristotele o tre opere di Galeno, cioè il « Libro intorno alla concordanza tra Ippocrate e Platone » (certamente il *περι των Ἰπποκράτους και Ηλλάτωνος δογματων*), il « Liber de anatomia », e il « De usu partium humani corporis ». Nelle versioni latine si menziona ancora: « Theophrasti ac Bendedis in animam », cioè il Commento al « De anima » di Aristotele, e un'opera apocrifia sullo stesso soggetto, attribuita ad Empedocle.

Nella prima parte (qaw l fi-l-rūḥ) si tratta dello spirito, con il qual termine s'intende l'attività sanguigno-nervosa in generale, fondamento di tutte le funzioni vitali. Nella seconda (qaw l fi-l-ḥafs) si esaminano e dichiarano le due definizioni che dell'anima diedero Platone (« sostanza incorporea che muove il corpo ») ed Aristotele (« perfezione — o entelechia — del corpo organico, il quale è agente e vivo in potenza »), mostrandosene la concordanza; quindi si enumerano le facoltà o potenze (*virtutes*) dell'anima, distinta nei suoi tre gradi, di vegetativa, animale e razionale. — Segue nella terza ed ultima parte, come

conclusione, la esposizione della differenza tra le due sostanze sia in rapporto all'organismo vivente sia nelle vicendevoli influenze od azioni dell'una sull'altra.

Come si vede, l'argomento di questo trattatello è in fondo il vessato problema delle azioni scambievoli tra il fattore fisico e il fattore psichico del nostro organismo, tra l'anima e il corpo, che fu già posto dagli antichi Pitagorici, e che preoccupò sempre la mente dei pensatori, dando origine in alcuni sistemi filosofici alla creazione di una sostanza intermedia tra materia e psiche, cioè lo spirito vitale, o pneuma, che riceve l'azione dell'anima e la trasmette al corpo.

Per luneggiare sommariamente la posizione che Qusṭā b. Lūqā occupa rispetto a questo problema nella storia della filosofia, notiamo che tanto la distinzione tra spirito (*πνεῦμα*) e anima (*ψυχή*), come quella delle varie parti o facoltà di quest'ultima, risalgono già all'epoca classica della filosofia greca, a Platone ed Aristotele. La descrizione dei vasi arterio-venosi che partono dal cuore, delle parti del cervello, e dei nervi sensorii e motori che si dipartono da essi e dal midollo spinale, in una parola tutta la trama anatomica del trattatello è tolta, a volte letteralmente, da Galeno. Le prove della sostanzialità, incorporeità ed immortalità dell'anima sono temi preferiti dei neoplatonici, ricorrono in Plotino, Proclo, Giamblico, Prisciano Lidio; dai quali passarono in trattatelli anonimi ed apocrifi sull'anima, siriaci ed arabi. Alcuni argomenti, ben inteso, risalgono anzi al *Fedone* ed al *Fedro*.

Ma non è senza interesse osservare la sintesi abbastanza chiara e ordinata che di queste dottrine venne fatta dal nostro autore nel periodo iniziale della speculazione araba: la quale se, rispetto ai Greci ed agl'Indiani, non ebbe originalità e profondità di dottrine filosofiche, ebbe però il merito di organizzare e conservare sino agli albori del rinascimento il frutto più vitale del pensiero indo-ellenico.

Che se l'esposizione fisio-psicologica di Qusṭā b. Lūqā ci appare oggi quasi di un ingenuo semplicismo infantile, mutate le parole e la terminologia tecnica, non credo che i biologi o gli psicologi di oggi ne sappian poi molto di più intorno a questo oscuro e divino mistero che porta con sé ogni essere vivo, e specialmente l'uomo.

هَذِهِ رِسَالَةٌ فِي الْفَصْلِ بَيْنَ الرُّوحِ وَالنَّفْسِ (١)

F. 191* بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

سَأَلْتُ ارشَدَكَ اللّٰهَ عَنِ الْفَصْلِ بَيْنَ الرُّوحِ وَالنَّفْسِ وَمَا قَالَتْ الْحُكْمَاءُ فِيهِ |
 مِنَ الْاَفَلَاوِيلِ وَقَدْ رَسَمْتُ لَكَ بَجَلَّةً مَا اسْتَخْرَجْنَاهُ مِنْ كِتَابِ اَفَلَاطُونِ
 الْمَسْمُومِ | طِيمَاوِسَ وَمِنْ كِتَابِ اِرْسَطَاطَالِيسِ فِي النَّفْسِ وَمِنْ كِتَابِ
 جَالِينُوسِ فِي اِتِّفَاقِ | بَقْرَاطِ وَاَفَلَاطُونِ وَمِنْ كِتَابِهِ فِي عِلْمِ التَّشْرِیْحِ وَمِنْ
 كِتَابِهِ فِي مَنَافِعِ الْاَعْضَاءِ وَاسْتَعْمَلْتُ | فِي ذَلِكَ غَايَةَ الْاِخْتِمَارِ وَالْاِبْتِجَازِ
 وَارْجُوْ اَنْ يَكُوْنَ فِيْمَا رَسَمْتُ مِنْ ذَلِكَ مَعَ مَعْرِفَتِكَ بِالْعِلْمِ الطَّبِیْعِيِّ
 [مَا يَكْفِيْ] فَاَقُوْلُ الَّذِيْ يَرِيْدُ اَنْ يَعْلَمَ الْفَصْلَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ [يَجِبُ] اَنْ
 يَعْلَمُ اَوَّلًا مَا هِيَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَاِذَا ارَدْتَ اَنْ تَفْصَلَ بَيْنَ النَّفْسِ

Questo è il trattato della differenza tra lo spirito e l'anima. F. 191*

In nome di Dio clemente e misericordioso!

Tu mi hai interrogato — Dio ti diriga sulle buona via! —
 intorno alla differenza tra lo spirito (*pneuma*) e l'anima, e le
 sentenze che i sapienti ne abbian detto. Or ecco che io ho scritto
 per te quanto ritraesi dal Libro di Platone detto Timeo, dal
 Libro di Aristotele sull'anima, dal Libro di Galeno sul consenso
 tra Ippocrate e Platone, e dalle [altre due] opere galeniche, quella
 sull'anatomia, e quella sulle utilità delle membra. Mi sono at-
 tenuto in ciò a massima brevità e concisione; e spero che quanto
 ne ho scritto, data la tua cultura di scienza naturale, [basterà].

Io dico:

Colui che desidera conoscere la differenza tra due cose,
 [convien] sappia prima ciascuna di esse che sia. Perciò se tu

(¹) Di mano più recente, in bel carattere.

والروح يجب | أولا ان تُتَّجَرَّ عن ماهية كل واحد منهما ثم عن
 الفصل بينهما فلنبتدى أولا | بالقول في الروح اذ كان اسهل و نتبع
 القول في النفس القول في الروح | الروح جسم لطيف ينبت في بدن
 الانسان من القلب الى الشريانات فيعمل | الحيوّة والتنفس والنبض
 ينبت من الدماغ في الاعتصاب فيعمل الحس | والحركة الارادية
 وقد زعم المتقدمون من علماء التشريح النجباء (1) من الاطباء |
 والفلاسفة ان في القلب تجويفان (sic) احدهما في الجانب الايمن والاخر
 في الجانب | الايسر وهذان التجويفان فيهما دم وروح وفي التجويف
 الايمن من الدم | اكثر مما فيه من الروح وفي التجويف الايسر من
 الروح اكثر مما فيه من الدم وينبعت | من التجويف الايسر عرقان
 احدهما يصب الى الرئة فيكون به تنفس القلب | وذلك ان القلب

vnoi determinar la differenza tra l'anima e lo spirito, ti bisogna prima enunciare la natura di ciascuna, poi la differenza tra esse. Or cominciamo a dir dello spirito, che è più agevole; quindi faremo seguire il discorso sull'anima.

Dello spirito. — Lo spirito è un corpo sottile che nell'organismo umano si spande dal cuore per mezzo delle arterie (āiryūnāt) e produce la vita, la respirazione e il polso; si spande dal cervello per i nervi (a'sāb) e produce il senso e il movimento volontario. Ritenero già gli antichi e più eminenti conoscitori di anatomia tra i medici e i filosofi, esservi nel cuore due cavità (taǧwīfān), una nel lato destro, ed una nel sinistro, nelle quali due cavità vi è sangue e pneuma: più sangue che pneuma nella cavità destra, più pneuma che sangue nella sinistra. Dal ventricolo sinistro procedono due vene ('irqān), di cui una

(1) Nel ms. لاجبا.

ينقبض وينبسط فبانقباضه وانبساطه يكون النبض في | سائر البدن
ولذلك صار النبض دالاً على حال القلب الذاتية المُستَوَى (¹) | التي
تختلف بسبب ما ينال القلب في نفسه او من بعض الاعضاء المتجاورة
له والقلب | اذا انبسط جذب بذلك العرق شيئاً من الهواء الذي
يصبّ الى الرئة لتنفس | الحرارة الغريزية التي فيه تكون مادة الروح
التي في تجويقاته واذا انقبض القلب | دفع بذلك العرق الى الرئة ما
يتولد فيه من البخارات الدخانية من الحرارة || (²) التي فيه فتخرجنا F. 152r
الرئة الى البدن وهذا العرق هو المعروف بالشرباتي (³) | وانما سمي

sbocca nel polmone (al-ri'ah), e per essa si effettua la respirazione del cuore. Questo infatti si contrae e si dilata, e per via del suo contrarsi (*sistole*) e dilatarsi (*diastole*) avviene il pulsare in tutto il corpo. Perciò il polso è indice dello stato del cuore, che è per se stesso di equilibrio, ma varia per causa delle alterazioni che affettano il cuore sia per se stesso sia per parte degli organi contigui.

Or il cuore, quando si dilata, attrae per mezzo di questa vena una quantità dell'aria immessa nel polmone, per refrigerare il calor naturale, che è materia dello pneuma contenuto nelle sue cavità. E quando si contrae, il cuore spinge per mezzo di questa vena al polmone tutti i fumidi vapori prodotti dal proprio calore, | e che il polmone espelle per il corpo. Questa vena è detta F. 152r

(¹) Cancellatura nel testo.

(²) Cancellatura.

(³) Nel ms. بالشريئة الموربة. Trattasi dell'arteria polmonare o vena arteria, chiamata appunto al-'irq al-širyāni nel *Manẓari* di al-Rāzi (cf. König, p. 62), e al-warid al-širyāni nel *Māliki* di 'Alī b. al-'Abbās e nel *Canone* di Avicenna (id., p. 178, 605): a volte confusa, come sembra in questo luogo, con al-širyān al-'irqi o arteria venosa cioè vena polmonare (ib., p. 192).

بذلك لأن هَيْئَتَهُ كذلك ولأن فعله فعل الشَّريَان والعروق الأخرى |
 نَسَمِيهِ الأَبْيُر وينقسم عند منشأه من القلب قسماً أحدهما
 يرتقى إلى البدن | فيتفرع منه فروعاً من الصدر إلى أقصى الرأس
 يكون بها الحيوة في هذا الجزء | من بدن الإنسان والأخر ينحدر من
 أسفل البدن إلى أقصى القدمين فيتفرع | منه فروعاً يكون بها الحيوة
 في الجزء الأسفل من بدن الإنسان وهذه العروق | في سائر البدن
 شريانات وهي العلة القريبة تُجرى [الحياة?] في بدن الإنسان بما يودى |
 [إلى] كل عضو من أعضائه من الروح التي في تجويف القلب الذي في جانبه
 الأيسر | والدليل على أن حياة الإنسان بهذا الروح ما يرى عند خروجها
 عند الموت | من حركة الجفن والغم والشفتين والصباحة التي تكون
 شبيهة بالفواق والتثاؤب والنفس العالي وتسميه العامة النَّزَع

arteriosa (*arteria pulmonare*) e per la sua forma e per la sua funzione, che è quella di un'arteria.

L'altra vena (*aorta*) è detta al-abhar: all'uscire dal cuore essa si biforca: un ramo ascende nel corpo e si ramifica dal torace fino all'estremo del capo, e per essa si svolge la vita in questa parte del corpo umano: l'altro discende per le membra inferiori del corpo sino all'estremità dei piedi e ramificandosi irradia la vita nella porzione inferiore dell'organismo umano.

Or queste vene (o vasi sanguigni in generale) nel resto del corpo (sono) arterie, e son la causa prossima per cui scorre [la vita] nell'organismo umano per via dello pneuma contenuto nella cavità sinistra del cuore, e che esse fanno pervenire a ciascun membro.

La prova che la vita dell'uomo sia in questo pneuma mostrasi al punto della morte, quando esso (?) ne vien fuori, nel movimento delle palpebre, della bocca e delle labbra, nel rantolo

وخرجنا من البدن | يكون في الطريق التي بيما يصب اليه الهواء
 وذلك انما يضرح من تجويغات | القلب الى الرئة بالعروق التي ذكرناها
 وبها (١) تجذب وتخرج البخارات الدخانية | من الرئة في القصبة وينفذ في
 الغم وخرجنا من الغم يكون عند حركة الغم ينفتح | منها ولا ينطبق
 من ذاته بل تحتاج الى ان تُسدَّ (٢) بعد خروج تلك | الروح واما العلة
 التي بيما خروج هذه الروح اعنى عند الموت و سرعة خروجها | او ابطائها
 اعنى سهولة النزح وصعوبته وظهوره في بعض الناس وخفيته |
 في بعض وعك موت الفجأة فانه خارج عن غرضنا ونحتاج (٣) في ذلك
 الى مقدمات | كثيرة يطول شرحها فلذلك تركنا ذكرها ظهر مما
 قلنا ان الحياة تكون | بالروح التي في تجويف القلب وان النبض والتغس

simile al singhiozzo o allo sbadiglio e (nel)l'alto anelito, in quella insomma che volgarmente dicesi agonia.

L'uscita dello pneuma dal corpo si effettua per la medesima via per la quale vi si versa l'aria: esce infatti dalle cavità del cuore al polmone mediante le vene per le quali, come dicemmo, si assorbe (l'aria) e s'aspellono i fumidi vapori (della combustione cardiaca); (passa) dal polmone nella trachea (al-qaşa bah o cauna polmonare), penetra nella bocca e vien fuori dalla bocca, quando questa si apre da sè ma non si richiude più da sè, bensì ha bisogno (per richiudersi) di esser legata dopo l'uscita di questo pneuma.

Quanto poi alla causa per la quale detto pneuma vien fuori, al momento cioè della morte, alla rapidità e lentezza della sua uscita, cioè alla facilità e difficoltà dell'agonia, in alcuni ma-

(١) Nel ms. ^{نينا} فيما.

(٢) O anche, forse meglio, ^{تشد}. Segue nel ms. uno spazio bianco per una parola o due.

لصلا هذه اعنى | لترقيته بالهواء الوارد عليه من خارج واخراج الانخرة
 الدخانية التى فى تجويفات | القلب (1) وهذا
 بيان (2) ما نحتاج اليه [خ] | الروح الحيوانية التى ينبوعها القلب
 F. 132* ونفوذها الى سائر البدن فى الاعصاب || [اما الروح التى ينبوعها
 الدماغ] فانها تسمى الروح النفسانية ومادتها الروح الحيوانية التى
 تكون فى تجويف القلب | وذلك ان احد قسمى الشريان المعروف بالابهر
 المنبعث من القلب الى اعلى | البدن اذا انتهت اقسامه الى عظم
 الرأس ونفذت فى الادمغة وركب | بعضها بعضا وتشبكت وانتسج منها
 نسج كهيئة الكيسة (P) وانبسطت | حيث الدماغ ونفذ من

nifesta, in altri occulta; nonchè alle cause della morte improvvisa: tutto ciò esce dal nostro scopo, ed avremmo bisogno (per trattarne) di molti prolegomeni e di lungo commento; perciò omettiamo di farne menzione.

È chiaro, da quanto abbiain detto, la vita consistere nello pneuma che è nella cavità del cuore, e che il polso e la respirazione sono a beneficio di detto pneuma, cioè servono ad agevolarlo (P refrigerarlo) con l'aria proveniente dal di fuori e ad espellerne i fumidi vapori che (si formano) nelle cavità cardiache. Questa è l'esposizione di quanto ci occorre intorno allo pneuma vitale che emana dal cuore e penetra in tutte le membra.

F. 132* [Quanto poi allo pneuma che emana dal cervello e si diffonde per il corpo nelle membra], chiamasi pneuma animale, e si alimenta e forma mediante lo pneuma vitale della cavità car-

(1) Dopo uno spazio vuoto indicante lacuna seguono le parole عليه النفس والنبض, che non vedo come si leghino e adattino al contesto.

(2) Nel ms. بين فى; manca invece فى dopo il seguente اليه.

شرباناتها المتشبكة شىء الى باطن الدماغ يوَدَى | اليه روحا من
 الارواح التى فى تجويف القلب وذلك ان الدماغ قسمان | احدهما
 مقدّمه والاخر مؤخره وفى مقدّمه تجويفان ينفذان الى فضاء | مشترك
 فى وسط الدماغ وفى مؤخره تجويف واحد يجرى الى الفضاء | المشترك
 بين التجويفين يعنى الذين فى مقدّم الدماغ والشربانات الدقاق |
 المنبعثة من الشبكة الى حيث الدماغ الى باطنه تنتهى أولا الى احد |
 التجويفين اللذين (1) فى مقدّمه فتوَدَى اليه الروح الحيوانية ينفذ فيه
 الى | تجويف الدماغ الاخر فيلطف فيه ويرقّ ويتبدّب ويتزيّأ
 لقبول | القوّة النفسانيّة ويكون ذلك شبيها باليضمّ والاحالة الى روح

diaca nel modo seguente. Una delle due sezioni dell'arteria detta aorta, che procede dal cuore alla parte superiore del corpo, quando arriva con le sue suddivisioni all'osso del capo (o cassa cranica) e penetra nell'encefalo, accavalla l'una all'altra le sue ramificazioni e forma una specie di rete intessuta a guisa di borsa (?) che si stende fin verso il cervello, penetrando nell'interno di esso con una porzione delle sue arterie intessute e portandovi così dello pneuma che è nella cavità cardiaca. Il cervello infatti si divide in due sezioni, l'una anteriore, l'altra posteriore: l'anteriore ha due ventricoli (o lobi) che mettono capo in uno spazio comune nel mezzo dell'encefalo; la posteriore ha un solo ventricolo (il cervelletto) che converge nello spazio intermedio tra i due ventricoli dell'encefalo anteriore.

Or le arterie sottili che dalla rete (delle ramificazioni aortiche) si immettono fino al cervello, nell'interno di esso, pervengono prima a uno dei due ventricoli della sua sezione anteriore, portandovi lo pneuma vitale; il quale passa per esso nell'altro

(1) Nel ms. الدين.

(2) Nel testo dittografia di الى.

ادق | والطف واصفا ثم ينفذ من التجويفين الى الفضاء المشترك بينهما في وسط الدماغ ومن الفضاء المشترك في وسط الدماغ الى اخره وفي (1) هذا المجرى قطعة من جرم الدماغ شبيهة بالدودة وترتفع من المجرى وتنهبط | فيه فبارتفاعها تفتح الباب الذي بين الفضاء المشترك وبين المجرى | وبانقباطها تسده فاذا فتحت نفذت الروح من مقدم الدماغ الى مؤخره وذلك عند الحاجة اليه عند التذكر ليأخذ ما نسي ويتفكر ما قد | كان فان لم يفتح هذا المجرى ولم تنفذ الروح الى مؤخر الدماغ لم يذكر | الرجل ولم تحضره جوابات ما يُسأل عنه وانفتح هذا | المجرى يكون | بارتفاع الجسم الشبيه بالدودة وذلك يختلف في الناس سرعة

ventricolo cerebrale, dove si affina ed assottiglia, si adatta e dispone a ricevere l'energia psichica, subendovi una specie di digestione e trasmutamento in puenma più sottile più fino e più puro. Quindi passa dai due ventricoli nello spazio comune intermedio del medio encefalo, e da questo spazio comune del medio encefalo nell'encefalo posteriore.

In questo canale (fra il ventricolo medio e il cervelletto) v'è un segmento del corpo encefalico a guisa di un verme (*eminezza o apofisi vermicolare*) che si alza su dal condotto e vi si abbassa: nel suo alzarsi apre la valvola che è tra lo spazio vuoto comune e il condotto; nell'abbassarsi la chiude. Aperta (la valvola), lo pneuma penetra dalla parte anteriore del cervello alla posteriore, quando esso ne ha bisogno nell'atto del rammentare, per richiamar quel che ha dimenticato e per riflettere su ciò che è accaduto.

Se questo condotto non è aperto, e non passa lo pneuma nell'encefalo posteriore, l'uomo non ricorda, nè gli si affacciano

(1) Nel testo وهودفى.

وابطاً | فَنِيْم من يكون ذلك فيه بسرعة فيكون ذكيا سريع الجواب
 ومنهم من يكون || بليداً بطئ الجواب ولذلك يعرض لمن يريد F. 133^r
 ان يذكر شيئاً ان ينصب رأسه انتصاباً شديداً بل يميله الى ورائه |
 ويشخص بعينه الى ما فوقه ليكون ذلك | الجسم الدودى مُعِيناً على
 انفتاح المجرى وارتفاع ذلك الجسم الدودى | الى فوق واما الفكر
 والغيم والرأى والدراية والتمييز فانما تكون فى الروح | التى هى فى
 التجويف المشترك من اللذين فى مقدم الدماغ واذا كان الانسان | مفكراً
 يحتاج الى ان يكون المجرى الذى بين الفضاء المشترك بين
 التجويفين | اللذان فى مقدم الدماغ وبين التجويف الذى فى مؤخره منسداً
 ليثبت الروح | فى الفضاء المشترك فيكون قوى الغيم والدراية
 والتمييز ولذلك يعرض لمن | يفكر ان يميل رأسه الى الارض

le risposte (da dare) in ciò di cui viene interrogato. Ora l'apertura di detto canale, la quale avviene con l'elevazione del corpo vermicolare, varia negl'individui in rapidità e lentezza. V'è chi ha rapido questo (movimento), ed è perciò sagace e pronto nel dar risposte; altri invece [avendolo lento] è | stupido e tardo nel F. 133^r
 rispondere.

Perciò avviene a chi desidera rammentare alcun che, di drizzare il più che si possa la testa, anzi reclinavla indietro, fissare gli occhi in alto, affinché questa (posizione) aiuti il corpo vermicolare ad elevarsi e ad aprirsi il condotto.

La riflessione invece, la percezione intellettuale, il giudizio, la conoscenza (apprendimento) e il discernimento risiedono nello pneuma che è nel ventricolo medio tra i due dell'encefalo anteriore. Quando l'uomo riflette, è necessario resti chiuso il condotto pel quale lo spazio vuoto comune, interposto tra i due ventricoli dell'encefalo anteriore, comunica col ventricolo encefalico

ويكثر النظر اليها ويكتب كتابه ويرسم اشكالا | فيها ليكون ذلك
 موعينا على انطباق الجسم الدودي على المجري الذي ينفذ | منه الروح
 الى مؤخر الدماغ والروح آتت في هذا الفضاء اعنى التجويف الاوسط |
 مختلفة في الناس فمنهم من يكون هذه الروح فيه رقيقة لطيفة
 صافية فيكون | عاقلا مفكرا سائسا سديدا مميذا و منهم من الروح فيه
 على خلاف | ذلك فيكون ربيها (1) طائشا سخيفا احمق وينبث (2) من الدماغ
 المقدم سبعة ازواج [عصاب] منها زوج في (3) ... [التجويفين المقدمين].
 يتصل بالعين فيكون به البصر | وهو الجوف من بين الاعصاب وذلك

posteriore (o cervelletto), acciocchè lo pneuma rimanga nella cavità comune (suddetta) e corrobori la intelligenza, la percezione e il discernimento. Perciò avviene à chi riflette di piegare il capo verso terra e figgervi lo sguardo e tracciarvi qualche lettera o figura, perchè ciò aiuti a far combaciare il corpo vermiforme sul condotto pel quale lo pneuma penetra nel cervello posteriore.

Or lo pneuma contenuto in questa cavità, cioè nel ventricolo medio, varia secondo gli uomini. V'è chi ha detto pneuma fino, sottile, puro, e allora egli è intelligente, riflessivo, padrone di sè, sicuro, perspicace; altri invece, avendolo altrimenti, è leggero, sciocco e stolto.

Dall'encefalo anteriore partono sette paia di nervi. Un paio (*nervi ottici*), dai due ventricoli anteriori si congiunge con gli occhi, servendo alla vista; e questi due sono tra tutti i nervi quelli (più?) cavi, essendo necessario alla vista che lo pneuma visivo vi defluisca dal suo ventricolo (in maggior quantità?).

(1) Nel ms. ابلها.

(2) Nel ms. ينبعث meglio forse ينيث.

(3) Nel ms. ازواج منها زوج في [lacuna] احدهما يتصل.

لحاجة النظر الى ان يكون الروح الباصرة | تنبعث في تجويفه والثانى
 يتصل بعضل العين فيحركها والثالث يتصل باللسان | فيكون به
 حسّ الذوق والرابع يتصل بالحنك فيكون به حسّ الطعم والخامس
 يتصل | بالصماخين فيكون به حسّ السمع والسادس يتصل بالاحشاء
 فيوتى الحسّ ويرجع | شيء منه الى المنجرة فيحرك العضل (١) فوقنا
 والسابع يتصل باللسان فيكون به حركته | (٢) وكلّ ذلك تعمله هذه
 الاعصاب بالروح الذى ينغذ فيينا (٣) من الدماغ الى هذه | الاعضاء والدليل
 على ذلك انه متى عرض ليما عارض فانفسد مجرى الروح الى | بعض هذه
 الاعصاب ومنعينا ان تصل الى العُضُو فيبطل (٤) فعل ذلك كالماء المجمع |

Il secondo paio (*n. oculo-motori*) si congiunge con i muscoli degli occhi, e li mette in movimento. Il terzo (*n. trigemini*) con la lingua, e produce il senso del sapore. Il quarto (*n. palatini*) col palato, e dà il senso del sapore. Il quinto (*n. acustici*) colle due cavità delle orecchie, e dà il senso dell'udito. Il sesto (*n. pneumogastrici*) con i visceri e vi porta la sensibilità, tornando (P) poi una porzione di esso nella laringe (*n. laringei superiori*) procura il movimento ai muscoli sopra di essa (P) Il settimo (*n. grandio-epoglossi*) perviene alla lingua, dandole il movimento.

Tuttociò operano detti nervi mediante lo pneuma che passa in essi dall'encefalo a queste membra. Ne è prova il fatto che, quando accade qualche accidente, per cui si guasta il meato dello pneuma a qualcuna di dette membra, impedendo allo pneuma di giungere all'organo, l'attività di questo s'arresta.

(١) Nel ms. الريحم.

(٢) Nel ms. كان.

(٣) Nel ms. فيمطل.

