

# Χουάνγκ Ντι Νεί Τζινγκ Λινγκ Σου: Τα αρχαία κλασσικά κείμενα της βελονοθεραπείας

Μετάφραση: Ανδρέας Σιμάτος.

Το άρθρο μας παραχώρησε ο Dr. Paul Unschuld

## Σύνοψη

Το παρακάτω άρθρο παρουσιάζει αυτούσια την Εισαγωγή που προλογίζει τη νέα μετάφραση του Huang Di Nei Jing Su Wen στην αγγλική γλώσσα από τον Paul Unschuld.

## Εισαγωγικές παρατηρήσεις, του Z'en Rosenberg\*

Η δημοσίευση μιας νέας αγγλικής μετάφρασης του Huang Di Nei jing Su wen αποτελεί μείζον εκδοτικό γεγονός για την κοινότητα της Κινέζικης Ιατρικής. Επιλέξαμε να μοιραστούμε με το αναγνωστικό κοινό της εφημερίδας Journal of Chinese Medicine την Εισαγωγή αυτού του έργου, λόγω της μακράς ιστορίας της εφημερίδας στη δημοσίευση και την ανασκόπηση έργων των επιφανέστερων μεταφραστών, συγγραφέων και θεραπευτών που δραστηριοποιούνται στο πεδίο της Ασιατικής Ιατρικής. Σε αυτήν την τελική μετάφραση του Ling shu, ο Paul Unschuld επιτυγχάνει μια τυπική, ακαδημαϊκή απόδοση του κειμένου, καθιστώντας το ένα κατάλληλο βοήθημα τόσο στην έρευνα όσο και στην κλινική πρακτική. Η έκδοση αυτή διαφοροποιείται από τις προηγούμενες στο ότι δεν προσπαθεί να συγχωνεύσει βασικές έννοιες της κινέζικης ιατρικής με σύγχρονους βιοιατρικούς όρους. Η έκδοση του Ling shu, μόλις πέντε χρόνια μετά από τη μετάφραση του Huang Di Nei jing Su wen από τον Unschuld, εμφανίζεται παράλληλα με μια ενημερωμένη έκδοση του Nan Jing, η οποία εκπονήθηκε ως ένα τιμητικό συμπλήρωμα στα δύο μέρη του έργου του Nei jing (και τα δύο εκδόθηκαν το καλοκαίρι του 2016). Με αυτόν τον τρόπο τα θεμελιώδη έργα της δυναστείας των Χαν, που αποτελούν τα κείμενα στα οποία θεμελιώθηκε η ιατρική, είναι τώρα διαθέσιμα σε μία ολοκληρωμένη, συνεχή και ομοιόμορφη μετάφραση. Αυτά τα έργα εξηγούν τη βαθύτερη δομή της συστημικής αντιστοιχίας\*\* που αποτελεί τον πυρήνα

---

\* Ο Z'en Rosenberg ξεκίνησε να εργάζεται ως θεραπευτής σιάτσου και σύμβουλος μακροβιοτικής τη δεκαετία του 1970. Από το 1983 ασχολήθηκε με την Κινέζικη Ιατρική, το βελονισμό και τη βοτανοθεραπεία. Τα τελευταία 25 χρόνια έχει κάνει πληθώρα διαλέξεων για την Κινέζικη Ιατρική και τη μακροβιοτική. Είναι πρώην Πρόεδρος της Acupuncture Association of Colorado, εργάστηκε ως καθηγητής στο Department of Herbal Medicine at Pacific College of Oriental Medicine στο San Diego και ειδικεύτηκε στα αυτοάνοσα νοσήματα. Έχει αρθρογραφήσει σε πολλά περιοδικά Κινέζικης Ιατρικής συμπεριλαμβανομένων των Oriental Medicine Magazine, Protocol Journal of Botanical Medicine, Journal of Oriental Medicine in America και Journal of Chinese Medicine και συμμετέχει στη σύνταξη του Clinical Acupuncture and Oriental Medicine Journal. Σήμερα, εκτός των άλλων, εκπονεί μια συγκριτική μελέτη κειμένων σχετικά με τις βοτανικές συνταγές και τις μεθόδους διάγνωσης σύμφωνα με τα κλασσικά κείμενα του Nan Jing/Difficult Classic.

\*\* Η θεωρία της συστημικής αντιστοιχίας βασίζεται στην αρχή ότι τα φυσικά φαινόμενα και οι αφηρημένες ιδέες βρίσκονται σε σχέση αλληλοεπηρεασμού και αλληλεξάρτησης μέσω της σύνδεσής

*αυτής της ιατρικής (θεωρίες γιν γιαγκ, πέντε στοιχείων και [καναλιών] μεσημβρινών). Ειδικότερα, το Ling shu περιέχει ουσιαστικές πληροφορίες για τη διάγνωση, τη χαρτογράφηση του δικτύου των καναλιών jing-luo, τη θεραπεία και τις ειδικές συνθήκες εφαρμογής της. Όλα αυτά βασίζονται στη σχέση του ανθρώπου με το φυσικό κόσμο και αντιπροσωπεύουν μια πραγματικά ολιστική προσέγγιση της ιατρικής. Έχοντας πλέον στη διάθεσή μας τα θεωρητικά θεμέλια της Κινέζικης Ιατρικής για μελέτη, έρευνα και κλινική εφαρμογή, το επάγγελμά μας μπορεί να συνεχίσει την πορεία του άφοβα, στηριζόμενο στη γνωστική βεβαιότητα ότι τα κανάλια, τα βελονιστικά σημεία και η διαγνωστική του σφυγμού δεν είναι ευφάνταστα μυθεύματα αλλά μέρος ενός πλήρους, αιτιοκρατικού ιατρικού συστήματος το οποίο παρέχει μια αληθινή, υποστηρικτική προσέγγιση στη σύγχρονη βιοιατρική.*

*Σημείωση του εκδότη: Το ακόλουθο κείμενο δημοσιεύεται αυτούσιο όπως είναι στην αρχική του έκδοση χωρίς οποιαδήποτε αλλαγή εκ μέρους της συντακτικής ομάδας της JCM.*

---

τους με συγκεκριμένες γραμμές αντιστοιχίας (σύστημα). Οποιαδήποτε παρέμβαση σε κάποιο σημείο μιας γραμμής θα επιφέρει αλλαγές σε ολόκληρη τη γραμμή. Τα φαινόμενα και οι ιδέες δείχνουν την τάση να ενσωματώνονται σε ένα και μοναδικό σύστημα αντιστοιχίας του οποίου η βάση είναι η θεωρία γιν γιαγκ και η θεωρία των 5 στοιχείων. Η ύπαρξη και η λειτουργία ενός τέτοιου συστήματος αποτελεί τη βάση της θεωρίας του ολισμού και τη θεμελιώδη αρχή των εφαρμογών του. (Σ.τ.Μ.)

## 1. Μια νέα οπτική του κόσμου, μια νέα θεραπευτική

Το Ling shu, επίσης γνωστό και ως Ling shu jing, είναι το κλασσικό κείμενο της κινέζικης βελονοθεραπείας. Ένα μεγάλο μέρος του κειμένου που μας είναι γνωστό σήμερα, πιθανότατα αποτελεί συρραφή μεμονωμένων μικρότερων κειμένων που χρονολογούνται από το 2<sup>ο</sup> και 1<sup>ο</sup> αιώνα π.Χ., κατά τη διάρκεια των δύο δυναστειών Χαν της αρχαίας Κίνας [202 π.Χ. έως 9 μ. Χ. και 25 έως 220 μ.Χ.]\*. Οι συγγραφείς αυτών των κειμένων παραμένουν άγνωστοι καθώς κάποιο τρίτο πρόσωπο σε κάποια συγκεκριμένη χρονική στιγμή συνέλλεξε αυτά τα μεμονωμένα κείμενα και τα ενσωμάτωσε σε ένα μεγάλο, ενιαίο έργο.

Πολλά ερωτήματα γύρω από τις απαρχές του Ling shu παραμένουν μέχρι σήμερα αναπάντητα<sup>1</sup>. Μια βιβλιογραφία που παραθέτει ο Liu Xin (απεβίωσε το 23 μ.Χ.) στις αρχές του 1<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. αναφέρει ένα κείμενο με τον τίτλο Zhen jing (Τα κλασσικά του βελονισμού) που αποτελείται από εννέα κεφάλαια. Θεωρητικά, ο Liu Xin χρησιμοποίησε ως βάση του έργου του έναν παλαιότερο κατάλογο με τον τίτλο Bie lu, τον οποίο συνέταξε ο πατέρας του Liu Xiang (απεβίωσε το 6 π.Χ.). Ο βαθμός στον οποίο το περιεχόμενο του σημερινού Ling shu ταυτίζεται με το κείμενο του Zhen jing δεν μπορεί να εξακριβωθεί με βεβαιότητα. Παρομοίως, είναι άγνωστο ποιος τελικά έδωσε στο έργο τον τίτλο Ling shu (Υπερκόσμια Μεταλλαγή), ο οποίος δεν φαίνεται να σχετίζεται με το περιεχόμενο του κειμένου που διακατέχεται από μια σαφώς εγκόσμια λογική. Ίσως να ήταν ο ιατρός και σχολιαστής του Su wen, ο Wang Bing αυτός που χρησιμοποίησε τον τίτλο Ling shu για πρώτη φορά τον 8<sup>ο</sup> αιώνα μ.Χ.<sup>2</sup> Το μόνο που γνωρίζουμε σίγουρα είναι ότι το περιεχόμενο του Zhen jing, που παρατίθεται από τον Huangfu Mi (215 – 282) στα ιατρικά κλασσικά Jia yi jing, εμφανίζεται αυτούσιο στο σημερινό Ling shu. Το σχόλιο του Huangfu Mi στα προλεγόμενα του κειμένου είναι αξιοσημείωτο: «Σήμερα υπάρχει ένα Zhen jing με 9 κεφάλαια και ένα Su wen με 9 κεφάλαια, σύνολο 18 κεφάλαια. Μέρος του κειμένου έχει χαθεί. Τα ίχνη που έχουν απομείνει οδηγούν πίσω σε πολύ μακρινούς καιρούς. Ωστόσο, το κείμενο κυρίως αποτελείται από αφορισμούς και έχει περιορισμένη πρακτική αξία».

Κανείς από τους συγγραφείς των κειμένων τα οποία αποτελούν το Ling shu δεν είχε στο μυαλό του μαγικές και υπερκόσμιες δυνάμεις. Πράγματι, για την εποχή του το Ling shu ήταν ένα επαναστατικό κείμενο με την κυριολεκτική έννοια του όρου.<sup>3</sup> Μαζί με τα αδελφά του έργα Su wen και Nan jing<sup>4</sup> αντιπροσωπεύουν ένα σαφώς

---

\* Οι ημερομηνίες των δυναστειών που επισημαίνονται μεταξύ αγκυλών έχουν προστεθεί από το μεταφραστή μέσα στο κείμενο για διευκόλυνση. (Σ.τ.Μ.)

<sup>1</sup> Για μια ενδελεχή μελέτη της πρώιμης ιστορίας του Ling shu και των άλλων κλασσικών κειμένων της Κινέζικης Ιατρικής ανατρέξτε στο έργο του Paul Unschuld, Huang Di Nei Jing Su wen, Nature Knowledge, Imagery in an Ancient Chinese Medical Text καθώς και στο παράρτημα του Su wen «The Doctrine of the Five Periods and Six Qi» (66 έως 71 και 74) Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press 2003, 3ff.

<sup>2</sup> Ανατρέξτε στο Ma Jixing, Zhong yi wen xian xue Shanghai kexuejishu chubanshe, Shanghai 1990, 80f με αναφορές σε ποικίλα, παλαιότερα κείμενα του Ling shu, αποσπάσματα των οποίων έχουν δημοσιευθεί κατά τη διάρκεια της δυναστείας των βόρειων Σονγκ αλλά δεν παρουσιάζουν καμία αντιστοιχία ως προς το περιεχόμενο με το παρόν μεταφρασμένο έργο. Το ταιστικό περιβάλλον από το οποίο προέρχονται αυτά τα κείμενα είναι σαφώς αναγνωρίσιμο.

<sup>3</sup> Για πληροφορίες σχετικά με το καθεστώς των προ-ιατρικών θεραπευτικών τεχνών στην Κίνα ανατρέξτε στο έργο του D. Harper «Early Chinese Medical Literature: The Mawangdui Medical Manuscripts». Routledge, London 1998.

<sup>4</sup> Για την πλήρως σχολιασμένη μετάφραση ανατρέξτε στο έργο των Paul U. Unschuld και Hermann Tessenow σε συνεργασία με τον Zheng Jinsheng «Huang Di Nei Jing Su wen Huang Di's Inner Classic. Basic Questions [Vol.1 Πραγματείες 1 έως 52. Vol 2 Πραγματείες 53 έως 71 και 74 έως 81].

εναλλακτικό μοντέλο που έρχεται σε αντιπαράθεση με την επικρατούσα εικόνα του κόσμου έως τότε, η οποία εξέταζε την ανθρώπινη ζωή ως υποκείμενη σε μεγάλο βαθμό στις επιρροές εξωγήινων οντοτήτων. Θεότητες, πνεύματα δαιμόνων και προγόνων – μαζί με τους «ουρανούς» που αποτελούν μια υπερκόσμια δύναμη – έρχονται να επηρεάσουν καθοριστικά τις μεταπτώσεις της ζωής του κάθε ατόμου.<sup>5</sup> Σε γενικές γραμμές, οι άνθρωποι πίστευαν ότι η διάρκεια και η ποιότητα της επίγειας ζωής δεν ήταν κάτω από τον έλεγχό τους. Οι συγγραφείς, των οποίων η σκέψη αποτυπώθηκε στα κείμενα των Su wen, Nan jing και Ling shu, όπως αυτά έφτασαν στα χέρια μας, ήταν μια ομάδα διανοούμενων των οποίων ο αριθμός και τα ονόματα πολύ γρήγορα αναγκάστηκαν να γλιστρήσουν στο σκοτάδι της συλλογικής λήθης. Και αυτό ήταν απόλυτα δικαιολογημένο: τα ερωτήματά τους στράφηκαν σε ένα ζήτημα που για πολλούς αιώνες ήταν αυταπόδεικτο σε όλα τα κοινωνικά στρώματα. Ήρθαν σε αντιπαράθεση με τους σύγχρονούς τους θέτοντας την ιδέα των νόμων της φύσης, οι οποίοι ίσχυαν ανεξάρτητα από την ύπαρξη θεοτήτων, πνευμάτων, δαιμόνων και προγόνων - για να μην μιλήσουμε για το χώρο και το χρόνο. Αυτοί οι διανοούμενοι αποτέλεσαν τον πυρήνα της γέννησης μιας φωτισμένης, κοσμικής άποψης του κόσμου, η οποία ως συνέπεια θα είχε την κατάληξη σε μια νέα οπτική της φύσης και την ενσωμάτωση της ανθρωπότητας στο πλαίσιο των φυσικών νόμων που φέρονται πλέον ως το θεμέλιο για την κατανόηση των απαρχών, της ουσίας και της προσωρινότητας της ζωής.

Εκείνον τον καιρό η Κίνα ήταν ήδη μια κοινωνία με προηγμένο πολιτιστικό επίπεδο. Η πολύπλοκη κρατική διοίκηση λειτουργούσε σε συνδυασμό με ένα γραφειοκρατικό σύστημα που εξασφάλιζε την κρατική συνοχή καθώς και τους κοινωνικούς και οικονομικούς θεσμούς και πρότυπα. Αυτό το σύστημα συνοδευόταν από μια συνεχή καταγραφή ευρύτερων στοιχείων που αφορούσαν σε διάφορα θέματα καθημερινής σημασίας για την κρατική δομή. Στις βιβλιοθήκες και τους καταλόγους ήταν σημειωμένα ιστορικά χρονικά, φιλοσοφικά κείμενα, λεξικά ή ακόμη και στρατιωτικά εγχειρίδια. Αρκετοί από τους συγγραφείς αυτών των κειμένων είναι γνωστοί με τα ονόματά τους. Κατά συνέπεια, το γεγονός ότι οι συγγραφείς πολύ εκτενών έργων που εισήγαγαν μια νέα μορφή θεραπευτικής, μιας ιατρικής με τη σύγχρονη έννοια, δεν συμπεριλαμβάνονται σε αυτήν την ομάδα γνωστών συγγραφέων μπορεί να φαίνεται ανεξήγητο. Επίσης, μπορεί να φαίνεται ανεξήγητο το γεγονός ότι, ακόμη και στην Κίνα, τα κείμενά τους ή επιβίωσαν στο πέρασμα των αιώνων μέσω ιδιαίτερα ευαίσθητων αντιγράφων ή εξαφανίστηκαν εντελώς – όπως στην περίπτωση του Ling shu και του Tai su – ή διασώθηκε μόνο ένα μικρό μέρος τους. Θα μπορούσε κάποιος να εξηγήσει αυτές τις απώλειες λόγω των πολλών πολέμων που προκάλεσαν την καταστροφή και άμπολλων άλλων χειρογράφων, αλλά αυτό το επιχείρημα δεν φαίνεται αρκετά πειστικό. Με δεδομένο ότι τα Ling shu, Tai su και Su wen είχαν εκτιμηθεί από μια μεγάλη μερίδα της διανοήσεως της εποχής, είναι λογικό να είχαν αντιγραφεί σε επαρκή αριθμό αντιγράφων ώστε να αποτελέσουν τα θεμέλια των απαντήσεων απέναντι στις παθολογίες που απασχολούσαν τον πληθυσμό. Αλλά, όπως δείχνουν όλα τα δεδομένα, η περίπτωση αυτών των κειμένων ήταν διαφορετική.

Σήμερα έχουμε τη δυνατότητα να μελετήσουμε τις παλαιότερες εκδόσεις αυτών των αρχαίων κειμένων – μια μάλιστα βασισμένη σε μια σχολιασμένη έκδοση

---

The original Chinese Text with Annotated translation», Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2011.

<sup>5</sup> Για πληροφορίες σχετικά με την ετερονομία της ύπαρξης στην κοσμοαντίληψη και τις θρησκευτικές πρακτικές στην Αρχαία Κίνα ανατρέξτε στο έργο του Bernard Faure, έκδοση: Michel Strickman, Chinese Magical Medicine, Asian Religions and Cultures, Stanford, Stanford University Press, 2002.

