

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav řeckých a latinských studií

Rigorózní práce

Mgr. Ján Országh

Hippokratovský spis *O svaté nemoci*. Překlad, komentář
a úvodní studie

The Hippocratic Treatise *On the Sacred Disease*. Translation,
Commentary and Introductory Study

Praha 2013

Vedoucí práce: Mgr. Sylva Fischerová, PhD.

Děkuji vedoucí Mgr. Sylvě Fischerové, PhD. za řadu kritických a inspirativních poznámek k mé práci.

Prohlašuji, že jsem tuto rigorózní práci vypracoval samostatně a výhradně s použitím citovaných pramenů a literatury.

V Praze dne

Mgr. Ján Országh

Anotace

Pojednání *O svaté nemoci* je jedním z nejstarších spisů hippokratovského korpusu a současně jednou z nejlepších ukázek řeckého racionalismu. Dílo pochází pravděpodobně z posledních desetiletí 5. století a zabývá se otázkou epilepsie, nemoci, kterou mágové a potulní očištní kněží, jež autor označuje za pouhé šarlatány, nazvali „svatou“. Podle něj není epilepsie nikterak svatější či božstější než jiné choroby; její původ umisťuje do mozku a tvrdí, že je dědičným onemocněním.

V úvodní studii je nastíněn charakter a struktura spisu, jsou zde uvedeny důvody pro to, že dílo bylo předneseno jako řeč, a následně jsou probrány otázky datace, autorství, recepce a textové tradice. Vedle toho je zde probrána řada problémů, jako je autorovo pojetí božství, prameny, z nichž vychází, a navržena jsou též řešení několika dalších teoretických otázek diskutovaných badateli. Následuje první překlad *Svaté nemoci* do češtiny. Rozsáhlý komentář je věnován výkladu textu založenému jednak na dostupných komentářích, jednak na mém vlastním bádání.

Annotation

The treatise *On the sacred disease* is one of the oldest works included in the Hippocratic corpus and one of the finest examples of the Greek rationalism. Considered to be written in the last decades of the 5th century BC it is concerned with the issue of epilepsy, the disease called „sacred“ by magicians and wandering cathartic priests that the author denotes as mere charlatans. According to him, epilepsy is no way more sacred nor more divine than other sicknesses. He places its origin into the brain and claims that it is a hereditary illness.

In the introductory study, the character and the structure of the treatise are outlined, it is argued that it was delivered as a speech, the issues of the datation, authorship, reception and textual tradition are discussed. Besides, many problems such as the author's conception of the divine, his sources and some other theoretical issues discussed by scholars are presented and their solution is proposed. The study is followed by the first translation of the *Sacred disease* into Czech. In the extensive commentary, the explanation of the text based on several extant commentaries as well as my own research is proposed.

Klíčová slova

Starověké Řecko – hippokratovská medicína – epilepsie – svatá nemoc – řecké osvícenství.

Key words

Ancient Greece – hippocratic medicine – epilepsy – sacred disease – Greek enlightenment.

Obsah

Úvodní studie	s. 6
I. Charakteristika a struktura spisu	s. 6
<i>Žánr spisu</i>	s. 10
Svatá nemoc jako <i>topos</i>	s. 15
II. Osudy <i>Svaté nemoci</i>	s. 17
III. Datace a autorství	s. 22
IV. Rukopisná tradice a vydání textu	s. 28
Překlad	s. 32
Komentář	s. 44
Seznam zkratk	s. 206
Seznam použitých pramenů a literatury	s. 207

ÚVODNÍ STUDIE

I. Charakteristika a struktura spisu

Hippokratovský spis *O svaté nemoci* bývá v tradici bádání o dějinách řecké medicíny nezřídka považován za „mistrovské dílo vědecké dedukce“¹ či „jednu z nejbrilantnějších ukázek racionalismu Perikleova století“², resp. za jedno z nejpozoruhodnějších vyjádření racionality v raném řeckém lékařském myšlení.³ Ať už s tímto hodnocením souhlasíme, nebo zvolíme strážlivější posouzení tohoto spisu,⁴ jisté je, že se jedná o pozoruhodné dílo, které si může připsat hned několik prvenství. Hippokratovská *Svatá nemoc* je první monografií o epilepsii v dějinách světové literatury vůbec.⁵ Je to také poprvé v celé (přínejmenším) západní literatuře, co byl tímto dílem učiněn velmi vážný pokus o vyvrácení magických přesvědčení a praktik, o vypořádání se s magií jako takovou.⁶ Podle názoru mnoha významných badatelů je spis *O svaté nemoci* jedním z těch pojednání CH, na nichž lze nejlépe zachytit zrod medicíny jako autonomního (na magii a náboženství nezávislého a emancipovaného) vědění.⁷ Vedle toho je však toto hippokratovské pojednání (díky v něm obsažené polemice proti magickému pojetí nemoci) jedním z nejdůležitějších dokumentů o magické víře a praxi ve starověkém Řecku. Dodejme také, že autor našeho spisu poprvé v dějinách řeckého myšlení definuje jednoznačně mozek (vedle jeho funkce centra smyslové činnosti) jako sídlo myšlení, citů a volní aktivity.⁸

¹ „Meisterwerk der wissenschaftlichen Deduktion“, Kapferer, *Die Werke des Hippokrates*, Heft V, 1934 citováno v: Pohlenz, s. 421, pozn. 1. Srov. také hodnocení J. Naylora citováno Jonesem, s. 129: „a masterpiece of scientific sanity“.

² „L'un des exemples les plus brillants du rationalisme du siècle de Périclès“; Jouanna [2003], s. VII.

³ Srov. Miller [1953], s. 1.

⁴ Před přílišným a poněkud přehnaným hodnocením spisu *O svaté nemoci* jako vědeckého a racionálního díla (z dnešního pohledu) varuje Laskaris, s. 8 a 21 n. Eijk [1990], s. 49, pozn. 12 a 58, pozn. 35 také upozorňuje (v souvislosti s pojetím božství v našem spise) na jistou problematičnost s používáním termínu „racionální“.

⁵ Zmínky o epilepsii se nalézají již v mezopotámské literatuře jako součást magických textů, srov. Temkin, s. 3 n. Ani jeden z nich však není zasvěcen výhradně této nemoci, jejímu vysvětlení a léčbě. K otázce epilepsie v babylónských textech srov. Stol, *passim* a Avalos, s. 131 nn. Babylónské lékařství se navíc nikdy nerozešlo s magií, srov. Geller, s. 192.

⁶ Srov. Lloyd, s. 10.

⁷ Srov. kupř. Lanata, s. 14 a k emancipaci řeckého lékařství obecně od magie a náboženství viz Longrigg, s. 1 nn. Na blízké propojení, ba identitu kněze-mága a léčitele (coby putujícího charizmatika a odborníka na různé rituály včetně léčebných v jedné osobě) v předhipokratovské éře upozorňuje mj. Burkert [1992], s. 41 n. Takovýmto archaickým typem osobnosti spojujícím v sobě mudrce-filosofa, léčitele a mága-dívtvůrce je v klasické době v Řecku sicilský myslitel Empedoklés, srov. Dodds, s. 157. V archaických společnostech (u tzv. „přírodních národů“) se léčení nijak neodlišuje od (magicko-náboženského) očišťování, ba často existuje pro tyto postupy, jež moderní člověk považuje za odlišné, pouze jeden termín, srov. Lévy-Bruhl, s. 303.

⁸ Srov. Jouanna [2003], s. LX. Za centrum smyslové činnosti označil mozek již Alkmaión (DK 24 A 5, A 8), srov. **Komentář, s. 151 n.**

Stěžejní myšlenka, kterou hippokratovský autor zastává proti stoupencům magicko-náboženského kathartického léčitelství, je, že tzv. „svatá nemoc“⁹ není v žádném ohledu zásadně odlišná od jiných chorob a není tedy ani svatější než ony.¹⁰ Rázně odmítá představu, že bůh sesílá na lidi nemoci a tím je poskvřňuje (I, 13), a naopak hájí tezi, že tato nemoc, stejně jako všechny ostatní, má přirozený původ (φύσις) a vzniká působením přirozených vnějších faktorů (προφάσεις), jakými jsou chlad, teplo a změny větrů (XVIII, 1). Tvrdí pak, že příčinou této nemoci a většiny dalších vážných onemocnění je stav mozku (III, 1). Pokud je totiž v mozku přebytek hlenu, a člověk je tudíž hlenovité konstituce, může za určitých okolností (vyvolaných zejména působením oněch vnějších faktorů) dojít ke stékání této šťávy do žil, což může mít za následek propuknutí epileptického záchvatu (srov. kapitoly 7-11).

Spis *O svaté nemoci* se rozpadá na dvě části. V prvním polemickém oddílu (1. a částečně 2. kapitola) se autor vyrovnává s magicko-náboženským pojetím tzv. svaté nemoci, kritizuje je a na základě série argumentů odmítá. Ve zbylé, pozitivní části spisu se pak věnuje předložení vlastní teorie vzniku nemoci, její příčině, mechanismu, jak k ní dochází, faktorům, které ji vyvolávají, a jejímu dopadu na jednotlivé věkové kategorie. V závěru spisu je exkurs (kapitoly 14-17), v němž autor probírá jednotlivé funkce a postižení mozku v pasáži, jež je protkaná bohatou enumerací substantiv a sloves na způsob téměř oslavného hymnu.¹¹ Spis je pak zakončen krátkými poznámkami k léčbě nemoci.

V první kapitole¹² po uvedení své zásadní teze o přirozeném původu tzv. svaté nemoci autor nejdříve odmítne pojetí, podle něhož je podivuhodnost kritériem božského, a poté zahájí útok na magické léčitele, jimž přičítá vynalezení údajného svatého charakteru epilepsie.¹³ Celá zbylá část dlouhé úvodní kapitoly je pak věnována kritice magických praktik a metod používaných k vymítání svaté nemoci, přičemž autor přechází od

⁹ Hovoří-li autor o „svaté nemoci“, používá přitom vždy adjektivum „takzvaná“ (καλομένη, srov. I, 1; XVIII, 1). Odkazuje tím na její běžné označení, od něhož se distancuje. Sám užívá výrazů jako „tato nemoc“, „toto onemocnění“ apod. (srov. Komentář, s. 47).

¹⁰ Tato myšlenka je zdůrazněna na čtyřech místech spisu: I, 1; II, 1; XIII, 5 a XVIII, 1.

¹¹ K hymnickému tónu této pasáže srov. Jouanna [2003], s. LV n.

¹² Dělení na kapitoly přebírám z Littrého vydání, které navzdory tomu, že na mnoha místech zastírá strukturu textu, následuje i nejnovější Jouannova edice. Jones a Grensemann uvádějí každý vlastní dělení na kapitoly. Rozdělení kapitol na úseky číslované arabskými číslicemi je podle Jouanny [2003].

¹³ Nutno poznamenat, že pod označením „svatá nemoc“ nebylo v řeckém lidovém pojetí míněno pouze onemocnění, které dnes diagnostikujeme jako epilepsii, ale také (jak to vyplývá především z I, 11, kde jsou popsány symptomy „svaté nemoci“ podle mágů) kupř. hysterie, panické záchvaty a noční můry. Temkin (s. 15 nn.) sice tvrdí, že symptomy uvedené a vysvětlené hippokratovským lékařem (dušnost, pěna od úst, zařaté zuby, křeč v rukou, vyvrácené oči, bezvědomí a příležitostné pokálení) se na rozdíl od lidových přesvědčení a magického pojetí vskutku kryjí s epilepsií, má však patrně na mysli toliko popis těchto příznaků uvedený v 7. kapitole. Z jiných míst totiž vyplývá, že i sám hippokratovský autor měl za to, že jedním z důsledků epileptického záchvatu může být i mozková mrtvice (IX, 2).

kathartického léčitelství ke kritice magie jako takové. Ve druhé kapitole je připojeno důležité konstatování, že epilepsie je podobně jako jiné nemoci dědičná, a je zde rovněž zavedeno rozlišení na dva typy lidských konstitucí, hlenovitou a žlučnatou, přičemž tzv. svatou nemocí mohou být postiženi pouze lidé hlenoví, kteří tuto konstituci zdědí po svých rodičích. Autor *Svaté nemoci* je tedy zastáncem bihumorální teorie. Na tuto rozpravu navazuje třetí kapitola, v níž zazní podstatné sdělení, že příčinou, resp. původem (αἴτιος) této nemoci je mozek. Anatomie lidského mozku je stručně popsána na základě analogie s mozkiem zvířecím a následně je také ve zkratce nastíněna autorova představa o vaskulárním systému. Podobně jako v popisu filosofa a lékaře Diogena z Apollonie¹⁴ jsou podle hippokratovského autora v lidském těle dvě hlavní tlusté žíly: jaterní a slezinná, jejichž nejtlustší větve ústí do mozku. Tento fakt je velmi důležitý pro pochopení způsobu, jak dochází k epileptickému záchvatu, neboť tyto žíly neobsahují jen krev, ale jsou také kanály, jimiž proudí v těle vzduch (4. kapitola), jenž je podle našeho autora principem pohybu a také rozumu (φρόνησις, srov. kupř. VII, 4). Steče-li tedy do těchto žil hlen z mozku a zablokuje tak distribuci vzduchu v těle, vyvolá to křeče a ztrátu vědomí, příznaky to epileptického záchvatu. V páté kapitole jsou probrány další podmínky propuknutí tzv. svaté nemoci. Hlenovitá přirozenost je totiž sice nutnou, nikoli však postačující podmínkou vzniku této choroby. Pracuje se zde s představou pročišťování těla od hlenu, pojímaného jako patogenní šťáva, a je zde zaveden technický termín „rozpuštění“ (ἀπότηξις): hlen uložený v mozku se totiž musí předtím, než steče, rozpustit. V následující kapitole jsou pak popsány následky stékání hlenu na srdce, plíce a břicho. Teprve sedmou sekcí je započat výklad jednotlivých příznaků epilepsie, k níž dochází, steče-li přebytečný hlen do žil. „Tyto potíže jsou způsobeny výtokem studeného hlenu do teplé krve“, konstatuje autor na konci kapitoly (VII, 11) a připomíná, že převládne-li hlen nad krví, důsledkem je úmrtí pacienta. V dalších kapitolách (8-9) se probírají dopady „této nemoci“ na jednotlivé věkové skupiny: u dětí, dospělých a starých lidí, přičemž u dospělých jsou následky propuknutí nemoci nejmírnější (srov. IX, 1: „jejich žíly jsou totiž duté a plné teplé krve; hlen proto nemůže ovládnout a ochladit krev“). V kapitole desáté jsou pak představeny vnější faktory epileptického záchvatu rozdělené také podle věkových kategorií. Za nejnebezpečnější autor považuje náhlé změny teploty způsobené buď prudkým střídáním ročních dob nebo přechodem ze zimy do tepla (resp. obráceně) atp. 11. kapitola je věnována osobám s chronickou epilepsií, dvanáctá chování epileptiků před záchvatem a jeho psychologickému

¹⁴ Vrchol jeho kariéry a působení (*akmé*) spadá s největší pravděpodobností do let 440-430; srov. KRS, s. 557. (Všechna data, není-li uvedeno jinak, jsou před n. l.)

výkladu. 13. kapitola obsírně probírá působení větrů na celou přírodu (živou i neživou) a *per analogiam* dovozuje vliv těchto větrů také na člověka. Za nejnebezpečnější větry jsou označeny jižní a severní, neboť „za změn těchto větrů dochází ke stékání hlenu“ (XIII, 4). Tím jsou probrány vnější vlivy, které podle autora spisu spouštějí propuknutí tzv. svaté nemoci. V následujících třech kapitolách (14-17)¹⁵ autor naváže na své tvrzení z počátku 3. kapitoly, že původ nejzávažnějších onemocnění je mozku. Nejdříve se zaměří na výčet jednotlivých funkcí mozku, z nichž vyplývá, že mozek je řídicím orgánem lidského těla odpovědným za lidskou vůli, emoce a myšlení (srov. XVI, 1: „v člověku má největší vliv mozek“). Poté vysvětlí, že šílenství, noční můry, deprese a další psychické potíže, které magický výklad připisuje působení bohů, daimonů a hérůů, jsou ve skutečnosti poruchami mozku způsobenými jak hlenem, tak i žlučí. V 16. oddílu dodává, že mozek je orgánem myšlení díky tomu, že má jako první ze všech ostatních částí těla podíl na vzduchu, v němž je obsažen rozum (postulát přítomnosti rozumu ve vzduchu je patrně převzat od Diogena z Apollónie).¹⁶ Mozek pak tento rozum, pojímaný jako nejdokonalejší složka vzduchu, zachytí, interpretuje a sdělí ostatním orgánům. V předposlední kapitole se autor vyrovná se dvěma konkurenčními pohledy na otázku umístění centra rozumění v lidském těle: odmítá jak představu, že myslíme bránicí, tak pojetí, že uvažujeme srdcem.¹⁷ Spis je ukončen shrnutím, v němž autor nejprve vysvětlí, že tzv. svatá nemoc i všechny ostatní nemoci jsou jak přirozené (mají přirozený původ, výklad a způsob léčení), tak i stejně božské a žádná není božstější než jiná. Jestliže je božskost nemoci na bázi podivuhodnosti v první kapitole odmítnuta, pak v poslední sekci autor její božský charakter rehabilituje poukazem na to, že nemoc je božská proto, že vzniká působením „příchozích a odchozích vlivů, chladu, slunce a měnících se a ustavičně neklidných větrů“ (XVIII, 1). Jelikož jsou tyto přírodní jevy božské, je božská i nemoc, která vzniká v jejich důsledku. Božskost nemoci je tedy postavena na novém základě: božské není pro našeho autora to, co je zvláštní, zázračné a nadpřirozené, nýbrž božskou je naopak celá příroda ve smyslu všeho, co se děje podle přirozeného řádu. Závěr spisu je věnován stručnému nástinu léčby epilepsie, která má spočívat v aplikování adekvátních dietetických opatření zkušeného lékaře.

Již z tohoto stručného shrnutí struktury spisu *O svaté nemoci* je zřejmé, že se jedná o dílo značně polemické. Jeho autor se ostře a s použitím řady rétorických prostředků vymezuje

¹⁵ K pochybnostem o tom, zda jsou tyto kapitoly původní součástí spisu a zda pocházejí z pera téhož autora srov. **Komentář, s. 152 nn.**

¹⁶ K Diogenovi a srovnání jeho fragmentárně doložené nauky s koncepcemi autora *Svaté nemoci* srov. **Komentář, s. 169 nn.**

¹⁷ K lokalizaci centra vnímání a myšlení v soudobých teoriích srov. **Exkurs, s. xxx.**

vůči magickému léčitelství a také argumentuje ve prospěch teze o stěžejní úloze mozku proti stoupcům teorií o srdci či bránici jakožto centrech myšlení. V této souvislosti je namísto otázka, k jakému žánru lze náš spis přiřadit.

Žánr spisu

Z polemického tónu spisu, jakož i z řady dalších indicií lze vyvodit, že byl původně určen k proslovení jako řeč. To ho řadí k takovým pojednáním CH, jako jsou díla *O vzduchu a dechu* či *O umění* a některá jiná, o nichž se také soudí, že byla přednesena na veřejnosti a teprve pak zveřejněna jako spisy.¹⁸ Tato pojednání jsou příspěvky k diskusi o *techné*,¹⁹ započaté koncem 5. stol. Jak je vidět především z úvodních slov spisu *O umění* („Jsou lidé, kteří si udělali umění, *techné*, z toho, že zlořečí uměním... Naše řeč se obrací proti těm, kteří útočí na lékařství“; překl. J. Klouda), představitelé lékařské disciplíny museli hájit své řemeslo před různými nařčeními a argumentovat pro to, že lékařství je skutečnou *techné*²⁰ – uměním a dovedností – a dokazovat jeho technický status, tedy to, že je založeno na poznání a má spolehlivou a reflektovanou metodu vedoucí ke svému cíli.²¹

Dokazování technicity lékařství probíhalo ve veřejném prostoru, neboť jeho cílem bylo přesvědčit co nejširší okruh lidí o tom, že je s to vyléčit jejich nemoci. Úkolem řečníka-lékaře²² bylo tedy prostřednictvím řeči dokázat a přesvědčit publikum jednak o tom, že jeho

¹⁸ K rétorickým aspektům těchto spisů a jejich závislosti na sofistickém řečnictví srov. Jouanna [1984], *passim* a Laskaris, s. 73 nn. Jejich ústní charakter však nic nemění na skutečnosti, že tato díla byla před svým proslovením sepsána: pečlivá argumentace a prvky umělecké prózy svědčí jednoznačně o tom, že tato pojednání byla připravena a vypracována v písemné formě (srov. Demont, s. 195 n.). Totéž platí o slavných diskurzech sofistů: Gorgiovy či Hippiovy deklamace byly rozhodně před svým proslovením sepsány (srov. Guthrie [1971], s. 42). Asi o dvacítce spisů CH však lze soudit, že byla koncipována jako (pouze) písemná pojednání, a nebyla určena k ústnímu přednesu (srov. Jouanna [1984], s. 30). Dalšími spisy, které byly s největší pravděpodobností prosloveny jako řeči, jsou *O přirozenosti člověka*, *O starém lékařství*, *O vzduchu, vodách a místech*, *O ženských chorobách*, *O nemocech IV* a *O vzniku člověka/O přirozenosti dítěte*.

¹⁹ K této diskusi srov. Demont, *passim* a Úvod J. Kloudy ke spisu *O umění*. K definici *techné* viz Úvod S. Fischerové k prvnímu svazku českého vydání CH (obojí v tisku).

²⁰ O existenci takovýchto veřejných debat o povaze lékařství a předmětu jeho zkoumání na konci 5. stol. přesvědčivě svědčí řada míst v některých spisech CH, zvláště *O umění* 13 (zmiňuje „důkazy“, ἐπιδείξιες, o tom, že lékařství je *techné*) a *passim*. Srov. také *O starém lékařství* 2: „vyložím a ukážu, co je lékařské umění“ a 4: lékařství je „velký objev, vyžadující mnoho zkoumání a dovedností“ (překl. J. Daneš).

²¹ Z diskuse ve spisu *O umění* vedené proti pomlouvačům lékařského umění se také dozvídáme, že lékař musel vyvracet i podezření, že vyléčení je věcí náhody: „Umění je ale hanobeno proto, že se neuzdraví všichni; jeho pomlouvači prohlašují s ohledem na ošetřované, kteří nemocem podlehli, že ti, kteří jim unikli, jim unikli náhodou a ne za pomoci umění“ (4. kap.; překl. J. Klouda).

²² V době, kdy vznikaly nejstarší hippokratovské spisy, bylo lékařství s rétorikou natolik provázáno, že je v tomto ohledu nesmyslné zavádět ostrou dichotomii mezi lékařem a řečníkem (sofistou): rétorika byla součástí denního života a zasahovala do takřka všech oblastí dění uvnitř řecké *polis*. Pokud jde o medicínu, týká se to zejména takových pojednání, jako jsou právě *O umění*, resp. *O vzduchu a dechu*, o nichž se v minulosti často soudilo, že jsou díly sofistů, nikoli lékařů (srov. Jones, s. 186). Uvědomíme-li si však, že starověký lékař se prakticky nemohl obejít bez řečnického vzdělání, pak se musí striktní rozlišení mezi řečníkem a lékařem jevit jako poněkud neadekvátní. Za pravděpodobnější lze naopak považovat, že autory těchto děl jsou lékaři

metoda léčby je skutečným uměním a že on je znalým a zkušeným odborníkem, a jednak o tom, že právě ona je tou správnou metodou, nadřazenou léčebným praktikám jeho oponentů a konkurentů.²³ Pro lékaře bylo totiž veřejné vystoupení jednou z nejlepších možností, jak přesvědčit potenciální pacienty, aby platili právě jemu, a ne jinému lékaři či léčiteli.²⁴ V řecké klasické obci nevydával stát žádná osvědčení, jimiž by lékař mohl prokázat svou způsobilost.²⁵ Nezbyvalo mu tedy (za předpokladu, že nebyl již dříve slavným a vyhlášeným odborníkem) než přesvědčit, že právě on disponuje potřebnými znalostmi, tedy že rozumí jak povaze nemocí, tak jejich léčení.²⁶ Vedle ovládání svého řemesla bylo tedy pro lékaře rovněž důležité, aby je uměl vhodně propagovat a získat si tak na svou stranu budoucí pacienty a studenty (jedním z podstatných znaků *techné* je totiž také to, že ji lze naučit, předat dalším).²⁷ K tomuto účelu bylo pro lékaře přinejmenším výhodné (a pro adepta na funkci obecního lékaře v podstatě nezbytné), obeznámil-li se s řečnickým uměním a jeho strategiemi.²⁸ Školení v rétorice, jak zdůrazňuje Edelstein (s. 105), však bylo pro hippokratovského lékaře užitečné také z jiného pohledu: řečnictví totiž poskytovalo prostředky pro dokazování lékařských teorií. Vždyť zatímco moderní věda je založena na experimentech a pozorováních, teorie obsažené v CH o tom, že příčinami nemocí jsou tělesné šťávy a faktory jako chlad, teplo atd. mohou být dokázány pouze logickou argumentací, použitím rétoriky.²⁹ Nelze experimentálně prokázat, jak kupř. nerovnováha

využívající rétorických prostředků k prezentaci svého oboru (srov. Edelstein, s. 101, pozn. 20; Jouanna [1984], s. 40 nn.; Demont, s. 190 n.; Thomas, s. 233; Laskaris, s. 73, pozn. 2). Autor *Starého lékařství* sice rozlišuje mezi lékařem a sofistou (§ 20), sofisty však míní myslitele spekulující o obecné povaze člověka a přírody, jakým byl Empedoklés, a nikoli řečníky; sám také navíc ve svém výkladu užívá řečnických postupů sofistické rétoriky. Někteří sofisté také psali o otázkách fyziologie, resp. lékařství, srov. Lloyd, s. 87, pozn. 146.

²³ Srov. Jouanna [1984], s. 41.

²⁴ Lékař mohl působit buď jako soukromník a být placen jednotlivci, nebo mohl zastávat funkci obecního lékaře, který dostával od obce pravidelnou mzdu (funkce obecního lékaře však byla podle Edelsteina, s. 89, pozn. 6 zřizována pouze ve velkých městech). Přestože tedy (již v klasickém Řecku) existovala funkce obecního lékaře, ucházet se o ni mohl prakticky kdokoli: dokázat, že disponuje potřebnými znalostmi, mohl a měl přednesením řeči na jakémsi veřejném konkursu (srov. Xenofón, *Vzpomínky na Sókrata* IV, 2, 5). U Hérodota III, 131 čteme o Démokédovi z Krotónu, jehož si najali nejdřív Aiginští, pak Athéňané a nakonec tyran Polykratés ze Samu (srov. Jouanna [1984], s. 42). Placení za služby lékaře zmiňuje již Hérakleitos v jednom velmi ironickém fragmentu (DK 22 B 58); Platón zase uvádí, že Hippokratés vyučoval lékařskému umění za poplatek (*Prótagoras* 311 b-c); srov. Laskaris, s. 83, pozn. 24.

²⁵ K postavení lékaře v řecké obci srov. Edelstein, s. 87 nn.

²⁶ K důležité úloze, jakou měla znalost rétoriky pro lékaře, viz Platónův dialog *Gorgias* 455 b. Slavný řečník z Leontin zde zachází ve svém zdůrazňování řečnictví až tak daleko, že prohlašuje: „Kdyby přišel kamkoli do města muž znalý řečnění a s ním lékař a kdyby bylo třeba řečnickým zápasem rozhodnout na sněmu nebo v některém jiném shromáždění, který z obou by měl být zvolen lékařem, tvrdím, že lékař by neznamenal nic a že by byl zvolen, kdyby chtěl, ten, který dovede dobře mluvit!“ (456 b; překl. F. Novotný).

²⁷ Srov. Laskaris, s. 2 a 74.

²⁸ Demont (s. 185) hovoří o *obecné* (kurzíva je původní) potřebě pro všechny umělce a řemeslníky v klasickém Řecku (lékař byl jedním z nich, srov. Edelstein, s. 87) teoreticky i prakticky předvést svou *techné*.

²⁹ K výrazným rozdílům mezi moderním pojetím vědy (v popperovském smyslu) a vědou v řeckém starověku srov. Laskaris, s. 6 nn.

šťáv působí nemoci, je však možné to tvrdit a podložit svá tvrzení analogií, argumentací, zkrátka řečnickými prostředky. Veřejná vystoupení tedy nesloužila pouze k získání pacientů, ale také k obhajobě vlastních teorií a k dokázání jejich platnosti.

V podobné situaci byl zřejmě i autor pojednání *O svaté nemoci*. Svým veřejným projevem totiž potřeboval jednak dokázat technicitu a nadřazenost své metody a sekulární medicíny vůbec proti magickému léčitelství,³⁰ o němž prohlašuje, že není než *banausie* – pokoutním řemeslem či praktikou (srov. XVIII, 4),³¹ a jednak rétoricky podpořit svůj výklad tzv. svaté nemoci a dokázat tak, že on je tím, kdo této problematice vsutku rozumí. Především celá první část spisu je zaměřena na vyvrácení magicko-náboženské pozice, přičemž k jejímu docílení je využito účinných prostředků rétorické argumentace. Autor zcela jednoznačně trvá na přednostech sekulárního lékařství proti magicko-náboženskému, což zdůrazňuje mj. i tím, že zatímco podle jeho vlastních slov on sám lidi poučuje a dokazuje (srov. I, 3 ὡς ἐγὼ δειξῶ; I, 8 ὡς ἐγὼ διδάξω), mágové je pouze šálí (I, 8 ἐξαπατῶσι).

Jakých řečnických prostředků a postupů využívá a na základě čeho lze učinit závěr, že jeho dílo bylo původně určeno k proslovení jako řeč? Pokud jde o styl spisu, stěží nám může uniknout poměrně velmi častý výskyt sloves v 1. os. sg., který poukazuje na živost a bezprostřednost vlastní mluvenému projevu,³² přičemž mezi těmito tvary jsou poměrně častá slovesa mluvení, jimiž autor odkazuje k vlastnímu dílu.³³ Když navíc zvážíme, že řada dalších výrazů odkazuje k tomu, že spis byl přednesen ústní formou,³⁴ sotva se lze ubránit závěru, že v případě pojednání *O svaté nemoci* máme k dispozici psanou formu původně ústně proslovené řeči. Tomu také odpovídá, že autor zapojuje publikum do své argumentace

³⁰ Nemyslím si však, že je oprávněné tvrzení Laskarisové (s. 83), že autorovým primárním záměrem bylo v tomto pojednání obhájit technický status sekulární medicíny s cílem přitáhnout studenty a klienty. Přestože tuto motivaci nelze (především v rétorických pasážích spisu) přehlédnout, myslím, že ambice autora se neomezovaly pouze na tento aspekt. Laskaris poněkud přeceňuje rétorický charakter spisu *O svaté nemoci* na úkor jeho obsahu (srov. také s. 74).

³¹ Autor *Svaté nemoci* však přesto přiznává magickému léčitelství určitou míru technicity, srov. Komentář, s. 66. Trvá nicméně na tom, že v léčbě (přínejmenším) svaté nemoci jsou kathartičtí léčitelé bezradní (I, 4).

³² Laskaris, s. 84 uvádí 22 výskytů slovesných tvarů v 1. osobě sg. K 1. osobě sg. jako znaku ústního přednesu a rétorickému prostředku srov. Jouanna [1984], s. 31 n. a Thomas, s. 240 nn. Používání 1. osoby se pochopitelně vyskytuje i ve psaných pojednáních CH, avšak zejména jde-li o sloveso φάναι („tvrdit“) v 1. os. sg. (φημί), tento tvar výrazně převažuje v dílech CH určených k ústní prezentaci. Jouanna (l.c.) spočítal, že ze 49 výskytů slovesa φάναι v 1. os. sg. v CH je 39 (80%) v ústních pojednáních. Toto pozorování není bez významu, neboť soubor děl, jež byla (pravděpodobně) přednesena jako řeči, představuje pouze malou část CH. V našem spise se slovesný tvar φημί vyskytuje třikrát.

³³ Mezi slovesa mluvení použitá ve spisu patří kupř. προείρηκα (VII, 1), φράσω (III, 1), φημί (XVII, 1) atp. Nutno však mít na paměti, že samotné používání sloves mluvení nemusí být zcela rozhodujícím kritériem zařazení pojednání mezi ústně proslovené řeči: řecké sloveso λέγειν (podobně jako české „hovořit“) se může vztahovat i k psanému projevu; srov. Jouanna [1984], s. 30. Avšak vezmeme-li v potaz, že všechna slovesa, kterými autor odkazuje ke svému dílu (tzv. „vnitřní reference“), jsou slovesa *dicendi* a mezi vnitřními referencemi není ani jednou použito sloveso „psát“ (srov. Jouanna [2003], s. X), pak bude i tento rys výrazněji napovídat tomu, že pojednání *O svaté nemoci* bylo koncipováno a prosloveno jako řeč.

³⁴ Srov. kupř. I, 3: λέγειν πολλὸς ἂν εἴη λόγος; X, 5: κατὰ τὰ προειρημένα atd.

použitím zájmena „my“ a 1. os. pl.³⁵ Dalším znakem, jež lze považovat za typický pro sofistickou rétoriku,³⁶ je již zmíněná evidentní potřeba vyrovnávat se s protichůdnými názory a autorovo silné angažování se v jejich vyvracení (dialog s oponenty).³⁷ Neméně příznačným a nápadným rysem je důrazný poukaz na vlastní zkušenost autora, jež představuje další z důležitých rétorických argumentů k podepření vlastní odbornosti a jako takový je typickým pro styl řečí, jejichž cílem je propagovat vlastní umění a schopnosti.³⁸ Dalším rétorickým elementem přítomným v některých spisech CH a u Hérodota je podle Thomasové (s. 239 n.) poskytování důkazů pro vlastní tvrzení a jejich zdůrazňování (jako u soudních řečí), které poukazuje na agonistický aspekt díla a může svědčit pro to, že bylo použito v diskusi proti stoupencům jiných názorů.³⁹ Jiným aspektem díla, na němž se výrazně podepsala sofistická rétorika a jehož použití svědčí o tom, že spis byl původně přednesen ve veřejné debatě, resp. vystoupení, je poměrně časté upotřebení argumentů typu *modus tollens* (*reductio ad absurdum*) proti tvrzením a názorům protivníků.⁴⁰ Tento argument spočívá v poukázání na neplatnost konkluze, čímž se vyvrátí také platnost premisy. Jeho výhoda jako rétorického prostředku je zřejmá: řečníkovi stačí najít jeden případ selhání, aby vyvrátil celou teoretickou konstrukci předkládanou oponentem, aniž by musel detailně poukazovat na absurdnost jednotlivých předpokladů.⁴¹ Jedno z míst našeho spisu, kde se setkáme s tímto argumentem, je hned na začátku, kde autor dokazuje neplatnost a neudržitelnost tvrzení, že božské je ekvivalentem podivuhodného. Dokazuje to právě pomocí argumentu *modus tollens*, tedy sporem: kdyby měla platit premisa, pak by bylo třeba za božské pokládat i horečky a některé druhy blouznění a šílenství. Ty však za božské nejsou považovány; neplatí tudíž ani premisa.⁴²

Na základě těchto zmíněných rysů Laskaris (s. 83) vyvozuje, že spis *O svaté nemoci* je písemným záznamem tzv. *epideixe*, řeči – přednášky, jejímž cílem bylo veřejně předvést a

³⁵ Ve spisu se celkem šestkrát vyskytují různé tvary zájmena ἡμεῖς a častá jsou také tvrzení v 1. os. pl.; srov. zvláště 14. kap. (srov. Jouanna [2003], s. X, pozn. 13).

³⁶ Srov. Thomas, s. 237 nn.

³⁷ Srov. také zdůrazňování vlastního stanoviska naznačené velmi častým užitím vazeb se slovesem δοκεῖν jako μοι δοκεῖ v prvních dvou kapitolách; viz Komentář, s. 45 n.

³⁸ Srov. Laskaris, s. 87. K výrazům odkazujícím k autorově zkušenosti srov. především I, 3: ὁρῶ μαινομένους ἀνθρώπους; οἶδα πολλοὺς οἰμώζοντας.

³⁹ V našem spisu je dvakrát použito slovo τεκμήριον („důkaz“: II, 3; IV, 2), autor také říká, že „dokáže“ svá tvrzení (I, 3, 8). Zmínky o dokazování rozličných teorií a používání sloves jako ἐπιδεικνύειν jsou v CH časté, srov. Demont, s. 190.

⁴⁰ K tomuto typu argumentu a jeho použití ve spisu srov. Lloyd, s. 25 n. a Laskaris, s. 108 nn.

⁴¹ Není nutno dodávat, že v premise je často vyjádřen předpoklad, který oponent ve skutečnosti nesdílí. Tak je to kupř. s tvrzením autora spisu, že je-li nemoc božská, musí postihovat všechny stejně (II, 3), což je teze, kterou by nejspíše jeho magičtí odpůrci nepřijali. Rétorická účinnost takovýchto argumentů je však zřejmá.

⁴² K dalším příkladům důkazu sporem ve *Svaté nemoci* srov. Komentář, s. 62 n. a 102.

doložit určitou schopnost, resp. dovednost, zkrátka prezentovat (ukázat, ἐπιδεικνύουσι) své vědomosti a svou *techné*.⁴³ *Epideixis* má několik subžánrů, přičemž jedním z nich je také *protreptická řeč*, která poskytovala možnost propagovat vlastní řemeslo (disciplínu) a získat si tím klienty (v případě lékaře pacienty) a žáky. Součástí takové řeči bývalo především vyzdvižení vlastního umění a schopností na jedné a případné pohanění protivníka na druhé straně. Podle Laskarisové je náš spis právě takovouto protreptickou řečí: autor v ní dokazuje, že sekulární hippokratovské lékařství je skutečnou *techné*, jíž se lze naučit, vyrovnává se s magickým léčitelstvím, které vehementně kritizuje jako zcela nekompetentní v léčbě nemocí a zároveň tím ukazuje, že on je tím pravým znalcem povahy a léčby (nejen) svaté nemoci. *Svatá nemoc* tedy vykazuje právě ty prvky a vlastnosti, jež jsou typické pro *protreptickou řeč*.

Jouanna ([2003], s. XII) naproti tomu soudí, že spíše nežli o epideiktickou řeč přednesenou před publikem složeným z odborníků i laiků se v případě pojednání *O svaté nemoci* jedná o přednášku proslovenou před studenty lékařství a posléze publikovanou. Má tedy za to, že spis není (veřejným) diskursem, nýbrž kursem určeným žákům.⁴⁴ Argumentuje zejména odborným tónem spisu, který v několika pasážích zachází do popisu fungování lidského těla.⁴⁵ Avšak rozlišení mezi diskursem a kursem je snad až příliš

⁴³ Aristotelés (*Rétorika* 1358 b7 n.) vymezuje tři druhy řečnictví: politické (poradní), soudní a epideiktické (slavnostní). V epideiktickém druhu jde podle něj o chválu nebo hanu (ἐπιδεικτικοῦ δὲ τὸ μὲν ἔπαινος τὸ δὲ ψόγος, *ibid.*, 1358 b12 n.). Demont však upozorňuje na to, že epideiktické řečnictví (*genos epideiktikon*) není synonymem *epideixe*, jež je širším pojmem; slavnostní řečnictví je pouze jedním z jejích druhů. Primárním cílem *epideixe* (dosl. „ukázky“) je výklad nějakého problému a její vztah k rétorice je teprve sekundární. *Epideixis* mohla mít charakter soukromé přednášky nebo veřejného vystoupení, mohla však také proběhnout formou praktické ukázky bez řeči (lékař mohl předvést své dovednosti během veřejné operace; srov. Edelstein, s. 88). Epideiktické řečnictví má proti *epideixi* dvě zvláštnosti: jednak v něm jde pouze, resp. především o předvedení řečnického umění (srov. Gorgiovu *Chválu Heleny*), jednak řečník je odlišný od toho, jehož vlastnosti vyzdvihuje (srov. Demont, s. 183). Podle Demonta patří k lékařským *epideixeis* traktáty *O umění*, *O vzduchu a dechu*, *O svaté nemoci* a *O starém lékařství*. K sofistickým *epideixeis* srov. Guthrie [1971], s. 41 nn.

⁴⁴ Jouanna ([1984], s. 32 nn.) rozlišuje dva druhy řečí mezi staršími spisy CH: epideiktické řeči (krátké a rétorické) a didaktické přednášky (delší a techničtější pojednání). První druh podle něj představují dvě pojednání *O umění* a *O vzduchu a dechu*, ke druhému náleží kupř. *O vzduchu*, *vodách a místech* a náš spis *O svaté nemoci*. Francouzský badatel dokonce spočítal, že přednášky (kursy) trvaly hodinu deset až hodinu třicet minut, zatímco krátké epideiktické diskursy měly zabrat pouze do 30 minut. Rozdíl je podle Jouanny také v tom, jak se tato pojednání začínají a končí: diskursy mají dlouhý a řečnický úvod a závěr, kursy začínají a končí krátkými, stručnými a obecnými konstatováními. Další podstatný rozdíl má spočívat ve stylu těchto dvou typů řečí: „hovorová řeč“ (λέξις εἰρομένη) má charakterizovat přednášky (kursy), zatímco pro diskursy má být typický periodický styl (λέξις κατεστραμμένη) s častými antitezemi. Společným pro epideiktické řeči, jakými jsou Gorgiova *Chvála Heleny* a hippokratovská pojednání *O vzduchu a dechu* a *O umění* je podle Jouanny také časté užívání zdvojených výrazů (dvojic synonym, obvykle s takřka týmž významem a stejným počtem slabik).

⁴⁵ Dobrým argumentem proti Jouannovu stanovisku v tomto případě může být fakt, že dietetická doporučení uvedená na konci spisu jsou natolik vágní, že si lze jen stěží představit, že byla určena studentům, kteří měli v budoucnosti vykonávat profesi lékaře. Stručnost a vágnost těchto poznámek spíše vypovídá o tom, že byly prosloveny před širším publikem. Rovněž výrazný polemický tón přítomný zejména (ale nejen) v první části spisu hovoří spíše pro to, že naše pojednání bylo použito ve veřejné debatě (proti stoupcům kathartického

technické a řada prvků, které Jouanna považuje za typické pro epideiktické diskursy, je ve skutečnosti bohatě zastoupena ve *Svaté nemoci*.⁴⁶ Zdá se tedy, že bude vhodnější ponechat naše pojednání v širší kategorii lékařských *epideixeis* a považovat je prostě za ukázkovou řeč – přednášku, aniž bychom specifikovali, jakému publiku byla určena.

Svatá nemoc jako topos

Spis *O svaté nemoci* není jediným pojednáním v CH, které se vyjadřuje k otázce tzv. svaté nemoci. Výklad příčin epilepsie a jejího průběhu se nalézají také v *Nemocech dívek* a ve spise *O vzduchu a dechu* 14 a zmínky o této chorobě jsou i v dalších dílech tohoto lékařského korpusu, přičemž o ní pojednávají i Platón a Aristotelés.⁴⁷ Tento fakt svědčí o tom, že téma svaté nemoci představovalo jakýsi *topos* v CH a bylo také hojně diskutovaným problémem tehdejší vědy, „problémovou situací“, jež stavěla před sekulární medicínu a zvláště humorální teorii závažnou výzvu.⁴⁸ Přednášky a debaty o lékařství měly charakter veřejných vystoupení, na nichž mohl prakticky kdokoli z publika⁴⁹ vznést otázky a pochybnosti k jejich obsahu:⁵⁰ vzhledem k četnosti zmínek o tzv. svaté nemoci v CH si lze

léčitelství). Nelze také vyloučit, že odbornější pasáže byly do textu pojednání přidány teprve v souvislosti s vydáním díla v psané formě (podobná domněnka byla vyslovena ohledně spisu *O přirozenosti člověka*, srov. Demont, s. 193, pozn. 56).

⁴⁶ Jouanna ([1984], s. 35) tvrdí, že v epideiktických řečech bývá dlouhý závěr, v němž řečník posluchačům zopakuje hlavní body svého diskursu, čímž jim jednak připomene obsah přednesené řeči a zároveň se je tím snaží přesvědčit. Právě s takovýmto závěrem se však setkáme v našem spisu (18. kapitola): na jeho konci autor stručně zopakuje a shrne svá zásadní tvrzení, o nichž již hovořil předtím, právě podle požadavek současné rétorické teorie (srov. Platón, *Faidros* 267 d). Také pokud jde o styl, se náš spis řadí spíše do kategorie pojednání, jež Jouanna vymezuje jako diskursy. Sám Jouanna (*ibid.*, s. 37) přiznává, že tzv. λέξις κατεστραμμένη není v našem spisu ničím výjimečným: periodický styl s poměrně velmi častými antitezemi a gorgiovskými figurami je jedním z rétorických prostředků, jež náš autor patrně rád používá (srov. také týž [2003], s. XI n.). Podobně i časté zdvojení výrazů, tedy používání dvojic synonym o stejné délce (*parisósis*), jež se často končí na stejnou skupinu hlásek (*paromoiósis*) je podle Jouanny ([1984], s. 39 n.) znakem epideiktické řeči; bylo by zbytečné zde vyjmenovat celou řadu takovýchto po sobě jdoucích synonymních výrazů, jimiž spis *O svaté nemoci* přímo oplývá (srov. Komentář, s. 52). Stejně tak chvála a hana, podle Aristotela (*Rétorika* 1358 b12 n.) typické prvky epideiktického řečnictví, jsou obsaženy i v našem pojednání: připomeňme alespoň hymnus na mozek v XIV, 1-4 a sžíravou kritiku magického léčitelství v 1. kapitole spisu. K dalším vyloženě rétorickým prostředkům patří kupř. aliterace (srov. Komentář, s. 130). Sám Jouanna (*ibid.*, s. 33, pozn. 1) si je vědom toho, že některé spisy CH nelze jednoduše zařadit do jedné ze dvou kategorií, jež vytyčil. Uvádí *Přirozenost člověka*, pojednání, které se začíná jako polemický diskurs a je adresováno širšímu publiku, aby posléze přešlo k technickému výkladu. Totéž platí o spisu *O starém lékařství*. Domnívám se, že vzhledem k tomu, že i náš spis se nalézají kdesi na pomyslném pomezí Jouannou dvou vymezených kategorií ústních pojednání, je legitimní otázkou, zda má vůbec smysl zavádět a udržet tuto příliš technickou distinkci.

⁴⁷ K těmto výkladům a dalším místům v řecké odborné literatuře, kde je probírána tzv. svatá nemoc, srov. **s. 32**

nn.

⁴⁸ Srov. Laskaris, s. 14 a 111 nn.

⁴⁹ Otázka složení publika u takovýchto diskusí je poměrně složitá; zdá se, že je navštěvovali vzdělání posluchači, kteří se také účastnili přednášek filosofů a sofistů (srov. Demont, s. 193 n. a 202). Výjimkou zajisté nebyla ani přítomnost oponentů, kteří zřejmě vznášeli námitky proti předkládaným teoriím a ve svých řečích je vyvraceli. Publikum bylo tedy pravděpodobně složeno jak z laiků, tak i z odborníků.

⁵⁰ Ke zvyklosti odpovídat na dotazy z publika během veřejných *epideixeis* sofistů srov. Guthrie [1971], s. 42.

dobře představit, že problém této nemoci mohl být jedním z častých námětů k diskusi a že toto téma mohlo být používáno proti stoupencům humorálního modelu. Potřeba čelit těmto námitkám a obhájit tak status a kompetenci sekulární medicíny a humorální teorie i v tomto případě by mohla vysvětlit, že v CH i mimo ně nalzáme hned několik různých vysvětlení tzv. svaté nemoci většinou na humorálním základě. Chtěl-li tedy ambiciózní lékař prokázat svou odbornost a potvrdit technicitu svých teorií a své metody, musel se zřejmě nějak vyrovnat s problémem této zvláštní nemoci a přijít s jejím koherentním vysvětlením. Dodejme, že potřeba vypracovat a předložit přesvědčivou etiologii nemoci podepřenou rétorickými argumenty byla tím větší, čím větší byla míra neúspěchu v její léčbě,⁵¹ a můžeme si být jisti, že hippokratovská medicína v léčení epilepsie valných výsledků nedosáhla.⁵² Podobně jako ve filosofické literatuře bylo jedním z *topoi* vysvětlování zvláštních úkazů (τέρατα) spojovaných v lidové víře s působením bohů a nadpřirozených sil,⁵³ přičemž pro přírodní filosofy bylo adekvátní přirozené objasnění těchto jevů na racionální bázi jakýmsi prubířským kamenem platnosti jejich teorií,⁵⁴ tak v lékařství – jak se zdá – hrálo vysvětlení tzv. svaté nemoci podobnou roli a bylo jednou z ideálních možností, jak prokázat kompetenci ve svém oboru. Vezmeme-li navíc v úvahu silný kompetitivní kontext a prostředí lékařských debat,⁵⁵ zdá se, že bylo pro lékaře hájícího svá stanoviska téměř nevyhnutností formulovat koherentní výklad jednotlivých příznaků svaté nemoci a objasnit, jak souvisí nerovnáha šťáv v organismu s propuknutím a průběhem této choroby. Jinak by totiž jen stěží mohl obstát v diskusi proti stoupencům magicko-náboženského

⁵¹ Srov. Laskaris, s. 112. Pokud jde o úspěšnost hippokratovské medicíny, Lloyd (s. 154, pozn. 145) kupř. spočítal, že ze 42 případů popsanych v *Epidemiích I a III* 60% skončilo smrtí pacienta. Ještě horších výsledků dosahovalo hippokratovské lékařství v léčbě nakažlivých nemocí: v případě athénské „moru“ byli lékaři prakticky zcela bezradní (Thúkydídés II, 51; srov. Laskaris, s. 150 nn.). Naopak, v případě lékařova úspěchu v léčbě vážné nemoci by zajisté postačoval praktický výsledek i bez vysvětlení.

⁵² Lloyd (s. 56) výstižně a poněkud ironicky poznamenává: „tvrzení spisu *O svaté nemoci* o možnostech léčby jsou toužebnou myšlenkou“.

⁵³ Srov. Lloyd, s. 32 n.

⁵⁴ Nejslavnější sbírkou různých fyzikálních a jiných podivuhodností a jejich přirozených vysvětlení jsou Pseudoaristotelova *Problémata*.

⁵⁵ Řada především starších pojednání CH vypovídá o tom, že v diskusích o lékařských tématech se utkávali stoupeníci různých koncepcí a názorů, srov. kupř. *O přirozenosti člověka* 1 (veřejná vystoupení a debaty proti nim, πρὸς γὰρ ἀλλήλους ἀντιλέγοντες κτλ.). Je zřejmé, že autoři děl, jakými jsou *O starém lékařství* či *O přirozenosti člověka* argumentovali proti vnášení určitých filosofických pohledů do lékařství (byť oba hájili zcela protichůdné pozice), náš spis se zas vymezuje vůči magii a *O umění* útočí na ty, kdo haní lékařství. Jednoznačně eristické a antilogické rysy těchto *epideixeis* dokládají skutečnost, že byly předneseny na jakýchsi řečnických *agónech*, kde proti sobě stáli stoupeníci protichůdných teorií a vzájemně si odporovali. Demont (s. 204) srovnává tato vystoupení se sókratovskými dialogy Platóna, resp. se zvykem pořádat přednášky sofistů podle určitých pravidel ἐν τοῖσι ἀγῶσι – ve (slovních) zápasech a kontroverzích, kde po jedné *epideixi* následovala proti-*epideixis* oponenta.

kathartického léčitelství.⁵⁶ Pojednání *O svaté nemoci* přitom představuje nejucelenější a nejpropracovanější výklad příčin a symptomů epilepsie nejen v rámci CH, ale vůbec v celém korpusu řecké (odborné) literatury.

II. Osudy *Svaté nemoci*

O to víc je zarážející, že tento spis, jemuž se dostalo tolik pozornosti a ocenění mezi moderními badateli,⁵⁷ zůstal téměř nepovšimnut antickými učenými. Ani zdaleka mu nebyla věnována taková pozornost, jakou bychom očekávali vůči tak významnému pojednání, jež poprvé v dějinách rezolutně odmítne magicko-náboženský výklad svaté nemoci a postaví ji na roveň všem ostatním. Její vliv na pozdější myšlení také nebyl nikterak výrazný. Zmínky o našem spise v pozdější literatuře se v zásadě omezují na několik glos a citací.⁵⁸ Co se týče glosářů obsahujících a komentujících slova, jež se vztahují k našemu spisu, zmiňme ztracený Bakcheiův glosář k Hippokratovi, několik slov je glosováno u Erótiana, tři nebo čtyři slova v Galénově glosáři a nakonec několik výrazů, jež pravděpodobně pocházejí z našeho spisu, se nalézají i s jejich vysvětlením ve slovníku Hésychiově.⁵⁹ Ke spisu *O svaté nemoci* existují pouze velmi skromná scholia obsažená v jediném rukopisu a jeho apografu, která čítají jenom několik řádků.⁶⁰

Pokud jde o citace a zmínky o našem díle, Galénos je zmiňuje celkem třikrát, přičemž z něj jednou krátce cituje (ve svém komentáři k pojednání *O kloubech*).⁶¹ Tento fakt je skutečně pozoruhodný, neboť ve srovnání s prostorem, který Galénos věnuje jiným spisům CH (především pojednání *O vzduchu, vodách a místech*),⁶² je pozornost, již věnuje *Svaté nemoci*, téměř zanedbatelná. O jeho vztahu k našemu spisu vypovídá leccos také to, že slavný lékař a

⁵⁶ O tom, že hippokratovský lékař stanul proti nim (ve veřejných diskusích) a musel čelit jejich argumentům, svědčí vehemence, s jakou se autor *Svaté nemoci* vyrovnává s jejich pohledy a vyvrací je v první části spisu (srov. také narážku na magicko-náboženské léčitele, μάγταις, v *Nemocech dívek*).

⁵⁷ K modernímu hodnocení tohoto díla srov. souhrn in: Laskaris, s. 62 nn.

⁵⁸ Ke glosám a citacím z našeho spisu srov. Jouanna [2003], s. XCIX nn.

⁵⁹ Bakcheios z Tanagry (3./2. stol.), Hérofilův žák, složil slovník výrazů k Hippokratovi: zmínky o něm nalézáme v dochovaném slovníku Erótianově. Jelikož z něj víme, že Bakcheios komentoval slovo ze spisu *O svaté nemoci*, můžeme si být jisti, že náš spis byl již ve 3./2. stol. součástí CH. Erótianos (1. stol. n.l.) také komentoval několik slov z našeho spisu a řadil jej mezi tzv. etiologická pojednání, podobně jako spisy *O vzduchu a dechu*, *O přirozenosti člověka*, *O povaze dítěte* a *O vzduchu, vodách a místech*. Galénos ve svém slovníku zmiňuje tři slova z našeho spisu, čtvrté je nejistého původu (srov. Jouanna [2003], s. CVII). Čtyři slova u Hésychia, pozdněantického autora rozsáhlého slovníku k řeckému lexiku, pocházejí snad z našeho spisu.

⁶⁰ Jedná se o rukopis *Vaticanus graecus* 277, který je apografem benátského prototypu **M** a jeho apograf *Urbina graecus* 68. Jde o tři scholia přisuzovaná Erótianovi, jedno z nich obsáhlejší se týká otázky božství u Hippokrata (srov. Jouanna [2003], s. CVIII nn.).

⁶¹ K těmto místům a citaci srov. Jouanna [2003], s. CXIII n.