في العين فانه يحول بين الروح الذي في العصب وبين النظر فيفعل
 العمى || ويسد التجويف الذي بيننا وبين المسمع فيفعل السمّ
 F. 193^v وكذلك في آلة | الشم والذوق وانما انفتحت تلك المجارى اما بعلاج او
 بمقاومة الطبيعة | (1) عاد العُضْر الى فعله فصارت صبيحة مستوية
 وينبعث من | مؤخر الدماغ فيتصدر الى الفجارات كليا عظم العصبين (?)
 ويتفرق منه | ازواج كثيرة من العصب فيما بين فقراتين زوج يفضى
 الى العضل فيكون | بينا حركة البدن وكذلك سائر الاعضاء والدليل
 على ذلك انه متى نال | بعض هذه الاعصاب شيء من قطع او فسح او فساد
 مجاريها بطلت حركة | هذا (2) العظم الذي كان ينبعث اليه وضعت

F. 193^v Così, quando raccogliasi l'umore (*cateratta*) | nell'occhio frap-
 ponendosi tra lo pneuma che è nel nervo e la vista, produce la
 cecità; o altra volta si ottura la cavità tra esso (pneuma) e
 l'orecchio, producendosi la sordità. Così avviene nell'organo del-
 l'olfatto e del gusto. Se invece questi meati o per opera di
 medicamento o per reazione naturale si riaprono, torna l'organo
 alla sua funzione e ridiventa sano e normale.

Procede inoltre dalla parte posteriore dell'encefalo e di-
 scende verso le vertebre tutte l'osso dei due nervi (? *spina dorsale*)
 da cui si spiccano molte paia di nervi, un paio in ogni intervallo
 fra due vertebre: che decorrono ai muscoli e producono il movi-
 mento del corpo e di tutte la membra. Quando infatti alcuno
 di questi nervi subisce o amputazione o alterazione o guasto nel
 suo condotto, s'annulla il movimento di quest'osso nel quale
 (esso nervo) era immesso, o s'indebolisce o si guasta secondo la
 entità del danno in esso prodottosi.

(1) Nel ms. فعله, forse per dittografia con quel che segue.

(2) Nel ms. هذه.

او فسدت على قدر الآفة التي | نالت العصب وقد نرى المفلوج صحيح
 اليد في ظاهرها وهو لا يحس بها | ولا يتحركها وكذلك ايضا نرى [من اصابته]
 السكتة تكون اعضاءه صحيحة مستوية | وهو لا يتحركها ولا يحس شيئا
 وايضا اذا عولجت هذه العلة بالادوية الجالبة | من الدماغ المنقية المتجارية
 التي في الاعصاب المفتحة تلك السدد رجع | الحس الى الاعضاء وقد تلحق
 الروح التي في التجويفات كلها او بعضها آفة من | سوء المزاج او مخالطة
 أبخرة رديئة فيقع (1) لذلك تحلل في الاعضاء وذلك الضرر | لو نال الروح
 التي في التجويفين المتقدمين فقد كان من ذلك فساد الحواس | كالذي
 نال من يدخل الحمام فيطيل المكث فيه فيظلم بصره فلا يرى شيئا |

Invero noi vediamo il paralitico aver la mano esternamente sana, eppur senza senso e senza movimento; così l'apopletico ha le membra sane e normali, ma non può muoverle nè sentir (per esse) cosa alcuna. Che se poi detta infermità vien curata con qualche medicamento che ristabilisca il deflusso (dello pneuma) dal cervello, purghi i meati dei nervi ed apra queste ostruzioni (od embolìe), l'organo torna a sentire.

Può accadere che lo pneuma sia affetto da qualche impedimento in tutti i ventricoli encefalici o in parte, per effetto di cattiva complessione o per mescolanza di vapori nocivi: allora ne segue dissoluzione (della funzione) nei relativi organi.

Se il danno colpisce lo pneuma dei ventricoli anteriori, ne deriva distruzione dei sensi, come è il caso di chi, entrato nel bagno e restatovi a lungo, gli si ottenebra la vista e non vede più nulla; o di chi, per ribollimento della bile, montatigli alla testa i vapori, questi gli raggiungono lo pneuma che è nella por-

(1) Nel ms. فيفد ه فيفد.

وكالذى يطبخ به المرارة فيتبخر الى رأسه ويتمل ذلك البخار بالروح
 التى | فى مقدم دماغه فيُظلم بصره وكذلك يعرض فى السمع وفى سائر
 الحواس فان | حلت الآفة فى الجزء الأوسط وكانت باقى اجزاء الدماغ
 سليمة فسد الفكر | والتميز والحس والحركة مستويان كالذى يعرض
 فى علة المايثوليا | وهى اختلاط العقل والوسواس وفساد التمييز وان
 حلت الآفة فى | مؤخر الدماغ فسد الذكر فقط وكانت باقى افعال الانسان
 مستوية فان || حلت فى اثنين من هذه التجويفات او فى ثلاثة او شملت
 F. 184^r الدماغ كله | كانت الآفة عامة التمييز والذكر والحس كالذى يعرض فى
 لصرع والسكتة وما يشبهه | ذلك من العلل فقد صح ما قلنا ان
 الروح التى فى تجويفات الدماغ تفعل افعالا | مختلفة واما التى فى
 التجويفين المقدمين فتفعل الحس والسمع والبصر والذوق | [والشم]

zione anteriore del cervello, e gli ottenebrano la vista. Del pari avviene con l'udito e gli altri sensi.

Che se il male affetta la parte media (dell'encefalo) e restano incolumi le altre, guastasi la riflessione e il discernimento, mentre rimangono integri il senso ed il moto. Così avviene nel male detto malinconia, che è alterazione della ragione, o nella follia e nella distruzione del discernimento. Se il male ha sede nell'encefalo posteriore, si distrugge solo la memoria, F. 184^r restando normali le altre attività dell'organismo umano. Che se | affetta due o tre di questi ventricoli o abbraccia tutto l'encefalo, vi sarà impedimento generale nel discernimento, nella memoria e in tutta la sensibilità, come accade nel mal caduco, nell'apoplessia e simili infermità.

Sta dunque, da quanto abbiamo detto, che lo pneuma contenuto nelle cavità encefaliche compie operazioni varie: quello che è nei ventricoli anteriori produce il senso, cioè l'udito, la vista,

واللمس وتُفعل مع ذلك التخييل وهو الذى تسميه اليونانيون فئطاشاية
والروح التى فى الاوسط تفعل الفكر والتمييز والدراية والروح التى فى
التجويف | المؤخر تفعل الذكر حصل مما قلنا ان فى بدن الانسان
روحان احديهما | يقال لهما الحيوانية ومادتها الهواء ومنبعها القلب.
تنبعث من الشريانات | الى سائر البدن فتفعل الحيوة والنبض والتنفس
والاخرى يقال لهما النفسانية ومادتها من الروح الكيوانية ومنبعها
الدماغ ومعينا الفكر | والذكر والدراية تنبعث منه فى الاعصاب الى
سائر الاعضاء فتفعل المس والحركة |

فاما النفس فاعلم ان وصفها على حقيقتها صعب جدا | والدليل
على ذلك اختلاف جمل الفلاسفة وهم افلاطون وابسطاليس وغيرهما |
فيها وكذلك من بعدهم الا انا نذكر الحدين اللذين حداهما (sic) بيها افلاطون

il gusto, [l'odorato] e il tatto; produce inoltre la immaginazione, che i Greci chiamano fantasia. Lo pneuma della (cavità cefalica) media genera la riflessione, il discernimento e la cognizione; quello del ventricolo posteriore genera la memoria.

Risulta dal fin qui detto che nel corpo dell'uomo sono due pneumi: l'uno dicesi vitale, si forma con l'aria, scaturisce dal cuore, e per le arterie procede in tutto il corpo, producendo la vita, il polso ed il respiro; l'altro si chiama psichico, si forma dallo pneuma vitale, sgorga dal cervello, produce la riflessione, la memoria e la cognizione, e diffondendosi per i nervi in tutte le altre membra, vi porta la sensibilità e il movimento.

Quanto all'anima, sappi che descriverla per quel che essa è veramente, è cosa assai difficile, come dimostra il dissenso su di essa tra i più illustri filosofi, cioè Platone, Aristotele ed altri anche posteriori. Noi ci limitiamo a riferire le due definizioni

وارسطو | وشرحيهما ونتبع ذلك بالانخبار عن قُوَى النفس فان في ذلك ما يكتفى به في هذا الموضع ويمكن من ذلك ان نبيّن غرضنا الذي هو الفصل بين الروح | والنفس فنقول ان افلاطون حدّد النفس بان قال ان النفس جوهر ليس بجسم متحرك للبدن وارسطاطاليس حدّد النفس بان النفس | كمال لجسم طبيعي آلى (?) و في حدّ اخر غيره آلى (?) حتى بالقوة فلنشرح هذين | الحدين ولنبتدى أولا بالحدّ الذي قاله افلاطون ونبيّن ان النفس جوهر | فنقول كلّ قابل للمتضادات وهو واحد بالعدد لا تختلف ذاته | فهو جوهر والنفس قابلة للغوائل والذائل وهي واحدة بالعدد كنفس افلاطون | لا تختلف ذاته فيى اذا جوهر ونقول ايضا ان متحرك الجوهر جوهر || والنفس متحركة للجسد و الجسد جوهر فالنفس اذا

F. 184^v

di Platone e di Aristotele e commentarle; faremo a ciò seguire il discorso sulle facoltà dell'anima: tanto basterà in questo luogo, per poter dichiarare, come è nostro scopo, la differenza tra lo spirito e l'anima.

Diremo dunque che Platone definì l'anima quando disse che l'anima è « una sostanza incorporea che muove il corpo ». E Aristotele definì l'anima col dire: essa è « la perfezione (entelechia) di un corpo naturale strumentale (ciò organico) », o, come è in un'altra definizione, « strumentale vivente in potenza ».

Or dichiariamo queste due definizioni, cominciando da quella di Platone, e dimostriamo come l'anima sia una sostanza. Tutto ciò che è suscettibile di cose contrarie, restando uno di numero e invariato nella sua essenza, è sostanza. Ma l'anima è suscettibile delle virtù e dei vizi, rimanendo numericamente una ed essenzialmente identica, come è l'anima di Platone: dunque essa è una sostanza. Inoltre: ciò che mette in movimento una sostanza è sostanza: | or l'anima muove il corpo, che è una sostanza: dunque sostanza è l'anima. Del pari: l'anima fa parte dell'ani-

F. 184^v

جوهر ايضا فان النفس | جزء من الحيوان والحيوان جوهر وجزء الجوهر
 جوهر فالنفس اذا جوهر واذا | تبين ان النفس جوهر فلنستبين
 انها ليست بجسم فنقول كل جسم | فكيفياته محسوسة وما لم يكن
 كيفياته محسوسة فهو لا جسم وكيفيات النفس | الفضائل والردائل وهي
 غير محسوسة فاذا النفس لا جسم وايضا فان كل | جسم لا يخلو من
 ان يقع تحت الحواس جعها او بعضها والنفس لا تقع | تحت الحواس لا
 كلها ولا بعضها فالنفس اذا لا جسم وايضا فاذا كان الجسم | متنقسا او غير
 متنقس فان كانت [النفس] جسما فهي اما متنقسة او غير متنقسة (1)

male; l'animale è sostanza; la parte della sostanza è sostanza: dunque l'anima è una sostanza. — Or che è provato esser l'anima una sostanza, dimostriamo che essa non è corpo. E diciamo: di ogni corpo le qualità sono percettibili al senso, e cioè le cui qualità non sono sensibili, non è corpo; or le qualità dell'anima, cioè le virtù e i vizi, non sono percipibili col senso: dunque l'anima non è corpo. Inoltre: ogni corpo non può a meno di cadere in tutto o in parte sotto i sensi; l'anima non cade nè in tutto nè in parte sotto i sensi; perciò l'anima non è corpo. Del pari: il corpo è animato o inanimato. Or, se l'anima è un corpo, dovrà essere animato o inanimato. [Ma non è possibile che l'anima sia un corpo inanimato, per contraddizione nei termini. E se diciamo che essa è anima inanimata, tornerà la questione se essa sia corpo inanimato o non sia, e il discorso andrà all'infinito:

(1) Nel ms. una lacuna in bianco di circa tre linee, che, nella traduzione, ho cercato di colmare per congettura, seguendo il filo del ragionamento sulla versione latina. La quale dice: Sed impossibile est, ut sit anima inanimatum corpus, quia inconueniens est ut sit anima inanimata; et si dixerimus, quod sit anima inanimata, reiterabitur nobis sermo de anima, anima utrum sit corpus vel non; et ascendit hoc in infinitum: non igitur anima est corpus. Et iterum si anima est corpus subtile, aut erit aer aut spiritus subtilis per totum corpus dispersus...

.....

 واما نارا فان كانت كذلك فلا تخلو تلك النار او الروح من ان يكون
 لهما نوع خاصى | وقوة خاصية او لم يكن لهما نوع خاصى وقوة
 خاصية [فلو لم يكن لهما نوع خاصى وقوة خاصية كان] كل نار وكل روح
 نفسا | فان [كان] لهما نوع خاصى فذلك النوع هو النفس وايضا ان كانت
 النفس جسما فلا تخلو | اما ان يكون بسيطا او مركبا فان كان الجسم
 بسيطا فهو لا محالة اما نار او | هواء او ماء او ارض فلو كانت النفس احد
 هذه الاركان لكنت مجردة اعنى بلا قوة | ولا نوع خاصى تفارق به ما
 يشاركه (sic) فى جنسه فان كل ما هو [من] جنس [ه] نفس وكذلك | لو كانت

perciò l'anima è incorporea. Inoltre: se l'anima fosse un corpo sottile, non potrebbe non essere o aria, o pneuma sottile diffuso per il corpo], o fuoco. Se ciò fosse, codesto fuoco o pneuma non potrebbe a meno di avere o non avere una propria specie e una propria virtù. Se non le ha, ogni fuoco ed ogni pneuma è una anima; se invece ha una propria specie, questa è appunto l'anima.

Del pari: se l'anima è un corpo, non può a meno di essere semplice o composto. Se è un corpo semplice, necessariamente sarà o fuoco, o aria, o acqua, o terra. Or se l'anima è uno di questi elementi, sarà tale assolutamente, cioè senza virtù o specie propria per cui si distingue da tutto ciò che partecipa con lei al suo genere: quindi, tutto ciò che è congenere ad essa, è anima. Così, se l'anima fosse fuoco, ogni fuoco sarebbe anima; se fosse aria, anima sarebbe ogni aria; e così degli altri elementi. Ogni corpo infatti, in cui si trovi codesto elemento, sarebbe animato, cioè dotato

النفسي نارا لكانت كل نار نفسا ولو كانت هواء لكان كل هواء نفسا | وكذلك باقى الاركان فان كل جسم يجيرى ذلك الاستطقتس (1) فيه فهو متنفس اعنى انه ذو نفس فان كان الهواء نفسا كانت الرقة والعروق الضوارب | المنفوخة حيوانا (2) [وان كان الماء نفسا كان الإناء المملو ماء حيوانا] وهذا من القول شنيع قبيح وان كانت جسما مركبا | فان الجسم المتنفس لا جسم قد تبين ان النفس جوهر غير جسم فلنبيّن على | اى جيات تتحرك (3) الجسم فنقول ان كل متحرك انما يتحرك بحركة محركه || كالعجل التى تتحرك بحركة الثور [او يتحرك F. 135r
بمحرك لا يتحرك لان المحرك اما ان يكون محركا ويتحرك او يكون محركا غير متحرك] (4) وذلك | على اربع جيات اما بالعشق منه الى محركه

di anima. Così se l'aria fosse anima, sarebbero esseri animati il pneuma e le vene pulsanti insufflate (di aria). [E se l'acqua fosse anima, animato sarebbe il vaso pieno d'acqua]. Or questo è discorso abominevole e detestabile. Che se l'anima fosse corpo composto, il corpo animato non sarebbe corpo (?).

Messo in chiaro che l'anima è sostanza incorporea, mostriamo per quali modi essa metta in movimento il corpo. Tutto ciò che è in moto, o muovesi col movimento di chi lo muove | F. 135r
come il carro che si muove per il moto dei buoi; o muovesi per un motore che non si muove [giacchè ogni motore, o muove e si muove, o muove senza muoversi].

(1) Nel ms. الاستنقى, forse perchè il copista non capiva questo gergismo scolastico (σολυειον).

(2) Supplisco, seguendo la versione latina; ma nel ms. non è traccia di lacuna.

(3) Nel ms. تحل.

(4) Supplito per completare il senso, quantunque non appaia nel ms. traccia di lacuna od omissione, ma invece leggesi, senza alcun nesso logico con il contesto, ثم النفس اما ان تتحرك من محرك يحركه.

كالعاشق الذى يتحرك الى المعشوق | واما بالبغض والتنافى كالعدو الذى
 ينفر من العدو واما بالفعل الطبيعى | كالخبر فانه يتحرك من الثقل
 و الثقل غير متحرك واما بان محركه سبب حركته كما ان | الصناعة علة
 لحركة الصانع فالان ننظر الى (1) جيات الحركة التى وصفنا لحركة النفس
 والبدن | فنقول ان النفس تحرك البدن وهى غير متحركة و تحركها آياه
 بسبب | فاذا حركة الانسان يفعل يتحصل عنها فى البدن (2)
 كما ان الصناعة علة لحركة الصانع وليس تتحرك بحركته فكذلك النفس
 تحرك البدن | وليس (sic) تتحرك بحركته فالنفس اذا علة حركة الحيوان وهى
 لا تتحرك بضرب من ضروب | الاجسام لانها ليست جسما واذ قد (3)
 شرحنا حد افلاطون الذى حد به النفس | (4) وبيننا معنى قواد فالان

Or questo movimento avviene per quattro modi: o per desiderio del soggetto mosso, verso quello che lo muove, come si muove l'amante verso l'oggetto amato; o per avversione e incompatibilità, come fugge il nemico dal nemico; o per l'azione (di legge) fisica, come la pietra si muove per la gravità, la quale non è in movimento; ovvero perchè il motore è causa (immediata) del suo movimento, come l'arte è causa del movimento dell'artista. Or vediamo per quale dei modi di movimento testè descritti si effettui il moto dell'anima e del corpo. L'anima muove il corpo senza muovere se stessa; ed il moto da essa impresso al corpo è per via di causa. L'uomo infatti muovesi per un atto che da essa proviene nel corpo. Come l'arte è causa del movimento dell'artista, nè si muove nel dar movi-

(1) Forse da aggiungere آى.

(2) Lacuna di quasi mezza linea nel ms.

(3) واد قد nel ms.

(4) وينا nel ms.

نذكر حدّ ارسطاطاليس للنفس فنقول ان ارسطاطاليس | حدّ النفس بان قال انها كمال لجسم طبيعى وذلك ان من الاشياء ما هو بالقوة | ومنها ما هو بالفعل واذا كان بالفعل وكمال قبول النوع فمن هذه الجية كانت | النفس كمالا وذلك ان ايلنى حى بالقوة واذا صار حيا بالفعل انه قد كمل | وكمال قبول نوعه اعنى ان يكون ذا نفس حساسا متحرّكا بارادته فقد وجب | ممّا قلنا ان النفس نوع آلى لا مكالّة واذا [كان] كمالا للصّى وكمال الشىء هو له نوعه | ظير ان النفس نوع وسّينا النوع كمالا فوجب علينا ان نُفحص جهات الكمال | ونخبر اى جية تضاف الى النفس فنقول الكمال فعل على ضربين | فمنه اولّ ومنه ثانى فالكمال الاولّ فى

manto; così l'anima muove il corpo senza partecipare al suo movimento. L'anima dunque è causa del movimento dell'essere animato, ma non subisce alcun movimento dei corpi, perchè non è corpo. Abbiamo così spiegato la definizione platonica, e dichiarato i sensi di essa. Or passiamo a menzionare la definizione aristotelica dell'anima.

Aristotele definisca l'anima per il perfezionamento di un corpo naturale. Or, delle cose, alcune sono in potenza, altre in atto; e quando sono in potenza, il loro perfezionamento consiste nel ricover la [loro] forma (o specie). Sotto questo aspetto l'anima è perfezionamento; giacchè il seme (generativo) è vivente in potenza; e quando diventa vivo in atto, esso è perfetto, essendo suo perfezionamento il ricevere la sua specie, cioè l'essere animato, sensibile e semovente. Segue, dal fin qui detto, che l'anima è senza dubbio una specie organica, e quindi un perfezionamento dell'animale, essendo il perfezionamento di una cosa appunto la sua specie. Or, poichè è evidente che l'anima è una specie — e la specie noi chiamiamo perfezionamento —, dob-

الإنسان هو العلم والصناعات والكمال | الثانى [ان يعمل بما] يعلم⁽¹⁾ من العلوم⁽²⁾ والصناعات ومثال ذلك الطبيب يقال | ان له كمال أول بعلم الطب واذا عالج بما يعلم قيل ان له كمال ثانى والنفس | كمال أول لان النائم ان كان لا يتحسّس في وقت نومه فان له النفس الحساسة وكل نوع | وكمال فهو نوع وكمال لشيء ما والنفس كمال الجسم والاجسام صنفان || منها نوع فيه طبيعة⁽³⁾ كالحيوان والنبات والنار F. 135^v والهواء وكل ما له حركة ذاتية | فهي نفسه ومنها ما يكتسب له نوع بالصناعة كاللباب والسرير والنفس نوع | لجسم طبيعى لان الجسم ليس من افعال الصناعة لان النوع الطبيعى هو جوهر والنوع الصناعى هو عرض فالنفس [جوهري] لانها نوع لجسم طبيعى والجسم

biamo esaminare i modi di perfezionamento, ed appurare quale di essi si adatti all'anima.

Il perfezionamento si effettua per due modi: uno primo, ed uno secondo. Il perfezionamento primo nell'uomo è la scienza e l'arte; il perfezionamento secondo consiste nel porre in atto quel che egli ha imparato di scienze e di arti. Così del medico si dica perfezionamento primo il sapere di medicina; ma quando ha curato (gli infermi) giusta quel che ha appreso, allora si dico che egli ha il perfezionamento secondo. Or l'anima è perfezionamento primo; giacchè il dormiente, se non ha senso durante il periodo del sonno, tuttavia ha l'anima sensibile. Or ogni specie ed ogni perfezionamento è specie e perfezionamento di una qualche cosa; e l'anima è perfezionamento del corpo.

F. 135^v I corpi sono di due maniere: o con specie naturale, come gli animali, le piante, il fuoco, l'aria e tutto ciò che si muove

(¹) Nel ms., con evidente supposizione errata, الثانى ما لم يعلم النعم.

(²) Nel ms. الا.

(³) Nel ms. chiaramente طبيعتين.

الطبيعى صنفان | بسيط و مركب فالبسيط مثل النار والهواء والماء والارض والمركب مثل الحيوان | والنبات وليست النفس نوعا لجسم بسيط بل لمركب وكذلك ما له نفس فهو | حى وكل حى مستحيل لا بد له من غذاء يتخلف به ما يتحلل منه ويستعين به على نوع قوة | والغذاء يحتاج الى ضروب من الآلات فمنها ما يحتاج اليه المغتذى كالعروق فى | الحيوان والساق والقضبان فى النبات ومنها ما يحتاج اليه الغذاء فى | التهيئة وتحويله الى موائيه (?) كالمعدة للحيوان وجوف ساق النبات | ومنها ما هو حاجة الغذاء اليه لتبريز الغضلة كالجلد⁽¹⁾ للحيوان و كخارج قشر⁽²⁾ النبات | وقد تكون الآلة فى الحى اكثر لانه لما كان حيا كانت له اعضاء الحيوه وهى | القلب

per se stesso; o con specie acquisita mediante l'arte, come la porta e il letto. Or l'anima è specie di un corpo naturale, giacchè il corpo non è uno degli atti artificiali. La specie naturale è sostanza, mentre la specie artificiale è accidente: perciò l'anima è una sostanza, quale specie di un corpo naturale. Il corpo naturale è poi di due maniere: o semplice, come il fuoco, l'aria, l'acqua, la terra; o composto, come gli animali e le piante. Or l'anima non è specie di corpo semplice, sì di un corpo composto: giacchè tutto ciò che è animato vive, e tutto ciò che vive è mutabile, nè può fare a meno di alimento a sopperire a ciò che di esso deperisce o per aiutare il proprio incremento.

L'alimento richiede poi parecchi organi, alcuni dei quali sono necessari a chi si ciba (per introdurre l'alimento), come le vene (esofago) negli animali, il fusto e i rami nelle piante; altri sono necessari per scuocere e portar l'alimento agli (organi)

(1) Nel ms. كالماء: forse l'umore acqueo, che è nel corpo animale?

(2) Nel ms. جلد.

والدماغ والكبد وغير ذلك مما يتصل بها ولما كان حساسا كان له |
عصب وحواس ولما كان متحركا بالارادة كان له عصب وعضل واذا كان
هذا هكذا صح ما قيل ان النفس كمال اول لجسم طبيعى وهو حد
جامع يعم كل | نفس فى جسم مستحيل واما ما ذكره القطعة (1)
الاولى وَيُصَيِّرُهَا حَيَا بِالْقُوَّةِ | فان المعنى من الحدين جميعا واحد
وذلك انه لم يعن بقول من الحيوة بالقوة | ان البدن كان فى ذاته
قبل حدوث النفس يقبل النفس بما فيها بل انما معنى | قوله
ذاتى بان له الآلات تجرى بها افعال الحيوة بالقوة | (2) فهذا حد
ارسطاطاليس الذى حد به النفس مع شرحه الذى شرحناه ايضا |

dependenti (?), come lo stomaco per gli animali, il caule per le
piante; altri sono necessari all'alimentazione per eliminar la
superfluità, come la pelle negli animali e l'esterno della scorza (o
buccia) delle piante. Nell'essere vivente questi organi si moltipli-
cano; giacchè, in quanto è vivo, desso ha gli organi della vita,
cioè cuore, cervello, fegato e ogni altro che a questi si connette;
in quanto è sensibile, è fornito di nervi e di organi del senso;
in quanto è semovente, gli occorrono nervi e muscoli.

Così stando le cose, resta assodato ciò che si è detto del-
l'anima, essere perfezionamento primo di un corpo naturale:
questa è definizione generica, che abbraccia ogni anima in un
corpo corruttibile.

Quanto a ciò che menziona la sezione (cioè definizione) prima,
con dire che (il corpo naturale) sia « vivente in potenza », il
significato delle due definizioni è tutto uno: giacchè, dicendo
della vita in potenza, non intese già dire che il corpo sia per

(1) Nel ms. ممدرة المطعة.

(2) فى العقل معنى ذاتى... الحيوة الخ.