των Su wen και Ling shu - αποκλειστικά και μόνο λόγω του γεγονότος ότι αντίγραφα του Tai su διασώθηκαν επί σειρά αιώνων στην Ιαπωνία με τη μορφή αποσπασμάτων. Ο συγγραφέας του Tai su είναι ο Yang Shangshan. Το όνομά του είναι το μόνο που διασώζεται από τα ονόματα των συγγραφέων των έργων τα οποία σήμερα δεχόμαστε ότι αποτελούν το Huang Di Nei jing, το γνωστό έργο «Τα εσωτερικά κλασσικά κείμενα του Κίτρινου Αυτοκράτορα». Ωστόσο, ο Yang Shangshan έζησε σε μεταγενέστερη εποχή, κατά τη δυναστεία των Τανγκ τον 7<sup>ο</sup> αιώνα.<sup>6</sup> Αυτή η εποχή γνώρισε μια εντελώς καινούργια ατμόσφαιρα που κύριο χαρακτηριστικό της ήταν μια άνευ προηγουμένου διαφορετικότητα στις κοσμολογικές απόψεις. Ακόμη όμως και σε αυτό το περιβάλλον, το Tai su προφανώς δεν θεωρήθηκε επαρκώς σημαντικό. Ο αριθμός των αντιγράφων που έγιναν στην Κίνα δεν ήταν αρκετός ώστε να εμποδίσει την εξαφάνιση του έργου στην ίδια την Κίνα.

Στους αιώνες που ακολούθησαν την περίοδο των Χαν, λίγοι συγγραφείς αποδέχτηκαν τις νέες επαναστατικές ιδέες. Ο γνωστότερος είναι ο Huangfu Mi, συγγραφέας του Jia yi jing τον 3<sup>ο</sup> αιώνα. Ο βαθμός στον οποίο το Jia yi jing και άλλα κείμενα μεταβιβάστηκαν αδιάλειπτα στην Κίνα και αν το περιεχόμενο των Ling shu και Su wen αναπαράχθηκε με τέτοιο τρόπο ώστε να συγκαλυφτεί ο «ανάρμοστος» χαρακτήρας των αρχικών κειμένων, αποτελεί το αντικείμενο μιας μελλοντικής μελέτης. Μόνο τον 12<sup>ο</sup> και 13<sup>ο</sup> αιώνα, στα πλαίσια μιας ριζικής μεταστροφής στη συνολική κοσμοαντίληψη της εποχής, ξεκαθαρίστηκε το θέμα της χιλιόχρονης σκιώδους ύπαρξης αυτών των κειμένων. Κατά διαταγή του αυτοκράτορα, άρχισε η επεξεργασία των πλέον σημαντικών χειρογράφων που είχαν διασωθεί, ώστε να γίνουν προσιτά στο ευρύτερο κοινό. Ο Lin Yi, ένας συνεργαζόμενος συγγραφέας στην κατεύθυνση αυτής της προσπάθειας και εκδότης μιας έκδοσης του Su wen του 1067, παραθέτει την εξής σημείωση στα προλεγόμενα της έκδοσης ενός χαμένου κειμένου του Ling shu: «Σήμερα το σύνολο του κειμένου του Ling shu δεν είναι διαθέσιμο».<sup>7</sup> Επιπλέον, τα αποσπάσματα που παραθέτονται από τον Lin Yi δεν αντιστοιχούν σε οποιοδήποτε διασωθέν κείμενο του Ling shu. Το 1092 ήρθε από την Κορέα στην Κίνα μια έκδοση του Ling shu με τίτλο Huang Di zhen jing, «Τα κλασσικά κείμενα βελονισμού του Κίτρινου Αυτοκράτορα».<sup>8</sup> Τελικά, ένας ιατρός της εποχής των Σονγκ [907 – 1276] με το όνομα Shi Shong, ο οποίος δεν είναι γνωστό πότε ακριβώς έζησε, ήταν ο πρώτος που μελέτησε ενδελεχώς το Ling shu και το 1135 εξέδωσε ένα χειρόγραφο με σχόλια βασισμένο στο προσωπικό του, οικογενειακό αρχείο. Αυτή είναι η έκδοση που θεωρήθηκε ως το κείμενο του Ling shu που χρονολογείται από την εποχή των Χαν. Από τότε πολλοί ιστορικοί αφιερώθηκαν σε ερωτήματα που αφορούσαν την προέλευση του Huang Di Nei jing. Νέες, σχολιασμένες εκδόσεις εμφανίστηκαν ως ερμηνευτικές των κειμένων επιχειρώντας να φωτίσουν ορισμένα σημεία που έως τότε θεωρούνταν δυσνόητα.

## 2. Huang Di – Ο Κίτρινος Θεάρχων

Το ζήτημα της σημασίας του Huang Di στη συλλογή κειμένων του Su wen και του Ling shu έχει συζητηθεί ωρίτερα. Huang Di δεν σημαίνει «κίτρινος αυτοκράτορας», όπως συχνά διαβάζουμε σήμερα στη λαϊκή λογοτεχνία. Το ιδεόγραμμα «Di»

<sup>6</sup> Sivin Nathan. (1998) «On the dates of Yang Shang-shan and Huang Di nei ching t'ai su». Chinese Science 15:29-36. Qian Chaochen (2006). Taisu zhuanzhujuti shijian xinzheng» [New evidence on the concrete date of the writing of the Taisu]. Zhongyi wenxian zazhi, 2006, No4.

<sup>7</sup> Ma Jixing 1990, 80 Δείτε επίσης σελ.81 για μια περιγραφική επισκόπηση των ονομάτων διαφόρων κειμένων εκ των οποίων πιθανώς να προήλθε το Ling shu, όπως είναι διαθέσιμα σήμερα καθώς και την ημερομηνία που πιθανώς εξαφανίστηκαν.

<sup>8</sup> Okanishi Tameto, Song yi qian yi ji kao, Ku T'ing Book House, Taipei 1969,35.

εκφράζει ένα μονάρχη μεταξύ των θεών, ένα θεοποιημένο πρόγονο, είναι ο Θεάρχων.\* Και «huang» σημαίνει «κίτρινο» και συμβολίζει την Κίνα. Ο Κίτρινος Θεάρχων, σύμφωνα με αυτήν την μη-τυπική σε διεθνές επίπεδο μετάφραση, εξέφραζε την υψηλότερη πολιτισμική και πνευματική Αρχή της αρχαίας Κίνας. Υπάρχουν αμέτρητα κείμενα που περιγράφουν έναν υποτιθέμενο διάλογο μεταξύ του Huang Di και ενός εκ των υπουργών ή συμβούλων του, τα οποία αποτέλεσαν την πολυτιμότερη συμβολή στη διαμόρφωση του πολιτισμού της αρχαίας Κίνας, σαν τα λόγια να προέρχονταν απευθείας από τα χείλη αυτού του ίδιου του Κίτρινου Θεάρχοντα. Στο ίδιο κλίμα φαίνεται αρχικά ότι κινήθηκαν και οι συγγραφείς των Su wen και Ling shu. Όμως εδώ τα φαινόμενα απατούν. Ο Huang Di, με εξαίρεση την περίπτωση όπου αντιμετωπίζει τον Lei Gong, τον Δούκα του Κεραυνού, δεν είναι ένας σοφός αλλά ένας αδαής στο ιατρικό πεδίο, ο οποίος θέλει να διδαχτεί. Το γεγονός αυτής της διδασκαλίας επισημαίνεται επανειλημμένως από το σεβασμό που εκφράζεται από τους συνομιλητές του Huang Di κατά τη διάρκεια των διαλόγων. Μερικές φορές αυτοί αυτοαποκαλούνται «xi zi» - πιτσιρίκοι - ή «xiao zi» - μικρά παιδιά - και σε μία περίπτωση στο κεφάλαιο 73, ο Qi Bo αναφέρεται στον Huang Di ως «sheng wang» - σοφός βασιλιάς. Σε έντονη αντίθεση με τα παραπάνω, συναντάμε στο κείμενο επιπλήξεις, ερωτήσεις και απαξιώσεις εκ μέρους των διδασκόντων ώστε αυτός ο Huang Di μπαίνει κάτω από ένα νέο φως δίνοντας μια εικόνα πολύ διαφορετική από αυτήν του τέλειου Θεάρχοντα.

Ένα πολύ ζωντανό παράδειγμα βρίσκουμε στο κεφάλαιο 80 του Ling shu. Ο Huang Di περιγράφει πώς ζαλίζεται κάθε φορά που σκαρφαλώνει σε ένα ψηλό κτήριο. Ζαλίζεται τόσο πολύ που δεν μπορεί να κουνηθεί παρά μόνο μπουσουλώντας στα τέσσερα. Πώς μπορούμε να φανταστούμε τον Θεάρχοντα να είναι αναγκασμένος να μπουσουλίσει για να καταπολεμήσει τη ζαλάδα του; Πώς μπορούμε να φανταστούμε το Θεάρχοντα να κάνει μια ερώτηση σε ένα δάσκαλο και αυτός να του απαντάει ότι στην πραγματικότητα υπάρχουν πράγματα που δεν πρέπει να λέγονται στον οποιονδήποτε; Μόνο όταν ο Huang Di κάνει έκκληση στο φιλότιμο του συνομιλητή του, ο τελευταίος δέχεται να απαντήσει την ερώτηση (ανατρέξτε στο κεφάλαιο 64). Στο κεφάλαιο 47, ο Huang Di ρωτάει μια ερώτηση στην οποία ο Qi Bo, ο διδάσκων σε αυτήν την περίπτωση, ξεκινάει την απάντηση με μια μακριά, ανούσια ομιλία έως ότου ο Huang Di χάνοντας την υπομονή του, λέει στον Qi Bo ότι δεν ήταν αυτό που τον ρώτησε. Ο πολυμαθής Shao Shi απαντάει σε μια ιδιαίτερα αφελή ερώτηση με κατάπληξη και αποδοκιμασία: «Τι; Εσύ, ένας Θεάρχων, και δεν ξέρεις την απάντηση;». Και ο Huang Di όμως από την πλευρά του δεν διστάζει να κάνει δεικτικές παρατηρήσεις, όπως όταν φέρεται να απαντάει σε μια παρατήρηση του Qi Bo λέγοντας: «Όλοι οι ασθενείς το γνωρίζουν ήδη αυτό που λες».<sup>9</sup>

Ίσως αυτές οι ιδιότυπες φόρμες να δείχνουν τη στάση των συγγραφέων ως προς τη σχέση εξουσίας μεταξύ των συνομιλητών. Το Ling shu όπως και το Su wen είναι αφιερωμένα όχι μόνο στο θέμα της υπεροχής των φυσικών νόμων αλλά και την εφαρμογή του νόμου καθαυτή. Πρόκειται για μια συνεισφορά στην απελευθέρωση από την αυθαιρεσία. Όχι μόνο την αυθαιρεσία των θεοτήτων, των δαιμόνων και των προγόνων - των οποίων τα κίνητρα σε τελική ανάλυση παραμένουν έξω από την αντίληψη των θνητών – αλλά και κάθε άλλη αυθαιρεσία εννοώντας και αυτήν των

---

\* Θεάρχων: «Thearch» στο αγγλικό κείμενο, αυτός που ηγείται – άρχει - των θεών, χρησιμοποιήθηκε ως προσωνυμία και για τους πέντε μυθικούς αυτοκράτορες της Κίνας. (Σ.τ.Μ.)

<sup>9</sup> Μια πολύ ενδελεχής προσπάθεια παράθεσης όλων των αντιθετικών αναφορών στα κείμενα του Nei jing, Su wen και Ling shu και της δομής των διαλόγων στο πλαίσιο της ιστορίας της διανοήσης έχει γίνει από τον Ma Boying στο Zhonggu yinxueshi, A history of Medicine in Chinese Culture, Shanghai renmin chubanshe, Shanghai 1994, 242 ff.

κοσμικών αρχόντων. Οι νόμοι – fa – και μόνο αυτοί, είναι το πρότυπο ως προς το οποίο πρέπει να συμμορφώνονται οι άνθρωποι.

### 3. Η νέα ορολογία

#### 3.1 fa

Δεν γνωρίζουμε τίποτα σχετικά με τους συγγραφείς των κειμένων που ήρθαν στο φως μέσω του Ling shu και του Su wen. Οι γνώσεις μας είναι εξίσου ανεπαρκείς σε ότι αφορά τους συγγραφείς των κειμένων τα οποία αποτέλεσαν το Ιπποκρατικό Έργο κατά τους αρχαίους χρόνους στην Ευρώπη. Δεν γνωρίζουμε τι είδους αντιστάσεις αντιμετώπισαν αυτοί οι συγγραφείς στην Κίνα κατά την προσπάθειά τους να διαδώσουν τις ιδέες τους. Η ιδέα του ότι τα φυσικά φαινόμενα υπακούουν σε συγκεκριμένους νόμους ήταν εντελώς καινούργια και αναμφίβολα ενοχλητική για την πλειοψηφία του κόσμου, ο οποίος θεωρούσε εντελώς προφανή την ύπαρξη θεοτήτων, δαιμόνων και θεοποιημένων προγόνων.

Κάθε νέα ιδεολογία απαιτεί και μια αντίστοιχη γλώσσα και ορολογία για να εκφράσει τις νέες αξίες που εισαγάγει. Για αυτόν το σκοπό, οι θεμελιωτές της νέας άποψης του κοσμικού σύμπαντος στην αρχαία Κίνα προχώρησαν με έναν τρόπο που ήταν και παραμένει ο αποτελεσματικότερος. Αντί να εφεύρουν νέους όρους που θα ήταν καινούργιοι και ξένοι στον περισσότερο κόσμο, στράφηκαν σε γνωστούς όρους και τους έδωσαν νέο νόημα. Η λέξη fa είναι ίσως το καλύτερο παράδειγμα. Αρχικά, η σημασία της αναφερόταν στο «παράδειγμα» ή το «μοντέλο» των σοφών των αρχών της ιστορίας, το οποίο όλος ο κόσμος ήταν αναμενόμενο να θέλει να μιμηθεί για το δικό του όφελος αλλά και για το κοινωνικό καλό. Κατά την περίοδο των Εμπόλεμων Κρατών (5<sup>ος</sup> έως 3<sup>ος</sup> αιώνας π.Χ.), η συγχώνευση όλο και περισσότερων μεγάλων κρατών απαίτησε τη δημιουργία μιας γραφειοκρατίας η οποία θα εξασφάλιζε την ομαλή διακυβέρνηση. Τότε ήταν που η λέξη fa έλαβε το νόημα του κοινωνικού, ποινικού δικαίου. Η έννοια fa απέκτησε τη βαρύτητα της νομιμότητας και, κατά συνέπεια, η τήρηση των κανόνων που περιέγραφε δεν επαφίονταν πλέον στην διακριτική ευχέρεια του κάθε ατόμου αλλά ήταν καθήκον του. Η απήφηση αυτών των κανόνων επέσυρε την τιμωρία. Από την άποψη των Νομικιστών,\* η αυστηρή τήρηση του fa ήταν η μόνη εγγύηση ορθής συμπεριφοράς μεταξύ των ανθρώπων. Το να κάνεις έκκληση στην ανθρώπινη καλοσύνη – στάση που οι Κομφουκιανιστές\*\* θεωρούσαν ως αποτελεσματικότερη – για τους οπαδούς του Νομικισμού έμοιαζε εντελώς ανεπαρκές. Αλλά κάτω από τη νέα κοσμική άποψη του σύμπαντος, η έννοια του fa έλαβε ακόμη μεγαλύτερες διαστάσεις. Η φύση επίσης είχε τους νόμους της, τους οποίους οι άνθρωποι έπρεπε να ακολουθούν. Αυτή η πρακτική δεν ήταν πάντα τόσο ευχάριστη αλλά πάντα συνοδευόταν από τη βεβαιότητα ότι η αφοσίωση στο φυσικό νόμο θα επέφερε ως ανταμοιβή την ευζωία. Η πίστη στις θεότητες, τα πνεύματα, τους δαίμονες και τους προγόνους βασιζόταν σε μια αβεβαιότητα, η οποία φαινόταν να τροφοδοτείται διαρκώς από τις αυθαιρεσίες των υπερφυσικών δυνάμεων. Τουλάχιστον, με αυτόν τον τρόπο είχαν την τάση να αντιμετωπίζουν τα θύματα αυτά τα θέματα. Αλλά η νέα κοσμική άποψη του

---

\* Αποκαλούνται Νομικιστές-Λεγκαλιστές λόγω της έμφασης που έδιναν στους νόμους. Πρόκειται για κίνημα στοχαστών του 4<sup>ου</sup> και 3<sup>ου</sup> αιώνα π.Χ. που υποστήριζαν ότι για τη σωστή διακυβέρνηση του κράτους είναι απαραίτητη η εγκαθίδρυση αποτελεσματικών θεσμικών δομών. Επικεντρώθηκαν σε προτάσεις πολιτικών λύσεων για την αντιμετώπιση της αταξίας. (Σ.τ.Μ.)

\*\* Οπαδοί του Κομφούκιου (551 – 479 π.Χ.) που αντίθετα με τους Νομικιστές υποστήριζαν ότι η ισχυρή κυβέρνηση εξαρτιόταν από τα ηθικά προσόντα του ηγεμόνα και των αξιωματούχων του. Αυτή την ηθική συμπεριφορά τη συνέδεαν με παραδοσιακούς ρόλους και ιεραρχίες και ήταν υπέρμαχοι της «τάξης των πραγμάτων». Υψηλότερη αρετή θεωρούσαν την τέλεια καλοσύνη και ευγένεια. (Σ.τ.Μ.)

σύμπαντος πρέσβευε ότι ήταν στο χέρι του κάθε ανθρώπου το αν θα απολαύσει έναν μακρύ και υγιή βίο ή θα αντιμετωπίσει ασθένειες και πρόωρο θάνατο.

Είχε λοιπόν στρωθεί ο δρόμος για την εμφάνιση μιας εντελώς νέας μορφής θεραπευτικής τέχνης. Αυτή τη νέα μορφή θεραπευτικής την ονομάσαμε «ιατρική»<sup>10</sup>. Η ιατρική είναι μια θεραπευτική τέχνη, αλλά κάθε θεραπευτική τέχνη δεν είναι ιατρική. Η ανάπτυξη της ιατρικής με αυτήν την κυριολεκτική έννοια πρωτοεμφανίζεται στην αρχαία Ελλάδα και αμέσως μετά στην Κίνα, όταν οι διανοούμενοι διαχώρισαν την υγεία και την ασθένεια από τη θρησκευτική άποψη του σύμπαντος. Η κοινή θεώρησή τους ήταν ότι οι φυσικοί νόμοι ήταν το μόνο πρότυπο αναφορικά με το οποίο καθοριζόταν η υγεία ή η ασθένεια του ατόμου.