⁶² Galénův rozsáhlý komentář k tomuto důležitému spisu CH se dochoval v arabské verzi a v překladech do hebrejštiny a latiny pořízených z arabštiny; k tomuto komentáři srov. Jouanna [1996], s. 133 nn.

učenec z Pergamu k němu nesložil komentář.⁶³ V této souvislosti se dokonce objevila domněnka, že Galénos nepovažoval spis *O svaté nemoci* za autentické dílo Hippokratovo. Tato domněnka je navíc podpořena jednou z marginálních poznámek v rukopisu **M**, podle níž Galénos myslel, že dílo nepochází od Hippokrata, ba že v něm není nic Hippokratovo ani co do způsobu vyjadřování ani co do přesnosti myšlení, přestože měl soudit, že je dílem pozoruhodného muže.⁶⁴ Nutno nicméně dodat, že důvěryhodnost této poznámky je sporná, neboť nikde v dochovaném Galénově díle se s takovýmto konstatováním neseťkáme.⁶⁵ Ať už je tomu jakkoli, lze učinit závěr, že proslulý pergamský lékař a jeden z nejvýznamnějších dědiců hippokratovské tradice nepovažoval náš spis za zvlášť významný, a tudíž se jím ve svém rozsáhlém díle nezabýval. Připomeňme také, že krátká citace z poslední kapitoly našeho spisu se nalézá také v díle Caelia Aureliana, lékaře 5. stol. n.l., který Hippokrata kritizuje za příliš obecné poznámky k léčbě nemoci.⁶⁶

Přestože Platón zapojil do svého výkladu svaté nemoci (*Timaios* 85 a-b) i černou žluč, která v našem pojednání nefiguruje, lze se celkem oprávněně domnívat, že jeho popis a vysvětlení této nemoci mohlo být v určité míře ovlivněno naším spisem.⁶⁷ Nasvědčuje tomu to, že Platón (podobně jako náš autor) měl za to, že epileptický záchvat vzniká v mozku (na rozdíl od jiných pojednání CH), pracuje rovněž s představou (byť jinak, než autor *Svaté nemoci*), že za propuknutím této nemoci stojí hlen, a především se hlásí k teorii pročišťování těla od hlenu, který je buď vyloučen a pak se projeví jako vyrážka na pokožce, anebo člověku hrozí postižení svatou nemocí, což koresponduje s výkladem v 5. kapitole našeho spisu. I přes tyto podobnosti však musí Platónovo ovlivnění pojednáním *O svaté nemoci* zůstat více či méně pravděpodobnou hypotézou: tvrdit, že athénský filosof čerpal přímo z našeho spisu, rozhodně nelze.

⁶³ Touto skutečností si můžeme být téměř jisti, neboť Galénos nás ve svém spisu *O vlastních knihách* informuje o všech dílech, které sepsal včetně komentářů, jež věnoval hippokratovským spisům. Komentář k našemu pojednání tam neuvádí (srov. Jouanna [1992], s. 499 n.). Je sice pravdou, že slavný pergamský lékař měl vytvořit ještě další díla ke sklonku své kariéry, jež v uvedeném (mladším) seznamu svých knih neuvádí, ale ani mezi nimi – pokud víme – nefiguruje komentář ke *Svaté nemoci*.

⁶⁴ Srov. Jouanna [2003], s. LXXVIII.

⁶⁵ Ve svém komentáři k hippokratovskému spisu *O kloubech* (I, 26) se Galénos při vysvětlování slova *πρόβαρα* odvolává právě na náš spis a cituje z něj (I, 6). Jouanna ([2003], s. CXIV) si v této souvislosti klade otázku, zda je pravděpodobné, aby se Galénos ve snaze vysvětlit význam slova v autentickém Hippokratově díle odvolával na spis, který považoval za neautentický.

⁶⁶ Srov. Komentář, s. 202. K dalším zmínek a citacím u pozdějších autorů srov. Jouanna [2003], s. CXV nn. Poměrně rozsáhlá citace ze spisu *O svaté nemoci* (pasáž XIV, 5–XV, 5) se nachází v apokryfním tzv. Démokritově dopisu Hippokratovi o šílenství, v němž však naopak promlouvá Hippokratés (citace je zpočátku doslovná, pak poněkud volnější).

⁶⁷ Opačný názor zastává Laskaris, s. 60. K Platónovu pojetí svaté nemoci a jeho podobnostem s naším spisem srov. Komentář, s. 119 n.

Do jaké míry byla etiologie tzv. svaté nemoci, kterou nabízejí významní lékaři 4. stol. Dioklés a Praxagoras, ovlivněna hippokratovskou *Svatou nemocí*, může být rovněž pouze předmětem dohadů.⁶⁸ Zdá se však, že hypotéza (alespoň nepřímého) působení našeho spisu na jejich vysvětlení epilepsie není nepravděpodobná. I oni totiž vysvětlovali epileptické záchvaty působením hlenu a jeho nahromaděním v jedné z cév a za příčinu záchvatu pak považovali zablokování dechu, jehož následkem dojde ke škubání v končetinách. Tato etiologie je přitom až nápadně podobná těm pasážím našeho pojednání, kde autor vysvětluje epileptický záchvat na takřka stejném základu (srov. zvláště 7. kap.). Proti vysvětlení podaném v díle *O svaté nemoci* jsou v Diokleově a Praxagorově popisu sice určité rozdíly, ale ty lze plausibilně vyložit jako zmodernizování hippokratovského modelu a jeho přizpůsobení novým teoriím.⁶⁹ Základní principy jsou však identické. Předpoklad vlivu *Svaté nemoci* na lékaře 4. stol. je tedy udržitelnou a hajitelnou tezí.

Jaký vliv mělo hippokratovské dílo *O svaté nemoci* (zejména jeho kritika magie) na další vývoj antické medicíny? I v této oblasti nutno připustit, že nevalný. Vždyť zatímco hippokratovský autor odmítá jakékoli magické metody a prostředky a útočí i proti magii jako takové, zdá se, že smýšlení jiných lékařů ohledně této otázky bylo poněkud flexibilnější a většina z nich byla patrně ochotna připustit do léčby epilepsie řadu léčiv z lidového a magického léčitelství, resp. alespoň v některých případech uznat jejich pozitivní vliv na pacienty. Již zmínění Dioklés z Karystu a Praxagoras z Kóu doporučovali kupříkladu nemocným epileptikům pít krev želvy či platýse, jíst hroší varlata a podobné věci, jež jsou jasným svědectvím o přežití magických pověr a jejich začlenění do sekulární medicíny.

⁶⁸ K jejich (fragmentárně doložené) etiologii epilepsie srov. Steckerl, s. 80 a Eijk [2000], s. 176 n. Viz také Komentář, s. 120.

⁶⁹ Jedná se celkem o čtyři rozdíly: prvním je nevýrazná odlišnost spočívající v tom, že zatímco hippokratovský autor uvádí jako příčinu hlen (φλέγμα), v anonymním doxografickém fragmentu, jenž líčí nauku Dioklea a Praxagory, se hovoří o „hlenovitých šťávách“ (φλεγματικοί χυμοί); druhý rozdíl je výraznější, neboť podle našeho spisu jsou záchvaty vyvolány výtokem hlenu z mozku do dvou hlavních žil, zatímco lékaři 4. stol. spatřovali jako příčinu záchvatu nahromadění hlenovité šťávy v aortě (ή παχεῖα ἀρτηρία); třetí odlišnost je v tom, že hippokratovský spis udává jako příčinu zablokování vzduchu v žilách ochlazení a zastavení krve působením studeného hlenu (VII, 11), kdežto podle Dioklea a Praxagory vytvoří hlenovitá tekutina v aortě bubliny (πομφόλυγες), které zapříčiní zastavení oběhu dechu (*pneumatu*) ze srdce; čtvrtým rozdílem je právě koncepce psychického *pneumatu* (τὸ ψυχικὸν πνεῦμα) vlastní těmto dvěma lékařům; jedná se o vnitřní dech odlišný od vnějšího vzduchu a vycházející ze srdce (k tomuto *pneumatu* u Praxagory srov. Steckerl, s. 19 nn.; u Dioklea srov. Eijk [2001], s. xxviii n.). Hippokratovský autor tento koncept neznal. Tyto rozdílnosti nejsou nikterak překvapivé: první můžeme pominout, druhou vysvětlíme jako nevyhnutelný důsledek zavedení rozlišení mezi žilami a tepnami, jež hippokratovský autor neznal (k tomuto rozlišení srov. Komentář, s. 105 n.), přičemž podle tohoto rozlišení dech (*pneuma*) obíhá toliko v artériích, v nichž zas na rozdíl od žil není krev: má-li tedy dojít k zastavení oběhu dechu, musí se tak stát v tepně (druhý rozdíl tedy můžeme vnímat jako přizpůsobení staršího modelu novému „vědeckému“ diskursu); třetí rozdíl představuje Praxagorovo specifikum a čtvrtý – teorie vnitřního *pneumatu* – prozrazuje Aristotelův vliv: hippokratovský vzduch je nahrazen *pneumatem*, jehož prostřednictvím se v tepnách šíří volní impulsy ze srdce – centra psychické činnosti.

V Pseudoaristotelově spisu *O podivuhodných pověstech* (835 a27-29) se zase píše o tom, že lékaři prý číhají na svlečení ještěrčích kůží a sbírají je, protože v nich vidí lék na epilepsii. Plinius ve své *Historia naturalis* referuje o řadě pověr spojených s epilepsií: podle jedné z nich měla epileptikům pomoci krev gladiátorů (XXVIII, 4).⁷⁰ Caelius Aurelianus dokonce zpravuje o tom, že někteří lékaři vyžadovali při léčbě svaté nemoci asistenci mága.⁷¹ Používání amuletů k léčbě epilepsie máme kupř. doloženo jak u Galéna, tak u lékaře 6. stol. Alexandra z Trall.⁷² Ve výčtu dalších magických praktik, jež pronikly do léčby této nemoci, by bylo možno pokračovat ještě velmi dlouze; zde šlo pouze o to naznačit, že podobně jako lidová víra nebyla nikterak výrazně dotčena kritikou magie a hippokratovským racionalismem,⁷³ tak ani medicína nebyla v tomto ohledu zásadně ovlivněna přístupem našeho lékaře. Ačkoli je pravda, že zmíněné magické prostředky měly v medicíně pouze vedlejší a podpůrnou funkci a že racionální lékařství odmítlo etiologii nemoci založenou na působení daimonů, rozhodně nelze učinit závěr, že se tato disciplína zcela osvobodila od magie,⁷⁴ nebo že pod vlivem našeho spisu vykořenila ze své praxe všechny magické elementy. Striktní požadavek autora našeho pojednání léčit všechny nemoci včetně epilepsie pouze životosprávou bez jakékoli příměsi magie (srov. XVIII, 4) je totiž ve zjevném rozporu se zmíněnými terapeutickými ústupky pozdějších lékařů.

Co se týče dalších osudů hippokratovské *Sváté nemoci*, zmiňme alespoň krátce, že spis s největší pravděpodobností nebyl na sklonku antiky ani ve středověku přeložen do latiny,⁷⁵ takže se nemohl stát součástí (západní) středověké tradice.⁷⁶ Tento fakt lze (alespoň do jisté míry) vysvětlit Galénovým indiferentním vztahem k našemu pojednání.⁷⁷ Galénovo dílo mělo totiž zásadní vliv na středověkou a novověkou medicínu až do vystoupení Andrea Vesalia (1514-64) a Williama Harveye (1578-1657) a jeho názory měly mezi učenci obrovskou autoritu.⁷⁸ Hippokratovo jméno a jeho spisy se nejpozději od hellénistické epochy těšily

⁷⁰ K dalším magickým prostředkům léčby epilepsie a vlivu, který měla magie na lékařství, srov. Temkin, s. 22 nn.

⁷¹ Srov. Laskaris, s. 61.

⁷² Srov. Temkin, s. 25.

⁷³ Srov. Dodds, s. 75. K dalšímu přežití magického pojetí epilepsie v lidové víře a magii srov. Lanata, s. 16.

⁷⁴ Pace Edelstein, s. 235 nn. (srov. především s. 239: „the medical art of the Greeks and Romans has really freed itself from any magical ingredient“).

⁷⁵ Sedm hippokratovských pojednání bylo přeloženo do (barbarské) latiny v 5./6. stol. pravděpodobně v Ravenně (srov. Jouanna [1992], s. 507 a týž [1996], s. 110); náš text mezi nimi nefiguruje. První latinský překlad všech děl obsažených v CH (včetně *Sváté nemoci*) z pera M. Fabia Calva byl vydán v Římě teprve v r. 1525, tedy v době, kdy už byla mezi renesančními vzdělanci rozšířena znalost řečtiny.

⁷⁶ Srov. Laskaris, s. 60.

⁷⁷ Srov. také Laskaris, s. 62.

⁷⁸ Ke Galénovu vlivu na pozdější (nejen lékařské) myšlení srov. Nutton [2008], *passim*. Vyjdeme-li ze skutečnosti, že raní i pozdější překladatelé Hippokrata do latiny znali Galénova díla a jeho stanoviska, bude se tato hypotéza jevit jako přiměřeně plausibilní.

nesmírnému uznání, které ještě výrazněji zesílilo ve 2. stol. n.l. díky Galénově činnosti a vlivu:⁷⁹ Galénos ve svých dílech Hippokrata vskutku proslavil. Je-li tedy pravdou, že nepovažoval naše pojednání za autentický Hippokratův spis a nijak zvláště si je necenil, pak nepřekvapí, že navzdory proslulosti řady hippokratovských spisů nedošlo toto dílo v pozdější době valného ohlasu.

Zdá se, že dalším faktorem, který *Svaté nemoci* zamezil v tom stát se (ještě před Galénem) vlivným a citovaným spisem, bylo „objevení“ tzv. černé žluči – šťávy, která měla sehrát v humorálním vysvětlení epilepsie významnou úlohu. Černá žluč je označena za jednu ze čtyř složek člověka ve spisu *O přirozenosti člověka*, který vznikl pravděpodobně v rozmezí let 410-400.⁸⁰ Ve starších spisech CH, které zřejmě ještě neznaly tento druh žluči, je epilepsie vyložena na principu hleny (tak je tomu v našem pojednání), krve (*O nemocech dívek*), resp. vzduchu (*O vzduchu a dechu*).⁸¹ Avšak poté, co byl do hippokratovské medicíny zaveden koncept černé žluči,⁸² začala být tato šťáva považována za jednu z hlavních, resp. přímo hlavní, příčinu epilepsie. Již v některých mladších pojednáních CH je černá žluč dána do souvislosti s touto nemocí;⁸³ černá žluč, jak uvedeno výše (s. xxx), figuruje (spolu s hlenem) také v Platónově popisu epilepsie v *Timaiu* (85 a-b) a tato šťáva jako jediná je rovněž označena za příčinu epilepsie v Pseudoaristotelových *Problématech* (953 a16 nn.).⁸⁴ Jestliže se zavedení černé žluči do hippokratovské medicíny stane natolik důležitým, že napříště převáží v etiologii epilepsie (a také některých jiných nemocí), pak to vypovídá jednak o tom, že v době vzniku našeho spisu patrně nebyl tento druh šťávy ještě znám (nepadne o ní jediné slovo), a zároveň to může objasnit, proč byla tomuto pojednání věnována poměrně malá, ba téměř mizivá pozornost ze strany pozdějších učenců. Zavedení černé žluči bychom tedy v jistém smyslu mohli vnímat jako změnu či posun v rámci paradigmatu – současného vědeckého diskursu.⁸⁵ Paradigma (humorální etiologie) zůstane sice zachováno, ale jestliže

⁷⁹ Jouanna ([1992], s. 495) hovoří v této souvislosti o „zlatém věku hippokratismu“.

⁸⁰ K dataci srov. Jouanna [2002], s. 60 a 336.

⁸¹ Srov. s. 32 nn.

⁸² Tato šťáva jako samostatná entita (odlišná od žluté žluči) mohla být do lékařství zavedena prostě proto, aby humorální teorie odpovídala Empedokleovu učení o čtyřech kořenech bytí; srov. Laskaris, s. 21, pozn. 61. Černá žluč byla jinak jako zvláštní druh žluči známa již v babylónské medicíně, srov. Geller, s. 191.

⁸³ Srov. kupř. *Epidemie* VI, 8, 31, kde se tvrdí, že epileptici jsou většinou melancholici a naopak.

⁸⁴ Srov. Jouanna [2003], s. L, pozn. 77.

⁸⁵ Paradigmatem rozumím humorální etiologii nemocí. Zavedení nové šťávy – černé žluči – tak nepředstavuje změnu paradigmatu („vědeckou revoluci“ v Kuhnově smyslu), nýbrž změnu uvnitř tohoto paradigmatu („normální vědy“). Nutno dodat, že tato změna nebyla ani výlučná ani dalekosáhlá: Aristotelés vysvětluje epilepsii na zcela jiném principu (opouští dokonce humorální model), Praxagoras a Dioklés se ve své etiologii vrátí k hleny a černou žluč pominou. Tuto situaci lze tedy snad nejvýstižněji popsat jako „soubor“ vzájemně soutěžících teorií „uvnitř“ (v zásadě) jednoho paradigmatu, přičemž teorie považující černou žluč za příčinu (resp. jednu z příčin) epilepsie nabude jisté převahy.

si doposud konkurovala vysvětlení epilepsie založená na působení různých faktorů (krev, hlen, vzduch), aniž by bylo dosaženo alespoň částečného konsensu v současném diskursu o tom, které etiologii by měla být dána přednost, pak zavedení černé žluči bude znamenat určitý „pokrok“ v tom smyslu, že právě tato šťáva se bude pravidelně (v různých kombinacích) objevovat v souvislosti s epilepsií a alespoň načas a zčásti převládne v její etiologii. Lze tedy oprávněně vznést hypotézu, že absence jakékoli zmínky o černé žluči v našem spisu mohla zapříčinit, že význam tohoto pojednání nebyl pozdější tradicí patřičně doceněn.

III. Datace a autorství spisu

To nás přivádí k otázce datace hippokratovského spisu *O svaté nemoci*. Podle většiny badatelů byl náš spis sepsán ke konci 5. stol a je tudíž jedním z nejstarších spisů CH.⁸⁶ Za *terminus post quem* lze považovat přibližně rok 430, tedy *akmé* filosofa Diogena z Apollónie, jehož myšlenkami bylo naše pojednání výrazně ovlivněno.⁸⁷ Otázkou je, zda je v případě *terminu ante quem* možno stanovit přesnější datum.⁸⁸ Podle Jonese (s. 134) lze díky prvkům sofistické rétoriky,⁸⁹ jež dílo obsahuje, usuzovat na to, že vzniklo ještě v 5. stol. Další tři kritéria nám mohou pomoci zpřesnit dataci spisu *O svaté nemoci*. Zprvce, substantivum ἐπίληψις (resp. ἐπιληψίη), jež se zde jednou vyskytuje (X, 5), má svůj původní význam „záchvat“, zatímco později (ve 4. stol.) bude již označovat nemoc, jíž i my říkáme „epilepsie“. Podobně adjektivum ἐπίληπτος znamená všude ve spisu „postižený“, nikoli „epileptik“.⁹⁰ V mladších spisech CH a u Aristotela se navíc vyskytuje adjektivum ἐπιληπτικός, přičemž v pojednání *O svaté nemoci* se toto mladší přídavné jméno (utvořené sufixem -ικός) nenachází vůbec.⁹¹ Podle tohoto kritéria tedy můžeme usoudit, že náš spis vznikl nejpozději začátkem 4. stol. Dalším faktorem, který nám může být k užítku, je užití sofistické antiteze *nomos – fysis*: v 17. kapitole autor tvrdí, že „bránice nese své označení (*frenes*) bezdůvodně a vděčí za ně náhodě a zvyklosti, nikoli skutečnosti ani přirozenosti“, čímž staví do protikladu dvě sféry: přirozenost (φύσις), která se řídí nutností a je skutečná, a

⁸⁶ Srov. kupř. Wilamowitz [1902], s. 269 (druhá polovina 5. stol.); Jones, s. 134 (autor by měl být „mladším současníkem Sókrata“); Heinemann, s. 209 uvádí přibližně rok 410; Pohlenz, s. 423 (mezi léty 435-430) srov. též Miller [1953], s. 3 (poslední čtvrtina 5. stol.); Lanata, s. 20 (konec 5. stol.); Lloyd, s. 15 (konec 5. nebo začátek 4. stol.). Jouanna [2003], s. L, pozn. 77 soudí, že spis *O svaté nemoci* je starší než *O přirozenosti člověka*, jež datuje do let 410-400 (srov. týž [2002], s. 60 a 336).

⁸⁷ Srov. Heinemann, s. 207 a Lloyd, s. 15, pozn. 32.

⁸⁸ Lloyd (l.c.) tuto možnost popírá.

⁸⁹ K rétorickým aspektům díla srov. výše a také Heinemann, s. 204 n.

⁹⁰ Srov. Komentář, s. 47 n. a 117.

⁹¹ Srov. Jouanna [2003], s. XXV, pozn. 36.

na druhé straně oblast toho, co je otázkou náhody a úzu (νόμος) ustanoveného lidmi, a nikoli nutně platného. Uvažování v pojmech této antiteze hýbalo myšlením posledních desetiletí 5. stol. Pracuje-li s touto antitezí i autor tohoto hippokratovského spisu, zdá se, že se jeho datace vsutku posouvá blíže k 5. stol.⁹² Posledním kritériem, které nutno vzít v potaz při stanovení stáří našeho pojednání, je právě již uvedené zavedení konceptu černé žluči do hippokratovské medicíny. Podle Jouanny ([2002], s. 60) se tak mělo stát zřejmě někdy po roce 410.⁹³ Je-li tomu tak, pak je neexistence zmínky o černé žluči (která se stane důležitým faktorem v etiologii epilepsie) ve spise *O svaté nemoci* pravděpodobně svědectvím o tom, že byl sepsán před rokem 410. Shrneme-li dosavadní úvahy a zjištění stran datace tohoto textu, můžeme s poměrně značnou měrou pravděpodobnosti konstatovat, že byl vytvořen zřejmě mezi léty 430-410.

Poněkud složitější problém představuje otázka autorství našeho textu. S hypotézou, že autorem pojednání *O svaté nemoci* je týž lékař, který sepsal také slavný spis *O vzduchu, vodách a místech*, vystoupil na začátku 20. stol. jako první Wilamowitz ([1901], s. 16, pozn. 2). Německý filolog si povšiml několika výrazných obsahových a výrazových podobností v těchto dvou textech a dospěl k závěru, že tato dvě pojednání nemohou být vzájemně nezávislá a že jsou dílem téhož autora. Jones (s. 132) souhlasí s Wilamowitzem, že obě díla vykazují řadu myšlenkových a stylistických paralel, přiklání se však tomu, že *Svatá nemoc* byla sepsána žákem autora *Vzduchu, vod a míst*.⁹⁴ Moderní bádání dává i přes svou opatrnost zapravdu většinově Wilamowitzovi a dva poslední editoři kritického vydání našeho textu (Grensemann a Jouanna) se shodují v tom, že autorství obou spisů lze připsat témuž muži.⁹⁵ Zmiňme zde alespoň některé shody mezi těmito dvěma hippokratovskými spisy, jež

⁹² Jouanna ([2002], s. 260) tvrdí, že pojetí antiteze *nomos-fysis*, kde *nomos* není negativním konceptem (jako je tomu ve spisu *O přirozenosti člověka*, jež klade do let 410-400), bylo rozšířeno na konci 5. stol., tedy v téže době, kdy se rovněž pracovalo se starší sofistickou opozicí mezi *nomem* a *fysis*, jež zbavuje *nomos* jakékoli hodnoty a činí z něj pouhou konvenci. Jestliže se v našem pojednání vyskytuje tento pár ve zřetelné opozici (jako je tomu kupř. u sofistů Antifóna), je na základě této úvahy buď starší nebo stejně staré jako spis *O přirozenosti člověka*. K antitezi *nomos - fysis* srov. Exkurs III, s. xxx. Také Heinimann a Pohlenz odvozují dataci našeho textu ze zmínky o *nomu* v 17. kapitole, vycházejí však z Wilamowitzovy emendace textu a nečtou na daném místě *fysis*. Oba přitom dospívají k rozdílným závěrům ohledně doby vzniku spisu: Heinimann uvádí přibližně rok 410, Pohlenz jej řadí již mezi léta 435-430; srov. Komentář, ibid. Jak je vidět, datace na základě použití této sofistické antiteze je značně nejistá, umožňuje nám však zařadit dílo *O svaté nemoci* spíše do 5. než do 4. stol.

⁹³ Jouanna vychází z toho, že v *Epidemiích I a III* není ještě černá žluč známou šťávou, zatímco v *Epidemiích II, IV a VI* se již s černou žlučí běžně pracuje. Obě sbírky textů lze přitom spolehlivě datovat: starší *Epidemie I-III* do let okolo 410, mladší *II-IV-VI* do rozmezí let 399-395.

⁹⁴ Jonesova domněnka nebyla následována nikým. Zakládá se mj. na anachronickém předpokladu (odpovídajícímu britskému universitnímu modelu, nikoli prostředí, v němž působil řecký lékař), že starší lékař, autor *Vzduchu, vod a míst* a učitel mladšího autora našeho spisu zadal svému žákovi sepsání teze na téma *svaté nemoci* a magie, resp. pověry a lékařství. Jak však bylo ukázáno výše, pojednání *O svaté nemoci* je epideiktickou řečí, nikoli tezí sepsanou pro svého učitele.

⁹⁵ K seznamu autorů, kteří souhlasí s Wilamowitzovou tezí, srov. Jouanna [2003], s. LXXI, pozn. 127. Z moderních autorů uvedme alespoň článek Bruunové.

zadávají důvod k tomu věřit, že pocházejí od téhož autora. Co se týče lexika, v obou pojednáních se vyskytují některé výrazy, které jsou v celém CH vlastní pouze těmto dvěma spisům.⁹⁶ Některé formulace jsou rovněž nápadně podobné.⁹⁷ V obou dílech nalzáme diskusi o otázce dědičnosti, v níž zaznějí stejné argumenty a dokonce i identický způsob jejich vyjádření. Ve *Vzduchu, vodách a místech* 14 je řeč o dlouhohlavcích, kde autor *per analogiam* dovozuje „proč by se dlouhohlavému nenarodilo dlouhohlavé dítě?“ Právě takto (s odvoláním se na jiné případy dědičných chorob) je zdůvodněna genetická přenosnost tzv. svaté nemoci ve 2. kapitole našeho pojednání: „proč by některý z potomků otce či matky trpícího touto nemocí neměl touž nemoc?“⁹⁸ Podobně i tvrzení o vláze, jež je obsažena ve všem, je formulováno téměř identicky.⁹⁹ Účinky severního a jižního větru na lidi a jejich zdravotní stav jsou také popsány velmi podobně: podle *Vzduchu, vod a míst* 4 mají obyvatelé měst s polohou proti severním větrům zdravé hlavy, podle *Svaté nemoci* je severní vítr „nejzdravější z větrů“ (XIII, 2); škodlivost jižního větru a jeho souvislost se stékáním hlenu je také zmíněna v jednom i ve druhém pojednání (*O vzduchu, vodách a místech* 3; *O svaté nemoci* VIII, 1; XIII, 3-4).¹⁰⁰ Avšak nejzásadnější obsahovou shodou v obou hippokratovských dílech je jejich pojetí božskosti nemocí: tvrzení v 18. kapitole *Svaté nemoci* a 22. kapitole *Vzduchu, vod a míst* se obě týkají nemocí považovaných v lidové víře za způsobené bohy: jednou je epilepsie („svatá nemoc“), tou druhou impotence skythských velmožů. Na obou místech je argumentace stejná: tyto nemoci nejsou o nic božštější než jiné, ale jsou stejně božské a lidské jako ostatní; vždyť každá má přirozený původ a lze ji racionálně vysvětlit. Jejich božskost vyplývá nikoli z toho, že by byly způsobeny konkrétním božím zásahem, ale odvozuje se z božskosti celé přírody. Jejich božský charakter tedy není popřen ani v jednom pojednání, ale v obou je postaven na novém základu: na pravidelném přírodním dění, jež je božské i přirozené současně. Tyto myšlenky, v nichž se manifestuje identické pojetí božství v obou hippokratovských spisech,¹⁰¹ jsou zároveň vyjádřeny velmi podobnými

⁹⁶ Srov. kupř. sloveso ἐπικαταρρεῖν („stékat“), jež se v obou spisech vztahuje ke stékání hlenu z hlavy, nebo výraz πολυπληθείη („velké množství“). Oba jsou specifickými slovy doloženými pouze v těchto dvou spisech a poté u pozdějších autorů. Šlo patrně o *termini technici* vlastní autorovi dvou hippokratovských děl; srov. Komentář, s. 116 a 141. Podobně i používání spojky διότι ve smyslu konkluzivního „proto, protože“ (v běžné řečtině διό) je patrně specifikem v těchto dvou hippokratovských dílech; srov. Komentář, s. 192.

⁹⁷ Srov. kupř. οὕτω γίνεται, ἢ ὅτι τούτων ἐγγύτατα v VIII, 4 s výrazem ὡς ἔχει, ἢ ὅτι τούτων ἐγγύτατα ve *Vzduchu, vodách a místech* 9; srov. Komentář, s. 132. Srov. též οὐ γὰρ οἶόν τε ἕτερον ἐτέρῳ εἰκέναι ὕδωρ, ἀλλὰ κτλ. (*O vzduchu, vodách a místech* 9) a οὐ γὰρ οἶόν τε τὸ πνεῦμα στήναι, ἀλλὰ κτλ. (*O svaté nemoci* IV, 2).

⁹⁸ Srov. Komentář, s. 97.

⁹⁹ Srov. XIII, 3: ἐν οἷσί τι ὑγρὸν ἔνεστιν. ἔστι δ' ἐν παντί a *O vzduchu, vodách a místech* 8: ἐν ὀκόσοισιν ὑγρὸν τι ἔνεστιν. ἔνεστι δὲ ἐν παντί χρήματι; srov. Komentář, s. 148, kde je také krátká diskuse k těmto místům.

¹⁰⁰ Srov. Komentář, s. 131.

¹⁰¹ K závěru, že pojetí božství v obou dílech je identické (resp. že mezi nimi není rozpor), srov. kupř. Miller [1953], s. 15, pozn. 47; Eijk [1991], *passim* a Jouanna [1996], s. 23 n; *contra* Edelstein, s. 216, pozn. 36.

formulacemi.¹⁰² V diskusi o božskosti nemoci je navíc v obou pojednáních použit stejný rétorický argument typu *modus tollens*: pokud by platilo, že daná nemoc (epilepsie či impotence) je božštější než jiné, pak by musela postihovat všechny lidi bez rozdílu; avšak impotence postihuje pouze bohaté a urozené Skythy, kteří jezdí na koni, a tzv. svatá nemoc zase jenom ty, kdo jsou hlenovité konstitute.¹⁰³

Tyto stylistické i obsahové paralely (a některé další) jsou důvodem, proč většina badatelů postuluje jednoho autora obou hippokratovských děl.¹⁰⁴ Tohoto autora, jako je tomu v případě naprosté většiny textů obsažených v CH, blíže specifikovat nelze: jeho jméno neznáme.¹⁰⁵

Zmiňme však i několik rozdílností mezi oběma spisy. Jako první uvedme, že zatímco ve *Svaté nemoci* se nevyskytuje slovo ψυχή („duše“) ani jednou, v pojednání *O vzduchu, vodách a místech* je použito celkem pětkrát.¹⁰⁶ Přestože ve *Svaté nemoci* je rozsáhlá diskuse věnovaná lokalizaci myšlení a centra vnímání v těle, jakož i potížením a nemocem, jež bychom označili za „psychické“ (kapitoly 14-17), koncept duše zde využít není, ač jej hippokratovská medicína znala.¹⁰⁷ Druhou odlišností mezi dvěma hippokratovskými díly je pojetí vztahu mezi *nomem* a *fysis*; jak jsme viděli výše (s. xxx), je v našem spisu formulován rozpor a protiklad mezi těmito dvěma sférami: *nomos* je pouhou zvyklostí, která nemá vztah k *fysis*, k realitě (řecké označení bránice, *frenes*, je pouhým jménem, jež nijak nesouvisí s označovanou skutečností: bránice nemá vztah k myšlení, *fronein*). Naproti tomu ve *Vzduchu, vodách a místech* není pojetí těchto dvou oblastí antitecké, nýbrž syntetické: *nomos* a *fysis* působí ve vzájemné součinnosti, ba *nomos* (zvyklost) se může stát *fysis* (přírozeností). Tento bezrozporný vztah je zde doložen na vícero příkladech. Třetím rozdílem, na nějž se

¹⁰² *O svaté nemoci* XVIII, 1: ταῦτα δ' ἐστὶ θεῖα, ὥστε μηδὲν ἀποκρίνοντα τὸ νόσημα θειότερον τῶν λοιπῶν νομίζειν, ἀλλὰ πάντα θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα· φύσιν δὲ ἕκαστον ἔχει κτλ. („tyto jevy jsou božské; není tudíž třeba toto onemocnění oddělovat od jiných a považovat je za božštější. Všechna jsou božská i lidská zároveň, každé pak má přirozený původ atd.“); *O vzduchu, vodách a místech* 22: ταῦτα τὰ πάθη θεῖα εἶναι καὶ τᾶλλα πάντα καὶ οὐδὲν ἕτερον ἑτέρου θειότερον οὐδὲ ἀνθρωπινώτερον, ἀλλὰ πάντα ὅμοια καὶ πάντα θεῖα· ἕκαστον δὲ ἔχει φύσιν κτλ. („tato postižení jsou božská jako všechna ostatní a žádné není ani božštější ani lidštější než jiné, nýbrž všechna jsou podobná a všechna božská. Každé z nich má přirozený původ atd.“); srov. Komentář, s. 199. Ve spise *O svaté nemoci* se jedná o stěžejní myšlenku, jež je formulována také v I, 1 a II, 1.

¹⁰³ Srov. *O vzduchu, vodách a místech* 22: „Je-li vskutku toto onemocnění božštější než jiné, nemělo by přece postihovat pouze ty nejurozenější a nejbohatší Skythy, ale všechny stejně“; *O svaté nemoci* II, 3: „Je-li božštější než jiné choroby, měla by přece postihovat všechny stejně a nerozlišovat mezi člověkem žlučnatým a hlenovitým“; viz také Komentář, s. 102.

¹⁰⁴ K paralelnímu srovnání pasáží dvou hippokratovských textů srov. Grensemann, s. 7 nn. a Jones, s. 130 n. Na některé další podobnosti odkazují v Komentáři.

¹⁰⁵ Pohlenz (s. 423) se domníval, že autorem těchto dvou spisů, jakož i *Prognostika a Epidemii I, III*, byl sám Hippokratés. Moderní autoři jeho názor nenásledují.

¹⁰⁶ Na tento rozdíl upozorňuje také Bartoš, s. 132.

¹⁰⁷ V CH se nachází víc než sto výskytů slova ψυχή, nejčastěji ve spise *O životosprávě*, kde je duše pojímána jako zvláštní směs vody a ohně. K pojetí duše v CH srov. Bartoš, s. 123 nn.

často upozorňuje,¹⁰⁸ je skutečnost, že zatímco pojednání *O vzduchu, vodách a místech* je v zásadě prosto sofistické rétoriky a psáno jednoduchým a věcným stylem, ve *Svaté nemoci* nejsou výjimkou periody s antitezemi,¹⁰⁹ velmi časté jsou dvojice po sobě jdoucích synonym a vyskytují se zde i některé jiné rétorické figury.

Tyto diskrepance se však při bližším prozkoumání nebudou jevit jako natolik závažné, aby zdiskreditovaly hypotézu jednotného autorství obou lékařských děl. Pokud jde o použití termínu ψυχή („duše“) v jednom z nich, nepředstavuje zde tento termín nijaký specifický koncept, je pouze synonymem pro „povahu“ či dokonce „chování“ a je použit toliko v etnografických pasážích díla, kde je řeč o vlivu životního prostředí na lidské tělo a povahu.¹¹⁰ Co se týče protichůdného využití pojmového páru *nomos* – *fysis*, je nutno mít na paměti, že úvahy zakotvené v tomto schématu, resp. je využívající, ovládají intelektuální tvorbu poslední čtvrtiny 5. stol. a je jimi proniknuta filosofie, etnografie, historiografie i drama. Myšlení na základě rozlišení *nomos* – *fysis* prosákne vskutku do všech oborů a výrazně ovlivní zejména právní a etické uvažování. Hippokratovský autor rovněž pracuje s tímto současným myšlenkovým modelem, aniž by se programově (jak to činili někteří filosofové)¹¹¹ vymezil v tom smyslu, kterému z pólů tohoto páru náleží větší váha, resp. zda tyto póly stojí v opozici, nebo jsou vzájemně komplementární. Spíše se ukazuje, že používá toto rozlišení *ad hoc*, že je aplikuje jako schéma na daný problém: jednou mu tak vyjde, že se *nomos* a *fysis* vzájemně podmiňují a působí ve stejném směru, a jindy stojí tyto dvě sféry v protikladu. Nepřístupuje k tomuto rozlišení dogmaticky, je pro něj spíše pojmovým schématem, jež mu umožňuje uchopit nějakou otázku: není proto důvod, proč by ve věci (určitého) pojmenování nemohly být tyto dvě oblasti v rozporu (jazykové označení, jež je věcí zvyklosti, není, resp. nemusí být, ve shodě se skutečností)¹¹² a ve věci konkrétního

¹⁰⁸ Srov. kupř. Jones, s. 131 n.; Heinimann, s. 201 nn.

¹⁰⁹ K příkladům takovýchto period v našem spise a jejich rozboru srov. Heinimann, s. 205 a Jouanna [2003], s. XI n.

¹¹⁰ Je navíc pozoruhodné, že z pěti výskytů tohoto slova ve *Vzduchu, vodách a místech* je termín „duše“ použit čtyřikrát (v kapitolách 19, 23, 24 *bis*) v souvislosti s těžkou námahou, resp. jejím snášením (ταλαιπωρία, ταλαιπωρεῖσθαι etc.) a jednou v souvislosti s podstupováním nebezpečí (παρακινδυνεύειν, kap. 23) , tedy v určitém specifickém kontextu. Zdá se, že ψυχή je zde stylistickou variantou častěji používaného slova ἦθος („povaha“). Autor nemá vypracovaný, ani nepředkládá žádný koncept duše: je pro něj pouze slovem, jež používá k označení míry snášenlivosti lidské povahy. Ve *Svaté nemoci* tento termín nezazní, neboť zde autor nikde neprobírá otázku snášení těžké námahy, resp. lidské výdrže.

¹¹¹ Guthrie [1971], s. 60 nn. rozděluje (poněkud schematicky) řecké sofisty a myslitele konce 5. století na zastánce *nomu*, realisty a zastánce *fysis*.

¹¹² Dobrým příkladem nedogmatického přístupu k otázce jazykového označování je jiný hippokratovský spis (*O umění*), kde jeho autor postuluje určitý vztah mezi zvyklostí a přirozeností (2. kap.), na druhé straně však konstatuje (v 6. kap.), že samovolnost (τὸ αὐτόματον) je jenom prázdným označením, jemuž ve skutečnosti nic neodpovídá (v tomto případě tedy není jazykový úzus v souladu s realitou); srov. Exkurs III, s. xxx. Výslovně nedogmaticky hodnotí vztah *nomos* – *fysis* autor pojednání *O životosprávě* I, 4. Ten tvrdí, že vznik a zánik jsou

zvyku (jakým je kupř. prodlužování lebky dětem po narození) naopak v souladu. Ani v jednom ze dvou hippokratovských textů se nikde netvrdí, že *nomos* a *fysis* jsou vždy a všude buď v protikladu, nebo v korelaci. Odlišné použití tohoto páru na různé okolnosti tedy také nemůže být argumentem pro dva rozličné autory těchto spisů. Nakonec rozdíly ve stylu lze jednoznačně připsat na vrub odlišným žánrům obou textů: zatímco spis *O vzduchu, vodách a místech* je jakýmsi „manuálem pro putovní lékaře“,¹¹³ naučným dílem určeným v zásadě specialistům, je pojednání *O svaté nemoci* výrazně polemickým spisem, jenž staví hippokratovskou medicínu do nesmiřitelné opozice vůči magii, takže použití rétorických prostředků je zde motivováno kontextem diskuse o kompetenci léčit tzv. svatou nemoc.

Tezi, že oba hippokratovské texty mají téhož autora, vystavil kritice především Heinemann, který těmto dvěma spisům a otázce jejich vztahu věnoval poměrně obsáhlý dodatek („Anhang“) na konci své knihy (s. 170 – 209). Uvádí v něm několik rozdílů mezi *Svatou nemocí* a *Vzduchem, vodami a místy*, které podle něj svědčí o tom, že tato díla pocházejí od dvou různých autorů.¹¹⁴ Avšak většinu (ne-li všechny) odlišnosti, jež zmiňuje, lze vysvětlit zasazením obou spisů do rozdílného kontextu a jinými tématy, jimiž se tyto dva texty zabírají.¹¹⁵ Heinemannův postoj nebyl proto většinou badatelů následován, stal se naopak předmětem kritické reakce.¹¹⁶

tímtéž, přestože jejich jazykové označení je odlišné. Uzavírá pak: „v *tom* je totiž zvyk protikladný přirozenosti“ (ὁ νόμος γὰρ τῆ φύσει περὶ τούτων ἐναντίος). V tomto konkrétním případě jsou tedy *nomos* a *fysis* protikladné; nic však nebrání tomu, aby byly v jiné souvislosti v souladu.

¹¹³ Srov. Jouanna [1996], s. 81.

¹¹⁴ Shody mezi oběma spisy vysvětluje Heinemann zčásti tím, že se jednalo o „triviální lékařské vědění“ (s. 182), resp. že oba autoři pocházeli ze stejné lékařské školy (s. 192), zčásti čerpáním ze společného zdroje (Diogenés z Apollónie), a nakonec – v případě výrazných a téměř doslovných podobností v 22. kapitole spisu *O vzduchu, vodách a místech* s pasážemi ve *Svaté nemoci* – tezí, že tato kapitola je pozdějším dodatkem, jejíž autor byl ovlivněn *Svatou nemocí* (s. 199).

¹¹⁵ Srov. Pohlenz, s. 419 a Eijk [1991], s. 174, pozn. 23.

¹¹⁶ Srov. Pohlenz, s. 418-423. Na několika místech v Komentáři odkazují na Heinemannovy argumenty proti jednotnému autorství dvou hippokratovských spisů a jejich kritiku ze strany Pohlenze. Z dalších Heinemannových argumentů uvedu alespoň některé. Ve *Svaté nemoci* je řeč pouze o změnách větrů, zatímco spis *O vzduchu, vodách a místech* pracuje s konceptem změn ročních období (s. 185). To je sice pravda, leč spis *O svaté nemoci* je zaměřen pouze na epilepsii, v jejíž etiologii hrají zásadní úlohu větry, zatímco ve druhém pojednání je zmíněno nemocí několik a autor zde líčí obecné podmínky pro jejich vznik. Navíc, základní idea je táž: škodlivými jsou zejména rychlé změny a přechody do opačného stavu (z tepla do zimy, ze sucha do vlhka atp.; srov. *O vzduchu, vodách a místech* 10; *O svaté nemoci* 10). Další Heinemannův argument (s. 186) je ještě méně plausibilní: švýcarský filolog si všiml, že ve *Svaté nemoci* 2 se konstatuje, že tzv. svatou nemocí mohou být postíženi jen osoby hlenovité, zatímco ve druhém hippokratovském spisu (4. kap.) je uvedeno, že jí mohou podlehnout i obyvatelé měst ležících na sever, kteří jsou však převážně žlučnatí. To je také pravda, ovšem autor zde zmiňuje, že tzv. svatá nemoc je v těchto krajích sice silná, ale vzácná (stejně jako je tam vzácná hlenovitá konstituce). Rovněž neplatný je *argumentum ex silentio*, že ve *Vzduchu, vodách a místech* není (na rozdíl od *Svaté nemoci*) jediná zmínka o centrální úloze mozku. Ale proč by zde měla být? Tematicky by to s obsahem spisu nesouviselo, zatímco v pojednání o epilepsii je pasáž o stěžejní roli mozku v organismu na místě, neboť tzv. svatá nemoc má původ v mozku.

Identitu autora dvou lékařských pojednání, jež pocházejí přibližně ze stejné doby,¹¹⁷ nelze sice jednoznačně prokázat, po kritickém zhodnocení podniknutém moderním zkoumáním této otázky¹¹⁸ se však zdá, že převažují argumenty, které připisují vznik obou spisů témuž muži.

IV. Rukopisná tradice a vydání textu

Text pojednání *O svaté nemoci* je obsažen v 23 rukopisech.¹¹⁹ Nejstarší a nejdůležitější z nich jsou dva prototypy: benátský rukopis **M** (*Marcianus graecus 269*) z 10. století n.l. a **Θ** (*Vindobonensis medicus graecus 4*) z 11. stol. n.l. uložený ve Vídni.¹²⁰ Specifický případ představuje římský *Corsinianus 1410* z 15. stol. označený Jouannou zkratkou **Co**,¹²¹ v němž je dochována závěrečná část *Svaté nemoci* a úvodní část spisu *O přirozenosti člověka*. Všechny ostatní rukopisy jsou apografy benátského prototypu **M** pocházející z konce 12. až do 16. stol.

M psaný miniskulou ve dvou sloupcích obsahuje na šedesát hippokratovských spisů (tzv. *collectio Marciana*), zatímco v **Θ**, rovněž pergamenovém rukopisu (původně z Cařihradu) psaném archaizující miniskulou v jednom sloupci, je dochováno toliko 12 hippokratovských pojednání. Na rozdíl od **M** nejsou v **Θ** žádné marginální poznámky ani opravy textu, zato však v něm nalezneme četné ortografické chyby a nesprávné označování přízvuků. Lze z toho vyvodit, že zatímco písař **M** byl pravděpodobně dobrým znalcem řečtiny, autor vídeňského manuskriptu patrně nebyl nikterak důsledným vzdělavcem.¹²² **Θ** byl také mnohem méně čten, o čemž vypovídá jednak absence poznámek v rukopise, jednak to, že nevíme o žádných jeho opisech (apografech).¹²³

I přes četné rozdíly ve čtení dvou rukopisů můžeme učinit závěr, že oba téměř jistě pocházejí z téhož (nedochovaného) archetypu, což dokládají některé chyby společné oběma manuskriptům. Lze také dovodit, že archetyp byl psán unciálou, neboť v rukopisech **M** a **Θ** se

¹¹⁷ K dataci *Vzduchu, vod a míst* srov. kupř. Heinimann, s. 209 (před r. 430); Jouanna [1996], s. 82 (doba mezi Hérododem a Thúkydidem). Otázkou je, který ze dvou spisů je starší. I zde jsou názory badatelů rozděleny: jedni mají za to, že *Svatá nemoc* je starší (srov. kupř. Pohlenz, s. 423; Eijk [1991], s. 170 a 175; Jouanna [2003], s. LXXIII), druzí soudí, že starším pojednáním je naopak *O vzduchu, vodách a místech* (srov. kupř. Fredrich, s. 32, pozn. 2; Heinimann, l.c.). Neexistuje však spolehlivé kritérium, jak stanovit jejich relativní stáří. Snad je pravdou, že spis o životním prostředí je vyzrálým dílem zkušeného lékaře, který předává svoje vědomosti dalším, zatímco *Svatá nemoc* vykazuje jisté známky díla složeného v mládí (některé nedůslednosti atp.).

¹¹⁸ Srov. mj. Grensemann, s. 7-18; Eijk [1991], *passim*; Bruun, *passim*.

¹¹⁹ K seznamu rukopisů obsahujících text *Svaté nemoci* srov. Diels, s. 24 a Jouanna [2003], s. LXXV n.

¹²⁰ K dataci rukopisů srov. Jouanna [2003], s. LXXVI. Starší datování bylo obrácené: vídeňský rukopis byl považován za starší; srov. Jones, s. 135.

¹²¹ Předtím byl označován pouze jako **C** (srov. Jouanna [2003], s. LXXXVII, pozn. 153).

¹²² Srov. Jones, s. 136 n. a Jouanna [2003], s. LXXX n. Písař neměl jasno ani v tom, zda psát *ιερός* nebo *ίπός*.

¹²³ To nevylučuje, že text **Θ** mohl být použit v kontaminovaných rukopisech; srov. níže.

vyskytují některé chyby vzniklé nesprávným čtením unciály. Jako příklad chyby společné pro oba rukopisy uvedu čtení φλεβῶν v III, 4 místo správného φρενῶν (*corr.* Dietz);¹²⁴ o tom, že archetyp byl psán unciálou, svědčí chybné čtení ὠπῶνται v **Θ** (I, 2) místo správného ὤπῶνται vzniklé patrně ze čtení archetypu ΩΙΩΝΤΑΙ.¹²⁵

Počínaje 20. stoletím bylo upřednostňováno čtení rukopisu **Θ**. Zásahu na tom má především Wilamowitzův článek otištěný v r. 1901, v němž se německý filolog jednoznačně přiklonil ke čtení vídeňského rukopisu proti Littrého edici (z r. 1849), v níž byla větší váha dána textu vycházejícímu z apografů **M**. Wilamowitz však nesrovnával čtení **Θ** přímo s textem rukopisu **M**, nýbrž s ustáleným textem (tzv. *vulgatou*) vzešlým ze čtení některých apografů benátského prototypu. Z tohoto srovnání pak vzešla verze textu podle **Θ** jako nadřazená.¹²⁶ K přesvědčení o lepší kvalitě vídeňského manuskriptu přispělo také to, že byl považován za starší než **M**. Jones (s. 135), podobně jako před ním Wilamowitz, prohlašuje ve svém vydání textu (z r. 1923) čtení **Θ** za nejlepší. Jak však ukazuje Jouanna ([2003], s. LXXV nn.) v nejnovější francouzské edici *Svaté nemoci*, je v textu tohoto pojednání dvojnásobně více chyb v **Θ** než v **M**. Tvrzení, že verze *Svaté nemoci* obsažená ve vídeňském rukopise je nadřazená **M**, se tedy nezakládá na pravdě a musí být přehodnoceno. Dodejme však, že varianty čtení v obou rukopisech nejsou nikterak zásadně odlišné (přestože *variae lectiones* jsou poměrně četné): jedná se jednak o rozdíly v pořadí slov a o některá vynechání (zejména v **Θ**), jednak také o odlišné čtení několika míst.¹²⁷

Zvláštní místo v rukopisné tradici zastává *Corsinianus 1410*, rukopis dochovaný ve slavné římské akademii *dei Lincei*. Manuskript obsahuje jednak několik různočtení odchylných od **M** a **Θ**, jednak se jeho verze textu nezřídka shoduje s **Θ** (proti **M**) a ještě častěji s **M** (proti **Θ**). Jeho pozice v dějinách textu byla a je předmětem diskusí a sporů.¹²⁸ Podle Riviera, švýcarského badatele, pochází **Co** z téhož (nedochovaného) zdroje jako **M**, který zase pochází z archetypu společného s **Θ**. Shody **Co** s **M** lze tedy podle něj vysvětlit tím, že oba rukopisy jsou odvozeny z jednoho společného zdroje, a shody s **Θ** se pak vyloží tím, že tento zdroj zase pochází z téhož archetypu jako **Θ**. Rivierovo řešení bylo kritizováno Dillerem, který soudil, že nejpravděpodobnějším důvodem shod **Co** s jedním ze dvou starších rukopisů je kontaminace, a dospěl k závěru, že *Corsinianus 1410* patří do byzantské tradice závislé na **M**, přičemž jeho verze je výsledkem kontaminace s **Θ**. Jak však vysvětlit několik čtení v **Co**

¹²⁴ Srov. Komentář, s. 107.

¹²⁵ Srov. Jouanna [2003], s. LXXXII.

¹²⁶ Srov. Jouanna [2003], s. LXXXIV n.

¹²⁷ Na řadu různočtení upozorňuji v Komentáři.

¹²⁸ K této diskusi o zařazení textu **Co** do rukopisné tradice srov. Jouanna [2003], s. LXXXVII nn.

nezávislých na **M** a **Θ**? Vedle chyb a konjunktur jsou podle Dillera v římském rukopisu dvě čtení,¹²⁹ která by mohla pocházet ze ztraceného rukopisu staršího než předpokládaný archetyp společný pro **M** a **Θ**; to by znamenalo, že **Co** je výsledkem kontaminace ze tří zdrojů. S Dillerovým řešením souhlasil a přejal je také Grensemann. Naproti tomu Jouanna zpochybňuje existenci předlohy starší než archetyp obou stěžejních rukopisů **M** a **Θ** a zastává názor, že čtení **Co** vzešlo pouze z kontaminace **M** a **Θ**. *Corsinianus* nemá tedy podle francouzského badatele žádný velký význam pro stanovení textu hippokratovské *Svaté nemoci* ani *Přirozenosti člověka*. Čtení odchylná od **MΘ** považuje jednak za konjektury, jednak v případě jednoho dodatku¹³⁰ vyslovuje hypotézu, že by mohlo jít o přídavek z díla pozdějšího byzantského vzdělance o lidské přirozenosti, což by odpovídalo tematickému zaměření tohoto rukopisu, v němž je před oběma hippokratovskými spisy, jež rukopis částečně obsahuje, zařazena část spisu *O přirozenosti člověka* od mnicha Meletia. Význam **Co** spočívá tedy podle Jouanny pouze v tom, že kombinuje čtení **M** s **Θ**, tedy s rukopisnou větví, která v dochované textové tradici nemá jinak žádný apograf.

Všechny ostatní rukopisy obsahující text *Svaté nemoci* jsou apografy **M** a jako takové nemají nijakou zásadní váhu v diskusích nad stanovením textu. Z toho důvodu nejsou v moderních edicích (Jones, Grensemann, Jouanna) uváděny v kritickém aparátu. Přesto sehrály v dějinách textu významnou úlohu, neboť jeden z nich, *Parisinus graecus 2141* z 15. stol., se stal základem pro *editio princeps* v Benátkách v r. 1526 (*Aldina*; z ní vycházela *vulgata* až do 19. stol.).

Z dalších důležitých vydání textu zmiňme alespoň Cornariovo vydání v Basileji z r. 1538, jež nabízí opravenou verzi *Aldiny* doplněnou také o některé konjektury a vychází ze tří dalších řeckých rukopisů (apografů **M**).¹³¹ Text rukopisu **Θ** je poprvé použit ve vydání Mackově ve Vídni r. 1743. Následuje edice Dietzova v Lipsku r. 1827 s latinským překladem a obsáhlými a značně užitečnými latinsky psanými poznámkami; kritický aparát se však opírá pouze o starší vydání. Již zmíněné Littrého vydání v Paříži (*Œuvres complètes d'Hippocrate*; 6.

¹²⁹ K těmto dvěma různěčtením srov. Jouanna [2003], s. XC, pozn. 158.

¹³⁰ Jedná se o dodatek **Co** v XIII, 3, kde má tento rukopis po *ἐπικρατεῖ* navíc ještě *τῆς τε ἀνθρωπίνης φύσιος καὶ σφόδρα εἰκὸς κρατεῖν*, tedy „jelikož má (sc. jižní vítr) takovou moc nad tak velkými a silnými věcmi, je velmi pravděpodobné, že vládne i nad lidskou přirozeností a má vliv na tělo a působí v něm změny“ (dodatek **Co** jsem vyznačil kurzívou). Jouanna ([2003], s. 107) však poukazuje na to, že tento dodatek nezapadá do syntaxe věty, a že výraz *ἡ ἀνθρωπίνη φύσις* („lidská přirozenost“) se nevyskytuje nikde ve spisu. Jen stěží se tedy může jednat o původní čtení pocházející ze staršího zdroje; je spíše pravděpodobnější, že jde o pozdní dodatek.

¹³¹ Několik Cornariových emendací se dostalo také do moderního textu; srov. kupř. vynikající konjekturu v XVII, 2 *τῶ δ' ἔόντι οὐ<κ, οὐ>δὲ τῇ φύσει*; Komentář, s. 180 n. K dalším dobrým opravám textu provedeným saským humanistou srov. Jouanna [2003], s. CXXV n. Některé z nich se dokonce shodují se čtením **Θ**, jež Cornarius ještě neznal.

svazek obsahující *Svatou nemoc*, 1849), jež vychází především z pařížských apografů **M**,¹³² je významné mj. tím, že používá ve výraznější míře (než Mack a Dietz) čtení **θ**. Benátský manuskript je poprvé využit v holandském vydání Ermerinsové (Utrecht, 1864) s latinským překladem a řadou kritických poznámek v latině.