وقد شرحنا حدّ افلاطون ايضاً وارسطاطاليسى وبيّننا لفظ كلّ واحد
 منهما فنحن | لانّ نبيّن قوَى النفس فنقول ان قوَى النفس
 آوَلَا التى هى كالاجناس | ثلاثة، فالاولى النامية والثانية
 الحساسة والثالثة الناطقة وتسمى هذه الثلث || نفوساً باستعارة F. 196r
 فنقول ان النفس النامية تسمى طبيعياً ونباتياً والنفس | الحساسة
 بهيمية والنفس الناطقة عقلية ومميّزة ومفكّرة. فالنفس النامية
 والنفس | الحساسة مشتركة بين البهيمية والانسانية والنفس
 الناطقة مخصوصة بالانسان | وافعال النفس النامية التولد وتبرئة
 الغذاء وذلك يكون باربع قوَى التى | سمتها الطبيعويون الجاذبة والماسكة

sua essenza, avanti l'avvento dell'anima, già disposto a ricever
 l'anima coi suoi effetti(?); ma con l'espressione dati intese di
 dire soltanto che esso fornisce in potenza l'istrumento adatto
 agli atti della vita.

Questa è la definizione che Aristotele diede dell'anima, con
 la esposizione da noi aggiunta. E poichè abbiamo commentato
 la definizione platonica e la aristotelica, dichiarandole parola per
 parola, or parliamo delle facoltà dell'anima. Le prime facoltà del-
 l'anima, che costituiscono come i generi (di essa), sono tre: la
 prima è l'accrescitiva (o vegetativa), la seconda la sensitiva, la
 terza la razionale. Queste tre (potenze) si chiamano | per metafora F. 196r
 anime. L'anima accrescitiva si chiama naturale e vegetativa; la
 sensibile, animale; la razionale, intellettuale, discernente e riflet-
 tente: Le anime vegetativa e sensitiva, sono comuni alle bestie e
 all'uomo; la razionale è propria dell'uomo. Gli atti dell'anima
 vegetativa sono la generazione, e l'assimilazione dell'alimento,
 che avviene per quattro energie, chiamate dai naturalisti: attrat-
 tiva, ritentiva, digestiva ed espulsiva; energie che si trovano in
 ogni essere che si alimenta, cioè nelle piante, nelle bestie e
 nell'uomo. Gli atti dell'anima sensitiva sono l'udito, la vista,

والمحيطة والمدبرة (1) في هذه القوى موجودة | في كل مقتضى (sic) اعنى في
 النبات والبيئات والانسان وافعال النفس الحساسة | السمع والبصر
 والذوق و اللمس و الشم و التثبيط و الحركة الاجفان بارادة وهذه |
 الافعال موجودة في كل حى اعنى في البيئات والانسان وافعال النفس |
 الناطقة الفكر والذكر والرؤية والنطق والشك والعم والعزم وهذه الافعال |
 مخصوصة بالانسان دون غيره من ساثر الحيوان قد شرحنا
 ماهية الروح | والنفس فلنذكر لان الفصل بينهما فنقول ان الروح
 جسم والنفس لا جسم | وان الروح بصورتها البدن والنفس
 لا يتوحيها البدن والروح اذا فارقت البدن | تبطل والنفس تبطل

il gusto, il tatto, l'olfatto, la fantasia, e il movimento delle
 palpebre volontario: atti che si riscontrano in ogni vivente, cioè
 animali ed uomini. Gli atti dell'anima razionale sono la rifles-
 sione, la memoria, la prudenza, il raziocinio, il dubbio, la
 scienza e la decisione; i quali atti sono propri dell'uomo, ad
 esclusione di ogni altro animale.

Esponemmo già che siano lo spirito e l'anima: or appuriamo
 la distinzione fra essi due. Lo spirito è corpo (*جِسْم*), l'anima è
 incorporea; lo spirito è contenuto dal corpo animale (*بِادَان*).
 l'anima non ne è contenuta. Lo spirito, quando si stacca dal
 corpo, perisce; dell'anima vengono meno gli atti nel corpo, ma essa
 non perisce in se stessa. L'anima muove il corpo e gli conferisce
 la vita mediante lo spirito; lo spirito fa ciò direttamente. L'anima
 muove il corpo e gli conferisce il senso e la vita, come causa

(1) Ho mantenuto la lezione del ms., quantunque il termine più proprio
 sarebbe الدافعة, che ricorre appunto in un passo analogo di Avicenna,
 ZDMG., l. c., e nel capitolo « Quwa al-nafs al-nabūtiyyah » delle
 « Abhandlungen der Ichwān es-Safā », ed. Dieterici, p. 142.

افعالها من البدن ولا تبطل هي في ذاتها والنفس | تحرك البدن وتنبئله
 الحيوة بتوسط الروح والروح تفعل ذلك [لا] بغيرها والنفس | تحرك
 البدن وتنبئله الحس والحيوة لانها اول علة والروح تفعل وهي علة
 ثانية | فالروح اذا علة قريبة لحيوة البدن وحسسه وحركته وباقي افعاله
 والنفس | علة بعيدة لذلك اذ بدن الانسان لما كان مركبا من اجزاء
 صلبة وهي العظام | والفضاريف والاعصاب والعروق وما اشبه ذلك
 ومن اعضاء رطبة وهي | الاخلاط اعنى الدم والبلغم والمزجين ومن الروح
 اتى في تجويغات القلب | والدماغ والشريانات والاعصاب وهذه
 الاجزاء واصنافها اشد قبولاً | لافعال النفس من سائر اعضاء البدن (1)
 وعلى قدر رقتها و لطافتها | وصفائها تقبل من افعال النفس
 ولذلك قالت الفلاسفة ان قوى النفس | تابعة لامزجة البدن

prima; lo spirito agisce come causa seconda. Lo spirito è dunque causa prossima della vita del corpo, della sensibilità, del movimento e degli altri suoi atti; l'anima ne è causa remota. Or, giacchè il corpo è composto di varie parti: (alcune) dure, come le ossa e le cartilagini; (altre molli, come) i nervi, le vene; altre umide, come gli umori, cioè il sangue, il flegma, le due bili ed il pneuma che si trova nei ventricoli del cuore, del cervello, e nei vasi arteriosi e nei nervi: ogni spirito che si trovi in queste parti e simili è più acconcio (di quello) delle altre parti del corpo a ricevere gli atti dell'anima; e ne riceve in proporzione della sua tenuità, finezza e limpidezza. Perciò i filosofi hanno detto che le facoltà dell'anima seguono i temperamenti del corpo. Chi ha una complessione fisica perfettamente equilibrata,

(1) Nel ms. من سائر افعال البدن.

F. 136* فمن كان مزاج بدنه في غاية الاستواء كانت الروح التي في || بدنه في غاية الاستواء وكانت افعال النفس فيه في غاية الاستواء ومن قصر مزاج | بدنه اعنى الاعضاء التي فيها الروح عن الاعتدال المخصوص بنا فصرت الروح التي فيها | لما يجب لها من الرقة و اللطافة وقصرت افعال النفس فيه ولذلك صارت قوى | النفس في الصبيان ناقصة وفي النساء ضعيفة وكذلك الامم التي غلب على | مزاجها الحر والبرد كالنجم والصقالبة واشباههم ولذلك اختلفت افعال | النفس في الروح فصار في الروح التي في القلب الحيوية والتنفس والنبض | فقط اذ كانت اهرب الارواح الى السموات وافلينا لطفاً ورقةً وصفاً ثم الروح التي في سبويقات مقدم الدماغ صار فيها التثليل ما نالها من زيادة الرقة واللفظ | على ما في الروح التي في الغلب ثم الروح التي في التجويف الذي بعده صار فيه | الغر والروية لغضل ما نالها من اللطف والرقّة

F. 136* tale avrà lo spirito | nel corpo, e tali gli atti dell'anima. Chi invece ha una complessione corporea, cioè delle parti dove risiede lo spirito, che non raggiunge l'equilibrio proprio di esso, imperfetto sarà lo spirito per la tenuità e sottigliezza che dovrebbe avere, ed imperfetti gli atti dell'anima. Perciò le energie psichiche sono manchevoli nei fanciulli, e deboli nelle donne; e altrettanto avviene tra le genti sulla cui complessione prevale il freddo o il caldo, come i Negri, gli Slavi e simili. Diverse perciò sono le influenze dell'anima sullo spirito: lo pneuma che sta nel cuore produce soltanto la vita, la respirazione ed il polso, perché, essendo più di ogni altro vicino all'aria, ha minore tenuità, finezza e purezza. Per lo pneuma che è nei due ventricoli dell'encefalo anteriore, avendo esso una maggiore tenuità e finezza su quello del cuore, si svolge la fantasia. Quello poi che è nei ventricoli eucefalici medi, per la sua tenuità e

على الروح التى فى مقدم الدماغ | ثم الروح التى فى موخره صار فيها
 الذكر والحفظ لما فيها من فضل الرقة واللفظ | اذا كانت تحتاج ان (1)
 تذكر اشياء قد ضبطت وبعدها فهذا | ما سألت من الفصل
 بين الروح والنفس كفاك الله بهم برحمته والله اعلم |
 بالصواب واليه المرجع والمآب

finezza superiore a quella dello spirito dell'encefalo anteriore, produce la riflessione e la prudenza. Finalmente lo pneuma che sta nell'encefalo posteriore, per l'abbondante tenuità e sottigliezza sua produce la memoria e la ritentiva, allorchè ha bisogno di rammentare una cosa appresa da tempo già lontano.

Questo è quanto tu hai domandato sulla distinzione tra spirito o anima. Dio ti risparmi per sua misericordia i crocci. Egli sa meglio di ogni altro quel che è vero. A lui il ritorno ed il rifugio.

(1) Nel ms ~~ال~~ poi cancellato da una sbarretta trasversale.

LE LIVRE DES CARACTÈRES DE QOSTÀ IBN LOÛQÂ⁽¹⁾

GRAND SAVANT ET CÉLÈBRE MÉDECIN CHRÉTIEN AU IX^e SIÈCLE

PAR

LE R. P. PAUL SBATH.

Parmi les savants chrétiens qui ont contribué le plus à la diffusion de la science en Orient au ix^e siècle et qui ont honoré l'humanité par leur génie et leur savoir, Qostà ibn Louqâ *قسطا بن لوقا* mérite d'être placé au premier rang.

*
*
*

L'histoire ne nous donne que peu de renseignements sur la vie privée et publique de Qostà ; elle se borne à nous dire qu'il naquit vers 820 à Ba'albek, ville de Syrie, qu'il était chrétien melchite et qu'il fut célèbre à l'époque des Abbassides et contemporain des deux grands savants et célèbres médecins chrétiens Youhannâ ibn Massawaïh *يوحنا بن ماسويه* († 857) et Honaïn ibn Ishâq *حنين بن اسحاق* († 877).

Qostà fit dans sa jeunesse un voyage d'étude à travers l'Asie Mineure et retourna ensuite en Syrie, son pays ; d'où il fut appelé à Bagdad pour s'occuper de la traduction d'ouvrages grecs en arabe. Puis, sur l'invitation du prince Sanharib, il se rendit en Arménie où il poursuivit ses travaux de composition.

Qostà mourut vers 912 en Arménie et fut enterré sous une coupole ; son tombeau fut honoré comme ceux des rois et des chefs de religions.

⁽¹⁾ Communication présentée en séance du 11 novembre 1940.

Il en est autrement des ouvrages de Qostâ qui ont fait l'objet des recherches les plus soigneuses de la part de nos célèbres historiens.

Dans son « Catalogue », le célèbre historien Ibn an-Nadîm († 996) préfère Qostâ ibn Louqâ à Honaïn ibn Ishâq, le plus illustre de ses contemporains, pour sa vertu, sa noblesse, son habileté de médecin, sa valeur de philosophe, d'ingénieur, de mathématicien, de musicien et pour sa profonde connaissance du grec et son talent d'écrivain en langue arabe (1).

Dans son « Histoire des Savants et des Sages », le grand historien Gamâl ad-Dîn al-Qiftî († 1248) cite le témoignage d'un célèbre historien qui dit de Qostâ ibn Louqâ : « Si je dois dire la vérité, je dirai qu'il est l'homme le plus distingué qui ait composé un livre et dont les œuvres scientifiques excellent par la précision des mots et la concision du style. »

لو قلت حقاً قلت انه أفضل من صنف كتاباً بما احتوى عليه من العلوم والفضائل وما رزق من الاختصار للألفاظ وجمع المعاني (2).

Bar-Hebraeus, le plus grand savant chrétien de l'Orient († 1286) cite ce même témoignage dans son livre « Abrégé de l'Histoire des Dynasties » (3).

Les ouvrages de Qostâ, qui s'élèvent au nombre de 63, traitent de toutes les sciences connues à son époque : religion, philosophie, histoire, médecine, algèbre et géométrie, arithmétique, musique, astronomie, etc.

Parmi ces ouvrages, un des plus remarquables est celui que je publie et qui a pour titre « Livre sur les Causes des Différences que présentent les Hommes dans leurs Caractères, dans leur Conduite et dans leurs Passions et Penchants » كتاب في علل اختلاف الناس في أخلاقهم وسيرهم وشهواتهم واختياراتهم (4).

Le sujet de ce livre est le problème suivant : Pourquoi des hommes qui ont la même intelligence et le même discernement n'ont-ils pas les mêmes caractères, la même conduite et les mêmes passions et penchants ;

(1) Flügel, كتاب الفهرست لابن النديم, Leipzig 1871, p. 295.

(2) كتاب اخبار العلماء, بأخبار الحكماء, جمال الدين القفطي, ليبسك 1903, ص 263.

(3) مختصر تاريخ الدول لابن العبري, المطبعة الكاثوليكية ببيروت 1890, ص 259.

tandis que d'autres, qui ne sont pas doués de la même intelligence et du même discernement, se ressemblent par leurs caractères, par leur conduite et par leurs passions et penchants?

Pour répondre à cette question qui a intrigué tant le commun des hommes que les savants, notre auteur pense qu'elle touche de près aux principes de la physiologie qui traite des tempéraments des hommes et aux principes de la psychologie qui traite de la différence des caractères dans les êtres vivants, et il tâche de la résoudre par l'exposition des faits et l'explication de leurs causes.

Dans la première partie de son ouvrage, il traite des faits. Dans la seconde, qui est la plus importante et la plus instructive, il explique les raisons ou causes de ces différences, en s'appuyant sur les données de la psychologie et de la physiologie qui déterminent respectivement l'état de l'âme, de ses facultés et de ses opérations, et les fonctions organiques du corps par lesquelles la vie se manifeste. Il ajoute enfin l'habitude insinuée par les penchants ou acquise par l'éducation.

*
* *

Je possède dans ma bibliothèque trois manuscrits de ce livre : le premier, acquis à Alep en 1933, est écrit dans cette ville en 1733 ; le deuxième, acquis aussi à Alep en 1933, est écrit dans cette même ville en 1667 ; et le troisième, acquis en 1934 à Lattaquié, ville de Syrie, date de l'an 830 de l'Hégire ou 1426 de l'ère chrétienne. Après confrontation de ces trois manuscrits, j'ai choisi pour la publication le troisième qui est le plus complet et le plus correct⁽¹⁾.

⁽¹⁾ Ce manuscrit est composé de 40 pages de 15 lignes chacune. L'écriture naskhî est peu élégante et l'encre est noire. Il est écrit sur un fort papier de coton, taché par l'eau. Reliure orientale en peau brune. Dimensions : 0 m. 25 de haut sur 0 m. 17 de large. Le copiste est le moine Youhannâ de Lattaquié
الراهب يوحنا من مدينة اللاذقية

Voir, dans ma communication à l'Institut d'Égypte كتاب المسائل في العين *Le Livre des Questions sur l'OEil de Honâïn ibn Ishâq* (t. XVII, p. 136), ma déclaration sur la méthode que j'adopte toujours dans la confrontation et la publication des manuscrits.

*
* *

Je publie cet ouvrage inédit et qui est un reste précieux de l'antiquité chrétienne, avec une traduction française, dans l'espoir que le lecteur profitera de son étude et appréciera le génie et la science de son auteur Qosîâ ibn Louqâ. Dans cet ouvrage, ce grand savant et célèbre médecin chrétien reproduit excellemment les nuances des caractères des hommes, il trace en traits accentués l'image frappante de l'âme humaine, image dans laquelle chacun de nous pourra découvrir sa passion dominante et ses penchants et en connaître les causes, ce qui l'aidera à se perfectionner par la faculté du discernement dont Dieu nous a doués pour distinguer le bien du mal et l'utile de l'inutile.

TEXTE.

[1] بسم الاب والابن والروح القدس الاله الواحد⁽¹⁾

كتاب قسطا بن لوقا البعلبكي إلى أبي علي بن الحارث في ما سأل عنه من علل اختلاف الناس في أخلاقهم وسيرهم وشهواتهم واختياراتهم كل باحث وكل طالب فيبحثه ويطلبه على حسب قوة تمييزه وذكاء حسّه ، فانت⁽²⁾ ، أيديك الله ، من قوة تمييزك وذكاء نفسك على حال دعتك إلى البحث عن⁽³⁾ أمر غامض مشكل يقع فيه⁽⁴⁾ الحيرة لكثير من أهل العلم والنظر فضلاً عن أوساط الناس ، فإنك أجريت ذكر قوم من أهل هذا الزمان ممن⁽⁵⁾ يوصف بالعقل والتمييز ، وذكرت اختلافهم في أخلاقهم وسيرهم وشهواتهم واختياراتهم وما بينهم في ذلك من الميانية ؛ فقلت : ما العلة التي صار لها بينهم في هذه المعاني هذا المقدار من الاختلاف ، وكلهم يوصف بالعقل والتمييز ، تشهد لهم بذلك مناظراتهم واحتجاجاتهم وتصرفهم في صناعاتهم ؟ فان كان العقل والتمييز قد شملهم ، فما سبب اختلافهم في هذه المعاني ؟ وإن كان العقل وقوة التمييز لم يشملهم ، بل خصّ بعضهم دون بعض ، فما سبب مساواتهم وتكافؤهم في المناظرات والاحتجاجات ، وليسوا متساوين في العقل وقوة التمييز ؟

[2] والكلام ، أعزك الله ، في هذا الباب صعب معتاض ، لأنه يشتمل على

(3) في الأصل : في

(4) في الأصل : في

(5) في الأصل : من

(1) في الأصل : الاله الواحد

(2) الضمير عائد الى أبي علي بن الحارث

المتقدم ذكره

كثير من أصول العلم الطبيعي الذى يُعلم به^(١) الاختلاف بين أُنرجة أبدان الناس ،
ويتجاوزه الى^(٢) علم ما بعد الطبيعة الذى يعلم به الاختلاف بين سائر الحيوان .
وأنا آخذ فيه ومستفرغ مجهودى فى إباتته ، وارجو أن ابلغ مطلبك ومسئلتك إن
شاء الله تعالى .

* * *

فأقول انى وجدت اختلاف الناس فى أخلاقهم وسيرهم داخلياً فى عشرين
معنى ، وهى : اختلافهم فى العقل والحق ، وفى العلم والجهل ، وفى الحلم والسخف ،
وفى الحياء والقحة ، وفى التناعة والشرة ، وفى الرحمة والقسوة ، وفى الأمانة والحيانة ،
وفى التيقظ والغفلة ، وفى التقى والفجور ، وفى الجرأة والجبن ، وفى التواضع والكبر ،
وفى الوفاء والعدر ، وفى النصيحة والغش ، وفى الصدق والكذب ، وفى السخاء
والجخل ، وفى الاناة والبطش ، وفى العدل والجور ، وفى النسك والفتك ، وفى
النشاط والكسل ، وفى الصفح والحقد .

ومن هذه المعانى ما يقوم صنف من الأصول يتفرع منها فروع كثيرة ،
يختلف فيه^(٣) الناس اختلافاً كبيراً ؛ فانهم قد يختلفون فى العقل وفى ما يتولد عنه من
الفكر والروية والنظن والوهم والتخيل والذكر والحفظ والذكاء والتمييز والبديهة^(٤) : فمنهم
من يكون قوياً فى [3] هذه المعانى كلها ، ومنهم من يكون ضعيفاً فيها كلها ، ومنهم من
يكون قوياً فى بعضها ضعيفاً فى بعضها . فقد رأينا قوماً يدبرون أموراً جلالاً يصيرون^(٥)
فيها ، ويخطئون فى أمورٍ أُخرٍ صغيرٍ خطرهما قليل مقدارها ؛ ورأينا قوماً يحكم عليهم فى كل

(٤) فى الأصل : والبديهة

(٥) فى الأصل : يصيرون

(١) سقط فى الأصل : به

(٢) سقط فى الأصل : الى

(٣) فى الأصل : فى

أمورهم وتدابيرهم بالعقل والاستواء ، ويجحّم عليهم في تدبير منازلهم بالضعف والتفريط ؛ ورأينا قوماً يُحكّمون تدبير منازلهم وضيعهم ، ويكونون في باقي أمورهم في ^(١) غاية الضعف والتفريط ؛ ورأينا قوماً يكون فكرهم وتميزهم في غاية القوة ، لكنهم يبلون بالنسيان فلا يذكرون ^(٢) في يومهم ما كان في أمسهم ؛ ورأينا قوماً يذكرون ويحفظون ، فاذا التمس منهم موضع الفكر والتميز كانوا في غاية النقصان .

وقد يختلف الناس أيضاً في الحلم والسخف : فمنهم من يكون حليماً في حال واحدة فقط ، خيفاً في باقي أحواله ؛ ومنهم من يكون حليماً في كل أحواله ، خيفاً في حالة واحدة ، أو في حالين . وقد رأينا من يكون خيفاً في أمره كله شتأماً غضوباً معاتباً ، فاذا صار في مجالس النبيذ انتزع ^(٣) ذلك الخلق وأظهر طهارة الأخلاق وحسن المعاشرة وكثرة الاحتمال ؛ ونجد من يجري أمره في ذلك بالضد ، فيكون في جميع أمورهِ طاهر الأخلاق حسن المعاشرة ، فاذا شرب النبيذ صار منه إلى العريضة وسوء المعاشرة وزعارة الأخلاق ^(٤) .

[4] وقد يختلف الناس أيضاً في القناعة والشرة : فان منهم من يكون قنوعاً في مطعمه ومشربه وملبسه ، شرهاً في جمع المال واكتسابه ؛ ومنهم من يكون بضد ذلك شرهاً في مطعمه ومشربه وملبسه ، غير شره في الجمع والتكسب . وقد يختلفون أيضاً في العفاف : فان من الناس من ^(٥) يكون عفيفاً عن الدراهم ، غير عفيف عن الفروج ، غير عفيف عن ظلم الناس والتعدى على أموالهم ؛ ومنهم من يكون عفيفاً عن الفروج والدراهم ، غير عفيف عن اغتصاب العقارات وعن الشتم وبسط اللسان في ^(٦) أعراض الناس . وقد يختلفون أيضاً في السخاء والبخل : فمنهم من يكون سخياً على الطعام ، بخيلاً

(٤) زعارة الأخلاق تراستها ، ولا يصرف

(١) سقط في الأصل : في

منها فعل

(٢) في الأصل : فلا يذكروا

(٥) سقط في الأصل : من

(٣) في الأصل : انتزع

(٦) سقط في الأصل : في

على الدراهم ؛ ومنهم من يكون خجياً على الدراهم ، بخيلاً على الطعام ؛ ومنهم من يكون خجياً على الطعام والدراهم جميعاً ؛ ومنهم من يكون بخيلاً عليهما معاً ؛ ومنهم من يبذل جاهه التماساً لصيانة ماله ؛ ومنهم من يجود بماله التماساً لصيانة جاهه ؛ ومنهم من يبخل بماله وجاهه ، ويجمع إلى ذلك الخجل بالبشر^(١) والانس وجميل اللقاء ، فيضعف^(٢) حجابيه ويلقى الناس بالتعيس والتقطيب .

وقد يختلفون أيضاً في التقوى وفعال الخير : فمنهم من يكون كثير الصوم والصلاة ، قليل الصدقة ؛ ومنهم من يكون كثير الصدقة ، قليل الصوم والصلاة ؛ [5] ومنهم من يكون كثير الصلاة والصيام والصدقة ، غير ضابط للسانه عن الشتم وتنقص^(٣) الناس والوقعة فيهم ؛ ومنهم من يكون كثير الاستقصاء في الطهارة^(٤) بالماء ، كالذين يقال ان لهم المذهب .

وكذلك أيضاً قد يختلفون في الحقد والإحنة والدخل^(٥) والحسد وطلب التشفى : فان منهم من لا يقنعه من^(٦) عدوه إلا زوال نعمته ؛ ومنهم من يتجاوز ذلك إلى أن لا يرضيه إلا سفك دمه ؛ ومنهم من يتجاوز ذلك إلى زوال نعم قرباته وأوليائه وأنسابه ؛ ومنهم من لا يمكنه ذلك في^(٧) عدوه ، فيصير به الأمر الى الاقتصار على السعاية والتخريض عليه والحك والكذب والاحتيال في ذلك من كل الجهات .
فهذه أصناف اختلاف الناس من جهة أخلاقهم وسيرهم .

* *

فأما اختلافهم في شهواتهم واختياراتهم ففي ستة معان^(٨) ، وهي : اختلافهم في الشهوات من الطعام ، وفي الشهوات من الشراب ، وفي الشهوات من السماع ، وفي

(٥) الدخل الحديعة والمكر
(٦) سقط في الأصل : من
(٧) سقط في الأصل : في
(٨) في الأصل : في ست معاني

(١) في الأصل : باليسر
(٢) في الأصل : فيتخفف
(٣) في الأصل : وينقص
(٤) في الأصل : الاستقصاء والطهارة

الشهوات من الباه ؛ وفي الشهوات من الملك ، وفي الشهوات من الذكر والصيت في الناس .

فأما اختلاف شهوات الناس في الطعام فداخل في باب الطعوم : فإن منهم من يغلب عليه^(١) شهوة الحموضة ؛ ومنهم من تميل شهوته إلى الملوحة ؛ ومنهم من تميل شهوته إلى الحلاوة [6] ؛ ومنهم من تميل إلى غير ذلك من الطعوم المركبة ؛ ومنهم من يبلى بشهوة أشياء خارجة عن حد الطعام ، مثل الطين والاشنان^(٢) والجص من الحيطان والفحم وغير ذلك مما أشبهه . وقد يختلف الناس في ما يعافونه ويستبشعونه من الاطعمة : فإن منهم من لا يقدر على أكل الدسم ، كالشحم والسمن والزبد ؛ ومنهم من لا يقدر على أكل الأشياء الحلوة ؛ ومنهم من لا يقدر على أكل الجبن ؛ ومنهم من لا يقدر على أكل البيض ؛ ومنهم من لا يقدر على أكل لحم الجزور^(٣) ولحم البقر وغيرهما من اللحمان الغليظة .

وقد يدخل في هذا الجنس اختلاف شهواتهم من الأنبذة : فمنهم من شهوته من الشراب ما شاب طعمه الحموضة ، وهو المسمى قهوة ؛ ومنهم من يشتهي منه ما شاب طعمه مرارة ؛ ومنهم من يشتهي ما لا يكون له طعم ظاهر غير الحرافة ؛ ومنهم من لا يقدر على شرب شيء من الشراب البتة .