Η ιατρική με την παραπάνω έννοια, την οποία πρωτοσυναντάμε στην Κίνα στα κείμενα του Su wen και του Ling shu, αποτέλεσε αυτήν τη νέα θεραπευτική τέχνη. Βασιζόμενοι μόνο σε υποθέσεις, μπορούμε να πούμε ότι μέσα σε ένα σχετικά σύντομο χρονικό διάστημα φάνηκε εύλογο σε κάποιους διανοούμενους και στην αρχαία Κίνα και στην αρχαία Ελλάδα ότι: πρώτον, οι φυσικοί νόμοι υπάρχουν και έχουν απόλυτη ισχύ ανεξάρτητα από το χρόνο, το χώρο και το υποκείμενο – είτε πρόκειται για υπερκόσμια είτε για ανθρώπινα όντα. Δεύτερον, αυτοί οι νόμοι μπορούν να γίνουν αντιληπτοί και να εκφραστούν μέσω του λόγου. Και τρίτον, η γνώση αυτών των νόμων επαρκεί για να εξηγηθούν όλα τα υλικά και μη φαινόμενα και οι σχετικές διαδικασίες τους, συμπεριλαμβανομένης της υγείας και της ασθένειας.

Δεν πρέπει κανείς να συμπεράνει ότι αυτή η νέα ιατρική, στην αρχική της σύλληψη, ήταν αποδεδειγμένα και πέραν κάθε αμφιβολίας αποτελεσματικότερη από τις συμβατικές θεραπευτικές τέχνες της εποχής, είτε αυτές βασιζόντουσαν στην εμπειρία είτε στη μαγεία είτε στη δαιμονολατρία. Παρόλα αυτά, οι συγγραφείς των κειμένων που εισήγαγαν τη νέα αυτή θεωρία δεν δίστασαν να υψώσουν άμεσα μεταξύ της νέας και της παλαιάς άποψης έναν όσο το δυνατόν υψηλότερο τοίχο. Η σαφής οριοθέτηση της δαιμονολατρίας αποτελεί σημάδι ότι οι πρωταγωνιστές είχαν κάτι πολύ περισσότερο στο μυαλό τους από την δημιουργία μιας νέας θεραπευτικής τέχνης. Η νέα ιατρική βασισμένη αποκλειστικά στην ευθυγράμμιση της σκέψης με το φυσικό νόμο αντλούσε τη νομιμότητά της από μια εντελώς διαφορετική άποψη του σύμπαντος, η οποία παράλληλα έφερε και ένα καθαρά πολιτικό μήνυμα. Από ιστοριογραφική σκοπιά η εμφάνιση αυτής της ιατρικής στην Κίνα εγείρει πολλά ερωτήματα. Τα κείμενα του Su wen και του Ling shu μεταφέρουν την εντύπωση ότι ο Huang Di, ο οποίος επιμένει να εμφανίζεται ως αδαής εκτός από το διάλογο με τον Lei Gong, διδάσκεται από ανθρώπους για τους οποίους δεν έχουμε καμία πληροφορία, ακόμη και στις αρχαιότερες από τις πηγές που έχουμε στη διάθεσή μας και οι οποίοι αντλούσαν τη γνώση τους από μια προϋπάρχουσα αρχαία παράδοση. Όπως φαίνεται καθαρά σε ένα απόσπασμα του Su wen, αυτοί οι διδάσκοντες αναφέρονται σε μια βιβλιογραφία την οποία ο Huang Di θα έπρεπε να γνωρίζει. Παραθέτουν στατιστικές οι οποίες αντικατοπτρίζουν ένα μεγάλο διάστημα εμπειρίας και ενασχόλησης με πολυάριθμους ασθενείς. Επίσης, όπως επανειλημμένως αναφέρεται στο Ling shu, αντιλαμβάνονται τη διαφορά μεταξύ «ακαλλιέργητων» (δηλαδή ανεπαρκών) θεραπειών από τη μια και ικανών ασκούντων την ιατρική από την άλλη. Αυτά είναι σήματα κατατεθέντα μιας εντελώς νέας προσέγγισης.

Διαβάζοντας τους διαλόγους καταλαβαίνει κανείς ότι αυτή η ιατρική είχε υπάρξει για μεγάλο χρονικό διάστημα μια καθιερωμένη θεραπευτική μέθοδος – και ότι μόνο ο Κίτρινος Θεάρχων δεν είχε ακούσει γι' αυτήν και συνεπώς κάθε

---

<sup>10</sup> Για έναν ορισμό της ιατρικής ως θεραπευτικής τέχνης με τη στενή έννοια ανατρέξτε στο έργο του Paul U, Unschuld What is medicine Western and Eastern Approaches to healing, Munich, Berkeley, Los Angeles London, University of California Press 2009.



προσπάθεια να την ασκήσει ήταν εντελώς ανεπαρκής. Αυτή η διαπίστωση έρχεται σε αντίθεση με το γεγονός ότι στους αιώνες που θα ακολουθήσουν (ίσως μέχρι την πρώιμη εποχή της δυναστείας των Τανγκ [618 – 907 μ.Χ.]) ο Huang Di που συναντάμε στην αρχή των κειμένων του Su wen θα αντιμετωπίζεται ως ένας άνθρωπος εξαιρετικής ευφυΐας και ευρυμάθειας. Η επίλυση αυτής της αντίφασης είναι ένα ζήτημα που εναπόκειται σε νέες σχετικές έρευνες. Σε κάθε περίπτωση, δεν έχουμε γνώση κινέζικων πηγών που να επαληθεύουν τους ισχυρισμούς που προκύπτουν από τους διαλόγους σχετικά με την μακροχρόνια εφαρμογή αυτής της ιατρικής στο παρελθόν. Το υποκείμενο που υπόκειται στους φυσικούς νόμους μπορεί λογικά να συμπεράνει τις πιθανότητες που έχει να ζήσει μια μακρά και υγιή ζωή. Ωστόσο, αυτή η πεποίθηση εγείρει το ερώτημα του ποιόν θα πρέπει να ευχαριστούν οι άνθρωποι για το χάρισμα της ζωής. Η απάντηση σε αυτό το ζήτημα δίνεται με σαφήνεια, εκτός από άλλες αναφορές, και στο κεφάλαιο 56 του Su wen:

Ren yi tian de zji qi sheng, yi si shi zhi fa cheng:

«Η ζωή του ανθρώπου προέρχεται από το qi του ουρανού και της γης. Αυτός δε, φτάνει στην ωριμότητά του μέσω των νόμων των τεσσάρων εποχών.»

Αυτή η δήλωση δεν αφήνει χώρο για μεταφυσικά όντα στα οποία η ανθρωπότητα να οφείλει την ύπαρξή της. Η κινέζικη έκδοση του Διαφωτισμού που γίνεται ορατή ήδη από αυτά τα πολύ αρχαία χρόνια οδηγεί σε μια απόλυτα κοσμική αντίληψη του σύμπαντος – και κατά συνέπεια της ιατρικής - η οποία ωστόσο έγινε αποδεκτή από ελάχιστο κόσμος. Η άποψη της “κοσμικοποίησης” του ουρανού επαναλαμβάνεται, ειρήσθω εν παρόδω, στο κεφάλαιο 5 του Ling shu. Μετά από μια αναλυτική εξήγηση του πώς η υγεία και η νόσος εξαρτώνται από την κράση κάθε υποκειμένου και δεν έχουν σε τίποτα να κάνουν με την παρέμβαση θεοτήτων ή δαιμόνων ακολουθεί ως επιστέγασμα η παρακάτω ρήση:

Ci tian zhi sheng ming:

«Με αυτόν τον τρόπο ο ουρανός προσφέρει το δώρο της ύπαρξης.»

Εδώ ο «ουρανός» απογυμνώνεται από κάθε μεταφυσική του απόχρωση: είναι η ίδια η φύση.

### 3.2 ming

Παράλληλα με την έννοια fa ήταν αναγκαίος και ο επαναπροσδιορισμός της έννοιας ming. Αρχικά, η λέξη ming σήμαινε «καθήκον», «εντολή». Η ανθρώπινη ζωή σύμφωνα με την τότε επικρατούσα άποψη ήταν μια ουράνια εντολή. Ο ουρανός την παραχωρούσε και μπορούσε ανά πάσα στιγμή να την ανακαλέσει ενώ οι άνθρωποι δεν είχαν πρακτικά καμία ανάμειξη σε αυτό το θέμα. Αυτό επρόκειτο να αλλάξει κάτω από την νέα κοσμική οπτική του σύμπαντος. Και στο Su wen και στο Ling shu, αν και στο δεύτερο με λιγότερη σαφήνεια, δηλώνεται επανειλημμένως ότι τα ανθρώπινα όντα αποτελούν μέρος ενός συστήματος φυσικών νόμων, μέσω των οποίων τα όντα γεννιούνται, μεγαλώνουν και πεθαίνουν σε έναν λιγότερο ή περισσότερο προβλεπόμενο χρόνο. Οι φυσικοί αυτοί νόμοι μπορούν να παραβιαστούν όπως και οι κοινωνικοί νόμοι. Και οι δύο αυτές πράξεις οδηγούν στην τιμωρία. Η ορολογία που χρησιμοποιείται στο Ling shu δεν αφήνει καμία αμφιβολία. Κεφάλαιο ανά κεφάλαιο δίνεται όλο και μεγαλύτερη έμφαση στη σημασία μιας συγκεκριμένης συμπεριφοράς που ονομάζεται «shun» και που κυριολεκτικά σημαίνει

«εναρμονισμένος». Το αντίθετό της ονομάζεται «πι» και κυριολεκτικά σημαίνει «παραβίαση». Ο ανθρώπινος οργανισμός στο σύνολό του, η θεραπεία του και κατά συνέπεια και η ανθρώπινη συμπεριφορά επηρεάζονται καθοριστικά από την αντίθεση μεταξύ του shun και του pi, της εναρμόνισης και της παραβίασης. Το shun, δηλαδή το να «ακολουθείς» την κατάλληλη ροή, υπόσχεται ζωή ενώ το pi ή «αντίθεση» σημαίνει καταστροφή. Στο κεφάλαιο 33 του Ling shu αυτή η αρχή συμπυκνώνεται σε έναν απλό μνημονικό κανόνα:

«Αυτοί που καταφέρνουν να εναρμονιστούν, επιβιώνουν. Αυτοί που ενδίδουν στις παραβιάσεις, καταστρέφονται.»

Ο παραλληλισμός των δύο επιπέδων – του σεβασμού σε ένα σύνολο βασικών ηθικών αξιών και ποινικών κωδίκων που απαιτεί η κοινωνία αφενός, και της αφοσίωσης στην τήρηση των φυσικών νόμων για ιδιοτελείς σκοπούς αφετέρου - είναι προφανής.

### 3.3 shen

Η σημαντικότερη έννοια όμως στην ορολογία που έπρεπε να οριστεί εκ νέου ήταν το shen, που γενικώς μεταφράζεται ως «πνεύμα» ή «θεότητα». Ήταν, όπως και ο «ουρανός», μια αφηρημένη, υπερφυσική δύναμη και αρχή που αποφάσιζε για τη μοίρα των ανθρώπων. Οι δαίμονες, οι πρόγονοι, τα πνεύματα, οι θεότητες, όλες αυτές οι υπερκόσμιες δυνάμεις υπάγονταν στον όρο shen. Μαζί με τον «ουρανό» ήταν η έκφραση της υπαρξιακής ετερονομίας της ανθρώπινης ύπαρξης. Οι προσευχές και οι θυσίες των θνητών απευθυνόντουσαν στο shen, με την ελπίδα ότι αυτές οι δυνάμεις μπορούν να δωροδοκηθούν με υλικά πράγματα, να συγκινηθούν με αγαθά έργα ή ακόμη και να απειληθούν με επικλήσεις άλλων ισχυρότερων όντων. Αυτή η νοοτροπία έχει επικρατήσει μέχρι σήμερα σε μεγάλα τμήματα του κινέζικου πληθυσμού. Εκείνη την εποχή όμως ήταν πιθανότατα μια στέρεη πεποίθηση για όλους. Ενάντια σε αυτήν την πεποίθηση εμφανίστηκε η νέα άποψη του σύμπαντος και μαζί της και η νέα ιατρική.

Η βασική ιδέα σε αυτήν την ιατρική είναι η αντιστροφή της σχέσης εξάρτησης. Τα πνεύματα δεν έχουν καμία επιρροή στους ανθρώπους. Είναι ο άνθρωπος αυτός που ελέγχει τα πνεύματα. Οι διανοούμενοι που δημιούργησαν τη νέα αντίληψη περί του σύμπαντος δεν έκαναν το λάθος να υποστηρίζουν ότι δεν υπάρχουν πνεύματα. Αντ' αυτού, προσέφεραν μια νέα ερμηνεία μιας ήδη οικείας ιδέας. Σύμφωνα με αυτήν κάθε άτομο έχει μέσα του πνεύματα που «κατοικούν» στα όργανα του σώματος. Εκεί, παραμένουν «περιορισμένα» σε επαρκώς σταθερή κατάσταση για όσο διάστημα υπάρχουν αρκετοί πόροι για να υποστηρίξουν το αντίστοιχο πνεύμα. Μόνο όταν οι πόροι ενός οργάνου χρησιμοποιηθούν υπερβολικά και προκύψει μια κατάσταση εξάντλησης, μπορεί το μέχρι στιγμής περιορισμένο πνεύμα να βγει προς τα έξω και να βλάψει το υποκείμενο. Με άλλα λόγια, εναπόκειται στο κάθε άτομο να διατηρήσει τους πόρους του ώστε τα πνεύματα να παραμείνουν περιορισμένα μέσα στα όργανα. Αυτή η πρακτική αποτελεί το θεμέλιο λίθο της υπαρξιακής αυτοδιάθεσης.

Για να περιγραφούν αυτοί οι πόροι έγινε η εισαγωγή μιας πολύ σημαντικής και εξίσου νέας σύλληψης: του qi. Το ιδεόγραμμα με τους χαρακτήρες «ρύζι» και «ατμός» δημιουργήθηκε κατά την ύστερη εποχή της δυναστείας των Ζου [475 – 221 π.Χ.] ή την πρόιμη εποχή της δυναστείας των Χαν [206 π.Χ. – 9 μ.Χ.] - δηλαδή την εποχή κατά την οποία η ιδέα της νέας ιατρικής είχε ήδη ωριμάσει - και αναφέρεται στους ατμούς των πιο λεπτών συστατικών τα οποία, μαζί με το αίμα, είναι βασικά για την επιβίωση του ανθρώπινου σώματος. Το qi ενός οργάνου, δηλαδή οι πόροι του,

μειώνεται ιδιαίτερα εύκολα κάτω από την επίδραση των συναισθημάτων. Ο ανεξέλεγκτος συναισθηματισμός επιτρέπει την υπερβολική αποστράγγιση του qi από το όργανο που ελέγχει το αντίστοιχο συναίσθημα π.χ. θλίψη, χαρά, φόβος, κ.λπ. οδηγώντας σε δύο πιθανές αλλά εξίσου δυσάρεστες καταστάσεις. Το απελευθερωμένο πνεύμα μπορεί να προκαλέσει προβλήματα υγείας στο άτομο που έχει προσβληθεί. Είτε, όπως ακόμη και σήμερα παρατηρείται σε ασιατικές κοινωνίες που έχουν επηρεαστεί από την κινέζικη ιατρική, οι άνθρωποι πλήττονται από τη συγκράτηση των συναισθημάτων τους απέναντι στους συνανθρώπους τους. Αυτό το γεγονός θα μπορούσε να είναι ένα επακόλουθο της ιδέας ότι η συναισθηματική υπερβολή αποτελεί τη βασική αιτία της νόσου.

### 3.4 zheng και xie

Για να γίνει μια εκτίμηση του κατά πόσον μια εσωτερική «ανεπάρκεια» αποτελεί ικανή συνθήκη κινδύνου για την υγεία ενός ασθενή, θεωρήθηκε πολύ σημαντική η εμπειρία της περιόδου των Εμπόλεμων Κρατών, η οποία εκείνη την εποχή μεταφράστηκε σε όρους παθολογίας. Όταν εμφανίζεται μια κατάσταση ανεπάρκειας, αυτή γίνεται αντικείμενο εκμετάλλευσης από τις γείτονες δυνάμεις, στις οποίες δίνεται η ευκαιρία να εισβάλλουν εφορμώντας από τις περιοχές τους. Οτιδήποτε βρίσκεται και παραμένει στη θέση στην οποία ανήκει, είναι «αγαθό» ή zheng. Αντίθετα, οτιδήποτε φεύγει από τη θέση του για να εκμεταλλευτεί μια κατάσταση ανεπάρκειας – xu – μεταβαίνοντας σε ένα μέρος στο οποίο δεν ανήκει, είναι «βλαπτικό» και ονομάζεται xie. Η αντιπαράθεση «αγαθού» και «βλαπτικού» εισαγάγει τα δύο βασικά σημεία της νέας οπτικής απέναντι στην παθολογία και την υγεία. Από τη μια πλευρά, η ιατρική προειδοποιεί επίμονα ότι πρέπει να ασκούμε την «αγαθή» συμπεριφορά σε κάθε επίπεδο - δηλαδή να κάνει ο καθένας το καθήκον του παραμένοντας στον τομέα του - ενώ θεωρεί οποιαδήποτε άλλη στάση «βλαπτική». Αυτή η κριτική αντιμετώπιση των αξιών θεωρήθηκε ότι έβρισκε απόλυτη εφαρμογή τόσο στα πλαίσια των φυσικών όσο και των κοινωνικών νόμων.

Από την άλλη, η ιδέα του «βλαπτικού» θέτει μια εναλλακτική στο φαινόμενο της δαιμονοκαταληψίας. Δεν είναι πλέον οι δαίμονες που εκφράζουν το «βλαπτικό», με την έννοια του κακού που πλήττει τους ανθρώπους. Αυτό εκφράζεται πλέον μέσω των φυσικών φαινομένων - όπως ο άνεμος, η υγρασία, η ζέστη και το κρύο - τα οποία θεωρούνται «αγαθά» μόνο στο βαθμό που επιτελούν τις φυσιολογικές τους λειτουργίες έξω από το ανθρώπινο σώμα. Όμως, τη στιγμή που οι άνθρωποι εκτίθενται, ανοίγοντας ρήγματα στο σώμα τους λόγω κάποιας «ανεπάρκειας», και αυτά τα φυσικά φαινόμενα εκμεταλλεύονται αυτήν την ανεπάρκεια για να εισχωρήσουν μέσα στο ανθρώπινο σώμα - στο οποίο δεν έχουν καμία δουλειά -, αυτή τη στιγμή μετατρέπονται σε κάτι «βλαπτικό» το οποίο πρέπει να εκδιωχθεί. Όμως, δεν είναι μόνο οι εισβολείς από το εξωτερικό περιβάλλον του σώματος που μπορούν να εκμεταλλευτούν μια ανεπάρκεια. Τα ίδια τα όργανα παίζουν μέσα στον οργανισμό τον ίδιο ρόλο που έπαιζαν για αιώνες τα μεμονωμένα Βασίλεια κατά την εποχή των Εμπόλεμων Κρατών. Οποιαδήποτε αδυναμία εκφραζόταν σε μια γειτονική περιοχή είχε ως αποτέλεσμα την άμεση εισβολή. Ο ίδιος ο οργανισμός αντανάκλα αυτήν την κατάσταση. Εάν οι πόροι κάποιου οργάνου, δηλαδή το qi του, ξεπέσει σε κατάσταση ανεπάρκειας, τότε το qi ενός γειτονικού οργάνου θα εισβάλει – κάτι το οποίο ανάλογα με το συσχετισμό των δυνάμεων των εν λόγω οργάνων θα έχει μικρότερες ή μεγαλύτερες επιπτώσεις στην υγεία του ανθρώπου.