Prvním vydáním textu *Svaté nemoci* založeným pouze na dvou nejstarších dochovaných rukopisech je Wilamowitzova edice části textu v jeho *Griechisches Lesebuch* z r. 1902 (bez kritického aparátu). Celý text (ovšem bez kompletního textového aparátu) obsahuje vydání Jonesovo v *Loeb Classical Library* (1923). Teprve Grensemannovo vydání z r. 1968 přináší text *Svaté nemoci* vycházející z **θ** a **M** s úplným kritickým aparátem. Můj překlad vychází z nejnovější edice Jouannovy vydané v r. 2003 v rámci *Collection Budé*. Součástí této edice je také podrobná úvodní studie, francouzský překlad a rozsáhlý komentář. Na místa, kde se odchyloji od Jouanova textu, upozorňuji v Komentáři.

¹³² Littré ještě neznal benátský prototyp **M**; srov. Jones, s. 135 a Jouanna [2003], s. LXXXI a XCIV. Littré měl k dispozici pouze čtení **θ** a apografů **M**. Uvádím-li v Komentáři (*brevitatis causa*), že Littré čte podle **M**, jsou tím míněny apografy, jejichž čtení je shodné s **M**.

Exkurs I: Pojetí božství

Již výše jsme viděli (srov. s. xxx), že náš autor odmítá magicko-náboženské pojetí epilepsie jako svaté či konkrétním bohem seslané nemoci. Jestliže ale tvrdí, že epilepsie „není v ničem božštější ani svatější než jiné nemoci“ (I, 1; srov. II, 1; XIII, 5 a XVIII, 1), pak to neříká proto, že by nebyl ochoten přiznat této chorobě božský charakter s poukazem na její „přirozenost“, nýbrž proto, aby formuloval své tvrzení, že všechny nemoci jsou stejně božské, a ani epilepsie ani žádná jiná nemoc není tudíž svatější či božštější než ostatní.

Předtím, než se podíváme na to, z čeho autor *Svaté nemoci* vyvozuje její božskost a na čem staví své pojetí božství, bude vhodné ve zkratce nastínit, jak se zrodilo pojetí, že epilepsie je svatou nemocí, a z čeho vycházela magicko-náboženská představa o ní, kterou hippokratovský lékař odmítá a kritizuje.

V nejstarší magicko-náboženské víře byly všechny nemoci považovány za svaté, seslané bohy, resp. způsobené vyšší silou. Svědčí o tom nejen pojetí nemoci u tzv. primitivních národů, ale stopy tohoto přesvědčení jsou i u Homéra (srov. *Odysseia* V, 394, kde je těžká fyzická nemoc připsána zásahu daimona). Lanata (s. 27) také poukazuje na možnou etymologickou souvislost slovesa ἰᾶσθαι („léčit“, „uzdravovat“) se slovem ἱερός („svatý“), která by napovídala, že léčení bylo původně vnímáno jako magický akt, jenž se vlastně ničím neliší od očišťování (právě tak je tomu u přírodních národů).¹³³

V řeckém myšlení však dochází zřejmě již záhy k posunu od této koncepce a za „svaté nemoci“ zůstanou pokládána pouze některá (psychická) onemocnění, jež se jevila jako spontánní, nevysvětlitelná a nadpřirozená (záchvaty jsou nepředvídatelné), přičemž svatou nemocí par excellence bude epilepsie (srov. autorovo tvrzení v I, 3, že horečky nikdo nepovažuje za svaté).¹³⁴

Co se týče této nemoci, pochází její označení („svatá nemoc“) patrně z víry, že se v ní specificky projevuje boží moc; nemocný člověk je pak podle této víry zvláštním způsobem stížen božstvem (I, 11). Epileptický záchvat je totiž v mnohém podobný náboženské extázi, kterou Řekové nazývali ἐνθουσιασμόσ: už z názvu vyplývá, že vytržení způsobuje bůh (šílící člověk je ἐνθεός – „je v něm bůh“). Vzhledem k tomu tedy nepřekvapí, že epilepsii byl přiřknut božský původ (jak říká autor spisu v I, 2, byla v lidové víře pojímána jako „cosi božské“, θεϊόν τι πρῆγμα) a atribut „svatá“. Nemoc (obzvláště taková nemoc, jakou je epilepsie) a posedlost spadá navíc v primitivní mysli vjedno: postižený je v obou případech

¹³³ Srov. Lévy-Bruhl, s. 303.

¹³⁴ Srov. Lanata, s. 68-71.

pod nekontrolovatelným vlivem zdánlivě vnější moci, která ho ovládá.¹³⁵ Označení epilepsie za svatou nemoc také přesně odpovídá smyslu řeckého *ἑρῶς*: termínem *ἑρῶς* se totiž označuje vše to, v čemž se zjevuje a působí aktivní (božská) síla,¹³⁶ svatým je to, na čemž ulpívá „božstvem vržený stín“.¹³⁷ A postižený epilepsií je (v magicko-náboženském pojmání) nějak „zastíněn“ boží mocí.

Jak se dále dozvídáme z textu *Svaté nemoci* (I, 2-3), v tradičních magicko-náboženských představách bylo za božské (resp. svaté) považováno to, co je podivuhodné a zvláštní, tedy to, co se nějak vymyká běžně pozorované pravidelnosti a zároveň je nepřístupné lidské manipulaci. Mohli bychom proto říci, že božským je z tohoto pohledu to, co je neobyčejné a neovladatelné. Starým Řekům se tak jako božské jevily mnohé přírodní úkazy, zejména meteorologické a astronomické jevy, jako jsou kupř. zatmění, blesk atp. A podobně jako Anaxagoras vysvětlil na přirozeném principu zatmění Slunce a především Měsíce (srov. DK 59 A 18, A 42), tak náš autor se pustil do racionální analýzy jiného neobyčejného jevu – tzv. svaté nemoci. Tím z ní zároveň setřel zdání zvláštního úkazu a zařadil ji mezi ostatní přirozené jevy, podřízené zákonitostem přírodního dění.

Proces racionalizace v pojmání nemocí je tak dovršen právě dílem našeho autora, který tvrdí, že epilepsie je stejně božskou nemocí jako všechny ostatní a že všechny bez výjimky mají přirozený původ a příčinu (XVIII, 1). Znamená to, že není žádná nadpřirozená choroba, která by potřebovala vysvětlení zvláštním božím zásahem ani léčení magií.

Jestliže hippokratovský autor popírá, že epilepsie je božskou (či svatou) nemocí z výše uvedených důvodů, na čem staví svou tezi o její božskosti a o božském charakteru všech nemocí?

Předně uvedme, že byť používá přívlastky „božská“ a „svatá“ v souvislosti s nemocí jako synonymní výrazy, adjektivum *θειῶς* uvádí náš autor najmě tehdy, hovoří-li z vlastní pozice, zatímco slovo *ἑρῶς* používá v referenci k magickému pojetí.¹³⁸ Může to být dáno tím, že pojem *ἑρῶς* v sobě implikuje představu božího zásahu či nadpřirozené sakrální sféry (v opozici vůči profánní, přirozené), tyto koncepty však hippokratovský autor odmítá.¹³⁹ Formuluje-li pozitivně své teze ohledně charakteru epilepsie, užívá výhradně pojmu „božský“.

¹³⁵ Srov. Boyancé, s. 109.

¹³⁶ Srov. Lanata, s. 27.

¹³⁷ Srov. Burkert [1985], s. 269.

¹³⁸ Srov. Lanata, s. 24.

¹³⁹ Srov. Lloyd, s. 26 n.

Co však považuje za božské, ne-li to, co je zvláštní, nadpřirozené, neovladatelné a způsobené božím zásahem?

Zdá se, že klíč k těmto otázkám nalezneme ve srovnání dvou míst našeho textu. Vyjděme tedy nejprve z něho.

V II, 1 autor říká, že epilepsie je božská „z téhož důvodu (ἀπὸ τοῦ αὐτοῦ)¹⁴⁰ jako všechny ostatní (nemoci)“. Co je však tímto důvodem, resp. původem božského charakteru tzv. svaté nemoci? Domnívám se, že odpověď můžeme najít v jiné pasáži našeho spisu, totiž v XVIII, 1, kde se konstatuje, že „tato takzvaná svatá nemoc vzniká z týchž příčin (ἀπὸ τῶν αὐτῶν προφασίων), z nichž vznikají i ostatní nemoci: následkem přichozích a odchozích vlivů, chladu, slunce a měnících se a ustavičně neklidných větrů. Tyto jevy jsou božské; není tudíž třeba toto onemocnění oddělovat od jiných a považovat je za božštější. Všechna jsou božská i lidská zároveň.“

Jak se tedy ukazuje, autor našeho spisu spatřuje důvod božskosti epilepsie v tom, že vzniká působením externích faktorů (προφάσιες), konkrétně vlivem chladu, tepla a střídání větrů. Tyto přírodní jevy mají účinek na lidský organismus a způsobují v něm určité změny, které pak spouštějí propuknutí nemoci. Důležité ale je, že je náš autor považuje za božské. Jeho argumentaci lze tedy shrnout následovně: tzv. svatá nemoc je božská na základě téže příčiny jako i ostatní nemoci, a tou je působení vnějších faktorů, které jsou božské.¹⁴¹

Že autor považoval klimatické a meteorologické jevy za božské, je patrné i z jeho argumentace proti mágům v I, 9. Zde totiž hodnotí jejich manipulaci s těmito úkazy jako snahu ovládnout boží moc: „Jestliže totiž člověk magií a oběťmi strhne Měsíc, nechá zmizet Slunce, nebo vyvolá bouřku a jasné počasí, pak já nemohu o ničem z toho soudit, že je to božské, ale lidské, pokud opravdu lidský důmysl ovládne a zotročí boží moc.“

Předchozí srovnání nám tedy poskytuje odpověď na otázku, v čem vidí hippokratovský autor božskost jak epilepsie, tak i ostatních nemocí. Podívejme se nyní na to, z čeho odvozuje božský charakter zmíněných přírodních faktorů (externích příčin nemocí) a vyjděme přitom ze srovnání s tradicí iónského přírodního zkoumání, kde nalézáme zajímavé paralely k překvapivému tvrzení, že „tyto jevy jsou božské“.

O několika „předsókratovských“ přírodních filosofech totiž víme, že také považovali přírodní jevy a síly za božské. O Anaximenovi jsme z doxografických pramenů (DK 13 A 10) informováni, že vzduch, jež považoval za princip vznikání a základní podobu látky, z níž pozůstává celý svět (A 5, 7), prohlašoval božským, ba přímo bohem. Diogenés z Apollónie,

¹⁴⁰ Eijk ([1990], s. 52 n.) překládá „from the same source“, Jouanna (jako já) „pour la même raison“.

¹⁴¹ Proti této interpretaci srov. Eijk, l.c. a Komentář, s. xxx.

kteřý v 5. století oživil Anaximenovu monistickou nauku, zastával tž nazor o božskosti vzduchu (DK 64 B 5): všudypřítomný vzduch totiž řídí a ovládá vše a není ničeho, co by na něm nemělo podíl. Vzduch je také věčný a nesmrtelný (B 7): má tedy jednoznačně božské atributy. Když v Aristofanových *Oblacích* (1470 n.) Feidippidés tvrdí, že místo Dia vládne „Vír“ (Δῖνος) a Sókratés se v téže komedii (v. 252) nechá slyšet, že pravými božstvy učenců jsou oblaky, jedná se o jednoznačné narážky na nauky přírodních filosofů, zejména Diogena z Apollónie, kteří často zastávali učení, kde zbožštělé neosobní přírodní síly nahrazovaly některé funkce tradičních bohů.

Podobně pluralista Empedoklés navazující na íónskou filosofii, další z myslitelů 5. století, označuje čtyři kořeny bytí za nesmrtelné (DK 31 B 35) a že je má za božské, vyplývá také z toho, že jim metaforicky připisuje jména tradičních řeckých bohů (B 6); o dvou aktivních principech (lásce a sváru) píše zas básnický jako o daimonech (B 59; nebo jsou daimony míněny právě čtyři kořeny). Sicilský filosof hovoří také o jakýchsi „nesmrtelných věcech, které se koupou v zářivém světle“ (B 21) a jimiž míní pravděpodobně nebeská tělesa, nebo možná větry a vzdušný prostor.¹⁴²

Autor hippokratovského pojednání *O stavbě těla* zas prohlašuje nesmrtelným teplo, které „myslí vše, vidí, slyší a ví o všem současném i budoucím“ a jež „staří nazývali éterem“ (2. kap.).

Není tedy nikterak překvapivé, označuje-li hippokratovský autor přírodní podmínky (klimatické a meteorologické jevy) za božské; právě naopak: jak se zdá, navazuje i v této věci na tradici íónského přírodního zkoumání a snad zvláště – pokud jde o božskost větrů – na Diogena a Anaximena, kteří oba dávali božský vzduch do velmi úzké spojitosti s větry (DK 13 A 5, 7; DK 64 A 9).¹⁴³

Nutno však také poukázat na rozdíl mezi jejich pojetím a koncepcí hippokratovského autora. Zatímco pro přírodní filosofy byly tyto prvky božské proto, že je považovali za principy, z nichž vše vzniká, jež jsou věčné, bezmezné a všudypřítomné,¹⁴⁴ hippokratovský autor je nevidí jako principy bytí, ale jejich božskost odvozuje – zdá se – z toho, že vykazují pravidelnost, řídí se podle určité zákonitosti, jež je božská a přírodní současně, působí stejně na vše (uniformita) a nejsou v lidské moci.

O střídavých horečkách, které se vracejí pravidelně v určitých intervalech, hovoří autor, že se mu „nezdají být o nic méně svaté a bohem způsobené než tato nemoc“ (I, 3). Toto

¹⁴² Srov. KRS, s. 380, pozn. 12.

¹⁴³ Snad jediným starším myslitelem, který pravděpodobně zpochybňoval božský charakter meteorologických jevů, byl již zmíněný Anaxagoras (DK 59 A 42).

¹⁴⁴ Srov. uvedené zlomky a také Jaeger, s. 31 nn. a Miller [1953], s. 12.

pojetí božského, jež je vedle pravidelnosti založeno také na stálosti oněch přírodních (a současně božských) jevů, je v jisté míře blízké Platónově koncepci v *Timaiu* (40 b), kde se božský charakter nebeských těles projevuje jejich pravidelnými (kruhovitými) pohyby po nebi (ten je však u Platóna způsoben tím, že tato tělesa mají duši, 38 e).

Vedle toho je pro autora našeho pojednání jako atribut božského patrně důležitá uniformita těchto přírodních faktorů, tedy skutečnost, že působí na vše stejně. V 13. kapitole, kde je popsán vliv severního a jižního větru (jež jsou v XVIII, 1 označeny za božské) na živou i neživou přírodu, považuje autor za nutné zdůraznit, že tyto větry působí „tímtéž způsobem“ (κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον) na „vše“ (πάντα): jestliže kupř. severní vítr odlučuje ze všeho kal a vlhkost a vše rozjasňuje, pak působí stejně i na lidské tělo („ze všeho totiž odlučuje vlhkost a chmurnost, nevyjímaje ani lidi samotné“, XIII, 2). Rovněž jižní vítr způsobuje totéž v celé přírodě, počínaje nebeskými tělesy a konče hliněnými nádobami. Tato uniformita je přitom zásadní charakteristikou božského: v II, 3 je vyvráceno tvrzení mágů, že epilepsie je svatou nemocí, resp. že je božštější než jiné choroby, poukazem na to, že postihuje pouze hlenovité osoby („je-li božštější než jiné choroby, měla by přece postihovat všechny stejně“). Božské, jak je vidět, musí být univerzální.

Dalším neméně závažným atributem božství, je – jak se ukazuje z našeho textu – postulát neovladatelnosti: božské je to, co není v lidské moci, čímž člověk nemůže manipulovat. Vidíme to jak z citovaného místa I, 9, kde autor tvrdí, že nemůže označit za božské to, co „lidský důmysl ovládne“, tak i z I, 7, kde čteme, že ti, kdo se magií pokoušejí léčit tato onemocnění, „je nepovažují ani za svatá ani za božská“. „Kdo je totiž s to prostřednictvím očistných obřadů a magie zahnat takovou chorobu, ten ji může jinými postupy i přivodit. V tomto smyslu pak není po božstvu ani stopy“, uzavírá autor. Vyplyvá z toho, že podle hippokratovského racionalistu je božským to, nad čímž člověk nemá moc, co člověka a lidské možnosti přesahuje.

Shrneme-li tudíž naše dosavadní zjištění o tom, co autor *Svaté nemoci* považuje za božské, můžeme úhrnem konstatovat, že božským je podle něj to, co je pravidelné a stálé (tedy to, co se zákonitě opakuje a vykazuje určitou nutnost), to, co je univerzální (obecně platné a všudypůsobící) a to, co je nezávislé na lidské vůli. Právě tyto všechny vlastnosti mají a tyto postuláty splňují uvedené přírodní faktory, které spouštějí propuknutí řady nemocí, mezi nimi i tzv. svaté nemoci.

Lze však říci, že je v tomtéž smyslu božskou i tato nemoc? Zdá se, že nikoli. Epilepsie sice vykazuje v nějakém smyslu předvídatelnou zákonitost, ale nesplňuje další dva atributy

božství, které náš autor zjevně pokládá za podstatné. Jednak je její léčení v lidské moci, jak je v textu několikrát zdůrazněno (II, 1; XIII, 5; XVIII, 1, 4), jednak nepůsobí univerzálně, neboť postihuje pouze osoby hlenovité (II, 3). Jak je tedy možné, že ji hippokratovský lékař považuje za „božskou“ nemoc? Zdá se, že v této souvislosti bude rozumné zavést rozlišení mezi primární a sekundární (odvozenou) božskostí. Zatímco ony přírodní externí faktory jsou samy božské proto, že to vyplývá z jejich přirozenosti a charakteru, je svatá nemoc božská odvozeně tím, že je těmito činiteli vyvolána. Jinak řečeno, byť sama sebou není tato choroba božskou, stává se takovou na základě toho, že je způsobena božskými faktory. Toto rozlišení může fungovat podobně jako distinkce mezi svatým a posvátným v tradičním náboženství: nějaké místo či chrám jsou posvátné proto, že se v nich projevuje boží moc, resp. v nich sám svatý bůh prodlévá. Samotný chrám není svatým či božským ze své podstaty, nýbrž proto, že je místem, kde bůh, jenž je svatým sám o sobě, pobývá.

To nás zároveň přivádí k dalšímu rozlišení, jež je záhodno na tomto místě provést. Je to rozdíl mezi bohem a božským. Na rozdíl od některých přírodních filosofů, kteří prohlašovali své kosmologické principy (ἀρχαί) rovnou za bohy,¹⁴⁵ náš autor netvrdí, že vzduch či chlad jsou bohy, ale považuje je za božské. Božskými jsou proto, jak jsem na to již poukázal, že odpovídají těm atributům, které jsou přiřazeny božství. To však neznamená, že je lze považovat za bohy samotné. V tradičním pojetí jsou sice Měsíc, Slunce a hvězdy označovány za bohy, pro výklad našeho textu je však irelevantní, zda je jeho autor pokládal za bohy, či nikoli. On totiž hovoří o větrech, chladu a teple jako o božských, a to na základě určité zracionalizované představy. Hovoří-li o bohu (či o bozích), vyjadřuje se – jak uvidíme záhy – poněkud jinak, z čehož lze vyvodit, že rozlišoval mezi bohem, jemuž náleží určitý kult a o němž je vhodné mít odpovídající představu, a tím, co je božské z hlediska své povahy.

Co tedy říká autor *Svaté nemoci* o bohu/bozích? Ukazuje se, že nejjistějším místem, o něž se lze opřít a v němž je pozitivně formulován jeho náhled na boha, je I, 13. Nechme zaznít text samotný: „Soudím, že bůh, který je nejsvětější, neposkvřňuje lidské tělo, které veskrze podléhá zkáze. (...) Vždyť je to božstvo, kdo nás očišťuje, posvěcuje a smývá ty největší a nejrouhavější hříchy.“ Zde autor nedomýšlí teze svých magických oponentů, ale říká, co o bohu soudí sám. Lze tedy mít za to, že toto konstatování je autentickým vyjádřením jeho „víry“ a je tudíž možno z něj vycházet při zkoumání jeho náboženských představ.

Předně tedy náš autor popírá, že by bůh mohl poskvřňovat lidské tělo, čímž také vyvrací představu, že sesílá na lidi nemoci, v magickém pojetí vnímané jako poskvřna. Proti tomu

¹⁴⁵ Srov. Anaximénés DK 13 A 10, Diogenés z Apollónie DK 64 B 5.

naopak klade své přesvědčení, podle něhož bůh nejenže nemoci či poskvrnu nepůsobí, nýbrž právě naopak: člověka očišťuje, a to jak od poskvrny, tak i od „hříchů“ (ἀμαρτήματα). Jak též tvrdí na jiném místě textu (I, 12), kdyby bůh sesílal na člověka nemoc, bylo by třeba vodit nemocné do chrámů a tam žádat o očištění.¹⁴⁶ Leč tak tomu není. Na boha tedy nelze nahlížet jako na toho, kdo působí zlo nebo člověku škodí.

Autor tak překračuje běžné pojetí a vůbec rozšířené představy o bozích tím, že odmítá představu, podle níž bohové mohou lidem působit škodu. Víra v boží nepřízeň a hněv byla totiž zcela zřejmě integrální součástí řeckého náboženského přesvědčení. „Není nad tebe, Zéve, ni jediný krutější z bohů“, prohlašuje Menelaos v Iliadě (III, 365; překl. O. Vaňorný). Hérodotos píše na několika místech o „boží závisti“ (φθόρος θεῶν; srov. kupř. III, 40). Bohové v řeckém pojetí nejsou stvořiteli života, ale mohou život zničit. V řeckém náboženství není d'ábel, zato však „každý bůh má svou stinnou a nebezpečnou stránku“.¹⁴⁷

I v této věci, jak se zdá, navazuje náš autor na racionalistickou tradici iónského myšlení, jíž byla kritika běžných náboženských představ a zbožnosti vlastní. Jeho pojetí však není v souladu s anaximenovsko-diogenovskou teologií, podle které je vzduch bohem a jež bohy sice neodmítá, ale reinterpretuje jejich postavení, odnímá jim jejich tradiční statut coby všemohoucích bytostí a zasazuje je do rámce nové – filosofující – koncepce světa. Pojetí, jež je *implicitě* přítomno ve vyjádřeních našeho autora, je spíše podobné racionalizující teologii kolofónského myslitele Xenofana, který z boha stírá mytologický nátěr a hledá v něm dárce a strážce dobra, jehož je třeba ctít „zbožnou modlitbou a čistými slovy“ (DK 21 B 1).

Xenofanés, stejně jako náš autor, napadal antropomorfní představy o bozích (DK 21 B 14), a především kritizoval epické básníky, kteří přiřkli bohům negativní lidské vlastnosti (B 11). Podle Aristotelova svědectví měl dokonce mytologické představy o zrodu a úmrtí bohů prohlásit za bezbožnost (A 12). Právě tak odsuzuje i autor *Svaté nemoci* magii a přesvědčení o negativním působení bohů považuje rovněž za bezbožnost (I, 8, 12).

Podobně jako Xenofanés, i hippokratovský autor, dědic dlouhé tradice racionalistického myšlení o přírodě i bozích, se snaží o „očištěné“ pojetí božství a předkládá svou vizi boha, který posvěcuje a očišťuje člověka a na něj nelze nahlížet jako na původce zla ve světě. Nelze než dodat, že na tuto tradici naváže ve 4. století také Platón, který ve své *Ústavě* ústy Sókrata postuluje myšlenku, že bůh je původcem pouze toho, co je dobré (μη πάντων αἴτιον τὸν θεὸν ἀλλὰ τῶν ἀγαθῶν, 380 c).

¹⁴⁶ K diskusi k tomuto místu srov. Komentář, s. xxx.

¹⁴⁷ Srov. Burkert [1985], s. 188.

Exkurs II: Lokalizace centra vnímání a myšlení

Svým konstatováním, že „v člověku má největší vliv mozek“ (XVI, 1) se hippokratovský autor zapojil do probíhající filosofické diskuse o tom, co je řídicím orgánem lidského těla, resp. co je v těle odpovědné za myšlení, vnímání, vůli a emoce, zda je to jeden orgán či tělesná šťáva, nebo zda je třeba tento princip hledat vně těla. Spis *O svaté nemoci* je tedy také důležitým dokumentem o současné debatě na téma, kde a zda vůbec je v člověku sídlo psychické aktivity. Jak již bylo řečeno výše, náš autor situuje jak původ všech závažných (zvláště mentálních) onemocnění a postižení, tak centrálu veškeré volní a intelektuální aktivity do mozku (XIV, 1-4). V následujícím výkladu stručně představím jednak konkurenční teorie o centru vnímání a myšlení, jednak pravděpodobné zdroje, z nichž autor *Svaté nemoci* ve formulaci své vlastní teorie vycházel.

Co se týče vnímání, názor, že centrem, které je vyhodnocuje, je mozek, pochází od Alkmaióna z jihoitalského Krotónu (DK 24 A 5, 8), který zdůraznil roli mozku tvrzením, že všechny smysly jsou s ním propojeny. Alkmaión prý také jako první (podle Theofrasta, A 5) poukázal na rozdíl mezi vnímáním (αἰσθάνεσθαι) a rozuměním (συνιέναι), ovšem činil-li mozek odpovědným i za rozumění (jako autor *Svaté nemoci*), se můžeme pouze dohadovat.¹⁴⁸ Také Diogenés z Apollónie byl zastáncem teorie, že smyslové vjemy jsou přenášeny do mozku (DK 64 A 19), zdůrazňoval však především roli vzduchu, v němž viděl rovněž princip myšlení. Aristotelés, jak známo, naopak soudil, že centrálním orgánem vnímání (κοινὸν αἰσθητήριον) je srdce (srov. *O mládí a stáří* 469 a10 nn. a diskusi o tomto problému v *Částech živočichů* 656 a17 nn.). Teprve ve 3. stol. před n. l. bylo v Alexandrii vědecky prokázáno (objevem nervů), že řídicím centrem smyslové činnosti je mozek.

Pokud jde o lokalizaci rozumění (či myšlení), náš spis (XVII, 3) referuje o přesvědčení, že hlavním orgánem intelektuální činnosti je srdce („jiní zase říkají, že rozvažujeme srdcem, φρονέομεν τῇ καρδίῃ“). K této teorii se hlásily hippokratovské spisy *O srdci* 10 (levá komora) a *O nemocech dívek*. Dioklés z Karystu přičítal sice mozku zásadní úlohu z hlediska smyslového vnímání, sídlem mysli je však podle něj srdce.¹⁴⁹ Tato díla jsou však pozdější než spis *O svaté nemoci*. Před naším autorem byl stoupencem teorie, že myšlení zajišťuje krev soustředěná kolem srdce (αἷμα περικάρδιον), Empedoklés (DK 31 B 105; srov. také A 30, 86, 97). Ten však (soudě podle dochovaných zlomků) zdůrazňoval spíše roli krve než srdce. V CH se s podobným názorem (spatřujícím sídlo myšlení v krvi) setkáme ve spise *O vzduchu*

¹⁴⁸ Srov. Beare, s. 252; Solmsen, s. 152.

¹⁴⁹ Srov. Eijk [1995], s. 129.

a dechu 14, kde se také nalézá výklad příčin epilepsie. Podle autora tohoto hippokratovského pojednání „nic v lidském těle nepřispívá k myšlení tolik, co krev; zůstává-li krev v klidu, trvá také myšlení, změní-li se krev, myšlení také podlehne změně.“ Hérakleitos (DK 22 A 16, B 64), Démokritos (DK 68 A 106) a Diogenés z Apollónie (DK 64 B 5) měli za to, že myslící princip je vně člověka (oheň, vzduch) a že člověk má na něm podíl dýcháním. Této teorie se v zásadě drží i autor *Svaté nemoci*. Z Platónova líčení víme, že mladý Sókratés se měl také zabývat otázkou, „zdali pak to, čím myslíme, je krev či vzduch či oheň, nebo žádná z těchto látek, nýbrž je to tak, že mozek poskytuje sluchové, zrakové i čichové počitky a z těch vzniká paměť a mínění, a z paměti a mínění, když se ustálí, že takto vzniká vědění“ (*Faidón* 96 b; překl. F. Novotný).

V návaznosti na starší teorie formuluje hippokratovský autor svou vlastní tezi, podle níž je mozek (díky své účasti na vzduchu) jak centrem vnímání, tak i veškeré psychické a intelektuální činnosti, přičemž, jak uvidíme záhy, si svá východiska vypůjčí zejména od Alkmaióna a Diogena z Apollónie.

Celá šestnáctá a část sedmnácté kapitoly našeho spisu je otištěna ve zlomcích presókratovských myslitelů (DK) jako tzv. „Nachwirkung“ pod jménem Diogena z Apollónie (64 C 3a). Bude proto vhodné krátce se zastavit nad Diogenovou teorií rozumu, resp. myšlení (νόησις) obsaženého ve vzduchu, která patrně zásadně ovlivnila i našeho autora a poukázat na to, v čem jsou si oba koncepty podobné a v čem se liší.

Simplikios (A 4) tvrdí, že sám měl možnost číst Diogenův spis *περὶ φύσεως* (*O přírodě*), v němž filosof dokazoval, že v tom, co považoval za prvotní princip (tedy vzduch), je mnohý rozum (ἐν τῇ ὑπ' αὐτοῦ τεθείσῃ ἀρχῇ ἔστι νόησις πολλή). Diogenés byl stoupencem monistické koncepce světa, neboť za univerzální přirozenost všeho považoval vzduch (srov. Theofrastův referát, A 5). Mysl (νοῦς), kterou Anaxagoras pokládal za samostatný a s ničím nesmísený princip, jenž vše uvádí v pohyb (srov. DK 59 B 12), je u Diogena jednou z forem a vlastností jediné substance – vzduchu. Ježto je vzduch inteligentní (obdařený rozumem), řídí a vládne nade vším (B 3) a pro živočichy je duší a rozumem (myšlením, B 4). Platí přitom, že „rozvažování (myšlení) je způsobeno čistým a suchým vzduchem, neboť vlhkost zabraňuje myšlení“ (φρονεῖν τῷ ἀέρι καθαρῷ καὶ ξηρῷ· κωλύειν γὰρ τὴν ἰκμάδα τὸν νοῦν, A 19 z Theofrasta). K myšlení je také třeba, aby byl vzduch teplý, resp. teplejší než atmosférický, jelikož „duše všech živočichů je totéž, vzduch teplejší než ten vnější, v němž jsme“ (B 5). Ačkoli mají všechny věci podíl na vzduchu, to, v čem spočívá rozdíl mezi živým a neživým, je právě teplý „vnitřní“ vzduch (B 5), přičemž se zdá, že čím je vzduch teplejší a

sušší, tím je živočich rozumnější; důkazem je to, že ostatní živočichové jsou méně inteligentní (χείρω τὴν διάνοιαν) než člověk, neboť vdechují vzduch ze země (vlhčí a chladnější) a živí se vlhčí potravou (A 19). Vzduch způsobuje také vnímání, a to tak, že přenáší smyslové vjemy žilami do mozku (ibid.). Z tohoto Theofrastova výkladu lze také vyvodit, jak vzniká myšlení. Diogenés totiž vysvětluje kupř. malou inteligenci ptáků, kteří dýchají čistý a suchý vzduch tím, že vzduch se nerozšíří do jejich celého těla. Podobně objasňuje nerozumnost dětí tím, že děti jsou vlhčí, takže vzduch nemůže proniknout celé tělo. To souhlasí se zlomkem dochovaným u Simplicia (B 6), kde se dočteme, že myšlenkové pochody (voήσεις) vznikají tak, že vzduch s krví zaujme celé tělo prostřednictvím žil.

Shrňme nyní stručně jak některé paralely, tak i rozdíly mezi Diogenovými teoriemi a názory předloženými v hippokratovském spisu. Oběma koncepcím je společné, že nositelem a poskytovatelem rozumu, resp. mysli je vzduch (VII, 4; XVI, 1) a že člověk má takový podíl na myšlení, nakolik má účast na suchém a čistém vzduchu (XVI, 3-4). Tyto kvality zdůrazňují oba autoři a oba také shodně trvají na tom, že vlhkost (ικμάς) ubírá vzduchu schopnost předávat rozum (srov. citovaný zlomek A 19 a XVI, 4). Stejně tak mají oba myslitelé za to, že vdechovaný vzduch se v těle rozšiřuje žilami spolu s krví (IV, 1) a že je principem nejen myšlení, ale také pohybu (srov. A 20 z Aristotela a VII, 4).

V čem se ovšem neshodnou, je charakter vzduchu, který je pro živočichy dárce vnímání a rozumu. Zatímco Diogenés tvrdí, že myšlení je způsobeno teplým vnitřním vzduchem a dochází k němu tehdy, zabere-li spolu s krví celé tělo, pro hippokratovského autora je za rozum odpovědný chladný, resp. čerstvý vnější vzduch, který vdechováním proudí přímo do mozku a jeho smísení s krví je naopak nežádoucí (XVI, 3-4). Teplý vzduch by již naopak nebyl vyhovující k tomu, aby předal mozku rozum (φρόνησις). Další důležitý rozdíl spočívá v tom, že Diogenés patrně nepřikládal mozku takový význam, jako má u našeho autora. Emoce vznikají podle autora našeho spisu v mozku (XIV, 1), zatímco filosof z Apollónie je vykládal měrou smísení vzduchu s krví (A 19). Totéž se týká výpadků paměti, jež Diogenés vysvětloval na bázi vzduchu v hrudi (A 19), zatímco hippokratovský lékař viděl jejich příčinu v ochlazení mozku (XV, 3). Především ale myšlení je z pohledu Diogenovy teorie vyvoláno přítomností vzduchu v celém těle, nesouvisí tedy natolik s mozkiem, který je pro autora *Svaté nemoci* klíčovým orgánem rozvažování a myšlení (XIV, 2; XVI, 3). Přestože Diogenés přikládá mozku důležitou roli z hlediska vnímání, rozhodně se nezdá, že by jej činil odpovědným za vykládání a zprostředkování ve vzduchu obsaženého rozumu, jak to činí hippokratovský autor, který zdůrazňuje, že „v člověku má největší vliv mozek“ (XVI, 1).

Shodně s Diogenem sice i náš autor postuluje, že „v celém těle je díl rozumu, nakolik má podíl na vzduchu“ (XVI, 2), ovšem je zjevné, že kdyby rozmysl zůstal v masu a žilách (XVI, 4), tyto by jej neuměly využít a že tedy k interpretaci ve vzduchu obsažené mysli je nutný mozek coby její ἐρμηνεύς (XVI, 1).

V tomto zdůrazňování hlavní úlohy mozku navazuje autor *Svaté nemoci* s největší pravděpodobností na Alkmaíóna. Vytváří tak specifickou a originální teorii vnímání a rozumění založenou na vzduchu coby inteligentním principu a mozku, který jako jediný orgán je schopen tento rozumový kód obsažený ve vzduchu interpretovat a sloužit tak jako psychické centrum prostředkující oduševnění celému organismu. Teorie o mozku vykládající rozumovou informaci (φρόνησις) ze vzduchu je zřejmě vlastní invencí hippokratovského autora, která je však inspirována Diogenovou a Alkmaíónovou naukou. Zdá se, že využil jejich poznatků a teorií k tomu, aby z mozku, jež i tito dva filosofové považovali za centrum vnímání, učinil také orgán odpovědný za myšlení a vůbec veškerou psychickou a volní činnost (XIV, 1-2).

V celém korpusu dochované řecké literatury je tak poprvé zdůrazněna a potvrzena ústřední funkce mozku z hlediska rozumění a myšlení.¹⁵⁰ V zájmu této teorie je však náš autor nucen postulovat silně imaginární představu o anatomii dýchacího ústrojí a dýchacím procesu, když nechává proudit vdechovaný vzduch přímo do mozku (XVI, 3).¹⁵¹

Dodejme, že učení o externím původu rozumu není pouze specifikem Diogena z Apollónie. Hippokratovský autor navazuje sice ve své teorii především na Diogenovy vývody o vzduchu coby zdroji rozumu, jak to vyplynulo ze srovnání obou popisů, myslitelé z Apollónie však nicméně předcházeli jiní filosofové, kteří rovněž postulovali, že vnímání a rozumění pochází a záleží na vnějším prostředí a jeho kvalitě a že člověk má účast na rozumu zvenčí.

Uveďme alespoň Hérakleita, jehož filosofická činnost byla ukončena pravděpodobně kolem r. 480.¹⁵² Podle tohoto efeského filosofa „člověk není obdařen rozumem, rozumné je pouze obklopující“ (μη εἶναι λογικὸν τὸν ἄνθρωπον, μόνον δ' ὑπάρχειν φρενῆρες τὸ περιέχον, DK 22 A 16 od Sexta Empeirika), přičemž z jiného zlomku se dozvíme, že „rozumný je oheň“ (B 64). Je tím míněn kosmický oheň, věčně živý, který má různé podoby (srov. B 31) a jehož formou je celý svět (B 30). Myslícími se stáváme podle Hérakleita tím, že vdechujeme božský rozum (λόγος, A 16), který je v tomto světovém ohni obsažen. Duše

¹⁵⁰ Srov. Jouanna [2003], s. LX.

¹⁵¹ Není však vyloučeno, že i tato teorie pramení z Alkmaíónova učení; srov. Komentář, s. xxx.

¹⁵² Srov. KRS, s. 234.

člověka (jež je ohnivého původu, A 15) je též podstaty s tímto „věčně živým ohněm“ coby materiálním substrátem logu a právě díky tomu může mít poznání. Čím více má duše ohně, tím je sušší, přičemž suchá duše je nejmoudřejší a nejlepší (B 118), ježto je nejvíce podobná dokonalému kosmickému ohni obdařenému rozumem. Naopak, pro duši je smrt stát se vodou (B 36, 77). V tom tkví také důvod, proč jsou opilí lidé nerozumní: mají totiž vlhkou duši (B 117). Podobně jako Diogenés a náš autor i Hérakleitos tedy tvrdí, že rozum získáváme účastí na tom, co nás obklopuje a je všem společné (vzduchu, resp. „ohní“), že jej vdechujeme, že myšlení vyžaduje sucho a že vlhko je mu na překážku (srov. také *O životosprávě* I, 35).

I z tohoto velmi stručného nástinu Hérakleitova učení o rozumem obdařeném ohni je vidět, jak rozšířené a v jistém smyslu samozřejmé byly představy přisuzující inteligenci vnějšímu prostředí, resp. konkrétním živlům a jejich vlastnostem. Je z něj také patrné, že spekulace o myslícím principu jsou značného stáří a že náš autor na ně navazuje a tvořivě je rozvíjí, když je doplňuje tím, že zdůrazňuje stěžejní roli orgánu lidského těla – mozku. Vypovídá to rovněž o tom, jak silně je hippokratovská medicína zakořeněna v tradici iónského přírodního zkoumání (ιστορίη) a myšlení.

Jiný hippokratovský myslitel, autor spisu *O životosprávě*, navazuje přímo na Hérakleita, když tvrdí, že „nejteplejší a nejsilnější oheň, který vládne všemu a vše přirozeně řídí, není přístupný ani zraku ani hmatu. V něm je duše, rozum, myšlení“ (I, 11; překl. H. Bartoš).

Názor, že ve vzduchu je přítomna mysl (v podobě jemných a kulatých atomů) a že ji člověk nabývá vdechováním, zastával Démokritos (DK 68 A 106 z Aristotela). Na Hérakleitovy představy o rozumném kosmickém ohni pak později navázali stoikové: božský rozum je u stoiků nesmírně čistým a jemným ohněm, jenž obklopuje vše. Lidská duše je pro ně součástí tohoto světového rozumu; člověk se pak stává rozumným tím, že si osvojuje všudypřítomnou rozumovou sílu (τὸ περιέχον πάντα νοερόν) právě tak, jako vzduch proniká toho, kdo se nadechuje (srov. Marcus Aurelius, *Hovory k sobě* VIII, 54).

Exkurs III: Antiteze *nomos* – *fysis*

Pojmy *nomos* a *fysis*, ač původně nestály ve vzájemné opozici a týkaly se každý jiné oblasti, začaly být ve druhé polovině 5. století považovány za protiklady, čímž vznikla antiteze νόμος – φύσις, kde se na jedné straně nalézala přirozenost, skutečná povaha věcí, a na straně druhé stojí oblast toho, co je pokládáno (νομίζεται) za správné, v co se věří a co je někým ustanoveno.

Pojem *fysis* je dílem iónského přírodního zkoumání a označuje říši toho, co „roste“ (φύεται), oblast dění, a to jak samotného procesu stávání se a jeho zákonitostí, tak jeho výsledku. Význam pojmu *nomos* je dvojitý: νόμος znamená jednak zvyk, úzus založený na tradičním přesvědčení (starší význam), jednak také zákon, který kodifikuje správný úzus. Idea zákona, normy vychází pochopitelně z respektované zvyklosti, která má závaznou platnost. To, co je φύσει (podle přirozenosti), je nutně samo od sebe, to, co je νόμος (podle zvyklosti), je zavedeno, dáno zvenčí a jako takové může být tedy změněno, není nutné ani univerzálně platné. To pochopitelně předpokládá zrelativizování *nomu* zapříčiněné etnografickými zkoumánými (srov. Hérodotos III, 38), jehož výsledkem je změna pojetí zvyklosti (zákona) z téměř posvátné instituce na pouhé lidské a relativně platné ustanovení.

Heinimann (s. 13) soudí, že pár *nomos* – *fysis* se poprvé objevuje v hippokratovském spisu *O vzduchu, vodách a místech*, který datuje do doby krátce před vypuknutím peloponnéské války (r. 431). *Nomos* a *fysis* zde nestojí ve vzájemném protikladu, ale působí naopak stejným směrem (kapitoly 16 a 23), ba ovlivňují se až natolik, že *nomos* (zvyk) se může stát *fysis* (přirozeností, 14). Pozitivní hodnocení obou členů tohoto páru, jakož i jeho nerozporné pojetí svědčí podle Heinimanna (s. 28 n.) pro to, že zmíněný hippokratovský spis je starší než sofistická antiteze, v níž je vždy jeden ze dvou pojmů vnímán negativně. Rozlišení mezi *nomos* a *fysis* je podle švýcarského filologa etnografického původu (jde o to, poskytnout odpověď na otázku po příčinách odlišnosti národů) a v tomto smyslu je nalézáme i ve zmíněném hippokratovském pojednání, přičemž teprve později bude tato dvojice naplněna novým významem a vyvine se z ní sofistická antinomie, kde na jedné straně stojí bytí bez lidského přičinění, a na straně druhé lidským zásahem ustanovený řád (s. 110).¹⁵³ Heinimann má také za to, že náš spis *O svaté nemoci*, který je podle něj zhruba o dvacet let mladší než *O vzduchu, vodách a místech*, představuje právě předstupeň k tomuto jasně definovanému sofistickému protikladu.

Pohlenz, který tomuto problému věnoval samostatný článek, zastává proti Heinimannovi naopak názor, že pojednání *O svaté nemoci* je starší než spis o životním prostředí (*O vzduchu, vodách a místech*) a míní také, že je dílem téhož autora, za něhož označuje Hippokrata samého, přičemž má za to, že *Svatá nemoc* pochází pravděpodobně z let 435-430 a mladší spis *O vzduchu, vodách a místech* byl sepsán o několik let později po r. 428 (s. 423). Odmítá tezi o etnografickém původu rozlišení *nomos* – *fysis* (s. 425) a tvrdí, že někdy kolem r. 430 se odehrál rozhodný vývoj, který vedl k formulování sofistické antiteze.

¹⁵³ K opačnému názoru, že pojetí ve *Vzduchu, vodách a místech* je naopak reakcí na sofistickou antitezi a jejím překonáním, srov. Canfora, s. 291.

Vychází z toho, že ve starším spise *O svaté nemoci* není tento pár zmíněn,¹⁵⁴ zatímco ve *Vzduchu, vodách a místech* se s ním hojně pracuje jako se samozřejmostí. Tvrdí pak, že zatímco v Hippokratově spise jsou νόμος a φύσις považovány za dva spolupůsobící faktory, ve stejné době též vzniklo a bylo postupně prosazeno jejich protikladné pojetí. Zformulování antiteze podle něj předcházelo jednak prosazování relativního pojetí *nomu* jako na tradici založené a místně podmíněné konvence a následně pak hledání opěrného bodu, jakéhosi pevného základu, který by mohl nahradit zviklaný *nomos* a vyřešit tak krizi, která podkopala základy společenského života. Tímto novým pevným základem, na němž se začne nanovo stavět etika, se stane *fysis*. Pohlenz připouští, že nelze zjistit, kdo jako první postavil proti relativnímu *nomu fysis* jako nejvyšší instanci (s. 434), přiklání se však k tomu (s. 432 n.), že myslitelem, který jako první použil antitezi *nomos - fysis*, mohl být Anaxagorův žák a údajný Sókratův učitel Archelaos z Athén, současník Démokritův a první generace sofistů, jemuž doxografická tradice připisuje učení, že spravedlnost a špatnost nejsou podle přirozenosti (φύσει), ale podle zvyklosti (νόμῳ, DK 60 A 1, 2).¹⁵⁵

Také podle Guthrieho ([1971], s. 58) je pravděpodobnější, že myslitelem, který pracoval s distinkcí *nomos - fysis* ještě dříve než hippokratovské pojednání o životním prostředí, byl Archelaos. Sám však má za to, že na základě evidence, kterou máme, nelze otázku prvenství v zavedení tohoto rozlišení zodpovědět.

Distinkce νόμος – φύσις je velmi jasně a podle Barnese (s. 409) pravděpodobně poprvé vymezena a vyhrocena do jasné antiteze u sofisty Antifóna, který oba protipóly staví do ostrého kontrastu. Sofista používá termín *nomos* spíše ve smyslu „zákon“ a chápe jím společenskou instituci, jejíž platnost je pouze relativní a konvenční. Proti ní staví *fysis*, jež je naopak přirozeně vzniklá a jako taková je nevyhnutelná a pravdivá. Tvrdí pak, že mnohé z toho, co je spravedlivé podle zákona, je nepřátelské vůči přirozenosti (DK 87 B 44 A 1-2) a to, co je zákony stanoveno jako prospěšné, je poutem přirozenosti. To, co je totiž skutečně prospěšné, nesmí škodit, nýbrž pomáhat (B 44 A 4), zákon však není s to zabránit, aby lidé trpěli (B 44 A 6). *Nomos* nás také rozděluje do různých kategorií (Řekové a barbaři, svobodní a otroci atd.), avšak podle přirozenosti jsme si všichni rovni (B 44 B 2). Mezi přirozeností a zákonem-zvyklostí tak zeje takřka nepřekonatelná propast: jedná-li člověk v souladu s *nomem*, pak je to v rozporu s (jeho) přirozeností a naopak.

¹⁵⁴ Pohlenz (s. 426, pozn. 4) přejímá Wilamowitzem zavedené a Heinimannem podpořené athetování τῆ φύσει, jež považuje za glosu; **srov. Komentář, s. xxx.**

¹⁵⁵ Námitky proti tomu však viz u Heinimanna, s. 111-114.

Aniž bychom chtěli vynášet jakékoli chronologické soudy, pojetí vztahu nomu a fysis v hippokratovském spisu *O vzduchu, vodách a místech* je zcela odlišné. Jak již bylo nastíněno výše (s. xxx), přirozenost a zvyk jsou v tomto spisu pojednány jako vzájemně se doplňující faktory, mezi nimiž (přestože se jedná o dvě odlišné oblasti) panuje soulad. Ve 14. kapitole spisu hovoří autor o makrokefalech (dlouhohlavcích), jejichž prodloužený tvar lebky je výsledkem působení zvyku (dětem byla po narození rozličným způsobem vytvarována lebka). Následkem dědičnosti se tento zvyk stal přirozeným znakem, takže se dnes z dlouhohlavců rodí dlouhohlaví, aniž se provádí tentýž zvyk. Autor uvádí tento příklad jako důkaz toho, že zvyklost se může stát přirozeností: „zpočátku tedy převážil zvyk, že násilím vznikla takováto přirozenost, postupem času se však zvyk stal přirozeností.“ Podobně v 16. kapitole se hippokratovský autor zamýšlí nad příčinami nestatečnosti Asiatů a soudí, že hlavním faktorem jsou mírná roční období, tedy přirozené podnebí krajiny. Vedle toho však na povahu obyvatel působí také zákony, jimiž míní skutečnost, že „většina Asie je ovládána králi“, což prý vede k tomu, že lidé nejsou vedeni ke statečnosti, neboť z ní sami nic nemají, pouze jejich panovník. Přirozenost tedy ovlivňuje zvyklost(i) a naopak (srov. také 23. kapitola). Pár *nomos* – *fysis* zde nefunguje jako antiteze, ale jako synteze.

Ponecháme-li stranou otázku prvenství v zavedení této distinkce, vidíme, jak odlišným způsobem může být pojímána. Ve *Svaté nemoci* stojí *nomos* a *fysis* v opozici, jejich pojetí je rozporné; nejedná se ovšem o programové stanovisko (jako je tomu u Antifóna), ale o aplikování distinkce *ad hoc*: u bránice je její pojmenování, jež je $\nu\omicron\mu\omega$, v rozporu s její $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ („bránice nese své označení bezdůvodně a vděčí za ně náhodě a zvyklosti, nikoli skutečnosti ani přirozenosti“, XVII, 2).

Toto konstatování autora spisu *O svaté nemoci* zároveň představuje příspěvek k diskusi započaté v 5. stol., která vznikla aplikací antiteze $\nu\omicron\mu\omega\varsigma$ – $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ na oblast jazyka. Poprvé se s převzetím této distinkce právě ve formě $\nu\omicron\mu\omega\varsigma$ – $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ setkáme ve spisech CH,¹⁵⁶ přičemž čteme-li na tomto místě spisu *O svaté nemoci* rukopisně doložené $\tau\eta\ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$, je náš spis jedním z prvních, kde je tato antiteze explicitně použita na vztah jazykového označení ke skutečnosti.¹⁵⁷ Diskuse se týkala sporu, zda názvy odpovídají věcem, které označují, a mají s nimi nějakou vnitřní, přirozenou souvislost, tedy jsou-li slova $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$, nebo jsou $\nu\omicron\mu\omega$, pouhými znaky založenými na úzu.¹⁵⁸

¹⁵⁶ Srov. Heinimann, s. 157.

¹⁵⁷ Otázka vztahu jazyka ke skutečnosti zaměstnávala i myslí starších myslitelů, srov. kupř. Xenofanés DK 21 B 32, Hérakleitos DK 22 B 48, Démokritos DK 68 B 9, 125, nebyla však formulována v pojmech *nomos* – *fysis*.

¹⁵⁸ Antiteze $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$ – $\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota$, jež je pozdější a týká se otázky vzniku slov, je explicitně doložena poprvé u Epikúra, srov. Heinimann, s. 162, pozn. 39.

Autor hippokratovského spisu *O umění* soudí (ve 2. kapitole), že jména jsou „ustanoveními“ (νομοθετήματα), proti nimž staví formy (druhy, εἴδη), které jsou přirozenými „výrůstky“ (βλαστήματα); ovšem i tato ustanovení jistým způsobem vyplývají z přirozenosti (jsou to φύσις νομοθετήματα).¹⁵⁹ Pracuje tedy také s rozlišením νόμος – φύσις (byť pro tuto dvojici používá básnická označení), přičemž slova staví do sféry *nomu*, oblasti zvyklosti a konvence. Tato zvyklost však není zcela arbitrérní, neboť jména se odvozují z forem, resp. druhů (διὰ τὰ εἴδη), které jsou jednoznačně věcí přirozenosti; vztahují se tedy nějak k označované skutečnosti. Na rozdíl od *Svaté nemoci* je tedy v tomto spisu postulována určitá souvislost mezi označením, jež je věcí jazykové zvyklosti a skutečností, která je přirozená. V šesté kapitole téhož spisu se však dočteme, že samovolnost (τὸ αὐτόματον) je pouhým jménem, kterému neodpovídá žádná skutečnost, jelikož vše vzniká z nějaké příčiny (διὰ τι). Vyplývá z toho, že jazykový úzus nemusí odpovídat ontologické realitě.

V dalším hippokratovském pojednání, *O přirozenosti člověka* 5, nalézáme také distinkci νόμος – φύσις aplikovanou na otázku pojmenování a jazyka. Autor (snad Polybos)¹⁶⁰ zde říká, že čtyři šťávy, které podle něj tvoří lidskou konstituci, jsou stále identické jak podle zvyklosti (κατὰ νόμον), tak podle přirozenosti (κατὰ φύσιν). V následující větě pak vysvětluje, že pod zvyklostí (*nomem*) rozumí jejich jména (označení, ὀνόματα), zatímco přirozeností (*fysis*) je míněn jejich zjev (charakter, ἰδέαι):¹⁶¹ „jejich jména jsou rozlišena podle zvyklosti, jejich zjev je rozdílný podle přirozenosti.“ Také podle Polyba jsou tedy jména věcí úzu, používání jazyka, a nepatří tudíž do oblasti přirozenosti, kam se řadí bytí věcí (ἰδέαι). Mezi *nomem* a *fysis* však není opozice, nýbrž naopak korespondence: čtyři šťávy jsou sebeidentické, neměnné a vzájemně odlišné jak podle přirozenosti (svoji formou), tak podle úzu (svými jmény). Mezi dvěma protipóly sofistické antiteze (alespoň v tomto případě) není rozpor, ale soulad.¹⁶²

Autor *Svaté nemoci* tvrdí, že slovo pro bránici (φρένες) je bezdůvodným (ἄλλως, μάτην) a náhodným (τύχη) označením, pouhým termínem založeným na zvyklosti (νόμῳ), který nemá vztah k *fysis* a ke skutečnosti (τὸ ἔόν). Ačkoli nevíme, co soudil obecně o původu slov a jejich vztahu k označované realitě, lze z jeho diskuse o názvu bránice dedukovat, že se klonil k teorii, že slova jsou νόμῳ a že mezi oblastí *nomu* na jedné a *fysis* na druhé straně je (alespoň v jazykové sféře) rozpor. Kdyby totiž názvy byly φύσει, pak by bránice (φρένες)

¹⁵⁹ Čtení tohoto místa je nicméně sporné.

¹⁶⁰ K autorství tohoto spisu srov. kupř. Heinemann, s. 158, pozn. 31; Jouanna [2002], s. 55 nn.

¹⁶¹ K významu tohoto slova srov. Heinemann, s. 159, pozn. 33.

¹⁶² Srov. Jouanna [2002], s. 260.

měla nějaký vztah k myšlení (φρονεῖν). Avšak tak tomu není; jména jsou tudíž věcí pouhého jazykového úzu (νόμῳ), takže jejich podobnost je náhodná. Tato úvaha je v souladu s Démokritovou argumentací v DK 68 B 26:¹⁶³ jeho první argument ve prospěch teze, že slova jsou náhodná (τύχη), a nikoli podle přirozenosti (φύσει), je založen na homonymii, resp. polysémii, tedy skutečnosti, že rozličné věci jsou označovány týmž jménem. Tak je to i s označením φρήν, jež znamená jednak bránici, jednak také mysl, rozum. Jedná-li se o tak rozdílný význam u jednoho jména, pak jsou slova patrně věcí náhody.