وأما اختلاف شهوات الناس في السماع فمنهم^(٤) من يشتهي جيده والحكم منه ؛ ومنهم من يشتهي خسيسه والدون^(٥) منه ؛ ومنهم من يشتهي حسن الصوت فقط ، وإن كان على غير حذق ولا إحكام ؛ ومنهم من يشتهي الحذق والإحكام ، وإن كان بغير حسن الصوت ولا طيب مسموع ؛ ومنهم من يشتهي أصوات الطنابير ، ولا يميل

(٣) لحم الجزور لحم الابل

(١) في الأصل : على

(٤) في الأصل : منهم

(٢) الاشنان من الحمض الذي ينسل به

(٥) في الأصل : والبون

الأيدي

إلى العود ؛ [7] ومنهم من لا يبالي سماع الغناء أبداً ، بل قد سمعتُ من يقول انه لا يفصل بين أحسن الغناء ونهق الحمار .

وأما شهوات الناس في الباد فان منهم من يبيل في ذلك إلى النساء ؛ ومنهم من يبيل إلى غيرهن من الغلمان ؛ ومنهم من يبيل اليهما جميعاً . وشهوات الناس أيضاً واختياراتهم قد تختلف : فمنهم من^(١) يختار السمن والامتلاء ؛ ومنهم من يختار القصف^(٢) والدقة ؛ ومنهم من يبيل إلى الاعتدال والتوسط . وقد يختلفون في الأجناس والألوان : فمنهم من يبيل إلى الزوج والسودان ؛ ومنهم من يبيل إلى ضدهم . ومن الناس أيضاً من تكون لذته في الباه أن^(٣) يكون منكوحاً لا ناكحاً ؛ ومنهم من يستدعى أن يكون منكوحاً للقوة على أن ينكح هو . ويدخل في هذا الجنس من شهوته في نتف شعر لحيته ، ومن شهوته قرض أظفاره بأسنانه .

وأما شهوات الناس في الملك والافتناء فان منهم من شهوته في اقتناء العقارات ، ولا يبالي أن يقضى عيناً^(٤) ولا ورقاً في منزله ؛ ومنهم من شهوته في جمع العين ، ولا يبالي أن يكون له ضيعة ولا مستغل^(٥) ؛ ومنهم من شهوته في اقتناء الاثاث والآلات ؛ ومنهم من شهوته في اتخاذ الفاره^(٦) من الدواب ؛ ومنهم من شهوته في الصيد واتخاذ الضواري ؛ ومنهم من شهوته في اقتناء الكلب والآداب . وقد تختلف شهوات الناس في اقتناء المال : [8] فمنهم من يشتهي أن يجمع مالاً عيناً لينفقه في شهواته ولا ينيل أحداً^(٧) من أهل الأرض منه شيئاً ؛ ومنهم من شهوته اكتساب المال ليتفضل به ويخذ به الناس ويكتسب به الذكر الجميل والثناء الحسن ، وإن كان هذا في زماننا قليلاً جداً ؛ ومنهم من شهوته أن يجمع المال ليوعيه في الأرض ، ويضيق على نفسه

(١) في الأصل : مشغل

(٢) أى السيور النشط

(٣) في الأصل : أحد

(١) سقط في الأصل : من

(٢) مصدر قصف أى دق ونخل

(٣) سقط في الأصل : أن

(٤) العين الذهب المضروب خلاف الورق

وأهله كل ضيق ليكون له مال تحت الأرض . وقد تختلف شهوات محبي^(١) الأدب والكب : فمنهم من يشتهي من^(٢) ذلك أدب الدين ، مثل الفقه والحديث والتفسير وأخبار الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ؛ ومنهم من يشتهي أدب العرب ، مثل الشعر والنحو وأحوالها^(٣) ؛ ومنهم من يشتهي أن يكون نسابة يعرف^(٤) أنساب الناس من العرب ؛ ومنهم من يشتهي أدب الفرس ، مثل سيرهم وتواريخهم ؛ ومنهم من يشتهي أدب الروم في الطب والفلسفة والنجوم والهندسة والحيل والصناعات والآلات وغيرها من استخراجاتهم ؛ ومنهم من شهوته جمع الكب فقط ، ولا ينظر فيها ، لكن يقول ، إذا جرى ذكر كتاب ، انه عنده ؛ ومنهم من شهوته النظر في الكب المصورة ؛ ومنهم من^(٥) شهوته إذاعة الخبر عنه أنه عالم ، ثم انه لا يبالي أن يكون أقل الناس علماً .

وشهوات الناس في الذكر والصيت الشائع في أهل الزمان قد تختلف : [9] فمنهم من يشتهي ذلك في القروسية ؛ ومنهم من يشتهي ذلك في السياسة ؛ ومنهم من يشتهي في التقى والصنيع ؛ ومنهم من يشتهي في السخاء ؛ ومنهم من يشتهي في الأكل والشرب ، ويجب أن يُذاع عنه أنه^(٦) كثير الأكل كثير الشرب ؛ ومنهم من يشتهي ذلك في المرتبة عند السلطان .

فهذا ما احتجنا في تقديمه^(٧) من تصنيف اختلاف الناس في أخلاقهم وسيرهم ، وشهواتهم واختياراتهم . ونحن الآن آخذون في إبانة علل ذلك وأسبابه فنقول :

* * *

ان علل ذلك داخلة في ثلاثة معان^(٨) : أحدها اختلاف جملة جواهر الناس ، والثاني اختلافهم في مزاج أعضاء أبدانهم وبنيتهم ، والثالث اختلاف عاداتهم وما ألفوه .

(٥) سقط في الأصل : من

(٦) سقط في الأصل : أنه

(٧) في الأصل : تقدمه

(٨) في الأصل : في ثلاث معاني

(١) في الأصل : محبون

(٢) سقط في الأصل : من

(٣) في الأصل : وأحوالها

(٤) في الأصل : ويعرف

فأما جملة الجواهر فإن الناس يختلفون في الخير والشر ؛ وذلك أن^(١) من جواهر الناس جواهر خيرة كريمة فاضلة ، ومنها خسيسة رديئة . والدليل عليه^(٢) ما يظهر في الصبيان الذين لا يميزون ، ولا تمييز معهم ، ولا فعل باختيار ؛ فإنا قد نرى منهم خيراً رحيماً حياً باشاً سخياً معطياً سلس القيادة ؛ ومنهم من يكون شريراً بخيلاً تماماً شرهاً قاسياً وقاحاً شرس الأخلاق عسر الانقياد . فإذا كان ذلك قد يتبين في^(٣) الصبيان ، في الحال التي لا يكون معها اختيار ، ولا فعل تمييز ؛ فمن^(٤) البين أن ذلك من طبيعة الجوهر ، لا من عارض آخر . [١٥] فمن^(٥) كان جوهره رديئاً فاسداً ، كان فاسقاً فاجراً حسوداً ساعياً كاذباً مهتكاً منافقاً شريراً خائناً غاشياً جائراً ظلوماً ؛ ومن كان جوهره جوهراً جيداً كريماً ، كان خيراً عفيفاً ورعاً تقياً رحيماً صدوقاً للهجة أميناً ناصحاً عادلاً .

وقد يدل على ذلك أيضاً ما نراه من اختلاف طبائع الحيوان الذي ليس بناطق ؛ فإنا قد نجد منه أنساً بالناس طائعاً لهم ، كالقرد والحمار والجمال والدواب وغيره من الحيوان ؛ ونجد منه مضراً بالناس مفسداً لهم ، مثل الذئب والحية والعقرب . ونجد في طبائعها اختلافاً كثيراً ، لاعلة لذلك^(٦) إلا اختلاف جواهرها ؛ فإن منها ذا خبث ومكر ، مثل الثعلب والقرد ؛ ومنها ما يجب الانفراد والوحدة ، كالأسد والذئب ؛ ومنها ما يجب الاجتماع قطعياً قطعياً ، كالخيل ؛ ومنها ما يجمع الغذاء ويعتده لنفسه ، كالتمل والنحل ؛ ومنها ما يكتسب الغذاء يوماً فيوماً ، كالحمم ؛ ومنها ما يسرق ما ينتفع به ويخبئه ، كالعقرب^(٧) فإنه يسرق الفصوص والحواتم والدرامم والدنانير ويخبئها .

(١) العمق طائر على قدر الجماعة وهو على شكل الغراب ويقال له القمقم أيضاً ، والعرب تشاءم به وتضرب به المثل في السرقة والخبث والخيابة

(١) في الأصل : ذلك فان

(٢) في الأصل : على

(٣) سقط في الأصل : في

(٥٠٤) في الأصل : من

(٦) في الأصل : ذلك

وقد عنى الفلاسفة بتمييز^(١) هذه الحيوانات والقول في طبائعها وأفعالها ، وذكر أصحاب الفراسة أن^(٢) في طبائع البشر نظائر لجميع طبائع الحيوان ؛ فمنهم من يشابه الأسد والفرس ، [١١] ومنهم من يشابه الكلب ، ومنهم من يشابه التيس والخنزير ، ومنهم من يشابه القرد والثعلب ، ومنهم من يشابه الأرنب والغزال ، ومنهم من يشابه الثور والحمار ، ومنهم من يشابه الحية والقرب . وحكموا على كل إنسان باختلاق الحيوان الذى يشابهه : فمن كان يشابه الأسد والفرس ، حكموا عليه بنبيل النفس وقوة القلب والحيمية والجرأة والإقدام والحياء ؛ ومن كان يشابه الكلب ، حكموا عليه بالخدمة والتذلل والوفاء وكثرة الحركة والكلام والصباح والقحة ؛ ومن كان يشابه التيس ، حكموا عليه بشدة الشبق^(٣) وكثرة الشهوة ؛ ومن كان يشابه الخنزير ، حكموا عليه بالنهم والشرة على الطعام ؛ ومن كان يشابه القرد والثعلب ، حكموا عليه بالمكر والحثل والحبث والجريرة ؛ ومن كان يشابه الأرنب والغزال ، حكموا عليه بالجبن والفرق وضعف النفس ؛ ومن كان يشابه الثور والحمار ، حكموا عليه بالبله وغلظ الطبع وقلة الفهم ؛ ومن كان يشابه الحية والعقرب ، حكموا عليه بالرداءة وطلب الإضرار بالناس وإفسادهم وتصدهم بالمكروه^(٤) . وذكروا الدلائل التى يستدل بها يشابه كل واحد من الناس للحيوان ، من جهة الألوان والحركات والصور ؛ ولولا أن ذلك خارج عن قصدنا ، لتكلمنا فيه كلاماً واسعاً وقلنا فيه قولاً كثيراً .

وزعت الفلاسفة أن من هذه الحيوانات ما^(٥) تنفع فيه الرياضات والتأديب ، مثل الفرس والكلب ؛ [١٢] فان الفرس يبيأ فيه^(٦) أن يؤدب فينقاد^(٧) لفارسه ، وكذلك الكلب قد يمكن أن يعوّد فينقاد للقتاص ؛ ومنها ما لا حيلة فى استصلاحه ، مثل الحية

(٥) سقط فى الأصل : ما

(٦) فى الأصل : فى

(٧) فى الأصل : ينقاد

(١) فى الأصل : يميز

(٢) سقط فى الأصل : أن

(٣) فى الأصل : السبق

(٤) فى الأصل : وقصرهم المكروه

والعقرب وما شابههما . فمن كان من الناس يجرى مجرى الفرس والكلب من الحيوان الذى ليس بناطق ، فانه يتبياً أن يُصطنع^(١) ويستصلح إذا فسد ؛ ومن كان يجرى مجرى الحية والعقرب ، وهم أصحاب الحسد والسعاية والتضريب^(٢) والنيمة بين الناس وطلاب زوال النعيم ، فلا حيلة فى استصلاحهم ، كما لا حيلة فى استصلاح الحية والعقرب وما شابههما .

* * *

وإذ قد بينا المعانى التى يختلف فيها الناس بسبب اختلاف جواهرهم ، فلنأخذ الآن فى إبانة المعانى التى يختلفون فيها بسبب اختلاف أمزجة أبدانهم فنقول : ان علة الاختلاف الذى يعرض فى أخلاق الناس من جهة أمزجة أبدانهم موجودة^(٣) فى اختلاف أربعة أعضاء من أعضاء أبدانهم ، وهى : الدماغ ، والقلب ، والكبد ، والأثنيان ؛ فانه باختلاف هذه الأعضاء فى أبدان الناس يختلف كثير من أخلاقهم . واختلاف هذه الأعضاء داخل فى معنيين : احدهما مقدارها فى الصغر والكبر ، والآخر اعتدال مزاجها وجوده جوهرها ورداءته .

فمن الناس من يكون دماغه كبيراً معتدل المزاج جيد الجوهر ، ومنهم من يكون دماغه [13] صغيراً مختلف المزاج ردىء الجوهر ، ومنهم من يكون دماغه كبيراً ردىء الجوهر مختلف المزاج ، ومنهم من يكون دماغه صغيراً جيد الجوهر مستقيم المزاج . والدليل على اختلاف أدمغة الناس فى الصغر والكبر اختلاف^(٤) رؤوسهم فى صغرها وكبرها^(٥) ؛ فان الرأس الصغير دليل على أن الدماغ صغير ، والرأس الكبير دليل على أن الدماغ كبير . والدليل على اختلاف الأدمغة فى جواهرها ومزاجها اختلاف هيئة

(٤) فى الأصل : واختلاف

(٥) فى الأصل : فى صغرها وكبرها

(١) أى أن يؤدب ويربى ويخرج

(٢) التضريب من ضرب بين القوم أى أغرامهم

(٣) فى الأصل : موجود

الرأس في خلقته وتقدير أجزائه ؛ فان الرأس الحسن الصورة المستوى الحلقة المعتدل الأجزاء دليل على أن ^(١) الجوهر الذي كان منه جوهر جيد معتدل المزاج ، والرأس الذي يزد ذلك دليل على أن الجوهر الذي كان منه جوهر رديء مختلف المزاج ؛ لان الجوهر الذي كان منه الرأس منه كان الدماغ . فبنية الدماغ تابعة لبنية الرأس لا محالة . والقلب أيضاً قد يختلف في الناس على السبيل الذي ذكرنا من اختلاف الدماغ : فانه يختلف في صغره وكبره ، ويختلف في مزاجه وجوهره . والدليل على اختلافه في صغره وكبره اختلاف ^(٢) الصدر في الصغر والكبر من الناس ، ولكنه ليس يجرى الأمر في هذا الدليل مجرى عظم الرأس وصغره في الدلالة على كبر الدماغ وصغره . فانه إذا كانت الجمجمة كبيرة ، فالدماغ ^(٣) كبير لا محالة ؛ لان جمجمة الرأس لا تحتوي شيئاً غير الدماغ والغشاء من المطيفين به ، [١٤] الذين يقال لهما الأمان . فاما الصدر فانه يحوى مع القلب أعضاء أخر غير ^(٤) ؛ فقد يمكن أن يكون الصدر كبيراً ، والقلب ليس بكبير . فاما إذا كان القلب كبيراً كانت ^(٥) الرئة كبيرة ، لأنها خادم القلب ومرّوح عنه ، فهي تكبر بكبره وتصغر بصغره . واذا كان القلب والرئة كبيرين ، كان عاؤهما الذي يحتوي عليهما ، وهو الصدر ، كبيراً لا محالة . فهذا دليل على اختلاف مقدار القلب في أبدان الناس . فاما اختلاف مزاج القلب في الحر والبرد ، والرطوبة واليبوسة ، فيدل عليه ^(٦) اختلاف ملمس الشريانات في لينها وصلابتها ، واختلاف عظم النبض وصغره . فان الشريانات الصلبة اليابسة ، المشابهة في ملمسها لشريانات أصحاب الدق ^(٧) ، تدل على أن جسم القلب يابس ؛ والشريانات اللينة ، الشبيهة في ^(٨) ملمسها بملمس شريانات المحومين

(٦) في الأصل : على

(٧) أي أصحاب حمى الدق ، وهي داء يقال

له عند عامة الناس السخونة الرفيعة

(٨) سقط في الأصل : في

(١) سقط في الأصل : أن

(٢) في الأصل : واختلاف

(٣) في الأصل : الدماغ

(٤) في الأصل : غيرها

(٥) في الأصل : وكانت

في أوقات العرق والحروج من الحمى ، تدل على أن جسم القلب رطب . وسرعة النبض وعظمه دليلان^(١) على كثرة حرارة القلب ، وصغر النبض وتفاوته يدلان^(٢) على قلة حرارته .

وقد يختلف الكبد في الناس اختلافاً كثيراً من اختلاف الدماغ والقلب ؛ وذلك أن الدماغ والقلب انما يختلفان في الناس في المقدار والمزاج فقط . فإما الكبد فانها ، مع اختلافها في المقدار والمزاج ، قد تختلف أيضاً في الزوائد التي^(٣) لها ؛ وذلك أن لها زوائد [د] شبيهة بالأصابع . وهذه الزوائد تختلف في الأعداد : فمنها ما يكون لها زائدة واحدة ، ومنها ما يكون لها زائدتان ، ومنها ما يكون لها ثلاث زوائد ، ومنها ما يكون لها أربع زوائد ، ومنها ما يكون لها خمس زوائد ؛ ولم يذكر أحد من الفلاسفة وأصحاب التشريح أنه رأى كبداً لها أكثر من خمس زوائد . وقد يشهد على اختلاف في أبعاد الناس ما شاهده أصحاب التشريح منها معاينة في تشريحهم الأحياء والأموات جميعاً ، وما يظهر للناس جميعاً من اختلاف سعة العروق في الأبدان وضيقها ، واختلاف احتمال الناس إخراج الدم بالفصد^(٤) والحجامة . فإن الكبد التي هذه الزوائد فيها كثيرة ، تكون أكبر وتكون حارة ، فتكون العروق المنبثقة منها إلى سائر البدن كباراً ويكون الدم كثيراً ، فيحتمل أصحابها إخراج الدم بالفصد والحجامة ، ويصبرون على الجوع والصوم ، لأن في عروقهم من^(٥) الدم ما يتيسر لهم أن يحتملوا النقصان منه بالاعتناع من الغذاء مدة طويلة .

وقد يختلف أيضاً الاثنان في الصغر والكبر ، فيدرك عياناً . وأما اختلافهما في المزاج فالدليل عليه^(٦) ما نراه في الأحداث من اختلاف وقت إدراك اللحم في التقدم والتأخر ، وكثرة الشعر في العانة وقلته وما يلي الفخذين ، ورقة المنى وغلظه ، وكثرته

(٤) في الأصل : الفصد

(٥) سقط في الأصل : من

(٦) في الأصل : على

(١) في الأصل : دليل

(٢) في الأصل : يدل

(٣) سقط في الأصل : التي

وقلته . فان سرعة [16] إدراك الغلمان يدل على كثرة حرارة الانثيين ، وإبطاءه يدل على قلة الحرارة فيما^(١) ، وكذلك كثرة الشعر في العانة وما يليها وقلته ؛ ورقة المنى وكثرته تدلان على كثرة رطوبة الانثيين ، وغلظه وقلته يدلان على قلة الرطوبة فيما^(٢) .

* * *

وإذ قد بينا أن هذه الأعضاء اعنى : الدماغ والقلب والكبد والانثيين قد تختلف في الناس اختلافاً كبيراً في المقدار والمزاج ، فلنخبر بما يتولد عن اختلافها من اختلاف الأحوال في الناس ، إن شاء الله تعالى ، فنقول :

ان الله تعالى قد خلق بدن الإنسان بحكمة وإتقان ، إذ كان تبارك وتعالى تام الحكمة كامل القدرة ، وكان^(٣) من الاتقان والحكمة أن لا تكون أفعال الإنسان كلها بعضو واحد من أعضاء بدنه ، بل بأعضاء^(٤) كثيرة ؛ لأنه لو كانت أفعال الانسان كلها بعضو واحد من أعضائه ، كان ، متى نال ذلك العضو آفة يبطل بها ، بطلت ببطلانه أفعال الإنسان كلها . لكنه جل وعلا خلق بدن الإنسان مؤلفاً من أعضاء كثيرة ، وجعل لكل واحد من أعضائه قوى تخصه^(٥) يفعل بها فعلاً يخصه ، وجعل الأفعال الجليلة والقوى العظمى ، التي هي كالأصول والنبابع لسائر الأفعال والقوى ، في ثلاثة أعضاء من البدن ، وهي : الدماغ والقلب والكبد .

فجعل قوة الاغتذاء والتربية في الكبد ، وهي قوة تعم الحى الناطقى [17] الذى هو الانسان ، والحى الذى ليس بناطق وهو البيسة ، والنمى الذى ليس بحى ولا ناطق وهو النبات ؛ فان الغذاء يعم هذه الثلاثة ، اعنى الإنسان والبيسة والنبات . وجعل

(٤) في الأصل : أعضاء

(٥) في الأصل : تخصها

(٢،١) في الأصل : فيها

(٣) في الأصل : كان

نفوذ الغذاء من الكبد إلى سائر أعضاء البدن في العروق^(١) غير الضواري ، ولذلك صارت الكبد أصلاً وينبوعاً ومنشأً للعروق غير الضواري ، ينفذ منها إلى سائر البدن . وجعل قوة الحياة ، التي بها يكون النفس والنبض والحرارة الغريزية ، في القلب والروح التي فيه . وهذه^(٢) الروح تنفذ من القلب إلى سائر البدن في العروق الضواري التي تسمى الشريانات ، فيكون منها الإنسان حيًّا ؛ فإذا بطلت هذه الروح عن الانبعاث إلى سائر البدن بالشريانات^(٣) ، مات الإنسان . وهذه الروح يشترك فيها الإنسان والبهيمة ، ويفصلان بها عن النبات ؛ وبها يكون الغضب والرض والجراة والجبن ونبل النفس وضعفها .

وجعل الحس والحركة والنقلة من مكان إلى مكان^(٤) والتمييز والذكاء والفكر والذكر والحفظ والظن والوهم والرؤيا والتخيل في الدماغ : فجعل قوة الحس والتخيل في مقدمه ، واعنى^(٥) بالحس الحواس الخمس التي هي حس البصر وحس السمع وحس الشم وحس الذوق وحس اللمس ؛ وجعل قوة العقل والفكر والتمييز والظن والوهم والرؤيا في وسطه ، وهي القوة التي تخص الانسان دون سائر الحيوان . [18] وهذه القوى تكون في الدماغ بروح فيه ، تسميها الفلاسفة الروح النفسانية . وذلك أن في الدماغ تجويفات فيها هذه الروح ، لأن في مقدمه تجويفين يفضيان إلى فضاء مشترك لهما^(٦) ينتهي إلى تجويف في وسطه ، ومن التجويف الذي في وسطه طريق أيضاً إلى تجويف آخر في مؤخره .

فالروح التي في هذه التجويفات قد تختلف في الناس على اختلاف أمزجة أدمغتهم : فإذا كان الدماغ معتدل المزاج ، كانت الروح معتدلة ، وكانت أفعالها معتدلة مستوية ؛

(٤) سقط في الأصل : الى مكان

(٥) في الأصل : اعنى

(٦) في الأصل : لها

(١) في الأصل ؛ عروق

(٢) في الأصل : الروح التي في هذه الروح

(٣) في الأصل : الشريانات

وإذا كان مزاج الدماغ مائلاً عن الاعتدال إلى البرد ، كانت^(١) الروح مشاكلة أيضاً لذلك ، وكانت أفعالها مائلة إلى الثقل والابطاء ؛ وإذا كان مزاج الدماغ مائلاً إلى الحرارة ، كانت الروح أيضاً أزيد حرارة ، وكانت أفعالها سريعة أكثر من المقدار المعتدل يشوبها طيش وتمور . فهذه علة اختلاف الناس في جودة التمييز ورداءته وسرعته وإبطائه بالجملة .

* * *

وقد يختلفون بعد هذه الجملة اختلافاً آخر على قدر اختلاف الروح في هذه التجويفات ، وإن الروح التي في التجويفين المقدمين يكون بها التخيل والحواس ، والروح التي في التجويف الوسط يكون بها العقل والتمييز ، على ما قلنا في ما تقدم ، والروح التي في التجويف المؤخر يكون بها الحفظ والذكر . وهذه الأرواح الثلاث قد تختلف جواهرها على قدر اختلاف أحوالها^(٢) .

فالروح التي في التجويفين المقدمين تحتاج أن يكون جوهرها أميل إلى الرطوبة [19] واللين ، لينطبع فيه^(٣) صورة الأشياء التي تخيلها الإنسان بسرعة ؛ فمتى كان مزاجها على هذا ، كان^(٤) الإنسان جيد التخيل سريع ، وكان سريع التعلم لما يسمعه ويقراه وتورده عليه^(٥) حواسه ؛ وإذا كانت تلك مائلة إلى اليبس ، كان الإنسان بطيء التعلم ، بطيء الفهم لما يوصف له وما تورده عليه^(٦) حواسه . ولذلك صار الصبيان أسرع تعلماً من الرجال ، لأن أبدانهم أرطب ، وكذلك أدمغتهم والروح التي في تجويفاتنا ؛ فقد يرى الصبي الأعجمي يتعلم لغة ما أية لغة كانت في مدة يسيرة ، والرجل الكامل لا يتعلمها في أضعاف تلك المدة .

(٤) في الأصل : وكان

(٥) في الأصل : على

(٦) في الأصل : وما تورده على

(١) في الأصل : وكانت

(٢) في الأصل : أحواله

(٣) في الأصل : فيها

فأما الروح التي في تجويف الدماغ الوسط فتحتاج أن تكون معتدلة المزاج رقيقة لطيفة نفيسة الجوهر ، لتقبل ، باعتدالها ورقة جواهرها ، من ^(١) قوة النفس الناطقة مقداراً أكثر ، فتدرك ^(٢) الأشياء إدراكاً سهلاً ، وتميزها تمييزاً قوياً . فإذا ^(٣) كانت على هذه الحال ، كان الإنسان ذكياً مميّزاً جيد الأفكار قوياً ؛ وإذا كانت بضد هذه الحال ، اعنى فاسدة الجوهر غليظة ، كان ما يقبله من قوة النفس الناطقة يسيراً ، فتكون عند ذلك الأفكار قليلة ناقصة ضعيفة والتمييز رديئاً مختلفاً . فإن كان جوهر هذه الروح نقيّاً لطيفاً ، وكان مزاجه خارجاً عن الاعتدال إلى الحرارة ، كان الانسان سريع الجواب سريع الأفكار صاحب بديهية ؛ ولكن لا تكون أفكاره قوية مستوية ، بل تكون مضطربة سريعة الانتقال والجولان لا ثبات لها . وإن كان جوهر هذه الروح نقيّاً [٥٥] رقيقاً ، وكان ^(٤) في مزاجه مائلاً عن الاعتدال إلى البرودة ، كانت أفكار الإنسان قوية صحيحة مستوية ثابتة ؛ ولكنها لا تكون بسرعة وحادّة .

وأما الروح التي ^(٥) في تجويف الدماغ المؤخر فتحتاج أن يكون مزاجها مائلاً إلى اليس ؛ وذلك أن بها الحفظ والذكر ، فحين ^(٦) لم يكن اليس عليها أغلب ، لم تثبت فيها صورة ما تحتاج إلى أن تحفظه وتذكره .