Κατά συνέπεια, η νέα ιατρική δεσμευόταν ότι οι άνθρωποι στο βαθμό που η συμπεριφορά τους θα ήταν «εναρμονισμένη», shun, και «αγαθή», zheng, παραμένοντας στο σωστό τόπο και στο βαθμό που οι ίδιοι θα χαλιναγωγούσαν τα

συναισθήματά τους και συνεπώς θα διατηρούσαν τον έλεγχο των πνευμάτων των οργάνων τους καθώς και θα θωράκιζαν τις εσωτερικές δομές από εξωτερικές επιθέσεις, θα επιτύγγαναν την υπαρξιακή αυτοδιάθεση μέσα στα πλαίσια των βιολογικών τους δυνατοτήτων, δηλαδή της φύσης. Η αντίθετη συμπεριφορά, η παραβίαση των νόμων – pi - και οι επιθέσεις σε γειτονικές θέσεις – xie - θα επέφεραν την τιμωρία, με σφοδρότητα αντίστοιχη με την υπαίτια ανεπάρκεια των ιδίων πόρων του ατόμου, η οποία επέτρεψε στις ξένες δυνάμεις να καταλάβουν το εξασθενημένο πεδίο - cheng. Οι όροι παρέμεναν οι ίδιοι, ανεξάρτητα αν το θέμα ήταν η καθοδήγηση του ανθρώπινου σώματος προς τη φυσική, υγιή διαβίωση ή η κοινωνική συμπεριφορά. Ο κόσμος γνώριζε τι έπρεπε να περιμένει όταν η συμπεριφορά του ήταν αυτή ή η άλλη. Η νέα κινέζικη ιατρική ήταν μια βαθιά ολιστική και ολοκληρωμένη θεραπευτική μέθοδος. Συγχώνευε με τον πιο συμπαγή τρόπο και όσο αυτό ήταν δυνατόν το ανθρώπινο σώμα και την άσκηση της κοινωνικής πολιτικής.

#### **4. Ο ολισμός της πολιτικής και της ιατρικής**

Αυτός ο ολισμός εκφράζεται ως ακόμη μια κληρονομιά της εποχής των Εμπόλεμων Κρατών – που κράτησε για αιώνες και έληξε με την ενοποίηση της Κίνας το 221 π.Χ. – της οποίας τα τραυματικά αποτελέσματα είναι εμφανή ακόμη μέχρι τις ημέρες μας. Όπως όλοι οι κοινωνικοί φιλόσοφοι της εποχής συμφωνούσαν, η ανθρώπινη κοινωνία λαχταρούσε πλέον ειρήνη - ying -, ασφάλεια – an - και αρμονία – he. Αυτές οι συνθήκες φάνταζαν πολύ απομακρυσμένες από την πραγματικότητα κατά την εποχή των Εμπόλεμων Κρατών αλλά και από τότε αυτοί οι στόχοι έχουν πραγματοποιηθεί στην ιστορία της Κίνας μόνο για πολύ μικρές χρονικές περιόδους. Δεν αποτελεί λοιπόν μεγάλη έκπληξη ότι η νέα ιατρική υποσχόταν να υλοποιήσει αυτήν την επιθυμία έστω και στο πλαίσιο του ανθρώπινου σώματος. Επίσης, δεν μας εκπλήσσει το ότι η ουτοπία της κοινωνικής αρμονίας έχει παραμείνει έως σήμερα στην Κίνα μια πολιτική ρητορεία εντυπωσιασμού με πολλούς οπαδούς. Η επίτευξη αυτού του κοινωνικού και πολιτικού στόχου απαιτεί «ρυθμίσεις» – tiao - μεταξύ των αντίπαλων ομάδων και γεωγραφικών περιοχών. Τελικά, αυτή η πορεία καταλήγει στην εγκαθίδρυση της τάξης, zhi.

Στο Ling shu όπως και στο Su wen δεν βρίσκουμε κάποιο ειδικό όρο που να εκφράζει την έννοια της «υγείας». Συναντάμε την έννοια του «φυσιολογικού» ανθρώπου η οποία συνδυάζεται με συγκεκριμένες σωματικές και σκελετικές μετρήσεις που παραθέτονται στο κεφάλαιο 14. Η φυσιολογία του, ειδικά σε ότι αφορά στη λειτουργία της αναπνοής, ακολουθεί ιδιαίτερα καθορισμένες αλληλουχίες και χρονοδιαγράμματα που περιγράφονται, για παράδειγμα, στο κεφάλαιο 15. Όλοι οι άνθρωποι όμως δεν είναι όμοιοι. Γι' αυτόν το λόγο στο κεφάλαιο 64 και 65 περιγράφονται 25 τύποι ανθρώπων. Η ιδανική κατάσταση του υγιούς ανθρώπου περιγράφεται ως ping - ειρήνη - ή he - αρμονία. Αυτές οι συνθήκες επιτυγχάνονται μέσω της «ρύθμισης» - tiao - της σχέσης των δύο κύριων ανταγωνιστικών δυνάμεων του σώματος. Αυτές είναι βασικά το yin qi και το yang qi που το ένα προσπαθεί να επιβληθεί στο άλλο και κατά συνέπεια παρατηρούμε φαινόμενα «αντεκδίκησης» μεταξύ τους. Όπως ο ανώνυμος συγγραφέας δηλώνει στο Ling shu, στο κεφάλαιο 33:

«Το να γνωρίζουμε το πώς μπορεί να επιτευχθεί η ρύθμιση είναι χρήσιμο. Το να μην το γνωρίζουμε είναι επιβλαβές.»

Επομένως, η θεραπεία είναι ένα ζήτημα επιβολής της τάξης, διακυβέρνησης ή zhi. Στο κεφάλαιο 45, ανακεφαλαιώνοντας ο συνομιλητής του αυτοκράτορα, ο Qi Bo – λες και ο Huang Di χρειαζόταν ιδιαίτερα μαθήματα σχετικά με αυτό το ζήτημα –

επαναφέρει το θέμα του παραλληλισμού μεταξύ της διοίκησης ενός κράτους και της φυσικής υγείας. Και όταν ο Huang Di τον διακόπτει λέγοντας «Εγώ θέλω να διδαχτώ το Δρόμο της χρήσης των βελονών όχι το Δρόμο της δημόσιας διοίκησης!», ο Qi Bo απαντάει ότι το ένα δεν είναι δυνατόν χωρίς το άλλο. Ο Δρόμος, το Dao, είναι πανομοιότυπος όπως και στην περίπτωση της δημόσιας διοίκησης ενός κράτους.

Η τάξη – zhi - είναι το αντίθετο της αταξίας. Σε ότι αφορά στις έννοιες της ασθένειας, της νόσου και της αρρώστιας, αρκετοί όροι της ιατρικής έχουν προέλθει από την καθομιλουμένη: bing, ji, huan, ku. Όμως, κυριολεκτικά, το αντίθετο της λέξης zhi, «τάξη» είναι το luan, «αταξία». Με το φόβο αυτής της αταξίας – luan ή κοινωνικής αστάθειας - ως απόηχο της τραυματικής εμπειρίας της εποχής των Εμπόλεμων Κρατών και μετά, αυτός ο όρος παρέμεινε ως μια γενική επικεφαλίδα, η οποία εκφράζει την ασθένεια τόσο στην κοινωνία όσο και στο ανθρώπινο σώμα. Ο πολιτικό-ιατρικός ολισμός της κινέζικης ιατρικής ήταν η σημαντικότερη εγγύηση ότι αυτή η θεραπευτική τέχνη θα είχε μια πολύ μακριά πορεία ως ένα στοιχείο βαθιά ενσωματωμένο στην πολιτική κουλτούρα της Κινέζικης Αυτοκρατορίας. Επίσης, το πρόβλημα της μετάφρασης όρων που εκφράζουν σημαντικές βασικές έννοιες όπως οι zhi και luan σε δυτικές γλώσσες δείχνει ξεκάθαρα ότι μια κλασική, πόσο μάλλον παραδοσιακή, απόδοση της κινέζικης ιατρικής είναι αδύνατη στα ευρωπαϊκά πολιτιστικά πλαίσια. Μεταφράζοντας τις έννοιες zhi και luan σε επίπεδο πολιτικής ως «διοίκηση/εγκαθίδρυση της τάξης» και «κοινωνική αταξία» και σε επίπεδο ιατρικής ως «φροντίδα/θεραπεία» και «ασθένεια» αντίστοιχα, αποδομούμε το σημαντικότερο εννοιολογικό χαρακτηριστικό της κινέζικης ιατρικής και το υποβιβάζουμε αποκλειστικά στη σφαίρα των θεραπευτικών τεχνών, ένα πεδίο φαινομενικά άσχετο με το κοινωνικό.

## **5. Μορφολογία – Υπόστρωμα και Ταξινόμηση**

Στο Ling shu και στο Su wen η ορολογία και οι έννοιες που αφορούν το ανθρώπινο σώμα και το πολιτικό σώμα – το κράτος – είναι σε μεγάλο βαθμό πανομοιότυπες. Η νέα ιατρική δεν πρόσφερε απλά μια νέα προσέγγιση για τη διαχείριση της υγείας και της ασθένειας στον άνθρωπο. Ταυτόχρονα, ενσωμάτωσε αυτήν την προσέγγιση μέσα σε μια σαφώς καθορισμένη κοινωνική τάξη. Η διοίκηση – ουσιαστική για την κρατική λειτουργία – εμφανίζεται εξίσου και στο σωματικό επίπεδο. Στο κεφάλαιο 8 του Su wen, ο όρος που εμφανίζεται για να εκφράσει τους λειτουργικούς παράγοντες του σώματος που εμείς ονομάζουμε όργανα, είναι η έννοια guan που μεταφράζεται ως «διοικητής» ή «αξιωματούχος». Όπως στην αγγλική γλώσσα, ο όρος «όργανα» χρησιμοποιείται στα πλαίσια της κρατικής λειτουργίας και των «οργάνων» της, στην κινέζικη ιατρική η διαδικασία αυτή έχει αναστραφεί και ο όρος διοίκηση – guan – εφαρμόστηκε για να εκφράσει την έννοια των «διαχειριστών» στο σώμα. Στο Ling shu ο όρος guan χρησιμοποιείται διαφορετικά. Στο κείμενο αυτό, τα μάτια είναι οι διαχειριστές του ήπατος, η μύτη διαχειρίστρια του πνεύμονα, το στόμα διαχειριστής του σπλήνα, η γλώσσα διαχειρίστρια της καρδιάς και τα αυτιά διαχειριστές των νεφρών.

Στην κοσμική άποψη περί του σύμπαντος, όλα τα φαινόμενα είναι είτε yin είτε yang. Η ίδια αρχή εφαρμόζεται και στα όργανα. Και στο Ling shu και στο Su wen η θεωρία του yin - yang εφαρμόζεται ως γνώμονας για την ταξινόμηση όλου του σώματος και των λειτουργιών του και κατά συνέπεια και των οργάνων του. Ορισμένα από αυτά βρίσκονται βαθιά μέσα στο σώμα και προορίζονται για τη μακροπρόθεσμη αποθήκευση πόρων: οι πνεύμονες, η καρδιά, το ήπαρ, ο σπλήνας και τα νεφρά. Αυτά φέρουν την ονομασία zang, «μακροπρόθεσμη αποθήκευση». Στη συνέχεια υπάρχει μια δεύτερη ομάδα, το παχύ και το λεπτό έντερο, το στομάχι, η χοληδόχος και η

ουροδόχος κύστη καθώς και ένα όργανο, του οποίου η έννοια παραμένει ασαφής και που ονομάζεται τριπλός θερμαστής. Αυτά τα όργανα λαμβάνουν τη μια ημέρα ορισμένα αποθέματα, τα οποία απελευθερώνουν την επομένη. Ονομάζονται όργανα fu, «βραχυπρόθεσμη αποθήκευση».

Κατά το τέλος της περιόδου των Εμπόλεμων Κρατών η έννοια fu άλλαξε. Ο ορισμός της ως «σιταποθήκη» ή «αποθήκη τροφίμων» αντικαταστάθηκε από την έννοια «διοικητήριο» και τελικά «παλάτι». Σε αυτό το σημείο η ονομασία «παλάτι του ανέμου» - feng fu - αποκτά συγκεκριμένο νόημα: ένα άνοιγμα το οποίο «προτιμάει» ο άνεμος για να εισέλθει στο σώμα. Ωστόσο, υπήρχε πάντα μια μικρή παρεξήγηση η οποία καταγράφεται σε έναν από τους διαλόγους μεταξύ του Huang Di και του Qi Bo στο κεφάλαιο 79 του Ling shu. Ο πρώτος υποστηρίζει ότι υπάρχει μόνο ένα «παλάτι του ανέμου» που βρίσκεται σε ορισμένο σημείο, συγκεκριμένα στον αυχένα, στην κορυφή της σπονδυλικής στήλης,\* ενώ ο δεύτερος τον διορθώνει λέγοντας ότι κατά τη μαλάρια το «παλάτι του ανέμου» επιτρέπει την είσοδο του βλαπτικού παράγοντα από το επίπεδο διαφορετικού σπονδύλου κάθε μέρα. Από την άλλη, στο Ling shu και σε ότι αφορά στα όργανα, ο όρος fu εκφράζει μόνο την «βραχυπρόθεσμη αποθήκευση» σε αντιπαράσταση με την «μακροπρόθεσμη αποθήκευση». Κατά τη διάρκεια της Κινέζικης Αυτοκρατορίας και ακόμη και νωρίτερα, όταν τα εναπομείναντα μεμονωμένα βασίλεια μετατράπηκαν σε εύρωστες πολιτικές οντότητες, οι σιταποθήκες ως μακροπρόθεσμες αποθήκες των σιτηρών, που αποτελούσαν και τη βασική τροφή, έγιναν ουσιώδεις για τη θρέψη του πληθυσμού καθ'όλη τη διάρκεια του έτους. Είχαν την ίδια σημασία με τη φυσιολογία και την παθολογία του ανθρώπινου οργανισμού.

Κατά το παρελθόν πολλές διαφωνίες προέκυψαν για τη μετάφραση των κινέζικων όρων για καθαυτά τα όργανα των πνευμόνων, της καρδιάς, του ήπατος κ.λπ. Αυτή η διαφωνία βασίζεται στο ότι η Κινέζικη ιατρική των αρχαίων αλλά ακόμη και των ιστορικών χρόνων αντιστοίχισε εντελώς διαφορετικές λειτουργίες και ανατομικές δομές σε αυτά τα όργανα απ' ό,τι η Δυτική ιατρική. Για παράδειγμα, η άποψη ότι τα μάτια είναι μια προέκταση του ήπατος φαίνεται εντελώς παράδοξη κατά την ευρωπαϊκή άποψη. Αλλά ακόμη κι έτσι αυτή η διαφωνία δεν πείθει. Μορφολογικά η αναγνώριση των οργάνων στα αρχαία κινέζικα κείμενα όπως τα Ling shu, Su wen και Nei jing είναι αναμφίβολα στο μεγαλύτερο βαθμό πανομοιότυπη με τη μορφολογία των οργάνων στην Ευρώπη από τα αρχαιότερα χρόνια. Αυτό φαίνεται καθαρά και στο παρακάτω απόσπασμα από το Ling shu:

«[Ας θεωρήσουμε] ένα αρσενικό άτομο 8 πόδια ψηλό [ως παράδειγμα] Έχει δέρμα και σάρκα. Η εξωτερική του [εμφάνιση] μπορεί να μετρηθεί. [Οι ανατομικές δομές] μπορούν να ψηλαφιστούν και να πιεστούν [με τα δάχτυλα] με τέτοιο τρόπο ώστε να εντοπιστούν με ακρίβεια. Όταν πεθάνει μπορεί να ανατμηθεί και να παρατηρηθούν [τα εσωτερικά του όργανα]. Αν οι μακροπρόθεσμες αποθήκες είναι γερές ή εύθραυστες και αν οι βραχυπρόθεσμες αποθήκες είναι μικρές ή μεγάλες, πόση τροφή έχουν λάβει και ποιο είναι το μήκος των αγγείων, αν το αίμα είναι καθαρό ή ακάθαρτο και αν το qi είναι άφθονο ή ελλιπές, αν τα δώδεκα κανάλια μεταφέρουν αρκετό αίμα και λιγοστό qi ή λιγοστό αίμα και αρκετό qi και αν συνολικά διαθέτουν αρκετό αίμα και αρκετό qi ή λιγοστό αίμα και λιγοστό qi καθώς αυτό μπορεί να υπολογιστεί.»

\* Προφανώς αναφέρεται στο βελονιστικό σημείο Feng fu (Du 16) που σχετίζεται με τον άνεμο (Σ.τ.Μ.)

Η τοποθεσία, η ποσότητα, το μέγεθος και άλλες παράμετροι περιγράφονται με ακρίβεια στο Ling shu. Ειδικότερα τέτοιες πληροφορίες παρέχονται στα κεφάλαια 32 και 49. Εδώ, ο όρος xīn μας προκαλεί ορισμένες δυσκολίες. Σημαίνει ταυτόχρονα «καρδιά» και «στόμαχος». Κατά τα άλλα, ο πνεύμονας είναι ο πνεύμονας, το ήπαρ είναι το ήπαρ. Η διαφορά έγκειται ουσιαστικά στην απόδοση των λειτουργιών και στην υποτιθέμενη εσωτερική διάσυνδεσή τους. Η επεξήγηση της θέσης ότι η καρδιά και το λεπτό έντερο είναι συζυγή όργανα, όπως το ήπαρ και η χοληδόχος κύστη, είναι απόλυτα ξένη για την ευρωπαϊκή σκέψη. Ωστόσο αυτές οι διαφορές δεν δικαιολογούν την αποφυγή μιας κυριολεκτικής μετάφρασης. Διαφορετικά, θα ήταν εξίσου απαράδεκτο να μεταφραστεί ο κινέζικος όρος για τα αυτιά ως αυτιά και αντίστοιχα ο όρος για τη μύτη και στόμα ως μύτη και στόμα με το σκεπτικό ότι οι λειτουργίες τους στη φυσιολογία και οι δομικές τους διασυνδέσεις στον οργανισμό είναι ξένη ως προς την ευρωπαϊκή σκέψη.