Otázce, zda jsou slova věcí přirozenosti, nebo zvyklosti a dohody, je věnován Platónův dialog *Kratylos*, kde je vedle problému vztahu slov k označované skutečnosti řešena také otázka původu jazyka. V rozmluvě se Sókratem se zde utkají stoupenci dvou protichůdných názorů. Hérakleitovec Kratylos má za to, že každá věc má adekvátní označení v souladu se svou přirozeností. Naproti tomu Hermogenés soudí, že slova jsou výsledkem kolektivní dohody a zvyku (ὁμολογία, συνθήκη, νόμος, 384 d) mezi lidmi a nejsou tudíž odvozena z přirozenosti věcí, které označují. Soupeří zde tedy dvě koncepce: na jedné straně představa, že jazyk byl ustanoven podle přirozenosti a podstaty skutečných věcí, a na druhé straně pojetí jazyka jako společenské instituce a konvence, jejíž výsledkem je soubor arbitrérních znaků. Kratylos hájí tezi, že slova jsou φύσει, Hermogenés tvrdí, že νόμῳ. Podle Sókrata, který je přizván k tomuto dialogu, nemohou být slova libovolnými znaky, ale představují naopak určitý způsob imitace svých objektů (423 b), a to tak, že jednotlivé hlásky a slabiky vyjadřují podstatu a vlastnosti věcí, podobně jako barvy na malířově obraze napodobují skutečné předměty (423 e). Řeč je pro Sókrata nástrojem, jehož funkcí je poučovat o vlastnostech reálných věcí (388 c). Athénský filosof tedy zastává tezi, že jazyková označení jsou φύσει (390 d-e), odvozená z přirozenosti. Nicméně řada slov byla v průběhu dlouhé doby svého používání zdeformována natolik, že z nich lze jen stěží poznat záměr jejich původního vynálezce (421 d), takže ne všechna slova v jazyce jsou přirozeně spjata s označovanými objekty. Navíc, slova jsou pokusem o nápodobu přirozenosti věcí prostřednictvím zvuku; taková nápodoba však nemůže být zcela dokonalá, ba často je již od počátku velmi nedokonalá a chybná (436 c-d), takže některá slova sice reflektují *fysis* věcí, ale řada jmen je vytvořena a používána nenáležitě v rozporu s přirozeností svých objektů (431 d). Přesto jim lidé rozumějí na základě dohody a zvyklosti (435 b). Slova jsou tedy jak φύσει, tak νόμῳ.

¹⁶³ K rozboru tohoto zlomku viz Barnes, s. 369 nn.

Aristotelés, který se zabýval touto otázkou ve svém díle *O vyjadřování*, stojí na straně Hermogena. Slova jsou podle něj dohodnutými zvukovými znaky (16 a19), jež nejsou odvozeny z přirozenosti označovaných věcí.¹⁶⁴ Žádné ze slov v jazyce není podle přirozenosti (16 a27: φύσει τῶν ὀνομάτων οὐδὲν ἔστιν, s tím srov. Hermogenovo konstatování v *Kratylu* 384 d: οὐ γὰρ φύσει ἑκάστῳ πεφυκέναι ὄνομα οὐδὲν οὐδενί).

Exkurs IV: Epilepsie v jiných spisech CH a u dalších autorů

Jak již bylo výše uvedeno (s. 15 a 17), popis vyložený ve spisu *O svaté nemoci* představuje nejpropracovanější verzi výkladu jednotlivých příznaků epilepsie a jejich příčiny v rámci CH. Není však jediný.

V pojednání *O vzduchu a dechu* 14 rovněž nalézáme poměrně rozsáhlou pasáž zasvěcenou „takzvané svaté nemoci“. Autor začíná svou expozici tvrzením, že za rozumění je v těle odpovědná krev. Pokud je krev v nerušeném stavu, dotud je člověk při vědomí. K problému naopak dojde, je-li přirozený oběh krve něčím narušen. Na základě tohoto východiska popisuje vznik svaté nemoci. Vejde-li do žil příliš velké množství vzduchu, který tam převládne, krev se v důsledku toho někde zastaví, někde proudí pomalu a jinde rychle. To se projeví epileptickým záchvatem: člověk sebou zmítá, třesou a vykrouť se mu končetiny, upadne do bezvědomí atd. Když se tělo zmítané křečí zahřeje, krev ochlazená vzduchem se znovu oteplí a tím se záchvat skončí. Za působící příčinu nemoci je tedy označen vzduch, nikoli hlen, a důvodem je narušení oběhu krve, nikoli vzduchu jako v našem spisu.

Jiné vysvětlení epilepsie podává autor *Nemoci dívek*. Podle něj je příčinou epilepsie menstruační krev u panen, která, není-li vyloučena přirozenou cestou, zasáhne srdce coby centrum vnímání. To má za následek ztrátu vědomí, třesnutí a strnulost. Vyléčení nastane, není-li ničím bráněno ve výtoku krve. I zde je tedy za příčinu označena krev, ovšem nikoli narušení jejího plynulého toku, nýbrž její nadbytek v těle. Na rozdíl od spisu *O vzduchu a dechu* zde vzduch nehraje žádnou roli.

Mimo CH se s výkladem příčin epileptického záchvatu lze setkat ještě na několika místech. Zmíním ty nejdůležitější. Platón v *Timaiu* (85 a-b) píše, že svatá nemoc vzniká, když hlen smíšený s černou žlučí zasáhne božskou část duše umístěnou v hlavě (dosl. „božské okruhy“, αἱ περίοδοι αἱ ἐν τῇ κεφαλῇ θειόταται οὔσαι) a naruší její cyklický pohyb. Dodává, že postihne-li nemoc člověka ve spánku, je snesitelnější než v bdělém stavu, a na závěr uvádí poznámku, že se právem nazývá svatou (patrně proto, že postihuje svatou část duše).

¹⁶⁴ Srov. Guthrie [1971], s. 208, pozn. 1.

Podobně jako náš autor (a možná také v návaznosti na něj) připomíná, že hlen může být z těla vyloučen ven, což se projeví v podobě vyrážky; sice potřísňuje tělo, ale následky jsou mírnější. V opačném případě působí všechna katarální onemocnění a spolu s černou žlučí svatou nemoc. Nelze se ubránit dojmu, že Platón vycházel ve svém stručném výkladu alespoň částečně z našeho spisu, kde se rovněž praví (v 5. kapitole), že hlen může být z těla odstraněn buď tak, že vyteče ven, což se projeví vyrážkou na pokožce (to je každopádně lepší případ), nebo může způsobit různá onemocnění včetně epilepsie. Na rozdíl od autora pojednání *O svaté nemoci* však připojuje Platón k vysvětlení epilepsie černou žluč, přičemž za příčinu neoznačuje stékání hlenu z mozku, nýbrž naopak přítok směsi hlenu a černé žluči do mozku. Oba však shodně (v rozporu s výše zmíněnými hippokratovskými autory) považují právě mozek za centrum vnímání a rozumění, byť z rozdílných příčin (pro Platóna je v mozku sídlo nesmrtelné duše, náš autor vysvětluje rozumění materialisticky přítomností čistého vzduchu).

Platónův výklad je zajímavý přinejmenším ze dvou hledisek. Jednak uvádí na scénu černou žluč, jež se ve spojitosti s epilepsií objevuje v novějších spisech CH. Černá žluč je považována za jeden z konstituentů lidského těla v pojednání *O přirozenosti člověka*, do souvislosti s epilepsií je dána kupř. v *Epidemiích* VI, 8, 31. Absence jakékoli zmínky o černé žluči v našem spisu tedy nasvědčuje tomu, že je starší než dílo *O přirozenosti člověka*, neboť černá žluč nebyla patrně v době jeho sepsání ještě známa.¹⁶⁵ Druhé hledisko, jež činí Platónův text zajímavým, je vliv tohoto výkladu na pozdějšího platónského filosofa a latinsky píšícího rétora Apuleia z Madaury, který byl nařčen z provozování magie. Ve své proslulé *Apologii* (původní název: *Pro se de magia*) se brání mj. obvinění z toho, že jistého chlapce Thalla začaroval zaříkadly. Apuleius však vysvětluje, že Thallus je postižen epilepsií a že nemoc má zcela přirozený původ. Odvolává se přitom na Platónův výklad v *Timaiu* a tvrdí, že epileptický záchvat je důsledkem spojení hlenu („bělavé tekutiny“, *albida tabes*) s černou žlučí a dochází k němu, když tato směs cévami pronikne až do hlavy a zalije mozek, čímž „ochromí královskou část duše, která je nadána rozumem“ (50; překl. V. Bahník).

Aristotelés považoval spánek za formu epilepsie. Obojí přitom popisoval jako následek trávení potravy: „Spánek je určitým způsobem epilepsií. Proto také u některých lidí začíná tato nemoc ve spánku, přičemž mívají záchvaty během spaní, nikoli v bdělém stavu. Když totiž stoupá množství dechu nahoru [jedná se o dech nasycený párou vzniklou ze

¹⁶⁵ Srov. Jouanna [2003], s. L, pozn. 77.

stráveného jídla] a pak zase klesne dolů, roztáhne žíly a stlačí průchod, kterým se nadechujeme“ (*O spánku a bdění* 457 a9-14).

U lékařů Praxagory z Kóu a Dioklea z Karystu přetrvá vysvětlení epilepsie na humorálním základě: podle nich k epileptickému záchvatu dochází, když hlen (resp. hlenovité tekutiny) zablokuje průchod pneumatu vycházejícího ze srdce, a zastavený dech následně vyvolá křeče v celém těle.¹⁶⁶

Galénos propojí humorální vysvětlení s objevem nervové soustavy v hellénismu. Podle něj je epilepsie způsobena nahromaděním husté a studené šťávy v mozkových dutinách. Šťáva následně postihne nervové výběžky, a především prodlouženou míchu (*Komentář k šesté knize Hippokratových Epidemií*, ed. Kühn XVIIb 341 n.).¹⁶⁷

¹⁶⁶ Srov. Steckerl, s. 80; Eijk [1995], s. 134; týž [2000], s. 176 n.

¹⁶⁷ Srov. Jouanna [2003], s. LII.

PŘEKLAD

O SVATÉ NEMOCI

I.

1. S takzvanou svatou nemocí se to má takto: mám za to, že není v ničem božstější ani svatější než jiné nemoci, ale jako ostatní onemocnění mají přirozený původ, z něhož vznikají, tak i tato nemoc má přirozený původ a příčinu.

2. Lidé ji však z nezkušenosti a z údivu nad tím, že se vůbec nepodobá jiným chorobám, uznali za cosi božského. Protože si s jejím poznáním nevědí rady, ponechávají nemoci božskost, kterou však potírají tím, jak snadno ji léčí, neboť ji léčí očištnými obřady a zařikáními. 3. Bude-li se však božské posuzovat na základě podivuhodnosti, pak bude podle toho mnoho svatých nemocí, nikoli jedna. Ukážu totiž, že další nemoci nejsou o nic méně podivuhodné ani méně zázračné, a nikdo je nepovažuje za svaté. Tak například horečky každodenní, střídavé třídní a čtyřdní se mi nezdají být o nic méně svaté a bohem způsobené než tato nemoc; ty však u lidí udivení nezbuzují. Dále pak pozoruji lidi, kteří šlejí a jsou nepřičetní bez jakékoli zjevné příčiny a tropí mnohé nepatřičnosti. Vím také o tom, že ve spánku mnozí nařikají a křičí, jedni se dusí, jiní vyskočí, utíkají ven a jsou nepřičetní, dokud se nezbudí; poté jsou v pořádku a při smyslech jako předtím, jen jsou bledí a zesláblí. A stává se jim to ne jednou, ale často. Je i mnoho jiných různých postižení: hovořit o každém z nich by bylo zdlouhavé.

4. Já si myslím, že ti, kdo jako první prohlásili tuto nemoc za svatou, byli takoví lidé, jako jsou i dnešní mágové, očišťovatelé, žebraví kněží a šarlatáni, kteří všichni předstírají, že jsou náramně zbožní a že vědí něco více. Oni se tedy schovali za božstvo a zaštitili se jím pro svou bezradnost, protože neměli lék, jehož podáním by nemocným prospěli, a aby nevyšla najevo jejich naprostá nevědomost, uznali tuto nemoc za svatou. Zvolili náležitý výklad a ke svému vlastnímu bezpečí stanovili léčbu prostřednictvím očištných obřadů a zařikání a nařídili zdržovat se koupelí a požívání mnoha pokrmů nevhodných pro nemocné lidi. Z mořských živočichů zakázali jíst parmici nachovou, obladu, cípala a úhoře (tyto ryby jsou totiž nejnebezpečnější), z masa kozí, jelení, selečí a psí (tyto druhy masa totiž nejvíce dráždí břicho), z ptáků slepici, hrdličku a dropa (jejich maso je považováno za nejnestravitelnější), ze zeleniny mátu, česnek a cibuli (ostré totiž nemocnému vůbec neprospívá). Zakázali rovněž nosit černý oděv (černá je totiž barvou smrti), ležet na kozí kůži a nosit ji a pokládat nohu na nohu a ruku na ruku (to vše jsou prý překážky). 5. Všechny tyto předpisy ustanovili

kvůli božskosti nemoci, jako by věděli něco více. Uvádějí rozdílné příčiny, aby v případě, že se pacient uzdraví, získali uznání pro svou dovednost; umře-li, aby se mohli bezpečně bránit a měli záminku, že tím nikterak nejsou vinni oni, nýbrž bohové. Vždyť nedali nemocnému vypít ani sníst žádný lék ani jej nekoupali v horké lázni, aby se nezdálo, že jsou na vině.

6. Já si však myslím, že nikdo z Libyjců, kteří obývají vnitrozemí, by nebyl zdrav, pokud by bylo něco na kozí kůži nebo masu. Vždyť tam nemají ani prostěradlo ani oděv ani obuv, které by nebyly z kozí kůže: není tam totiž žádný jiný dobytek kromě koz (a krav). Jestliže však požívání a podávání kozího masa plodí a podporuje onu nemoc a nepožívání ji léčí, není pak její příčinou bůh, ani nejsou ku prospěchu očistné obřady, nýbrž léčí i škodí pokrmy a boží moc je ta tam. 7. Proto si tedy myslím, že všichni ti, kdo se tímto způsobem pokoušejí léčit tato onemocnění, je nepovažují ani za svatá ani za božská. Když je totiž lze odvrátit takovými očistnými obřady a takovou péčí, proč by na základě jiných postupů podobných těmto nepropukly u lidí a nepostihly je? Příčinou by pak tudíž nebylo božstvo, nýbrž něco lidského. Kdo je totiž s to prostřednictvím očistných obřadů a magie zahnat takovou chorobu, ten ji může jinými postupy i přivodit. V tomto smyslu pak není po božstvu ani stopy.

8. Oni však takovými řečmi a úskoky předstírají, že vědí něco více, a šálí lidi tím, že předpisují posvěcování a očišťování, a většina jejich řečí se točí kolem božstva a daimonia. Avšak podle mého názoru nehovoří o zbožnosti, jak se domnívají, nýbrž spíše o bezbožnosti a o tom, že bohové neexistují. Dokážu totiž, že to, co považují za zbožnost a božskost, je bezbožné a rouhavé.

9. Jestliže totiž slibují, že dokážou strhnout Měsíc, nechat zmizet Slunce, vyvolat bouřku, jasné počasí, deště a sucha, učinit moře i zemi neplodnými a že ovládají všechna ostatní kouzla tohoto druhu (ať už tvrdí, že mohou nastat na základě obřadů nebo nějaké jiné znalosti či praktiky), pak já o těch, kdo se tím zabývají, soudím, že si počínají bezbožně a v bohy nevěří, nebo si myslí, že nemají žádnou moc, a neštítí se ve svém jednání žádné krajnosti, protože se jich nebojí. Jestliže totiž člověk magií a oběťmi strhne Měsíc, nechá zmizet Slunce, nebo vyvolá bouřku a jasné počasí, pak já nemohu o ničem z toho soudit, že je to božské, ale lidské, pokud opravdu lidský důmysl ovládne a zotročí boží moc.

10. Ale tak tomu zřejmě není. To jenom lidé, kteří nemají z čeho žít, vymýšlejí a strojí vše možné jak ve všech jiných oblastech, tak zvláště stran této nemoci, a příčinu každého druhu tohoto postižení připisují danému bohu. 11. Vždyť postižení nenapodobují různá zvířata, ale vskutku opakovaně tatáž. Jestliže připomínají kozu, křičí a ztuhne jim křečí

pravá část těla, je podle nich původcem Matka bohů. Vydává-li pacient ostřejší a pronikavější zvuky, přirovnávají jej ke koni a tvrdí, že to zapříčiňuje Poseidón. Když však navíc vyloučí kus stolice, což se zachváceným touto nemocí stává často, náleží tomuto druhu pojmenování podle bohyně Enodie. Pokud jsou zvuky častější a jemnější jako u ptáků, je za to prý odpovědný Apollón Nomios. Jestliže vypouští z úst pěnu a škube nohama, může za to Arés. A když někoho v noci popadne hrůza, strach a třetění, vstane z postele a utíká ven, říkají tomu „Hekatina napadení“ a „útoky héróů“.

12. Používají očistné obřady a zařikání a dopouštějí se tím největšího rouhání a bezbožnosti, alespoň podle mého soudu. Očišťují postižené touto nemocí krví a jinými podobnými prostředky, jako by byli něčím poskvrněni, napadeni zlými duchy nebo začarováni lidmi, nebo jako by provedli nějaký rouhavý čin. Měli by konat opak toho: obětovat, modlit se, vodit nemocné do chrámů a úpěnlivě prosit bohy. Nic z toho však nečiní, nýbrž provádějí očistné obřady a použité očistné prostředky zakopávají do země, některé vyhazují do moře a jiné zas odnášejí do hor, kde se jich nikdo nedotkne ani na ně nevkróčí. Měli by je nosit do chrámů a obětovat bohu, je-li opravdu původcem nemoci bůh.

13. Já nicméně soudím, že bůh, který je nejsvětější, neposkvrňuje lidské tělo, které veskrze podléhá zkáze. I kdyby bylo ve stavu poskvrny nebo prodělalo něco jiného, bůh by je spíše očistil a posvětil, než poskvrnil. Vždyť je to božstvo, kdo nás očišťuje, posvěcuje a smývá ty největší a nejrouhavější hříchy. My sami vyhrazujeme bohům hranice svatyní a posvátných okrsků, aby je nikdo nepřekročil, není-li čistý. Když do nich vstupujeme, kropíme se nikoli proto, že bychom se tím poskvrnili, nýbrž abychom se očistili, pokud jsme byli něčím poskvrněni předtím.

Tak se to má podle mého názoru s očistnými obřady.

II.

1. Myslím, že toto onemocnění není v ničem božstější než ostatní, ale jako jiná onemocnění mají přirozený původ, z něhož každé vzniká, má i toto přirozený původ a příčinu, přičemž je božským z téhož důvodu jako všechny ostatní. Je léčitelné, a to o nic méně než jiné nemoci, nedospěje-li dlouhým trváním k tomu, že je již silnější než podávané léky.

2. Jeho původ je, stejně jako u dalších chorob, dědičný. Narodí-li se totiž hlenovitému člověku hlenovité dítě, žlučnatému žlučnaté, souchotináři souchotinář a tomu, kdo

trpí onemocněním sleziny dítě se stejným onemocněním, proč by některý z potomků otce či matky postižené touto nemocí neměl touž nemoc? Sémě totiž pochází ze všech částí těla: ze zdravých zdravé a z churavých churavé.

3. Dalším podstatným důkazem, že nejde o nijak božštější nemoc, než jsou ostatní, je skutečnost, že hlenovití lidé jí trpí přirozeně, zatímco žlučnaté nepostihuje. Je-li božštější než jiné choroby, měla by přece postihovat všechny stejně a nerozlišovat mezi člověkem žlučnatým a hlenovitým.

III.

1. Avšak ve skutečnosti je původ této choroby, jakož i ostatních nejzávažnějších onemocnění, v mozku. Jasně vyložím, jakým způsobem a z jaké příčiny nemoc vzniká. 2. Mozek člověka, jakož i všech ostatních živočichů, je dvoudílný, uprostřed je rozdělen tenkou blanou. Proto nás nebolí vždy stejná strana hlavy, ale střídavě jedna z nich, někdy však i celá.

3. Do mozku vede z celého těla mnoho tenkých cév a dvě cévy tlusté: jedna z jater, druhá ze sleziny. 4. S jaterní žilou se to má takto: část cévy směřuje dolů po pravé straně přímo k ledvině a podél beder dovnitř stehna, vyústí do chodidla a nazývá se dutá žíla. Druhá část vede nahoru skrze bránici a pravou plíci a rozděluje se jednak do srdce a pravé paže, jednak vede nahoru přes klíční kost do pravé šíje přímo pod kůži, takže je dobře vidět; pak se hned vedle ucha ztrácí a tam se dělí: ta nejtlustší, největší a nejdutější větev končí v mozku, další ústí do pravého ucha, jiná do pravého oka a poslední do nosní dírky. 5. To jsou jednotlivé větve jaterní žíly. Céva ze sleziny také směřuje nahoru i dolů na levé straně stejně jako žíla z jater, je však tenčí a slabší.

IV.

1. Prostřednictvím těchto cév vdechujeme také většinu vzduchu. Jsou to totiž průduchy našeho těla, jež do sebe vtahují vzduch, který žilkami rozvádějí do zbytku těla, které tak ochlazují, a vzduch vypouštějí zpět.

2. Dech se totiž nemůže zastavit, ale obíhá nahoru a dolů. Vždyť jestliže se někde zastaví a zadrží, ta část, kde se zastaví, ochabne. Důkazem toho je, že když se v sedu nebo v lehu

žilky stlačí, takže žilou nemůže proudit dech, okamžitě dojde ke strnutí. Tolik výklad o žilách.

V.

1. Tato nemoc postihuje lidi hlenovité, žlučnaté však nikoli; začíná se rozvíjet u embrya v děloze. Vždyť stejně jako ostatní části těla, i mozek se před porodem pročišťuje a pokrývá se vyrážkou. 2. Pročistí-li se během tohoto pročišťování dobře a přiměřeně a neodteče-li ani více ani méně hlenu, než je třeba, pak má jedinec zcela zdravou hlavu. Odteče-li však z celého mozku více hlenu a rozpustí-li se příliš, bude mít v dospělosti hlavu neduživou, bude mu v ní hučet a nesnese ani slunce ani chlad. Rozpustí-li se pouze z jednoho orgánu (z oka či ucha) nebo svraští-li se nějaká žíla, bude dotčená část poškozena právě podle míry rozpuštění.

3. Jestliže pročištění nenastane a hlen se usadí v mozku, člověk pak bude nutně hlenovitý. Ti, kdo se v dětství osypou vyrážkou na hlavě, na uších a na zbytku pokožky, slintají a teče jim z nosu, budou s postupujícím věkem žít bez potíží. Tehdy se totiž pročistí a vyloučí hlen, od něhož měli být očištěni v děloze. Takto pročištěné děti nebývají většinou postiženy touto nemocí.

4. Avšak ty, které jsou čisté a nevyrazí jim žádná vyrážka, ani nemají výtok z nosu, ani vůbec neslintají, ani neprodělají očištění v děloze, těm hrozí, že budou postiženy touto nemocí.

VI.

1. Jestliže si stékající hlen prorazí cestu k srdci, postihne člověka bušení srdce a dýchavičnost a poškodí se mu hrudník; některým se vyvine i hrb. 2. Když totiž studený hlen steče k plicím a k srdci, krev se ochladí. Žíly, prudce ochlazené, tepou do plic a do srdce, srdce se rozbuší, následkem čehož se nutně dostaví dýchavičnost a ortopnoe (postižený se totiž nenadechne tolik, kolik chce), dokud není tok hlenu ovládnut a ohřát a nerozlije se do žil. 3. Pak ustane bušení srdce i dýchavičnost, a to právě úměrně množství hlenu: steče-li více, ustane pomaleji, steče-li méně, rychleji. A jestliže je stékání častější, častější jsou i záchvaty.

4. Člověk tedy trpí těmito potížemi, dostane-li se k plicím a k srdci hlen. Pronikne-li hlen do břicha, pak ho souží průjmy.

VII.

1. Jestliže je hlen odříznut od těchto průchodů a steče do žil, o nichž jsem se zmínil výše, postižený oněmí, dusí se, vychází mu z úst pěna, má zařaté zuby, v rukou křeč, vyvrácené oči a je v bezvědomí; někteří se i pokálejí. Zasažena bývá tu levá, tu pravá strana, někdy i obě.

2. Vysvětlím, jak dochází k jednotlivým příznakům. Pacient oněmí, když hlen stékající do žil náhle zahradí vzduch a nepropustí jej ani do mozku ani do dutých žil ani do dutin, čímž přeruší dýchání. 3. Když se totiž člověk nadechuje ústy a nosními dírkami, vzduch vchází nejdříve do mozku, největší díl pak do břicha, část do plic a část do žil; odtud se rozšiřuje žilami do ostatních částí těla. 4. Ten díl, který proudí do břicha, břicho ochladí a ničím jiným nepřispívá. Vzduch vešlý do plic a do žil přispívá tím, že vchází do dutin; vzduch vchází také do mozku: takto poskytuje rozum a pohyb částem těla. 5. Když jsou tudíž žíly odříznuty hlenem od vzduchu a nenasávají ho, má to za následek, že člověk pozbude hlasu a vědomí.

6. Ruce ochabnou a jsou staženy křečí, když krev přestane proudit a neprotéká jako obvykle. 7. Vyvrácení očí způsobuje tepání žilek odříznutých od vzduchu. 8. Pěna z úst pochází z plic: když se totiž do nich nedostane dech, plíce pění a chrchlají jako při umírání. 9. Postižený se pokálí následkem prudké dušnosti; ta je vyvolána, když játra a břicho narazí na bránici a ústí žaludku se uzavře. Dochází k tomu, nevejde-li do těla takové množství dechu jako obvykle. 10. Pacient škube nohama, když je vzduch zahrazen v dolních končetinách a nemůže se dostat ven kvůli hlenu, ale prodírá se krví nahoru a dolů, čímž vyvolává bolestivou křeč; proto škube nohama.

11. Všechny tyto potíže jsou způsobeny výtokem studeného hlenu do teplé krve: hlen totiž ochladí krev a zastaví ji. Pokud je tok hlenu hojný a hustý, okamžitě přivodí úmrtí; převládne totiž nad krví chladem a zmrazí ji. Pokud je tok menší, zablokuje sice dýchání a na chvíli tak převládne, pak se ale časem, jakmile se hlen rozptýlí v žilách a smísí se s hojnou a teplou krví (je-li takto ovládnut), do žil dostane vzduch a pacient procitne.

VIII.

1. Malé děti postižené touto nemocí obvykle umírají, dojde-li k hojnému výtoku hleny a za jižního větru. Tenké žilky totiž nemohou pojmout hlen pro jeho hustotu a množství, krev se ochladí a ztuhne a dítě umře.

2. Je-li hleny málo a steče-li do obou žil nebo do jedné z nich, děti to přežijí, ale zůstanou tím poznamenány. Mají buď zkřivená ústa, šilhavé oko, zkřivenou šíji nebo vykroucenou ruku podle místa, kde se zúžila žilka, kterou naplnil a ovládl hlen. Kvůli této žilce bude poškozená část těla nutně slabší a hůře vyvinutá. 3. Z dlouhodobého hlediska je to však většinou ku prospěchu: dítě totiž již nebude mít záchvat, bylo-li jednou poznamenáno, neboť následkem toho se nutně poškodí i ostatní žíly a zčásti se sraští, takže vzduch se do nich sice dostane, ale tok hleny do nich již neproudí jako předtím. Nicméně je nasnadě, že v důsledku poškození žil budou údy rovněž slabší.

4. Děti, jimž odteče jen velmi málo hleny, a to do pravé žíly a za severního větru, přežívají bez následků. Hrozí však, že nemoc bude růst a vyvíjet se spolu s dítětem, nebude-li nasazena náležitá léčba. U dětí má tedy nemoc takovýto nebo velmi podobný průběh.

IX.

1. Pro dospělé není propuknutí této nemoci smrtelné, ani je nezmrzačuje. Jejich žíly jsou totiž duté a plné teplé krve; hlen proto nemůže ovládnout a ochladit krev natolik, aby ztuhla, ale sám je ovládnut a rychle se smísí s krví. Žíly tak nasají vzduch a dostaví se vědomí. Dospělí bývají také méně poznamenáni výše zmíněnými následky díky své síle.

2. Objeví-li se však toto onemocnění u starých lidí, je pro ně buď smrtelné, nebo způsobuje ochrnutí z toho důvodu, že žíly jsou prázdné, krve je málo, je řídká a vodnatá. Jestliže tedy hlen steče v hojném množství a v zimě, způsobí úmrtí; zablokuje totiž dýchání a zmrazí krev, jestliže stékání zasáhne obě strany. Steče-li pouze do jedné strany, pacient ochrne; málo řídké a chladné krve totiž nemůže převládnout nad hlenem, nýbrž sama krev je ovládnuta a ztuhne. Následkem toho ty části, kde byla krev poškozena, ochabnou.

X.

1. Hlen stéká spíše do pravé než levé strany, protože vpravo jsou žíly objemnější a četnější než vlevo. (Vedou z jater a ze sleziny.)

2. Hlen stéká a rozpouští se především u dětí, jimž se ohřeje hlava vlivem slunce nebo ohně a mozek se pak náhle zachvěje chladem; tehdy se vyloučí hlen. Rozpouští se totiž ohřátím a roztažením mozku, vylučuje se jeho ochlazením a smrštěním; takto pak stéká. 3. U jedněch je toto příčinou záchvatu. V jiných případech je příčinou jižní vítr, který náhle nastoupí po severních větrech a nenadále povolí a uvolní smrštěný a slabý mozek, takže hlen přetéká; takto pak dochází ke stékání. 4. Hlen steče i tehdy, dostane-li dítě z neznámé příčiny strach, vyleká-li je něčí křik, nebo když se nemůže v pláči rychle nadechnout, což se dětem stává často. Jakmile se mu přihodí něco z toho, tělo se ihned zachvěje chladem, dítě oněmí a nedýchá, dech se zarazí, mozek se smrští a krev se zastaví; takto se pak vyloučí a steče hlen. 5. Toto jsou příčiny prvního záchvatu u dětí.

Pro starší je však nejškodlivějším obdobím zima. Když se jim totiž hlava a mozek ohřejí u velkého ohně a pak se octnou v chladu a mrznou nebo též přijdou-li ze zimy do tepla k velkému ohni, prodělají totéž a dostanou záchvat tak, jak je uvedeno výše. Značné nebezpečí, že pacient bude mít tyto potíže, hrozí i na jaře, vystavuje-li hlavu slunečnímu úpalu. V létě je riziko nejmenší: nedochází totiž k nenadálým změnám.

6. Po dovršení dvaceti let tato nemoc buď již člověka nepostihne vůbec, nebo jen v ojedinělých případech, pokud se v něm nerozvíjela od dětství. Žíly jsou totiž naplněny množstvím krve a mozek je smrštěný a pevný, takže hlen nestéká do žil; jestliže přesto steče, nepřevládne nad hojnou a teplou krví.

XI.

1. Ten, u něhož se nemoc vyvíjí a roste od dětství, si zvykne na to, že jí trpí a že mívá záchvaty obvykle za změn větrů, zejména za jižních, a jeho uzdravení je obtížné. 2. Mozek je totiž vlhký, než je přirozené, a je zaplaven hlenem. Ke stékání pak dochází častěji, hlen však již nemůže být vyloučen a mozek, nasáklý a vlhký, nemůže vyschnout.

3. Lze to poznat nejlépe takto: když se dobytku postiženému touto nemocí, obzvláště kozám (ty jí totiž trpí nejčastěji), otevře hlava, zjistíme, že mozek je vlhký, plný vody a nepříjemně páchne. Z toho jasně poznáme, že nikoli bůh, nýbrž nemoc trýzní tělo.

4. Tak je tomu i u člověka: nechá-li se totiž nemoci čas, je již nevléčitelná. Mozek je totiž rozežírán hlenem a rozpouští se, z rozpuštěné hmoty se stane voda, která zvenčí obklopuje a omývá mozek. Z tohoto důvodu mají lidé častěji a snáze záchvaty. Nemoc je tedy dlouhodobá proto, že stékající hlen je pro své velké množství řídký a je okamžitě ovládnut a ohřát krví.

XII.

1. Ti, kdo jsou již zvyklí na tuto nemoc, vědí předem, kdy dostanou záchvat, a utíkají od lidí. Jestliže to mají blízko domů, jdou tam, v opačném případě na co nejopuštěnější místo, kde jejich zhroucení uvidí co nejméně lidí, a ihned si zakryjí tvář. Činí tak proto, že se stydí za své postižení, nikoli ze strachu před daimoniem, jak si myslí většina.

2. Malé děti se z nezvyku zhroutnou nejprve tam, kde právě jsou. Když se záchvaty opakují častěji a ony je vycítí, utíkají ke své matce nebo k někomu jinému, koho nejlépe znají, z obavy a strachu z nemoci; vždyť stud ještě neznají.

XIII.

1. Tvrdím, že k záchvatům dochází za změn větrů, a to předně za jižních, pak severních a potom ostatních, z následujících příčin: severní a jižní větry jsou totiž mezi ostatními nejsilnější a vzájemně nejvíce protikladné co do svého směru i působení.

2. Severní vítr totiž zhušťuje vzduch, odlučuje z něj kal a oblačnost a činí jej jasným a průhledným. Stejným způsobem pročišťuje i vše ostatní, počínaje mořem a dalšími vodami. Ze všeho totiž odlučuje vlhkost a chmurnost, nevyjímaje ani lidi samotné. Proto je také nejzdravější z větrů.

3. Jižní vítr působí opačně. Nejdříve totiž začne rozpouštět a rozhánět zhuštěný vzduch tím způsobem, že nefouká hned silně, ale zpočátku mírně, protože nemůže ovládnout vzduch, dříve hustý a stlačený, naráz; časem jej však rozvolní. Totéž působí i na zemi, na moři, v řekách, pramenech a ve studnách, jakož i v tom, co roste a v čem je díl vláhy; ta je obsažena ve všem, v jednom více, ve druhém méně. Toto vše zaznamenává vliv jižního větru a z jasného se stává chmurným, z chladného teplým a ze suchého vlhkým. I veškeré hliněné nádoby v domech nebo pod zemí, naplněné vínem či jinou tekutinou, zaznamenávají jeho vliv a mění svou podobu na jiný tvar. Slunce, Měsíc a jiné hvězdy činí

jižní vítr mnohem matnějšími, než jsou přirozeně. Jelikož má takovou moc nad tak velkými a silnými věcmi, má vliv i na tělo a působí v něm změny.

4. O změnách těchto větrů platí, že za jižních větrů mozek nutně povoluje a otéká a žíly se roztahují, za severních se nejzdravější část mozku smrští, zatímco nejchuravější a nejvlhčí se vyloučí a omývá jej zvenčí; tak za změn těchto větrů dochází ke stékání hlenu.

5. Takto vzniká a bují tato nemoc následkem příchozích a odchozích vlivů a její léčení a poznání není o nic méně dosažitelné než v případě jiných chorob, a není ani božštější než ony.

XIV.

1. Lidé by měli vědět, že naše slasti, radosti, smích a žerty nevznikají nikde jinde než v mozku, odkud rovněž pocházejí i smutek, soužení, neštěstí a pláč. 2. Především mozkiem také rozvažujeme a myslíme, vidíme, slyšíme a rozlišujeme ošklivé od krásného, zlé od dobrého a příjemné od nepříjemného. Rozhodujeme jednak na základě zvyku, jednak přihlížíme ku prospěchu, mozkiem také rozlišujeme slasti a nelibosti podle okolností; proto se nám nelíbí totéž.

3. Kvůli mozku také šílíme a jsme nepřičetní, popadá nás hrůza a strach (jak v noci, tak i ve dne), dostavují se snová vidění, nepříhodná bloudění, nepodložené starosti, neuvědomování si poměrů a pocity nezvyklosti. 4. Tím vším trpíme kvůli mozku, není-li zdrav, nýbrž je-li teplejší či chladnější, vlhčí či sušší, než je přirozené, nebo když prodělal něco jiného neobvyklého proti přirozenosti.

5. Šílíme následkem vlhkosti: když je totiž mozek vlhčí než přirozeně, nutně se hýbe. V tom případě ani zrak ani sluch nejsou v klidu, ale člověk vidí a slyší stále něco jiného a jeho jazyk vypráví o tom, co pokaždé zahlédl a zaslechl. Dokud je však mozek v klidu, potud je člověk při smyslech.

XV.

1. K poškození mozku dochází působením hlenu i žluči. Obojí lze poznat takto: ti, kdo šílejí vlivem hlenu, jsou klidní, nejsou to křiklouni ani bouřliváci, avšak šílení následkem žluči jsou řvouni, zlomyslní a neklidní a ustavičně tropí nějaké nepatřičnosti. Jestliže se tedy jedná o trvalé šílenství, toto jsou jeho příčiny.

2. Když člověka popadne hrůza a strach, děje se tak kvůli změně mozku, která nastane jeho ohřátím. Ohřeje jej žluč, když pronikne k mozku krevními cévami z těla. Nemocného pak zachvátí strach, dokud se žluč nevrátí zpět do cév a do těla. Poté strach ustane.

3. Nemístné soužení a znechucení jsou vyvolány neobvyklým ochlazením a smrštěním mozku zapříčiněným hlenem. V tomto stavu se dostavují i výpadky paměti.

4. Pacient v noci křičí a řve, když se mozek náhle ohřeje; trpí tím žlučnatí lidé, hlenovití nikoli. Mozek se ohřeje také tehdy, přiteče-li do něj hojně krve a vzkypí-li tam. Krev v hojném množství protéká zmíněnými žilami, právě když má člověk ve snu děsivé vidění a je stísněn. 5. Jako bdělému člověku hoří obličej a zrudnou mu oči především tehdy, když má strach a v mysli zamýšlí provést nějakou špatnost, právě tak to postihuje člověka i ve spánku. Když se pak probudí a procitne a krev se rozlije zpět do žil, tyto příznaky pomínou.

XVI.

1. Z těchto důvodů mám za to, že v člověku má největší vliv mozek. Je-li totiž mozek zdravý, je pro nás vykladačem toho, co pochází ze vzduchu: vždyť vzduch mozku propůjčuje rozum.

2. Oči, uši, jazyk, ruce a nohy konají v souladu s tím, co mozek uváží. V celém těle je totiž díl rozumu, nakolik má podíl na vzduchu. 3. Co se však týče rozumění, sděluje je mozek.

Když se totiž člověk nadechuje, vzduch vchází nejdříve do mozku a tak se rozšíří do zbytku těla, přičemž v mozku zanechá svou nejsilnější složku, tedy to, co je v něm rozumné a myslící. 4. Kdyby se totiž dostal nejprve do těla a posléze do mozku, zanechal by rozmysl v masu a žilách a do mozku by proudil teplý a nečistý vzduch nasáklý vlhkostí z masa a krve a nebyl by již tudíž dokonalý.

XVII.

1. Proto tvrdím, že vykladačem rozumění je mozek.

2. Naproti tomu bránice nese své označení (*frenes*) bezdůvodně a vděčí za ně náhodě a zvyklosti, nikoli skutečnosti ani přirozenosti. Já aspoň nevím, jaký má bránice vliv na rozvažování (*fronein*) a myšlení vyjma to, že když člověk nečekaně prožije nesmírnou radost nebo soužení, bránice poskočí a vyvolá nevolnost pro svou tenkost a proto, že se v těle nejvíce napíná. Bránice také nemá dutinu, do níž by mohla pojmout dobro či zlo, které se

přihodí, ale obojí ji rozrušuje pro slabost její přirozenosti. Vždyť nevnímá vskutku nic dříve než ostatní části těla, ale její název a pověst jsou neopodstatněné, jako se například váčky na srdci nazývají ouška, byť ničím nepřispívají ke sluchu.

3. Někteří zase říkají, že rozvažujeme srdcem a že srdce je orgánem, který se sužuje a má starosti. Avšak není tomu tak. Srdce se stahuje jako bránice, ba ještě více, z následujících důvodů: vedou do něj žíly z celého těla a srdce je drží pohromadě, takže vnímá, prožívá-li člověk nějakou tíseň či napětí. Je-li soužen, tělo je nutně rozechvělé a napjaté a totéž postihuje i toho, kdo má nesmírnou radost. Proto srdce a bránice vnímají nejvýrazněji, avšak na rozumu se nepodílejí, nýbrž příčinou toho všeho je mozek.

4. Stejně jako mozek vnímá rozum ze vzduchu jako první ze všech částí těla, právě tak, uděje-li se ve vzduchu nějaká výrazná změna vyvolaná ročními dobami a vzduch se stane odlišným, než byl, také to vnímá mozek jako první. Proto tvrdím, že jej napadají ta nejprudší, nejzávažnější, nejsmrtelnější a pro nezkušené k posouzení nejnáročnější onemocnění.

XVIII.

1. Tato takzvaná svatá nemoc vzniká z týchž příčin, z nichž vznikají i ostatní nemoci: následkem příchodích a odchozích vlivů, chladu, slunce a měnících se a ustavičně neklidných větrů. Tyto jevy jsou božské; není tudíž třeba toto onemocnění oddělovat od jiných a považovat je za božštější. Všechna jsou božská i lidská zároveň, každé pak má přirozený původ a svou vlastní povahu a žádné není nezvládnutelné ani nepřekonatelé.

2. Většina chorob je léčitelná týmiž činiteli, z nichž i vzniká. Vždyť jedno je pro druhé potravou, někdy však i zhoubou. Toto tedy musí lékař vědět, aby rozpoznal vhodnou dobu pro každý zákrok a tomu potravu podal či přidal, onomu odňal či omezil. **3.** Jak o všech ostatních nemocech, tak i o této platí, že je třeba onemocnění nikoli podporovat, nýbrž potírat podáváním prostředků pro jednotlivé nemoci nejprotichůdnějších, a nikoli souladných. Díky souladnosti totiž nemoc bují a roste, vlivem protichůdného naopak mizí a slábne. **4.** Kdo prostřednictvím životospřávy umí v lidech vyvolat sucho a vlhko, chlad a teplo, ten může vyléčit i tuto nemoc, pokud rozpozná vhodnou dobu pro prospěšnou léčbu, a to bez použití očištných obřadů, magie a veškerých podobných praktik.

KOMENTÁŘ

I.

Autor zahajuje pojednání svou zásadní programovou tezí, že tzv. svatá nemoc není ve skutečnosti svatější než jiné nemoci. Důvod, proč byla právě epilepsie označena za svatou, shledává v lidském údivu, nezkušenosti a bezradnosti, přičemž ze zavedení tohoto pojetí viní mágy a šarlatány, resp. jejich předchůdce. Větší část kapitoly je pak věnována právě útoku proti těmto mágům – provozovatelům kathartického léčitelství. Hippokratovský autor jim nejprve vytýká podvodné předstírání vyššího vědění, kterým pouze maskují svou neschopnost léčit nemoc. Podle něj uplatňují očišťování a zaříkání k tomu, aby tím upevnili svou vlastní pozici: nepřišli totiž s žádnou pozitivní léčbou, za niž by nesli odpovědnost, ale pokrytecky svalují vinu na bohy. V dalším kroku zaútočí autor na mágy pro jejich nedůslednost: jestliže nařizují nemocným zdržování se mnoha pokrmů a činností, pak z toho plyne, že epilepsii nezpůsobuje bůh, nýbrž ony věci. Zřejmě tedy ani sami magičtí očišťovatelé nevěří v božský původ tzv. svaté nemoci. Nejzávažnější obvinění proti nim však zazní na konci kapitoly: jejich postupy jsou označeny za bezbožné a rouhačské. Podle autora spisu je tomu tak ve dvojitým smyslu: jednak proto, že patrně neuznávají boží moc, opovažují-li se lidskými prostředky (magie, zaříkání) vymýtit nemoc, kterou, jak sami tvrdí, sesílají bohové, a jednak pro své přesvědčení, že bohové mohou poskvrňovat lidi nemocemi.

s takzvanou svatou nemocí: Řečtina má několik výrazů pro to, co v češtině označujeme pojmem „svatý“ či „posvátný“ (ἱερός, ὅσιος, ἅγιος, ἄγνός). Výraz ἱερός, jehož je v souvislosti se svatou nemocí užito, se používal pro to, co přišlo ve styk s kultem a svatyní, co souviselo s přítomností boha či pro to, co bylo bohu zasvěceno, sakralizováno, tedy pro oblast, jež je vyjmuta z lidské, profánní sféry, a patří bohu. Týká se to třeba svatých míst, na něž se vztahovala řada zákazů, svaté (ἱερός) je i obětní zvíře či peníze darované bohu. Člověk zasvěcený bohu je rovněž ἱερός. ἱερός je „jakoby božstvem vržený stín“ (Burkert [1985], s. 269) a představuje tedy pro lidi nepřístupnou, zapovězenou sféru vymezenou bohu (srov. název části svatyně vyhrazené pouze božstvu: ἄδυτον). Bůh sám však nikdy není označen jako ἱερός. To souvisí velmi pravděpodobně s tím, že původní význam termínu ἱερός, jenž se také manifestuje v pojetí „svaté“ nemoci, nespadá do sféry náboženského systému olympských bohů; ἱερός je vše to, v čemž se zjevuje a působí aktivní síla, jež přesahuje

možnosti racionálního porozumění. Zjeví povahy pak plyne, že se jedná o sílu nadpřirozenou a magickou (srov. Lanata, s. 27).

Přesvědčení, že bohové sesílají na lidi nemoci, bylo v řeckém světě rozšířeno odedávna: již v I. zpěvu *Iliady* sešle Apollón na řecké vojsko mor. Podle zásady $\acute{\omicron} \tau\rho\acute{\omega}\sigma\alpha\varsigma \kappa\alpha\iota \acute{\iota}\alpha\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ vyléčí nemoc tentýž bůh, který ji i způsobil, třebaže některým bohům a héróům (především Apollónovi a později Asklépiovi) se připisovaly zvláštní léčitelské schopnosti. Jednání bohů vůči lidem a jejich moc totiž není pouze „pozitivní“, božstva mohou také navštěvovat lidi svými tresty v podobě nemocí (či šílenství), a často se lidí dokonce nazdařbůh zmocňují, aniž by je trestali (srov. Parker [1983], s. 245). S tímto (běžným) názorem však hippokratovský autor výrazně polemizuje, když prohlašuje, že nevěří, že bůh může poskvřňovat lidské tělo (I, 13), a za skutečnou a přirozenou příčinu nemoci označuje mozek (III, 1).

mám za to, že...: V první (polemické) části spisu (kapitoly 1-2) použije autor celkem jedenáctkrát sloveso $\delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu$ ($\acute{\epsilon}\gamma\omega \delta\acute{\epsilon} \delta\omicron\kappa\acute{\epsilon}\omega, \mu\omicron\iota \delta\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}$ atd.), které se pak už nevyskytne ve zbytku spisu. Překládám je podle kontextu „myslet“, „mít za to“, „podle mého názoru (soudu)“ atp. Použití tohoto slovesa naznačuje odstup a vymezení se autora od vyvracených názorů magických léčitelů a zároveň silnou snahu vyjádřit své vlastní stanovisko.

není v ničem božštější ani svatější než jiné nemoci: Toto zásadní tvrzení je dále rozvinuto v poslední, 18. kapitole, kde autor konstatuje, že „všechna onemocnění jsou božská i lidská“ (k tomu srov. téměř identické tvrzení ve 22. kapitole spisu *O vzduchu, vodách a místech*). Není důvod, dokazuje zde autor pojednání, proč by měla být právě tato nemoc považována za božštější (ve srovnání s ostatními). Uvádí pro to dva hlavní argumenty: 1. není o nic podivuhodnější než jiné choroby; 2. stejně jako ony má přirozený původ a příčinu.

jako ostatní onemocnění mají přirozený původ, z něhož vznikají: Alternativní možnosti překladu této věty ($\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\nu \mu\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota \kappa\alpha\iota \tau\acute{\alpha} \lambda\omicron\iota\pi\acute{\alpha} \nu\omicron\sigma\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha \acute{\omicron}\theta\epsilon\nu \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$) jsou dvě: 1. „má přirozený původ, z něhož vznikají i ostatní onemocnění“; 2. „jako ostatní onemocnění má přirozený původ, z něhož vzniká“. Druhá alternativa se jeví jako nepravděpodobná v souvislosti s paralelní pasáží II, 1, kde je jasné, že podmět $\gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ jsou $\tau\acute{\alpha} \lambda\omicron\iota\pi\acute{\alpha} \nu\omicron\sigma\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha$ (v II, 1 je jednoznačné $\kappa\alpha\iota \tau\acute{\alpha}\lambda\lambda\alpha \nu\omicron\sigma\acute{\eta}\mu\alpha\tau\alpha \acute{\omicron}\theta\epsilon\nu \acute{\epsilon}\kappa\alpha\sigma\tau\alpha \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$). $\acute{\omicron}\theta\epsilon\nu \gamma\acute{\iota}\nu\epsilon\tau\alpha\iota$ by se tedy mělo vztahovat k ostatním nemocem i zde. První varianta je zas nepravděpodobná proto, že by

v takovém případě bylo ve větě dvakrát řečeno totéž: „má přirozený původ, z něhož vznikají i ostatní onemocnění, i tato (nemoc má) přirozený původ a příčinu.“

Jones (s. 138 n.) soudí, že text dochovaný v rukopisech je porušen; uvádí proto několik možných emendací. Avšak rukopisné čtení nepotřebuje výraznějších oprav: po změně interpunkce v θ dostaneme srozumitelný text. Grensemann tuto pasáž z textu athetuje z toho důvodu, že se téměř doslova opakuje na začátku 2. kapitoly.

i tato nemoc: V 5. a na počátku 4. stol. byl název „svatá nemoc“ zdaleka nejrozšířenějším pojmenováním epilepsie (i když se – mnohem méně často – mohlo vztahovat i k jiným nemocem). Šlo patrně o běžné (lidové) označení, které však, jak uvádí Jouanna ([1992], s. 260 a [2003], s. XXII n.), bylo v 5. stol. rovněž lékařským technickým termínem pro nemoc (s jejími specifickými symptomy), jíž se až později (v průběhu 4. stol.) začalo přezdívat „epilepsie“. Je-li ve spisech CH zmínka o svaté nemoci, stojí u tohoto označení téměř bez výjimky vždy přívlastek „takzvaná“ (καλεομένη). Autoři CH tím patrně vyjadřovali svůj odstup od tohoto pojmenování, ježto žádný z nich nepřisuzuje epilepsii zvláštní nadpřirozený charakter, ale za její příčinu označují fyziologické potíže vyvolané přirozenými faktory. Tak je tomu i v našem spisu, jehož autor se pojmu „svatá nemoc“ vyhýbá natolik, že místo něj užívá téměř výhradně prostého označení „tato nemoc“ či „toto onemocnění“ (τὸ νόσημα τοῦτο, τοῦτο τὸ πάθος, ἢ νοῦσος αὕτη ατρ.). Avšak tím, že neuvádí žádné specifické pojmenování epilepsie, přispěl tento spis paradoxně k rozšíření a proslavení názvu „svatá nemoc“, ač v něm jeho autor bojuje proti magické koncepci, jež v této nemoci viděla boží zásah (srov. Lanata, s. 23).

Co se týče samotného slova epilepsie (ἐπιληψία či ἐπίληψις), tento výraz znamenal původně „záchvat“ (ze slovesa ἐπιλαμβάνειν – „zachvátit“, „postihnout“). V pojednání *O svaté nemoci* se termín ἐπίληψις vyskytuje jen jednou (X, 5) právě ve významu „záchvat“. Adjektivum ἐπίληπτος, které je zde použité víckrát, má prostě význam „postižený“. Teprve ve 4. stol. se začalo toto označení používat v technickém významu „epilepsie“, jak o tom svědčí zmínky v mladších spisech CH a u Aristotela (např. *Aforismy* III, 22; Aristotelés, *O spánku a bdění* 457a 8-9; srov. Jouanna [2003], s. XXIV, pozn. 35). I tato okolnost poukazuje na stáří díla *O svaté nemoci*. Jak připomíná Dodds (s. 73), termín ἐπίληψις původně (podobně jako české „záchvat“) označoval zmocnění se, „zachvácení“ člověka daimonem, implikoval tedy vnější intervenci a jako takový byl pak vhodně použit k označení svaté nemoci.

Dodejme, že v CH se (méně často) vyskytuje i název „velká nemoc“ (ἡ μεγάλη νοῦσος, τὸ μέγα νόσημα, srov. kupř. *Epidemie II*, 5, 11), „dětská nemoc“ (τὸ παιδίον νοῦσον, jednou: *O vzduchu, vodách a místech* 3), neboť epilepsií bývají mnohem častěji postiženy děti než dospělí (srov. X, 6 v našem spisu), či „nemoc Hérakleova“ (*O ženských chorobách I*, 7) – snad z důvodu spatřované podobnosti mezi epileptickým záchvatem a šílenstvím, jež mělo zachvátit mytického héra po jeho návratu z podsvětí (k jiným výkladům srov. Temkin, s. 20 n.). O latinských názvech této nemoci nás informuje Apuleius ve své *Apologii* (50), kde zmiňuje, že se označuje jako „velká“ (maior) a „komiciální“ (comitialis), ale také „božská“ (divinus).

má přirozený původ a příčinu: Téměř identická pasáž je v úvodu 2. kapitoly spisu. Spojení φύσιν καὶ πρόφασιν vykládají sice někteří překladatelé (Adams, Grensemann, Jones) jako hendiadys („přirozená příčina“), jedná se tu však o dva různé koncepty. Φύσις má zde význam „původ“, což je zřejmé z navazující vztažné věty ὅθεν γίνεται („z něhož vznikají“; srov. také Heinemann, s. 200; Pohlenz, s. 422, pozn. 1). Jak napovídá už sám pojem φύσις, je to původ „přirozený“ v protikladu vůči domnělému božskému původu nemoci. Tento přirozený původ shledává autor pojednání *O svaté nemoci v mozku* (srov. 3. kapitolu) a trvá na tom (ve 2. kapitole), že tzv. svatá nemoc je dědičná. Φύσις tu tedy označuje vlastní, vnitřní původ nemoci: místo, kde vzniká, i způsob, jak k ní dochází, jak „roste“ (srov. význam slovesa φύεσθαι) a čím je (zevnitř) způsobena. Příčinou (πρόφασις) je míněna příčina vnější (spolupůsobící či příležitostná), která působí zvenku a „spouští“ propuknutí nemoci (změny teploty a zejména pak přechody větrů): srov. kupř. užití termínu v 10. kapitole, kde je jako příčina (πρόφασις) propuknutí nemoci u dětí uvedeno ohřátí hlavy vlivem slunce nebo ohně. S tímto významem pojmu πρόφασις se v hippokratovském korpusu lze setkat na řadě míst: jedná se totiž o lékařský terminus technicus (srov. LSJ s. v. πρόφασις II: „external exciting cause“; srov. také Lloyd, s. 54, pozn. 231). Původní význam tohoto slova je však „uvedená“ či dokonce „údajná příčina“ (ze slovesa προφαίνεσθαι – „dát najevo, projevit“); odtud pak může znamenat i „záminku“. V tomto smyslu je pojmu πρόφασις užito v našem spisu jedenkrát (srov. I, 5).

Připomeňme, že příčiny vzniku nemocí na vnitřní a vnější rozlišoval podle Aetiovy zprávy již Alkmaión (DK 24 B 4): podle něj je vnitřní příčinou nemoci narušení rovnováhy základních kvalit v organismu (ἰσονομία τῶν δυνάμεων), jakými jsou vlhko a sucho, teplo a chlad atd., zatímco za vnější příčiny (αἱ ἔξωθεν αἰτίαι) označoval působení vody, charakteru krajiny, ale i námahy na lidské tělo.

Nauka o přirozeném původu epilepsie je explicitně formulována i v jiných spisech CH. Její vznik je popsán v pojednáních *O vzduchu a dechu* 14 a *O nemocech dívek* (srov. níže, s. xxx).

kvůli své nezkušenosti: Podle autora je právě a především lidská nezkušenost (či neschopnost, ἀπειρία) důvodem prohlášení nemoci za svatou. Je to jedna z hlavních výtek vůči těm, kdo zavedli toto označení (vedle toho, že jim šlo také o zisk, I, 10). V úvodu ji zopakuje ještě několikrát v různé podobě, když hovoří o tom, že „si nevědí rady s jejím poznáním“ (ἀπορία τοῦ μὴ γινώσκειν), o jejich „bezradnosti“ (ἀμηχανία) a „naprosté nevědomosti“ (οὐδὲν ἐπιστάμενοι). Kdyby byli lidé zkušení a poučeni o lékařském umění, tvrdí hippokratovský autor, neoznačili by tuto nemoc za svatou.