وذلك بحكمة العزيز الحكيم إذ جعل قبول صورة الأشياء في الروح التي في التجويف المقدم ، وحفظ هذه الصور في الروح التي في التجويف المؤخر ، والتمييز والتفكير في الروح التي في التجويف المتوسط . وجعل الروح في التجويف المقدم مائلة إلى الرطوبة ، والروح التي في التجويف المؤخر مائلة إلى اليس ، والروح التي في التجويف المتوسط معتدلة ، ليقبل المقدم من الحواس بسهولة لرطوبته ، ويحفظ المؤخر حفظاً دائماً بيبسه ^(٧) ،

(٥) سقط في الأصل : التي

(٦) في الأصل : حين

(٧) في الأصل : يبسه

(١) سقط في الأصل : من

(٢) في الأصل : تدرك

(٣) في الأصل : اذا

(٤) في الأصل : كان

ويميز الوسط باعتداله ما يجب أن يؤديه إلى المؤخر ، ليحفظه ويذكر به ما لا يجب ذلك فيه . وجعل عز وجل في الجرى ، الذي من التجويف المقدم الى التجويف المؤخر ، جسماً من الدماغ شبيهاً بالدودة ممتداً ، فيه^(١) قوة يمتد ويقصر : فإذا امتد ، طال ودقّ ، وفتح الجرى الذي بين التجويف المتوسط ، وأدى فيه ما يتصوره مما قبله من الحواس ؛ وإذا انقبض هذا الجسم الشبيه بالدودة ، قصر وغلظ ، وسد الجرى ، فلم^(٢) ينفذ الروح من التجويف المقدم إلى المتوسط . وذلك لأن لا تنفذ الصور المدركة بالحواس في التخيل إلى قوة الفكر والتمييز ، [21] إلا عند الحاجة إليها ؛ لأنها^(٣) إن نفذت إليها في غير وقت حاجتها إليها ، شغلتها عن أن تفكر وتميز . وذلك ظاهر في الناس جميعاً ؛ فان المفكر ، إذا استغرقه الفكر ، يُنادى فلا يسمع ، ويمرّ به الشيء فلا يبصر ، لا شغاله فكره عن قبول ما تورد عليه الحواس . وحركة هذا الجسم الشبيه بالدودة في امتدادها وتقبضها^(٤) مختلفة في الناس على قدر اختلاف مزاج الدماغ في الحرارة والبرودة واللطافة والغلظ ؛ فان كان جوهره غليظاً بارداً ، كانت حركتها بطيئة ، فلم تفتتح بسرعة ، ولم تتأدّ الروح من التجويف المقدم إلى المتوسط بسرعة ، فيكون الانسان بهذا السبب بطيء الفهم قليل الفطنة متأخر الجواب ؛ وإذا^(٥) كان هذا الجسم سريع الحركة حادها ، كان الإنسان سريع الفطنة حاد الفهم سريع الجواب .

وإذ قد تبين هذا ، فقد ظهرت علل اختلاف الناس في العقل والحقم والذكاء والبله وقوة التمييز وضعفه وسرعة الفهم وإبطائه وكثرة النسيان وقلته وجودة التخيل وردائه وصواب الرأي وخطئه . فلنأخذ الآن في وصف الأخلاق التي تختلف باختلاف جوهر القلب ومزاجه وبنية فنقول :

(٤) في الأصل : في امتداده وتقبضه

(٥) في الأصل : إذا

(١) في الأصل : في

(٢) في الأصل : لم

(٣) سقط في الأصل : لأنها

* * *

ان الخالق تعالى ذكره جعل قوة النفس الناطقة في الدماغ تنفذ إلى سائر البدن في الأعصاب ، كذلك ^(١) جعل قوة النفس الحيوانية في القلب تنفذ في الشريانات [33] إلى جميع البدن ، وجعل قوة الحس والحركة والتخيل والذكر والتمييز وغير ذلك من أفعال النفس الناطقة في الدماغ . وكذلك جعل قوة الجرأة والجبن والحدرد والغضب والإقدام والتخلف وما جرى هذا المجرى من المعاني التي ^(٢) يشترك فيها الإنسان وسائر الحيوان في القلب . وكما خلق الله جلّ وعلا في الدماغ تجويقات فيها روح يكون بها أفعال النفس الناطقة ، كذلك خلق في القلب تجويقات يكون بها أفعال النفس الحيوانية ؛ فان في القلب تجويقين : أحدهما في الجانب الأيمن منه ، وفيه ^(٣) توجد السويداء ، وهي دم يجمد فيسودّ ؛ والآخر في الجانب الأيسر ؛ وفي هذين دم وروح ، إلا أن في التجويق الذي في الجانب الأيسر أكثر مما فيه من الدم .

وبهذه الروح التي في هذين التجويقين يكون حياة الحيوان الناطق وغير الناطق ، لأنها تنفذ في الشريانات إلى كل البدن ، فيكون ^(٤) بها الحياة والنفس والنبض ، وبها يكون الحدرد والغيط ؛ إلا أن الحدرد يكون بغليان الدم الذي في التجويقات عند تحريك الروح اياه ، والرضى يكون بهدوه وسكونه . فاذا كان القلب حرارته على سبيل اعتدال ، لم تحرك الروح الدم للحدرد إلا عند المعاني التي ينبغى أن يجرد لها ^(٥) ، ويكون مقدار الحدرد بمقدار المعنى المسبب ^(٦) له ؛ وإذا كانت حرارة القلب أنقص من المقدار المعتدل ، كان حرد الإنسان ضعيفاً قليلاً ، وكان قليل الحمية مهين النفس . [33] وكذلك يجري الأمر في الجرأة والجبن ؛ فان قوة الحرارة التي في القلب توجب الجرأة ، وضعفها

(٤) في الأصل : يكون

(٥) سقط في الأصل : لها

(٦) في الأصل : السبب

(١) في الأصل : لذلك

(٢) سقط في الأصل : التي

(٣) سقط في الأصل : وفيه

ونقصانها يوجب الجبن . وكذلك يجرى الأمر في النشاط والكسل والسرعة والإبطاء في الأعمال والحركات ، وغير ذلك من المعاني التي يشترك فيها الحى الناطق والحى الذى ليس بناطق .

إلا أن الخالق عز وجل جعل حركة هذه الروح مربوطة بالروح التي في الدماغ بشريانات تنبعث من القلب إلى الدماغ ، لكي لا تتحرك^(١) هذه الروح إلا بالقوة الإرادية التي في الدماغ ؛ ولهذا السبب قد يمكن أن يكون القلب أزيد حرارة ويحرك الغضب في غير وقته ، فتمنعه^(٢) من ذلك الروح التي في الدماغ لغلبتها ورئاستها عليه ، إذ كان الخالق جل اسمه جعلها مدبرة لها . وقد يمكن أن تكون الروح التي في القلب أقل حرارة من المقدار المعتدل ، فتحركها^(٣) الروح في الدماغ للحد في وقته بهذا المعنى نفسه ؛ فان كانت قوة القلب قوية وكانت قوة الدماغ ضعيفة ، اعنى انه إن كانت القوة الغضبية قوية والتمييز ضعيفاً ، عرض من ذلك أن^(٤) يغضب الإنسان في غير موضع الغضب ، ويستعمل الجرأة والتخمة في غير موضعهما ، فيسمى حينئذ متهوراً . وكذلك يجرى الأمر أيضاً في الحية والانفة وغيرهما من أفعال القلب التي تكون بتدبير الدماغ اياه . [24] وكذلك يجرى الأمر في الحياء والفتحة ، ولذلك^(٥) كانت الجرأة في أكثر الأمر تابعة للفتحة ، وكان الجبن أبداً تابعا للحياء ، إلا في من استولى دماغه على قلبه استيلاءً شديداً ، فاجتمعت له الجرأة والحياء . ولا أعلم أنى سمعت هذين المعنيين ، اعنى الحياء والجرأة ، اجتمعا في أحد إلا في الأمير أبي أحمد الموفق أخى أمير المؤمنين المعتمد على الله^(٦) ؛ فاني أجريت هذا المعنى بحضرة بعض الكتاب ، فذكر لى أن أبا أحمد أخا

(٦) كانت خلافة المعتمد على الله من سنة

٨٧٠ الى ٨٩٢ . أطلب ترجمته وترجة أخيه

الموفق بالله في مختصر تاريخ الدول لابن العبري

ص ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨

(١) في الأصل : تحرك

(٢) في الأصل : يمنعه

(٣) في الأصل : تحركها

(٤) سقط في الأصل : أن

(٥) في الأصل : وكذلك

أمير المؤمنين قد اجتمع فيه هذان المعنيان ، وهما له في الغاية التصوي ، أعنى الجرأة والحياء . وقد خطر ببالي أن ^(١) اختلاف الناس في السخاء والنجل أيضاً من اختلاف مزاج القلب وتركيبه فيهم ، وإن كنت لم أر ذلك لأحد من الاوائل ؛ وذلك أن السخاء داخل في باب الحياء ، والنجل داخل في باب القحة .

فظاهر ^(٢) أن علل اختلاف الناس في الحياء والقحة والجرأة والجن والسخاء والنجل والاقدام والتخلف والنشاط والكسل واليقظ والتواني وأسباب ذلك من اختلاف مزاج القلب في أبدانهم مع استيلاء الدماغ عليه وضعفه عنه ^(٣) .

*
* *

فأما ما يعرض في الناس من الاختلاف لاختلاف أجبادهم في مزاجها وخلقتها وشدة شهوتهم ^(٤) للطعام وضعفها وكثرة الصبر على الصيام وقلته ، فإنه بالكبد يكون شهوة [شهوة] الغذاء في حال صحة الانسان واستواء مزاج معدته ؛ وذلك أن من الكبد إلى المعدة عروقاً دقاًفاً ، تسمى بنات اللبن ، تمتص من المعدة ما يكون فيها من الغذاء الذي تطبخه . فإن كانت المعدة خالية من الغذاء ، امتصت ^(٥) تلك العروق جسم المعدة نفسه ولذعته ؛ فذلك المص واللذع هو حس الجوع ، وبه يكون شهوة الطعام . فمن كانت معدته صغيرة ، وكانت هذه العروق المنبعثة إليها واسعة كبيرة ، كان كثير الجوع كثير الشهوة للطعام . ومن كان بضد ذلك ، كانت شهوته يسيرة ، فكان صبوراً على الجوع والصيام . فهذه هي أسباب اختلاف شهوات الناس للإكثار من الطعام ، وهي الشهوة النقية الصحيحة .

وقد يكون شهوة أخرى كاذبة ، تعرض للناس كثيراً عند برد المعدة ؛ وذلك إن

(٤) في الأصل : شهوتها

(٥) في الأصل : وامتصت

(١) سقط في الأصل : أن

(٢) في الأصل : وظاهر

(٣) في الأصل : فيه

أكل الانسان طعاماً كثيراً ، فلم تقدر المعدة على هضمه ، فخمض فيها^(١) ؛ فان تلك الجحوضة تلذع المعدة ، فيقوم ذلك اللذع مقام مص عروق الكبد ، فيحدث^(٢) عن ذلك جوع وشهوة شديدة . وقد يعرض أيضاً أن يكون شهوة الطعام في بعض الأوقات بمرار^(٣) أسود ، ينصب من الطحال إلى المعدة فيلذعها ، فيجد الانسان من ذلك اللذع حس الجوع .

وقد يختلف الناس في مقدار ما يشبعهم من الطعام^(٤) من كثرته وقلته ، واحدى علل ذلك عظم أبدانهم وصغرها ؛ فان البدن العظيم يخل منه من^(٥) الحرارة الغريزية [٢6] التي فيه مقدار كبير ، فيحتاج أن يخلف مكان المتحلل منه بالطعام الذي يأكله ، فلا يجد بدءاً من أن ينال مقداراً كثيراً ، فان لم يكن ذلك بالطعام ، كان بالشراب لا بحالة . والبدن الصغير المقدار يخل منه مقدار يسير ، فيكفي من الغذاء باليسير^(٦) . وقد يتبين أن يكون بدن صغير ، والحرارة الغريزية فيه كثيرة ، يخل منه مقدار كبير ، فيحتاج إلى غذاء كبير ؛ ويكون بدن عظيم ، والحرارة الغريزية فيه قليلة ، فيكفي باليسير^(٧) ، وذلك في الندرة وفي الفرط ، فأما الأكثر فهو على ما وصفنا .

وقد تعرض شدة الشهوة للطعام وقلة الاحتمال للجوع لعلة أخرى ، وهي صغر الكبد وضيق العروق ؛ فان الكبد إذا صغرت ، وضائق العروق التي هي أوعية الدم في البدن ، فاذا عملت فيه^(٨) الحرارة الغريزية ونقصت منه ، يكاد أن يقنى لقلته ، فيطلب الأعضاء طلباً شديداً لتقصانه فيها^(٩) ؛ وذلك الطلب ينتهي إلى الكبد وإلى العروق المنبعثة منها إلى المعدة ، فتمصها مصاً شديداً ، فيعرض من ذلك جوع شديد . فهذا ما يعرض في الناس من الاختلاف بسبب اختلاف أكبادهم .

(١) في الأصل : فيه
(٢) في الأصل : يحدث
(٣) في الأصل : مرار
(٤) سقط في الأصل : من
(٥) سقط في الأصل : من
(٦) في الأصل : اليسير
(٧) في الأصل : في
(٨) في الأصل : لتقصانه فيه
(٩) سقط في الأصل : من الطعام

* * *

وأما ما يعرض في الناس من الاختلاف بسبب اختلاف مزاج الانثيين فيهم ، فإنه شدة الشهوة للباه وضعفها ، وكثرة الاحتمال لاستعماله وقتله . وذلك أن أوعية [7] المنى تابعة في مزاجها المزاج الانثيين : فإن كان مزاج الانثيين حاراً رطباً ، كان مزاج أوعية المنى أيضاً كذلك ، وكان ^(١) تولد المنى فيها كثيراً وكان رقيقاً ؛ وإذا كان رقيقاً كثيراً ، طلب ^(٢) الخروج ، فتشدد لذلك شهوة الباه . وإن كان مزاج الانثيين بارداً يابساً ، كان المنى جامداً ^(٣) ، ولم يطلب الخروج لبرده وييسه ، فيكون شهوة الجماع ضعيفة . وإن كان مزاج الانثيين بارداً ، كان الشهوة للباه قليلة ؛ وإن كان المنى كثيراً ، وذلك أنه مع كثرته يكون جامداً . وإن كان مزاج الانثيين حاراً يابساً ، كانت شهوة الباه قوية بسبب حرارة الانثيين ؛ ولكن يكون المنى قليلاً ، فيحدث من استعماله على البدن غاية الضرر . فهذه علة اختلاف الناس في شهوتهم للباه وميلهم اليه .

وهذان الصنفان من الشهوة ، اعنى شهوة الباه وشهوة الطعام ، هما أيضاً مربوطان بالدماغ . فإن الانسان قد يكون شديد الشهوة للطعام أو الباه بمزاج ^(٤) كبدية وأنثيية ومعدته ؛ فإذا كان دماغه معتدل المزاج ، والروح النفسانية التي فيه متساوية ، أمكنه أن ^(٥) يدفع شهوة الطعام والجماع ، ويقهر مزاج الكبد بالتمييز والعقل وقوة النفس الناطقة المدبرة لهاتين القوتين . والقوة الغضبية أيضاً التي في القلب قد تستولى على هاتين القوتين ، فلا تدعهما ^(٦) تنبسطان بأكثر من المقدار ، إذا كان القلب معتدل المزاج وكان الكبد والانثيان معتدلة التركيب [٥٨] ؛ وذلك أن الإنسان إذا كان معتدل الجوارح مستوى التركيب ، قد يأنف ، بقوة الانفة التي ركبها الله عز وجل في قلبه ، عن أن ينبسط

(٤) في الأصل : مزاج

(٥) سقط في الأصل : أن

(٦) في الأصل : لا تدعهما

(١) في الأصل : لذلك كان

(٢) في الأصل : وطلب

(٣) سقط في الأصل : كان المنى جامداً

في تناول الطعام واستعمال الباه في غير وقته وموضعه والحال اللائقة به ، وإن^(١) كانت كبده ومعدته وانثياه تطالبه بذلك وتدعوه اليه . ولذلك^(٢) نجد الحذاق من أصحاب الفراسة ، إذا وصفوا دلائل الشبق ودلائل الشره وغير ذلك من الدلائل المأخوذة من بنية الاعضاء الدالة على الاخلاق الحسيسة ، حصرها دلائلهم بأن يقولوا فيها : ما لم يكن الرجل فيلسوفاً وأديباً وآخذاً نفسه بجميل^(٣) الاخلاق . وقد فعل جالينوس ذلك في كتابه في المزاجات ، فانه ذكر أخلاقاً من جهة تركيب الاعضاء ، فقال في هذا القول بعينه . فهذه علل اختلاف الناس العارضة بسبب اختلاف أعضاء أبدانهم .

* * *

وإذ قد بينا علل اختلاف الاخلاق فلنأخذ الآن في شرح اختلاف علل الشهوات فنقول : أتأ قد بينا في ما تقدم أن اختلاف الناس في شهواتهم داخل في ستة معان^(٤) ، وهي : الطعام ، والشراب ، والسباع ، والباه ، والاقتناء ، والذكر في الناس . فأما اختلاف الناس في شهواتهم للطعام والشراب فعلاؤه وأسبابه اختلاف مزاج معدم والاخلاق المجتمعة فيها ؛ وذلك^(٥) أن بنية أعضاء البدن أن تشتهي في حبتها واعتدال مزاجها كل ما [29] كان مشابهاً لمزاجها موافقاً له^(٦) ، وفي حال المرض واختلاف المزاج ما كان مخالفاً للمزاج العارض لها متضاداً له^(٧) . ولذلك نرى الحموميين الملتبئين يشنون الماء البارد ، وكذلك الذين قد اجتمع في معدم أخلاط حارة بآكثر من المقدار الطبيعي ، فإنا نراهم يستعملون الثلج في الشتاء إذا كان الهواء في غاية البرد ، فضلاً عن أيام الصيف والهواء الحار . فمن كان مزاج معدته مائلاً عن الاعتدال الى

(٤) في الأصل : ست معاني

(٥) في الأصل : كذلك

(٦،٧) في الأصل : لها

(١) سقط في الأصل : وإن

(٢) في الأصل : كذلك

(٣) في الأصل : جميل

الحرارة ، كانت ^(١) شهوته واقعة على الاشياء الحامضة ؛ ومن كان مزاج معدته مائلاً إلى البرودة ، كانت شهوته واقعة على الاشياء الحلوة والاشياء المالحة والاشياء الحريفة ، ولم تكن شهوته للماء البارد كبيرة شديدة ؛ ومن كان يجتمع في معدته مرار كثير أصفر ، لم يكن يشتهي الاشياء الحلوة ، سها العسل وما يستحيل سريعاً إلى المرار ؛ ومن ^(٢) كان مزاج معدته مائلاً إلى الرطوبة الغليظة ، لم يكن يشتهي الاشياء الدسمة .

وكذلك يجرى الأمر في شهوات الناس لطعوم الانبذة ؛ فان المحرورين يشتهون من ^(٣) الانبذة ما كان طعمه مائلاً إلى المرارة ، والذين يميل مزاج معدم إلى البرودة يشتهون من الانبذة ما كان طعمه مائلاً إلى الحلاوة والحدة . وأما من لا يقدر على شرب النبيذ البتة ، فإني وجدت الأمر يجرى فيهم هذا الجرى : كل من كان الغالب على مزاج معدته اليبس مع الحرارة في أصل [30] بنيته وتركيبه ، إن هو اعتاد شرب النبيذ من صباه ، كان ^(٤) كثير الشرب له قوياً على احتماله ، لأنه يكون ملائماً لمزاج معدته موافقاً لجوهرها ، إذ كان مشابهاً لها ؛ وإذا لم يعتده في الصبا ، عافه ^(٥) وكرهه في الكبر ، وقام في معدته مقام الأدوية والأشياء المنافرة لها ، لأنه يزيد في يسها وحرارتها والمرار المتولد فيها ويضربها غاية الإضرار . وهذا المعنى وقفت عليه في عدد من الناس يشملهم في مزاج معدم تركيب واحد ، وهم من احتمال الأنبذة في غاية التباين ، ولم اجد لاختلافهم في ذلك سبباً غير السبب الذي وصفت .

فأما شهوات الطين والجص والأشنان والفحم وما جرى هذا الجرى ، فإظنها عن خلط ردى ، مشابه في مزاجه وكيافته لمزاج هذه الأشياء ، يجتمع في المعدة ، فيستدعي ^(٦) ما شاكله أو كان قريباً منه . وأقوى الدلائل على ذلك ما رأيناه من سكون الشهوة

(٤) في الأصل : وكان

(٥) في الأصل : وعافه

(٦) في الأصل : يستدعي

(١) في الأصل : وكانت

(٢) في الأصل : من

(٣) سقط في الأصل : من

بتنقية^(١) المعدة من ذلك الخلط الرديء ، إلا أن تكون المعدة في طبيعتها مولدة له ، فإذا استفرغ بالإسهال أو بالتقيء ولدته توليداً ثانياً .

وأما كراهية بعض الناس نوعاً واحداً من الأغذية ، مثل اللوز والزبيب أو اللبن أو غير ذلك من الأغذية ، فذلك مزاج وتركيب يخص معدتهم ، ما لا يقف عليه باستقصاء ولا يعرف حقيقته إلا خالق المزاج تبارك وتعالى . [31] والأمر في ذلك يجري مجرى جذب الحجر المغناطيس للحديد ، وهرب الحجر المسمى مبغض الخَلِّ من الخَلِّ ، وهرب الحية من رائحة قرن الايتل ، وغير ذلك مما^(٢) يجري هذا الجرى من المعاني الموجودة في العالم ، التي تعلم بالجملة أنها مما تكون بالمزاج والتركيب من الحار والبارد والرطب واليابس ، ولا نعرف مقدارها ولا يوقف على كميتها ولا نعلم عللها وأسبابها . فهذه أسباب اختلاف شهوات الناس في الطعام والشراب .

* * *

وأما علة اختلاف شهواتهم في السماع ، فإني وجدته داخل^(٣) في معنيين : أحدهما الإلف والعادة ، والآخرة جودة التريخة ولطافة الحس . فإني وجدت من لا يآلف الغناء^(٤) ولم يعتده ، ولا يفهم جيده من رديئه ، ولا يشتهي ؛ وذلك^(٥) أن الغناء صناعة ، بل أقول إنها ألطف الصناعات وأدقها وآثرها فنوناً^(٦) ؛ وسائر الصناعات من لم يرتض فيها ، لا يمكنه أن يميزها على الحقيقة ؛ وكذلك صناعة الغناء من لم يكن له فيها دربة ولا إلف ، لم يميز بين جيدها ورديئها ، ولم يعرف فضل جيدها على رديئها ويقدمه^(٧)

(١) في الأصل : تنقيه

(٥) في الأصل : ولا يشتهي ذلك

(٢) في الأصل : ما

(٦) في الأصل : فنون

(٣) في الأصل : داخل

(٧) في الأصل : ويقدمها

(٤) في الأصل : النفي . وقد تكرر

عليه ؛ ولذلك يقع الخطأ للناس في اختيارات الغناء . وليس يجرى فيها أيضاً الدربة وحدها ، دون الطبيعة والقرينة .

وقد كان أبو العباس أحمد بن المعتصم بالله ^(١) كبير الاستعمال لصناعة الغناء ، قد قرأ فيها كتباً ، وبلغ من العظمة بها [32] ما كان يؤلف أصواتاً ، يعنى به جواريه على تأليفاته وما كان يقفهن ^(٢) عليه من النغم ؛ وكان أبو القاسم محمد ابنه أحذق الناس بها ، وأحذق منه أيضاً ؛ وذلك أنى ^(٣) وقفت منه على أنه يقعد بين يديه عدة من المغنيين ، ويكون فيهم من لم يستقص تسوية أوتاره ؛ فإذا سمع نقرهم جميعاً ، ميز الاختلاف فيه ، وعلم في أى عود هو وفي أى وتر منه ، فيقول لصاحبه : يا فلان أصلح الزير أو المنى أو المثلث وغير ذلك من الأوتار ، ما لم يكن يقف أبوه أبو العباس ، على نظره في الصناعة وعلمه بها ؛ وليس ذلك ، إلا لأن لمحمد ^(٤) ابنه في هذه الصناعة طبعاً ^(٥) وقرينة لم تكن لأبيه . فتميز جيد الغناء من رديئه لا يتيماً ، كما بينا ، إلا لمن كان له فيه طبع ، وقد ألفه وتدرّب فيه منذ الصبا .

وكذلك يختلف الناس في اختياره : فأما طيب الحلق فشيء يدرك بحس ^(٦) السمع ، ويكاد أن يكون الناس كلهم في تمييزه قريباً من المساواة ؛ ولذلك نرى أكثر الناس يختار طيب الحلق على جودة الغناء وإحكامه . فأما الذين يختارون جودة الغناء على طيب الحلق ، فهم الذين يعرفون الغناء معرفة مستقصاة ، ولهم فيه ^(٧) طبع جيد وقرينة مستوية . وكثير من الناس من يكون في منزله ومملكه غناء جيد محكم ، ويميل إلى سماع غريب من القيان ^(٨) ، وإن كان يعلم أنه [33] دون ما عنده ؛ وعلّة ذلك

(١) كانت خلافة المعتصم بالله من سنة ٨٣٣ الى ٨٤٢ . أطلب ترجمته في مختصر تاريخ الدول ص ٢٤٠ — ٢٤٣
 (٢) في الأصل : يفتقه
 (٣) سقط في الأصل : انى
 (٤) في الأصل : محمد
 (٥) في الأصل : طبع
 (٦) في الأصل : حس
 (٧) سقط في الأصل : فيه
 (٨) جمع القينة ، وهى الامة المغنية

الملل وضيق الصدر تما في الملك ، وشوق النفس إلى الغريب الخارج عن الملك ؛ وما مثل ذلك ، في ما أرى ، إلا مثل من أَلَفَ أكل الجداء والقراريح والحَبْز مارج^(١) ، فيتوق إلى خبز الأرز والسّمك المَلْح . وقد يدخل في هذا الجنس من يؤثر الطنبور على العود ، في وقت من الأوقات ؛ فأما من يؤثره دائماً ، فلا أعرف له معنى ، إلا قلة المعرفة بالنغم وتأليفها ، إذ كانت الاتفاقات كلها تقع في دساتين^(٢) العود ، ولا سبها عود الخمسة الأوتار ، ولا تقع كلها في دساتين الطنبور^(٣) .

وقد تختلف شهوات الناس أيضاً في الغناء على قدر رأيهم في المغنين ، ولا سبها إن خالط شهوة السماع شهوة أخرى ؛ فان مثل هذه الحال تغلب الشهوة الأخرى ، فيحكم لصاحبه بجودة الغناء وبالحدق فيه وبطيب الصوت ، ويشهد له بذلك ويختلف له عليه . فهذه علل اختلاف شهوات الناس في السماع .