Αυτό ισχύει εξίσου και στην προαναφερθείσα έννοια του αίματος. Η ουσία xue είναι η ίδια με την ουσία «αίμα» της αρχαίας Ελλάδας και ταυτίζεται με την έννοια που τη χρησιμοποιούμε και σήμερα στα πλαίσια της καθημερινής μας ιατρικής κατανόησης. Πρόκειται για τη ζωτική ουσία που ρέει μέσα στο σώμα μας - που εμφανίζει δυνατότητα πήξης στο εσωτερικό και ροής σε μια ρινορραγία ή κατά την έμμηνο ρήση ή έναν τραυματισμό - και την οποία πρέπει να διατηρήσουμε. Το αίμα είναι αίμα. Οι ερμηνείες ωστόσο για τους τρόπους δημιουργίας του αίματος, ποιος είναι ο σκοπός της ύπαρξής του, αν πράγματι ρέει και άλλα, διαφέρουν και - ακόμη και σε αγγλικά κείμενα του 19ου αιώνα - δεν αντικατοπτρίζουν πλέον τις γνώσεις μας γι' αυτό το θέμα. Παρόλα αυτά εξακολουθούμε και το ονομάζουμε «αίμα».

Στα ιατρικά κείμενα και της αρχαίας Ελλάδας και της αρχαίας Κίνας, η έννοια «αίμα» ως ένα ορατό κόκκινο σωματικό υγρό, έρχεται σε αντίθεση με αυτήν των αόρατων αλλά εξίσου σημαντικών, ατμών. Οι αρχαίοι Έλληνες το ονόμασαν αήρ ή πνεύμα και αναφερόντουσαν στις «αρτηρίες», που κυριολεκτικά ερμηνεύονται ως «αγγεία-αέρα»,\* αφού οι αρτηρίες δίνουν την εικόνα κενών δομών όταν ένα σώμα ανατμηθεί. Οι συγγραφείς των αρχαίων κινέζικων κειμένων αντιμετώπιζαν αυτό το θέμα λίγο διαφορετικά. Κατά την άποψή τους, μόνον το αίμα συνδέεται άμεσα με τα αγγεία. Το αίμα που διαφεύγει έξω από το σώμα σε έναν τραυματισμό, μετά από ένα χτύπημα ή σύγκρουση, είναι σημάδι παθολογίας. Από την άλλη, οι ατμοί - το προαναφερθέν qì - μπορούν να βρουν πέρασμα οπουδήποτε μέσα στο σώμα. Εισέρχονται στο σώμα μέσω της τροφής και του ποτού, καθώς και μέσω του αέρα που εισπνέουμε από τη μύτη και το στόμα. Αντίστοιχα, μπορούν να εγκαταλείψουν το σώμα από το στόμα ή τη μύτη αλλά και από το δέρμα ή ακόμη και ως εντερικά αέρια.

Η διαφορά στην κινητικότητα του αίματος και του qì απεικονιζόταν σε μια ταξινόμηση με όρους γιν και γιανγκ. Το αίμα είναι γιν και το qì είναι γιανγκ. Το αίμα ταξινομείται ως γιν λόγω του υλικού του βάρους: το αίμα κυλάει προς τα κάτω. Η ταξινόμηση του qì ως γιανγκ οφείλεται στην ελαφρότητά του και την κυριολεκτικά άυλη φύση του: διασπείρεται προς όλες τις κατευθύνσεις και κατά συνέπεια είναι γιανγκ.

Οι συγγραφείς της αρχαιότητας επιπλέον αυτών των διαχωρισμών εισήγαγαν και μια δεύτερη ταξινόμηση. Πίστευαν ότι το σώμα έχει ένα αμυντικό σύστημα που αποτελείται επίσης από γιν και γιανγκ στοιχεία. Αυτές τις κατηγορίες στοιχείων τις ονόμασαν - διατηρώντας την αναλογία με την έννοια της άμυνας - χρησιμοποιώντας

---

\* Οι λέξεις «αήρ» και «αρτηρία», αλλά και «αορτή», «αορτήρας», έχουν κοινή ρίζα το ρήμα «αίρω» < «αείρω» που σημαίνει «ανυψώνω» και που νοηματικά συνδέεται με την έννοια του αέρα. (Σ.τ.Μ.)

στρατιωτικούς όρους. Τα γιν στοιχεία ήταν το ying δηλαδή τα στρατόπεδα και τα γιανγκ στοιχεία ήταν οι wei δηλαδή οι φύλακες οι οποίοι μπορούν να κάνουν ελεύθερα περιπολίες. Και οι δύο όροι, ying και wei, τα στρατόπεδα και οι φύλακες, μπαίνουν κάτω από το γενικό τίτλο του qi. Το αίμα εξομοιώνεται με το qi των στρατοπέδων, δηλαδή φυλάκων που είναι περιορισμένοι μέσα σε ένα στρατόπεδο όπως το αίμα είναι περιορισμένο μέσα στα αγγεία. Είναι δεσμευμένο σε καθορισμένες περιοχές και ως εκ τούτου έχει γιν χαρακτηριστικά. Το qi, με τη στενότερή του έννοια, εξομοιώνεται με το qi των φυλάκων. Η κινητικότητα του είναι ένα χαρακτηριστικό γιανγκ που του επιτρέπει να περιπολεί τόσο στο εσωτερικό όσο και στο εξωτερικό του σώματος, πάντα σε επιφυλακή για να εντοπίσει και να καταπολεμήσει τους εισβολείς. Για την αντιμετώπιση του βλαπτικού qi η πιο κοινή έκφραση που συναντάμε στο Ling shu είναι ο όρος bo - χτυπάω.

## 6. Η αιτία της ασθένειας

Η αιτία για την ασθένεια ενός προσώπου σίγουρα δεν παρουσιάζεται στο Ling shu με απλοϊκό τρόπο και σε καμία περίπτωση δεν είναι μονοδιάστατη. Ειδικότερα, κάτω από το φως της ευρύτατης και φαινομενικά σύγχρονης, αιτιολογικής παλέτας του Ling shu αναγκάζομαστε να αναρωτηθούμε εκ νέου: από πού πηγάζει όλη αυτή η εμπειρία, δεδομένου ότι οι κινέζικες πηγές δεν μας προσφέρουν οποιονδήποτε υπαινιγμό για την ύπαρξη μιας επαρκώς μακράς χρονικής περιόδου κατά την οποία θα μπορούσε να αναπτυχθεί αυτή η γνώση; Θα μπορούσε κάποιος να αναλογιστεί ότι αυτός ο ένας ή δύο αιώνες που μεσολάβησαν από τον τερματισμό της δυναστείας των Ζου έως την ίδρυση της πρώτης δυναστείας των Χαν και την προφανή συγγραφή του μεγαλύτερου μέρους του Ling shu και του Su wen δεν ήταν λιγότερο δημιουργικοί από την περίοδο των δύο αιώνων μεταξύ του 1800 και του 2000 στην Ευρώπη. Πρόκειται για μια μεγάλη χρονικά περίοδο κατά τη διάρκεια της οποίας πολλές διανοητικές συλλήψεις εμποδίστηκαν θεωρητικά, εφαρμόστηκαν και μετατράπηκαν σε εμπειρία και γνώση. Θα μπορούσε να έχει γίνει το ίδιο στην αρχαία Κίνα. Όπως φαίνεται κατ' επανάληψη στα κείμενα του Ling shu και του Su wen, οι συγγραφείς τους ανήκαν στην υψηλή διάνοηση και μπορούμε εύκολα να υποθέσουμε ότι η σκέψη τους ήταν εξίσου καρποφόρα και διεισδυτική με αυτήν των ομολόγων τους δύο χιλιετηρίδες αργότερα.

Η ασθένεια, όπως παραδέχονται, αποτελεί πολύπλοκο ζήτημα. Η ασθένεια είναι ανεπιθύμητη και κατά συνέπεια πρέπει να καταπολεμείται από δύο πλευρές: αρχικά, πριν επηρεάσει τον άνθρωπο και κατά δεύτερον, αφού πλέον εμφανιστεί. Όπως ακριβώς και η Ευρωπαϊκή ιατρική πριν την ανακάλυψη των αντιβιοτικών, έτσι και η Κινέζικη ιατρική επεδίωκε κύρια να προλάβει την ασθένεια πριν αυτή εκδηλωθεί. Το γνωστότερο και πιο συχνά αναφερόμενο απόσπασμα για αυτό το θέμα βρίσκεται στο κεφάλαιο 2 του Su wen:

«Οι σοφοί δεν φροντίζουν αυτούς που έχουν αρρωστήσει αλλά φροντίζουν αυτούς που δεν έχουν ακόμη αρρωστήσει. Δεν διαχειρίζονται αυτό που έχει ήδη έλθει σε ανισορροπία αλλά αυτό που δεν είναι ακόμη σε ανισορροπία... Τώρα, όταν χορηγούνται φάρμακα για θεραπεία μόνο αφού η ασθένεια εκδηλωθεί, όταν [επιχειρείται να] αποκατασταθεί η τάξη αφού αυτή έχει διαταραχθεί πλήρως, αυτό είναι το ίδιο σαν να σκάβει κάποιος ένα πηγάδι όταν διψάσει ή να αρχίσει να φτιάχνει όπλα όταν η μάχη είναι σε εξέλιξη. Μα τότε δεν είναι πολύ αργά και για τα δύο;»



Η θεμελιακή ιδέα σύμφωνα με την οποία είναι λογικότερο ένα άτομο να κάνει τις πιο κατάλληλες επιλογές ζωής και ότι ένας θεραπευτής οφείλει να αποτρέπει την εμφάνιση μιας ασθένειας μέσω της πρόληψης εμφανίζεται επανειλημμένα στο Ling shu. Ένα απόσπασμα από το κεφάλαιο 55 έρχεται να παραλληλιστεί απόλυτα με το παραπάνω κομμάτι από το Su wen:

«Ο ανώτερος θεραπευτής ξεκινάει τη θεραπεία όταν δεν υπάρχει ακόμη ασθένεια. Δεν θεραπεύει όταν η ασθένεια ήδη υπάρχει.»

Για να επιτευχθεί όμως αυτός ο στόχος, θα πρέπει κάποιος να γνωρίζει τις αιτίες της ασθένειας. Η ποικιλία αυτών των αιτιών δεν ήταν άγνωστες στους ερευνητές εκείνης της εποχής. Παραμένοντας πιστοί στα αξιώματα της νέας οπτικής του σύμπαντος αποκλείστηκαν καταρχάς όλες οι μη φυσικές αιτίες ασθένειας. Ο «ουρανός», στον οποίο δινόταν επανειλημμένως έμφαση, θεωρήθηκε ουδέτερος. Δεν θα μπορούσε να είναι υπαίτιος για οτιδήποτε.

Στο κεφάλαιο 58 του Ling shu, βρίσκουμε μια αναλυτική συζήτηση γύρω από αυτό το θέμα. Σε έναν από τους πιο αξιοσημείωτους διαλόγους ολόκληρου του κειμένου, ο Huang Di διατυπώνει πολλές ερωτήσεις για τη σχέση που έχουν οι εξωγενείς παθολογικοί παράγοντες και – όπως θα λέγαμε σήμερα – η ψυχολογική κατάσταση του ασθενή από τη μια και η ασθένεια από την άλλη. Κάθε φορά το ζήτημα διαφωτίζεται από την ξεκάθαρη απάντηση του Qi Bo. Η συζήτηση τελικά καταλήγει με την ακόλουθη αμφιβολία από την πλευρά του Huang Di:

«Όταν κάποιος δεν έχει έρθει αντιμέτωπος με το βλαπτικό qi και το πνεύμα του είναι άφοβο, αλλά παρόλα αυτά ξαφνικά αρρωστήσει, ποια είναι η αιτία; Είναι δυνατόν να [αρρώστησε] εξαιτίας της δράσης δαιμονικών πνευμάτων;»

Αυτή η ερώτηση θα μπορούσε να τεθεί και σήμερα από κάποιον που δεν είναι εντελώς πεπεισμένος για την απόλυτα κοσμική ερμηνεία των γεγονότων και των διαδικασιών της ζωής. Ο Qi Bo απαντάει:

«Και σε αυτήν την περίπτωση, η αιτία είναι το βλαπτικό [qi] που έχει παραμείνει στο σώμα χωρίς να έχει κάνει την εμφάνισή του [ως ασθένεια]. Όταν κάποιος έχει αποστροφή σε κάτι, ή αυτό διαρκεί υπερβολικά, θα υπάρξει διαταραχή στο επίπεδο του αίματος και του qi εσωτερικά και τα δύο qi θα έρθουν σε σύγκρουση. Η αιτία είναι αδιόρατη. Μπορεί κάποιος να την κοιτάει αλλά να μην τη βλέπει. Μπορεί να την ακούει αλλά να μην την καταλαβαίνει. Για αυτόν το λόγο φαίνεται σαν να έχουν εμπλακεί τα δαιμονικά πνεύματα.»

Θα μπορούσε κάποιος να αναρωτηθεί αν ακόμη και στη σημερινή εποχή – δύο χιλιάδες χρόνια αργότερα - θα μπορούσε να δοθεί σωστότερη απάντηση στο ερώτημα του Huang Di. Αλλά και πάλι ο Huang Di δεν πείθεται και απαντάει ότι ορισμένες φορές ο ασθενής θεραπεύεται αφού γίνει κάποια προσευχή. Ο Qi Bo στη συνέχεια τον δασκαλεύει λέγοντάς του ότι αυτοί που λένε αυτές τις προσευχές, γνωρίζουν εκ των προτέρων το χρονοδιάγραμμα και τις άλλες παραμέτρους για την υπερνίκηση της αρρώστιας και ότι αν γνωρίζουν ταυτόχρονα και τον τρόπο με τον οποίο εμφανίστηκε η αρρώστια, τότε «προσθέτουν δύο και δύο» και λένε την προσευχή που υποτίθεται ότι θα επιφέρει τη θεραπεία.

Στο κεφάλαιο 60 του Ling shu, ο ίδιος ο Qi Bo καταφεύγει στην χρήση πολύ συγκεκριμένων λέξεων. Σε αυτό το κεφάλαιο η συζήτηση αφορά ασθένειες λόγω

εμφράξεων και εμποδίων. Υπάρχουν μπλοκαρίσματα στα σωματικά κανάλια μέσω των οποίων ρέει το qi και το αίμα. Αυτά δημιουργούν εμφράξεις και εμπόδια που τελικά οδηγούν σε αποστήματα, φλεγμονές και παρόμοιες αλλοιώσεις καθώς το qi και το αίμα όταν δεν ρέουν ελεύθερα περνούν σε κατάσταση σήψης και στη συνέχεια εξέρχονται από το δέρμα. Ο Qi Bo χρησιμοποιεί αυτήν την εξήγηση για να δώσει έμφαση, για μια ακόμη φορά, στην εμφάνιση αυτών αλλά και άλλων ασθενειών στο εσωτερικό του οργανισμού:

«Τώρα, σχετικά με την εμφάνιση ασθενειών λόγω εμφράξεων και εμποδίων και τη δημιουργία πυώδους αίματος. Δεν αποστέλλονται από τον ουρανό ούτε προέρχονται από τη γη. Εμφανίζονται όταν έχουμε έστω και μικρές συσσωρεύσεις.»

Μπορεί κανείς σχεδόν να τον δει μπροστά του, να χάνει σιγά-σιγά την υπομονή του επιχειρώντας να εξηγήσει αυτά τα στοιχειώδη θέματα στον ακροατή του.

Οι δαίμονες και τα πνεύματα μπορούν κατά συνέπεια να αποκλειστούν εντελώς ως υπαίτιοι της ασθένειας. Οι εναλλακτικές που παρείχε η νέα ιατρική κάλυπταν ένα πολύ ευρύ φάσμα. Απλώνονταν από τις συνήθειες και τις αλλαγές στον τρόπο ζωής, τον χαρακτήρα, τις τυχαίες κλιματικές συνθήκες, τις επιπτώσεις της κοινωνικής θέσης, τις συνθήκες προσωπικής διαβίωσης αλλά και τον τόπο και τη συναισθηματική κατάσταση. Ένα απόσπασμα από το κεφάλαιο 28 αναφέρει:

«Σε ότι αφορά στην αρχική αιτία όλων των ασθενειών, αυτές προέρχονται από τον άνεμο, το κρύο, την καλοκαιρινή ζέστη, το γιν και το γιανγκ [qi], τη χαρά και το θυμό, τα ποτά και την τροφή και τις συνθήκες ζωής, από το έντονο αίσθημα φόβου και τον ξαφνικό τρόμο.»

Φυσικά, η κυριότερη και σημαντικότερη ευθύνη του ατόμου είναι η επιλογή ενός τρόπου ζωής που έχει ως κατεύθυνση τη διατήρηση και τη βελτίωση της υγείας. Αυτή η άποψη ήταν το θεμέλιο της προσωπικής ευθύνης της ύπαρξης, το να ζει κάποιος εναρμονισμένος με τους φυσικούς νόμους και να μην τους παραβιάζει.

Ο άνθρωπος περιστοιχίζεται από φυσικά φαινόμενα που προφανώς απλώς περιμένουν την ευκαιρία να εισχωρήσουν στο εσωτερικό του οργανισμού και να προκαλέσουν ασθένεια. Θα πρέπει λοιπόν να αποφεύγει την επιβλαβή έκθεση, δηλαδή να μην επιτρέψει τη δημιουργία της παραμικρής ρωγμής μέσα από την οποία το «βλαπτικό» θα μπορέσει να εισχωρήσει στο σώμα. Όπως είδαμε και παραπάνω, η υπερβολική ανάπτυξη των συναισθημάτων δημιουργεί το χώρο ή το «κενό» που θα προσκαλέσει τον εισβολέα για να επιτεθεί. Σε φυσιολογικές καταστάσεις, το δέρμα αποτελεί ένα επαρκώς κλειστό σύνορο προς τους επίδοξους εισβολείς. Θα πρέπει να υπερπηδηθεί, π.χ. μέσω φυσικών δομών, όπως οι πόροι του δέρματος οι οποίοι ανοίγουν όταν το άτομο καταβάλει μεγάλη προσπάθεια, παρέχοντας μια πύλη εισόδου. Ειδικότερα, ο άνεμος - αρχικά θεωρούμενος ως ένα πανίσχυρο πνεύμα -<sup>11</sup> αναγνωρίστηκε στο πέρασμα των αιώνων ως ο πρώτος από τις φυσικές δυνάμεις που από τη φύση τους δεν έχουν καμία θέση μέσα στο ανθρώπινο σώμα αλλά που παρόλα αυτά εισέρχεται σε περιπτώσεις απροσεξίας και στη συνέχεια, μαζί με κρύο ή υγρασία, προκαλεί μπλοκαρίσματα στη ροή του αίματος και του qi προκαλώντας πόνους, πρηξίματα και πολλά άλλα συμπτώματα.