Platón v *Timaiu* (85 a-b) nabízí filosofující vysvětlení názvu svatá nemoc: podle něj souvisí s tím, že nemoc postihuje „kruhové dráhy v hlavě, jež mají nejvíce božského prvku“ (překl. F. Novotný). Z tohoto Platónova výkladu vychází také Apuleius, který uvádí, že nemoc byla označena za božskou z toho důvodu, že „poškozuje rozumovou část duše, která je daleko nejsvětější“ (*Apologia* 50; překl. V. Bahník). Podobně Alexandros z Trall, lékař 6. stol. n. l., píše ve svém díle (I, 15), že nemoc se nazývá svatou, neboť mozek „je svatý a drahocenný“. Jiné výklady odvozovaly toto pojmenování ze jména Hérakleova, jímž se také epilepsie označovala: podle Pseudoaristotelových *Problémat* XXX, 1 (953 a14-16) se epilepsie nazývá „svatou“ (ἱερά) nemocí kvůli podobnosti se jménem Héraklés, který jí měl také trpět. Aretaios z Kappadokie, lékař v 1. stol. n. l., se zmiňuje (*O příčinách a projevech chronických onemocnění* I, 4) o několika výkladech označení „svatá nemoc“: nemoc prý postihuje ty, kdo se provinili proti Měsíci (bohyni Seléné), a proto se nazývá svatou, nebo proto, že je velká, a co je velké, je svaté, nebo snad proto, že její léčení není lidské, nýbrž božské; jako poslední výklad je uvedena víra, že nemoc je způsobena zásahem daimona. Prvotní je nejspíše posledně uvedený důvod (srov. Dodds, s. 73, pozn. 11). S velmi podobným výkladem různých příčin tohoto pojmenování se můžeme setkat u Caelia Aureliana, latinsky píšícího lékaře z pozdní antiky, z jehož díla (*O chronických nemocech* I, 4) zde cituji: „Epilepsie se nazývá i dětskou nemocí, ježto se vyskytuje převážně v tomto věku, a také svatou, buď proto, že se věří, že je sesílána božstvy, nebo proto, že postihuje svatou duši, nebo proto, že vzniká v hlavě, jež je dle soudu mnohých filosofů svatyní a chrámem části duše zrozené v těle, nebo též pro velikost postižení; lid totiž nazývá velké věci božskými“ (srov. Temkin, s. 6 n.; Lanata, s. 26; Jouanna [2003], s. L n.). Výčet různých interpretací pojmenování epilepsie jako svaté nemoci ukazuje, že již starověkým myslitelům byl jeho význam zastřen.

že se vůbec nepodobá jiným chorobám: Autor dokazuje nepravdivost tohoto mínění, jelikož „další nemoci nejsou o nic méně podivuhodné ani méně zázračné“.

Protože si s jejím poznáním nevědí rady, ponechávají nemoci božskost, kterou však potírají tím, jak snadno ji léčí, neboť ji léčí očistnými obřady a zařikáními: Toto antitetické souvětí má periodickou strukturu s využitím gorgiovských figur, je složeno ze dvou isokol o 24 slabikách, přičemž počátky a konce těchto isokol, jež významově stojí ve vzájemné opozici, si zvukově odpovídají (jsou zakončeny homoioteleuty): *κατὰ μὲν τὴν ἀπορίην αὐτοῖσι τοῦ μὴ γινώσκειν τὸ θεῖον διασώζεται, κατὰ δὲ τὴν εὐπορίην τοῦ τρόπου τῆς ἰήσιος ᾧ ἰῶνται, ἀπόλλυται.* K tomuto stylu srov. Jones, s. 131 n.; Heinimann, s. 204 n. a Jouanna [2003], s. XI n.

Očistné obřady (καθαρμοί) a zařikání (ἐπαοιδαί) jsou magicko-náboženské prostředky, jimiž se odstraňuje poskvrna způsobená úmrtím příbuzného, vraždou, nemocí atd. Očištění bylo nutně vyžadováno k opětovnému začlenění poskvrněného do společnosti a ke styku s posvátnem a předcházelo také iniciačním obřadům. Týkalo se jak jednotlivců, tak i rodů a celých obcí (nevyjímaje ani místa, domy apod.). Nejrozšířenějším očistným prostředkem byla voda (často slaná), ale používalo se i vykuřování (zejména sírou), oheň (pochodně), vejce, některé rostliny (jako vavříň a mořská cibule), a zvláště krev obětního zvířete. Καθαρός byl totiž často spjat s krvavou obětí. Obřad, při němž se nad hlavou očišťované osoby drželo obětované zvíře (sele) tak, aby krev stékala na její hlavu a ruce, se prováděl v případě očišťování z vraždy a šílenství (srov. Burkert [1992], s. 57). Krev se však používala i k rituální očiště athénskému sněmu, rady a divadla (srov. týž [1985], s. 81) a samozřejmě k očiště chrámů (Parker [1983], s. 27-30). Jak se dozvídáme z našeho spisu (I, 12), i postižené epilepsií očišťovali krví, což znamená, že tento obřad mohl být spojen s očistnou (zvířecí) obětí. Avšak na rozdíl od rituálního postupu s vrahem, provádělo se vymítání nemoci pravděpodobně tak, že okolo nemocného byl (snad z krve obětního zvířete) vytvořen magický kruh (srov. Jouanna [2003], s. 50, pozn. 3), jak to zřejmě vyplývá z použití slovesa περικαθαίρειν v I, 7. Postižený tak byl nejen očištěn, byla mu zároveň zajištěna magická ochrana před opětovným propuknutím nemoci. Tento postup byl běžný i během očišťování nějakého území či (menší) oblasti: hranice byly pokropeny krví oběti, aby byly chráněny před nepříznivými vlivy (srov. Burkert [1985], s. 82). Není také vyloučeno, jak uvádí Temkin (s. 12), že očistný obřad probíhal podobně jako rituální odčinění poskvrny po pohřbu zavražděného, v jehož průběhu ženy nabíraly krev obětovaného zvířete do nádob a očišťovaly jí poskvrněné pozůstalé. Krvavá očista však patrně nebyla jediným způsobem

vymítání epilepsie, srov. I, 12: „Očišťují postižené touto nemocí krví a jinými podobnými prostředky“.

Součástí magických očišťování od nemocí bývala i zaříkání (ἐπαοιδαί), tedy jakási zaklínadla či popěvky proti nemoci (a silám, které ji přivodily), které ji měly přinutit k opuštění pacientova těla. Již u Homéra je zaříkání připsána magická léčivá moc, když jím Autolykovi synové zastaví Odysseovo krvácení (*Odysseia* XIX, 457 n.). Pro zaříkání, jež patřila k běžným postupům u pythagorejců a orfiků (srov. Boyancé, s. 38 n.; Lanata, s. 48; Jouanna [2003], s. 62, pozn. 10), není však v racionálním hippokratovském lékařství žádného místa. Mágové, o nichž je zmínka v papyru Derveni (VI. sloupec), používali proti daimonům také zaříkání. Jak připomíná Lanata (s. 47), výraz „ti od zaříkání“ (οἱ περὶ τὰς ἐπωδὰς, Aristotelés, *O zkoumání živočichů* 605 a6) mohl postačovat k označení magických léčitelů. Zaříkání však nebyla používána jenom v léčitelství, ale i v jiných typech magie, zejména meteorologické (srov. *ibid.*, s. 67 n.).

Autor pojednání *O svaté nemoci* vášnivě vystupuje proti těmto obřadům: kritizuje je jako „největší rouhání a bezbožnost“. S kritikou krvavých očišťování se setkáme i u Hérakleita (DK 22 B 5), který pranýřuje vůbec jejich pojetí: jak je možné krví smýt krvavou poskvrnu? S ironií sobě vlastní se o obětech a zaříkáních vyjadřuje i Platón (srov. *Ústava* 364 b).

podle toho mnoho svatých nemocí, nikoli jedna: Rukopisy poskytují dvě varianty čtení: v **M** je dochováno καὶ οὐχὶ ἓν (nikoli jedna) na konci věty, které chybí v **Θ**. Vídeňský manuskript má však oproti **M** navíc τούτου εἴνεκεν („podle toho“, „na základě toho“). Lipourlis a Jouanna se rozhodli zachovat obě čtení ve svých vydáních. Následují jejich volbu.

horečky každodenní, střídavé třídní a čtyřdní: Podle spisu *O přirozenosti člověka* 15 se rozlišuje čtvero druhů horečky (z hlediska frekvence výskytu): horečka nepřetržitá, (každo)denní, třídní a čtyřdní. Nepřetržitá horečka trvá sice bez přestávky, ale celkem nejkratší dobu a již se neopakuje, horečka každodenní se dostavuje (s přestávkami) denně, třídní obden a čtyřdní každé tři dni. Jiný hippokratovský spis, *Epidemie I* (3, 13), uvádí víc druhů horečky (sedmidenní, devítidenní atd.). Tyto periodické horečky by mohly být symptomy malárie (srov. Laskaris, s. 54). Lloyd (s. 154 n.) poznamenává, že nauka o kritických dnech, podle níž je průběh akutních onemocnění určen dny, kdy dojde ke změně v symptomech, je obecně řeckou lékařskou teorií.

Je zajímavé, že ačkoli autor uvádí horečky mezi nemocemi, jež „nikdo nepovažuje za svaté“, z Aristofanových *Vos* (1038 n., srov. scholion k tomuto místu) víme o existenci

jakýchsi démonů horečky, kteří byli v lidové víře spojováni s jejím propuknutím, a také o tom, že v Římě byl dokonce bohyni Febris zasvěcen chrám (srov. Dodds, s. 74, pozn. 14; Lanata, s. 71).

šlí a jsou nepřičetní: Užívání dvou po sobě jdoucích synonymních výrazů patří zřetelně ke specifikům autorova stylu (srov. hned vedle: „naříkají a křičí“). Obvykle jsou ve spisu synonymní slova tímto způsobem použita v případech, kdy se prakticky jedná o významovou totožnost (jako např. „požívání a podávání“, „chápeme a myslíme“, „zastaví a zadrží se“), někdy je druhý výraz významově silnější, takže synonymie je stupňovací („krev se ochladí a ztuhne“, „dopouštějí se rouhání a bezbožnosti“).

ti, kdo jako první prohlásili tuto nemoc za svatou: Řecké myšlení se počínaje 6. stol. vyznačovalo mj. snahou po určení tzv. „prvního vynálezce“ (πρῶτος εὐρητής). Zatímco v archaickém světě byla rozšířena víra v božský původ umění a technických dovedností, došlo v Řecku v průběhu 5. stol. k postupnému přehodnocení této mytologické představy a začal být hledán lidský původce civilizačních vynálezů. V tradičním mytologickém schématu se objevení určitého umění připisovalo buď bohům samotným (Athéna, Héfaiostos, Apollón, Démétér, a zvláště proslulý Titán Prométheus), nebo tzv. „civilizačním“ héróům a legendárním postavám, jakým byl Palamédés či Daidalos nebo thébský král Kadmos. Oni pak měli dané umění předat lidem. Tyto postavy však postupně ustoupily do pozadí před lidskými πρῶτοι εὐρεταί, ať už jimi byly celé národy (jako Egypťané, Babylóňané či Foiničané) či města nebo konkrétní jednotlivci. Tak například Thalétovi se připisovala řada astronomických a matematických objevů, Solónovi zavedení politických institucí (devět archontů), Anaximandros měl jako první objevit gnómón, Terpandros vynalezl a sestrojil sedmistrunnou lyru atd. Nakonec je i náboženství prohlášeno lidským vynálezem (srov. Prodikos DK 84 B 5; Kritias DK 88 B 25). Slovem, byla silná tendence každý kulturní fenomén či civilizační inovaci (nehledě k jejich praktickému využití) připsat určitému „prvnímu vynálezci“ jako jeho (či jejich) objev (ke konceptu πρῶτος εὐρητής a jeho vývoji srov. Zhmud, s. 23-44 a starší studii Kleingüntherovu). Avšak zatímco jsou autoři objevů pro své vynálezy obvykle předmětem úcty a obdivu, protože posunuli hranice lidského poznání a kultury dále, jsou ti, kdo zavedli označení „svatá nemoc“ vystaveni ze strany hippokratovského autora vážné kritice pro svou neznalost, přetvářku a ziskuchtivost. Je na tom však vidět, jak autor sleduje rozšířený trend vysledovat a určit konkrétní πρῶτοι εὐρεταί, v daném případě skupinu lidí odpovědných za „posvěcení“ nemoci.

mágové, očišťovatelé, žebraví kněží a šarlatáni: Autor útočí na ty, kdo původně dali nemoci označení „svatá“, a přirovnává je k „dnešním“ magickým léčitelům, jež sám vnímá jako podvodníky a obchodníky s náboženstvím. Nikde je nenazývá lékaři. Kategorii lidí, kterou náš autor podrobuje kritice, lze vymezit jako potulné magické léčitele, samozvané náboženské odborníky na očišťování, kteří však patrně nebyli navázáni na státní náboženství (nevodili nemocné do chrámů, srov. I, 12), o jejichž typickém představiteli se v papyru Derveni (XX, 3 n.) píše jako o tom, „kdo si z posvátných obřadů učinil řemeslo“ (ὁ τέχνην ποιούμενος τὰ ἱερά). S kritikou těchto magických léčitelů se setkáme také ve spisu *O nemocech dívek*, kde je hippokratovský autor nazývá μάγταις („věštcí“). Dodds (s. 146 nn.) a Lanata (s. 22 s výhradami vůči tomuto termínu) poukazují na jejich „šamanský“ charakter v tom smyslu, že různé divotvorné a léčitelské funkce, jež se v postavách těchto řeckých mágů potkávají, připomínají (ze strukturálního hlediska) zázračnou činnost mužů a žen, označovaných v tradičních (či tzv. „přírodních“) společnostech jako šamani. Zatímco Dodds (v návaznosti na slavný Meulioho článek) spatřuje v objevení se očištných kněží v Řecku vliv a kontakt se skythským šamanismem (s. 168 nn.), Burkert ([1992], s. 41 nn., zvláště s. 55-64) vidí zdroj těchto praktik na Východě (v babylónské magii).

„Mágové“ mělo být (podle Hérodota I, 101) původně označení jednoho z médských kmenů a pak především kněží, kteří zřejmě z tohoto kmene pocházeli. V perské říši si mágové získali velký vliv a prosluli zejména jako vykladači snů a znamení. Byli patrně zejména profesionálními obětníky (ibid. I, 132) a, jak říká Xenofón (*O Kyrově výchování* VIII, 3, 11), specialisty (τεχνῖται) ve věcech božích. V řečtině však toto pojmenování časem (již u Gorgii, *Chvála Heleny* 10) nabylo pejorativního odstínu a začalo znamenat totéž co kouzelník, čaroděj (srov. význam českého „mág“). Je pravděpodobné, že než termín získal tuto negativní konotaci (zejména díky kritice ze strany filosofů), znamenal prostě náboženského experta, odborníka na zasvěcování, očišťování, věštění atp., který měl případně co do činění s mysterijními kulty, resp. soukromými mystérii (srov. Graf, s. 21; Betegh, s. 78-83). Svědčí o tom jak Hérakleitův text (DK 22 B 14), v němž filosof jedním dechem napadá mágy zároveň se zasvěcenci do různých kultů, užití tohoto slova ve zmíněném papyru Derveni, kde mágové rovněž vystupují společně se zasvěcenci při provádění téhož obřadu (VI, 8-9), tak význam, jenž je nutno termínu „mág“ přiřknout v našem spisu, kde jím není míněn kouzelník, nýbrž právě potulný kněz, vykonavatel očištných a zasvěcovacích rituálů, slovem odborník na zvláštní (soukromé) obřady.

Očišťovatelé byli kněží, kteří rituálně očišťovali jednotlivce, rody i celá města s jejich obyvateli (někdy také vojska) zejména v případě nemoci, šílenství či epidemie. K archaické době se vztahují údaje o (legendárních) Apollónových očištných kněžích, kteří vymítali mor a šílenství (srov. Dodds, s. 149, pozn. 41; Lanata, s. 43; Burkert [1985], s. 80; týž [1992], s. 63; Parker [1983], s. 209; Hoessly, s. 173 nn.). Očišťovatelé a magičtí léčitelé byli často organizováni v rodech, ať už jsou jimi míněny skutečné rodiny, kde se věstecké umění dědí z otce na syna, či jakési spolky, v nichž učitel své umění předává žákům. Z těchto rodů nejvíce prosluli mytičtí Melampodovci (srov. Burkert [1992], s. 43). Nejznámějším očišťovatelem byl však zajisté Kréťan Epimenidés, věstec, který dobytčí obětí (nebo snad lidskou krví?, Athénaios, *Hostina sofistů* XIII, 602 c; srov. Lanata, s. 45, pozn. 130) očistil Athéňany z následků vraždy Kylónových stoupenců někdy okolo r. 600 (srov. (Pseudo)-Aristotelés, *Athénská ústava* I; Diogenés Laertios I, 110). Postavě očišťovatele nastíněné v tomto spisu v určité míře odpovídá filosof a mág Empedoklés ze sicilského Akragantu, autor básně *Očišťování* (Καθαρμοί). Ačkoli se titul básně vztahuje k očištění z viny, do níž upadl nesmrtelný daimón, a k jeho vysvobození z koloběhu zrození, Empedoklés sám prohlašuje, že nabízí i léčení nemocí (DK 31 B 111, 112), a zdá se, že předpisuje i konkrétní očištné obřady (B 143).

O žebrevých kněžích (ἄγύρται) s orfickými knihami píše Platón v *Ústavě* (364 b), že „chodí ke dvěřím boháčů a namlouvají jim, že právě oni nabyli od bohů moc zažehnat oběťmi a zaklínáním (ἐπωδαῖς) vinu (...), ježto prý dovedou zaklínáním a začarováváním pohnouti bohy, aby jim byli k službám“ (překl. F. Novotný). Takřka týmiž slovy o nich hovoří i náš autor. Vytýká jim, že léčí nemoc pomocí očištných obětí a zaříkání (ἐπαοιδαί), obviňuje je ze ziskuchtivosti (I, 10) a kritizuje jejich pojetí, že magickými praktikami lze ovládnout boží moc (I, 9). Pravděpodobně s takovýmito žebrevými kněžými lze identifikovat výše zmíněné magické očišťovatele. Ἀγύρται (žebreví kněží) měli totiž podle Platóna vykonávat rovněž očištné obřady (καθαρμοί). Ostatně, za mága a zároveň žebrevého kněze je rozhněvaným Oidípem označen i Teiresias v Sofokleově tragédii (*Král Oidipús* 387 n.).

Šarlatáni (či mluvkové, podvodníci, řecky ἀλαζόνες) jsou podle Kyrovy definice u Xenofóna ti, „kteří slibují, že udělají něco, nač nestačí, nebo se očividně vynášejí, aby něco dostali, aby z toho něco měli“ (*O Kyrově výchování* II, 2, 12; překl. V. Bahník). Jak poznamenává Jouanna ([2003], s. 39), je i tato definice zcela v souladu s tím, co o původcích označení „svatá nemoc“ soudí hippokratovský autor: že hledají pro sebe zisk (I, 10) a předstírají vědění a zbožnost (I, 4).

Jiným řeckým jménem (vedle autorem zmíněných čtyř) často používaným k označení této kategorie osob je γόης.

zvolili náležitý výklad: Není celkem jisté, co autor míní „náležitým výkladem“ (λόγοι ἐπιτήδαιοι). Je možné, že má na mysli poměrně přesná dietetická pravidla, která mágové stanovili. Pravděpodobnější však je, že hovoří o jejich „diagnostice“, tedy o rozlišení jednotlivých příznaků nemoci, jak je popisuje v I, 11: podle těchto symptomů pak byla za danými druhy postižení viděna konkrétní božstva. Mágové tedy vypracovali svůj výklad nemoci, na jehož základě pak „stanovili léčbu prostřednictvím očistných obřadů a zaříkání“. Slovo „náležitý“ se vztahuje právě k jednotlivým druhům epileptického záchvatu: ke každému z nich vybrali mágové „náležitou“ příčinu podle příznaků (srov. Laskaris, s. 103 n.). Magicko-náboženská léčitelská tradice užívala, jak to zdůrazňuje Jouanna ([1992], s. 267 a [2003], s. XXXIII), stejných diagnostických principů jako racionální lékařství, tedy přesného rozlišení mezi příznaky a podle toho následné klasifikace onemocnění. Jakkoli je tedy autor pojednání obviňuje z „naprosté nevědomosti“ a neznalosti lékařského umění, nemůže jim upřít určité dosažené výsledky. Především však zdůrazňuje jejich řečnickou obratnost v použití „náležitého výkladu“. Slovo λόγος lze přeložit také jako „důvod, argument“, který uváděli ve prospěch své teze o božském původu epilepsie. Stoupenci magického léčitelství tedy „šikovně zdůvodnili“ svá stanoviska. Význam a síla logu – slova, argumentu – byly v tehdejší sofistice nesmírně zdůrazňovány, srov. Gorgiovu *Chválu Heleny* 8-14.

nařídili zdržovat se koupelí: Rovněž pythagorejci zakazovali koupání v lázních, aby prostřednictvím vody nedošlo ke kontaktu s potenciální poskvrnou (Iamblichos, *Život Pythagorův* 83; srov. Jouanna [2003], s. 40 n., pozn. 5), a byli proto nezřídka terčem výsměchu komických básníků (srov. Lanata, s. 53). Zákaz koupání byl překvapivě vyžadován i pro některé typy rituální čistoty (srov. Burkert [1985], s. 78). Toto paradoxní nařízení mohlo (vedle své preventivní funkce) hrát roli přípravy k očistnému obřadu: očištění pak uskutečnilo rituální přechod ze stavu viditelně naznačené poskvrny.

a požívání mnoha pokrmů nevhodných pro nemocné lidi: Autor připouští určitou míru dovednosti u magických terapeutů, které jinak vehementně kritizuje. Přiznává jim, že v oblasti stravovacích nařízení byli vskutku schopni správně stanovit, které pokrmy jsou pro nemocného nevhodné a škodlivé (slova uvedená v překladu v závorkách představují

zjevně jeho komentář, nejsou referencí názorů magických očišťovatelů; srov. též použití vysvětlovacího „totiž“), ačkoli jsou jejich léčebné postupy zcela scestné. On sám totiž tvrdí (v 18. kapitole), že léčba nemoci, kterou ovšem nikde blíže nespecifikuje, spočívá v dietetických opatřeních („Kdo prostřednictvím životosprávy umí v lidech vyvolat sucho a vlhko, chlad a teplo, ten může vyléčit i tuto nemoc.“). Nicméně i zde napadá stoupence magického léčitelství pro to, že jejich terapie je pouze negativní, tedy že spočívá toliko v zákazech, zatímco skutečný lékař musí umět nejenom odejmout potravu, ale také podat správný lék (srov. XVIII, 2). Oni však podle autora spisu žádnou pozitivní léčbu nevynalezli.

Přestože náš autor, který hodnotí alimentární zákazy vcelku kladně, je posuzuje (veden zásadou $\omega\phi\epsilon\lambda\epsilon\iota\nu\ \eta\ \mu\eta\ \beta\lambda\acute{\alpha}\pi\tau\epsilon\iota\nu$, *Epidemie I*, 2, 11) výlučně z hlediska vlivu zmíněných pokrmů na organismus, v jejich zavedení hrály zajisté významnou roli důvody magicko-náboženské. Zdá se, že podle toho, které božstvo mělo nemoc způsobit, byla konzumace druhů živočichů danému božstvu zasvěcených zapovězena. Tím měl být utišen boží hněv. I v této otázce se hippokratovský autor zásadně rozchází s názorem magických léčitelů, neboť níže vystaví kritice jejich zákazy s odůvodněním, že pomůže-li nemocnému zdržování se zmíněných jídel a činností, pak jsou příčinou nemoci ony věci, nikoli božstvo. Zatímco tedy magická koncepce pracuje s představou určitých živočichů (příp. rostlin atd.), jež jsou v určitém vztahu s daným bohem (na základě podobnosti či protikladnosti, nebo na základě mytologické spojitosti), náš autor toto pojetí očividně neuznává. Tato koncepce nejspíše vznikla postupně z primitivnějšího pojetí, že některá zvířata a rostliny jsou obdařena zvláštní silou a podle magického zákona sympatie a antipatie je pak jejich konzumace buď vhodná, nebo naopak vyloučená v léčbě konkrétního onemocnění (srov. Lanata, s. 55-57). Vedle tohoto důvodu má však půst v magickém myšlení ještě jednu velmi důležitou funkci: očišťuje tělo od nepřátelských sil, které do něj mohly vstoupit prostřednictvím potravy, a uschopňuje tak člověka k podstoupení rituálu (srov. *ibid.*, s. 53).

z mořských živočichů zakázali jíst: Je zajímavé, že mezi tzv. „svaté ryby“ ($\iota\epsilon\pi\omicron\iota\ \iota\chi\theta\acute{\upsilon}\epsilon\varsigma$), jež byly pro pythagorejce nedotknutelné, patřily právě parmice nachová a oblada (srov. Diogenés Laertios VIII, 33), které však zároveň platily za zapovězené i pro účastníky eleusinských mystérií (srov. Lanata, s. 56; Parker [1983], s. 358 n.). Krvavě rudá parmice byla navíc spojována s bohyní Hekatou, jíž byla také obětována (srov. Thompson, s. 268), a která měla být jedním z božstev odpovědných za projevení svaté nemoci u některých lidí (I, 11). Podle Athénaiova výkladu (*Hostina sofistů* 324d nn.) měla tato spojitost spočívat v názvu

ryby: parmice nachová, řecky τρίγλη, upomíná svou počáteční slabikou na mnohá Hekatina příjmení, v nichž se tatáž slabika („tri-“) vyskytuje rovněž na začátku: Hekaté byla totiž bohyní, jejíž sochy stály na trojcestích, často byla tudíž zobrazována se třemi obličejí a podle toho také nazývána. Parmice nachová byla – i přes svou značnou oblibu mezi gurmány – obecně nejčastěji zakazovanou rybou (srov. Parker [1983], s. 362). Oblada byla pro pythagorejce (podle Iamblicha, *Protreptikos* 21 a *Život Pythagorův* 109) zakázána z toho důvodu, že byla podle jejich výkladu zasvěcena chthonickým božstvům (srov. Wellmann, s. 29 nn., pozn. 1; Jouanna [2003], s. 42, pozn. 6). To dost možná souvisí s jejím řeckým označením μελάνουρος (dosl. „černoocasá“) a černá byla barvou smrti. Úhoř byl zase posvátnou rybou v Egyptě (srov. Thompson, s. 60) a podle Ailiana (*O povaze živočichů* VIII, 4) příležitostně i v Řecku (srov. Wellmann, l.c.). Tři ze čtyř zmíněných mořských živočichů jsou však zakázáni i v hippokratovském lékařství: jsou vyloučeni z výživy lidí postižených tuberkulózou, jak o tom svědčí spis *O vnitřních chorobách* (12. kapitola). To mj. napovídá tomu, že hippokratovská medicína má svůj původ v lidovém léčitelství, resp. že mezi nimi existuje určitá kontinuita (srov. Parker [1983], s. 213). Právě z lidového léčitelství a víry a z kultovní praxe se totiž s největší pravděpodobností odvozují jak dietetická pravidla a tabu pythagorejců, tak zákazy očišťovatelů, o nichž se zmiňuje náš spis (srov. *ibid.*, s. 233 a 359).

tyto ryby jsou nejnebezpečnější: Všichni moderní editoři se v tomto případě přiklánějí k rukopisné variantě ἐπικηρότατοι (podle **Θ**), zatímco **M** má ἐπικαιρότατοι (Littré). Avšak čtení, jež nabízí **Θ**, znamená (podle všech výskytů tohoto slova) „nejvíce podléhající smrti“ (srov. LSJ s. v. ἐπίκηρος), má tedy pasivní význam, zatímco zde je očekáván význam aktivní „působící smrt, životu nebezpečný“. Byl by to pak jediný doložený výskyt tohoto adjektiva v aktivním smyslu. V našem spisu se toto slovo (rovněž v superlativu: τὸ ἐπικηρότατον) nachází ještě jednou (v pasivním významu) v I, 13, kde je překládám jako „veskrze podléhající zkáze“. Lekce **M** ἐπικαιρότατοι nedává v tomto kontextu smysl. Znamená totiž „nejvhodnější“ či „nejzávažnější“. Adjektivum sice může mít význam i „nebezpečný“, ale pouze ve spojení „závažné (= nebezpečné) zranění“ (srov. LSJ sub voce ἐπίκαιρος 3). Není vyloučeno, že text je na tomto místě porušen. Význam je přesto zřejmý.

z masa kozí, selečí a psí: Není vyloučeno, že zákaz jedení masa z těchto tří domácích zvířat souvisí s přesvědčením, že požírají exkrementy (srov. Parker [1983], s. 360), a jsou tudíž nečisté.

kozí: Koza je, jak se dále dozvídáme ze spisu (I, 11), podle magicko-náboženského výkladu posvátným zvířetem Matky bohů (připomíná-li chování postižených kozu, je původcem nemoci v souladu s tímto výkladem právě Kybelé – Matka bohů), přičemž hraje určitou roli i v kultech jiných bohů, zatímco v Asklépiově kultě je její obětování tabu (srov. Lanata, s. 58 n.). Navíc, jak praví hippokratovský autor dále (XI, 3), je koza zvířetem, které bývá nejčastěji postiženo epilepsií. Tento zákaz tedy mohl původně souviset se snahou vyhnout se přenosu nákazy na člověka (epilepsie, jakož i každá jiná poskvrna, je v magickém pojetí nakažlivá). Zřejmě z téhož důvodu bylo nařízeno nenosit oděvy z kozí kůže a neležet na ní. (Tento výklad podopruje Plútarchos, *Římské otázky* 290 A.) Na druhé straně jiní mágové zas doporučovali epileptikům jíst kozí maso upečené na pohřební hranici (Plinius Starší, *Historia naturalis* XXVIII, 226; srov. Temkin, s. 14). Svědčí to o zvláštní spojitosti kozy s touto nemocí (srov. také Kallimachos, *Aitia*, fr. 75, 12-14: epilepsie je magicky přenášena na kozy).

selečí: Sele bylo zvířetem nejčastěji používaným k očištění oběti (srov. Nilsson, s. 104; Burkert [1985], s. 81). Maso z této oběti se (coby poskvrněné) nejedlo (srov. Parker [1983], s. 283). Možná právě tato asociace hrála roli v zákazu selečího pro epileptiky, považované z magicko-náboženského pohledu za poskvrněné. Ježto byli léčeni očišťováním, měli zakázaný styk s čímkoli, co potenciálně souvisí s poskvrnou. Zákaz jíst selečí může být také semitského původu.

psí: Pes byl posvátným zvířetem bohyně Hekaty a na vícero místech řeckého světa se konala této bohyni pravidelná psí oběť (srov. Johnston [1999], s. 211 n.). Posvátní chrámoví psi však vystupují také v Asklépiově kultu (Dodds, s. 123 n.; Burkert [1992], s. 77). Jak to dosvědčují i některé zmínky v CH, nebyla patrně konzumace psího masa ničím výjimečným (srov. Jouanna [2003], s. 44, pozn. 8). Sextos Empeirikos (*Nástin pyrrhónismu* III, 225) referuje (ve 2. stol. n. l.), že Řekové považují jedení psího masa za hříšné (ἀνίερον), ačkoli to předtím bylo u nich běžné. Zákaz jeho požívání (vedle výše uvedené hypotézy) může souviset právě se spjatostí tohoto zvířete s Hekatou, bohyní, která měla kontrolu nad temnými silami, dušemi mrtvých, a mohla tudíž sesílat na lidi nemoci a šílenství. Pes byl také velmi často porážen u očištných obětí (srov. Parker [1983], s. 357 n.).

z ptáků slepici: Čtení rukopisů se na tomto místě různí: **Θ** má ἀλεκτορίδος („slepici“) proti **Μ** ἀλεκτρούνοσ („kohouta“). Čtu (spolu se Jouannou) podle **Θ** ἀλεκτορίδος, jež považuji za

lectio difficilior (ženská forma ἀλεκτορίς je mnohem vzácnější), přestože většina editorů a badatelů uvádí variantu **M**.

Lanata (s. 59) připomíná, že kohout („perský pták“, Aristofanés, *Ptáci* 485) byl do Řecka dovezen z Východu teprve v průběhu 7. či 6. stol. a zřejmě si ponechal svou magicko-náboženskou funkci (zahánění zlých duchů svým kokrháním) zdědenou z Orientu. V Řecku byl pak spojován s Aklépiem a stal se jeho posvátným ptákem. Není nutno připomínat slavnou Sókratovu poznámku z Platónova *Faidónu* (118 a), již filosof pronesl na konci svého života.

jejich maso je považováno za nejnestravitelnější: Spolu s Grensemannem a Jouannou čtu ἄ (ἄ θ) νομίζεται ἰσχυρότατα εἶναι, zatímco **M** (Littré, Jones etc.) má ἔτι δ' ὅσα νομίζεται ἰσχυρότατα εἶναι, což dává význam „a (všechny) ty druhy (ptáků), jejichž maso je považováno za nejnestravitelnější“ (Littré a Jones překládají ἰσχυρότατα jako „nejvydatnější“). Grensemann vysvětluje, že čtení ἔτι δ' ὅσα (unciálou ETI Δ ΟΣΑ) vzniklo nesprávným čtením z ΟΤΙΔΟΣ Α (ὀτίδος ἄ), přičemž ὀτίδος se do textu **M** mělo dostat jako glosa k předchozímu ὀτίδος („dropa“), jehož je variantou.

K významu ἰσχυρός v souvislosti s potravou srov. LSJ s.v. ἰσχυρός 1 („of food: indigestible“).

mátu, česnek a cibuli: Podle Sexta Empeirika (*Nástin pyrrhónismu* III, 224) byla v Egyptě cibule zasvěcena Diovi Kassiovi a v Libyi česnek Afrodité, takže je kněží těchto božstev nepožívali. V některých kultech zas bylo nařízeno zdržovat se máty (srov. Wellmann, s. 30, pozn. 1; Lanata, s. 56). Jouanna ([2003], s. 45, pozn. 10) k tomuto místu uvádí scestnou poznámku, že svědectví o zákazu těchto druhů zeleniny nemáme.

černý oděv: Také pythagorejci považovali černou za nepříznivou, ba zlou barvu a sám Pythagoras se měl oblékat pouze v bílý a čistý šat (Diogenés Laertios VIII, 34; Iamblichos, *Život Pythagorův* 100). I tato skutečnost by mohla svědčit o pythagorejském vlivu či dokonce prostředí, z něhož pocházely některé principy magicko-náboženského léčitelství. Ovšem černá byla obecně barvou smutku a lkaní (srov. Euripidés, *Alkéstis* 923), černý beran (nebo ovce) se obětoval chthonickým božstvům a héróům. Černá byla považována za nešťastnou barvu (byla spojována s nocí, soumrakem a se smrtí) a symbolizovala nečistý stav truchlícího (srov. OCD sub lemmate *colours, sacred*, s. 366). Nejbližší rodina byla totiž smrtí příbuzného na několik dní rituálně poskvrněna (srov. Burkert [1985], s. 79). Že černá byla

barvou smrti a smutku, dozvídáme se i z mýtu o Aigeovi: se svým synem Théseem se dohodl, že připluje k attickým břehům s bílými plachtami, jestliže zdolá Minótaura, umře-li, měly se ponechat černé (Diodóros Sicilský, *Historická knihovna* IV, 61, 4; Plútarchos, *Théseus* 17). Epileptik léčený u magických očišťovatelů musel zřejmě nosit výlučně bílé šaty, jelikož bílá byla typicky kathartickou barvou zaručující rituální čistotu (srov. Lanata, s. 61).

ležet na kozí kůži a nosit ji: Přežití této pověry máme dosvědčeno ještě v 6. století n. l. u lékaře Alexandra z Trall (I, 15; s. 559 ed. Puschmann), který uvádí, že epileptika lze poznat tak, že po oblečení kozího oděvu a ponoření do mořské vody se okamžitě začne topit (srov. Temkin, s. 26).

pokládat nohu na nohu a ruku na ruku: Lanata (s. 61 nn.) interpretuje tento zákaz v tom smyslu, že spojování rukou a nohou mohlo uvrhnout nemocného, který byl tímto magicky „svázán“, do područí vlivu démonských mocností, které se ho snažily posednout. Odkazuje přitom na četné nálezy hliněných figurek s rukama svázanýma za zády, jež jsou ekvivalentem proklínacích tabulek, na nichž bývají často nápisy s formulí, jíž se svazují ruce, nohy, jazyk a duše dotyčné osoby. „Svázat“ někoho znamená magicky ho vystavit zlému vlivu kletby, jemuž se nebude moci bránit. Uzly mají tedy sympatetickou hodnotu: naznačují, že daný člověk je vydán všanc silám, které ho mají posednout. Právě toho se pravděpodobně obávali magičtí léčitelé, kteří zakazovali epileptikům spojovat či překřížovat končetiny, jakkoli magie uzlů mohla mít i pozitivní efekty (podle jednoho svědectví z Epidauru Asklépios uzdravoval epileptiky tím, že jim přikládal prsten na ústa, nos a uši; *ibid.*, s. 63 n. a Jouanna [1992], s. 286 n.). Plinius Starší (*Naturalis historia* XXVIII, 59) referuje o tom, že v lidové pověře bylo proplétání prstů na rukou a dávání nohy přes nohu považováno za magické kouzlo (*veneficium*) a jakožto překážka mařící provedení skutků (*velut omnem actum impediencia*) bylo pak zakázáno v poradních sborech velitelů a velmožů.

to vše jsou prý překážky: Není jasné, zda jsou překážkami (*κωλύματα*) míněny magické zákazy, které mají zabránit, „překazit“ propuknutí nemoci, nebo tím máme naopak rozumět, že nošení černého oděvu a kozích kůží a spojování rukou a nohou jsou překážky léčení. Jisté však je, že autor spisu se od tohoto magického výkladu distancuje a prezentuje jej jako názor magických léčitelů, což je naznačeno použitím infinitivu εἶναι (do češtiny

překládám jako „prý“), zatímco v předchozích závorkách vysvětlil jejich alimentární zákazy indikativem.

aby se mohli bezpečně bránit: Je zde rozvíjeno a vysvětleno obvinění naznačené několik řádků předtím, kde se původcům a hajitelům božského charakteru nemoci vytýká, že stanovili takovou léčbu, aby byla k jejich vlastnímu bezpečí (τὴν ἴησιν κατεστήσαντο ἐς τὸ ἀσφαλὲς σφίσιν αὐτοῖσι). Je to další bod „obžaloby“ proti magicko-náboženským léčitelům, kteří podle mínění autora spisu hledali vlastní zabezpečení (τὸ ἀσφαλὲς), zatímco úkolem lékaře má být zajistit bezpečí pro nemocného a pečovat o jeho zdraví. Zatímco hippokratovský lékař nese plnou odpovědnost za způsob a výsledek své terapie, neboť se spoléhá na racionální a „přirozené“ metody, magičtí léčitelé se zavedením božského vlastně pojistili pro případ, že jejich léčba neuspěje („zajistili / zabezpečili si svou obranu“: ἐν ἀσφαλεῖ καθίσταται αὐτῶν ἡ ἀπολογία). Útok proti stoupencům magie je veden tak, že autor postupně odhaluje jejich motivy: poukazuje nejenom na jejich nevědomost a bezradnost, ale také na jejich vynalézavost ve věci vlastního prospěchu („ke svému vlastnímu bezpečí“), pokrytectví („předstírají, že jsou náramně zbožní a že vědí něco více“), touhu po slávě („aby získali ocenění pro svou dovednost“) a zbabělost („schovali se za božstvo a zaštitili se jím“).

Není bez zajímavosti, jak připomíná Lloyd (s. 17 n., kde cituje z Thomasovy studie *Religion and the Decline of Magic*), že angličtí magičtí léčitelé v 16. a 17. stol. argumentovali stejně podvodně jako jejich řečtí předchůdci: jestliže se jejich pacient uzdravil, prohlašovali to svou zásluhou, pakliže umřel, vinili z jeho úmrtí (neléčitelné) uhranutí čarodějky.

nekoupali v horké lázni: Dosl. „nevyvařili“ (οὔτε καθήψησαν) jej koupelemi. Magičtí léčitelé podle autora spisu neriskují žádnou pozitivní terapii, která by nemocnému mohla přitížit. Horká lázeň byla jednou z nejčastějších léčebných metod hippokratovské medicíny a koupání v horkých pramenech bylo i v lidovém léčitelství považováno za velmi účinné především v léčbě kožních chorob (srov. Parker [1983], s. 212-214).

nikdo z Libyjců, kteří obývají vnitrozemí, by nebyl zdráv: Text je na tomto místě pravděpodobně porušen. Littré uvádí jiné čtení (ἐγὼ δὲ δοκέω Λιβύων τῶν τὴν μεσόγειον οἰκεόντων οὐδένα ὑγιαίνειν, ὅτι ἐν αἰγείοισι δέρμασι κατακέονται καὶ κρέασιν αἰγείοισι χρῶνται, ἐπεὶ οὐκ ἔχουσιν οὔτε στρῶμα οὔτε ἱμάτιον οὔτε ὑπόδημα ὃ τι μὴ αἰγείον ἐστίν), které dává tento význam: „Já si však myslím, že nikdo z Libyjců, kteří obývají vnitrozemí,

není zdrav, protože spí na kozích kůžích a živí se kozím masem, jelikož nemají ani prostěradlo ani oděv ani obuv, které by nebyly z kozí kůže.“ Littré totiž nechte ἄν, které je v **M** po Λιβύων a jež se vztahuje k ὑγιαίνειν. To dává větě ireálný význam („by nebyl zdrav“). Pokud bychom četli s Littrém, museli bychom soudit, že autor spisu dává vlastně zapravdu svým magickým rivalům. Jeho cílem je však vyvrátit jejich argumenty. Čtu tedy s Jonesem a Jouannou, jak je uvedeno výše. Jouanna pak čte podle θ εἶ τι ἐπ’ αἰγείοισι δέρμασιν ἢ κρέασιν ἦν, ὡς ἐκεῖ γε οὐκ ἔχουσιν οὔτε στρῶμα κτλ. Littré doplňuje své čtení z některých apografů **M** a jeho ἐπεὶ je konjekturou z **M** ἔνεκά γε ὡς. Ve svém překladu se držím Jouannova textu.

O vnitrozemských Libyjcích odlišných od přímořských kočovných obyvatel Libye píše Hérodotos (IV, 181), který rovněž dokládá jejich velmi pevné zdraví – spolu s Egypťany jsou podle jeho podání nejzdravějšími lidmi (II, 77; srov. IV, 187). Autor zde dokazuje nepravdivost předpokladu, že kozí maso a kůže způsobuje epilepsii, sporem (reductio ad absurdum, modus tollens). Tento předpoklad nemůže být pravdivý, neboť by z něj vyplývalo, že Libyjci by byli ve velké míře postiženi svatou nemocí. To však neplatí. Pokud by však byla pravda, že požívání kozího masa vyvolává záchvaty, pak „je boží moc ta tam“ a příčina nemoci by byla zcela přirozená. Autor tak rétoricky velmi působivým způsobem dokazuje absurdnost magicko-náboženské koncepce. Nutno nicméně podotknout, že magičtí léčitelé nejspíše neprohlašovali, že požívání kozího masa vyvolává svatou nemoc, ale zakazovali je, aby utišili hněv božstva (v tomto případě pravděpodobně Matky bohů, srov. I, 11), které nemoc seslalo a jehož byla koza totemickým zvířetem. Také nejspíše netvrdili, že kontakt s kozí kůží je nebezpečný pro všechny, ale jenom pro ty, kdo trpí nemocí, jakou je epilepsie.

žádný jiný dobytek kromě koz (a krav): Dodatek „krav“ je neočekávaný, jelikož cílem argumentu je poukázat na to, že v Libyi se chovají pouze kozy. Z toho důvodu někteří moderní vydavatelé (Wilamowitz, Jones, Grensemann) zmínku o kravách (καὶ βόες) vypouštějí. Nachází se však jak v obou stěžejních rukopisech (**Θ** a **M**), tak v Galénově spisu *Komentář k Hippokratovu pojednání O kloubech* I, 26, kde je tato pasáž citována. Nezbyvá tedy než buď připustit autorovu nedůslednost nebo konstatovat, že jde o antickou vsuvku. Spolu se Jouannou ji v textu ponechávám (na rozdíl od něj však v závorkách).

požívání a podávání kozího masa: Řecký výraz ταῦτα ἐσθιόμενα καὶ προσφερόμενα vykládají někteří editoři a překladatelé (Littré, Jones) ve smyslu „požívání a používání

těchto věcí“. Zachová se tím větší obecnost řeckého ταῦτα a zároveň je tak možno vztáhnout výraz nejen k masu, ale také k předmětům z koziny. Avšak pro můj (a Jouannův) překlad hovoří dvojí: 1. silná tendence doložená v celém spisu k používání dvojic synonym; 2. participium προσφερόμενα mívá obvykle význam „podávané (pokrmu)“.

boží moc je ta tam: Další ze série argumentů proti magické medicíně spočívá na úvaze, jejímž cílem je dokázat hrubou nedůslednost magicko-náboženské koncepce: je-li původcem nemoci bůh, jak je potom možné ji odvrátit a vyléčit lidskou činností (ať už se jedná o stravovací nařízení nebo o očistné obřady)? Argument je rozvíjen v dalším odstavci. Autor tvrdí, že magičtí léčitelé ve skutečnosti nepokládají epilepsii za svatou ani božskou nemoc. Dovede-li totiž magie vymýtit z pacientova těla chorobu, je příčinou nakažení i vyléčení nikoli božstvo, ale „něco lidského“ a „není zde žádného božího zásahu“. Tato úvaha je zcela v duchu iónského racionalismu, z něhož hippokratovská medicína vychází. Projevuje se to v tom, že autor jednak zavrhuje magické praktiky, jednak se snaží o racionální pojetí božství (nejsvětější bůh přece nemůže způsobit nemoc, I, 13). Navazuje v tom na tradici, která došla svého nejpřekvapivějšího výrazu u Xenofana z Kolofónu, iónského myslitele 6. stol., který podle Cicerona zcela zavrhl věštění a měl tak být podle jeho slov jediným filosofem (vyjma Epikúra), který uznával boží existenci a přitom nevěřil věštbám (DK 21 A 52). Stejně se i náš autor staví proti pověřčivému léčitelství, ač nikterak neopouští teistickou pozici. Aristotelés zase uvádí anekdotu, na níž je velmi dobře vidět Xenofanova kritičnost vůči nedůslednosti lidového náboženství (z přísně racionálního pohledu): Když za Xenofanem přišli Elejští s dotazem, zda mají obětovat Leukothei a zpívat nad ní pohřební písně, poradil jim filosof, aby nezpívali, pokud ji považují za bohyni, soudí-li však, že je člověkem, aby jí neobětovali (DK 21 A 13). Ze stejné racionální pozice přistupuje k náboženskému léčitelství i hippokratovský autor: je-li bůh tím, kdo sesílá na lidi „svatou nemoc“, jak to, že ji vyléčí lidé a lidská činnost? Jestliže „mágové“ tvrdí, že má nemoc božský původ, měli by nemocné „vodit do chrámů a prosit o uzdravení“ (I, 12). Nevěří-li tomu, proč prohlašují nemoc za „božskou“?

když je totiž lze odvrátit: V originálu je doslova „ježto jsou přenesitelná“ (ὅπου γὰρ μετάστατα γίνεταί). Z hlediska magického pojetí není možné nemoc odstranit tak, že „zmizí“, lze ji pouze přenést na něco jiné, „zahnat“ (srov. ἀπάγειν v další větě). Proto magičtí očišťovatelé zakazovali styk nemocného s kozami, aby nedošlo k přenosu nemoci z postiženého zvířete na člověka. Proto také bylo nutno po skončení očistného rituálu

odstranit použité prostředky (zakopat do země, vyhodit do moře, odnést do hor; srov. I, 12), neboť se na ně přenesla poskvrna – nemoc. Styk s nimi by byl kontaminující. Nemoc byla ve starém světě též „posílána“ do zvířat (k tomu srov. *Evangelium podle Matouše* 8, 28-33), v případě svaté nemoci většinou do divokých koz (srov. Kallimachos, *Aitia*, fr. 75, 12-14). Že jde o obecně sdílenou magicko-náboženskou představu, lze doložit mj. jak na starozákonním rituálu vložení hříchů všech Izraelců na hlavu kozla během smířčích obřadů („Kozel na sobě ponese všechny jejich nepravosti do odlehlé země. Toho kozla vyžene na poušť“, *Leviticus* 16, 22), tak na chetitském rituálu, při němž se na myši tělo uváže provázek, který byl jen chvíli předtím namotán na pravé ruce a noze očišťované osoby. Zlo je tím rituálně přeneseno na myš, kterou pak kněžka pošle pryč (do hor a údolí; srov. ANET 348). Také mágové zmínění v papyru Derveni daimony doslova „přemisťují“, odvracejí (μεθιστάναί, VI, 3).

prostřednictvím očišťných obřadů: Sloveso περικαθαίρειν, jež se zde vyskytuje, naznačuje, že očišťování postižených epilepsií probíhalo kruhovým pohybem a snad pozůstávalo z vytvoření magického kruhu (možná z krve obětního zvířete) kolem epileptika. Nelze také vyloučit, že obětní zvíře (snad pes) bylo rozpůleno a nemocný měl projít prostředkem mezi dvěma částmi jeho těla. Tento postup se totiž prováděl nejen v případě rituálního očišťování makedonského vojska, ale sloužil také k magickému léčení některých nemocí (srov. Eitrem, s. 8-12). Parker ([1983], s. 225 n.) uvádí, že slovesa s předponou περι-, jakým je právě περικαθαίρειν, se v tomto kontextu užívala i v případě, kdy se nejednalo o skutečné obkroužení. Vzhledem k tomu, že očišťovatelé vymítali nemoc „krví a jinými podobnými prostředky“, nemůžeme si být jisti, jak rituál přesně probíhal a zda jeho součástí musela být oběť (z Aristotelova fragmentu 454 se dozvídáme, že bylo možné „očišťovat kolem“ i zaříkáními, περικαθαίρειν ἐπαιδαῖς; srov. Lanata, s. 45, pozn. 127). Pravděpodobně se používalo několik očišťných technik; magická praxe nemusela být jednotná. Stručný popis magického obřadu, při němž docházelo k rituálnímu obkroužení nemocného, nalzáme v Menandrově komedii *Přízrak* (54-56), kde otrok radí svému pánovi, aby si k vyléčení své smyšlené nemoci povolal ženy, které jej dokola ometou (περιμάσσειν) a obkouří (περιθειοῦν) sírou, a aby se pak pokropil vodou ze tří pramenů s přidanou solí a čoučkou (srov. Parker [1983], s. 207).

Zmiňme se ještě o jedné očišťné technice, jejíž součástí sice nebylo obkroužení, ale podobně jako v předchozím případě zvláštní druh vymetení. Démostenés v řeči *O věnci*

(259) napadá a zesměšňuje Aischinovu matku, která měla podle jeho slov v noci za asistence svého syna vykonávat očistné a zasvěcovací obřady. Očistný obřad, jež prováděli, měl podle Harpokrationova výkladu ve *Slovníku k deseti řečníkům* (s.v. ἀπομάττων) spočívat v tom, že zasvěcovaná osoba byla potřena bahnem a posypána otrubami, načež bylo bahno z těla zřejmě seškrabáno (srov. Burkert [1992], s. 61). Tento kathartický obřad (typický přechodový rituál) měl souviset se zasvěcením do soukromých Dionysových mystérií; není však vyloučeno, že podobný postup se mohl využívat i v případě očišťování nemocí. Každopádně nám tento příklad pomáhá učinit si přesnější představu o různých očistných praktikách řeckých mágů.

šálí lidi: V textu je ἀνθρώπους ἐξαπατῶσι. Sloveso ἐξαπατᾶν („šálit, podvádět, svádět“) je odvozeno ze slova ἀπάτη, kterým se označuje klam či omámení, především omámení řečí, jež je schopen vyvolat obratný řečník. V sofistické rétorice, především u Gorgii, je ἀπάτη efektem, který má řeč na mysli posluchačů a jehož lze dosáhnout různými technikami (figurami, řazením argumentů atd.). Cílem ἀπάτη je πειθῶ – přemluvení obecenstva, kdy posluchači zastávají týž názor (δόξα) jako řečník, jsou „omámeni“ řečí a získáni pro nějakou věc či proti ní. Prostředkem ἀπάτη je λόγος – řeč, která „působí věci nadmíru božské“ (θειότατα ἔργα ἀποτελεῖ, srov. Gorgias, *Chvála Heleny*, DK 82 B 11). Jelikož podle Gorgii nelze dosáhnout jistoty v poznání, je úkolem rétoriky prostřednictvím magické síly slova posilovat či vyvracet názory, hájit stanoviska, slovem ψυχαγωγεῖν – „vést duše“, dojímat a strhovat lidi, zapůsobit na jejich emoce a získávat je působivou řečí pro pravděpodobná mínění (srov. Romilly, s. 87 nn.; Boháček, s. 210 nn.).

Autor našeho spisu naráží v této pasáži na rétorické schopnosti a techniku kathartických léčitelů: nejenže svými řečmi „omamují“ („šálí“) lidi, ale používají k tomu „úskoky“ (machinace, μηχανώμενοι), čímž jsou patrně míněny právě rétorické prostředky, jimiž mágové působí na své publikum a přesvědčují ho o své pravdě. V I, 7 hovoří v souvislosti s jejich kouzly dvakrát o „postupech“, přičemž v řečtině je substantivum τέχνημα, resp. participium τεχνησάμενος. Jejich magie má tedy jistý technický rozměr, implikuje určitou znalost a dodržování jistých postupů. Náš autor také třikrát zdůrazňuje (I, 4, 5, 8), že mágové se dovolávají vyššího vědění („vědí něco více“) a zmiňuje, že tvrdí, že „ovládají všechna možná kouzla tohoto druhu“ (I, 9). Přestože jim přiznává určitou řečnickou dovednost a technicitu, poukazuje zároveň na jejich bezradnost (ἀμηχανίη) a naprostou nevědomost (I, 4). Mágové sice ovládají rétorické prostředky a vyznají se ve

vlastním řemesle, ale léčbě nemocí vůbec nerozumí, nemají žádný účinný lék a nevědí ani, co je jejich pravou příčinou a jak vznikají.

posvěcování a očišťování: V řečtině je ἀγνείας τε καὶ καθαρότητος, což jsou dvě synonyma s takřka identickým významem. První z nich souvisí se slovem ἀγνός, dalším z termínů, jimiž se v řeckém jazyce označuje posvátno. Toto slovo (vztahuje-li se k lidem) vyjadřuje neporušený, čistý stav vyžadovaný pro styk s božským. Tato rituální čistota, jež se nazývala ἀγνεία, zahrnovala cudnost a nepřítomnost krve a smrti (srov. Burkert [1985], s. 271, Parker [1983], s. 149). Pouze je-li člověk čistý (ἀγνός), může překročit hranice toho, co je ἱερός, tedy například vstoupit do chrámu, přinést oběť atp. Když je o něco dále v textu (I, 13) zmínka o tom, že vcházíme do chrámů pouze očištěni, je zde užito právě slovesa s týmž kořenem: ἀγνεύειν. Καθαρότης je slovo běžně používané v nesakrálním významu, jež označuje stav čistoty (jak fyzické, tak morální). Zde však má patrně význam očišťování a znamená totéž co καθαρός (očistný obřad; srov. výše, s. xxx). Stejně tak termín ἀγνεία označuje v plurálu očistné rituály (srov. LSJ s.v. II).

většina jejich řečí se točí kolem božstva a daimonia: Božstvo a daimonion (τὸ θεῖον καὶ τὸ δαιμόνιον) je další dvojicí slov s blízkým významem.

Božstvo (τὸ θεῖον, dosl. „to božské“) je kolektivním abstraktním adjektivem utvořeným ze slova θεός (bůh) a používaným zejména v jazyce iónské filosofie k označení božského principu (mimo personifikující tradiční mytologickou koncepci), který působí a projevuje se v přírodě (srov. Lanata, s. 25). Připomeňme, že náš autor používá τὸ θεῖον (celkem devětkrát) jako synonymum k θεός (také devětkrát) i k plurálu θεοί (pětkrát), o čemž zjevně vypovídá zejména I, 13, kde se všechny tři výrazy vyskytují vedle sebe jako stylistické varianty. Jak je však vidět z počtu výskytů, má autor spisu výraznou tendenci k používání singuláru.