* *

فأما علة اختلاف شهوات الناس في النساء وميل بعضهم إلى غيرهنّ فذلك داخل في أربعة معان^(٤) : الأول منها قوة التمييز وضعفه ، والثاني الاستقصاء في الدين والمساهلة فيه ، والثالث صواب الرأي وخطئه ، والرابع العادة والإلف .

فأما اختلاف الناس فيه^(٥) من اختلاف تمييزهم ، فان من كان قوى التمييز جيد الطبيعة فاضل [34] العنصر ، يختار من^(٦) جميع الأشياء ما وافق الطبيعة الكلية التي لها أنشأه^(٧) البارئ تعالى وبسببها خلقه أهلها مما^(٨) مالت إليه . فقد رأيت قوماً عدداً

(١) في الأصل : الحَبْز نارج
(٢) في الأصل : بساتين ، ودساتين العود
(٣) في الأصل : بساتين التنور
(٤) في الأصل : أربع معاني
(٥) في الأصل : في
(٦) سقط في الأصل : من
(٧) في الأصل : أنتأ
(٨) في الأصل : ما

من أهل النعم والأقدار يجتنبون هذا الفن ويتقونه ، اعنى الميل إلى غير النساء ، لا تديناً ، لكن التماساً للأحسن وإيثاراً للأمر الأول والأليق بالطبيعة .
فأما اختلاف الناس فيه من جهة التدين ففى (١) غاية المباينة ؛ وذلك أن قوماً يشتهون استعمال غير النساء ، ويرون (٢) أن ذلك حلال ، ويحتجون بأنه لم يجيء نهي عنه ولا أنزل فيه مثل غيره من الآثام ، ولم يكن له ذكر في الانجيل والقرآن ؛ ولا يعلمون أن حد العقوبة فيه (٣) في التوراة في السفر الثالث (٤) ، منها أن يحرق بالنار الفاعل والمفعول به جميعاً (٥) . وغيرهم ينكره ويحرمه ويعافه ويكرهه في سائر الجهات .
وأما ميل الناس إليه لرأى (٦) يرونه ، فذلك لأن كثيراً من الناس يتوهم أنه أقل ضرراً للأبدان ، ويحكون ذلك عن قوم من الأطباء ؛ ولم ير هذا الرأي من الأطباء إلا قليل العلم ، قليل العقل ، قليل الدين : أما قلة علمه فقلته معرفته بما قالته الأوائل في ذلك ؛ وذلك أن رجلاً من رؤساء الأطباء يقال له روفس (٧) ، وهو أحد من قرأنا كتبهم من الأطباء الذين كانوا قبل جالينوس سوى بقراط ، ذكر في هذا المعنى أنه يخالف للطبيعة كثير الضرر بالأبدان ، يتعب به آلة الرجل تعباً كثيراً ، وينال البدن فيه من الاضطراب [35] أكثر مما (٨) يناله عند استعماله للنساء ، وكذلك قول غيره من الأطباء الأوائل ؛ وأما جالينوس فإنه رفع نفسه عن أن يذكر معنى الباء البتة ، ولذلك لم نره ذكر الأدوية المقوية عليه ولا التدابير النافعة فيه ، وما (٩) ذكره إلا على سبيل ما أمر به صفحاً ، فلم يقل فيه كثير قول . وأما الدليل على قلة عقله ، فردائة القياس وضعف التمييز ؛ وذلك أن من فكر فكراً قوياً ، علم أن آلة المرأة لهذا خلقت ،

(١) في الأصل : رأياً
(٢) توفى في أوائل القرن الثاني
(٣) سقط في الأصل : فيه
(٤) سفر اللاويين ١٨ : ٢٢ ؛ ٢٠ : ١٣
(٥) في الأصل : جميعاً
(٦) في الأصل : رأياً
(٧) توفى في أوائل القرن الثاني
(٨) في الأصل : ما
(٩) في الأصل : في ما

ولذا جعلت فيها رطوبة معينة على الاستعمال ، وأن آلة غير^(١) المرأة تحتاج إلى رطوبة ملتبسة ، وأن نفس الشكل في استعمال النساء موافق للأمر ، لأن كل عضو يقع على نظيره عند الاستعمال ، ولا يتيباً ذلك في غيرهن . وأما الدليل على قلة دينه ، فمخالفة ما جاءت به الأنبياء ، عليهم الصلاة والسلام ، وإعطاء السائل هواه ، فما أحد يشك أن الطبيب الذي وصف ذلك لم يصفه ، إلا بعد أن علم أن المستوصف مشتبه ، فحمله^(٢) قلة دينه والميل إلى الدنيا على إعطائه هواه .

وقد كان أحمد بن المعتصم بالله^(٣) سألني عن هذا الأمر ، فأخبرته أنه مخالف للطبيعة متعب لها إتباعاً كثيراً ، وذكرت له شكل الموضع في الاستعمال ، فحكى عن يعقوب بن اسحق الكندي^(٤) أنه زعم أن ذلك موجود في الطبع ، وذلك أنه في الطيور وأن الذكور منها تركب الذكور ، وزعم أن شكل الدواب كلها [36] في الاستعمال موافق لشكل استعمال الرجال غير النساء ؛ فذكرت له الفضل في ما بين اليدين في الناس والدواب ، وما دعت الحاجة إليه^(٥) من خلقها في الانسان وفي الدابة ، وأن الدواب اضطرت إلى هذا الشكل في الاستعمال بخلقه^(٦) أيديها ، ففتح بذلك ، وذكرت ذم الناس جميع الحمام بهذا المعنى وضربهم به المثل ، فقبل ذلك ، ثم قلت : وكفى مستعمل هذا الفعل من العار والنقصان أن^(٧) يكون مشابهاً للدواب والبهائم ، مخالفاً لما توجهه طبيعة الناس ، فأضحكه ذلك واستحسنه وصدق به .

وأما السبب في ذلك من جهة الإلف والعادة ، فهو معاطاة الناس واستخدامهم الغلمان أكثر من الجوارى ؛ وذلك لستر الجوارى في البيوت ، وخروج الغلمان معهم

في كتاب «عيون الأنبياء في طبقات الأطباء»

ج ١ ص ٢٠٦ — ٢١٤

(٥) في الأصل : إليها

(٦) في الأصل : خلقه

(٧) سقط في الأصل : أن

(١) سقط في الأصل : غير

(٢) في الأصل : جل

(٣) تقدم ذكره في الصفحة ١٣٢

(٤) هو يعقوب بن اسحق الكندي الملقب

بفيلسوف العرب ، توفي سنة ٨٦٠ أطلب ترجمته

وظهورهم في جميع الأماكن ، فان الشهوة قد تتحرك كثيراً في أوقات لا يسهل فيها إخراج النساء ، فوجدوا^(١) المعنى الآخر أسهل وأروح ، فألف واعتمد ؛ ثم اتصل بالخلوات^(٢) للغمز والحمامات وغير ذلك من المواضع التي تحتشم فيها النساء ، فتويت عادته واستولت . فاما شهوة مقام الانفعال مقام الفعل ، فلم أزل أظن أن ذلك خبر وُضع على غير أصل ، حتى أخبرني أبو العباس أحمد بن المعتصم بالله^(٣) بأنه رآه في أطفال صغار وفي قوم من أهل القدر والبيوتات ، وأخبرني أيضاً سعد بن مسعود^(٤) أنه رأى رجلاً بالبصرة [37] من التجار يشكو ذلك إلى المتطببين ويتعالج منه ، وقد أتق على المداواة منه مالا له قدر . ثم قرأت في كتاب أرسطوطالس الذي رسمه المسائل الطبيعية في المقالة السادسة منه ذكراً لهذا^(٥) المعنى ، زعم فيه أن قوماً يلتسون به القوة على الفعل ، ووجدته قد ذكر أيضاً في كتابه الموسوم بكتاب الفراسة فراسة الأبنه ؛ ولم أر للأوائل في ذلك شيئاً غير هذا . وحدثني حنين بن اسحق الطيب^(٦) عن بعض أهل الأندلس أنه كان يروم بالانفعال^(٧) القوة على الفعل والانبعث اليه ، فوقع في نفسى أن ذلك اصغر في ذلك العضو وفساد فيه يدعوه إلى حكمة ، وحركته كالذي يعرض لمن بهم الجرب وغير ذلك من المواد التي تضطربهم إلى حكمة .

وقد يدخل في هذا الجنس من بلى بنتف شعر لحيته ، ومن بلى بقرض أظفاره بأسنانه^(٨) ؛ فاني لا أعرف لذلك معنى ، إلا ضعف تمييز أورث عادة دعا اليها سوء مزاج في تلك الأعضاء ، اعنى في اللحية والأنامل .

النصارى ، خدم ثمانية من الخلفاء العباسيين ،
ولقبه الخليفة المتوكل رئيس الفلاسفة والأطباء ،
توفي في سنة ٨٧٧ . أطلب ترجمته في كتاب
« عيون الأنباء » ج ١ ص ١٨٤-٢٠٠

(٧) في الأصل : الانفعال

(٨) في الأصل : واسنانه

(١) في الأصل : وجدوا

(٢) في الأصل : الخلوات

(٣) سبق ذكره في الصفحة ١٣٢

(٤) لم أجد ذكره في كتب التراجم التي

بين يدي

(٥) سقط في الأصل : لهذا

(٦) هو أحد مشاهير الأطباء وكبار علماء

* * *

فأما اختيار الناس في المقتنيات ، فذلك على قدر اختلاف قوة التمييز فيهم ؛ وذلك أن من كان تمييزه قوياً ، علم أن أفضل المقتنيات ما^(١) لم يحتاج إلى حفظ ، ولم يتيباً فيه سلب ولا نهب ولا سرق ، وهى الضياع والمستغلات التى يحىء منها المال وقتاً بعد وقت [38] فيأخذ نفسه باتخاذها^(٢) وعمارتها وإصلاحها . ومن ضعف تمييزه ولم^(٣) يعلم مقدار منفعة الدراهم وما يقع فيها من الآفات ، فإنه يختار اكتسابها وجمعها والشقاء بحفظها ، فيقتّر على نفسه وعلى عياله ليكون له مال يجتمع ؛ وذلك يكون من قلة معرفته بمنفعة المال وسبب استخراجه في العالم وصنعه دراهم ودنانير ، ولو علم أنه متى لم يجد ما يؤكل ويشرب ويلبس ، ثم كانت كرة الأرض بأسرها له ذهباً وفضة أو جوهراً لم ينفعه ذلك ، لقلّ عنده مقدار الذهب والفضة وكذلك الجواهر ؛ وإنى لا أعلم في العالم أقلّ إجداءً منه^(٤) عند الطبيعة ، ولكن الناس عظموه وكبروه وجعلوا التفاضل به والتفاخر باقتنائه أصلاً بنوا عليه وخلقاً تخلّفوا به .

فأما الدواب والعلمان والمتوسط من الثياب والمنازل والآلات وغير ذلك مما^(٥) تدعو الحاجة إلى استعماله فإن ذلك يشتهى اقتناءه من كان عاقلاً مميّزاً عالماً بطبيعة الخلق وبنية العالم ؛ فأما الضعيف التمييز فإنه لا يعلم منفعة ذلك ، فيؤثر اقتناء غيره .

* * *

وأما اختلاف الشهوات في استفاضة الذكر والصيت في الناس ، فذلك أن الإنسان يجب أن يكون له ذكر في الناس ، وصوت في الناس في صناعته وآله ؛ فمن أحسّ

(١) حط في الأصل : منه

١٥١ في الأصل : ما

(١) حط في الأصل : ما

(٢) في الأصل : اتخاذها

(٣) في الأصل : لم

من نفسه بقوة على^(١) السياسة والتدبير ، يجب أن يخرج له في ذلك صوت ، وكذلك [39] من كان صاحب صناعة أية صناعة كانت .

فهذه علل اختلاف الناس في أخلاقهم وسيرهم وشهواتهم واختياراتهم ، على ما بلغه طاقتي وأحاطت به أفكاري ومرّ بي في ما قرأته من كتب الأوائل .

* * *

وقد كان يتبيهاً لي أن أقول في هذا المعنى قولاً كثيراً ، أُدخل فيه الفحص عن اختيارات أُخر تعرض بين الناس من جهة أبدانهم ؛ ولكنني أشرت ذلك ، إذ كان يحتاج في إبانته إلى معانٍ^(٢) بعيدة المآخذ ، ليست معروفة ولا ظاهرة إلا عند من ارتاض في العلوم الطبيعية رياضة مستقصاة^(٣) .

وإذ قد بلغنا الغرض الذي قصدنا وأتينا على بيان ما كنا نحتاج إلى بيانه ، فقد ظهر السبب في ما كتبت سألت عنه من علل الاختلاف بين قوم ، كلهم موصوفون بالعقل والتمييز في أخلاقهم ومذاهبهم واختياراتهم وشهواتهم ؛ وذلك أنه قد يتبيهاً أن تكون جماعة من الناس تركيب أدمغتهم معتدل والروح النفسانية فيهم متساوية أو قريبة من المتساوية ومزاج قلوبهم وأكبادهم وجملتهم جواهرهم في غاية المباشرة ، فإذا نظرنا^(٤) في سياسة وتدبير ومشورة ، كانت أجوبة جميعهم على الاستواء وعلى الاتفاق وكانت أفكارهم جميعهم على السداد والاستقامة ، وذلك لاستواء^(٥) تركيب أدمغتهم . فإذا تجوزهم ذلك إلى معانٍ^(٦) أُخر ، يتبيهاً في مثلها الحرد والغضب ، [40] فأنهم يختلفون غاية الاختلاف : فمن كان منهم معتدل المزاج ، اعنى مزاج القلب ، غضب في موضع الغضب ، وكان غضبه بمقدار

(٤) في الأصل : ناظروا

(٥) في الأصل : الاستواء

(٦) في الأصل : معانٍ

(١) سقط في الأصل : على

(٢) في الأصل : معانٍ

(٣) في الأصل : مستصاة

يجب للعنى الذى أغضبه^(١) ؛ ومن كان مزاج قلبه مائلاً إلى الحرارة ، غضب في غير موضع الغضب ، وحرد بأكثر من المقدار ، وتخف واختلط ؛ ومن كان مزاج قلبه مائلاً إلى البرد ، لم يغضب لما يجب أن يغضب له ، ورعى بالذلة والاستبانة . وإذا استقل بهم الأمر أيضاً إلى معانٍ^(٢) أخر ، يشوبها اصطناع معروف أو إحسان أو ضد ذلك ، وجدتهم في ذلك في غاية المباينة أيضاً : فمن كان جوهره كريماً مستويماً ، وجدته مائلاً إلى الخير رغباً فيه ؛ ومن كان جوهره بضد ذلك ، وجدته مشتتياً للشئ يحض عليه . وكذلك تجد الاختلاف بينهم في الشهوة والعفاف ، وفي الرحمة والقسوة ، وفي غير ذلك من المعانى التى ذكرناها في ما تقدم . فهذا ، أعزك الله ، كافٍ^(٣) في ما سألت عنه من اختلاف علل أخلاق الناس وسيرهم وشواتهم واختياراتهم . تم كتاب قسطا بن لوقا البعلبكي إلى أبي علي بن الحارث في ما سأل عنه من علل اختلاف الناس في أخلاقهم وسيرهم وشواتهم واختياراتهم على يد الراهب يوحنا من مدينة اللاذقية وذلك في اليوم الخامس من شهر شعبان سنة ٨٣٠^(٤) للهجرة .

(١) في الأصل : غضبه

(٢) في الأصل : معانى

(٣) في الأصل : كافى

(٤) أى سنة ١٤٢٦ للميلاد

TRADUCTION.

(1) Au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit un seul Dieu.

Épître adressée par Qostâ ibn Louqâ de Ba'albek à Abou 'Ali ibn al-Ĥârith en réponse à sa question relative aux causes des différences que présentent les hommes dans leurs caractères, dans leur conduite et dans leurs passions et penchants.

Tout étudiant qui cherche à s'instruire a recours à sa faculté de discernement et à la subtilité de ses sens. Tu as été doué, que Dieu te conserve, de cette faculté de discernement et de pénétration d'esprit à un degré qui t'a permis de te poser une question délicate, qui a intrigué, non seulement le commun des hommes, mais encore les savants. Tu as mentionné certains hommes célèbres de notre époque qui sont doués d'intelligence et de discernement, et remarqué la différence qui existe entre eux dans leurs caractères, dans leur conduite et dans leurs passions et penchants, en te demandant : Quelle est la cause de la grande différence qui existe entre eux à ces points de vue, bien que tous soient doués d'intelligence et de discernement, ainsi que l'attestent leurs discours, leurs raisonnements et leur conduite ? Si tous sont doués au même degré d'intelligence et de discernement, pourquoi cette différence dans leurs caractères, dans leur conduite et dans leurs passions et penchants ? Et s'ils ne le sont pas, pourquoi se ressemblent-ils dans leurs discours et dans leurs raisonnements, malgré leur dissemblance sous le rapport de l'intelligence et du discernement ?

(2) Ces questions, que Dieu te conserve, sont complexes et difficiles, car elles touchent de près aux principes de la physiologie qui traite des tempéraments des hommes, et aux principes de la psychologie qui traite de la différence des caractères dans les êtres vivants.

Je ferai tout mon possible pour répondre à ces questions, et j'espère, Dieu aidant, pouvoir satisfaire à ta demande.

*
* *

Je pense que les différences que présentent les hommes dans leurs caractères et dans leur conduite sont au nombre de vingt : la différence dans l'intelligence et la stupidité, dans la science et l'ignorance, dans la sagesse et la légèreté, dans la pudeur et l'impudeur, dans la tempérance et l'intempérance, dans la miséricorde et la cruauté, dans la loyauté et la perfidie, dans la circonspection et l'insouciance, dans la piété et l'impiété, dans le courage et la lâcheté, dans l'humilité et l'orgueil, dans la fidélité et la félonie, dans l'exhortation et la tromperie, dans la véracité et le mensonge, dans la générosité et l'avarice, dans la longanimité et la violence, dans la justice et l'injustice, dans l'ascétisme et la scélératesse, dans l'activité et la paresse et dans le pardon et la rancune.

Ces catégories se subdivisent en plusieurs variétés de différences. Les hommes diffèrent sous le rapport de l'intelligence et de ses actes, à savoir : la pensée, la réflexion, la conjecture, l'illusion, l'imagination, la mémoire, la perception, le discernement et l'intuition. Parmi les hommes, (3) certains sont forts ou faibles sous le rapport de toutes ces variétés ; et il y en a qui sont forts sous le rapport de certaines variétés et faibles sous le rapport des autres. Nous voyons en effet des hommes réussir dans la gestion des affaires de grande importance, et échouer dans la gestion des affaires de peu d'importance. Nous voyons des hommes, judicieux et raisonnables dans toutes leurs actions, gérer les affaires de leurs maisons avec la plus grande faiblesse et négligence ; et nous voyons, au contraire, des hommes gérer les affaires de leurs maisons et de leurs biens avec sagesse et se conduire dans les autres affaires avec faiblesse et négligence. Nous voyons, en outre, des hommes d'une intelligence rare oublier le jour où ils sont, ce qu'ils ont fait le jour précédent ; et nous voyons des hommes d'une mémoire étonnante manquer, le cas échéant, de réflexion et de discernement.

Les hommes diffèrent aussi sous le rapport de la sagesse et de la légèreté. Quelques-uns sont sages dans une circonstance déterminée et légers dans toutes les autres circonstances ; d'autres sont sages dans toutes les circonstances et légers dans une ou deux circonstances. Nous

voyons des hommes légers dans toutes leurs actions, insolents, coléreux et maussades, devenir paisibles, conciliants et bons enfants, aussitôt qu'ils se trouvent en compagnie de personnes qui se livrent à la boisson ; et nous voyons, au contraire, des hommes sages dans toutes leurs actions et d'une conduite irréprochable, devenir querelleurs, intractables et de mauvaise conduite, dès qu'ils commencent à boire.

(4) Les hommes diffèrent encore sous le rapport de la tempérance et de l'intempérance. Quelques-uns sont tempérants dans le manger et le boire et modestes dans l'habillement et, cependant, ils sont avides et cherchent, avec un désir immodéré, à gagner de l'argent : d'autres sont immodérés dans le manger et le boire, immodestes dans l'habillement, et modérés dans l'amour du gain et de l'argent. Il y a aussi des hommes qui n'aiment pas l'argent, mais qui aiment à jouir des plaisirs charnels, à maltraiter le prochain et à empiéter sur ses biens ; et il y en a qui dédaignent les plaisirs de la chair et l'argent, mais qui convoitent les biens des autres, les insultent et les calomnient.

Les hommes diffèrent, en outre, sous le rapport de la générosité et de l'avarice. Les uns sont généreux quand il s'agit de nourriture, et avarés s'il s'agit d'argent ; d'autres sont généreux s'il s'agit d'argent, et avarés s'il s'agit de nourriture ; d'autres sont généreux lorsqu'il s'agit d'argent et de nourriture, ou avarés sous ces deux rapports. Il y a des hommes qui sacrifient leur honneur pour garder leur argent, il y en a qui dépensent leur argent pour sauvegarder leur honneur ; et il y en a qui sont avarés lorsqu'il s'agit de leur argent et de leur honneur, et se montrent en même temps bourrus, farouches, maussades et renfrognés.

Les hommes diffèrent, de plus, sous le rapport de la piété et des œuvres de charité. Quelques-uns s'adonnent à la prière et au jeûne et négligent les œuvres de charité ; d'autres se vouent aux œuvres de charité et omettent la prière et le jeûne (5) ; d'autres se consacrent à la prière, au jeûne et aux œuvres de charité, mais ils sont en même temps insolents, médisants et calomniateurs ; et d'autres cherchent à se purifier par des ablutions, selon les préceptes de leur croyance.

Les hommes diffèrent encore sous le rapport de la rancune, de la haine, de la ruse, de l'envie et de la vengeance. Quelques-uns désirent voir leurs ennemis tomber dans le malheur ; d'autres ne sont satisfaits que

par l'effusion de leur sang : d'autres, plus méchants, désirent même l'infortune de leurs parents, de leurs bienfaiteurs et de leurs amis : et d'autres, incapables de nuire à leurs ennemis, recourent à la médisance, à l'instigation, à la querelle, au mensonge et à la ruse pour leur faire du mal.

Voici l'exposé des différences qui existent entre les hommes dans leurs caractères et dans leur conduite.

*
* * *

Quant aux différences que présentent les hommes dans les passions et penchants, on en compte six espèces : la passion des aliments, la passion des boissons, la passion de la musique, la passion des plaisirs charnels, la passion des biens et la passion de la renommée.

En ce qui concerne la passion des aliments, les hommes diffèrent dans leurs appétits. Quelques-uns aiment les aliments acides : d'autres aiment les aliments salés : d'autres aiment les aliments sucrés (6) : d'autres aiment les aliments composés de différentes substances alimentaires : et il y a des hommes qui aiment des choses qui ne rentrent pas dans la catégorie des aliments, comme la boue, le plâtre, la poussière, le charbon et autres choses semblables. Les hommes diffèrent encore dans le dégoût qu'ils éprouvent pour certains aliments. Quelques-uns n'aiment pas les substances grasses, comme la graisse, le beurre et la crème ; d'autres n'aiment pas les douceurs : d'autres n'aiment pas le fromage : d'autres n'aiment pas les œufs ; d'autres n'aiment pas la viande de chameau, de bœuf et les viandes lourdes.

Les hommes diffèrent aussi dans la passion des boissons. Quelques-uns aiment les boissons âcres, comme le vin ; d'autres aiment les boissons plutôt amères : d'autres aiment les boissons d'un goût piquant : et d'autres ne supportent aucune sorte de boissons.

Les hommes diffèrent, en outre, dans la passion de la musique. Quelques-uns aiment les chants d'une intonation juste : d'autres aiment les chants d'une intonation fautive : d'autres aiment une belle voix, sans faire attention à la justesse de l'intonation : d'autres aiment la justesse de l'intonation, sans se préoccuper de la voix ; d'autres aiment le son de

la guitare et n'aiment pas celui du luth (7) ; et d'autres n'aiment aucune sorte de chant. J'ai entendu une personne dire qu'elle ne distinguait pas un chant mélodieux du braiement d'un âne.

Les hommes diffèrent, de plus, dans la passion des plaisirs charnels. Quelques-uns aiment la copulation avec les femmes ; d'autres aiment la copulation avec les jeunes gens ; d'autres ont un penchant vers les deux plaisirs ; d'autres aiment les femmes replètes ; d'autres aiment les femmes minces ; d'autres aiment les femmes qui ne sont ni replètes ni minces. Les hommes diffèrent encore sous le rapport de la nationalité et de la couleur de la femme qu'ils aiment. Quelques-uns aiment les Éthiopiennes et les négresses ; d'autres aiment les femmes d'une nationalité ou d'une couleur différente de la leur. Quant à la copulation contre nature, il y a des hommes qui aiment à prendre le rôle de la femme, par suite de l'aberration des sens ou pour fortifier en eux le sens génésique. Il rentre dans la catégorie de ces plaisirs l'habitude qu'ont certaines personnes d'épiler les poils de leur barbe, ou de se rogner les ongles avec les dents.

La passion des biens est également différente entre les hommes. Quelques-uns aiment les propriétés et n'aiment pas l'argent ; d'autres aiment l'argent et n'aiment pas les propriétés ; d'autres aiment les meubles et les instruments ; d'autres aiment les bêtes agiles ; d'autres aiment la pêche et la chasse ; d'autres aiment les livres. Les hommes diffèrent encore sous le rapport du but pour lequel ils cherchent la richesse (8). Quelques-uns thésaurisent pour satisfaire leurs passions, sans donner un sou au prochain ; d'autres thésaurisent pour faire le bien, s'attirer l'affection des hommes et s'acquérir une bonne renommée, ce qui arrive rarement à notre époque ; d'autres thésaurisent pour enfouir leur argent dans une cachette et goûter le simple plaisir de posséder ce trésor caché qu'ils ont ramassé en se privant et en privant les leurs du confort de la vie. Quant à l'amour des livres et des belles lettres, quelques hommes aiment les livres de religion, comme la jurisprudence, la tradition, les commentaires et l'histoire des prophètes ; d'autres aiment les livres de littérature arabe, comme la poésie, la grammaire et leurs règles ; d'autres aiment la généalogie pour décrire l'origine des tribus arabes ; d'autres aiment la littérature et l'histoire persane ; d'autres

s'adonnent aux sciences grecques de la médecine, de la philosophie, de l'astronomie, de l'architecture, de la mécanique et des arts et métiers; d'autres aiment à collectionner des livres qu'ils ne se donnent pas la peine de lire, et cela pour pouvoir dire, lorsqu'on parle d'un livre, qu'ils en possèdent un exemplaire; d'autres aiment les livres illustrés; et d'autres aiment à se faire passer pour savants, malgré leur ignorance.