<sup>11</sup> Paul U. Unschuld Der Wind als Ursache des Krankseins. Einige Gedanken zu Yamada Keijis Analyse der Shao shih Texte des Huang ti Nei ching, T'oung Pao 68 (1982), 91-131.

Παρατηρώντας τα γεγονότα με την πάροδο του χρόνου, οι ερευνητές αναγνώρισαν επίσης ότι η υγεία και η ασθένεια δεν εξαρτώνταν αποκλειστικά από τις επιλογές ζωής του ατόμου. Προφανώς υπήρχαν και εγγενείς ιδιοσυγκρασίες που χάριζαν σε κάποιους μακροζωία και σε άλλους πρόωρο θάνατο. Κάποιος, διαβάζουμε στο Ling shu, γεννήθηκε με μεγάλη καρδιά, κάποιος άλλος με μικρή, κάποιος με μεγάλα νεφρά, κάποιος άλλος με μικρά κ.λπ. Είναι ξεκάθαρο ότι σύμφωνα με το συγγραφέα αυτή η εγγενής ιδιοσυγκρασία επηρεάζει την ζωή του ανθρώπου.

Όπως διαβάζουμε στο κεφάλαιο 50 για το θέμα της αντοχής του πόνου, η εγγενής ιδιοσυγκρασία είναι κατά πολύ σημαντικότερη από το νοητικό αυτοέλεγχο ενός ατόμου. Δεν υπάρχει διαφοροποίηση ανάλογα με το αν κάποιος είναι γενναίος ή δειλός. Υπάρχουν άτομα και από τις δύο κατηγορίες που μπορούν να επιδείξουν εξαιρετική αντοχή στον πόνο και άλλα που αντίστοιχα δεν μπορούν. Αυτό δεν εξαρτάται από μια συνειδητή επιλογή αλλά πρόκειται για κάτι που έχει σαφώς καθοριστεί από την εγγενή ιδιοσυγκρασία του καθενός. Σε αυτό το σημείο μπορούμε επίσης να παρατηρήσουμε μια διασκεδαστική λεπτομέρεια που έρχεται στο φως κατά τη διάρκεια της συζήτησης: την αναστολή του ελέγχου των παρορμήσεων - για να χρησιμοποιήσουμε τη σύγχρονη ορολογία. Γιατί, όπως διαβάζουμε στο κεφάλαιο 50 του Ling shu, μερικοί δειλοί κάποιες φορές τα βάζουν με θαρραλέους άνδρες; Γιατί, σύμφωνα με την ερμηνεία που δίνεται σήμερα αλλά και τότε, είναι μεθυσμένοι. Ο λόγος φυσικά είναι ότι το αλκοόλ μειώνει τις αναστολές.

Το ερώτημα του γιατί ένα άτομο μπορούσε να μακροημερεύει παρότι εξέθετε τον εαυτό του σε μεγάλους κινδύνους ενώ κάποιος άλλος πέθαινε νέος αν και ζούσε μια ήσυχη, ευυπόληπτη ζωή μέσα σε τέσσερις τοίχους, εξετάζεται από διάφορες απόψεις, για παράδειγμα στο κεφάλαιο 54. Στο κεφάλαιο 58, το ζήτημα αντιμετωπίζεται κάτω από την ερώτηση του πώς κάποιος μπορεί να ασθενήσει χωρίς κάποια εμφανή, εξωτερική παθολογική αιτία. Αυτό είναι γενικά κατανοητό αλλά ακόμη κι έτσι, μερικές από τις ιδέες εκείνης της εποχής σχετικά με τις αιτίες της ασθένειας παραμένουν αποκλειστικότητα της Κινέζικης Ιατρικής. Στο Ling shu αυτές οι ιδέες αφορούν συγκεκριμένα το χαρακτηρισμό ορισμένων εποχών και ημερών ως ιδιαίτερα επικίνδυνες για την υγεία. Ίσως αυτές οι ιδέες να αντιπροσωπεύουν παρατηρήσεις με καθαρά εμπειρική βάση στην Κίνα όπου ο τόπος – αυτό φυσικά ισχύει και μέχρι σήμερα - είχε ένα ηπειρωτικό κλίμα στο οποίο οι εποχιακές, κλιματικές αλλαγές μπορούσαν να καθοριστούν χρονικά με ακρίβεια και κατά συνέπεια να προβλεφθούν. Ωστόσο, η συστηματοποίηση αυτών των εμπειριών και η συσχέτισή τους με το θεωρητικό πλαίσιο του γιν και γιαγκ και του δόγματος των Πέντε Στοιχείων παραμένει δυσνόητο στους σημερινούς αναγνώστες.

## 7. Διάγνωση

Τα κείμενα των Ling shu και Su wen δίνουν ισχυρότατο προβάδισμα στην αξιολόγηση της ασθένειας. Στα κείμενα αναφέρεται σαφώς και επανειλημμένως μια διαφοροποίηση που προφανώς δεν είχε υπάρξει στο παρελθόν. Πιο συγκεκριμένα, η διαφοροποίηση αφορά από τη μια, την παθολογική κατάσταση που εμφανίζεται μέσα στον οργανισμό και η οποία μπορεί να εξακριβωθεί μόνο με τη χρήση της θεωρίας και από την άλλη, τις παθολογικές συνέπειες αυτής της κατάστασης οι οποίες, από μια ορισμένη οπτική, εκδηλώνονται στον ασθενή ως δυσάρεστες αλλαγές αλλά για τον θεραπευτή δείχνουν το βαθμό απόκλισης από τη φυσική κατάσταση. Η νέα ιατρική για να επισύρει την προσοχή σε αυτές τις αποκλίσεις χρησιμοποίησε μια σειρά από παραλληλισμούς. Η «ρίζα» ή ben που σημαίνει «αιτία» και το αντίθετό της mo, που σημαίνει «τέλος» ή «συνέπεια», ήταν ένα από τα εννοιολογικά ζευγάρια που χρησιμοποιήθηκαν για να περιγράψει την ασθένεια και τα συμπτώματα.

Εναπόκειται στο θεραπευτή, χρησιμοποιώντας τη διάγνωση, να αναγνωρίσει τη «ρίζα» της ασθένειας και να εξάγει τα συμπεράσματα που είναι απαραίτητα για τη χορήγηση της θεραπείας - ή στην περίπτωση μιας κακής πρόγνωσης τη μη χορήγηση θεραπείας. Στους αρχαίους πολιτισμούς αυτή η διαφοροποίηση μπορεί να ήταν ο αποφασιστικός παράγοντας μεταξύ ζωής και θανάτου για το θεραπευτή. Ένας ιατρός που χορηγεί θεραπεία σε έναν ανίατο ασθενή είναι είτε ανίκανος είτε κερδοσκοπεί εις βάρος κάποιου που πρόκειται με βεβαιότητα να πεθάνει. Και οι δύο περιπτώσεις είναι αξιολογούμενες και πιθανώς εγκληματικές. Κατά συνέπεια, η διάγνωση έπαιξε πολύ σημαντικό ρόλο και στην αρχαία Κίνα και στην αρχαία Ελλάδα. Δεν έχουμε συγκρίσιμες πηγές για την ινδική ιατρική της Αγιουβέρδα αλλά και εκεί, μέχρι την άφιξη της σύγχρονης Δυτικής ιατρικής, ο ιατρός της Αγιουβέρδα έπρεπε να επιδείξει εξαιρετική αυτοσυγκράτηση απέναντι στις ανίατες ασθένειες και επομένως, η κατάσταση μιας διάγνωσης εξαρτιόταν από το πόσο ακέραιος επαγγελματίας ήταν.

Η διάγνωση καθαυτή στο Ling shu αποτελεί τη βάση μιας ιεράρχησης μεταξύ θεραπευτών. Στο κεφάλαιο 4 διαβάζουμε ότι αυτοί που το μόνο που χρειάζονται για να εντοπίσουν τα προβλήματα υγείας ενός ασθενή είναι να παρατηρήσουν την όψη του είναι «φωτισμένοι» - ming. Προκαλεί εντύπωση το γεγονός ότι στη δεύτερη θέση των θεραπευτών με βάση τις ικανότητές τους βρίσκονται αυτοί που χρειάζεται να νοιώσουν το σφυγμό. Αυτοί αποκαλούνται, απλώς, «θεϊκοί», shen. Θα μπορούσε κάποιος να υποθέσει ότι ο χαρακτηρισμός «θεϊκοί» υπερτερεί όλων των άλλων. Όμως αυτή ήταν ακριβώς η ιδέα που ο συγγραφέας αυτού του κειμένου ήθελε να αποφύγει. Η λέξη «θεϊκό» σε αυτήν την περίπτωση δεν έχει τίποτα να κάνει με τους Θεούς, με την υπερκόσμια έννοια. Σημαίνει απλώς ο «εξέχων», ούτε καν ο «πολύ καλός»: αυτός ο χαρακτηρισμός προοριζόταν μόνο για τους φωτισμένους. Η έννοια του θεϊκού υποβιβάζεται εδώ, όπως ακριβώς κάποιος θα αποκαλούσε κάτι «θεϊκό» στην αγγλική γλώσσα (ή στα γερμανικά gottlich). Αντ' αυτού θα μπορούσε να πει «υπέροχο», ή «φανταστικό». Δεν σχετίζεται σε τίποτα με τις θεότητες που λατρεύονται από κάποια θρησκεία. Στο τελευταίο σκαλί της κλίμακας είναι ο θεραπευτής που πρέπει να κάνει ερωτήσεις στον ασθενή. Όποιοι η διάγνωση εξαρτιόταν από αυτό αποκαλούνταν απλώς θεραπευτής, gong.

Ίσως αρχικά να φαίνεται εντυπωσιακή αυτή η ιδιαίτερη εκτίμηση απέναντι σε αυτούς που χρησιμοποιούσαν την απλή παρατήρηση του ασθενή ως τη βάση μιας ακριβούς διάγνωσης. Ωστόσο, αυτή η στάση έχει ένα πολύ συγκεκριμένο υπόβαθρο. Ας πάμε λίγο πίσω, στην πρώτη καταγραμμένη σχέση ασθενή – θεραπευτή στην Κινέζικη λογοτεχνία. Πρόκειται για ένα περιστατικό που αναφέρεται στο Shi ji του Sima Qian περίπου το 100 π.Χ. μεταξύ του Bian Que και του μαρκησίου Huan του κρατιδίου Qi. Ο Bian Que ελάμβανε μέρος σε μια ακρόαση στο παλάτι και παρατήρησε εξ' αποστάσεως ότι ο ηγεμόνας χρειαζόταν κατάλληλη φροντίδα ώστε να θεραπευτεί από μια ασθένεια που ήταν ακόμη στα αρχικά της στάδια. Όμως όταν έφερε το θέμα στην επιφάνεια, αντιμετωπίστηκε αδίκως με περιφρόνηση. Η ιστορία έχει κακό τέλος αφού ο μαρκήσιος, αρνούμενος να λάβει σοβαρά τις προειδοποιήσεις που ακολούθησαν έφτασε σε σημείο όπου η ασθένειά του δεν ήταν πλέον ιάσιμη. Αυτή ιστορία εκτός του ότι είναι η παλαιότερη περιγραφή της σχέσης θεραπευτή – ασθενή δείχνει και πόσο δύσκολο είναι για έναν ιατρό να πλησιάσει έναν ηγεμόνα. Το Ling shu αναφέρεται επανειλημμένως σε αυτό το θέμα και πιο καθαρά στο κεφάλαιο 29. Είναι σχεδόν αδύνατο να πείσεις ένα μονάρχη ή κάποιον άλλο υψηλό αξιωματούχο να δώσει τη συγκατάθεσή του προκειμένου να υποστεί μια λεπτομερή προσωπική εξέταση του σώματός του. Το να τους αγγίζεις ή να πάρεις το σφυγμό είναι αδιανόητο. Ο μόνος τρόπος να εξετάσεις αυτούς τους ανθρώπους όταν υποφέρουν είναι από απόσταση.

Το Ling shu προσφέρει πολλές σχετικές διαγνωστικές παραμέτρους που πληροφορούν τον παρατηρητή για την κατάσταση των εσωτερικών οργάνων του ασθενή. Σύμφωνα με το κεφάλαιο 4 του Ling shu, η συσχέτιση μεταξύ του εσωτερικού και του εξωτερικού είναι τόσο άμεση όσο και το χτύπημα ενός τυμπάνου και του ήχου που θα παράγει και τόσο χαρακτηριστική όσο και η σχέση μεταξύ ενός αντικειμένου και της αντανάκλασής του στο καθαρό νερό. Κύριας σημασίας είναι οι αποχρώσεις της επιδερμίδας και ειδικότερα του προσώπου, αριστερά και δεξιά της μύτης, κάτω από τα μάτια και άλλων εκφραστικών σημείων όπως τα νύχια, όπου π.χ. σύμφωνα με το κεφάλαιο 47, όταν έχουν ένα κίτρινο χρώμα θα μπορούσε να σημαίνει ένα πρόβλημα στη χοληδόχο κύστη. Οι αντιστοιχίες στηρίζονται στη θεωρία των Πέντε Στοιχείων που καθορίζει τη σχέση μεταξύ των χρωμάτων που βλέπουμε και των εσωτερικών οργάνων και παρέχει ουσιαστικές ενδείξεις για την επικείμενη θεραπεία. Ορισμένες άλλες λειτουργίες παρέχουν επίσης πληροφορίες-κλειδιά.

Το αν τα μάτια είναι μικρά ή μεγάλα, πληροφορεί τον παρατηρητή για την κατάσταση της χοληδόχου κύστης. Η κατάσταση των χειλιών μας δίνει πληροφορίες για την κατάσταση του σπλήνα. Το αν ο ασθενής αναγκάζεται να ανασηκώσει τους ώμους του κατά την αναπνοή, μας πληροφορεί για την κατάσταση του πνεύμονα. Το μέγεθος του σκελετού, οι διαστάσεις του σβέρκου, η έκταση της περιοχής του στήθους, δείχνει την κατάσταση του στομάχου και τη διαίτα του ατόμου. Για όλα τα όργανα που λειτουργούν ως βραχυπρόθεσμες ή μακροπρόθεσμες αποθήκες υπάρχουν «δείκτες» στο εξωτερικό του σώματος που ο παρατηρητής πρέπει να λάβει υπόψη του κατά τη διάγνωση. Το ύψος του οστού της μύτης, το μέγεθος των ρουθουνιών, οι σακούλες κάτω από τα μάτια – όλα αυτά είναι παράγοντες που μαρτυρούν στον ικανό παρατηρητή πληροφορίες για την κατάσταση του υποκειμένου χωρίς να είναι υποχρεωμένος να τον αγγίξει ή – πράγμα ασύλληπτο για έναν υψηλό αξιωματούχο - να του υποβάλλει ερωτήσεις. Παρόλ' αυτά όμως διαφαίνεται και μια συνειδητή αλλαγή προοπτικής. Στο κεφάλαιο 74 ο Huang Di απαιτεί ακριβώς το αντίθετο από τον Qi Bo. Δεν θέλει να εξετάσει τις αποχρώσεις της επιδερμίδας ή να ερευνήσει τη ροή των αγγείων σε διάφορα μέρη του σώματος. Αντ' αυτού, θέλει να μάθει πώς μπορεί κάποιος να βρει πληροφορίες σχετικά με μια αρρώστια εξετάζοντας κυρίως την κατάσταση ενός σημείου στον καρπό.

Οι οδηγίες που του δίνει ο Qi Bo αντικατοπτρίζουν ακριβώς αυτήν τη μετάβαση, από την οπτική και ψηλαφητή εξέταση των αγγείων του καρπού και της επιφάνειας του δέρματος σε αυτήν την περιοχή, στην εξέταση των κινήσεων μέσα στα αγγεία. Ένας πολύ κοινός όρος που ήταν σε χρήση μέχρι πολύ πρόσφατα στην Κινέζικη Ιατρική για την ψηλάφηση του σφυγμού είναι η φράση *kan mai* που κυριολεκτικά θα πει «παρατηρώ τα αγγεία»<sup>12</sup>. Όταν ο Qi Bo αναφέρεται στην κατάσταση ενός ορισμένου τμήματος του καρπού, που σχετίζεται με τη διάγνωση, ως «χαλαρό» ή «σφιγμένο», «ελάχιστο» ή «διευρυμένο», «μαλακό» ή «σκληρό», είναι ασαφές αν οι εκτιμήσεις αυτές αφορούν το δέρμα ή είναι χαρακτηριστικά της κίνησης των αγγείων. Το αν τα αγγεία είναι «ελαχιστοποιημένα» ή «πρησμένα» ως αποτέλεσμα της παρεμπόδισης στην κίνηση του αίματος και του qi, αυτό είναι ένα στοιχείο που πρέπει εξίσου να συμπεριληφθεί στην αξιολόγηση της ασθένειας.

## 8. Συνθήκες της ασθένειας

Οι αρρώστιες που αποτελούν θέματα συζήτησης στο Ling shu συνδέονται κύρια με το *xie qi* ή «βλαπτικό qi». Μπορεί να εισβάλει στο σώμα από το εξωτερικό

<sup>12</sup> Σχετικά με τις αρχές της διάγνωσης μέσω του παλμού ανατρέξτε στο έργο του E. Hsu, *Pulse and diagnosis in Early Chinese Medicine. The telling Touch*. Cambridge University Press Cambridge, 2010.

περιβάλλον με τη μορφή του ανέμου, του κρύου, της ζέστης, του καύσου ή της υγρασίας. Από τη στιγμή που θα εισέλθει, παραμένει σταθερό σε ένα σημείο ή κινείται βαθύτερα προς το εσωτερικό, από το δέρμα προς τις αποθήκες μακροπρόθεσμης συσσώρευσης του σώματος ή ακόμα και το μυελό των οστών. Μια τρίτη πιθανότητα είναι να μεταφερθεί από μια από αυτές τις μακροπρόθεσμες αποθήκες σε μια άλλη. Μεταξύ των ειδών του βλαπτικού qí που εισχωρούν στο σώμα υπάρχει μια βασική διάκριση: το «έγκαιρο» βλαπτικό qí - zheng xie - και το «άκαιρο» βλαπτικό qí - xu xie. Το πρώτο είναι το qí που σχετίζεται με το κλίμα και καθορίζεται από την εποχή, όπως η ζέστη, το κρύο κ.λπ. και ουσιαστικά είναι «έγκαιρο» - zheng - γιατί εμφανίζεται κατά τη διάρκεια της κατάλληλης εποχής. Παρόλ' αυτά, αποτελεί βλαπτικό qí γιατί εισέρχεται στο ανθρώπινο σώμα απροσκάλεστο. Το «άκαιρο» qí από την άλλη βρίσκεται σε λάθος χρονικό σημείο από την αρχή όπως όταν, για παράδειγμα, κατά τη διάρκεια του χειμώνα - αντί του καλοκαιριού - έρχεται ένα κύμα ζέστης το οποίο εισέρχεται στο σώμα. Το «έγκαιρο» και το «άκαιρο» qí μπορούν να προκαλέσουν διαφορετικές ασθένειες. Η ασθένεια εδώ παίρνει γενικώς ένα χαρακτήρα οντότητας. Η παρουσία της είναι προφανής, μπορεί κάποιος να την εντοπίσει, ακόμη και να την αγγίξει με τα δάχτυλά του, και μπορεί να αφαιρεθεί από το σώμα με τα μέσα που περιγράφονται στο κομμάτι της θεραπείας.