Τὸ δαιμόνιον je stejně utvořeným substantivizovaným adjektivem odvozeným ze slova δαίμων. Daimón je výrazem pro zvláštní, skrytý způsob boží činnosti: je „tajemnou tváří boží aktivity“ (Burkert [1985], s. 180). Představuje aspekt božského, jenž se vymyká pojmenování a charakterizaci. Jako tací nemají δαίμονες chrámy ani sochy, neexistuje kult ani modlitby k daimonům (jedinou výjimkou je tzv. „dobrý daimón“, ἀγαθὸς δαίμων). Není původně rozdílu, jak uvádí Burkert (ibid.), mezi bohem (θεός) a daimonem v tom smyslu, že by tyto termíny označovaly každý jinou kategorii božských bytostí. Každý bůh může jednat jako δαίμων: jedná se o to, jak se projevuje. Slova θεός a δαίμων jsou (původně) výrazy

označující spíše různý způsob božského působení: zatímco θεός vyjadřuje přítomnost konkrétního boha, objektivní síly, která se zjevuje, je δαίμων označením pro božstvo aktivně zasahující do lidských záležitostí, pro nedefinovatelný, anonymní a neosobní boží vliv působící na člověka (srov. Burkert [1985], s. 272). Týká se to i výrazu τὸ δαιμόνιον, který se např. u Hérodota používá v souvislosti se zásahem boha do světa lidí (srov. Jouanna [2003], s. 101 n., pozn. 11). Sókratés se také dovolával daimonia – jakéhosi tajemného božského hlasu, který ho mj. varoval před politickou dráhou a odvracel ho od ním zamýšlené činnosti. I v případě Sókratova daimonia se tedy jedná o jakýsi vyšší popud shůry, o hlas, který ovlivňoval jeho rozhodování, o nepojmenovatelnou boží sílu. Toto „cosi božského“, co zasahovalo do jeho života, označuje právě jako θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον (Platón, *Obrana Sókratova* 31 d) – tedy stejnou dvojicí slov, která se vyskytuje i v této komentované pasáži. Na toto pojetí daimona jako neidentifikovatelného božského působení navazuje představa daimona coby osudu, resp. boží síly, jež řídí osud člověka. V tomto smyslu se daimón vyskytuje již u Homéra (srov. LSJ s.v. I.2). Vzhledem k různosti a nevyzpytatelnosti osudu může být daimón jak dobrý, tak i zlý, což se odráží v používání výrazů, jakými jsou εὐδαίμων (šťastný) a κακοδαίμων (nešťastný).

V lidové víře byli bohové a daimoni nejčastěji rozlišováni v tom smyslu, že v bozích byli spatřováni dárci dobra, zatímco osudové rány a nepříznivé události byly spíše připisovány působení neurčitých daimonů (srov. Mikalson, s. 66). Toto přesvědčení nalézáme také již u Homéra, kde básník v podmanivém přirovnání líčí radost dětí, jejichž otec „byl záhuby od bohů zbaven“, když předtím „hrozný ho napadl daimón“ (*Odysseia* V, 396 n.; překl. O. Vaňorný, upr. J.O.; srov. Parker [1983], s. 240). Podobně u Theognida (v. 402 nn.) je daimonem do velkého omylu uveden muž jdoucí za ctí a ziskem (srov. Dodds, s. 52 n.). Z této představy se pak vyvine pojem daimona coby negativní duchovní síly (srov. české „démon“).

Na druhé straně jsou u Hésioda lidé zlatého věku po své smrti Diem přeměněni v daimony, šlechtné strážce smrtelných lidí (*Práce a dny*, 122-126), a později se setkáváme s tím, že některé významné osobnosti jsou po smrti nazývány daimony (srov. Burkert [1985], s. 181). Daimón tu pak nepředstavuje boží působení, nýbrž bytost od bohů odlišnou, která se projevuje po smrti člověka, s lidmi je však svým statutem rovněž nestejná. Daimonem se takto po svém zástupném úmrtí stane podle slov sboru Alkéstis, obětává manželka krále Adméta (Euripidés, *Alkéstis* 1002 n.; srov. Lanata, s. 33, pozn. 67). Toto pojetí pak vedlo ke konceptu daimona vnímaného jako duše zesnulého (duch, přízrak). Daimoni

v tomto smyslu vystupují v papyru Derveni, kde jsou identifikováni se mstícími dušemi, jež může zapudit zaříkání mágů (VI, 1-4). Ve III. sloupci téhož svitku se k daimonům vztahuje označení „služebníci bohů“. Takovouto mstící duší, jakýmsi zlým duchem, byl zřejmě i „zlý daimón“, jehož činí posel odpovědným za Xerxovu tragickou výpravu proti Řecku v Aischylových *Peršanech* (354; srov. Dodds, s. 53). Posel tu totiž jedním dechem uvádí, že za to podle něj může zlý daimón nebo alastór, tedy pronásledující duše mstící smrt zesnulého. Známa je také pythagorejská démonologie, podle níž jsou daimoni dušemi, které ovlivňují svět živých a sesílají jim různá znamení a nemoci (srov. Diogenés Laertios VIII, 32). S daimony jakožto přízraky napadajícími lidi (převážně ženy) a působícími zděšením se setkáme v hippokratovském spisu *O nemocech dívek*, kde se píše, že někteří lidé „blázní a zdá se jim, že vidí jakési sobě nepřátelské daimony“.

Specifické pojetí daimona lze nalézt v Empedokleově básni *Očišťování* (Καθαρμοί), kde se tímto pojmem míní reinkarnační substrát božského původu, jenž z důvodu nějakého provinění (vražda, křivá přísaha) „upadl“ do koloběhu rození (DK 31 B 115) a musí jím v podobě smrtelných tvorů bloudit, dokud znovu nedosáhne božství (B 146-147).

Pojem daimona jako jasně definované nižší (duchovní) bytosti byl vypracován filosofy ve 4. století (srov. Burkert [1985], s. 331 n.). U Platóna v dialogu *Symposion* je daimón definován jako prostředník a posel, který je uprostřed mezi bohem a člověkem. „Chodí k bohům od lidí a k lidem od bohů (...) Skrze něho se provádí i veškeré věštění a umění kněží i těch, kteří se zabývají oběťmi, i zasvěcováním, i zaříkáváním, i veškerým vykládáním budoucnosti a kouzly. Neboť bůh se s člověkem přímo nestýká, ale všechny styky a rozmluvy mezi bohem a lidmi v bdění i ve spánku se dějí skrze tohoto daimona“ (202 e – 203 a; překl. F. Novotný). Tato koncepce daimona jako „nižšího boha“ je pak dále rozvíjena v pseudoplatónském dialogu *Epinomis* (984 b – 985 b), kde δαίμονες vystupují jako neviditelné dobré bytosti éterické a vzdušné povahy, které na rozdíl od nebeských bohů oproštěných ode všech tužeb mohou zasahovat do lidských životů. Je proto záhodno naklonit si je modlitbami. Podle Platónova žáka Xenokrata (fr. 23-24 Heinze) jsou však mezi daimony i bytosti přímo zlé, toužící po krvi a sexu. Jsou to ony, kdo způsobují nemoci a rozepře, kdo stojí za všemi obskurními a obscénními náboženskými rituály, při nichž se prolévá krev a provádějí se iracionální úkony. Nutno dodat, že tato filosofická koncepce daimona zajisté navazuje na starší představy, v nichž daimón vystupuje jednak jako osudová (často negativní) síla a jednak jako bytost překonavší lidský úděl a působící v lidském světě.

Zbývá zodpovědět otázku, v jakém smyslu se daimonion zmiňuje na tomto místě. Přestože se i v případě „božstva a daimonia“ může s určitou mírou pravděpodobnosti jednat o synonymní výrazy (tohoto názoru je Jouanna [2003], s. 51, pozn. 7), není vyloučeno, že autor našeho spisu naráží na pojetí daimona blízké pojetí v papyru Derveni, jehož obsah pochází pravděpodobně z téže doby, kdy náš spis (srov. kupř. Lloyd, s. 11, pozn. 7; Hladký, s. 137). Nasvědčuje tomu zmínka z papyru, kde se tito δαίμονες stávají objektem určité rituální manipulace ze strany mágů, kteří je zahánějí a současně usmiřují obětí (VI. sloupec). Právě jako mágové jsou i v našem textu označeni provozovatelé náboženských očištných praktik a stoupení svatého charakteru epilepsie. Jsou to oni, kdo mají hovořit o „božstvu a daimoniu“. Jestliže je navíc správně rekonstruováno čtení ἐπιωδή („zařikání“) ve druhém řádku VI. sloupce papyru (což je nyní téměř jisté), podobnost s „našimi“ mágy, kteří také léčí právě zařikáním, bude ještě více zvýrazněna. Takovéto pojetí daimona zcela souhlasí s pythagorejskou vírou, podle níž jsou to právě daimoni (a héróové), kdo sesílají nemoci, a právě vůči nim se používá očišťování (není však jasné, jak je tato nauka stará a nepochází-li teprve z pozdější doby; k tomu srov. Dodds, s. 120, pozn. 53). O této víře referuje také Plútarchos, který zmiňuje, že pro pověřivého člověka (δεισιδαίμων) jsou jak veškeré nemoci, tak různá jiná životní příkoří „rány boží a útoky daimona“ (πληγαὶ θεοῦ καὶ προσβολαὶ δαίμονος, *O pověře* 168 b-c). Nadto, nikdo jiný než daimón není podle Platónova *Symposia* odpovědný za zařikání a magii a jejich fungování. Setkáváme se zde tudíž nejspíše se zvláštním (magickým) pojetím daimona (či daimonia), jež (byť je předplatónské) osciluje mezi platónským prostředníkem mezi bohem a člověkem a mstící duší z makedonského papyru, tedy s daimonem jako nadpřirozenou silou, která má být odvrácena, aby tak byla magicky zažehnána nemoc či jiná poskvrna. Je to daimón, jenž je z magického hlediska vlastně (aniž by jeho jednání bylo primárně negativní) neurčitým jménem pro neviditelnou příčinu působící nemoci, je jakýmsi agentem poskvrny. Tento bezejmenný daimón (a tím spíše kolektivní neutrum τὸ δαιμόνιον) pak může být blížeji specifikován jako hérós, alastór či Erinye atp. (srov. „Hekatina napadení a útoky héróů“ v I, 11). Na rozdíl od Jouanny, který tvrdí, že v 5. stol. nebyl mezi pojmy δαίμων a θεός žádný rozdíl, si tudíž nemyslím, že daimonion je na tomto místě synonymem k τὸ θεῖον. Podobně i Lanata (s. 33) spatřuje podobnost mezi pythagorejským konceptem daimona a pojetím mágů z našeho spisu a uvažuje o tom, že τὸ θεῖον je spíše překladem daimonia, pojmu magických léčitelů, do jazyka vlastního hippokratovskému autorovi (ibid., s. 37).

Má-li pravdu Betegh (s. 81 n.), že mágové z papyru Derveni by mohli být zasvěcovateli do soukromých mystérií, jak tomu silně napovídá zmínka o zasvěcencích (μύσται), kteří obětují Eumenidám „stejně jako mágové“ na konci VI. sloupce, a mít tedy souvislost s orfismem, pro což svědčí vůbec celý obsah papyru, pak se poněkud objasňuje, proti komu je pravděpodobně namířena polemika autora pojednání *O svaté nemoci*. Na orfický původ žebavých kněží a věštců, jejichž působení (oběti a zařikání) nápadně připomíná očistné praktiky mágů jak v našem spisu, tak v papyru Derveni, poukazuje Platón v již zmíněné pasáži *Ústavy*, kde přímo hovoří o tom, že tito kněží „jmenují haldu knih od Músaia a Orfea (...), podle nichž vykonávají obětní obřady“ (364 e). Z toho zřejmě vyplývá, že přinejmenším jistá část „mágů, žebavých kněží, očišťovatelů a šarlatánů“ mohla mít velmi blízko k orfickému (či orficko-pythagorejskému) prostředí. To by nás však nemělo vést tak daleko, abychom mohli souhlasit s Boyancého hypotézou (s. 106 n.; srov. také Burkert [1972], s. 177, pozn. 87), podle níž lze kathartické léčitele ze spisu *O svaté nemoci* identifikovat s pythagorejci. Na pythagorejské alimentární a jiné zákazy (tzv. akúsmata či symbola) lze spíše nahlížet jako na rozšíření řady očistných nařízení z kultovní praxe a lidového léčitelství, které rozhodně nebyly omezeny pouze na pythagorejské prostředí. Totéž patrně platí o mázích z našeho pojednání a jejich magické léčbě (přestože nelze přehlédnout, že řada nařízení, jež předpisovali nemocným epileptikům, přímo koreluje s pythagorejskými zákazy a omezeními). Zásadní rozdíl spočívá v tom, že u stoupenců Pythagory jsou tato pravidla součástí jejich životního stylu („pythagorejský život“; srov. Platón, *Ústava* 600 b), a mají být tudíž dodržována celoživotně, zatímco pro zasvěcence do daných kultů, jakož i epileptiky, platila pouze dočasná omezení (srov. Lanata, s. 51 a 60; Lloyd, s. 37 n.; Parker [1983], s. 297). Navíc, přestože již v řeckém starověku nebyl rozdíl mezi pythagorejci a orfiky vždy zcela jednoznačný (srov. Hérodotos II, 81), lze to, co se dozvídáme o působení mágů ze spisu *O svaté nemoci*, mnohem spíše vztáhnout k praktikám orfických zařikávačů, jak o tom svědčí Platónova poznámka a text papyru obsahujícího a vykládajícího orfickou theogonii, než k pythagorejci. Rituál není nikterak prominentní součástí pythagorejského života (nelze ani hovořit o pythagorejském kultu) a zmínky o potulných žebavých kněžích a soukromých mystériích se zcela jednoznačně vztahují k orfikům, nikoli k pythagorejci (srov. Burkert [1972], s. 132). U Euripida (*Alkéstis* 966-969) máme jasné svědectví o tom, že v pátém století obíhal orfický spis, jenž pravděpodobně obsahoval něco jako seznam různých (magických) léků (φάρμακον Ὀρήσσαις ἐν σανίσιν, τὰς Ὀρφεῖα κατέγραψεν γῆρυς, srov. Lanata, s. 48) a mohl být používán i ke kathartické léčbě, o níž referuje hippokratovský

autor. Také víme o tom, že Dionysos, jehož mýtus tvoří centrální teologickou osu orfismu (nyní lze považovat za prokázané, že tomu tak bylo již v klasické době; srov. již Dodds, s. 173 nn. a ve světle nových nálezů Parker [1995], s. 494 nn. et passim), byl eminentním léčitелеm duševních nemocí a bohem s výraznou kathartickou funkcí (srov. Dodds, s. 91 nn.). Nicméně tradice zařikání byla orfikům a pythagorejčům společná a o pythagorejských zařikáních (dokonce proti fyzickým nemocem) se zmiňuje jak Porfyrios (*Život Pythagorův* 33), tak Iamblichos (*Život Pythagorův* 164). Jedná se však o značně pozdní prameny a totéž se týká i naší evidence o pythagorejských tabu (i když řada z nich musí být patrně velmi značného stáří, neboť některá tabu se objevují již v Hésiodových *Pracích a Dnech*). Co se týče očišťování krví, jež kathartičtí mágové vymítající svatou nemoc evidentně prováděli (srov. I, 12) a jež muselo být ve vegetariánství hlásajícím orfismu (Platón, *Zákony* 782 c, Euripidés, *Hippolytos* 952) nepřipustné, nutno poznamenat, že s největší pravděpodobností orfismus nebyl jednotným hnutím, že existovala jakási jeho populární odnož (Guthrie [1935], s. 17) a především, že Platónem zmínění očišťovatelé, kteří disponovali „haldou“ Músaiových a Orfeových knih (a kteří se patrně zčásti skrývají právě i za „našimi“ mágy), se zajisté necítili vázání striktními pravidly esoterního náboženského proudu, byť působili a vystupovali v jeho jménu. Navíc by rozhodně nebylo rozumné domnívat se, že celou skupinu magických léčitelů, na niž hippokratovský autor míří svou kritikou, lze identifikovat s orfickými mágy (to platí zejména o mázích provozujících meteorologickou magii, o níž je řeč v I, 9). Krvavé očišťování tak zřejmě prováděli očišťovatelé, kteří se s orfiky nejspíše neidentifikovali. Na rozdíl od oné tváře orfismu vykazující jistou uzavřenost a esoterismus (privátní mystéria; oddělená pohřebiště, srov. Kern T 180 atd.), vyznávající, že přítomný život je trestem a tělo hrobem duše (Platón, *Kratylos* 400 c) a vyžadující striktní dodržování mravní i rituální čistoty („přicházím od čistých čistá“, srov. Kern F 32c,d), nabízejí tito potulní kněží s orfickými knihami za peníze každému, kdo chce a může si to dovolit, obřady spojené s oběťmi a zařikáními, které osvobozují od vin a nemocí a zajišťují lepší podíl na onom světě na způsob odpustků. Dodejme, že Theophrastos (*Povahopisy* XVI, 11) nazývá (ve 4. stol.) tyto soukromé zasvěcovatele a očišťovatele ὀρφειοτελεσταί.

nehovoří o zbožnosti: Zbožnost (εὐσεβεία) je jedním z nejdůležitějších konceptů v řeckém náboženství. Tímto termínem se vyjadřuje správný, náležitý vztah člověka k bohům (ale i k vlastním rodičům), který spočívá v prokazování úcty. Ta se obvykle projevuje konáním obětí a respektováním toho, co patří nebo je zasvěceno bohu (chrámy, posvátná místa a

osoby, slavnosti, přísahy atd.). Být zbožným znamená nedopouštět se ve vztahu k posvátnu krajností, jakými jsou na jedné straně lhotejnost (nepřinášet oběti, ignorovat boží „sféru“), a na straně druhé přílišná zvědavost, slovem chovat se zdrženlivě v rámci vymezených hranic a řídit se v tomto ohledu nepsaným zákonem (νόμος) předků tak, jak jej zachovává ta která obec (πόλις). Isokratés definuje zbožnost jako dodržování toho, co stanovili předkové, a to beze změn (*Areopagitikos* 30), a připomíná, že bohové takovýto postoj odměňují svým požehnáním. V řecké zbožnosti je totiž velmi důležitým prvkem určitá reciprocita ve vztahu k bohům: člověk si svým jednáním má zajistit jejich přízeň, aby se vyhnul jejich hněvu. Bohové však v žádném případě nejsou nuceni lidem automaticky oplácet jejich dary: člověk je vůči nim vždy v nižším postavení, a třebaže se má usilovat si je naklonit, nemůže a nesmí jimi manipulovat. Patrně právě tohoto bodu se týká kritika našeho autora, který odsuzuje magii jako manipulaci s božským světem („já nemohu o ničem z toho soudit, že je to božské, ale lidské, pokud opravdu lidský důmysl ovládne a zotročí boží moc“, I, 9). Obvinění z bezbožnosti (ἀσεβεία) totiž představuje další a velmi závažný bod jeho útoku proti léčitelům a mágům. Netýká se pouze jejich léčebných metod, ale směřuje proti jejich konceptu božství a proti magii jako takové. Ta je podle něj překročením limitů, v nichž se má člověk držet („neštítí se ve svém jednání žádné krajnosti“), snahou „podmanit si boží moc“ a představuje neúctivý postoj bez náležité bázně („bohů se nebojí“). Avšak právě respektování člověku vymezených hranic a prokazování patřičné úcty jsou stěžejní požadavky zbožnosti (εὐσεβεία).

Definování zbožnosti je věnován Platónův dialog *Euthyfrón*, v němž Sókratés rozmlouvá se stejnojmenným věštcem. V průběhu jejich rozhovoru zazní několik definicí zbožnosti, z nichž Sókratés všechny odmítne. Shodne se s Euthyfrónem pouze na tom, že zbožnost je jakási část spravedlnosti, jež se týká bohů (12 d-e).

o bezbožnosti a o tom, že bohové neexistují: Magičtí léčitelé jsou viněni nejen z bezbožnosti, ale i z ateismu (ὡς οἱ θεοὶ οὐκ εἰσὶ). Tato výčitka explicitně zazní ještě jednou: „počínají si podle mého soudu bezbožně a v bohy nevěří“ (θεοὺς οὐτ' εἶναι νομίζειν). Podobně i Platón obviňuje z ateismu (μὴ νομίζειν θεούς, *Zákony* 908 c-d) věštce, mágy a provozovatele soukromých zasvěcení, tedy touž skupinu nábožensko-magických expertů, která je objektem invektivy v našem spisu. Podle Platóna jsou totiž dva druhy ateistů: jedni zcela popírají existenci bohů, ale jsou dobré a spravedlivé povahy a oškliví si nespravedlnost (908 b), ti druzí jsou také přesvědčeni, že žádní bohové nejsou (dosl. že „vše je prázdné od bohů“,

θεῶν ἔρημα εἶναι πάντα, 908 c), a vedle toho jednájí bezuzdně. Druhý typ ateistů je podle Platóna nebezpečnější a škodlivější, protože zahrnuje nadané a chytré lidi, kteří, ačkoli mají stejné názory jako první typ ateistů, jsou plni podvodu a klamu, takže právě z této skupiny se rekrutují zmínění magičtí podvodníci, kteří rozšiřují mezi lidem pověry. Hippokratovský autor také soudí, že magičtí léčitelé jsou ve skutečnosti ateisté, ač předstírají a dávají na odív svou zbožnost a vykonávají náboženské obřady.

co považují za zbožnost a božskost, je bezbožné a rouhavé: Dvě dvojice synonym mají podtrhnout zásadní stanovisko, že magie je (navzdory svému nároku na „náboženskost“) ve skutečnosti bezbožná. Dvojice εὐσεβές (zbožné) – ἀσεβές (bezbožné) již byla vyložena výše (§. xxx). Proti τὸ θεῶν zde stojí ἀνόσιον, což překládám jako „rouhavý“. Jedná se o negaci adjektiva ὄσιος představujícího další ze série pojmů, jimiž se v řečtině označuje posvátno. Ὅσιος vymezuje to, co je (v náboženské oblasti) správné a dovolené. V tomto smyslu lze tento koncept přirovnat k latinskému „fas“ (to, co je náležité a spravedlivé ve vztahu k bohům). Řecké ὄσιος je v určitém kontrastu vůči ἱερός – tomu, co je vyhrazeno bohu, pro lidi zapovězeno. Zatímco ἱερός zakládá hranice, za niž běžný smrtelník nesmí, ὄσιος je „uznáním těchto hranic zvenčí“ (Burkert [1985], s. 270). Zabití (ve válce nebo na základě soudního rozhodnutí) je ὄσιον (dovolené), avšak ten, kdo se dopustil vraždy, je ἀνόσιος a jako takový na sebe uvaluje boží hněv. Ekvivalentem pojmu ὄσιος je v profánní oblasti δίκαιος (spravedlivý): oba výrazy vyjadřují náležité plnění povinností, jeden ve vztahu k sakrální sféře, druhý mezi lidmi.

jestliže totiž slibují, že dokážou....: Těmito slovy zahajuje autor spisu útok proti magii jako takové. Až dosud se totiž věnoval kritice léčitelské magie a působení očistných kněží nabízejících léčbu epilepsie. Než se k tomuto tématu znovu vrátí, podnikne krátký výpad proti jiným druhům čarodějnictví. Tento exkurs slouží jako součást důkazu o bezbožnosti magie, kterou autor obecně definuje jako přesvědčení, že „lidský důmysl ovládne a zotročí boží moc“.

strhnout Měsíc: Touto magickou praktikou byly proslulé obzvláště thessalské čarodějky (srov. Platón, *Gorgias* 513 a).

vyvolat bouřku, jasné počasí, deště a sucha: K této zmínce o meteorologické magii uvádí Jouanna ([2003], s. 53, pozn. 3) fragment z Empedokleovy básně *O přírodě* (DK 31 B 111, verše

3-8), v němž akragantský mudrc vykládá svému žákovi Pausaniovi, čeho všeho dosáhne, bude-li věrný jeho slovům: „Sílu nezdolných větrů též zadržíš, které se prudce na zemi řítí a dechem svým všechno osení ničí, ale budeš-li chtít, zas v náhradu přivedeš vánky. Z temného deště sucho ty učiníš, které by lidem prospěšné bylo, a jindy zas učiníš z letního sucha přívál živící stromy, jenž ze vzduchu vytékat bude“ (překl. K. Svoboda). Podle Wellmannova názoru (s. 29 nn., pozn. 1) je tato autorova polemika pravděpodobně namířena právě proti Empedokleovým žákům. Lanata (s. 65 n.) připomíná, že schopnost ovlivňovat počasí spojená s léčitelstvím je v každém kulturním okruhu vlastní „šamanům“. V Řecku 5. století je tento typ osobnosti reprezentován nejen našimi mágy, ale také právě sicilským filosofem a divotvůrcem Empedokleem, který svému žákovi slibuje jak moc nad větrem a suchem, tak i znalost léků působících proti nemocem a stáří, a dokonce i schopnost vyvolávat mrtvé z Hádu.

učinít moře i zemi neplodnými: Jak je vidět, obsahují sliby zaříkávačů i prvky vyloženě černé magie. Jouanna ([2003], s. 54, pozn. 4) uvádí velmi zajímavou domněnku, k čemu mohly být takovéto magické úkony užitečné: mágové jimi mohli ve válce stvrdit svou autoritu ve své vlastní obci a následně mohlo být jejich služeb využito k oslabení nepřítele.

na základě obřadů: Řeckým τελετή se obvykle míní zasvěcení (iniciace) do mysterijního kultu, resp. mystéria samotná. Slovo však může také označovat obecně (v 5. stol.) jakékoli magicko-náboženské obřady (srov. Boyancé, s. 42-48; Burkert [1985], s. 276; Graf, s. 97) a později i rituální proces, při němž se nabývá magická moc (srov. LSJ s.v. τελετή I.3). Tento poslední význam je doložen v tzv. magických papyrech z Egypta a není zcela vyloučeno, že je míněn i na tomto místě (k magické iniciaci srov. Graf, s. 89-117). Druhou možností je, že pod pojmem τελεταί jsou tu myšleny (účinné magické) obřady. Záleží na tom, jak pochopíme řecké ἐκ τελετέων: buď jako pramen magické moci, nebo jako způsob provádění zmíněných kouzel. V prvním případě pak bude mít význam magické iniciace, která mágovi poskytne moc ke konání zázraků (vysvěcení), ve druhém bude znamenat rituál, jímž mág ona kouzla působí. V překladu volím „obřady“ (druhý význam), jelikož se jedná o obecnější termín a více odpovídá smyslu textu. Jedná se totiž spíše o to, jak a čím mágové své čáry provádějí, a nikoli odkud pramení jejich moc. V textu je totiž ταῦτα οἷόν τ' εἶναι γενέσθαι („tato kouzla mohou nastat“): ἐκ τελετέων tedy stanovuje způsob, jakým mohou být kouzla provedena, nikoli z jakého titulu je mágové mohou vykonat (v textu by muselo být „tato

kouzla mohou provést“, sc. mágové). Jones překládá „rites“ (jako já), zatímco Jouanna má „cérémonies initiatiques“.

v bohy nevěří, nebo si myslí, že nemají žádnou moc: Podobně se vyjadřuje i Platón na adresu psychagógů a zaříkávačů, jejichž postoj charakterizuje jako „domnění, že bozi nejsou, nebo že jsou nepečliví nebo uprositelní“ (Zákony 909 a; překl. F. Novotný). Platón rozlišuje celkem tři druhy bezbožnosti: 1. v bohy nevěřit; 2. myslet, že jsou, ale nestarají se o lidi; 3. myslet, že jsou přístupni přemlouvání a dávají se naklonit oběťmi a modlitbami (srov. Zákony 885 b). Autor tohoto pojednání zařazuje magické léčitele do 1. a 3. kategorie (ateismus a manipulace s božským světem). Zachází však ve své invektivě proti nim dále než Platón: zatímco athénský filosof hovoří o přesvědčení o uprositelnosti bohů, pranýřuje hippokratovský autor magii proto, že buď neuznává boží moc, nebo dokonce předstírá, že ji může ovládnout.

neštítí se ve svém jednání nijaké krajnosti: Tato věta představuje jednu z hojně diskutovaných pasáží spisu z hlediska stanovení smyslu textu. Jedná se o to, kdo je podmětem infinitivní vazby οὐτ' εἴργεσθαι ἂν οὐδενὸς τῶν ἐσχάτων ποιέοντες, zda bohové, nebo mágové. V prvním případě by byla věta závislá na předchozím νομίζειν („mágové si myslí, že bohové nemají žádnou moc a nezabrání jim v jejich krajním jednání“). Pokud bychom přijali (s Littrém) tuto interpretaci, museli bychom změnit nominativ ποιέοντες na akuzativ ποιέοντας, jenž není rukopisně doložen. Navíc, mediální tvar εἴργεσθαι s genitivem neznamena „zabránit“, nýbrž „zdržet se, štítit se“ (srov. Jouanna [2003], s. 54 n., pozn. 6). Spolu se Jouannou a dalšími moderními editory vztahují tedy vazbu εἴργεσθαι ποιέοντες jednoznačně k mágům, přičemž infinitiv zde závisí na ἔμοιγε δοκέουσι stejně jako předchozí dva infinitivy δυσσεβεῖν a νομίζειν. Podobně i závěr věty „protože se jich nebojí“ čtu spolu s Jouannou a dalšími podle θ ὡς οὐ δεινοὶ αὐτοῖς εἰσιν (dosl. „neboť jim nejsou strašní“, rozuměj bohové mágům), zatímco **M** má ne zcela srozumitelné ἔνεκά γε πῶς οὐ δεινοὶ ἄρ' αὐτοῖς εἰσι, z něhož lze (po určitých změnách) dostat interpretaci, kterou uvádějí Littré a Jones: „jak by nebyli (sc. mágové) bohům strašliví?“ (vztahují tedy αὐτοῖς k bohům, nikoli k mágům).

lidé, kteří nemají z čeho žít: Autor naznačuje, že mágům se jedná o zisk. Motivy potulných kněží odhaluje i Platón v pasáži ze Zákonů (909 b): svá kouzla předvádějí „pro peníze“ (χρημάτων χάριν). „Chodí ke dveřím boháčů“, připomíná filosof na jiném dobře známém

místě (Ústava 364 b), kde popisuje jejich praktiky. O věštcích obecně vypovídá Kreón v Sofokleově tragédii *Antigoné* (v. 1055): „Jsou všichni věštcí stříbra dychtiví“ (překl. F. Stiebitz).

Evans-Pritchard píše ve své studii o středoafričtém kmeni Azande (*Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, s. 138), že se k svému vlastnímu překvapení shledal s rozšířeným míněním, podle něhož velká většina léčitelů jsou podvodníci, jejichž jediným zájmem je zisk (srov. Lloyd, s. 17). Ovšem zatímco tento skeptický criticismus u Azandů nikterak neoslabuje jejich víru v působnost magie jako takové, hippokratovský autor útočí v tomto spise proti všem magickým léčitelům bez rozdílu a proti samotné jejich koncepci, že svatá nemoc je výsledkem božího zásahu, ba (a především) odmítá představu nadpřirozené intervence jako takovou (srov. *ibid.*, s. 18 n. a 26 n.).

příčinu každého druhu tohoto postižení připisují danému bohu: Autor vysvětluje příčiny jednotlivých druhů záchvatu z pohledu hippokratovského lékařství níže, v kapitolách 5-10.

Jak je vidět z popisu uvedených symptomů, byly pod označení „svatá nemoc“ zahrnuty i nemoci, které dnes neoznačujeme za epilepsii. Napodobování zvířecích hlasů a některé mentální projevy připisované magickým výkladem Hekatě a héróům souvisejí s hystérií, případně jinými psychickými potížemi (noční můry), nikoli s epilepsií. Na druhé straně, určitě ne všechny symptomy šílenství spadaly pod označení „svatá nemoc“, jak o tom vypovídá sám autor spisu, který v I, 3 uvádí různé noční i denní záchvaty jako příklady postižení, jež nikdo nepovažuje za svaté. Platí tedy zřejmě, že jako většina lidových označení nemocí, je i název „svatá nemoc“ poměrně vágní; nicméně je skutečně soustředěn kolem nemoci, kterou lze označit za epilepsii. Avšak racionalizující popis symptomů hippokratovského autora opravdu odpovídá jediné nemoci: epilepsii (srov. Temkin, s. 16-19).

Vnímat nemoc jako projev božího působení, resp. přímo jako útok či napadení konkrétních božstev bylo zcela určitě součástí řeckých náboženských představ. Svědčí o tom jednou již zmíněná Plútarchova poznámka, že pro pověřčivého člověka představují nemoci i jiná životní příkoří „rány boží a útoky daimona“ (πληγαὶ θεοῦ καὶ προσβολαὶ δαίμονος, *O pověře* 168 b-c). Působivý (až drastický) popis různých nemocí vypuknuvších následkem prolítí krve a označených za útoky Erinyí (προσβολαὶ Ἐρινύων) nabízí Aischylova tragédie *Choéforoi* (279-283). Je tudíž příznačné, že v našem spisu jsou různé příznaky epileptického záchvatu mágy pojmenovány jako Hekatina napadení (Ἐκάτης

ἐπιβολαί) či útoky héróů (ἡρώων ἔφοδοι). Je však nicméně zajímavé, že v seznamu uvedených božstev, která měla podle mágů způsobovat epileptické záchvaty, se vyskytují „oficiální“ olympští bohové (Apollón, Poseidón, Arés), zatímco bychom zde očekávali větší zastoupení bohů spjatých s magií (vedle Hekaty, která je nejspíš identická s Enodií, zde žádní nefigurují). Podle Lanaty (s. 39) to vypovídá o tom, že kathartičtí léčitelé chtěli opřít svou koncepci o oficiální náboženství, zapojit své pojetí nemoci do jeho struktury.

Zjistit, které konkrétní božstvo nemoc způsobilo, bylo z magického hlediska nesmírně důležité pro stanovení správného způsobu léčby: připomeňme přesvědčení, že onemocnění může vyléčit právě a jenom ten, kdo ho přivodil (ὁ τρώσας καὶ ἰάσεται). Dodds (s. 98) se domnívá, že se tak dělo zkoumáním pacientovy reakce na ten či onen rituál spjatý s daným bohem, tedy že bůh odpovědný za projevení nemoci byl stanoven teprve ex post, po vykonání očistného obřadu. Pokud nemocný určitým způsobem reagoval na rituál nějakého boha, mágové z toho vyvozovali, že jeho potíže způsobil právě ten bůh. Magická „diagnóza“ a terapie tak měly být stanovovány zkusmo jako v případě starce v Aristofanově komedii *Vosy* (118 nn.), jehož posílají pro uzdravení od jednoho boha k druhému.

Co se týče připsání jednotlivých projevů nemoci rozličným božstvům a nadpřirozeným bytostem, lze i v tomto případě najít zajímavou paralelu v primitivním myšlení, kde jednotlivé neviditelné síly působí každá zvlášť, netvoří jednotu ani žádný systém (srov. Lévy-Bruhl, s. XXVIII). Podobně egyptský léčebný rituál známý pod německým označením *Gliedervergottung* („posvěcení údů“) pozůstával ze zasvěcení jednotlivých tělesných končetin konkrétním bohům; k ochraně každé části těla bylo vzýváno jiné božstvo (srov. Graf, s. 144). Tak i řečtí mágové připisovali projevy epilepsie daným bohům či héróům podle toho, která končetina (či orgán) a jak byla postižena.

vždyť postižení nenapodobují různá zvířata, ale vskutku opakovaně tatáž: Čtu podle Rohdichova a Witternové návrhu, který uvádí také Jouanna ([2003], s. 56, pozn. 1): οὐ γὰρ ἄλλα, πλεονάκις γε μὴν ταῦτὰ μεμίμηται. Jouanna naproti tomu čte οὐ γὰρ ἐναλλά<ξ, ἀλλά> πλεονάκις γε μὴν ταῦτὰ μεμίμηται a překládá: „Neboť nemocní nenapodobují tu jednu věc, tu druhou, ale velmi často jsou to tytéž věci“. Výhoda Witternovou a Rohdichem navrženého čtení je v tom, že se mnohem přesněji přidržuje původního znění rukopisu **θ**, zatímco Jouanna text jednak doplňuje a jednak střídavě volí mezi **M** a **θ**. Smysl je však v zásadě stejný. Jde o to, potvrdit, že epileptické záchvaty lze rozdělit na různé druhy (podle „napodobovaných“ zvířat).

Vidět v příznamech nemoci podobnost s různými zvířaty bylo pro řecké lidové léčitelství patrně běžné. Jako příklad zde postačí uvést třeba název pro rakovinu (přesněji šířavý vřed či bolák), řecky καρκίνοσ, což je běžně označení pro kraba (srov. i latinské „cancer“ a české „rakovina“) nebo škytavku (řecky λύγξ, což také znamená rys). Řada dalších nemocí měla také názvy podle zvířat (srov. Parker [1983], s. 248).

křičí: V řečtině je βρυχωνται (Θ), což lze akcentovat buď jako βρύχωνται (M) nebo jako βρυχῶνται (moderní editoři). V prvním případě by se jednalo o sloveso βρύχειν s významem „skřípat“ (zuby), ve druhém případě o deponentní βρυχᾶσθαι s významem „křičet, řvát“. Jouanna (stejně jako Littré) se přiklání k první možnosti, přestože uvádí, že sloveso βρύχειν se v CH nikdy nepoužívá v médiu ve smyslu „skřípat zuby“. Nadto, je-li v CH popisováno skřípání zubů, je vedle slovesa βρύχειν uveden i jeho předmět („zuby“). Volím tudíž (stejně jako Dietz, Jones a další) druhou možnost, která i v daném kontextu dává lepší smysl. V následující větě totiž autor uvádí srovnání s intenzitou zvuku vydávaného pacientem u jiného druhu záchvatu. V sedmé kapitole jsou sice jako jeden z projevů epileptického záchvatu uvedeny zařaté zuby (οἱ ὀδόντες σνρηεΐκασι), to však rozhodně nemůže sloužit jako argument pro volbu βρύχωνται místo βρυχῶνται. Jednak symptomy svaté nemoci zmíněné zde a v sedmé kapitole nejsou identické, jednak skřípání zubů není totéž co zatnutí (pace Jouanna [2003], s. 81, pozn. 15).

podle nich: Míněni jsou, samozřejmě, magičtí léčitelé. K seznamu níže vyjmenovaných božstev odpovědných za nemoc srov. místo z Euripidova *Hippolyta* (142-144), kde sbor spatřuje ve Faidřině nemoci působení buď Pana, Hekaty, Korybantů nebo horské matky (Kybely).

Z magicko-náboženského hlediska je nemoc způsobena vnější silou v podobě božstva, daimona, héra či duše mrtvého a je vlastně identická s posedlostí. Proto je z tohoto pohledu léčení totožné s očišťováním (srov. Boyancé, s. 103-113).

Matka bohů: Podle řecké mytologie Rheia, matka olympského pokolení bohů, identifikována s Kybelou, fryžskou „horskou matkou“, jejíž kult byl přejat přímo z Frygie maloasijskými Řeky již v 7. století (srov. Burkert [1985], s. 177 n.), přičemž do Athén byl uveden v době peloponnéské války (srov. Dodds, s. 200). Bohyně bývá obvykle nazývána jednoduše jako Μητήρ (Matka). Jako „matka“ byla také ztotožněna s jinou bohyní-matkou, Démétrou (srov. Nilsson, s. 726 n.). K jejím atributům patřila koruna z hradeb a lvy,

vyobrazována byla v sedě na trůně. Kult bohyně, který měl výrazně soukromý charakter, šířili potulní žebraví kněží, tzv. μητραγύρται. Uctívána byla extatickým tancem za doprovodu flétny, činelů a především bubnování. Spojitost Matky bohů s kozou není snadné vysvětlit. Snad souvisí s fryžským mýtem, podle něhož Attis, miláček bohyně, byl po svém narození nalezen a vychován kozlem (srov. Kerényi, s. 72).

Poseidón: Ačkoli je tento bůh spojován (od časů Homéra) převážně s mořem, přece – jak o tom svědčí jedna z jeho nejčastějších přezdívek Γαίηοχος („Ten, jenž drží Zemi“) – měl Poseidón značnou spjitost se Zemí. Ať už je výklad, podle něhož jméno Poseidón (či Poseidaón) znamená „Pán (či manžel) země“ (v dórsském dialektu „dá“ značí zemi) správný či nikoli, podle jedné archaické verze mýtu měl být bůh svůdcem Démétrý (dórsky Dámátér) – bohyně úrody a plodnosti země (Pausanias, *Cesta po Řecku* VIII, 25). Jeho dalším velmi rozšířeným přívlastkem byl Ἐνοσίχθων (Zemětřas). Poseidónův vztah ke koním je velmi dobře doložen. Na několika místech v Řecku byl totiž uctíván jako Ἴππιος (Koňský) a k jeho počtě se konaly závody koňských spřežení (srov. Eliade, s. 276 n., Burkert [1985], s. 138). V tzv. homérském *Hymnu na Poseidóna* je zván „krotitelem koní“ (v. 5). Podle již zmíněného arkadského mýtu se měl s Démétrou spojit právě v podobě hřebce a Vergilius (*Georgica* I, 12-14) píše o tom, jak po úderu jeho trojzubce vyskočil ze skalnaté půdy Attiky ržající kůň (srov. Kerényi, s. 142).

pojmenování podle bohyně Enodie: Čtu spolu s Grensemannem a Jouannou Ἐνοδίας θεοῦ πρόσκειται ἡ ἔπωνυμία, zatímco rukopisy mají ἔνοδιη (Θ) a Ἐνοδείης οὐ (M). K chybě v M došlo nejspíš tím, že zkratka ΘΥ (pro θεοῦ) byla nesprávně přečtena jako zápornka ΟΥ.

Enodia, původně thessalská ochránkyně cest (řecky dosl. „ta, která je na cestě“), bývá nejčastěji (v Athénách od 5. století) identifikována s bohyní Hekatou, jejíž oltáře či sochy stály na trojcestích a před soukromými domy (srov. Johnston [1999], s. 208 n.). Nicméně, v Euripidově tragédii *Ión* (v. 1048) je Enodia označena za Démétrinu dceru, což ukazuje na Persefonu (Hekaté byla s Persefonou ztotožněna, srov. Nilsson, s. 723 n.). Stejně tak i ve scholiích k Sofokleově *Antigoně*, kde je též zmínka o Enodii (v. 1199), je poznamenáno, že Enodia je buď Hekaté nebo Persefoné. Platón v *Zákonech* (914 b) také zmiňuje Enodiu a scholiasta vysvětluje, že je jí míněna Artemis nebo Seléné (měsíční bohyně). Víme však rovněž o tom, že díky své funkci vychovatelky mladých (κουροτρόφος, Hésiodos, *Theogonia* 450) splynula postava Hekaty s Artemidou (Aischylos, *Prosebnice* 676; srov. Nilsson, s. 725; Burkert [1985], s. 171; Johnston [1999], s. 211). Na tomto místě se nejspíš jedná o Hekatu-

Enodiu v jejím chthonickém aspektu. Mohla by pro to svědčit i skutečnost, že na trojcestí, kde stály její sochy, byla vynášena tzv. ὀξυθύμια (či καθάρματα) – zbytky z očistných rituálů, které byly považovány za posvržené (srov. Parker [1983], s. 30; Johnston [1991], s. 220 n.). Snad to byla právě asociace těchto zbytků či odpadků s výkaly (rovněž posvrženými „zbytky“), která vedla k připsání tohoto druhu epilepsie Enodii.

pokud jsou zvuky častější a jemnější (...) *Apollón Nomios*: V řečtině je pouze enigmatické ἦν δὲ πυκνότερον καὶ λεπτότερον οἶον ὄρνιθες („jestliže však častěji a jemněji jako ptáci“), což některé editory a překladatele (převážně moderní) vedlo k tomu, že pod tím rozuměli stolici, o níž byla zmínka v bezprostředně předchozí větě. Jiní (mezi nimi Jouanna, Dietz, Wilamowitz) míní, že je třeba doplnit φθέγγεται („vydává-li zvuky“) z předposlední věty. Volím druhou výkladovou možnost z těchto důvodů. Dva zmíněné komparativy πυκνότερον καὶ λεπτότερον (častěji a jemněji) jsou paralelní k ὀξύτερον καὶ ἐντονώτερον (ostřeji a pronikavěji) uvedeným v předposlední větě, které se vztahují k vlastnostem zvuku vydávaného postiženým. Kromě toho, případ pacienta, který v záchvatu vyloučí stolici, je uveden spojkou a partikulemi ἦν δὲ καί („když však navíc“), což naznačuje, že se jedná o vsuvku vymezující pouze specifický poddruh předchozího druhu, tedy o postiženého, který vydává zvuky podobné koni a ještě se navíc (καί) pokálí. Následující druh, za jehož původce je označen Apollón Nomios, je uveden pouhým ἦν δὲ stejně jako ostatní. Z toho tedy rovněž vyplývá, že tato věta navazuje nikoli na vsuvku o zvláštním poddruhu, nýbrž přímo na větu předposlední uvedenou taktéž ἦν δὲ a vztahuje se tedy k popisu zvuků, ne stolice. Dalším závažným argumentem pro tuto interpretaci je Apollónovo jméno uvedené do souvislosti s tímto typem postižení. Zatímco jakákoli spjatost tohoto boha se stolicí je neprokazatelná, zpěv ptáků, zejména labutí, se dává do souvislosti s Apollónem v Platónově *Faidónu* (85 a-b), kde Sókratés vysvětluje, že labutě jsou ptáci Apollónovi. Co se týče přívlastku Nomios („pastýřský“), Jouanna ([2003], s. 60, pozn. 7) upozorňuje na to, že se zde jedná o jeho první výskyt vedle Apollónova jména. Bůh byl v této podobě uctíván patrně jako ochránce stád (srov. Nilsson, s. 536-538). Jinak se tento přívlastek dával i jiným božstvům: Hermovi, Panovi, nymfám, a dokonce i samotnému Diovi (srov. LSJ s.v. νόμιος (A)). Dodds (s. 95, pozn. 89) se domnívá, že vztah Apollóna Nomia k tomuto typu postižení by mohl souviset právě s jeho pastýřským charakterem a připomíná Pana, jiné pastýřské božstvo, které u lidí a stád vyvolávalo nenadálou hrůzu („panický strach“), ale též i mdlobu a zhroucení. Lanata (s. 40, pozn. 94) uvádí Roscherovu emendaci z νόμιος na λοίμιος („morový“) a píše, že je „forse da

accettare“. Jouanna (l.c.) však správně připomíná, že mor nijak nesouvisí s epilepsií, a není tedy důvod pro její přijetí.

jestliže vypouští z úst pěnu (...), může za to Arés: Podle Iliady XV, 607 rozzuřený Arés, bůh válečné vřavy, „pěnou okolo úst byl potřísněn“. Areovi bylo zasvěceno jen velmi málo chrámů a mýtů s ním spojených je také pouze hrstka (srov. Burkert [1985], s. 169 n.). Jako ten, který představoval válečnou zkázu a běsnění, nebyl vítaným bohem (Sofoklés, *Král Oidipús* 190-202). Zeus sám o něm prohlásil: „z bohů, již v Olympu jsou, ty’s věru mi protivný nejvíc“ (*Ilias* V, 890; překl. O. Vaňorný).

Hekatina napadení: Hekaté, původně maloasijská bohyně z Kárie, byla (již v klasickém Řecku) nejčastěji spojována s působením démonických sil a nočními přízraky. Z jednoho anonymního tragického fragmentu (Trag. Adesp. 375) se dozvídáme, že Hekaté sesílá snové přízraky (ἔνυπνον φάντασμα), které jsou označeny za její družinu (κῶμος), přestože může sesílat i vlídná zjevení (φάσματ' εὐμενῆ, Euripidés, *Helena* 569; srov. Johnston [1999], s. 203). Bohyně byla totiž zpočátku ctěna jako ochránkyně městských bran a o její dobrotě a moci svědčí obsáhlý hymnus z Hésiodovy *Theogonie* (v. 411-452), kde je vzývána jako vládkyně země, moře a nebe a básník o ní nadšeně prohlašuje, že „komu chce, tomu napomáhá a mocně ho chrání“ (v. 429; překl. J. Nováková). Jak již bylo zmíněno výše (s. xxx), stály její sochy, tzv. hekataia, na trojcestích a „všude přede dveřmi“ (Aristofanés, *Vosy* 804), tedy na cestě před vstupem do domu. Jejich funkcí bylo poskytovat ochranu před působením zlých sil a útoky duchů. Práve díky svému ochrannému působení byla Hekaté ztotožněna s Enodiou, thessalskou bohyní cest (srov. výše, s. xxx). K hekataím na trojcestích byly o novu přinášeny oběti, tzv. Hekatina „jídla“ (δεῖπνα), patrně za tím účelem, aby jimi usmířená bohyně zdržela zlé duchy co nejdále od lidských obydlí (srov. Parker [1983], s. 30; Johnston [1991], s. 219 n.; Johnston [1999], s. 60 n.). Avšak bohyně, která je s to odvrátit neklidné duchy mrtvých, je může také v podobě přízraků seslat na lidi. V Euripidově dramatu *Ión* je Hekaté-Enodia chórem líčena jako ta, která vládne nad nočními i denními útoky (ἔφοδοί; v. 1048-1050). V Theofrastových *Povahopisech* nalezneme popis pověřivého muže, který cítí potřebu očistit svůj dům, kdykoli byl podle něj napaden Hekatou (XVI, 7). Hekatina spojitost s duchy, kouzly a přízraky se tak postupně stane dominantním aspektem této bohyně. Navíc, vzhledem k jejímu postupnému splynutí s postavou podsvětní bohyně Persefony, se i na Hekatu přenesou funkce chthonické vládkyně mrtvých (srov. Nilsson, s. 723 n.; Johnston [1999], s. 18). Hekaté je pak obvykle líčena jako paní strašidelných bytostí

s dvěma pochodněmi v rukou (stejně jako Démétér a Persefoné), ověčena hady a věncem z dubového listí: na vázách ji provádí pes a se svou noční družinou se potuluje na trojcestích (srov. fragment ze Sofokleových *Kořínkářů* TGF 492). Trojcestí totiž obecně hrála roli míst, kam byla vyháněna poskvrna různého druhu, kde sa provozovala černá magie a sdružovaly se neklidné duše zesnulých (srov. Johnston [1991], s. 222-224). Ve spojitosti s mrtvými potkáváme Hekatu i na olověných proklínacích tabulkách (řecky κατάδεσμοι) nalezených převážně v hrobech: zaklínadlo či kletba, jejíž provedení či doručení do záhrobního světa může být svěřeno mrtvému, je zapsána v přítomnosti boha (Hekaty, Herma, Persefony) coby garanta jejího uskutečnění (srov. Johnston [1999], s. 72-74) nebo těmto božstvům přímo adresována (srov. Mikalson, s. 76 n.). Proklínaná osoba je zmíněným bohům často „upsána“, zasvěcena (k proklínacím tabulkám viz Graf, s. 118 nn.).

útoky héróů: Héróové tvoří v řeckém náboženství specifickou kategorii zesnulých, kteří mohou po své smrti působit ve světě živých a jimž náleží zvláštní kult. Měli status jakýchsi polobohů (ήμίθεοι, Hésiodos, *Práce a dny* 160), na rozdíl od Olympanů byli smrtelní a prokazoval se jim kult podobný kultu chthonických božstev (srov. Eliade, s. 299). Byli mezi ně počítáni jednak někteří hrdinové homérské epiky a místních mýtů, děti bohů, a tudíž postavy legendární, jednak také různé význačné osobnosti (jako zakladatelé měst, her, významní válečníci, olympijští vítězové atp., jejichž život a především smrt byly něčím výrazné). Jejich působnost byla omezena na místo a okolí hrobky (tzv. héróon), v níž ležely jejich tělesné pozůstatky. (Výjimkou však nebyly ani prázdné hroby či hroby neznámého héróa). Tam jim byly přinášeny oběti (zejména úlitby) a votivní dary, především na usmířenou. Héróové se totiž mohli projevovat vlídně (dárci zdraví, zdaru ve válce a věštných schopností), nezřídka však dávali najevo i svůj hněv (μῆνιμα), který bylo třeba utišit. Mohli přivodit újmu celým obcím (mor, neplodnost půdy, občanské rozbroje) a vyžádat si tak rituální usmíření. Mnohdy se také zjevovali jednotlivcům jako duchové či strašidla, z čehož je vidět, že víra v duchy se stala součástí hérójského kultu (srov. Lanata, s. 33; Burkert [1985], s. 206). V Aristofanově komedii *Héróové*, z níž se dochovaly pouze zlomky, vystupuje chór héróů, kteří o sobě prohlašují, že udělují dobro i zlo a že stíhají nespravedlivé, zloděje a lupiče rozmanitými nemocemi včetně šílenství (srov. Burkert [1985], s. 208; Johnston [1999], s. 153 n.). To souhlasí s naší pasáží, kde hippokratovský autor referuje o přesvědčení, že vidění přízraků a noční můry mohou způsobovat héróové. V našem textu však není žádný náznak toho, že by mágové viděli v „útocích héróů“ trest za

mravní provinění. Héróové mohli lidem sesílat nemoci a přízraky, aniž by je k tomu ponoukly mravní důvody (srov. Parker [1983], s. 243 n.). Jejich μήνιμα se často mohlo projevit (zvláště vůči potomkům) prostě proto, že byl zanedbán jejich kult (srov. Burkert [1992], s. 71). Jouanna ([2003], s. 61, pozn. 9) připomíná pythagorejskou nauku o duších, vylíčenou u Diogena Laertia (VIII, 32), podle níž „celý vzduch je prý pln duší; tyto se nazývají daimony a héróy. Ti posílají lidem sny, znamení, nemoce i zdraví, a nejen lidem, nýbrž i ovcím a ostatním domácím zvířatům; na tyto se vztahuje očišťování a zažehnavání“ (překl. A. Kolář, upr. J.O.). Nejspíše k takovýmto héróům odkazovali i kathartičtí mágové z našeho spisu. Héróové zde totiž patrně nejsou ničím jiným než dušemi zesnulých, jež působí ve světě živých.

dopouštějí se tím největšího rouhání a bezbožnosti: V řeckém originálu je ἀνοσιώτατόν τε καὶ ἄθεώτατον πρῆγμα ποιέουσιν. O významu adjektiva ὄσιος, které je zde v negaci a superlativu, bylo již pojednáno výše (§. xxx). Řecké ἄθεος (zde rovněž v superlativu) překládám jako „největší bezbožnost“. Na tomto místě je nutno poznamenat, že význam řeckého ἄθεος je spíše „bezbožný“ (což je i doslovný český překlad), než nevěřící (ateista), jak to vyplývá z výskytů tohoto slova i jinde (srov. Aischylos, *Eumenidy* 151; Platón, *Ústava* 589 e; Xenofón, *Anabasis* II, 5, 39) a také z pouhého faktu, že toto adjektivum lze stupňovat. Ἄθεος však představuje poněkud silnější výraz než adjektivum ἀσεβής (bezbožný, dosl. „bez úcty“, opakem je εὐσεβής – zbožný): jestliže je jako ἀσεβής charakterizován ten, kdo se dopouští náboženského přečinu (znesvěcení kultu, svatyně, porušení přísahy atp.), je ἄθεος tím, kdo zcela postrádá jakýkoli vztah k bohům (srov. Burkert [1985], s. 275). Až později bude toto adjektivum označovat popírání existence bohů – ateismus (srov. Plútarchos, *O pověře* 164 e).

očišťují postižené touto nemocí krví: Již výše (§. xxx) bylo zmíněno, že očišťování krví se provádělo v případě vraždy (a šílenství), očišťování chrámů, vojsk a území, jakož i athénské sněmu a divadla. Jak je vidět z našeho pojednání, i některé nemoci (přinejmenším epilepsie) byly magicky léčeny krvavým očišťováním. Jak je možné, aby byla poskvrna smyta krví, která je ve všech ostatních případech tou nejvíce poskvrňující látkou, je otázka, jež zaměstnávala již starověké myslitele. Hérakleitos byl podle jednoho nám dochovaného zlomku (DK 22 B 5) prvním vážným kritikem této náboženské praxe. Nicméně kontakt s krví zůstal v lidové víře a praxi ještě dlouho důležitou součástí léčby epilepsie. Svědčí o tom zmínka Plinia Staršího v jeho obsáhlé *Historia naturalis*, kde uvádí, že někteří

epileptici pijí krev gladiátorů (XXVIII, 4) patrně ve víře, že jim toto počínání přinese úlevu, zatímco jinou praktikou mělo být pomazání úst epileptika jeho vlastní krví (XXVIII, 43). U Caelia Aureliana (*O chronických nemocech* I, 4) najdeme doporučení řeckých lékařů 4. století Dioklea z Karystu a Praxagory z Kóu pít krev želvy či platýse (srov. Temkin, s. 12 a 22; Lanata, s. 46; Parker [1983], s. 234).