Les hommes, enfin, diffèrent dans la passion de la renommée (9). Quelques-uns aiment à acquérir la réputation dans l'équitation; d'autres dans la politique; d'autres dans la piété et les œuvres de bienfaisance; d'autres dans la générosité; d'autres dans le manger et le boire; et d'autres aiment à acquérir la réputation d'être revêtus d'une dignité auprès des rois.

Voilà l'exposé des différences que présentent les hommes dans leurs caractères, dans leur conduite et dans leurs passions et penchants.

*
* *

Nous allons, à présent, parler des causes de ces différences.

Les causes de ces différences sont au nombre de trois : la nature des hommes, leur tempérament et leurs habitudes.

La nature des hommes diffère sous le rapport du bien et du mal. Quelques-uns sont naturellement bons, généreux et vertueux; d'autres sont naturellement méchants et vicieux. En effet les enfants n'ont pas la faculté du discernement et de la réflexion, et cependant nous voyons, parmi eux, des enfants bons, compatissants, pudiques, affables, généreux et obéissants, et des enfants méchants, avares, calomnieux, gloutons, cruels, impudents, intraitables et désobéissants. Si donc les enfants, tout en étant privés de la faculté du discernement et de la réflexion, sont tellement différents dans leurs caractères, cela doit être attribué aux penchants innés de leur nature et non pas à une autre cause (10); et conséquemment les hommes d'une nature mauvaise et corrompue sont libertins, débauchés, envieux, médisants, menteurs, impudiques, hypocrites, traîtres, trompeurs et oppresseurs; et les hommes, qui ont une nature bonne et noble sont généreux, chastes, pieux, compatissants, véridiques, fidèles et justes.

Nous voyons ces différences dans les animaux. En effet, il y a des animaux qui subissent le joug de l'homme et sont apprivoisables, comme les bœufs, les ânes, les chameaux, les bêtes de somme et les autres animaux de cette sorte ; il y en a qui sont nuisibles et dangereux, comme les loups, les serpents et les scorpions. Cette différence dans les instincts des animaux n'est due qu'à la différence de leur nature qui les rend rusés et astucieux, comme les renards et les singes, ou les porte à vivre solitaires, comme les lions et les loups, ou en société, comme les chevaux, ou leur apprend à amasser leurs provisions et à préparer leur nourriture, comme les fourmis et les abeilles, ou à se procurer leur nourriture jour par jour, comme les colombes, ou les pousse au vol, comme les pies qui volent les chatons de bagues, les anneaux, les pièces d'or et d'argent et les enfouissent dans des cachettes.

Les philosophes ont étudié cette différence dans les instincts et les actions des animaux ; et les physiognomonistes ont comparé ces instincts aux instincts des hommes, et trouvé que certains hommes ressemblent aux lions et aux chevaux (11), d'autres aux chiens, d'autres aux boucs et aux porcs, d'autres aux singes et aux renards, d'autres aux lièvres et aux gazelles, d'autres aux taureaux et aux ânes, d'autres aux serpents et aux scorpions, et, en observant leurs caractères, ils ont constaté que les hommes qui ressemblent aux lions et aux chevaux, sont nobles, courageux, fiers, entreprenants et pudiques ; que ceux qui ressemblent aux chiens sont serviables, dociles, fidèles, agiles, criards et impudents ; que ceux qui ressemblent aux boucs sont lascifs et dévergondés ; que ceux qui ressemblent aux porcs sont gloutons et insatiables ; que ceux qui ressemblent aux singes et aux renards sont rusés, malins et criminels ; que ceux qui ressemblent aux lièvres et aux gazelles sont lâches, timides et faibles ; que ceux qui ressemblent aux taureaux et aux ânes sont sots, grossiers et peu intelligents ; et que ceux qui ressemblent aux serpents et aux scorpions sont méchants, nuisibles et pernicioeux. Ils ont, en outre, indiqué les signes auxquels on peut reconnaître la ressemblance d'un homme avec un animal, sous le rapport de la couleur, du mouvement et de la figure.

Comme ces questions ne rentrent pas dans le cadre de ce traité, il serait hors de propos d'entrer dans le détail à leur sujet.

Les philosophes pensent, de plus, qu'il y a des animaux, comme les chevaux et les chiens, (12) qui sont aptes à subir le dressage qui rend le cheval docile au frein et le chien habile à la chasse; et qu'il y en a d'autres qui ne peuvent être apprivoisés, comme les serpents, les scorpions et autres animaux semblables. Or l'homme qui a les instincts des chevaux et des chiens peut être éduqué et réformé, et celui qui a les instincts des serpents et des scorpions, et qui est envieux, médisant, provocateur, calomniateur et haineux, ne peut être amélioré, comme il est impossible d'apprivoiser les serpents, les scorpions et animaux semblables.

Voilà l'exposé de la différence entre les hommes causée par la diversité de leur nature.

*
* * *

Nous allons, à présent, nous occuper de la différence entre les hommes, dont la cause est la diversité de leur tempérament. Cette diversité de tempérament est due à la prédominance des quatre organes du corps humain : le cerveau, le cœur, le foie et les testicules. La différence de ces organes cause la différence des caractères des hommes. Ces organes diffèrent sous deux rapports : sous le rapport de la grandeur et de la petitesse de leur volume et sous celui de l'égalité de leur tempérament et de leur substance bonne ou mauvaise.

Quelques hommes ont le cerveau grand, d'un tempérament égal et d'une bonne substance; d'autres ont le cerveau (13) petit, d'un tempérament inégal et d'une mauvaise substance; d'autres ont le cerveau grand, mais d'une mauvaise substance et d'un tempérament inégal; et d'autres ont le cerveau petit, mais d'une bonne substance et d'un tempérament égal. La différence des cerveaux sous le rapport de la petitesse et de la grandeur du volume est indiquée par la petitesse et par la grandeur de la tête : une tête petite indique un cerveau petit, et une tête grande indique un cerveau grand. La différence entre les cerveaux sous le rapport de leur substance et de leur tempérament est indiquée par la forme de la tête et par les dispositions de ses parties. Une belle tête, d'une forme régulière et bien proportionnée, indique que sa substance est bonne et son tempérament modéré; et une tête qui ne possède pas

ces qualités, dénote une mauvaise substance et un tempérament inégal ; car la tête et le cerveau, étant de la même substance, leur constitution est nécessairement la même.

Quant à la différence entre les cœurs, elle a presque la même cause que celle de la différence entre les cerveaux ; ils diffèrent sous le rapport de la petitesse et de la grandeur et sous celui du tempérament et de la substance. L'indice de la petitesse du cœur ou de sa grandeur est la petitesse ou la grandeur de la poitrine. Toutefois cet indice n'a pas la même portée que celui qui indique la petitesse ou la grandeur du cerveau par la petitesse ou la grandeur de la tête ; car si le crâne est grand, le cerveau est nécessairement grand, pour la raison que le crâne ne contient que le cerveau et les deux enveloppes qui l'entourent ; (14) tandis que la poitrine contient, outre le cœur, d'autres membranes, de sorte que la poitrine peut être grande et le cœur petit. Toutefois, si le cœur est grand, les poumons sont nécessairement grands ; car ils servent le cœur et le soutiennent, et ils s'agrandissent par son agrandissement et se rapetissent par son rapetissement ; et si le cœur et les poumons sont grands, la poitrine, qui les contient, est nécessairement large. Voilà l'explication de la différence entre les cœurs sous le rapport du volume. Quant à la différence du tempérament du cœur sous le rapport de la chaleur et du froid, de l'humidité et de la sécheresse, elle est indiquée par la différence de l'impression produite par l'attouchement des artères souples ou dures et par la différence des pulsations fortes ou faibles. Les artères dures et sèches, qui ressemblent, par l'attouchement, aux artères des personnes atteintes de la fièvre phthisique, indiquent la sécheresse du cœur ; et les artères souples, qui ressemblent, par l'attouchement, aux artères d'un fiévreux, au moment de la transpiration et de la cessation de la fièvre, indiquent l'humidité du cœur. En outre, les pulsations accélérées et fortes indiquent une chaleur excessive du cœur, et les pulsations lentes et faibles indiquent le manque de chaleur.

Quant à la différence du foie entre les hommes, elle dépasse de beaucoup celle du cerveau et du cœur. La raison en est que le cerveau et le cœur diffèrent, entre les hommes, sous le rapport du volume et du tempérament ; tandis que le foie diffère, entre les hommes non seulement

sous le rapport du volume et du tempérament, mais encore sous celui des lobes qu'il présente. Le nombre de ces lobes, qui ressemblent aux doigts, varie (15) selon les individus. Quelques-uns ont un lobe, d'autres deux, d'autres trois, d'autres quatre, d'autres cinq. Aucun philosophe et aucun anatomiste ne mentionne avoir vu plus de cinq lobes dans un foie. Les anatomistes, qui ont disséqué les corps d'hommes vivants ou morts, et tout le monde témoignent de la différence du foie selon les hommes sous le rapport de la largeur ou de l'étroitesse des artères et sous celui de la force de supporter la saignée ou l'application des ventouses. Le foie qui a plusieurs lobes est plus grand et plus chaud, et les artères qui en sortent pour se ramifier dans toutes les parties du corps sont larges et contiennent un sang abondant. L'abondance du sang dans une personne lui permet de supporter avec facilité la saignée et l'application des ventouses et de résister à la faim et au jeûne ; car la quantité de sang qui y abonde peut être diminuée sans danger par un jeûne de longue durée.

Enfin les testicules diffèrent entre les hommes sous le rapport de la grandeur et de la petitesse. Cette différence peut être constatée à première vue. Le tempérament des testicules varie selon l'avance ou le retard de la puberté, l'abondance ou la rareté des poils de l'anus et du pubis et l'épaisseur ou la fluidité du sperme et sa plus ou moins grande abondance. (16) La puberté précoce des jeunes gens indique l'excès de chaleur des testicules, et la puberté tardive le défaut de chaleur. Cela se produit aussi quand les poils de l'anus et du pubis sont abondants ou rares. La fluidité du sperme et sa grande abondance indiquent l'excès d'humidité des testicules, et la consistance du sperme et sa faible quantité en indiquent le défaut d'humidité.

Nous venons de démontrer, par ce qui précède, que le cerveau, le cœur, le foie et les testicules diffèrent beaucoup entre les hommes sous le rapport du volume et du tempérament.

*
* *

Nous allons, à présent, parler de la différence entre les hommes dans leurs conditions causée par la différence de ces organes.

Dieu a, dans sa sagesse et sa perfection, créé le corps de l'homme, Lui qui est la sagesse et la perfection mêmes. La sagesse et la perfection divines exigeaient donc que les actions des hommes ne fussent pas accomplies par un seul organe de son corps, mais par plusieurs ; car si elles étaient accomplies par un seul organe et si cet organe venait à être atteint d'une maladie qui le rendrait impuissant, toutes les actions des hommes seraient nécessairement réduites à l'impuissance. C'est pourquoi Dieu a doué le corps humain de plusieurs organes, et a assigné à chaque organe une fonction spéciale pour accomplir une action spéciale. La force qui actionne les fonctions principales du corps, réside respectivement dans trois organes : le cerveau, le cœur et le foie.

La force nutritive et reproductive réside dans le foie ; elle est commune au vivant raisonnable (17) qui est l'homme, au vivant irraisonnable qui est l'animal et à la plante qui est privée de la vie et de la raison, la nutrition étant commune aux trois espèces : l'homme, l'animal et la plante. La nourriture passe par le foie à travers toutes les parties du corps au moyen des veines ; car le foie est la source, l'origine et le centre des veines.

La force de la vie, qui produit la respiration, la pulsation et la chaleur naturelle, réside dans le cœur, où se forme l'esprit vital qui se distribue, par les artères, dans toutes les parties du corps et y porte la vie. Quand l'esprit vital cesse de circuler dans les parties du corps par les artères, c'est la mort. Cet esprit vital est commun aux hommes et aux animaux et les distingue des plantes ; il est la cause de la colère et du calme, du courage et de la lâcheté, de la noblesse de l'âme et de sa bassesse.

Les facultés des sens, du mouvement, de la locomotion, du discernement, de la perspicacité, de la pensée, de la mémoire, de la présomption, de l'illusion, de la vision et de l'imagination résident dans le cerveau. Les facultés des sens et de l'imagination résident dans la partie supérieure du cerveau. Les sens sont au nombre de cinq : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. Les facultés de l'intelligence, de la pensée, du discernement, de la présomption, de l'illusion et de la vision résident au centre du cerveau. Ces facultés distinguent les hommes des animaux qui en sont privés. (18) Toutes ces facultés existent dans le cerveau, où se forme l'esprit appelé par les philosophes esprit animal. Cet esprit

se forme dans les quatre cavités du cerveau pont deux, dans sa partie supérieure, aboutissent à un espace vide et commun qui se termine par une cavité intermédiaire. Dans cette cavité commence une voie ou canal allant jusqu'à une cavité qui se trouve dans sa partie inférieure.

L'esprit qui se forme dans ces cavités diffère d'un homme à l'autre suivant la différence du tempérament de leurs cerveaux. Si le tempérament du cerveau est modéré, l'esprit est modéré et ses actions sont modérées et normales ; s'il est prédisposé au froid, l'esprit lui ressemble sous ce rapport et ses actions sont lourdes et lentes ; et s'il est prédisposé à la chaleur, l'esprit devient plus chaud et ses actions plus accélérées, légères et téméraires. Voilà, en résumé, l'exposé de la différence entre les hommes sous le rapport de la force ou de la faiblesse du discernement et de sa célérité ou de sa lenteur.

*
* * *

Nous allons à présent parler, avec quelques détails, d'une autre différence résultant de la différence de l'esprit animal dans ces cavités. Ainsi que nous l'avons dit plus haut, la perception et l'imagination résident dans l'esprit des deux cavités antérieures, l'intelligence et le discernement dans celui de la cavité intermédiaire et la mémoire dans celui de la cavité postérieure. Ces trois esprits diffèrent dans leur nature selon la différence de leurs conditions.

L'esprit des deux cavités antérieures exige que sa nature soit prédisposée à l'humidité (19) et à la mollesse, pour faciliter l'impression des choses imaginées par les hommes. Les personnes qui ont ce tempérament possèdent une imagination saine et vive et une facilité étonnante à comprendre tout ce qui leur est communiqué par l'ouïe, par la lecture et par les sens. Si l'esprit est prédisposé à la sécheresse, les personnes de ce tempérament ont une intelligence lente et comprennent avec difficulté ce qui leur est communiqué par l'enseignement et par les sens. C'est pour cela que les enfants s'instruisent plus vite que les hommes, car l'organisme de leur corps, leurs cerveaux et les esprits qui s'y forment sont plus humides, et ils apprennent une langue étrangère en peu de temps, tandis que les hommes mettent un temps beaucoup plus long pour l'apprendre.

L'esprit qui se forme dans la cavité intermédiaire du cerveau a besoin d'un tempérament modéré et d'une nature délicate et subtile, pour pouvoir recevoir de l'âme une force plus grande et lui permettre ainsi de comprendre les choses et de les distinguer avec plus de facilité. L'homme dont l'esprit se trouve dans cette condition est intelligent, perspicace et bon penseur ; et celui dont l'esprit est au contraire troublé et épais a les facultés intellectuelles bornées, les pensées peu nombreuses, défectueuses et faibles et le discernement mauvais et faux. Si cet esprit est d'une nature pure (20) et délicate, mais d'un tempérament prédisposé à la chaleur, l'homme a la réponse prompte et les pensées faciles et improvisées, mais ces pensées sont irréfléchies, inconsistantes et volages ; et s'il est d'une nature pure et délicate, mais d'un tempérament prédisposé au froid, les pensées sont réfléchies et consistantes, mais lentes et faibles.

L'esprit qui se forme dans la cavité postérieure du cerveau a besoin d'un tempérament prédisposé à la sécheresse ; car, comme dans cet esprit réside la mémoire, si la sécheresse ne prédominait pas le tempérament, l'image des choses que la mémoire doit conserver, pour être rappelées, s'effacerait.

Dieu donc a, dans sa suprême sagesse, disposé que l'image des choses réside dans l'esprit de la cavité antérieure, que son empreinte soit conservée dans l'esprit de la cavité postérieure et que la faculté de l'intelligence et du discernement ait sa résidence dans l'esprit de la cavité intermédiaire. Il a disposé, en outre, que l'esprit de la cavité antérieure soit prédisposé à l'humidité, celui de la cavité postérieure à la sécheresse et celui de la cavité intermédiaire à la modération ; et cela pour permettre à la cavité antérieure de recevoir avec facilité, par son humidité, l'image des choses ; à celui de la cavité postérieure de conserver, par sa sécheresse, cette image ; et à celui de la cavité intermédiaire de distinguer, par sa modération, ce qui doit parvenir à la cavité postérieure, pour y être conservé, de ce qui ne le doit pas. Il existe à cet effet un canal qui met en communication la cavité antérieure avec la cavité postérieure. Ce canal renferme dans son intérieur un corps semblable à un ver qui a la faculté de s'étendre et de se resserrer. Quand ce corps s'étend, il s'allonge, s'amincit et ouvre la partie de ce canal qui communique

avec la cavité intermédiaire, pour faire passer l'esprit qui renferme l'image des choses perçues par les sens : et quand ce corps se contracte, il se raccourcit, s'épaissit, ferme le canal et empêche le passage de l'esprit de la cavité antérieure dans la cavité intermédiaire, et cela pour ne permettre à l'image des choses reproduites par les sens et dans l'imagination de préoccuper la faculté de l'intelligence et du discernement (21) qu'en cas de nécessité ; car s'il en était autrement, il affaiblirait cette faculté. Nous constatons cela chez tous les hommes. Une personne absorbée par la pensée n'entend pas celui qui l'appelle et ne voit pas les choses qui passent devant ses yeux, cette absorption détournant son attention des choses qu'elle perçoit par les sens. Le mouvement de ce corps ressemblant à un ver et qui a la faculté de s'étendre et de se contracter, diffère suivant les hommes, selon la différence du tempérament du cerveau sous le rapport de la chaleur et du froid, de la légèreté et de l'épaisseur. Si la nature de ce tempérament est épaisse et froide, le mouvement de ce corps est lent et n'ouvre pas le canal pour faire passer facilement l'esprit de la cavité antérieure à la cavité intermédiaire. L'homme qui est dans cette condition a l'esprit borné, l'entendement difficile et la réponse lente : et si le mouvement de ce corps est rapide et vif, l'homme a l'esprit pénétrant, l'entendement facile et la réponse prompte.

Nous avons démontré par ce qui précède les causes de la différence entre les hommes sous le rapport de l'intelligence et de la stupidité, de l'esprit pénétrant et borné, du discernement fort et faible, de l'entendement facile et difficile, de l'oubli fréquent et rare, de l'imagination vive et lente et de la pensée vraie et fausse.

*
* *

Nous allons à présent parler des caractères des hommes qui diffèrent selon la différence de la nature du cœur, de son tempérament et de son organisation.

Dieu a disposé que la force de l'âme raisonnable, qui réside dans le cerveau, passe par les nerfs (22) dans toutes les parties du corps, et que la force de l'âme irraisonnable, qui réside dans le cœur, passe par les artères dans tout le corps. Il a disposé, en outre, que la perception,

le mouvement, l'imagination, la mémoire, le discernement et les autres actions de l'âme raisonnable aient leur siège dans le cerveau ; et que le courage, la lâcheté, l'irritation, la colère, la hardiesse, la pusillanimité et les autres actions semblables, qui sont communes aux hommes et aux animaux, aient leur siège dans le cœur. Et comme, dans le cerveau, il y a des cavités où se forme l'esprit qui cause les actions de l'âme raisonnable, ainsi dans le cœur, il y a des cavités où se forme l'esprit qui cause les actions de l'âme irraisonnable. Ces cavités du cœur sont au nombre de deux : l'une, à droite, contenant le cruor, c'est-à-dire la partie solide du sang qui se coagule et devient noir, et l'autre, à gauche. Dans ces deux cavités se trouvent le sang et l'esprit, mais le sang est plus abondant dans la cavité du côté droit.

L'esprit, qui se forme dans ces deux cavités, entretient la vie dans les êtres vivants raisonnables et irraisonnables, en pénétrant par les artères dans toutes les parties du corps. C'est l'esprit qui est la cause de la vie, de la respiration et de la pulsation, ainsi que de l'irritation et de la colère. Lorsque le sang est agité par l'esprit et qu'il est en état d'ébullition, l'homme s'irrite : et il est calme, lorsque le sang se trouve dans son état normal. Si la chaleur du cœur est modérée, l'esprit n'agit pas le sang et l'irritation doit alors avoir une autre cause, et elle est forte ou faible selon la force ou la faiblesse de cette cause ; et si la chaleur du cœur est moindre que la chaleur modérée, l'irritation est faible, (23) et l'homme devient alors soumis et méprisable. Il en est de même, s'il s'agit du courage et de la lâcheté. La force de la chaleur dans le cœur inspire le courage, et sa faiblesse engendre la lâcheté. Il en est de même encore, s'il s'agit de l'activité et de la paresse, de la rapidité et de la lenteur dans tous les mouvements et actions communs aux êtres vivants raisonnables et irraisonnables.

Toutefois, Dieu a disposé que le mouvement de cet esprit dépende de l'esprit dans le cerveau, par les artères qui émanent du cœur et atteignent le cerveau, pour empêcher cet esprit de s'agiter sans la force de la volonté qui réside dans le cerveau. C'est pour cette raison qu'aussitôt que la chaleur du cœur devient excessive et que la colère commence à se manifester à contre-temps, l'esprit, qui se trouve dans le cerveau, intervient pour apaiser la colère ; car, de par la disposition de la Pro-

vidence, le cerveau domine le cœur et le guide. Il arrive quelquefois que la quantité de la chaleur de l'esprit dans le cœur soit moindre que la quantité modérée, et alors l'esprit, qui se trouve dans le cerveau, intervient pour exciter la colère à se manifester en temps voulu. Et si la force du cœur est excessive et que celle du discernement est faible, c'est-à-dire que la force de la colère l'emporte sur celle du discernement, l'homme s'irrite alors sans raison, a recours au courage et devient téméraire. Il en est de même, s'il s'agit de l'ardeur, de la fierté et des autres actions du cœur qui sont guidées par le cerveau (24), ainsi que de la pudeur et de l'effronterie. En effet le courage est le plus souvent accompagné par l'effronterie, et la lâcheté est toujours accompagnée par la pudeur, à moins que l'homme dont le cerveau domine tout à fait le cœur ne réunisse en sa personne le courage et la pudeur. Il ne m'est jamais arrivé de trouver une personne semblable, excepté l'Émir Abou Ahmad al-Mouwaffaq, frère du Commandant des Croyants le Calife al-Mo'tamid 'ala'Allah⁽¹⁾. Ainsi qu'il m'a été rapporté par un écrivain, cet Émir possédait, au plus haut degré, ces deux qualités : le courage et la pudeur. Je pense que la différence entre les hommes, sous le rapport de la générosité et de l'avarice, est également causée par la différence du tempérament du cœur et de son organisme, la générosité rentrant dans la catégorie de la pudeur, et l'avarice dans celle de l'effronterie. Toutefois, aucun de nos ancêtres, à ma connaissance, n'a rapporté un cas pareil.

Il résulte de ce qui précède que la pudeur et l'effronterie, le courage et la lâcheté, la générosité et l'avarice, la hardiesse et la pusillanimité, l'activité et la paresse, la circonspection et l'insouciance, ainsi que leurs motifs diffèrent entre les hommes selon la différence du tempérament du cœur qui est plus faible que le cerveau et qui est dominé par le cerveau.

*
*
*

Quant à la différence entre les hommes causée par la différence du tempérament du foie et de sa structure, ainsi que de la passion des

⁽¹⁾ Son califat dura de l'an 870 à 892.

aliments et de la force de résistance au jeûne, nous disons que la passion des aliments (25), en l'état de santé et de tempérament modéré de l'estomac, réside dans le foie qui est relié à l'estomac par des nerfs pneumogastriques minces. Ces nerfs absorbent les aliments qui sont en état de coction dans l'estomac ; et si les aliments y font défaut, ils absorbent le corps même de l'estomac et lui causent une brûlure. Cette absorption et cette brûlure causent la sensation de la faim ou le besoin de manger. Or, l'homme qui a un estomac petit et les nerfs pneumogastriques larges et grands, ressent une grande faim et est dominé par la passion des aliments ; et celui qui n'a pas cette organisation ne ressent pas la faim et résiste sans peine au jeûne. Voilà la différence qui existe entre les hommes dans la passion normale des aliments.

Il y a une autre passion anormale des aliments dont les hommes souffrent souvent par suite du froid de l'estomac. Cela arrive lorsqu'un homme mange trop d'aliments que l'estomac est impuissant à digérer et qui s'y acidifient. Cette acidité cause une brûlure qui agit comme l'absorption par les nerfs pneumogastriques du foie, ce qui cause une grande faim et appétit. La passion des aliments est quelquefois engendrée par la bile noire qui s'écoule de la rate dans l'estomac en produisant une brûlure qui cause également une grande faim.

Les hommes diffèrent encore sous le rapport de la grande ou de la petite quantité d'aliments qui les rassasient. L'une des causes de cette différence est la grandeur ou la petitesse de leurs corps. Un grand corps perd beaucoup de sa chaleur naturelle (26), et pour compenser cette perte, il a besoin d'une grande quantité d'aliments ou de boissons ; et un petit corps, n'en perdant que peu, n'a besoin que d'une petite quantité d'aliments. Il peut arriver, toutefois, qu'un petit corps ait beaucoup de chaleur et en perde beaucoup : une grande quantité d'aliments devient alors nécessaire ; ou qu'un grand corps ait peu de chaleur : une petite quantité d'aliments est alors suffisante. Néanmoins cela n'arrive que rarement, la règle générale étant celle que nous venons de mentionner.

Une forte passion des aliments et le manque de force de résistance à la faim ont une autre cause, qui est la petitesse du foie et l'étroitesse des veines qui font couler le sang dans le corps. En effet, lorsque le

corps est affaibli par l'action de la chaleur naturelle et qu'il court le danger de mourir d'inanition, il demande la nourriture au foie et aux veines pneumogastriques qui naissent dans le foie et se terminent à l'estomac et qui commencent à absorber l'estomac, faute de nourriture; c'est alors qu'une grande faim se fait sentir.

Voilà l'exposé de la différence entre les hommes causée par la différence de leur foie.

*
* *

Pour ce qui concerne la différence entre les hommes dans la passion des plaisirs charnels et dans la faculté de se livrer avec excès à ces plaisirs, elle est causée par la différence du tempérament des testicules; (27) car le tempérament des artères spermatiques est le même que celui des testicules. Si le tempérament des testicules est chaud et humide, celui des artères l'est également, et le sperme y est abondant, léger et ne demande qu'à être évacué, ce qui excite cette passion; et si le tempérament des testicules est froid et sec, le sperme est épais et ne demande pas à être évacué à cause du froid et de la sécheresse, ce qui affaiblit cette passion. Si le tempérament des testicules est froid, cette passion est faible, malgré l'abondance du sperme; car tout en étant abondant, il est épais; et si le tempérament des testicules est chaud et sec, cette passion est forte en raison de la chaleur des testicules. Toutefois, si le sperme est en petite quantité, la copulation devient très nuisible au corps.