Το «άκαιρο» βλαπτικό qí και το «έγκαιρο» βλαπτικό qí είναι αντίθετα. Το «ανεπαρκές»\* και το «υπερβολικό» είναι ένα άλλο ζεύγος αντιθέτων. Επανεπιλημμένως στο Ling shu συναντάμε τη συμβουλή να τονώνουμε την ανεπάρκεια ή να διασπείρουμε την υπερβολή. Οι έννοιες εν μέρει σημαίνουν «πάρα πολύ» από κάτι σε αντίθεση με το «πολύ λίγο» - ειδικότερα από qí. Παράλληλα όμως έχουν κι ένα άλλο νόημα, κατά το οποίο ανεπάρκεια θεωρείται η έλλειψη κατάλληλου qí και υπερβολή η παρουσία βλαπτικού qí. Όταν ο άνεμος και το κρύο εισέλθουν στα αγγεία μπορούν να μπλοκάρουν τη ροή του αίματος και του qí. Αυτά τα μπλοκαρίσματα είναι η κοινότερη αιτία πόνων, οιδημάτων αλλά ακόμη και των ασθενειών λόγω εμποδίων και αποφράξεων που προανέφερα και οι οποίες με τη σειρά τους θα προκαλέσουν ψευδάνθρακα\*\*, αποστήματα και άλλες αλλοιώσεις.

Η μάχη μεταξύ του βλαπτικού και του αμυντικού qí παράγει τα δικά της αποτελέσματα τα οποία επηρεάζονται από μια φαινομενική αντίφαση. Σύμφωνα με την αντίληψη της Κινέζικης Ιατρικής το αίμα και το qí κυκλοφορούν μέσα στο σώμα μέσω δύο ξεχωριστών συστημάτων αγωγών αγγείων που απλώνονται εξίσου στην αριστερή και τη δεξιά πλευρά του σώματος. Τόσο στο κείμενο του Su wen όσο και του Ling shu αυτή η ιδέα αντιφάσκει με μια άλλη κατά την οποία μεμονωμένα τμήματα των αγωγών αγγείων, που αντιστοιχίζονται στις τρεις διαφορετικές διαβαθμίσεις του γιν (μέγιστο γιν, ελάχιστο γιν και φθίνον γιν) και τις τρεις διαφορετικές διαβαθμίσεις του γιανγκ (μέγιστο γιανγκ, ελάχιστο γιανγκ και φθίνον γιανγκ), είναι γεμάτα με αίμα και qí σε διαφορετικές αναλογίες.

Οι διάλογοι συχνά χρησιμεύουν για να εξηγήσουν τα γενικά συμπτώματα μιας ασθένειας βασιζόμενοι σε αυτές ακριβώς τις ιδέες. Σε αυτήν την προσπάθεια ανατρέχουν ξανά στα θεμελιακά δόγματα των κοσμικών φυσικών νόμων της συστημικής αντιστοιχίας: τη θεωρία του γιν και του γιανγκ και τη θεωρία των Πέντε Στοιχείων. Πουθενά αλλού αυτές οι θεωρίες δεν εξηγούνται με τέτοια σαφήνεια όση στο Su wen. Ένα παράδειγμα είναι η βασική ιδέα της τάσης ομαλότητας της δύναμης και στο επίπεδο της φύσης και στο επίπεδο του ανθρώπινου οργανισμού, για την οποία στο κεφάλαιο 69 του Su wen διαβάζουμε τα παρακάτω:

\* Στο αγγλικό κείμενο ο συγγραφέας, ακολουθώντας προφανώς το κινέζικο πρωτότυπο, χρησιμοποιεί την ίδια λέξη ("depletion") για το «άκαιρο» βλαπτικό qí και το «ανεπαρκές» qí. (Σ.τ.Μ.)

\*\* Πυώδης φλεγμονή στο δέρμα. (Σ.τ.Μ.)

Qi xiang sheng zhe he, bu xiang sheng zhe bing:

«Όταν το ένα qi ελέγχει το άλλο προκύπτει η αρμονία. Όταν το ένα qi δεν ελέγχει το άλλο προκύπτει η ασθένεια.»

Στο Ling shu βρίσκουμε πολύ σπάνια και μόνο γενικά σχόλια σχετικά με τη φύση του γιν και του γιανγκ τα οποία όμως γίνονται ιδιαίτερα κατανοητά όταν τα συναντάμε στην εφαρμογή τους. Η θεωρία των Πέντε Εποχών και των Έξι Qi (wu yun liu qi),<sup>13</sup> ένα απόσπασμα 30.000 χαρακτήρων που πιθανότατα έβαλε μέσα στο κείμενο του Su wen ο Wang Bing τον 8<sup>ο</sup> αιώνα - αλλά το οποίο πιστεύουμε ότι υπήρχε ήδη κατά την περίοδο των Χαν - αναφέρεται μόνο επιφανειακά στο Ling shu, π.χ. στο κεφάλαιο 79. Επομένως, στο Ling shu - περισσότερο κι από το Su wen - δίνεται η εντύπωση ότι οι συγγραφείς του θεωρούσαν οικεία για τους αναγνώστες τους τα δόγματα της συστημικής αντιστοιχίας. Και κατά συνέπεια, οι περισσότερες από τις εξηγήσεις τους για τις νόσους και τις διαδικασίες της φυσιολογίας και της παθολογίας στον ανθρώπινο οργανισμό προφανώς βασίζονται σε αυτές τις θεωρίες.

Ολόκληρα κεφάλαια έχουν αφιερωθεί σε αυτές τις εξηγήσεις. Σε μερικούς διαλόγους οι αρρώστιες, που περιγράφονται στην καθομιλουμένη γλώσσα και γίνονται αντιληπτές ή παρατηρούνται από μη ειδικούς, εντάσσονται άμεσα στα πλαίσια της θεωρίας, π.χ. η περιγραφή της ταχύτητας της ασθένειας μέσα στο σώμα. Συχνά η θεωρία μπορεί να γίνει αντιληπτή μόνο έμμεσα από δηλώσεις που σχετίζονται με τη θεραπεία. Τα σημεία των καναλιών ή άλλες περιοχές του σώματος που επιλέγονται για βελονισμό ή αφαίμαξη δείχνουν ποιες γιν και γιανγκ περιοχές εμπλέκονται σε μια ασθένεια. Ένα χαρακτηριστικό παράδειγμα είναι το κεφάλαιο 24 του Ling shu. Αυτό το κεφάλαιο είναι ένα από τα λίγα του Ling shu που έχουν γραφτεί σε ύφος αφηγηματικό αντί διαλογικό.

Το πρώτο μέρος του κεφαλαίου αποτελείται από διάφορες εκδοχές της θεραπείας του «πονοκέφαλου» και στη συνέχεια του «πόνου στην καρδιά» ο οποίος προκύπτει από το «φθίνον qi». Για το πώς προκύπτουν αυτά τα συμπτώματα ή για ποιο λόγο το qi φθίνει, δεν δίνονται εξηγήσεις. Ο πονοκέφαλος που προέρχεται από το φθίνον qi μπορεί να συνοδεύεται από «πρήξιμο στο πρόσωπο και ενοχλήσεις στην καρδιά» ή συμπτώματα όπως «θλιμμένη καρδιά» και «τάσεις για θρήνο» και συνεπώς απαιτεί διαφορετική αντιμετώπιση, η οποία θα φανερώσει στον ειδικό που εντοπίζεται το πρόβλημα με βάση τη θεωρία π.χ. στο «λαμπρό γιανγκ του ποδιού» ή «το κανάλι του μέγιστου γιν». Ο πονοκέφαλος που είναι αποτέλεσμα του φθίνοντος qi μπορεί να συνδέεται με ζαλάδα και αμνησία ή πόνο στις αρθρώσεις. Αυτές οι εκδοχές πονοκέφαλου οφείλονται θεωρητικά στην παρουσία βλαπτικού qi σε διάφορα μέρη των αγγείων και απαιτούν ανάλογες και διαφορετικές θεραπείες.

Η συζήτηση αφορά πολλά προβλήματα υγείας: από τη δυσκολία κατά την κατάποση και την κωφότητα, ρινορραγίες και προβλήματα έμμηνης ρήσης, δυσπεψίες και το παράσιτο της ταινίας, ψυχολογικά προβλήματα και όγκους. Οι εξηγήσεις των συμπτωμάτων των ασθενειών διακρίνονται σε αυτές που είναι αρκετά εκλεπτυσμένες ώστε να μνημονεύονται σε εξειδικευμένα κείμενα και αυτές που αναφέρονται μόνο προφορικά. Στο κεφάλαιο 28 του Ling shu συμπεριλαμβάνονται εξηγήσεις για καθημερινές ενοχλήσεις όπως «χασμουρητά», «φερνίσματα», «βαθιοί αναστεναγμοί», «θόρυβοι στα αυτιά» και άλλα, συμπεριλαμβανομένου και του τυχαίου δαγκώματος της γλώσσας. Για όλα αυτά τα φαινόμενα ο Huang Di ρωτάει

<sup>13</sup> Για μια πιο λεπτομερή ανάλυση δείτε Unschuld 2003, 385 ff.

και η θεωρία, δια στόματος Qi Bo, δίνει τις εξηγήσεις. Στο κεφάλαιο 32, ο Huang Di ρωτάει γιατί κάποιος αν δεν φάει για επτά ημέρες θα πεθάνει. Στη συνέχεια ο Qi Bo ορίζει το μέγεθος και τις δυνατότητες του στομάχου και των εντέρων, υπολογίζει τα ποσά των ημερήσιων εισερχομένων και εξερχομένων ουσιών και προβλέπει πότε θα εξαντληθούν οι προμήθειες του οργανισμού. Το κεφάλαιο 43 είναι αφιερωμένο στα όνειρα που ανάλογα με το περιεχόμενό τους δείχνουν πού εντοπίζονται δυσλειτουργίες στον οργανισμό. Το κεφάλαιο 81 είναι αφιερωμένο σε πολλά αποστήματα και άλλα δερματολογικά προβλήματα που προκαλούνται από «ασθένειες εμφράξεων και εμποδίων».

Το κείμενο στο σύνολό του δίνει την εντύπωση ότι οι συγγραφείς του κόπιασαν ιδιαίτερα ώστε να δώσουν εξηγήσεις για όλα τα προβλήματα υγείας που αντιμετώπιζαν οι άνθρωποι της εποχής, πάντα σύμφωνα με το κοσμικό τους ερμηνευτικό μοντέλο που βασιζόταν αποκλειστικά στους φυσικούς νόμους. Όπως διαβάζουμε στο κείμενο: μόνο η κατανόηση κάνει την επιτυχή θεραπεία πιθανή.

## 9. Θεραπεία

Η εκκίνηση μιας θεραπείας χωρίς επαρκή και αναλυτική διάγνωση είναι απορριπτέα και εφαρμόζεται μόνο από «αδαείς» θεραπευτές. Οι θεραπευτικές διαδικασίες που μπορούν να χρησιμοποιηθούν για την ίαση ενός ασθενή είναι πολλές και πολύ δύσκολα θα συναντήσουμε μια περίπτωση κατά την οποία να έχουν γίνει όλες πλήρως κατανοητές από έναν και μόνο θεραπευτή.

Οι συγγραφείς του Ling shu γνώριζαν ότι η ιατρική θεραπεία δεν μπορεί να είναι ένα είδος μηχανιστικής αποκατάστασης. Κατά συνέπεια, στο κεφάλαιο 29 του Ling shu εξηγείται με πολύ απλά λόγια πόσο σημαντικό είναι να βρει ο θεραπευτής τι θέλει ο ασθενής του και τι θα τον ωφελήσει στην κατάσταση του. Ο συγγραφέας για να τονίσει την άποψή του χρησιμοποιεί διάφορες συγκρίσεις.

«Κάποιος μπαίνει σε μια [ξένη] χώρα και ρωτάει για τα έθιμά της. Κάποιος άλλος μπαίνει σε ένα [νέο] οικογενειακό περιβάλλον και ρωτάει για τα ταμπού της οικογένειας. Κάποιος τρίτος μπαίνει στην αίθουσα [των προγόνων] και ρωτάει για το τελετουργικό που θα ακολουθήσει. Και κάποιος επισκέπτεται έναν ασθενή και ρωτάει τι θα διευκόλυνε την κατάστασή του.»

Διαβάζοντας ανάμεσα στις γραμμές του παραπάνω κειμένου μπορούμε να κατανοήσουμε ότι οι διανοητικές προσδοκίες και οι συναισθηματικές ανάγκες του ασθενή θα επηρεάσουν σημαντικά την επιτυχία της θεραπείας. Συνεπώς, η συνολική θεραπευτική διαδικασία θα πρέπει να ενσωματώνει στη θεραπεία και τον παράγοντα του κοινωνικού περιβάλλοντος του ασθενή και όχι να αντιμετωπίζει την ασθένεια ως αποκομμένο συμβάν. Τα υψηλά ιστάμενα πρόσωπα θα πρέπει να προσεγγίζονται διαφορετικά κατά τη διάγνωση, αλλά και να λαμβάνουν μια ειδική, πιθανότατα λιγότερο επιθετική, θεραπεία. Για παράδειγμα, εκεί που ο μέσος ασθενής θα πρέπει να θεραπευτεί με τη χρήση «φωτιάς», δηλαδή καυτηριασμό, στην «υψηλή» πελατεία προκειμένου να επιτευχθεί ζέστη στο σώμα θα εφαρμοστούν καυτές κομπρέσες. Αυτή η διαφορετική προσέγγιση συζητιέται με ιδιαίτερη σαφήνεια στο κεφάλαιο 5 του Ling shu:

Huang Di:

«Βασιλείς, Δούκες και επιφανείς άνθρωποι, ευγενείς οι οποίοι καταναλώνουν αιματώδη [κρέατα], το σώμα τους είναι μαλακό και εύθραυστο και οι μυς τους και η σάρκα τους είναι λεπτεπίλεπτοι και αδύναμοι. [Η ροή του] αίματος και



του qi τους είναι γρήγορη και δυναμική, μαλακή και ανεμπόδιστη. Είναι δυνατόν κατά το τρύπημα της βελόνας, η εισχώρηση - είτε αργή είτε γρήγορη, είτε βαθιά είτε επιφανειακή, είτε μία είτε πολλές - να είναι πανομοιότυπη [με αυτήν κατά τη θεραπεία ενός απλού ανθρώπου];»

Ο Qi Bo απαντάει:

«Πώς μπορούν το πλούσιο φαί και τα άξεστα λαχανικά να είναι πανομοιότυπα;! Αν η ροή του qi είναι μαλακή [η βελόνα] πρέπει να αφαιρεθεί γρήγορα. Αν η ροή του qi είναι σκληρή τότε η βελόνα πρέπει να αφαιρεθεί αργά. Αν η ροή του qi είναι δυναμική τότε η βελόνα πρέπει να είναι μικρή και να τοποθετηθεί επιφανειακά. Αν η ροή του qi είναι σκληρή τότε η βελόνα πρέπει να είναι μεγάλη και να μπει βαθιά. Μια βελόνα σε βάθος πρέπει να παραμείνει εκεί. Μια βελόνα στην επιφάνεια πρέπει να αφαιρεθεί γρήγορα. Με βάση αυτήν την οπτική όταν βελονίζουμε έναν απλό άνθρωπο [οι βελόνες πρέπει να εισχωρήσουν] σε βάθος και να μείνουν εκεί. Όταν βελονίζουμε επιφανή πρόσωπα [η βελόνα] εισχωρεί μόνο λίγο στο δέρμα και πρέπει να αφαιρεθεί γρήγορα. Αυτό συμβαίνει επειδή έχει παρατηρηθεί πάντα ότι η ροή του qi [του τελευταίου] είναι γρήγορη και δυναμική, μαλακή και ανεμπόδιστη.»

Ο βελονισμός ήταν το πρωταρχικό εργαλείο που χρησιμοποιούσαν οι ειδικοί στις επεμβάσεις τους. Οι βελόνες μπορεί να είναι τόσο λεπτές και απαλές όσο και οι τρίχες των μαλλιών και να εισέρχονται σε μεγαλύτερο ή μικρότερο βαθμό στον ανθρώπινο οργανισμό. Το Ling shu, μόλις στο πρώτο κεφάλαιο, περιλαμβάνει έναν κατάλογο εννέα ειδών βελονών. Μπορεί να ζεσταίνονται και να εισέρχονται στην επώδυνη περιοχή απευθείας, όταν για παράδειγμα χρησιμοποιούνται σε καταπονημένους ιστούς όπου υπάρχει σοβαρός πόνος, γρήγορη αναπνοή και αιμόπτυση. Μπορεί επίσης να υπάρχουν βελόνες με στρογγυλή αιχμή έτσι ώστε να «καθαρίζουν» το δρόμο απομακρύνοντας προς το πλάι γειτονικές δομές, χωρίς να προκαλούν ζημιά κατά την εισαγωγή τους.

Μπορεί επίσης, να υπάρχουν κοφτερές λεπίδες που χρησιμοποιούνται για το αντίθετο αποτέλεσμα, δηλαδή να ανοίξουν το δέρμα για να αποξηράνουν φλέγμα ή να ανοίξουν τα αγγεία για να τρέξει το αίμα. Η «αφαίρεση» – qu - αίματος είναι μια θεραπεία που συνδέεται με την οντολογική άποψη περί ασθένειας και συνιστάται συχνά στο Ling shu. Η ασθένεια, σύμφωνα με το κείμενο, απομακρύνεται μαζί με το αίμα. Το αν αυτές οι μικρές βελόνες ήταν τόσο αποτελεσματικές όσο ισχυριζόταν η νέα ιατρική ίσως αντιμετωπίστηκε με σκεπτικισμό ήδη από την αρχαία εποχή. Ο Huang Di ρωτάει τον Qi Bo μια σχετική ερώτηση και ο τελευταίος κάνει μια σειρά από συγκρίσεις που δηλώνουν emphaticά τη σημασία των βελονών. Η σημαντικότερη θέση στη φύση είναι αυτή που κατέχει ο άνθρωπος. Τα όπλα χρησιμοποιούνται στον πόλεμο για να τον σκοτώνουν. Για να σωθεί η ζωή του, ο ιατρός χρησιμοποιεί μικρές βελόνες:

Huang Di:

«Για μένα οι μικρές βελόνες δεν είναι παρά ένα ασήμαντο στοιχείο. Τώρα εσύ λες ότι προς τα επάνω ενώνονται με τον ουρανό, προς τα κάτω ενώνονται με τη γη και στο μέσο ενώνονται με την ανθρωπότητα. Για εμένα αυτό φαίνεται σαν να μεγαλοποιείται η σημασία τους! Θα ήθελα να μάθω ποια είναι η αλήθεια πίσω από όλα αυτά.»