Je několik možností, jak vyložit význam krvavého očištného rituálu (srov. Parker ([1983], s. 370 nn.). Krvavou oběť lze vnímat jako náhradu (substituci) za život vraha, a tím i prostředek k usmíření pronásledujících sil pomsty, jakými jsou Erinye či alastoři, které se náhrady dožadují. Přestože tato idea mohla podle Parkera hrát určitou roli v očištném rituálu, je podle něj problematičtější ze tří důvodů: jednak sele či pes, nejčastější očištná obětní zvířata, patří mezi nejlevnější oběti a jsou tudíž ztěží adekvátní náhradou za život člověka, jednak tato teorie nedovede vysvětlit to, co je v očištném obřadu zásadní, totiž pokropení očišťované osoby krví zvířete. Nakonec je nutno poznamenat, že krvavé očišťování se netýkalo pouze případu vraždy, tedy nešlo vždy o očišťování krve krví; kupříkladu v případě epilepsie nemůže být řeč o náhradě za život člověka: nemocný se nedopustil vraždy, kterou by měl odpykat smrtí. Jiná teorie se snaží vysvětlit tento paradoxní obřad na základě homeopatické představy, tedy že krvavou poskvrnu lze odstranit zase krví. Ani toto vysvětlení však nemůže být uspokojivé, protože neplatí z výše uvedeného třetího důvodu, třebaže také mohlo být aplikováno k vysvětlení některých krvavých očišťování. Podle Parkera ([1983], s. 372-374) nejvhodnějším způsobem, jak uchopit tento paradoxní obřad, je interpretovat jej jako rituál přechodu. To, oč se v něm vskutku jedná, je znovupřijetí očištěné osoby do sociálního a náboženského života. Zásadním aspektem obřadu je, aby poskvrněný přišel ve styk s krví, která je viditelným znakem poskvrny. Po jejím smytí vodou je pak velmi názorně převeden do stavu rituální čistoty. V případě epilepsie se tedy podle tohoto pojetí musí jednat o přechod ze stavu poskvrny (naznačené v rituálu krví) způsobené vnějším zásahem nemoci (z náboženského pohledu vnímané jako „napadení“) do stavu zdraví, přechod, který zároveň obnovuje „normální“ sociální a náboženský život „napadené“ osoby. Na dvou příkladech z mezopotámské léčební magie však lze ukázat (pace Parker), že substituční funkce hrála v očištném rituálu velmi důležitou roli. V jednom textu, který je součástí babylónské sbírky Asakki maršuti a vykazuje výrazně nápadné podobnosti s řeckým rituálem očišťování z vraždy (srov. výše, s. xxx), je popsán obřad rituálního poražení selete nad hlavou nemocného, jehož součástí je pak pokropení lůžka krví zvířete, vyjmutí jeho srdce a

umístění na srdce chorého. Obětované se se následně celé rozporcuje a jeho části se položí na tělo očišťovaného člověka, jež je pak umyto čistou vodou a okouřeno kadidlem. V textu je bezprostředně po tomto popisu dvakrát zdůrazněno, že zvíře slouží jako náhrada démonům za život nemocného: „dej se jako náhrada za něj a dej maso a krev jako jeho krev.“ Jiný rituál se nazývá „náhrada za člověka pro Ereškigal“, sumersko-akkadskou bohyni podsvětí. V tomto obřadu je namísto nemocného zabita koza. Než je její hrdlo podříznuto skutečným nožem, kněz se nejdřív dřevěným nožem symbolicky dotkne hrdla nemocného. Nato je obětované zvíře oblečeno do připraveného šatu, obuto do zvláštních bot a ozdobeno, přičemž se s ním zachází jako s mrtvolou člověka. Kněz nakonec vykoná úlitbu mrtvému a pohřbí kozu. Nemocný, který mezitím opustil dům, kde se konala tato rituální šaráda, je takto zbaven své choroby. V obou zmíněných rituálech (srov. Burkert [1992], s. 58 a 74) jde jasně o substituci – záměnu očišťovaného člověka za zvíře, jež je nabídnuto podsvětním mocnostem místo něj. To nás přivádí k samému kořeni očištné oběti, jejímž cílem je – jak patrně – „nasytit“ a utišit tato božstva krví, jíž se dožadují. Nemoc je totiž v magickém pojetí představena jako napadení člověka nadpřirozenými silami. Proto má postižený zakázáno jíst vybrané druhy zvířat zasvěcených jednotlivým bohům, a proto se také koná očištná oběť, aby byla dotčena božstva usmířena. Uvedené příklady z mezoopotámské magie však rovněž objasňují, jaké místo má v očištném rituálu styk očišťované osoby s krví zvířete. Nejedná se o to, aby byla krev splacena krví, vždyť očišťovaný není vrahem, je nemocný. Kontakt s masem či krví oběti podtrhuje a symbolicky realizuje substituční funkci obřadu. Přiložení vyňatého selečoho srdce na srdce nemocného či oblečení kozy do lidských šatů mají znázorňovat totéž: rituální identifikaci postiženého s obětním zvířetem. Dotek se zvířecí krví (případně masem) je tedy prostředkem, jak obřadně naznačit totožnost záměnné oběti s jejím lidským protějškem a zároveň předstíranou smrt nemocného, jehož život požadují rozhněvaná božstva. Život člověka je tak symbolicky nahrazen (substituován) životem zvířete. Tato substituce je v rituálu působivě naznačena krví stékající po očišťovaném: krev oběti je krví člověka, srdce je jeho srdcem, život jeho životem. Zda lze tuto interpretaci (explicitně vyjádřenou ve zmíněných textech) uplatnit i na řecký očištný rituál, nemůže být bezprostředně prokázáno, ale pozoruhodná podobnost babylónského očišťování s řeckým (sele zabité nad hlavou očišťovaného, následný kontakt s krví a umytí vodou) svědčí o silné vnitřní a funkční spjatosti obou obřadů. Nezapomínejme přitom, že v Řecku obřad nesloužil pouze k očištění z vraždy, ale také k magickému léčení šílenství: Melampús měl takto podle výjevu na jedné sicilské váze očistit Proitovy dcery (srov.

Burkert [1992], s. 57). Použití selete k očištění v babylónské magii může také vysvětlit, proč bylo právě toto zvíře zvoleno k těmto účelům v Řecku. Uvědomíme-li si, že i v řeckých náboženských představách byla nemoc (a zvláště šílenství a epilepsie) vnímána jako napadení či útok božstev, jak to vyplývá mj. i z našeho spisu, pak se substituční výklad krvavé oběti přímo nabízí. Interpretace krvavé očisty ve smyslu přechodového rituálu tento velmi důležitý aspekt usmíření bohů obětí ignoruje, resp. přinejmenším odsouvá do pozadí.

Vedle toho však nutno zdůraznit ještě jeden velmi důležitý aspekt spjatý s krví v archaických představách. Krev, v níž sídlí život, je totiž vnímána jako zdroj síly. Jelikož poskvrna představuje narušení (a tím vlastně oslabení) lidské celistvosti, krev dodává poskvrněnému člověku ztracenou sílu, obraňuje ho a činí ho imunním před působením zlých mocí vyvolávajících poskvrnu (srov. Lévy-Bruhl, s. 331 nn.).

jako by byli něčím poskvrněni: Poskvrnu (μίασμα) lze vymezit jako stav charakterizovaný třemi vlastnostmi: poskvrněná osoba je rituálně nečistá a nemůže proto vstoupit do chrámu; poskvrna je nakažlivá; člověk jí stížený je pro ostatní nebezpečný, přičemž toto nebezpečí není běžného sekulárního původu (srov. Parker [1983], s. 4). Platí přitom, že poskvrna je ve svém původním významu prostě ekvivalentem zlého (vnějšího) vlivu, jemuž je člověk vystaven (srov. Lévy-Bruhl, s. 281). Lze ji vnímat jednak nemateriálně jako působení zla, jednak také v jejím konkrétním aspektu, jenž se může projevit např. jako nemoc a může být přenesen na ostatní, odstraněn smytím apod. Poskvrna značí obojí (ibid. s. 292). Zdrojem poskvrny může být vražda, smrt příbuzného, styk s mrtvolou, ale rovněž i porod, pohlavní obcování či uhranutí. K odstranění poskvrny slouží καθαρός (očistný obřad). Opakem poskvrny je stav rituální čistoty (ἀγνεία): pouze v něm je možný přístup ke svatým věcem.

Podle Doddse (s. 47) je jedním z charakteristických rysů archaického období tehdy se objevivší strach z poskvrny, a tudíž i potřeba rituálního očišťování. Tím vysvětluje rozšířený výskyt profesionálních očišťovatelů v archaickém období. Ukazuje se však jednak, že určité očistné praktiky lze doložit již u Homéra (čehož si je vědom i Dodds, l.c.), jednak že ne všechna zla, k jejichž odstranění se používalo očišťování, musela být způsobena poskvrnou. Náboženští očišťovatelé také nejsou teprve bezprostředně předklasickou invencí; jejich předchůdce lze spatřovat v postavách dávných věštců, jakými byli Melampús či homérský Kalchas, kteří vedle své mantické funkce hráli také roli léčitelů. Z nich se pak zřejmě

postupem času vyvinuli profesionální očišťovatelé, jejichž prvořadou funkcí bylo odstraňování poskvrny (srov. Parker [1983], s. 210-212).

Co se týče nemoci, kathartické léčení s ní zacházelo jako s nečistotou, kterou je třeba smýt, aby bylo obnoveno zdraví. Představa nemoci jako poskvrny, kterou lze vymýt očištěním, je hluboce zakořeněná: svědčí o tom mj. téměř všudypřítomné léčivé prameny, kam se nemocní chodili koupat, aby se uzdravili. Očištění bylo ekvivalentem vyléčení. Nemoc byla vnímána jako poskvrna, která zvnějšku ulpí na člověku a narušuje tak jeho vnitřní integritu (zdraví). Odstraní-li se tato poskvrna, je obnoveno pacientovo zdraví. Být poskvrněn znamená (podle výše uvedené definice) být nechráněně vystaven působení nepřátelských démonických sil, být jim vydán všanc a stát se jejich obětí. Jakmile je spáchán přečin (nebo člověk podlehne zlovolné magické moci), tato osoba vstupuje pomyslně do jakési nebezpečné sféry vlivu zlých sil a setrvává v ní, dokud není očištěna. Nemoc je typickým způsobem, jak se působení těchto sil (ať už jsou jimi Erinye, daimoni či jiná rozhněvaná božstva) projevuje. Někdy mohou být poskvrnou stíženy i celé rody zasažené nemocemi a jiným utrpením v důsledku „dávných provinění“ (srov. Platón, *Faidros* 244 d). Toto poškození lidské integrity, tedy nemoc, představuje poskvrnu ve svém konkrétním aspektu, jež má být rituálně odstraněna. Krveprolití „stvoří“ Erinye, které se materiálně projevují v podobě různých nemocí (Aischylos, *Choéforoi* 283; srov. Dodds, s. 56). To platí i obráceně: provede-li se magickými očištnými prostředky a obřady rituální odčinění, vyléčí se ipso facto i nemoc. Očišťování (smytí poskvrny) je tedy současně zahrazením zlého vlivu (magickou nápravou) a (automaticky) také vyléčením nemocného člověka napadnutého zhoubnými mocnostmi (srov. Lévy-Bruhl, s. 300). Typickým je případ matkovraha Oresta: jeho očištění představuje jednak zproštění viny z vraždy (a tím usmíření krvelačných bohyň) a je taktéž uzdravením ze šílenství, do něhož tragický hrdina upadl (srov. Burkert [1992], s. 57 n.). Je také vhodné poznamenat, že nemoc (poskvrna) vzniká automaticky (srov. Lévy-Bruhl, s. 278; Dodds, s. 48) jako důsledek určitého přestupku bez ohledu na jeho motiv, a tudíž i morální hodnotu takového činu. Poskvrna není „trestem“ uvaleným na člověka vyššími mocnostmi, je přímo mechanickým důsledkem činnosti, jež je vnímána jako její zdroj. (To pochopitelně neznamená, že by bohové netrestali lidi i celá města za jejich špatné činy, k tomu srov. Hésiodos, *Práce a dny*, 240 nn.).

Jelikož nemoc představuje v tomto magickém pojetí zvenčí pocházející nečistotu, která narušuje lidské zdraví, je tudíž i boží působení (ve svém negativním aspektu), které onu nemoc vyvolá, zásahem do lidské integrity a z tohoto důvodu lze o něm z hlediska jeho

působení na člověka hovořit jako o poskrvně. Takto lze pochopit magicko-náboženskou koncepci, která na jedné straně přisuzuje projevení epilepsie jednotlivým bohům a na straně druhé předpisuje léčbu očišťováním, jako by se jednalo o poskrvnu (srov. Parker [1983], s. 216-218). Pamatujme, že v řeckém náboženství se bohové mohou projevovat ve své „stinné a nebezpečné“ podobě (Burkert ([1985], s. 188). Toto stanovisko je pochopitelně nesmiřitelné s racionální úvahou hippokratovského autora, která nemůže připustit, aby nejčistší a dokonale svatý bůh poskrvnil lidské tělo, jež je z hlediska hippokratovské medicíny samo původcem nečistoty.

napadení zlými duchy: V řečtině je ἀλάστορας, což poskytuje prostor pro dvě interpretace. První možností je vzít toto substantivum jako přímý předmět slovesa καθαίρουσι (očišťují) stejně jako předchozí μίασμά τι ἔχοντας. Pak bude význam slova ἀλάστωρ pasivní: „člověk napadený zlým duchem (alastorem)“. V tomto smyslu chápou užití tohoto výrazu na tomto místě jak antičtí lexikografové (Erótianos, Hésychios, Bakcheios a také Galénos), tak značná část moderních editorů (mezi nimi Jouanna a také Lanata, s. 35). Naproti tomu druhá interpretace vychází z toho, že význam substantiva ἀλάστωρ je zde aktivní, tedy „zlý, mstící duch“, a její zastánci pak konstruuji ἀλάστορας jako závislé na participiu ἔχοντας, jež by tak mělo dva předměty (μίασμά τι a ἀλάστορας). Přikláním se jednoznačně k první výkladové možnosti z následujících důvodů. Jednak pro ni svědčí antická svědectví, jednak vazba ἀλάστορας ἔχειν („mít mstící duchy“) není pro řečtinu nikterak přirozená a toto místo by bylo pro ni jediným dokladem (srov. LSJ s.v. I), kdyby měla být druhá interpretace uznána za správnou. Jak podotýká Jouanna ([2003], s. 64, pozn. 14), v běžné řecké fraseologii nejsou lidé těmi, kdo mají v sobě božstva, ale naopak pasivně podléhají božímu působení (srov. užití ὁ ἐχόμενος τῆ νούσῳ); sloveso ἔχειν se pak používá v pasivu. V případě alastorů je doložena vazba ἐξ ἀλαστόρων νοσεῖν (Sofoklés, *Trachíňanky* 1235). I z hlediska syntaktického je přirozenější vnímat ἀλάστορας jako předmět přímo závislý na predikátu καθαίρουσι (a nikoli na participiu ἔχοντας), neboť částice ἧ, která slovu předchází, vymezuje jednotlivé vzájemně nezávislé předměty slovesa καθαίρειν jako různé možné případy, u nichž přichází v úvahu očišťování: καθαίρουσι γὰρ τοὺς ἐχομένους τῆ νούσῳ (...) ὥσπερ μίασμά τι ἔχοντας ἢ ἀλάστορας ἢ πεφαρμαγμένους ὑπ' ἀνθρώπων ἢ τι ἔργον ἀνόσιον εἰργασμένους. Co se týče samotného výrazu ἀλάστωρ, Plútarchos jej definuje jako rozhněvaného daimona, jehož je třeba usmířit a odvrátit (*O úpadku věštíren* 418 b-c). Pod tím lze rozumět buď mrtvé samy, kteří se dožadují msty za svou násilnou smrt, nebo zvláštní

mstící duchy, kteří jednají v jejich zájmu. Prostředkem k odvrácení alastora je podle Plútarcha úlitba (χοή). Nápisně doložená tzv. lex sacra ze Selinúntu předpisuje pohoštění jídlem a krvavou obětí (srov. Johnston [1999], s. 47-49). Ať už se alastorem míní duše zesnulého nebo nějaký zvláštní mstící duch či božstvo, jisté je, že alastór začne působit v případě vraždy. Konkrétní přečin (v tomto případě vražda) je oním důvodem („zdrojem“), kvůli němuž je viník vystaven působení daimonických sil, zvaných v tomto případě alastoři. To se obvykle projevuje jako posedlost či pomatenost (srov. šílenství Oresta pronásledovaného Erinyemi: Aischylos, *Eumenidy* 328 nn.) a představuje tak specifický druh poskvrny, narušení lidské celistvosti. Hippokratovský autor se zde pozastavuje nad tím, že magičtí léčitelé zacházejí s epileptikem, jako by byl vrahem stíhaným zlými duchy, který potřebuje rituální očišťování (καθαρός).

začarování lidmi: Sloveso zde použité (Μ φαρμάσσειν, Θ φαρμακεύειν) má v základu substantivum φάρμακον. Význam tohoto slova má široké rozpětí a v různých kontextech může znamenat lék, drogu, jed, ale také zaklínadlo či kouzlo. Zdá se, že původní význam byl síla (či konkrétněji šťáva v rostlině), která neviditelně a tajemně působí a může mít jak dobré, tak škodlivé účinky (srov. Parker [1983], s. 222, pozn. 80). U Homéra je o egyptské půdě řečeno, že „rodí přemnoho bylin míchaně: mnohé zhoubné a mnohé uzdravující“ (*Odysseia* IV, 229-230; překl. O. Vaňorný). Obojí byliny jsou φάρμακα. Farmakon je jak lék, který podává nemocnému lékař (srov. užití tohoto slova ve 2. kapitole tohoto spisu), tak jed, který musí vypít Sókratés (Platón, *Faidón* 57 a). Farmakon může také znamenat čarovný nápoj, který vznikne přidáním zvláštní byliny (či šťávy z ní) například do ječného nápoje (srov. *Odysseia* X, 316-317, 326). Odtud pak může mít i obecnější význam: kouzlo, začarování (srov. Hérodotos, *Dějiny* III, 85). O tomto dvojím významu referuje Platón v jedné pasáži svých *Zákonů*, kde rozlišuje farmaka na nápoje, pokrmy či masti (932 e), tedy jedy či otravné látky, na druhé straně se farmaky mohou myslet čáry, zaříkání a zaklínání (933 a), tedy magické prostředky. Podle Platóna tedy existuje dvojí způsob otrávení či uškození (φαρμακεία): jeden tělesný a „přirozený“ (κατὰ φύσιν) pomocí drog a jedů, druhý magický s použitím zaklínadel.

Toto místo v našem spisu je svědectvím o tom, že i proti začarování a černé magii se používaly očištné obřady. To je v souladu s pojetím poskvrny jako něčeho nenáležitého a zvnějšku působícího na člověka, co lze odstranit kathartickými magickými postupy: i začarování je negativním vnějším zásahem, a představuje tedy smytelnou poskvrnu. Jak

připomíná Lévy-Bruhl (s. 270), není v primitivním myšlení mezi poskvrnou a začarováním z hlediska jejich efektu na člověka rozdílu; odčarovat a očišťovat (a tedy i vyléčit) je totéž (ibid., s. 303). Nemoc, poskvrna a začarování nejsou chápány jako tři různé věci, pro primitiva jsou tímž. Představují pouze různé aspekty jednoho konceptu. Ostatně, jak uvádí Dodds (s. 49 n.), i v řeckém slově ἄγος (jež označuje nejhorší druh poskvrny) splývá představa prokletí, hříchu a poskvrny v jedno.

vodit nemocné do chrámů a úpěnlivě prosit bohy: V této zmínce o léčení nemocných v chrámech a prosbách za jejich uzdravení lze spatřovat narážku na kult léčivých božstev a héróů (zejména Asklépia). Je to jediná aluze v CH, jež se týká léčebných svatyň.

Asklépiův kult doznal svého největšího rozmachu již koncem pátého a pak především ve čtvrtém století a léčba, kterou nabízel, spočívala ve spánku ve svatyni (inkubace), během něhož bůh nemocného zázračně uzdravil (a to buď přímo, nebo pomocí posvátných zvířat), nebo mu ve snu zjevil způsob vyléčení. Edelstein (s. 243), Temkin (s. 14 n.), Parker ([1983], s. 249), Jouanna ([2003], s. XXXVIII) a Nutton ([2004], s. 111 nn.) soudí, že autorovo racionální stanovisko není v rozporu s náboženstvím velkých léčebných svatyň. Podle Jouanny ([1992], s. 276) hippokratovský lékař dokonce obhajuje rituály tohoto náboženství. Edelstein (s. 225) pak tvrdí, že Asklépios představuje racionální řeckou teologii v protikladu vůči magii a striktně rozlišuje magické léčitelství (očišťování, zaříkání, strach z daimonů, amulety atp.) od náboženského (modlitby a inkubace). Podobně Nutton ([2004], s. 114) hovoří o společném postupu hippokratovské medicíny a Asklépiova kultu proti magické alternativě.

Na místě je však poněkud větší obezřetnost: hippokratovský autor zde totiž nikterak nedoporučuje péči v Asklépiově svatyni, pouze logicky domýšlí tezi svých magických protivníků (a, jak si také všiml Lloyd, s. 48 n., pozn. 209, usvědčuje je z nekonzistentnosti): jestliže podle jejich názoru způsobuje svatou nemoc bůh, pak se nabízí léčba v jeho chrámu jako logické východisko, a nikoli magické obřady. Tato teze tedy nevypovídá o autorově postoji k chrámové medicíně, je pouze rétorickým manévrem použitým proti jeho magickým oponentům. Je sice pravda, že v CH se nikde nesetkáme s otevřeným útokem proti Asklépiovým kněžím, zatímco magičtí léčitelé se v tomto spisu (a také ve spisu *O nemocech dívek*) stávají terčem velmi prudké invectivy. Také platí, že je určitý rozdíl mezi zařikáním a očištnými rituály, strachem z daimonů a jejich vymítáním, které představují magickou manipulaci na straně jedné, a léčbou inkubací v chrámu, kde se nemocný odevzdává do vůle dobrotivého boha na straně druhé. Rovněž nelze ztotožňovat a

zaměňovat Asklépiovy kněze s magickými očišťovateli (tyto skupiny si spíše konkurovaly). Přesto však nelze ztrácet ze zřetele, že jak metody stanovení diagnózy (inkubace v chrámu), tak předpisovaná léčba v chrámovém léčitelství, jež byla obvykle iracionální a magická, se výrazně a podstatně lišily od racionálního hippokratovského lékařství a že řečtí lékaři nikdy nedoporučovali svým pacientům modlitby či léčbu pomocí snění,¹⁶⁸ a to i přesto, že si byli vědomi toho, že racionální medicína není s to vyléčit všechna onemocnění. Navíc na některých nápisech nalézáme stopy toho, že mezi léčiteli ve svatyních a laickou medicínou byla určitá rivalita (srov. Jouanna [1992], s. 286). Dodds (s. 128, pozn. 81) v této souvislosti připomíná Ciceronovu poznámku: „Nemyslím si, že množství nemocných bylo uzdraveno spíše u Asklépia než u Hippokrata“ (*O přirozenosti bohů* III, 91) a sám dodává (s. 199), že „nic nemůže být lepším příkladem polarizace řeckého myšlení tohoto období, než že generace, jež proklamovala takovou úctu léčícímu plazu (Asklépiovi uvedenému do Athén v r. 420 v podobě hada; pozn. J.O.), byla svědkem vydávání některých vědecky nejstřízlivějších hippokratovských pojednání.“

Rozlišení mezi náboženskou a magickou léčbou je také poněkud umělé a teoretické a zdá se, že v přístupu řeckého pacienta k těmto různým druhům nadpřirozené terapie nebyl žádný rozdíl. Svědčí o tom Plútarchova zmínka o chronicky nemocných, kteří se zpravidla poté, co byli neúspěšně léčeni lékaři, „utíkají k očištným obřadům, amuletům a snům“ (*O obličejích, který je vidět na Měsíci* 920 b), tedy jak k magickým, tak náboženským prostředkům bez rozdílu. Podobně v Aristofanově komedii *Vosy* (118 nn.) z r. 422 jsme svědky toho, jak se syn starce Filokleóna snaží vyléčit svého otce z jeho závislosti na soudech: nejdříve na něm vyzkoušel nějaký očištný obřad, pak to zkusil u Korybantů, následně ho přivedl na Aiginu (zřejmě za Hekatou) a nakonec ho uložil do Asklépiova chrámu. Text svědčí jasně o tom, že běžný Athéňan 5. století mezi „magií“ a „náboženstvím“ (přínejmenším v oblasti léčitelství) rozhodně nerozlišoval. Skutečnost, že Asklépios léčil své pacienty také magickými prostředky, máme doloženou nejen řadou svědectví (zejména v epidaurských chrámových nápisech, srov. kupř. Dodds, s. 126), ale také v Pindarově třetí pythijské ódě (v. 51-53), kde básník popisuje rozličné metody, jimiž bůh-hérós uzdravuje nemoci a zranění: mezi nimi figurují jak léky, obvazy a řezání, tak i „líbezná zaříkání“ (μαλακαὶ ἐπαιοδαί, srov. Lanata, s. 48). Z jednoho epidaurského nápisu kupříkladu víme o jistém epileptikovi z Argu, který měl být ze své nemoci vyléčen tím, že se mu zdálo, jak mu Asklépios přitiskl svůj prsten na rty, uši a nos (srov. výše, s. xxx); léčba tedy spočívá na magickém prostředku, jímž je v tomto

¹⁶⁸ Jedinou výjimku doloženou v CH představuje autor velmi specifické IV. knihy spisu *O životospřávně*, který vedle racionální léčby (diety) navrhuje také modlitby k jednotlivým bohům (kap. 89).

případě prsten. Nelze tedy než souhlasit s Grafem (s. 229), který konstatuje, že především v oblasti léčitelství není rozdíl mezi magií a náboženstvím ani zdaleka jednoznačný.

Mezi Asklépiovým léčebným kultem a hippokratovskou medicínou leží zásadní a podstatný rozpor, neboť léčba ve svatyni je založena na předpokladu nadpřirozeného božího zásahu, což je idea, kterou hippokratovský autor zcela odmítá (srov. Lloyd, s. 26 n.). Hippokratovská medicína sice uznává, že v některých případech může dojít k nenadálému a zvláštnímu vyléčení zranění či nemoci (srov. kupř. *Epidemie V*, I, 46), odmítá je však připsat božímu působení, zatímco v náboženském léčitelství se naopak výjimečné stává pravidlem a důkazem boží moci (srov. Jouanna [1992], s. 288). To nic nemění na tom, že mezi oběma druhy léčení existoval zřejmě určitý vzájemný přesah (Asklépiovi kněží nezřídka předpisovali nemocným i léky a diety) způsobený zejména tím, že do chrámové medicíny byly včleněny některé prvky hippokratovských lékařských technik (srov. Lloyd, s. 45).

použité očistné prostředky: V řečtině je enigmatické τὰ τῶν καθαρμῶν („to z očistných obřadů“). Míněny jsou zbytky z očistných obřadů (obětí), na nichž ulpívá poskvrna rituálně přenesená z poskvrněné osoby. Jak již bylo zmíněno výše (s. xxx) v souvislosti s magickým „přenesením“ nemoci, nelze poskvrnu zcela odstranit, „vymazat“, rituál ji může pouze převést jinam. Zbytky z očištných obřadů (tedy cokoli, co vešlo ve styk s poskvrněnou osobou či bylo použito k jejímu očištění), ať už se jimi míní maso z obětovaného zvířete nebo voda či jiné prostředky, bylo nutno po skončení obřadu odstranit jako potenciálně nebezpečné zdroje nákazy, jež do sebe vstřebaly danou poskvrnu (srov. Parker [1983], s. 229). Již u Homéra se setkáme s tím, že po skončení moru dá Agamemnón celému achajskému vojsku příkaz smýt poskvrnu. Oni se umyli a použitou vodu vylili do moře (*Ilias* 313-314; srov. Burkert [1985], s. 80). Poskvrněná voda se zde nazývá λύμα. Běžným názvem pro nečisté zbytky (z obětí) obecně je κάθαρμα. Tato καθάρματα, jak se dozvídáme nejen z tohoto místa, končila na nepřístupných místech v horách, zakopaná v zemi (srov. také Pausanias, *Cesta po Řecku* II, 31), případně vyhozená do moře. Plútarchos připomíná (*O zvědavosti* 518 b), že ve městech bývaly vyhrazeny zvláštní brány („zapovězené a nešťastné brány“), kudy byly vynášeny mrtvoly odsouzenců a také se tudy vyhazovaly zbytky z očistných obětí (τὰ λύματα καὶ οἱ καθαρμοί), zatímco nic neposkvrněného ani svatého jimi neprocházelo (srov. Jouanna [2003], s. 66, pozn. 4). Je možné, že tato praxe se vztahovala teprve k době římské. Nicméně i z dřívější doby máme doloženo, že přinejmenším jistá část těchto zbytků (jež se nazývaly ὄξυθύμια, srov. výše, s. xxx) byla vyhazována na trojcestí a

zřejmě určena k následnému spálení (jak to vyplývá z jednoho fragmentu komika Eupolida, srov. LSJ s. v. ὀξυθύμια). Jednalo se nejspíše o „odpadky“ zbylé po rituální očištění domu (Parker [1983], s. 30, pozn. 65; Johnston [1991], s. 220). Z Démostenovy řeči *Proti Konónovi* (39) lze soudit na to, že na trojcestí se vynášely také zbytky z krvavé očištné oběti po purifikaci athénské sněmu (selečí varlata; srov. Parker [1983], s. 21, pozn. 12). Burkert ([1992], s. 62) uvádí, že praxe řeckých očišťovatelů odstraňovat po skončení obřadu poskvrněné zbytky připomíná velmi podobný babylónský rituál, a upozorňuje na to, že v Řecku (stejně jako v Mezopotámii) byly zhotovovány zvláštní nádoby (řecky φαρμακῆ) patrně za tím účelem, aby se do nich mohla vložit a bezpečně uzavřít zhmotnělá poskvrna.

měli by je nosit do chrámů a obětovat bohu: Autor krátkého hippokratovského pojednání *O nemocech dívek* se zmiňuje o tom, že mladé dívky po svém vyléčení z epilepsie zasvěcovaly na příkaz „věštců“ (μάντεις) své drahé oděvy a další osobní věci Artemidě. Zvyk obětovat bohům na znak díků za uzdravení nebyl tedy magické léčitelské praxi cizí; nejednalo se však o použitý očištný materiál.

já nicméně soudím, že bůh, který je nejsvětější, neposkvrňuje lidské tělo: Z hlediska racionálního pojetí (které ovšem odporuje běžným řeckým představám) bůh nemůže jednat špatně, způsobovat zlo. Naopak, je-li bůh, pak musí být dokonale dobrým. Podobně Xenofanés, íónský racionalista, kritizuje Homéra a Hésioda, že přiřkli bohům provádění různých špatností a lidských poklesků (DK 21 B 11) a vyzývá hovořit o bozích zbožnými a čistými slovy (B 1, v. 13 n.). Jednoznačně je to řečeno v Euripidově fragmentu 292: εἰ θεοί τι δρῶσιν αἰσχρόν, οὐκ εἰσὶν θεοί („činí-li bozi něco špatného, pak nejsou bohy“).

bůh, který je nejsvětější: V řečtině τὸ ἁγνότατον. Význam adjektiva ἁγνός byl již nastíněn výše, s. xxx. Ve vztahu k lidem vyjadřuje tento termín stav rituální čistoty a způsobilosti pro styk s posvátnem. Na druhé straně může být tento přívlastek vztažen i k bohům samotným, jako je tomu v našem případě, a pak je jeho význam „svatý“ ve smyslu neposkvrněný, čistý. Označení ἁγνός tedy vyjadřuje čistý, neporušený stav, a to jak božstva, u něhož tento stav vyplývá ex definitione, tak člověka, u něhož se předpokládá jako condicio sine qua non přístupu k bohům. Ἁγνεία je, jak bylo zmíněno výše (s. xxx), opakem poskvrny (μίασμα). Pojem „čistý“ však nevyčerpává celou šíři významu řeckého ἁγνός. Etymologicky totiž souvisí se slovesem ἄζεσθαι, což znamená ctít. Vztažen k bohům, resp. k jejich svatyním, svátkům atp. má pak význam „ctihodný“, vztažen k lidem „uctivý“, tedy náležitě projevující

posvátnou úctou či správně dbalý (především pravidel rituální čistoty), srov. Parker [1983], s. 147-150. V následující pasáži textu se pak slovesa, v jejichž základu je adjektivum ἄγνός, vyskytnou ještě čtyřikrát. Překládám je buď jako „posvětit“ (ἀγνίζειν, dvakrát) v případě, že jsou uvedeny spolu se svým synonymem καθαίρειν (očistit), nebo jako „být čistý“ (ἀγνεύειν, jednou) či „očistit“ (ἀφαγνίζειν, jednou).

božstvo (...) smývá hříchy: V řečtině je velmi plastické vyjádření ῥύμμα γινόμενον ἡμῖν: „(bůh,) jenž je pro nás mýdlem“. Čtu spolu s Littrém, Jouannou a dalšími moderními editory podle Θ. M má místo ῥύμμα ἔρυμα („ochrana, záštita“). Zvolené čtení je patrně lectio difficilior.

hranice svatyní a posvátných okrsků: Řecká svatyně byla od profánní sféry oddělena hranicemi, které byly vyznačeny buď hraničními kameny nebo kamennou hradbou. Hradba mívala obvykle pouze jeden vstup, u něhož stály nádoby s vodou k rituálnímu očištění. Uvnitř takto vymezeného území nazývaného τέμενος stál chrám a oltář zasvěcené božstvu či božstvům. Přístup do tohoto posvátného okrsku podléhal pravidlům rituální čistoty a uvnitř něj byla zakázána přítomnost jakékoli poskvrny (narození, smrt, pohlavní styk). Posvátná místa si zachovávala velmi vysoký stupeň kontinuity: řecký kult byl totiž definován a podmíněn lokálně (srov. Burkert [1985], s. 84-87). Jak zdůrazňuje Nilsson (s. 74), na rozdíl od našeho pojetí byla pro Řeky posvátnost místa předpokladem, nikoli důsledkem postavení chrámu.

kropíme se: U vstupů do posvátných okrsků se nacházely nádoby či mísy s vodou, tzv. περιρραντήρια. Jak napovídá již jejich název, sloužily vstupujícím k tomu, aby se pokropili vodou a tím očistili od případné poskvrny. Voda v nich obsažená nebyla svěcená, ale často pocházela z posvátného pramene, který se mohl nalézat uvnitř nebo v blízkosti chrámového okrsku. Stejně tak i před každou obětí si všichni účastníci umyli ruce v míse s vodou. Zajímavostí je, že i athénská agora měla své hranice vyznačeny nádobami s očištnou vodou (srov. Burkert [1985], s. 77 n.; Parker [1983], s. 19 n.).

tak se to má podle mého názoru s očištnými obřady: Lanata (s. 15) připomíná, že tato a podobná slova tvoří často ve spisech CH přechodovou formuli (srov. *O vzduchu, vodách a místech* 12), tedy že ukončují téma, které již autor považuje za uzavřené. Na tomto místě

však mají navíc příchut' náhrobního nápisu (autor se dle vlastního mínění vypořádal s magií). „Hippokratés“, píše italská filoložka, „pohřbil magii“.

II.

Ve druhé kapitole se setkáme s pokračováním polemiky proti magicko-náboženskému pojetí svaté nemoci, přičemž autor zopakuje svůj základní argument, že tato nemoc se nikterak zásadně neliší od jiných, a není tudíž důvod považovat ji za božštější. Důkazem je, že jí bývají postiženi toliko lidé s hlenovitou konstitucí. Zásadní a nové je zde tvrzení, že epilepsie je dědičná, což otevírá cestu k jejímu racionálnímu výkladu. Její dědičnost je podle hippokratovského autora dokázána právě tím, že se neliší od jiných dědičných chorob. Dědí se jak hlenovitá povaha, jež je nutnou podmínkou svaté nemoci, tak specifická porucha, která způsobuje její propuknutí.

myslím, že toto onemocnění není v ničem božštější než ostatní...: V úvodu druhé kapitoly, kde se téměř doslova opakují slova úvodní pasáže celého spisu, si autor dává zvláště záležet na tom, aby zdůraznil podobnost svaté nemoci s ostatními chorobami. Pětkrát tu v různé souvislosti zopakuje, že se epilepsie, kterou magičtí očišřovatelé prohlašují za svatou a božskou nemoc, v ničem zásadním neliší od dalších nemocí („není v ničem božštější než ostatní“; „jako jiná onemocnění mají přirozený původ, z něhož každé vzniká, má i toto přirozený původ a příčinu“; „je božským z téhož důvodu jako všechny ostatní“; „je léčitelné, a to o nic méně než jiné nemoci“; „jeho původ je, stejně jako u dalších chorob, dědičný“). Oproti paralelnímu oddílu z první kapitoly je zde navíc připojeno tvrzení, že nemoc je léčitelná a dědičná.

je léčitelné: Přestože autor trvá na léčitelnosti svaté nemoci, blíže se tímto problémem ve svém spisu nezabývá. Teprve v poslední kapitole se dočteme, že správnou léčbu spatřuje v aplikaci vhodné životosprávy.

jeho původ je (...) dědičný: Jedná se o jasně formulované pozitivní tvrzení postavené do protikladu vůči magicko-náboženské koncepci, že nemoc působí bůh. Řečtina neměla název pro dědičnost tak, jak ji chápe moderní věda. Ideu dědičnosti vyjadřovala různými obraty, jako například κατά γένος (podle rodu), spojením, které je použito na tomto místě. Mezi

další obraty patří κατὰ φύσιν (podle přirozenosti), ἐγγενής, ἔμφυτος (vrozený) aj. (srov. Stiebitz, s. 12). Jak je vidět i z této terminologie, rozdíl mezi vrozeným a zděděným znakem nebyl vždy jasně definován (srov. Lonie, s. 118). Zde se nicméně zřetelně jedná o dědičnost. Dědičná přenosnost jak základní konstituce člověka, tak i některých zdravotních postižení z rodičů na jejich potomky je zde objasněna poukazem na pangenezi, tedy teorii, že sémě pochází ze všech částí těla (srov. níže, s. xxx).¹⁶⁹

narodí-li se totiž hlenovitému člověku hlenovitě dítě (...), proč by některý z potomků otce či matky trpícího touto nemocí neměl touž nemoc?: Téměř identicky argumentuje autor pojednání *O vzduchu, vodách a místech* ve 14. kapitole, kde se zmiňuje o makrokefalech (dlouhohlavcích). Uvádí, že původně byl příčinou prodlouženého tvaru jejich hlav zvyk (νόμος) přetvářet po narození dítěte rukama tvar lebky, zatímco nyní již zvyku není potřeba, neboť se jim tento zvláštní rys stal přirozeností (φύσις). Svou argumentaci končí úvahou, která má potvrdit přenosnost rodových vlastností (aniž užívá slova „dědičný“, κατὰ γένος, jak to činí náš autor): rodí-li se holohlavým holohlaví, modrookým modroocí atd., „proč by se dlouhohlavému nenarodilo dlouhohlavé dítě (τί κωλύει καὶ ἐκ μακροκεφάλου μακροκέφαλον γενέσθαι);“ Tato pasáž je nápadně podobná našemu místu nejenom z obsahového hlediska stejným dokazováním dědičnosti, ale i stylisticky užitím příznačného τί κωλύει (dosl. „co brání, aby“, což překládám jako „proč by ne“).

proč by některý z potomků otce či matky postižené touto nemocí neměl touž nemoc?: Na rozdíl od Jouanny čtu podle **Θ** (τί κωλύει, ὅτω πατήρ ἢ μήτηρ εἶχετο, τούτω τῷ νοσήματι καὶ τῶν ἐγγόνων ἔχεσθαί τινα;) stejně jako Littré, který má však místo ἢ καὶ (podle **M**). Jouanna čte místo ὅτω ὅπου (konjektura z ὅτου **M**) a před καὶ τῶν ἐγγόνων vkládá τούτω, které je v **M**. Jeho text má pak tuto podobu: τί κωλύει, ὅπου πατήρ ἢ μήτηρ εἶχετο τούτω τῷ νοσήματι, τούτω καὶ τῶν ἐγγόνων ἔχεσθαί τινα; („v případě, že otec či matka byli postiženi touto nemocí, co brání tomu, aby ji měl také někdo z jejich potomků?“) Pro překlad nemají tyto varianty valného významu. Konjektura však není nutná: čteme-li ὅτω podle **Θ** a pochopíme-li je jako antecedent k τούτω τῷ νοσήματι, text je velmi dobře srozumitelný.

¹⁶⁹ Termín „pangeneze“ poprvé použil Charles Darwin ve smyslu teorie, podle níž je sémě tvořeno geny ze všech atomů organismu (srov. Lonie, s. 115, pozn. 102a). Tento pojem, byť moderní, je nevhodnějším označením pro starověké přesvědčení o původu semene ze všech částí těla.

sémě totiž pochází ze všech částí těla: ze zdravých zdravé a z churavých churavé: Tímto postulátem je zdůvodněno tvrzení o dědičnosti jak základních konstitucí, tak zmíněných postižení. Sémě zjevně představuje jakýsi extrakt z jednotlivých tělesných částí, orgánů a šťáv, takže převažuje-li v těle hlen, je sémě také nositelem příští hlenovité konstituce a zároveň obsahuje informaci o poškozené tkáni či orgánu, jehož část má v sobě. Totéž konstatování nalézáme v uvedené pasáži spisu *O vzduchu, vodách a místech* (podle Heinimanna, s. 196 je toto tvrzení na místě pouze tam, zatímco ve *Svaté nemoci* nemá smysl, neboť prý nevysvětluje dědičný charakter epilepsie; proti tomu argumentuje Pohlenz, s. 421). Že sémě má původ v celém těle, je i názor autora hippokratovského pojednání *O vzniku člověka* (1; 3; srov. 8: „sémě pochází (...) z celého těla: ze slabých částí slabé a ze silných silné“) a *O nemocech* IV, 1. Teorie pangeneze je zřetelně pokusem najít odpověď na otázku, proč a jakým způsobem je sémě nositelem dědičných vlastností a onemocnění. Její původní podobou byla tzv. pangeneze solidární (srov. Stiebitz, s. 70-86), tedy mínění, že sémě je tvořeno nepatrnými částicemi ze všech či alespoň některých údů a orgánů těla. Tento názor zřejmě zastával, jak to vyplývá z Aristotelovy polemiky (*O plození živočichů* 722 b8 nn.), Empedoklés a v poněkud jiné podobě také a především Démokritos (DK 68 A 141), který navazoval na Anaxagoru (DK 59 B 10). Zdá se, že embryologická teorie, jak je vyložena v hippokratovských pojednáních *O přirozenosti dítěte* (31) a *O vzniku člověka* (6) a rovněž na našem i paralelním místě ve spisu *O vzduchu, vodách a místech*, je ohlasem buď Démokritovy nauky (viz také DK 68 A 143, 151; srov. Stiebitz, s. 82; Lonie, s. 115 n.) nebo spíše Anaxagorovy teorie o homoimerii (srov. Pohlenz, s. 436). Teorii dědičnosti, která převládá v CH, lze však spíše označit za pangenezi humorální, jelikož je založena na představě, že do semene se schází zejména jakýsi výtažek z tělesných šťáv. Nejjasněji je tento názor vyložen v 1. kapitole tzv. IV. knihy *O nemocech*, kde autor vysvětluje, že sémě se slučuje ze čtyř základních šťáv obou rodičů; nový živočich má pak v sobě právě tolik druhů jak zdravých, tak chorobných šťáv, kolik jeho rodiče, přičemž „z těchto vznikají nemoci“. Ve třetí kapitole spisu *O vzniku člověka* je tato představa poněkud rozšířena a upřesněna: sémě pochází από παντός τοῦ σώματος (z celého těla), tedy kromě tělesných tekutin také z částí tvrdých i měkkých (ἀπό τῶν στερεῶν καὶ ἀπό τῶν μαλακῶν). Tato koncepce tedy představuje určité smíšení představ solidární a humorální pangeneze (srov. Stiebitz, s. 96 n.) a zdá se, že s takřka stejným pojetím se setkáváme i v této pasáži našeho spisu (πάντοθεν τοῦ σώματος, srov. *O vzduchu, vodách a místech* 14: πανταχόθεν τοῦ σώματος), kde dítě dědí od rodičů jednak základní hlenovitou konstituci, která způsobuje náchylnost ke svaté nemoci, jednak

také kupř. poruchu sleziny. Rozdíl mezi solidární a humorální pangenezí je spíše teoretický: obě koncepce bývají často propojeny. Jednoznačně na humorálním základě je dědičnost objasněna v 11. kapitole *Vzniku člověka*, kde je řešen problém, že zmrzačení rodiče mají většinou zdravé děti. Je to proto, tvrdí autor lékařského spisu, že zmrzačené části těla jsou tvořeny týmiž a tolika složkami jako části zdravé. Míněny jsou čtyři tělesné tekutiny, z nichž naopak je-li jedna či více poškozena tak, že z nich nevznikne kompletní sémě, pak bude mít narozené dítě poškozenou právě tu část, ze které se do semene dostala slabší šťáva. Způsob, kterým sémě vzniká, je přesněji vyložen v 1. kapitole téhož pojednání, kde se konstatuje, že sémě je tou nejsilnější složkou (τὸ ἰσχυρότατον) tělesných šťáv, a líčí se, jak se z nich při koitu odlučuje: třením pohlavních orgánů vzniká teplo, jehož následkem dochází k ohřátí a zpěnění tekutin v těle a tím také vzniká rozkoš. Hlavním kanálem, jímž prochází takto vyloučená pěna (sémě), je mícha, z níž se dostane žilami až do pohlavního údu. Autor našeho pojednání musel zřejmě zastávat takovýto nebo velmi analogický názor. Lze na to usuzovat mj. z jednoho místa spisu *O vzduchu, vodách a místech* (22), jehož autor je s největší pravděpodobností identický s pisatelem našeho pojednání. Vysvětluje se tu původ neplodnosti u Skythů. Z přílišného ježdění na koni jim otékají nohy, přičemž někteří dokonce ochrnou. Léčí je tím, že jim za oběma ušima otevřou žílu, což však prý ničí sémě, neboť „za ušima jsou žíly, jejichž přetětím se lidé stanou neplodnými“. Tentýž důvod neplodnosti se uvádí ve druhé kapitole spisu *O vzniku člověka*, kde se vysvětluje, že „většina semene vede z hlavy za ušima do páteřního morku (= míchy)“. Přetětím cév za ušima a vznikem jizvy je průchod na onom místě zatvrdlý, čímž dochází k neplodnosti. Ze srovnání těchto míst tedy patrně plyne, že i autor spisu *O svaté nemoci* (je-li identický s autorem *Vzduchu, vod a míst*) zastával mínění o původu většiny semene z hlavy (mozku) a jeho průchodu míchou do pohlavních orgánů, a to tím spíše, že mozek považoval za příčinu epilepsie, jejíž původ je dědičný (není to v rozporu s teorií pangeneze, srov. Pohlenz, s. 437). V této teorii lze spatřovat vliv učení Alkmaiónova, podle něhož je sémě částí mozku (DK 24 A 13). Třeba ale dodat, že až do Aristotela nerozlišovali řečtí myslitelé mezi materií míchy, morku a mozku: všechny byly považovány za látku téhož druhu (srov. Stiebitz, s. 105).

Z dalších významných gonologických názorů uvedu alespoň některé. Diogenés z Apollónie, lékař a filosof, učil, že sémě je pěnou krve sraživší se se vzduchem (DK 64 B 6, srov. A 24), v Platónově *Timaiu* se dočteme, že má původ v míše (86 c; srov. 77 d: ὁ γόνιμος μυελός, „plodivý morek“), zatímco Aristotelés, který je odpůrcem pangeneze, tvrdí, že pochází z potravy a je posledním krevním zbytkem trávení (*O plození živočichů* 726 b9-11),

jakýmsi sekretem (περίττωμα) vzniklým z krve po jejím dokonalém „uvaření“, tedy trávení (k této zvláštní Aristotelově teorii viz Stiebitz, s. 139-148).

Z našeho spisu dále vyplývá, že jeho autor pravděpodobně zastával přesvědčení o existenci ženského semene, neboť dědičný přenos epilepsie z jednoho z rodičů (nejen z otce) na dítě vysvětluje tím, že sémě pochází ze všech částí těla. Vysvětlení platí pouze v případě, že sémě poskytují oba rodiče. Tento názor je explicitně formulovaný v několika pojednáních CH (*O životosprávě* I, 27; *O ženských chorobách* I, 17; *O početí* 8; *O nemocech* IV, 1) a počítá se s ním i v jiných spisech. Toto přesvědčení zastával také Alkmaión (DK 24 A 14), Parmenidés (DK 28 B 18), Empedoklés (DK 31 B 63) a Démokritos (DK 68 A 142). Opačného mínění, tedy že dárce semene je pouze muž, byl pravděpodobně Anaxagoras (DK 59 A 107) a určitě Platón (*Timaios* 91 d). Tohoto názoru se drží i Apollón, který ve známé pasáži Aischylových *Eumenid* hájí matkovraha Oresta slovy, že ploditelem je toliko otec, kdežto matka pouze chrání počatý plod (658-661). Hippón měl podle doxografické zprávy (DK 38 A 13) soudit, že ačkoli má sémě i samice, toto ničím nepřispívá k početí. Aristotelés měl za to, že žena poskytuje k utváření embrya pasivní zárodečnou látku (menstruační krev), která je jakýmsi nedokonalým semenem, zatímco sémě samo coby aktivní, formující princip plození má pouze muž (*O plození živočichů* 728 a18-34). K teorii o ženském semeni se pak vrátí Galénos, který vyvrací Aristotelovy vývody (*O vzniku člověka* IV, 593), přestože s ním částečně souhlasí v tom, že některé části živočicha vznikají z matčiny krve (ibid. IV, 551; srov. Stiebitz, s. 184-194).

hlenovítí lidé jí trpí přirozeně, zatímco žlučnaté nepostihuje: Totéž tvrzení je na začátku 5. kapitoly. Co se týče slova „přirozeně“ (φύσει), nabízejí se dvě možnosti, k čemu je přiřadit: lze je spojit buď se slovesem a přeložit, jak to činím já (spolu s Littrém, Grensemannem a dalšími), „trpí jí přirozeně“, nebo je (jako Jouanna, Jones aj.) vázat k adjektivu „hlenovitý“, což dává překlad „lidé přirozeně hlenovítí“, tedy lidé s hlenovitou přirozeností. Pokud by byla správně druhá možnost, řečtina by ji spíše vyjádřila akuzativem zřetelovým τὴν φύσιν. Navíc, zvážíme-li, že „přirozeně“ vlastně znamená „normálně“, „pravidelně“ (srov. níže, s. xxx), pak je toto pochopení plně v souladu s míněním autora spisu, podle něhož je hlenovitá konstituce podmínkou propuknutí nemoci (srov. výklad v 5. kapitole): nemoc „normálně“ (běžně, obvykle) postihuje hlenovité osoby.

Autor našeho spisu rozlišuje dvě patogenní šťávy (φλέγμα, hlen a χολή, žluč) a dvě odpovídající tělesné konstituce, hlenovitou a žlučnatou, podle toho, která ze šťáv v těle

převažuje. Hlen stéká z mozku a žilami a jinými průchody se rozlévá do celého těla (kapitoly 6-7), žluč pochází z jater a naopak vystupuje cévami do mozku (XV, 2-5). Obě tekutiny jsou charakterizovány svou teplotou: zatímco hlen je studený a působí tudíž nejen ochlazení, ale také ztuhnutí teplé krve (VI, 2; VII, 11; VIII, 1; IX, 2), je žluč teplá a naopak má za následek ohřátí až uvaření krve (XV, 2-3). Oběma tělesným konstitucím jsou vlastní jiné nemoci: epilepsie postihuje pouze lidi hlenovité, jak konstatuje naše pasáž (srov. V, 1), výkřiky ze snu se zas vyskytují výlučně u žlučnatých (XV, 4).

Řecký výraz φλέγμα znamenal v lékařské terminologii původně zánět (ze slovesa φλέγειν „pálit, žhnout“). V Iliadě XI, 337, kde se slovo vůbec poprvé vyskytuje, má význam „žár, horko“. Nicméně již brzy (poprvé u Hérodota IV, 187) se φλέγμα začne používat ve významu tekutiny stékající z hlavy (hlen). Došlo tím k sémantickému posunu od projevu (zánět) k příčině (tělesná šťáva), která jej způsobuje. Tato tekutina (hlen) je ve spisu *O přirozenosti člověka* 7 označena za nejstudenější z tělesných šťáv a podobně i v našem pojednání se o hlenu tvrdí, že je studený. V některých jiných spisech CH je však naopak hlen považován za teplou tekutinu (např. *O nemocech* IV, 51; k dalším místům srov. Lonie, s. 278 n.). Také Filolaos měl považovat hlen (proti většinovému mínění) za teplý (srov. DK 44 A 27). Tendence připisovat konkrétní teplotní vlastnosti tělesným šťávám není v CH systematická.

Vedle bihumorální teorie (dvě šťávy) se v CH rovněž vyskytuje známé učení o čtyřech tělesných tekutinách, jež je explicitně formulováno ve spisu *O přirozenosti člověka* (5) a pak v pojednáních *O vzniku člověka* (3) a *O nemocech* IV, 32. V obou případech (jak ve spisu *O přirozenosti člověka*, tak v dalších dvou) jsou čtyři šťávy označeny za základní složky člověka a za příčiny zdraví (jsou-li v rovnováze) i nemoci (převáží-li jedna z nich nad ostatními). Rozdíl je v tom, že *O přirozenosti člověka* uvádí jako základní šťávy krev, hlen, žlutou a černou žluč, zatímco ve spisech *O vzniku člověka* a *O nemocech* IV je místo černé žluči voda (ὕδρωψ). Je nepochybné, že na formulování této teorie působilo jak učení Empedokleovo o čtyřech kořenech všeho, tak Alkmaiónova představa o zdraví jakožto rovnováze kvalit (suchého, vlhkého, chladného, teplého atd.) v organismu (ἰσονομία τῶν δυνάμεων, DK 24 B 4), jak je vidět ze spisu *O přirozenosti člověka*, kde je každé ze čtyř šťáv přiřknuta dvojice vlastností (kupř. hlen je studený a vlhký a převažuje tudíž v těle v zimě). Zásadnější rozdíl proti bihumorální teorii však nespočívá v počtu tekutin, nýbrž v jejich pojetí: zatímco autor spisu *O přirozenosti člověka* (4; 7) tvrdí, že lidské tělo nemůže bez těchto šťáv pojímaných jako základní složky člověka (sic!) správně fungovat, hlen a žluč jsou v našem spisu chápány

spíše jako šťávy patogenní – jako dvě vnitřní příčiny nemocí. Bihumorální teorie je zřejmě starší (srov. Lonie, s. 59; Jouanna [2002], s. 49).

je-li božštější než jiné choroby, měla by přece postihovat všechny stejně: Tento argument představuje další *reductio ad absurdum*: jestliže je epilepsie svatou nemocí (jak tvrdí stoupeni kathartického léčitelství), měla by postihovat lidi napříč všemi kategoriemi rovnoměrně. Tak tomu ale není; neplatí tedy ani premisa. Není nutno zdůrazňovat, že úvaha hippokratovského autora se zakládá na předpokladu, že božské je to, co je pravidelné a uniformní (srov. Lloyd, s. 25 n.). Tento předpoklad pochopitelně nemuseli jeho magičtí oponenti sdílet, stejně tak se nemuseli hlásit (a zajisté ani nehlásili) k jeho teorii o dvou patogenních šťávách a dvou typech tělesné konstituce (hlenovité a žlučnaté).