Voilà l'exposé de la différence qui existe entre les hommes dans la passion des plaisirs charnels.

Nous devons ajouter que la passion des plaisirs charnels et celle des aliments sont dominées par le cerveau. Un homme peut être fortement éprouvé par une grande passion des plaisirs charnels ou par celle des aliments; en raison du tempérament du foie, des testicules et de l'estomac, et cependant si le tempérament de son cerveau est modéré et l'esprit animal qui s'y forme est régulier, il peut résister à l'une et à l'autre de ces deux passions et dominer le tempérament du foie par la force de son intelligence et de son discernement dont est douée son âme qui guide ses passions. De même, l'irascibilité, qui réside dans le cœur, domine quelquefois ces deux passions et ne permet pas qu'elles

dépassent les limites de la raison, si le tempérament du cœur est modéré et si le foie et les testicules sont également d'un tempérament modéré (28). L'homme donc qui a un corps bien formé et dont l'organisme est régulier dédaigne, en raison du sentiment du respect de soi-même dont Dieu l'a doué, de se livrer aux plaisirs de la chair et des aliments dans le lieu, le temps et les circonstances qui ne leur conviennent pas, bien qu'il soit incité à le faire par le foie, l'estomac et les testicules. C'est pour cette raison que les physiognomonistes savants, lorsqu'ils parlent des signes de la lubricité et de la gourmandise, ajoutent à leurs démonstrations cette réserve : à moins que l'homme ne soit sage, honnête et de bonnes mœurs. C'est ce qu'a fait Galien dans son «*Traité sur les tempéraments*», où il a parlé des caractères considérés sous le rapport des organes du corps, en ajoutant à ses démonstrations cette même réserve.

Voilà l'exposé des causes de la différence qui existe entre les hommes sous le rapport de la différence des quatre principaux organes du corps.

Nous allons à présent parler des causes de la différence entre les hommes dans leurs passions. Nous avons déjà dit que les différences entre les hommes dans leurs passions sont de six espèces : la passion des aliments, la passion des boissons, la passion de la musique, la passion des plaisirs charnels, la passion des biens et la passion de la renommée.

La différence entre les hommes dans leur passion pour les aliments et les boissons est causée par la différence du tempérament de leur estomac et des humeurs qui s'y rassemblent. En effet, l'organisme du corps, en état normal de santé et de tempérament modéré, désire tout ce qui ressemble (29) à son tempérament et lui convient, et, à l'état de maladie et de tempérament anormal, ce qui ne ressemble pas à son tempérament et ne lui convient pas ; c'est ainsi que celui qui est atteint d'une fièvre brûlante demande à boire de l'eau fraîche, et que celui dont l'estomac est troublé par des humeurs chaudes au-dessus du degré normal boit de l'eau glacée en hiver pendant un froid excessif et en été pendant une grande chaleur. En outre, celui dont le tempérament de l'estomac est prédisposé à la chaleur aime les aliments acides ; celui dont le tem-

pérament de l'estomac est prédisposé au froid désire les choses douces. les choses salées et les choses piquantes, et n'éprouve pas un grand désir de l'eau fraîche ; celui dont l'estomac est troublé par une grande quantité de bile jaune n'aime pas les choses douces et surtout le miel et tout ce qui se change facilement en bile ; et celui dont le tempérament de l'estomac est prédisposé à une humidité épaisse n'aime pas les choses grasses.

Il en est ainsi de ceux qui aiment les liqueurs spiritueuses. En effet, ceux qui ont le tempérament chaud préfèrent les boissons d'un goût plutôt amer, et ceux dont le tempérament de l'estomac est prédisposé au froid préfèrent les boissons d'un goût plutôt doux et piquant. Quant à ceux qui ne peuvent supporter aucune sorte de boissons, voici, d'après mes observations, ce qui leur arrive. Celui chez qui la sécheresse et la chaleur prédominent le tempérament de l'estomac (30) à cause de la nature de son organisme, s'il est habitué, dès l'enfance, aux boissons, en boit beaucoup et est capable de les supporter. car elles conviennent au tempérament de son estomac et à la nature de son organisme et elles leur ressemblent ; et s'il n'est pas habitué, dès l'enfance, aux boissons, elles lui causent du dégoût à l'âge avancé et agissent dans son estomac comme les médicaments et les choses répugnantes, en augmentant sa sécheresse, sa chaleur et la bile qu'il contient. lui nuisant ainsi excessivement. J'ai observé ces faits chez beaucoup d'hommes qui ont le même tempérament de l'estomac et la même nature de l'organisme et qui diffèrent dans la force de résistance aux boissons. A cette différence sous ce rapport je n'ai pas trouvé d'autres causes que celles que je viens d'indiquer.

Pour ce qui concerne la passion de la boue, du plâtre. de la poussière. du charbon et des choses semblables. je pense qu'elle est causée par un mélange de mauvais aloi ressemblant à ces matières sous le rapport du tempérament et de la qualité, et qui se forme dans l'estomac et attire les choses qui lui ressemblent ou qui l'avoisinent. La preuve la plus convaincante en est que cette passion s'apaise quand l'estomac est délivré de ce mélange, à moins que l'estomac lui-même ne soit, par sa nature, la cause de ce mélange ; car, dans ce cas. l'estomac renouvelle la formation du mélange aussitôt qu'il est évacué, soit par un purgatif soit par un vomitif.

Il y a des hommes qui éprouvent de la répugnance pour certains éléments, comme les amandes, les raisins secs, le lait et autres. Nous attribuons cette répugnance au tempérament et à l'organisation propres à l'estomac de ces hommes, mais la nature et la cause véritable de cette répugnance ne sont connues que du Créateur des tempéraments, qu'il soit béni et exalté (31). De même, l'aimant qui attire le fer, la pierre qui repousse le vinaigre, l'odeur de la corne du cerf qui met en fuite les serpents et d'autres phénomènes étranges que nous attribuons généralement au tempérament et à l'organisation chauds ou froids, secs ou humides des choses, leur nature et leur cause véritable nous sont inconnues.

Voilà l'exposé des causes de la différence entre les hommes dans la passion des aliments et des boissons.

*
*
*

Nous allons à présent traiter des causes de la différence entre les hommes dans la passion de la musique. Cette passion peut être considérée sous deux rapports : sous le rapport de la pratique et de l'habitude et sous celui du talent et de la subtilité de l'ouïe. Je connais en effet des personnes qui, n'ayant pas pratiqué la musique et ne l'ayant pas aimé, ne savent pas distinguer la bonne musique de la mauvaise ; car la musique n'est pas seulement un art, mais elle est l'art le plus beau, le plus délicat et le plus impressionnant. Et comme, dans tous les autres arts, l'homme n'atteint la perfection que par un exercice prolongé, ainsi, dans l'art musical, l'homme n'arrive pas à distinguer la bonne musique de la mauvaise, à moins qu'il n'ait gagné, par une pratique continue, l'habitude du chant. C'est le manque de cette habitude qui porte les hommes à faire, sans discernement, le choix des chants. En plus de la pratique et de l'habitude, la musique doit être considérée, comme nous l'avons dit plus haut, sous le rapport du talent et de la subtilité de l'ouïe.

Abou'l 'Abbâs Aḥmad, fils du Calife al-Mo'tacim bi'l-Ilah⁽¹⁾ était très

⁽¹⁾ Son califat dura de l'an 833 à 842.

versé dans l'art musical ; il avait lu beaucoup de livres de musique et atteint dans cet art (32) une telle perfection qu'il a pu composer plusieurs mélodies qu'il apprenait à ses esclaves chanteuses et qu'il leur faisait chanter. Son fils Abou'l Qâssim Moḥammad était le musicien le plus habile de son temps, et même plus fort dans cet art que son père. On m'a raconté que lorsqu'il présidait un groupe de musiciens qui exécutaient un morceau de concert, si un instrument venait à dissoner, il s'en apercevait tout de suite et disait au musicien : « mets en accord telle ou telle corde de ton instrument. » Abou'l 'Abbàs n'avait ni le talent ni la subtilité de l'ouïe dont était doué son fils Moḥammad. Pour pouvoir distinguer la bonne musique de la mauvaise, il faut que l'homme possède d'abord l'aptitude naturelle et puis l'aptitude acquise dès l'enfance par l'exercice et par l'habitude.

Sous ce rapport, les hommes diffèrent encore dans leurs penchants et leurs préférences. Une belle voix est perçue tout de suite par le sens de l'ouïe, et les hommes s'accordent presque tous à l'apprécier. C'est pour cela que nous voyons la plupart des hommes préférer une belle voix à une pièce de musique bien composée ; et les hommes qui préfèrent une bonne musique à une belle voix, sont ceux qui connaissent à fond les principes de l'art musical et qui sont doués de talent et d'une aptitude naturelle pour la musique. Beaucoup d'hommes, qui ont chez eux de bons musiciens, préfèrent entendre le chant des esclaves chanteuses de leurs voisins, bien que ce chant (33) ne soit pas aussi mélodieux que celui de leurs musiciens. La raison en est que l'homme se lasse de ce qu'il possède et désire ce qu'il ne possède pas. Il en est ainsi, par exemple, de ceux qui sont habitués à manger de la viande de chevreaux et de poulets et le pain de bonne qualité, et cependant ils désirent manger le pain fait de riz et les poissons salés. Rentrent dans cette catégorie les personnes qui préfèrent quelquefois la guitare au luth. Quant à ceux qui préfèrent toujours la guitare au luth, je ne connais d'autres raisons pour cette préférence que leur ignorance de l'art musical et de la combinaison des sons ; car toutes les combinaisons des sons peuvent être produites par le luth et surtout par celui à cinq cordes, tandis que les cordes de la guitare ne peuvent les produire.

Les hommes diffèrent encore dans la passion de la musique sous le

rapport de leur opinion sur les musiciens, surtout si cette passion est influencée par une autre passion qui l'emporte sur la première. Le musicien préféré est, dans ce cas, jugé comme très fort dans l'art musical et possédant une très belle voix.

Voilà l'exposé des causes de la différence entre les hommes dans la passion de la musique.

*
* *

La cause de la différence entre les hommes dans la passion des plaisirs charnels naturels et des plaisirs contre nature peut être considérée sous quatre rapports : celui du discernement, celui de la religion, celui de l'opinion et celui de l'habitude.

Si l'on considère la cause de cette différence sous le rapport du discernement, l'homme qui a le jugement sain et la nature bonne et bien équilibrée (34) choisit, parmi toutes choses, celles qui lui conviennent le mieux selon les dispositions de sa nature. Je connais des hommes riches et puissants qui ont en horreur les plaisirs charnels contre nature : et cela non pas par un sentiment religieux, mais par le désir de se conformer aux dispositions de la nature et de choisir le mieux.

Si l'on considère la cause de cette différence sous le rapport de la religion, les hommes ne sont pas du même avis. Quelques-uns, adonnés au vice contre nature, prétendent qu'il est permis ; car, disent-ils, il n'a pas été prohibé ni frappé d'une sanction pénale, ni mentionné dans l'Évangile et le Coran. Mais ils ignorent que le troisième Livre du Pentateuque⁽¹⁾ condamne à être brûlés vifs les coupables de ce péché, tant ceux qui jouent le rôle de l'homme que ceux qui jouent celui de la femme. D'autres désapprouvent ce vice, le condamnent et l'abhorrent sous toutes ses formes.

Si l'on considère la cause de cette différence sous le rapport de l'opinion, les hommes qui pensent que cet acte contre nature est moins nuisible à la santé, appuient leur opinion sur le témoignage de certains médecins. Or, tout médecin qui ose émettre une telle opinion n'est qu'un

⁽¹⁾ Le Lévitique 18 : 22 ; 20 : 13.

ignorant, dénué de bon sens et de religion. La preuve qu'il est un ignorant, c'est qu'il ne connaît pas l'opinion des Anciens à ce sujet ; il ne sait pas qu'un des principaux médecins, nommé Rufus⁽¹⁾, qui est au nombre des médecins dont j'ai lu les livres et qui a précédé Galien, excepté Hippocrate, affirme que ce vice affaiblit le corps, fatigue l'organe sexuel et cause une émotion (35) beaucoup plus troublante que celle que ressent l'homme lorsqu'il dort avec une femme. D'autres médecins de l'Antiquité ont constaté ce fait. Quant à Galien, il n'a pas trouvé digne de lui de parler des plaisirs de la chair ni des traitements et des médicaments qui sont utiles à l'acte vénérien ; il s'est contenté de dire peu de choses à ce sujet. La preuve que ce médecin manque de bon sens, c'est qu'il déraisonne et montre peu de discernement ; car l'homme qui observe les choses avec attention remarque tout de suite que l'organe sexuel de la femme est créé pour l'acte vénérien et qu'il a l'humidité naturelle nécessaire à l'accomplissement de cet acte ; tandis que l'organe qui n'est pas celui de la femme n'a pas cette humidité naturelle ; de plus l'organe sexuel de la femme s'adapte parfaitement à celui de l'homme lors de la copulation. La preuve que ce médecin manque de religion, c'est que son opinion est contraire à tous les préceptes des prophètes, que leurs prières soient avec nous. Il est probable que ce médecin ou ces médecins, qui ont émis une telle opinion, ont été consultés par des hommes adonnés à ce vice et que, par manque de religion et dans leur propre intérêt, ils n'ont pas voulu les désabuser.

Ahmad, fils du Calife al-Mo'tacim bi'l-llah, m'ayant un jour entretenu à ce sujet, je lui ai dit que cette habitude est contre la nature et fatigue beaucoup le corps et lui ai indiqué le mode naturel de la copulation ; mais il m'a répondu que, selon l'opinion de Ya'qoub ibn Ishâq al-Kindî⁽²⁾, cette habitude est conforme à la nature, car les oiseaux mâles s'accouplent avec les oiseaux mâles, et la manière dont s'accouplent les quadrupèdes (36) ressemble à celle dont s'accouplent les hommes avec les hommes. Je lui ai démontré alors l'avantage qu'ont les mains de l'homme sur les pieds de l'animal et la cause pour laquelle ils ont été créés de cette façon,

⁽¹⁾ Mort au commencement du II^e siècle. — ⁽²⁾ Surnommé « philosophe des Arabes », mort en 860.

et lui ai fait remarquer que les quadrupèdes sont obligés de s'accoupler de la manière dont ils le font en raison de la forme de leurs pieds ; et, voyant qu'il était convaincu, j'ai ajouté que la manière dont s'accouplent les pigeons est un objet de dérision qui provoque des proverbes ironiques et qu'il n'est pas digne de l'homme de dévier du chemin droit pour imiter les animaux. Il se mit alors à rire et m'approuva.

Enfin, si l'on considère la cause de cette différence sous le rapport de l'habitude, les hommes sont plus habitués à se trouver et à traiter avec les jeunes gens qu'avec les femmes ; et comme les femmes sont toujours condamnées à la reclusion et que les hommes sont le plus souvent accompagnés de jeunes gens dans leurs allées et venues, il est plus facile aux hommes, lorsqu'ils sont tourmentés par la passion des plaisirs charnels, de l'apaiser avec les jeunes gens qui sont à leur portée que d'aller chercher les femmes dans leur retraite. C'est pour cela que les lieux retirés et les bains sont devenus le foyer où se pratique cette habitude, à cause de l'absence des femmes.

Quant au plaisir que ressent l'homme qui, dans la copulation, prend le rôle de la femme, j'avais de la peine à croire les récits que j'avais entendus à ce sujet, jusqu'au jour où Abou'l 'Abbâs Ahmad, fils du Calife al-Mo'tacim bi'l-llah, m'a raconté que des enfants et des hommes riches et puissants avaient cette habitude. Sa'd Ben Mas'oud⁽¹⁾ m'a parlé d'un négociant de Bassora (37) qui était tourmenté par cette passion et qui, pour en guérir, eut recours aux médecins et dépensa beaucoup d'argent. Aristote, dans le sixième chapitre de son « Traité sur les Questions physiologiques », dit que certaines personnes se prêtent à cet acte pour fortifier en elles le sens gésénique ; et dans son « Livre sur la Physiognomonie », il indique les signes de cet acte contre nature. Je n'ai pas lu autre chose à ce sujet dans les livres des Anciens. Le médecin Honaïn ibn Ishâq⁽²⁾ m'a raconté qu'un homme puissant subissait la honte de prendre dans la copulation le rôle de la femme, dans le désir de pouvoir,

(1) Il n'est pas mentionné dans les livres biographiques en ma possession.

(2) Grand savant et célèbre médecin chrétien surnommé « Chef des philosophes et des médecins », et qui fut médecin ou conseiller de huit Califes, mort en 877.

à son tour, prendre celui de l'homme. En observant cette aberration des sens, j'ai eu l'idée que la raison en était l'exiguïté du membre et le trouble qui produit une démangeaison semblable à celle ressentie par les personnes atteintes de lèpre ou d'une autre maladie semblable et qui ne peut être apaisée que par le frottement.

Rentre dans la catégorie de cette passion l'habitude qu'ont certaines personnes d'épiler les poils de leur barbe et de se rogner les ongles avec les dents. Je ne puis expliquer cette faiblesse que par le manque de discernement, qui engendre cette habitude causée par le mauvais tempérament de la barbe et des doigts.

*
* *

La différence entre les hommes dans la passion des biens est causée par la différence de leur discernement. Les hommes qui jugent les choses avec discernement savent que les meilleurs biens du monde sont les biens-fonds qui n'ont pas besoin d'être enfouis et ne sont pas exposés à la rapine et au vol, et qui donnent des produits périodiques selon les saisons de l'année. (38) Ces hommes dépensent tout leur avoir dans l'acquisition des propriétés foncières qu'ils mettent tous leurs soins à amender et à entretenir. Et les hommes, qui manquent de discernement et qui n'apprécient pas la valeur réelle de l'argent et les dangers auxquels il expose son possesseur, préfèrent l'argent à la propriété foncière. Ces hommes thésaurisent par simple amour de l'argent, en se privant et en privant les leurs du confort de la vie ; ils ignorent le but pour lequel l'argent est extrait de la terre et frappé pour être converti en monnaie ; car si le manger, le boire et l'habillement venaient à manquer aux hommes et si tout le globe terrestre devenait une mine d'or, d'argent et de pierres précieuses, cela ne leur servirait de rien et ils n'apprécieraient plus ni l'or, ni l'argent, ni les pierres précieuses. Je ne connais rien dans le monde qui soit aussi inutile que ces minéraux, et cependant les hommes en ont exagéré la valeur et en ont fait l'objet de leur convoitise et de leur vanité.

Quant aux animaux, aux jeunes esclaves, à l'habillement, aux maisons, aux instruments et aux autres objets nécessaires à la vie, ce sont les

hommes doués de discernement qui désirent en faire l'acquisition ; et ceux qui manquent de discernement ne savent pas distinguer l'utile de l'inutile.

*
*
*

(39) Enfin, la différence entre les hommes dans la passion de la renommée est causée par le désir qu'ont certaines personnes d'être appréciées et estimées du monde et de laisser un bon souvenir après leur mort. Ainsi ceux qui excellent dans la politique, ou dans l'administration, ou dans un art quelconque aspirent au respect public et à la renommée.

Voilà l'exposé que mes connaissances et la lecture des livres des Anciens m'ont permis de faire relativement aux causes de la différence que présentent les hommes dans leurs caractères, dans leur conduite et dans leurs passions et penchants.

*
*
*

J'aurais pu m'étendre sur ce sujet et y ajouter l'étude des autres penchants des hommes sous le rapport de l'organisation de leur corps : si je m'en suis abstenu, c'est parce qu'une telle étude est très difficile et très complexe et n'est accessible qu'aux personnes qui ont une connaissance approfondie de la physiologie.

Maintenant que je viens d'accomplir la tâche que je m'étais proposée et d'expliquer ce qui devait être expliqué, il m'est facile de répondre à la question que tu as soulevée, à savoir : Quelles sont les causes de la différence existant entre les hommes intelligents qui sont doués de discernement, dans leurs caractères, dans leur conduite et dans leurs passions et penchants ? Cette réponse est qu'il peut arriver que des hommes aient des cerveaux d'une organisation modérée et que les esprits animaux qui s'y forment soient semblables ou presque semblables et que cependant ils diffèrent beaucoup sous le rapport du cœur, du foie et de l'ensemble de leur organisme. Or, si ces hommes sont invités à se prononcer sur une question touchant aux affaires de la politique, de l'administration ou de tout autre sujet, ils s'accordent tous et émettent la même opinion qui est saine et bien fondée, et cela pour la raison qu'ils

ont tous la même organisation du cerveau. Et si nous considérons ces hommes sous d'autres rapports, sous celui, par exemple, de l'irritation et de la colère, nous trouvons que ceux dont le tempérament du cœur est modéré s'irritent en temps voulu, et que leur colère est en proportion de la cause qui l'a fait naître ; que ceux, dont le tempérament du cœur est prédisposé à la chaleur s'irritent à contre-temps, et que leur colère dépasse les limites de la cause qui l'a engendrée ; ces hommes perdent alors le bon sens et déraisonnent ; et que ceux dont le tempérament du cœur est prédisposé au froid, ne s'irritent point quand ils devraient s'irriter et subissent un affront avec soumission et humilité. Enfin, si nous les considérons sous le rapport de la bonté et de la bienfaisance, s'ils sont doués d'un caractère noble et normal, ils désirent le bien et aiment à le faire ; et s'ils sont d'un caractère ignoble et anormal, ils aiment le mal et excitent les autres à le faire. Il en est de même, s'il s'agit de la différence entre les hommes sous le rapport de la tempérance et de l'intempérance, sous celui de la miséricorde et de la cruauté et sous tous les autres rapports dont nous avons parlé dans cette épître.

Voilà ma réponse à ta question relative aux causes de la différence que présentent les hommes dans leurs caractères, dans leur conduite et dans leurs passions et penchants.

Fin de l'Épître de Qostà ibn Loûqà de Ba'albek, adressée à Abou 'Ali ibn al-Hàrith en réponse à sa question relative aux causes des différences que présentent les hommes dans leurs caractères, dans leur conduite et dans leurs passions et penchants. Transcrit par le moine Youhannà de Laodicée, le cinquième jour du mois de Cha'bàn de l'année 830 de l'Hégire (1426).

INDEX DES NOMS PROPRES

(Les chiffres renvoient aux pages).

آسيا الصغرى Asie Mineure	103
ابن العبرى Bar-Hebraeus	104, 125
ابن النديم Ibn an-Nadim	104
أبو أحمد الموفق أخو المعتد على الله Mo'tamid 'ala-Allah	125, 155
أبو العباس أحمد بن المعتصم بالله bi'l-Allah	132, 135, 136, 160, 163, 164
أبو علي بن الحارث Abou 'Alī ibn al-Hārith	107, 139, 167
أبو القاسم محمد بن المعتصم بالله bi'l-Allah	132, 155
ارسطوطالس النيلسوف Aristotle	136, 164
ارمينيه Arménie	103
أصحاب التشريح Anatomistes	118, 149
أصحاب القراءة Physiognomonistes	115, 129, 146, 158
الانجيل L'Évangile	134, 162
البحيرة Bassora	136, 164
بعلبك Baalbek (ville de Syrie)	103, 140
بغداد Bagdad	103
بقراط Hyppocrate	134, 163
التوراة Pentateuque	134, 162
جالينوس Galien	129, 134, 158, 163
حلب Alep	105
حنين بن اسحق Honain ibn Isḥāq	103, 104, 105, 136, 164
روفس الطبيب Rufus (médecin)	134, 163
سعد بن مسعود Sa'd ibn Mas'oud	136, 164
سنحاريب Sanharib	103

سوريه (Syrie).....	103
القرآن Le Coran	134, 162
قسطا بن لوتا Qoṣṭà ibn Loûqà.....	103, 104, 106, 107, 139, 140, 167
القفتى (جمال الدين) al-Qifti (Gamâl ad-Dîn).....	104
كتاب أخبار العلماء، بأخبار الحكماء. لجمال الدين القفتى Histoire des Savants et des Sages par Gamâl ad-Dîn al-Qifti.....	135, 136
كتاب عيون الانباء، في طبقات الاطباء Histoire des Médecins.....	135, 136
كتاب الفراسة لارسطوطالس Livre sur la Physiognomonie par Aristote	136, 164
كتاب الفهرست لابن التديم Le Catalogue d'Ibn an-Nadim.....	104
كتاب المزاجات لجالينوس Traité sur les tempéraments par Galien .	129, 158
كتاب المسائل الطبيعية لارسطوطالس Traité sur les Questions physiologiques par Aristote	136, 164
كتاب المسائل في العين لحنين بن اسحق Le Livre des Questions sur l'OEil de Honân ibn Ishâq	105
الكندى (يعقوب بن اسحق) al-Kindi (Ya'qoub ibn Ishâq).....	135, 163
اللاذقية Lattaquié (ville de Syrie)	105, 139, 167
الاويين Lévitique	134, 162
مختصر تاريخ الدول لابن العبري Abrégé de l'Histoire des Dynasties par Bar- Hebraeus.....	104, 125, 132
المتوكل على الله al-Motawakkil 'ala-Allah	136
المتصم بالله al-Mo'tacim bi'llah	132, 160
المتمد على الله al-Mo'tamid 'ala-Allah	125, 155
يوحنا (الراهب من مدينة اللاذقية) Youhannâ (moine de Lattaquié)	105, 139, 167
يوحنا بن ماسويه Youhannâ ibn Massawâih	103

فهرس المحتويات

- باراخ ، كارل سيجموند (ناشر): ترجمة لائينية لرسالة في الفرق بين
الروح والنفس لقسطا بن لوقا ١
- شيخو، لويس (ناشر): رسالة في الفرق بين الروح والنفس ١٥١
- جابرييلي ، جورّيه: رسالة في الفرق بين الروح والنفس لقسطا بن
لوقا. (نشر النص ، وترجمة إيطالية) ١٦٨
- سباط ، بولس: «كتاب علل اختلاف الناس في أخلاقهم وسيرهم ...»
لقسطا بن لوقا. (نشر النص) ٢٠٢



٣٣٧٠٣٤

طبع في ٨٠ نسخة

نشر بمعهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
بنرانكنورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية
طبع في مطبعة شتراوس، مورلتباخ، ألمانيا الاتحادية

الطب الإسلامي

٣٤

قسطا بن لوقا

(القرن ١٣/٩م)

نصوص ودراسات

جمع وإعادة طبع

فؤاد سزكين

بالتعاون مع

كارل إيرج-إيجرت، مازن عماوي، إكهارد نوبياور

١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكفورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

يصدرها
فؤاد سزكين

الطب الإسلامي

٣٤

قسطا بن لوقا
(القرن ٥٣/٩م)

نصوص ودراسات

جمع وإعادة طبع

١٤١٧هـ - ١٩٩٦م

معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية

في إطار جامعة فرانكنورت - جمهورية ألمانيا الاتحادية

منشورات
معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية
سلسلة الطب الإسلامي
المجلد ٣٤