Qi Bo:

«Υπάρχει κάτι μεγαλύτερο από τον ουρανό; Τώρα, τι είναι μεγαλύτερο από τις βελόνες; Μόνο τα πέντε όπλα. Τα πέντε όπλα φτιάχνονται για να σκοτώνουν. Δεν χρησιμοποιούνται για να κρατάνε [κάποιον] ζωντανό. Πόσο μάλλον την ανθρωπότητα στο σύνολό της! Το πολυτιμότερο πράγμα μεταξύ ουρανού και γης. Πώς μπορεί κανείς να το αγνοήσει αυτό; Τώρα, για να θεραπευτεί μια ανθρώπινη νόσος μόνο οι βελόνες μπορούν να χρησιμοποιηθούν. Όταν οι βελόνες συγκρίνονται με τα πέντε όπλα, ποιο είναι το λιγότερο σημαντικό;»

Η κοινή θεραπευτική άποψη στο Ling shu περιγράφει ένα πρόβλημα υγείας και στη συνέχεια προτείνει το βελονισμό ή την αφαιμάξη από ένα συγκεκριμένο αγγείο ή μια ορισμένη περιοχή του σώματος. Το κείμενο δεν αναφέρει ποιος αποφάσισε για αυτές τις προτάσεις ή πότε αυτή η μέθοδος πρωτοεμφανίστηκε. Οι συγγραφείς περιγράφουν τον τρόπο με τον οποίο πρέπει να γίνει η πράξη αλλά γενικώς δεν γίνονται παρά ελάχιστοι υπαινιγμοί για το σκεπτικό που υποστηρίζει τη θεραπεία και βάση του οποίου προκύπτουν οι συγκεκριμένες θεραπευτικές οδηγίες. Ένα σύντομο παράδειγμα στο κεφάλαιο 26 του Ling shu αντικατοπτρίζει τον τρόπο μετάδοσης αυτών των πληροφοριών:

«Ρινορραγία. [Για τη θεραπεία αυτής της κατάστασης] επιλέξτε το μέγιστο γιαγκ του χειρός [το κανάλι το οποίο θα βελονιστεί]. Αν δεν σταματήσει, τρυπήστε κάτω από τα οστά του καρπού. Αν δεν σταματήσει, τρυπήστε την κοιλότητα του γονάτου και αφήστε το αίμα να τρέξει.»

Στο κεφάλαιο 28 του Ling shu έχουμε ένα παράδειγμα άλλων οδηγιών για θέματα θεραπείας μέσω μιας πιο αναλυτικής και πιο θεωρητικής συζήτησης:

Huang Di:

«Όταν ένα πρόσωπο είναι θλιμμένο και θρηνεί ποιο είναι το qi που είναι υπεύθυνο για αυτήν την κατάσταση;»

Qi Bo:

«Η καρδιά είναι ο κυβερνήτης μεταξύ των πέντε μακροπρόθεσμων και των έξι βραχυπρόθεσμων αποθηκών. Τα μάτια είναι το σημείο όπου τα αγγεία των κορμών συναντιούνται. Αυτά είναι το μονοπάτι που παίρνουν τα υγρά όταν ανεβαίνουν. Το στόμα και η μύτη είναι οι πύλες του qi.

Η σειρά των γεγονότων έχει ως εξής: όταν κάποιος είναι θλιμμένος και πενθεί, τότε η καρδιά του βρίσκεται σε διέγερση. Όταν η καρδιά είναι σε διέγερση οι πέντε μακροπρόθεσμες και οι έξι βραχυπρόθεσμες αποθήκες αρχίζουν να ταλαντεύονται. Αυτή η ταλάντωση επηρεάζει τα αγγεία των κορμών. Όταν επηρεάζονται τα αγγεία των κορμών οι οδοί των υγρών ανοίγουν. Όταν ανοίξουν οι οδοί των υγρών, δάκρυα θα ξεχυθούν μέσα από αυτές. Όταν ο θρήνος δεν έχει τελειωμό, τα υγρά τελικά θα εξαντληθούν. Όταν τα υγρά εξαντληθούν, η πεμπτουσία δεν εφυγραίνεται. Όταν η πεμπτουσία δεν εφυγραίνεται, τα μάτια δεν μπορούν πλέον να δουν. Επομένως, αυτό ονομάζεται «απώλεια της πεμπτουσίας». Θα πρέπει κάποιος να τονώσει τα tian zhu [ανοίγματα] των καναλιών και στις δύο πλευρές του αυχένα.»

Εξηγήσεις σχετικά με τις λειτουργίες που εξυπηρετούν στον ανθρώπινο οργανισμό αυτά τα μεμονωμένα κανάλια, σε ποια από αυτά η ροή του αίματος και του qi είναι φυσιολογική και σε ποια όχι, συναντάμε σε διάφορα σημεία του κειμένου του Ling shu. Πολύ συχνά ο Huang Di ακούει τις διδασχές του δασκάλου του και απαντάει ουσιαστικά με τον ίδιο τρόπο: «...άκουσα αυτά που είπες αλλά ακόμη δεν καταλαβαίνω γιατί αυτά έχουν όπως λες». Συχνά αυτή η απόκριση ακολουθείται από μια λεπτομερέστερη εξήγηση. Η μελέτη αυτών των παρατηρήσεων βοηθάει τον αναγνώστη να κατανοήσει καλύτερα τη θεωρία που βρίσκεται πίσω από τις θεραπευτικές οδηγίες.

Ο βελονισμός και η αφαιμάξη είναι σαφώς οι κύριες θεραπευτικές μέθοδοι που συστήνει το Ling shu. Κατά συνέπεια το έργο αυτό θεωρείται ως το θεμελιακό κείμενο του αρχαίου Κινέζικου βελονισμού. Πραγματεύεται όλο το φάσμα των πιθανών θεραπευτικών μεθόδων χρησιμοποιώντας μια μορφή συστάσεων προς το θεραπευτή. Εκτός από μερικές πολύ συγκεκριμένες συνταγές προετοιμασίας κάποιου φαρμάκου ή επιθέματος, το κείμενο αρκείται στο να κατονομάζει απλώς άλλες πιθανές εναλλακτικές από τις οποίες ιδιαίτερη προσοχή αποδίδεται μόνο στον καυτηριασμό. Η μάλαξη, η δακτυλοπίεση, τα φάρμακα και τα επιθέματα αναφέρονται μόνο σε περιορισμένες περιπτώσεις ως πολύ προσεκτικές προσθήκες στη θεραπεία, σε περιπτώσεις που ο βελονισμός και η αφαιμάξη είναι ιδιαίτερα ριψοκίνδυνες ή αναποτελεσματικές. Στο κεφάλαιο 19, η συζήτηση περιστρέφεται γύρω από μια πραγματική παροχέτευση για να θεραπευτεί μια «νόσος νερού» με τη χρήση ενός σωλήνα από μπαμπού. Στο κεφάλαιο 24, ο αναγνώστης μαθαίνει πώς να φέρει το εντερικό παράσιτο ταινία σε ένα συγκεκριμένο σημείο στο έντερο και στη συνέχεια να το σκοτώσει με μια μακριά βελόνα. Προφανώς ο συγγραφέας του Ling shu θεωρούσε ότι αυτού του είδους οι τεχνικές ήταν οικείες στον αναγνώστη. Στο κεφάλαιο 26, παραθέτονται τρεις υποψήφιες θεραπείες λόξιγκα οι οποίες σαφώς δεν απαιτούν προηγούμενη θεωρητική κατάρτιση και παρουσιάζονται ως αποτέλεσμα της εμπειρίας:

«Λόξιγκας. Κάποιος βάζει ένα φιλαράκι από γρασίδι μέσα στη μύτη του ασθενή ώστε να του προκαλέσει φτάρνισμα. Μόλις φταρνιστεί, ο λόξιγκας σταματάει. Διαφορετικά, κρατάει την αναπνοή του και κουνάει απότομα το κεφάλι του προς τα επάνω. Ο λόξιγκας σταματάει αμέσως. Διαφορετικά, κάποιος τρομάζει πολύ τον ασθενή. Και με αυτόν τον τρόπο επίσης σταματάει ο λόξιγκας».

Βασικά, το Ling shu χαρακτηρίζεται από θεραπευτική αισιοδοξία. Όπως διαβάζουμε στο πρώτο κεφάλαιο, η αρρώστια είναι αγκάθια, ρυπαρά στίγματα, κόμποι ή κλειστές περιοχές. Ο ασθενής μπορεί συνεπώς να θεραπευτεί αν αφαιρεθούν τα αγκάθια, ξεπλυθούν τα στίγματα, λυθούν οι κόμποι και ανοίξουν οι κλειδωμένες περιοχές. Οποιοσδήποτε διατείνεται ότι ένας ασθενής είναι ανίατος, ανεξάρτητα από το πόσο καρό έχει διαρκέσει η ασθένεια, είναι απλώς ανίκανος.

Και πάλι όμως υπάρχουν κάποια όρια. Τα όρια αυτά τα θέτει το ίδιο το κείμενο του Ling shu αναγνωρίζοντας ότι αυτή ή η άλλη ασθένεια είναι ανίατες. Τα όρια της θεραπείας επίσης εξηγούνται χρησιμοποιώντας λεπτομερείς αναφορές στην πλούσια εμπειρία των στρατιωτικών στρατηγικών του παρελθόντος. Μια οξεία ασθένεια είναι σαν ένας στρατός στο πεδίο της μάχης που προελαύνει με τις σημαίες του να ανεμίζουν και τα τύμπανα να ηχούν. Η κατά μέτωπο επίθεση δεν συνιστάται σε αυτήν την περίπτωση. Στο κεφάλαιο 55, ο Bo Gao καταφεύγει σε παραλληλισμούς για να περιγράψει τη θεραπεία της ασθένειας.

Bo Gao:

«Στο [κείμενο] *Στρατιωτικοί Κανόνες* αναφέρεται: Μην αντιμετωπίζετε το είδος του qí που έρχεται με γρήγορο [τυμπανισμό]. Μην επιτίθεστε στα στρατεύματα που πλησιάζουν με ηχηρούς τυμπανισμούς. Στο [κείμενο] *Κανόνες Βελονισμού* αναφέρεται: μην βελονίζετε μια ζέστη που φουντώνει μην βελονίζετε έναν ιδρώτα που στάζει.»

Διαβάζοντας το Ling shu κάποιος εύκολα καταλαβαίνει ότι το γνωστικό πεδίο του ικανού θεραπευτή πρέπει να είναι ευρύτατο.

## 10. Σχετικά με τη μετάφραση

Η αγγλική έκδοση του Ling shu περιλαμβάνει το πρωτότυπο κινέζικο κείμενο, μια πλήρη αγγλική μετάφραση και επιλεγμένα σχόλια από κινέζους σχολιαστές που βοηθούν στην καλύτερη κατανόηση του περιεχομένου, τη διάκριση παραλλαγών του αρχικού κειμένου και το πώς αυτές έχουν μεταβιβαστεί μέχρι σήμερα.

Το πρωτότυπο κινέζικο κείμενο παρεμβάλλεται στο αγγλικό κείμενο ανά γραμμή ή ανά τμήματα. Η γνώση της κινέζικης γλώσσας είναι ίσως κοινός τόπος των αναγνωστών αυτής της μετάφρασης και κατά συνέπεια προσπάθησα με όσο το δυνατόν μεγαλύτερη ακρίβεια, να επιτύχω μια αντιστοιχία, όχι μόνο όσον αφορά το περιεχόμενο, αλλά και τη σύνταξη του κινέζικου πρωτοτύπου. Με αυτόν τον τρόπο εξασφαλίζεται η μέγιστη διαφάνεια κατά την απόδοση. Τμήματα κειμένου που έχουν εισαχθεί στη μετάφραση επισημαίνονται με τη χρήση αγκυλών [\*\*\*]. Επίσης κατά την απόδοση των κινέζικων ελήφθησαν υπόψη οι νοηματικές ενότητες και η δομή της ομοιοκαταληξίας. Πολλά αποσπάσματα στα κινέζικα είναι γραμμένα σε ομοιοκαταληκτικά μοτίβα αποτελούμενα από δύο, τρεις ή περισσότερους χαρακτήρες το καθένα. Η απόδοση αυτών των ομοιοκαταληξιών μερικές φορές αποκαλύπτει παύσεις, προσθήκες ή παραλήψεις στο αρχικό κείμενο και καθιστούν εμφανές το ότι το *textus receptus*\* του Ling shu έχει αντλήσει υλικό από διάφορες πηγές κειμένων. Χαρακτήρες ή αποσπάσματα τα οποία κατά τη γνώμη μου ή κατά τη γνώμη κινέζων σχολιαστών έχουν εσφαλμένα εισαχθεί, επισημαίνονται με ένα γκρι φόντο. Προσθήκες που μπορεί να θεωρηθούν ως μεταγενέστερα σχόλια, επισημαίνονται στη μετάφραση με τη χρήση βελών (>\*\*\*<). Μεγαλύτερα αποσπάσματα που μπορεί να έχουν εισαχθεί διαδοχικά ως πρόσθετες πληροφορίες, επισημαίνονται με τη χρήση καθέτων (//\*\*\*//). Αυτές οι επισημάνσεις είναι εικασίες που κυρίως βασίζονται σε συγκρίσεις ως προς τη δομή και τα συμφοραζόμενα.

Η μετάφραση ακολουθεί τις ίδιες αρχές που έχω υιοθετήσει και σε προηγούμενες αποδόσεις των αρχαίων κλασικών της Κινέζικης Ιατρικής στα αγγλικά. Η κύρια προσπάθειά μου είναι να μεταφέρω τη συλλογιστική των συγγραφέων στο σύγχρονο αναγνώστη μεταφράζοντας την ορολογία και ειδικά τις εικόνες όσο το δυνατόν κυριολεκτικότερα. Κατ'επανάληψη και πέραν κάθε προσδοκίας έχω ενθαρρυνθεί στην άποψή μου σύμφωνα με την οποία χρησιμοποιώντας αυστηρά φιλολογικά κριτήρια – πάντα σε σχέση με αυτά που έχουν καθιερωθεί στις μεταφράσεις του Ιπποκρατικού έργου - είναι πιθανό να κάνουμε συγκρίσεις της αρχαίας Κινέζικης Ιατρικής με αντίστοιχα ευρωπαϊκά κείμενα της εποχής.

---

\* Λατινικά στο κείμενο. *Textus receptus* = παραληφθέν κείμενο. Αυτή η έκφραση χρησιμοποιείται για την πρώτη έντυπη έκδοση της Καινής Διαθήκης στα ελληνικά το 1516, γνωστής και ως το Κείμενο του Εράσμου. (Σ.τ.Μ.)

Αυτή η άποψη δεν σημαίνει ασφαλώς πολλά για αυτούς που δεν λαμβάνουν σοβαρά υπόψη τους αρχαίους συγγραφείς. Προσωπικά, διαβάζοντας τα κείμενά τους στο πέρασμα των χρόνων, τους αποδίδω πλέον το μέγιστο σεβασμό. Όσο περισσότερο κάποιος ασχολείται με τη συλλογιστική και την επιχειρηματολογία τους τόσο πιο εμφανώς του αποκαλύπτεται η διάνοια που εκφράζουν. Κατά συνέπεια, δεν ακολούθησα τις μεταφραστικές απαιτήσεις που συνήθως διατυμπανίζονται και ουσιαστικά αποκόπτουν αυτούς τους ανθρώπους από τη συλλογιστική τους και τον τρόπο έκφρασής τους, χρησιμοποιώντας κατά τη μετάφραση σύγχρονους όρους και σημερινές έννοιες παθολογίας και φυσιολογίας, σαν να θεωρούσα ότι οι συγγραφείς εκείνου του καιρού ούτε γνώριζαν ούτε κατανοούσαν τα αποτελέσματα των παρατηρήσεών τους σε υγιείς ή ασθενείς ανθρώπους, και ούτε μπορούσαν να ερμηνεύσουν αυτό που έβλεπαν. Εκείνο τον καιρό γνώριζαν πολύ καλά το τι έλεγαν και αυτά τους ήταν απόλυτα κατανοητά μέσω μιας υψηλής λογικής και μεθόδου αιτιολόγησης – πάντα σε συνάρτηση με την εποχή τους και τα μέσα που διέθεταν. Αυτό είναι και το κύριο σημείο που αυτή η μεταφραστική προσέγγιση ίσως κατορθώσει να τονίσει.

---

Ο Paul U. Unschuld είναι διευθυντής του ινστιτούτου Horst Goertz Institute for the Theory, History and Ethics of Chinese Life Sciences Charite Universitätsmedizin Berlin. Η τρίτομη έρευνά του, σε συνεργασία με τον Zheng Jimsheng, αφορά περισσότερα από 1.000 κινέζικα χειρόγραφα που σχετίζονται με τη θεραπευτική των τελευταίων τριών έως πέντε αιώνων και δημοσιεύτηκε το 2012 από τον εκδοτικό οίκο Brill, Leiden, με τον τίτλο Chinese Traditional Healing. Άλλες εκδόσεις του περιλαμβάνουν σχολιασμένες μεταφράσεις της τριλογίας του αρχαίου έργου του Κίτρινου Θεάρχοντα Su wen, Ling shu και Nan jing. Μια πρώτη συγκριτική της ευρωπαϊκής και της κινέζικης ιατρικής με τίτλο What is medicine, Western and Eastern Approaches to Healing έχει μεταφραστεί σε πέντε γλώσσες. Η ανάλυσή του για την ρεφορμιστική πολιτική της Κίνας The fall and rise of China, βασισμένη στις απόψεις της κινέζικης ιατρικής για την αντιμετώπιση των ασθενειών εκδόθηκε στη Μεγάλη Βρετανία το 2013. Τον Ιούνιο του 2016 του ζητήθηκε να συνοδεύσει τη γερμανική διπλωματική αποστολή με επικεφαλής την καγκελάρια A. Merkel στο Πεκίνο, ως ειδικός σύμβουλος του Γερμανικού Υπουργείου Υγείας.