Analogický argument a jeho téměř stejná formulace je uveden ve spisu *O vzduchu, vodách a místech* (22), kde autor probírá již zmíněnou neplodnost Skythů a konstatuje, že postihuje především bohaté a urozené lidi. Za pravou příčinu nemoci označuje jízdu na koni, zatímco lid věří, že se jedná o nemoc seslanou bohy. „Je-li však toto onemocnění božštější než jiné“, píše hippokratovský autor, „nemělo by přece postihovat pouze ty nejurozenější a nejbohatší Skythy, ale všechny stejně“. Tak tomu však není: nemoc postihuje bohaté proto, že na rozdíl od chudých jezdí na koni (stejně jako epilepsii v našem spisu podléhají přirozeně lidé hlenovité). Spis *O vzduchu, vodách a místech* tento argument poněkud rozšiřuje a zachází ještě dál, když tvrdí, že má-li se prokázat božský charakter neplodnosti, bylo by na místě, aby postihovala naopak spíše chudé, kteří nemají tolik prostředků k uctívání bohů jako boháči a pro svou chudobu dokonce proti bohům reptají. **Ducatillon** dospěla mj. na základě srovnání těchto dvou pasáží paradoxně k závěru, že hippokratovská díla *O vzduchu, vodách a místech* a *O svaté nemoci* pocházejí každé od jiného autora: autor *Vzduchu, vod a míst* má podle francouzské badatelky vyjadřovat skeptický postoj a ironický odstup od tradičních náboženských přesvědčení, zatímco našemu autorovi má být vlastní upřímná religiozita a obrana náboženství proti magii. Proti tomuto názoru srov. Eijk [1991], *passim*.

Není bez zajímavosti srovnat toto racionalistické stanovisko hippokratovského autora s tím, co o téže nemoci u Skythů referuje (poněkud méně kritický) historik Hérodotos (I, 105). Ten v neplodnosti některých příslušníků skythského kmene, již nazývá „ženskou nemocí“, vidí trest Afrodity Úranie za vyplenění jejího chrámu v Askalonu, jehož se účastnilo několik členů výpravy do Egypta (srov. Lloyd, s. 31; Jouanna [1992], s. 270 n.).

III.

Po kritice magicko-náboženské koncepce nemoci přechází autor ve třetí kapitole k fyziologii, která má sloužit jako průprava k samotnému výkladu vzniku nemoci a vysvětlení jejích projevů z hlediska racionální medicíny. Teprve nyní se dozvíme, že původ epilepsie je třeba hledat v mozku. Následuje jeho velmi stručný popis, po němž je pozornost věnována autorově představě o vaskulárním systému. Podle jeho pojetí jsou v těle dvě hlavní cévy: jedna vychází z jater, druhá ze sleziny. Ty se v těle různě rozvětvují, přičemž jejich nejtlustší větve ústí do mozku. Zdá se, že systém o dvou hlavních žilách by mohl být nejstarším řeckým cévním modelem (srov. Lonie, s. 97).

avšak ve skutečnosti: Takto překládám dvojici partikulí ἄλλὰ γάρ, která má podle Dennistona (s.v. ἄλλὰ γάρ III, s. 101) význam „but, as a matter of fact“. Denniston dodává, že tyto dvě partikule společně vyjadřují, že to, co předchází, je irelevantní, nedůležité či vedlejší a jako takové má být tudíž vyloučeno z diskuse, či přinejmenším odsunuto do pozadí. To je přesně význam, který zde chtěl autor očividně vyjádřit. Vždyť právě třetí kapitolou začíná jeho („správný“) výklad tzv. svaté nemoci, který implikuje naprosté odmítnutí názorů magických očišťovatelů představených v prvních dvou oddílech. Jouanna překládá „mais en fait“.

S velmi podobným užitím se setkáváme ve spisu *O vzduchu, vodách a místech* 22, kde autor dokazuje, že pokud by byla právě neplodnost Skythů (na rozdíl od jiných chorob) božského původu, musela by spíše postihovat chudé, nikoli boháče. „Avšak ve skutečnosti (ἄλλὰ γάρ)“, tvrdí hippokratovský racionalista, „je tato nemoc stejně božská jako ostatní.“

původ této choroby, jakož i ostatních nejzávažnějších onemocnění, je v mozku: V tomto tvrzení nalézáme rozvinutí a upřesnění autorovy základní teze, že nemoc má přirozený původ a příčinu. Zatímco z hlediska magického pojetí je příčinou onemocnění nějaká vnější (nadpřirozená) síla působící poskvrnu a narušující tak lidskou integritu (zdraví), z pohledu racionálního hippokratovského lékařství existují také vnitřní příčiny chorob (narušení rovnováhy kvalit v organismu, nadbytek jedné z tělesných šťáv, nedostatečný odtok hlenu atp.), a ty jsou přirozené.

Důležitost, kterou autor tohoto pojednání připisuje mozku (jednak jako příčině epilepsie a dalších psychických poruch, jednak jako centru vnímání a rozumění, srov. kapitoly 14-17),

je ozvěnou Alkmaiónova učení o mozku coby vůdčím principu (τὸ ἡγεμονικόν) v organismu (DK 24 A 8).¹⁷⁰

jasně vyložím, jakým způsobem a z jaké příčiny...: Následuje etiologie nemoci, která je přípravou k patologii.

Příčinou (πρόφασις) je míněna příčina vnější (srov. výše, s. xxx), akcesorní, která spouští propuknutí nemoci, zatímco v předchozí větě byla řeč o „původu“ (αἴτιος) nemoci, o její vnitřní a primární příčině, kterou je mozek (k tomuto rozlišení srov. Lloyd, s. 54; Eijk [1990], s. 54, pozn. 24).

Zatímco magičtí léčitelé se odvolávají na „vyšší poznání“ a přistupují k léčbě z této samozvané a nadřazené pozice, hippokratovský autor nabízí racionálně zdůvodněný výklad a poměrně přesný (byť fantaskní) popis vzniku nemoci. K svému výkladu používá argumentaci na základě důkazů (τεκμήριον; srov. II, 3; IV, 2). Podle Burkerta ([1972], s. 211) spočívá právě v tomto ohledu rozdíl mezi vědcem, který vysvětluje příčiny, a šamanem (mágem) odkazujícím k pouze jemu přístupnému vědění.

Nicméně je překvapivé, že popis anatomie mozku a cévního systému je podán jako samozřejmost, byť k ní hippokratovský autor nemohl mít přímý přístup. Jak známo, pitvy lidských těl začaly být prováděny teprve v alexandrijském období ve 3. stol. p. n. l. lékaři Hérofilem a Erasistratem (srov. Edelstein, s. 247 nn.; Lloyd, s. 156 nn.). Hippokratovští lékaři měli přístup pouze ke zkoumání vnitřku zvířecího těla, jak o tom vypovídá i náš text (XI, 3): ze zvířecí anatomie soudili per analogiam na tu lidskou. To jim však patrně nebránilo vyslovovat nejrůznější teorie o anatomii lidského těla. Autor slavného pojednání *O starém lékařství* uvádí (kap. 22), že k poznání fungování vnitřních orgánů „musíme dospět na základě jevů, které jsou vně těla“ (překl. J. Daneš). Ještě Aristotelés píše ve svém spisu *O zkoumání živočichů* (494b 21-23) o tom, že lidské vnitřnosti jsou ty nejméně známé a že je třeba přihlížet k orgánům jiných živočichů s přirozeností podobnou té lidské. Zmiňuje také, že krevní systém člověka lze poznat pozorováním zvnějšku (ἐκ τῶν τότε ἔξωθεν φαινομένων) u velmi vyhublých jedinců (ibid., 511b 21 n.).

tenká blána: Na rozdíl od našeho pojednání zmiňuje autor spisu *O místech v člověku* (ve druhé kapitole) dvě mozkové blány. Stručný anatomický nástin ve spisu *O svaté nemoci* však

¹⁷⁰ Samotný termín τὸ ἡγεμονικόν je ovšem stoický (A 8 je z Aetia; srov. Beare, s. 252, pozn. 1 a Eijk [1995], s. 121 n.). Odráží nicméně Alkmaiónovu nauku o mozku coby řídicím centru smyslové činnosti (srov. také zlomek A 5 z Theofrasta).

slouží pouze jako příprava k patologii, nemusí tedy znamenat autorovu neznalost počtu blan (srov. Jouanna [2003], s. 70, pozn. 5).

do mozku vede z celého těla mnoho tenkých cév a dvě cévy tlusté: Touto větou začíná popis vaskulárního systému, který bude ukončen až na konci 4. kapitoly. Teprve na začátku 5. kapitoly se autor vrátí k tématu svého spisu: ke svaté nemoci. Jedná se o jeden z nejdůležitějších popisů cévního systému v CH. Tento výklad o cévách má také propedeutický význam z hlediska patologie. Žíly jsou totiž kanály, jimiž normálně protéká krev a vzduch, když však do nich steče z mozku hlen, dochází k jednotlivým projevům epilepsie. Fakt, že obě hlavní cévy, resp. jejich nejtlustší větve, vedou do mozku, vysvětluje také autorovo předchozí tvrzení, že ta nejzávažnější onemocnění mají právě v mozku svůj původ. Stav mozku tak prostřednictvím těchto cév musí nutně ovlivňovat celý organismus. Rozdíl mezi žilami a tepnami rozhodně ještě nebyl našemu autorovi znám; rozlišení mezi nimi na základě jak pulsů, tak jejich obsahu (tepou pouze artérie, v nichž je pouze dech, v žilách, které jsou bez pulsů, obíhá toliko krev) zavedl Praxagoras z Kóu (srov. Steckerl, s. 22), přičemž však narážky na jejich rozdílnost jsou i v některých spisech CH (srov. *O kloubech* 45).¹⁷¹ Proto v překladu řeckého φλέψ volím střídavě mezi českými výrazy „žíla“ a „céva“. Jones (s. 133, pozn. 1) překládá φλέβες anglickým „veins“ („žíly“) s tím, že tento termín zahrnuje jak žíly, tak tepny, mezi nimiž náš autor nerozlišuje. Řecké φλεβιον překládám

¹⁷¹ Otázka původu rozlišení mezi žilou a tepnou je poměrně složitá (srov. Fredrich, s. 57 nn.; Steckerl, s. 17 nn.). Podle zmínky u Caelia Aureliana (*O chronických nemocech* II, 10) činil mezi nimi rozdíl již Euryfón z Knidu, proslulý současník Hippokratův. To je však vysoce nepravděpodobné, jelikož ani starší spisy CH, ani Platón a Aristotelés nevědí nic o tomto rozlišení. Aristotelés spis *O dechu* je považován za dílo pozdějšího autora právě na základě toho, že pracuje s rozlišením mezi žilou a tepnou, které Aristotelés sám neznal (srov. Ross, s. 6). Nicméně v již výše zmíněném popisu cévního systému z pera autora hippokratovského pojednání *O stavbě těla* 5 je jedna z dvou hlavních cév vycházejících ze srdce (aorta) nazvaná „artérie“. Tento spis přitom pochází nejpozději ze 4. stol. a skoro určitě byl napsán před Praxagorou. Slovo ἀρτηρία znamenalo původně průdušnici. Důvod, proč byl tento termín použit hippokratovským autorem pro cévu, neznáme (možná kvůli spatřované podobnosti mezi aortou a průdušnicí, obě se totiž v mrtvém těle jeví jako prázdné trubice). Každopádně, ačkoli si rozdíl mezi žilami a tepnami spis *O stavbě těla* není vědom, představuje zřejmě jakýsi předstupeň k Praxagorovu rozlišení, podle něhož v artériích proudí dech (pneuma). To, že termínem označujícím původně průdušnici byla pojmenována céva, napovídá podle Fredrichovy hypotézy (s. 75) tomu, že již před Praxagorou existovalo určité vědomí (nastíněné např. ve spisech *O stavbě těla* a *O kloubech*) o tom, že v některých cévách je obsaženo více vzduchu než v jiných. Za tímto rozlišením lze shledávat objevení prázdných cév v těle mrtvých živočichů při pitvě a následnou úvahu o tom, že prázdné cévy (tepny) slouží k rozvádění vzduchu (podobně jako průdušnice). Stopu tohoto přesvědčení nalézáme v Aristotelově spisu *O zkoumání živočichů* 510a 16, kde filosof konstatuje, že cévy vedoucí z aorty do varlat jsou bezkrvé (ἀναιμοί). Nicméně teprve u Praxagory je jasně definováno učení o tom, že obsahem tepen je dech (pneuma) a krev je omezena pouze na žíly. Především však je Praxagoras prvním, kdo objevil, že puls je vlastností specifické skupiny cév – artérií. Jejich původ byl situován do srdce, zatímco žíly měly vycházet z jater. K rozlišení mezi žilou a tepnou na striktně anatomickém základě (tloušťka cévní stěny) dospěl teprve Praxagorův žák Hérofilos (srov. Longrigg, s. 200). Spisy CH, které pracují s rozlišením mezi žilami a tepnami (*O výživě*, *O srdci*), jsou většinou badatelů považovány za pozdní (srov. týž, s. 166).

důsledně jako „žilka“, přestože jsem si vědom toho (jak také uvádí Jones, l.c.), že autor nečinil vždy významový rozdíl mezi slovy φλέψ a φλέβιον, jež jsou ve spisu spíše jakýmsi stylistickými variantami, a nikoli technickými termíny označujícími různé druhy cév.

Jiné explicitní popisy cévního systému v CH jsou ve spisech *O přirozenosti člověka* 11 (= *O přirozenosti kostí* 9), *Epidemie II*, 4, 1 (= *O přirozenosti kostí* 10), *O přirozenosti kostí* 2-8, *O místech v člověku* 3 a *O stavbě těla* 5 (K dalším místům uvnitř CH, kde se odkazuje k cévnímu systému, srov. Lonie, s. 88). Popis vaskulárního systému Diogena z Apollónie zachoval Aristotelés (*O zkoumání živočichů* 511 b30-512 b11 = DK 64 B 6). Mezi jednotlivými výklady v CH jsou zásadní rozdíly a nelze je převést na jeden společný model. Nicméně, cévní systém popsáný v našem spisu vykazuje značnou podobnost s Diogenovým schématem. Oba systémy počítají s dvěma základními a největšími žilami umístěnými na pravé a levé straně, které směřují jednak nahoru do hlavy a jednak dolů do chodidel, přičemž se rozličně rozvětvují a jedna jejich větev vede do srdce. Diogenés však srdci přikládá větší důležitost, protože podle něj vedou největší žíly z oněch dvou hlavních do srdce, zatímco podle našeho autora do mozku (To nic nemění na tom, že v XVII, 3 tvrdí, že v srdci se sbíhají žíly z celého těla). Náš autor vůbec mnohem více zdůrazňuje roli mozku a zdá se, že „opravuje“ Diogenův popis, podle něhož obě tlusté žíly „končí u ucha“, zatímco on tvrdí, že tyto žíly „se hned vedle ucha ztrácejí a tam se dělí“, přičemž jejich nejtlustší větve vedou do mozku (III, 4; srov. Solmsen, s. 156). K dalším rozdílům patří to, že zatímco u Diogena vedou z těchto dvou tlustých a hlavních žil do jater na pravé straně a do sleziny a ledvin na levé jakési tenčí cévy, vycházejí podle náčrtu našeho autora obě velké žíly jedna přímo z jater (ή ἀπὸ τοῦ ἥπατος), druhá ze sleziny (ή ἀπὸ τοῦ σπληνός) a odtud vedou jak nahoru, tak dolů přímo k ledvinám (παρ' αὐτὸν τὸν νεφρόν). Diogenův popis je také mnohem podrobnější. Oba popisy zřejmě vycházejí z nějakého staršího modelu (srov. Lonie, s. 92 nn.), přičemž autor spisu *O svaté nemoci* akcentuje ty stránky, které mají vztah k vysvětlení epilepsie. Není snad nezbytné poznamenat, že předložený popis cévního systému je z větší části fiktivní a neodpovídá anatomické realitě (pitvy lidských těl přišly na řadu až zhruba o století později). Jak připomíná v této souvislosti Lloyd (s. 22), autorova představa o vaskulárním systému byla zásadně ovlivněna jak teoretickou premisou o obecně platné bilaterální symetrii, tak přesvědčením o nadřazenosti pravé strany.

dutá žíla: Z autorovy zmínky o pojmenování dolní části jaterní žíly jako „dutá“ je vidět, že šlo o terminus technicus. Ačkoli se s názvem „dutá žíla“ (ή κοίλη φλέψ) setkáme ještě na

dalších třech místech CH (Jouanna [2003], s. 71, pozn. 8 uvádí neznámo proč pouze dvě místa), vzhledem k rozdílnosti jednotlivých popisů cévního systému neodpovídá tomuto označení tatáž céva. Podle spisu *O přirozenosti kostí* 15 prochází dutá žíla celým tělem od hlavy až do pohlavních orgánů, přičemž do sebe vsakuje většinu plodivých součástí z celého těla (pangeneze, srov. výše, s. xxx). V pojednání *O stavbě těla* 5 jsou zmíněny dvě duté žíly: jedna je aorta (dosl. „artérie“) a druhá nese označení „dutá žíla“. Obě vycházejí ze srdce. *O místech v člověku* 3 lokalizuje její začátek do hltanu, odkud se má táhnout a rozvětlovat do celého těla. Galénos uvádí (*O naukách Hippokrata a Platóna* VIII, 1, 33), že podle Hippokrata náleží pojmenování „dutá žíla“ jaterní cévě, což se v podstatě shoduje s naším autorem. Dodává, že označení „dutá“ získala pro svou velikost (διὰ τὸ μέγεθος). Dnešní odborný termín „vena cava“ (dutá žíla) pochází pochopitelně z tohoto řeckého názvu.

skrze bránici: V rukopisném textu je διὰ τῶν φλεβῶν („skrze žíly“), což Dietz opravil na διὰ τῶν φρενῶν („skrze bránici“). Jeho emendaci přejali všichni následující editoři.

je však tenčí a slabší: Tento údaj, který se nenalézá v Diogenově popisu, je také důležitý z patologického hlediska, neboť objasňuje, proč je epilepsií zachvávena častěji pravá část těla. Levá céva ze sleziny nemůže pro svou tenkost absorbovat tolik hlenu stékajícího z mozku jako pravá. Srov. X, 1: „Hlen stéká spíše do pravé než levé strany, protože vpravo jsou žíly dutější a četnější než vlevo“.

IV.

Ve čtvrté kapitole pokračuje autor ve výkladu o žilách započatém v předchozím oddílu. Konstatuje zde, že žíly (vedle toho, že rozvádějí krev) slouží též k distribuci vzduchu (dechu) v organismu, fungují tedy jako průduchy (ἀναπνοαί) těla. K procesu dýchání a jeho funkcím se náš autor vrátí ještě v 7. a 16. kapitole; zde předběžně uvádí, že funkcí dechu je ochlazení organismu a zajištění pohybu, což vyplývá z toho, že nedostává-li se údům vzduch, ochabnou. Poznámka o žilách jakožto průduších, jimiž se dostává do těla vzduch, je důležitá z hlediska pochopení mechanismu vzniku svaté nemoci, o němž bude řeč v následujících kapitolách.

prostřednictvím těchto cév vdechujeme také většinu vzduchu: Přesvědčení, že žilami protéká nejenom krev, ale také vdechovaný vzduch, je sdíleno i jinými autory CH, srov. explicitně *O*

vzduchu a dechu 8, a je na něm založen také výše zmíněný popis vaskulárního systému Diogena z Apollónie (s. xxx). Teprve až byly Praxagorou rozlišeny žíly (φλέβες) a tepny (ἀρτηρίαί), byl dech (πνεῦμα) situován do tepen, zatímco krev zůstala pouze v žilách (srov. výše, s. xxx). Tato teorie přetrvala až do 2. stol. n. l., kdy Galénos, který této otázce věnoval samostatný spis (*Zda je v tepnách přirozeně obsažena krev*) prokázal, že v tepnách také koluje krev, byť jiná než v žilách.¹⁷²

Ze zmínky o „těchto“ žilách, jimiž vdechujeme „většinu vzduchu“, může vyplývat dvojitý závěr: buď uznával (vedle výše zmíněných žil) ještě existenci jiných cév, které přivádějí do těla vzduch zvenčí, nebo zastával přesvědčení o určitém podílu tělního dýchání kůží. Jak nasvědčuje zmínka o „krevních cévách“ v 15. kapitole (srov. níže, s. xxx), hippokratovský autor neuvedl v předchozím oddílu kompletní výčet všech žil v celém těle, zmínil se pouze o dvou nejdůležitějších žilách a stručně popsal jejich větve, takže prostřednictvím „těchto“ (uvedených) cév proudí v těle většina vzduchu, zatímco zbytek vzduchu se do těla dostává jinými cévami, které nebyly zmíněny. Nelze také vyloučit, že „těmito“ žilami jsou míněny pouze dvě hlavní žíly (jaterní a slezinná). V případě druhé teorie lze zmínit Platóna a jeho pojetí dýchání v dialogu *Timaios* (79 b-c), které je objektem Aristotelovy kritiky (*O dýchání* 472b 6nn.). Podle Platónova výkladu vstupuje výdechem postrčený vzduch obklopující tělo do oblasti hrudníku a plic mezerami v řídkém mase; když tudy zas vyjde ven, posune vnější vzduch a ten pak vejde ústy a nosem dovnitř. Ke kožnímu dýchání se s největší pravděpodobností vztahuje také známý Empedokleův fragment (DK 31 B 100), kde uvádí příměr s násoskou: když se krev pohybuje směrem dolů, okamžitě se podle Empedoklea do žil na povrchu kůže „chudých na krev“ nasaje vzduch, který zase vyvane, jakmile se do žíly vrátí kolující krev právě na způsob násosky.

jsou to totiž průduchy našeho těla, jež do sebe vtahují vzduch: Aby bylo možné rekonstruovat respirační teorii autora spisu, je nutno spojit výklad o žilách v této kapitole s tím, co tvrdí o procesu dýchání v kapitolách sedmé a šestnácté. Tam uvádí, že vzduch po nadechnutí ústy a nosními dírkami proudí nejdříve do mozku a pak do zbytku těla (do plic, břicha a žilami do všech částí těla). Když tuto představu propojíme s tím, co je o žilách coby průduších konstatováno na tomto místě, dospějeme k následujícímu velmi jednoduchému a provizornímu schématu: vzduch ihned po nadechnutí směřuje do mozku (buď přímo nebo snad nějakými cévami s minimem krve či zcela bez krve; do mozku totiž musí proudit čistý

¹⁷² Existuje přesto domněnka, podle které měl na skutečnost, že v tepnách rovněž proudí krev, poukázat již slavný alexandrijský lékař Hérofilos; k diskusi o této otázce viz Longrigg, s. 200 nn.

vzduch nesmíšený s krví, srov. XVI, 4), odtud proudí dolů do plic a do břicha dvěma hlavními tlustými žilami, které vyúsťují do hrudní dutiny (jedna do jater, druhá do sleziny) a dalšími žilami je pak rozváděn dál podle toho, jak se dvě hlavní cévy rozvětvují. Následně je vzduch z žil vypuštěn zpět. Pro tento model je příznačné, že opomíjí funkci dýchacího ústrojí.

do zbytku těla, které tak ochlazují: Kromě ochlazování organismu, jež je podle Platóna (*Timaios* 70 c) a Aristotela (*O dýchání* 478 a11 nn. et passim) příčinou dýchání plícemi, má vzduch podle autora našeho spisu ještě dvě další důležité funkce (srov. VII, 4): je příčinou tělesného pohybu (κίνησις) a rozumnosti (φρόνησις), což přesně odpovídá funkcím, jež měl podle Aristotela připisovat vzduchu Diogenés z Apollónie (DK 64 A 20). Teorie o tom, že vzduch (dech) obsažený v žilách je odpovědný za pohyb a vnímání, byla definitivně vyvrácena Hérofilovým objevem a popisem nervů (srov. Longrigg, s. 191 nn.).

když (...) žilou nemůže proudit dech, okamžitě dojde ke strnutí: Čtení rukopisů poskytuje dvě varianty ohledně toho, jaká je příčina strnutí. **Μ** má πνεῦμα (dech), kterého se zde (stejně jako Jouanna) přidrží pro větší koherenci textu, **Θ** uvádí αἷμα (krev). Vzhledem k tomu, že v žilách koluje vzduch (dech) zároveň s krví a zastavení jednoho implikuje zastavení druhého, možný je obojí výklad, a v úvahu tedy připadají obě čtení. Nicméně vzhledem k tomu, že tato věta má poskytnout argument pro tvrzení, že zastavení dechu představuje pohybový problém (k pohybu je nutný oběh vzduchu), je mnohem pravděpodobnější, že autor měl na mysli (coby příčinu strnulosti) přerušení oběhu dechu, nikoli krve. Vždyť právě dech proudící žilami je odpovědný za pohyb částí těla.

Ve spisu *O nemocech dívek* je za příčinu strnutí údů naopak označena odteklá krev, jež se z končetin nahrne do oblasti srdce a bránice a soustředí se tam; strnutí trvá dotud, dokud se krev nevrátí zpět. Autor *Nemocí dívek* však vidí příčinu epileptických záchvatů v krvi: odkrvením dochází ke strnutí, natečením krve do oblasti srdce ke ztrátě vědomí. Náš autor vysvětluje tyto jevy na principu vzduchu (ztráta vědomí je způsobena odříznutím mozku od vzduchu).

V.

V páté kapitole autor (po exkursu o žilách v kapitolách 3-4) navazuje na konstatování na konci druhé kapitoly, které zde v úvodu zopakuje, že tzv. svatou nemocí mohou být

postiženy pouze osoby hlenovité. Poté, co výše uvedl svůj základní předpoklad, že nemoc je přirozená a dědičná, přechází nyní ke konkrétnímu mechanismu vzniku nemoci. V této kapitole vysvětlí, jak dochází k tomu, že se jedinec stane hlenovitým. Příčinou je nedostatečné pročištění mozku a celého těla od hlenu, k němuž by mělo dojít ještě v matčině těle. V případě, že očištění proběhne po narození, člověk není vystaven vážnému riziku onemocnění epilepsií; hrozí mu naopak pod podmínkou, že výtok hlenu vůbec neprodělá.

mozek se pročišťuje a pokryje se vyrážkou: Parker ([1983], s. 213 nn.) upozorňuje na to, že lékařské texty CH obsahují často výrazy, které nápadně připomínají jazyk používaný v souvislosti s náboženskou poskvrnou. Takovým výrazem je zejména termín κάθαρσις. V náboženské koncepci je nemoc něčím, co zvenčí ulpí na člověku a čehož je třeba se zbavit očišťováním. Z pohledu hippokratovského lékaře nemoc v těle vzniká narušením rovnováhy šťáv. Převáží-li v těle hlen, může za to nedostatečné pročištění organismu (mozku). Nejedná se tu však o pouhé přenesení náboženského pojetí do lékařské terminologie, obě metody (magicko-náboženská i racionální) jsou spíše odvozeny z téhož ideálu čistoty (fyzické i metafyzické), jež je nutnou podmínkou jak zdraví, tak náležitého vztahu k bohům (srov. Parker [1983], s. 215).

Výraz „pokryje se vyrážkou“ (ἀνθεῖ) představuje interpretační problém. Sloveso ἀνθεῖν totiž znamená kvést, vzkvétat, pučet, rašit atp. a v lékařském technickém slovníku má význam „být v plné síle“ (o nemoci, horečce atd.). Jouanna ([2003], s. 73 n., pozn. 1) dává tento termín do souvislosti s ἐξανθεῖ doloženým o pár řádků níže ve významu osypat se (vředy). Stejně jako se dítě po narození osype, čímž se jeho organismus zbaví přebytečného hlenu, právě tak se i mozek plodu za tímž účelem pokryje jakýmsi vyrážkami (ἀνθεῖ). Podle Jouanny se jedná o v zásadě týž jev, který je jednou vyjádřen pomocí jednoduchého ἀνθεῖ, podruhé slovesným tvarem s předponou (ἐξανθεῖ). Přestože přijímám Jouannovu interpretaci jako plausibilní, mám k ní několik vážných výhrad. Podmětem slovesa ἐξανθεῖ jsou ἔλκεα (vředy), což doslova znamená „vředy vyraší“, zatímco podmětem ἀνθεῖ je mozek (ἐγκέφαλος). Pokud by tedy tvary ἀνθεῖ a ἐξανθεῖ měly stejný význam, museli bychom zde překládat „mozek vyraší“, což je nesmysl. Ἀνθεῖ musí mít tudíž poněkud odlišný význam než ἐξανθεῖ, ježto vytváří jinou vazbu. Navíc, sloveso ἀνθεῖν není ve smyslu „osypat se“ nikde doloženo. Podle starších výkladů ἀνθεῖ na tomto místě znamená „roste“. To však nedává dobrý smysl vzhledem ke kontextu, který poukazuje na to, že význam výpovědi je

třeba interpretovat v souladu s tím, co následuje (jak to činí Jouanna, Jones a další). Očišťování mozku od hlenu před porodem je patrně analogické očišťování u dítěte prostřednictvím vyrážky. Paralelu k tomuto (zjevně metaforickému) užití výrazu ἀνοεῖ je třeba hledat nejspíš v rostlinné říši: stejně jako rostlina rozkvétá květy, tak i mozek embrya „rozkvétá“ (vzejdou na něm) vyrážky či pupínky, jimiž vytéká hlen. Styl autora spisu (velmi časté řazení dvou synonym vedle sebe) také napovídá tomu, že význam slovesného tvaru ἀνοεῖ bude blízký předchozímu καθαίρεται („pročišťuje se“). I přes uvedené výhrady tedy v zásadě přijímám Jouannovu interpretaci a překládám „pokryje se vyrážkou“ (Jones: „has his impurities expelled“; Jouanna: „a des efflorescences“).

během tohoto pročišťování: Jak je z textu zjevné, očišťování mozku od hlenu může mít několik etap. První má probíhat ještě v děloze, přičemž mohou nastat dva případy: buď odteče právě tolik hlenu, kolik je třeba, nebo odteče příliš, a to buď z celé hlavy, nebo jenom z jedné její částí. V případě, že k tomuto pročištění nedojde, znovu mohou nastat dva případy: očištění proběhne po narození dítěte, nebo k němu vůbec nedojde, což vytváří dispozici ke svaté nemoci.

rozpustí-li se příliš, bude mít v dospělosti hlavu neduživou: Z této věty je zcela zřejmé, že hlen plní v mozku i určitou pozitivní úlohu (je-li ho právě přiměřeně) tím, že jej chrání před horkem a chladem. Hlen má podle hippokratovského autora v mozku své přirozené místo; nemoci jsou způsobeny jeho excesem nebo naopak nedostatkem. Je to jedna ze základních koncepcí hippokratovského lékařství vůbec: nemoc jako projev excesivního působení nějaké kvality, resp. šťávy v organismu, jako vybočení z „přirozeného“, tj. běžného, normálního stavu (srov. také XIV, 4: „tímto vším trpíme kvůli mozku, není-li zdrav, nýbrž je-li teplejší či chladnější, vlhčí či sušší, než je přirozené, nebo když prodělá něco jiného neobvyklého proti přirozenosti“).

svraští-li se nějaká žíla: Vysvětlení tohoto jevu (na základě stékajícího hlenu) viz v osmé kapitole (VIII, 2).

právě podle míry rozpuštění: Řecky ὅπως ἂν καὶ τῆς ἀποτήξιος ἔχη. Jedná se o vazbu genitivu způsobu se slovesem ἔχειν (srov. LSJ s.v. ἔχω B II b), kterou lze do češtiny pro názornost přetlumočit jako „mít se (být na tom) nějak vzhledem k něčemu“, tedy v daném

případě doslova „jak na tom je vzhledem k (co do) rozpuštění“ (Jones: „in proportion to the melting“; Jouanna: „suivant la façon dont elle est affectée par la fonte“).

Co se týče partikule καί, mám za to, že se na tomto místě jedná o užití v emfatickém významu, podobně jako např. u Sofoklea v *Trachíňankách* 490 (ὥδε καὶ φρονοῦμεν, srov. LSJ s.v. καί B 6). Toto καί – je-li užito ve vztažné větě – zdůrazňuje skutečnost, že vedlejší věta obsahuje dodatek k informaci obsažené v hlavní větě. Následuje-li tato partikule po vztažném zájmenu (jako je tomu zde), pak má omezující efekt tím, že uvádí dodatečnou kvalifikaci (srov. Denniston s.v. καί B 1(ii), s. 295). Překládám českým „právě“. Uvedu alespoň dva příklady takového užití, které přesně souhlasí s užitím na našem místě. Ἦκει γὰρ ὅστις καὶ τὰδ' ἀγγέλλει σαφῆ; (Euripidés, *Helena* 1200) a jednu ukázkou z prózy (u Thúkydida II, 49): τὸ σῶμα, ὅσονπερ χρόνον καὶ ἡ νόσος ἀκμάζοι, οὐκ ἐμαραίνεται. K dalším výskytům srov. Denniston, l.c.

tehdy se totiž pročistí a vyloučí hlen: Řecká věta (ἐνταῦθα γὰρ ἀφίει (ἀφιεῖ Jouanna) καὶ ἐκκαθαίρεται τὸ φλέγμα) připouští dva výklady. Podmětem sloves ἀφίει a ἐκκαθαίρεται je buď τὸ φλέγμα (hlen), anebo zde podmět není vyjádřen a je týž jako v předchozí větě, tzn. ταῦτα (sc. τὰ παιδία, děti). V prvním případě by byl význam: „tehdy se totiž vyloučí a vyčistí hlen“ (Jones: „in this way the phlegm is discharged and purged away“). To by však předpokládalo, že sloveso ἀφεῖναι může být použito intransitivně; takovýto výskyt však není nikde doložen. Volím tedy (spolu s Jouannou) druhou možnost. Pro tento výklad svědčí také to, že podmětem následující věty jsou jednoznačně děti.

takto pročištěné děti: Rukopisy poskytují dvě varianty: vedle καθαρθέντα (**M** „pročištěné“) také παιδευθέντα (**Θ** „vychované, vyrostlé“). Kontext výrazně napovídá, že správně je čtení **M**, přestože παιδευθέντα je lectio difficilior. Volbu varianty z vídeňského rukopisu **Θ** by mohlo podporovat to, že význam slovesa παιδεύειν v pasivu může být také (kromě „být vychováván“) „vyrůstat“ či „strávit dětství“ (srov. Jouanna [2003], s. 76, pozn. 10). Pak by bylo možno přeložit: „takto vyrostlé děti (...)“ či „dětí, které takto strávily dětství“. Tato interpretace však není zcela přesvědčivá, jelikož doklady pro tento odvozený význam slovesa παιδεύειν jsou velmi řídké a omezené na tragédii. Čtu tedy (jako Jones, Jouanna a další) καθαρθέντα.

ty, které jsou čisté: Význam slova καθαρός je v tomto případě zcela opačný, než byl v dosavadním výkladu. Zatímco καθαρῆναι znamená výše „být pročištěn (výtoky hlenu)“,

zde má καθαρός patrně význam „čistý“ ve smyslu ten, u něhož k pročištění nedošlo, tedy s čistou kůží (bez vyrážky). Není také vyloučeno, jak se domnívá Jones (s. 157), že původně mohlo v textu být μήτε καθαρά, tedy „ty, které nejsou ani čisté (od hlenu)“. To by sice dávalo dobrý smysl, ale není to rukopisně doloženo.

VI.

Předchozí oddíl byl ukončen konstatováním, že epilepsií bývají postiženy ty osoby, u nichž nedošlo k pročištění od hlenu. Autor dále postupuje tak, že probírá jednotlivé možné případy, které mohou nastat v důsledku tohoto stavu. V této kapitole jsou vyloženy následky, jaké má stékání hlenu z hlavy na srdce, plíce a břicho. Teprve v následující kapitole bude vysvětlen mechanismus vzniku epilepsie, která je – jak je z výkladu vidět – (pouze) jednou z nemocí způsobených nadbytkem hlenu v organismu. Proudění hlenu pocházejícího z mozku může tedy podle autora našeho spisu vyvolat čtyři druhy onemocnění v závislosti na tom, kam hlen steče: 1. bušení srdce a 2. dýchavičnost, tedy účinky na oblast hrudníku, kam spadá také zakřivení hrudní páteře; 3. průjmy a nakonec 4. tzv. svatou nemoc. Příčinou je jednak to, že hlen je svou přirozeností studený, čímž působí ochlazení teplé krve, jednak, že při jeho stékání dochází k zahrazení cest, jimiž normálně proudí vzduch či krev (viz sedmou kapitolu).

O sedmero druhích stékání a vytékání hlenu z hlavy a jejich následcích na zdraví podrobně referuje spis *O místech v člověku*, kapitoly 10-15.

dýchavičnost: Řecký výraz ἄσθμα, který je na tomto místě použit, neměl ještě svůj pozdější technický význam („astma“), nýbrž znamenal obecně dýchací potíže, zvláště zrychlené dýchání, tedy dýchavičnost. Vyplývá to jednak z užití tohoto termínu v řecké literatuře (počínaje Homérem, srov. *Ilias* XV, 241; viz LSJ s.v. ἄσθμα I), jednak také z Galénova *Komentáře k Aforismům* III, 26 (srov. Schrutz, s. 29). Hippokratovský aforismus vypočítává nemoci starších dětí, mezi nimi i dýchací potíže (ἄσθματα). Galénos v komentáři vysvětluje, že pod tímto slovem je míněno zrychlené dýchání (ἡ πυκνὴ ἀναπνοή) jako při běhu či jiném náhlém pohybu. Rozlišuje dva druhy „astmatu“: u jedněch vzniká na následky tělesných cvičení (τὸ γυμνάσιον), u dalších z důvodu ucpání plicních dutin způsobeného stékáním hlenu (τὰ ἄνωθεν ρεύματα). „Astmatem“ jsou tedy – podobně jako na našem místě – míněny dýchací potíže různého původu, nikoli astma ve smyslu specifického respiračního

onemocnění. Zevrubný klinický popis astmatu a jeho symptomů nabízí Aretaios z Kappadokie (*O příčinách a projevech chronických onemocnění I*, 11).

Textová tradice nabízí dvě varianty čtení: singulár ἄσθμα (**Θ**) a plurál ἄσθματα (**M**). Volím (spolu se Jouannou a Jonesem) variantu rukopisu **Θ** (Littré má plurál). Hlavním důvodem pro tuto volbu je třetí výskyt slova ἄσθμα v této kapitole ve větě „pak ustane bušení srdce i dýchavičnost“, kde se „astma“ (dýchavičnost) – právě jako na našem místě – vyskytuje vedle παλμός (bušení srdce), přičemž zde oba rukopisy uvádějí singulár. Analogicky k tomu je pravděpodobnější použití singuláru i v úvodu kapitoly (srov. Jouanna [2003], s. 77 n., pozn. 2).

některým se vyvine i hrb: Ačkoli zde autor tvrdí, že stékání hlenu k srdci a plicím může mít za následek poškození hrudníku a vznik hrbu, nikde dál nevysvětluje, jak k tomu dochází. Ve zbytku kapitoly se věnuje pouze popisu vzniku dalších dvou zdravotních potíží, k nimž dochází v důsledku stékání hlenu do hrudního koše, bušení srdce a dýchavičnosti. V *Aforismech VI*, 46 je jako příčina vzniku hrbu uvedena dýchavičnost (ἄσθμα) a kašel (βήξ). Podle Jouanny ([2003], s. 78, pozn. 3) se jedná o stejné vysvětlení jako ve spisu *O svaté nemoci*. Zde ovšem není za příčinu považováno respirační onemocnění, nýbrž stékání hlenu, třebaže je možné, že tím autor míní, že zatímco stékání hlenu je původní příčinou zvětšeného vyklenutí hrudníku, přímým důvodem je dýchavičnost. V pojednání *O kloubech 41* je zakřivení páteře (hrb) – právě opačně než v *Aforismech* – označeno za příčinu (nikoli následek) dýchacích potíží.

ortopnoe: Tuto nemoc definuje Aretaios na zmíněném místě, kde se zabývá popisem astmatu. Píše: „Nemoc ortopnoe se rovněž nazývá astma. Vždyť nemocní v záchvatech také lapají po dechu (ἄσθμαίνουσι). Pojmenování ortopnoe získala proto, že postižení dýchají zlehka pouze ve vzpřímené poloze (ὀρθίῳ σχήματι). Když si lehnou, dusí se. Název ortopnoe pochází z napjatosti při dýchání. Nemocný člověk je totiž napřímený (ὄρθιος γὰρ ἀνατέταται), když dýchá. Jestliže si lehne naznak, hrozí mu udušení.“

postižený se totiž nenadechne tolik, kolik chce: Souhlasím se Jouannou, že toto tvrzení je vsuvkou, jež vysvětluje dýchací potíže, a nikoli začátkem nové věty. Littré, Jones a další editoři před Jouannou totiž kladli za slovo „ortopnoe“ tečku. Pak začínali novou hlavní větu, přičemž vedlejší větě „dokud není tok hlenu utlumen (...)“ rozuměli tak, že se vztahuje pouze k dýchacím problémům („postižený se totiž nenadechne...“). Naproti tomu Jouanna

argumentuje, že vedlejší věta uvedená spojkou ἄχρι („dokud ne“) se vztahuje ke všem symptomům (bušení srdce, tlukot žil atd.), jež jsou ukončeny utlumením toku hlenu, nikoli jen k dýchavičnosti a ortopnoe. Podobně i v 15. kapitole se vedlejší věta „dokud se žluč nevrátí zpět do cév a do těla“ vztahuje přirozeně nejen k záchvatu strachu, ale zejména k jeho příčině (uvedené předtím), ohřátí mozku žlučí.

Jouanna ([2003], s. 78 n., pozn. 5) dále připomíná, že k popisu příznaků záchvatu používá autor spisu lékařskou technickou terminologii své doby, jak ji nalézáme i v jiných spisech CH. Tlukot cév je vyjádřen slovesem πηδᾶν, bušení srdce je označeno slovem παλμός, ἄσθμα je technickým termínem pro dýchavičnost, ὀρθόπνοια se vyskytuje i v jiných hippokratovských pojednáních jako lékařský výraz.

dokud není tok hlenu ovládnut: Řecky ἄχρι κρατηθῆ τοῦ φλέγματος τὸ ἐπιρρυνέν. Sloveso κρατεῖν je převzato z politické terminologie a v našem spisu se v různých formách vyskytuje poměrně často (celkem desetkrát a čtyřikrát jeho kompozitum ἐπικρατεῖν), srov. kupř. VII, 11, kde je řeč o tom, že studený hlen „převládne“ (κρατεῖ) nad krví svým chladem. V VIII, 2 je za důsledek ovládnutí hlenem označeno zúžení žilky – tato žilka je doslova „ovládnuta“, „zdolána“ hlenem (τὸ φλέβιον πληρωθὲν τοῦ φλέγματος κρατηθῆ κτλ.). Stékání hlenu a jeho vlivy na organismus jsou tedy popsány politickým slovníkem na způsob jakéhosi boje, jako by se jednalo o občanský či válečný konflikt, kde ta strana, jež nabude převahy, zvítězí. Tento úzus zavedl do lékařství Alkmaión z Krotónu, jemuž je náš autor v mnohém poplatný. Podle Alkmaíona je totiž zdraví totožné s rovnováhou, dosl. „rovnoprávností“ (ἰσονομία) základních kvalit v těle (DK 24 B 4), a naopak nemoc je způsobena jedinouvládou, dosl. „monarchií“ jedné ze sil (tepla, chladu, vlhka, sucha atd.). Dojde-li v organismu k nadbytku tepla nebo chladna, vznikne nemoc. Stejná je i koncepce našeho autora, v níž jsou tyto dvě kvality materializovány do dvou patogenních šťáv: studeného hlenu a teplé žluče. Jestliže vinou nedostatečného pročištění od hlenu před či po narození převládne v těle studený hlen, vznikají různé choroby včetně epilepsie; totéž platí o žluči, následky jejíhož excesivního působení na mozek jsou popsány v XV. kapitole. Podaří-li se naopak tělu ovládnout hlen teplou krví, je udrženo (či obnoveno) zdraví.

Jak dochází k ovládnutí toku hlenu, se dozvíme na konci 7. kapitoly, kde je tento proces popsán: hlen (pokud ho není příliš) se rozptýlí do žil a tam se smísí s teplou krví (ὁπότεν σκεδασθῆ κατὰ τὰς φλέβας καὶ μιγῆ τῷ αἵματι πολλῶ ἔονται καὶ θερμῶ). Zde je naproti tomu

řeceno, že hlen se teprve po svém ohřátí rozlije do žil (διαθερμανθὲν διαχυθῆ ἔς τὰς φλέβας). Tuto nesrovnalost musíme zřejmě přičíst na vrub autorově nedůslednosti.

Co se týče vazby τοῦ φλέγματος τὸ ἐπιρρῦέν (tok hlenu), dosl. „to vyteklé hlenu“, je na místě připomenout, že toto zvláštní spojení substantivizovaného neutra participia, resp. adjektiva s genitivem substantiva se objevuje u historika Thúkydida, který je poměrně hojně používá, srov. kupř. jeho τὸ ἀστάθμητον τοῦ μέλλοντος (IV, 62; nejistá budoucnost), dosl. „to nejisté budoucnosti“. K dalším příkladům u Thúkydida viz Smyth § 1025. Tento obrat, jenž patří ke specifickým Thúkydidova stylu, se zřídka vyskytuje i jinde (srov. Gorgiův *Epitafios* DK 82 B 6: τὸ φρόνιμον τῆς γνώμης) a patří do arzenálu experimentů s řeckým jazykem ve druhé půlce 5. stol. Ovšem výrazný rozdíl mezi použitím této vazby u athénskému historika a na našem místě je v tom, že u Thúkydida slouží k vyjádření abstraktních entit, zatímco zde má zcela konkrétní význam a není vlastně než synonymem pro hlen. V krátké 6. kapitole je jedna a táž realita (stékající hlen) označena hned třemi výrazy: τὸ φλέγμα, ὁ κατάροος, τοῦ φλέγματος τὸ ἐπιρρῦέν. Tato autorova hra se slovy tedy patrně sleduje stylistický záměr variace, přičemž využívá nově objevených tvůrčích možností řečtiny.

právě úměrně množství hlenu: Řecky ὅπως ἂν καὶ τοῦ πλήθεος ἔχη. K této vazbě slovesa ἔχειν s genitivem způsobu a rovněž k užití částice καί srov. výše, s. xxx.

steče-li více: Autor zde používá sloveso ἐπικαταρρεῖν, které, jak dokládá Jouanna ([2003], s. 14, pozn. 7), je v našem pojednání velmi časté (vyskytuje se tu osmkrát), avšak v CH není doloženo nikde jinde vyjma dvou výskytů ve spisu *O vzduchu, vodách a místech* (kapitoly 3 a 10), přičemž v obou případech se sloveso vztahuje – stejně jako v našem spise – ke stékání hlenu z hlavy. Jedná se tedy o terminus technicus, jenž je vlastní právě těmto dvěma spisům. Tato skutečnost (vedle řady dalších) také poukazuje na identitu autora obou hippokratovských pojednání.

Dodejme, že se jedná o první doložený výskyt tohoto kompozita vůbec v řecké literatuře. Lze se tedy domnívat, že sloveso bylo naším autorem zavedeno jako nové (lékařské) označení právě pro stékání hlenu. Zřejmě bylo zavedeno z důvodu stylistické variace, neboť autor měl k dispozici sloveso s touž dvojí předponou ἐπικατέρχεσθαι, resp. ἐπικατιέναι, jež používá jako synonymum k ἐπικαταρρεῖν.

častější jsou i záchvaty: Řecky πυκνότερα ἐπίληπτος γίνεται. Použití adjektiva ἐπίληπτος v souvislosti s postižením, které nijak nesouvisí s epilepsií, svědčí o tom, že tento termín v 5. stol. ještě neoznačoval epileptika, ale člověka postiženého jakoukoli nemocí (ze slovesa ἐπιλαμβάνειν – postihnout). Teprve v průběhu 4. stol. počínaje Aristotelem a Theofrastem začnou být slova ἐπίληπτος a ἐπίληψις (či ἐπιληψίη; původně „záchvat“) používány v technickém významu „epileptik“, „epilepsie“ (srov. výše, s. xxx). Epilepsie představovala zřejmě jeden z nejčastějších a nejznámějších druhů záchvatů, přičemž k přeznačení tohoto pojmu mohlo dojít také na základě lékařských spisů, jakým je i ten náš, kde se adjektivum ἐπίληπτος vyskytuje sedmkrát, a ač má vždy význam „postižený“, šestkrát se vztahuje k postiženému epilepsií, což je pochopitelně dáno tématem spisu.

pronikne-li do břicha, má pak průjmy: Stejné tvrzení o účincích stékajícího hleny na dutinu břišní nalzáme ve spisu *O vzduchu, vodách a místech* 3; srov. také *Aforismy* VII, 30. Jouanna ([2003], s. 79, pozn. 9) uvádí místo ze spisu *O nemocech* IV, 35, kde jsou průjmy označeny za nejlepší případ stékání hleny z hlavy, neboť tímto způsobem dojde k pročištění od nadbytečného hleny bez větší újmy. Podobně v *Aforismech* I, 2 tvrdí hippokratovský autor, že průjmy jsou tělu prospěšné, jelikož se zbaví toho, „co má být vyloučeno“ (οἷα δεῖ καθαίρεσθαι). Uvážíme-li, že podle našeho autora jsou čtyři způsoby působení stékajícího hleny na organismus (srov. výše, s. xxx), jsou průjmy jediným případem, kdy dojde k jeho vyloučení z těla.

VII.

Kapitola je věnována popisu příznaků epileptického záchvatu a jejich vysvětlení z pohledu hippokratovského autora. Epilepsie coby jedno z onemocnění, jímž mohou být postiženi hlenovití lidé, je způsobena stékáním hleny z mozku do žil. Jestliže se hlen nedostane do hrudní dutiny ani do břicha, přeteče právě do žil. Z popisu vaskulárního systému v 3. kapitole víme, že do mozku vede jak množství tenkých cév, tak nejtlustší větve dvou tlustých žil. Nyní je zřejmé, proč autor považoval za důležité objasnit výše anatomii cévní soustavy. Ve vzniku epileptického záchvatu hrají totiž právě ony zásadní úlohu. V cévách normálně obíhá teplá krev a vdechovaný vzduch; jestliže se do nich dostane studený hlen z mozku, dojde k záchvatu, protože tok hleny naruší distribuci dechu a krve v organismu. Vzduch má přitom v těle trojí funkci: kromě toho, že ochlazuje jednotlivé

orgány, uděluje člověku rozum (φρόνησις) a pohyb. Proto hlen, který stekl do žil, působí ztuhlost (křeče v rukou, škubání nohou), dušnost, oněmění a bezvědomí (ztrátu vnímání). Studený hlen totiž vyvolá tuhnutí krve, a tím zablokování vzduchu v žilách. V krajním případě (v závislosti na množství a hustotě hlenu) může dojít i k pacientovu úmrtí.

Sedmá kapitola představuje zřetelný protiklad k magickému vnímání svaté nemoci představenému v první kapitole. Už z výčtu symptomů je zřejmé, že racionální popis hippokratovského autora je mnohem přesnější a zevrubnější. Srovnáme-li oba přístupy, zjistíme, že některé příznaky se sice opakují (pěna z úst, křeče, škubání nohou a pokálení), avšak v analýze zde nabídnuté jsou jednak uvedeny ještě některé symptomy navíc (oněmění, dušnost, vyvrácené oči a bezvědomí) a jednak jiné, které nelze označit za epilepsii, zde chybí (noční můry a hysterie). Zásadní rozdíl však spočívá v tom, že zatímco magičtí léčitelé se spokojí s tím, že přirovnávají chování nemocného během záchvatu k různým zvířatům, z čehož dovozují, který bůh je za nemoc odpovědný, hippokratovského autora nezajímá pouze vnější stránka věci, ale od popisu symptomů přechází k racionálnímu a koherentnímu (byť imaginárnímu) vysvětlení vnitřních příčin. K tomuto výkladu nepotřebuje žádná božstva ani jejich posvátná zvířata, namísto magicko-náboženské koncepce zavádí jedinou jednoduchou a přirozenou příčinu: hlen, jehož je v nepročištěném organismu přebytek, a proto si hledá průchody, kudy může být z mozku vyloučen, resp. zredukován. Přednost této racionalizující koncepce před magickým pojetím je zcela zřejmá: nejenže vysvětluje větší množinu příznaků, ale činí tak důsledně na základě jednoho principu, který je schopen objasnit vnitřní příčinu bez uchýlení se k nadpřirozeným vlivům.

do žil, o nichž jsem se zmínil výše: Jedná se nejspíše o dvě hlavní tlusté žíly popsané ve třetí kapitole, třebaže není vyloučeno, že hlen stéká nejenom do nich, ale také do jiných (tenkých) žil, které ústí do mozku. Zmínka v osmé kapitole („Je-li stékání hlenu řídké a zasáhne-li obě žíly nebo jednu z nich...“) však napovídá tomu, že hlen stéká do dvou hlavních žil, resp. jejich nejtlustších větví vedoucích do mozku. Autorova poznámka o žilách, „o nichž se zmínil výše“, může být signifikantní, poněvadž naznačuje, že existují i jiné žíly. Autor se totiž zmiňuje o tzv. „krevních žilách“ (XV, 2), což může naznačovat existenci jiných cév než těch, v nichž proudí (jen) krev, jako jsou např. cévy spermatické, o nichž hovoří Diogenés z Apollónie (DK 64 B 6). Takovéto cévy sice náš autor nikde nezmiňuje, ale je nutno mít na paměti, že jeho velmi stručný popis vaskulárního systému ve

třetí kapitole je pouze náčrtem, jenž nemá jiný cíl než sloužit jako průprava k výkladu o vzniku epilepsie, nikterak není vyčerpávajícím modelem celého cévního systému. Ke „krevním žilám“ srov. níže, s. xxx.

postižený oněmí, dusí se...: Všechny tyto příznaky epileptického záchvatu nalzáme u Aretaia (*O příčinách a projevech akutních onemocnění* I, 5), který ve svém podrobném popisu navíc přidává mimovolné vypuštění moči a někdy i spermatu, ohnutou šíji, vykroucenou hlavu, vystrčený jazyk, rozevřená ústa, stažené nebo vytažené obočí, cukání víček, stisklé rty a některé další.

v rukou křeč: Řecky αἱ χεῖρες συσπῶνται (srov. níže αἱ δὲ χεῖρες σπῶνται). Z řeckého textu není zcela jasné, zda se jedná o sevření (zatnutí) rukou (do pěstí), nebo (či také) o jejich vykroucení. Přípustná je sice obojí interpretace, přesto předpona σ- hovoří mnohem spíše pro stažení, sevření (srov. také LSJ s.v. συσπάω). Jones sice překládá „twists his hands“, uvádí však poznámku (s. 159, pozn. 1), že se také může jednat o sevření. Littré má „les mains se tordent“, Jouanna překládá (snad) správně „ses mains se rétractent“.

je v bezvědomí: Řecky οὐδὲν φρονέουσιν. Sloveso φρονεῖν označující obecně duševní činnost se v našem spisu vyskytuje za prvé ve významu „být při smyslech, při vědomí“, „být přičetný“, „vnímat“ (srov. také Hüffmeier, s. 60), což vysvětluje z použití tohoto slovesa v kontextech, jako je právě tento, kde je řeč o ztrátě vědomí, resp. vnímání. V opozici vůči tomu znamená tedy φρονεῖν „být při smyslech“ (takto překládám v I, 3 a XIV, 5). Je-li sloveso v záporu (jako je tomu zde), překládám „být v bezvědomí“. Jedná-li se o použití dokonavé (sloveso je v aoristu), tedy o přechod ze stavu bezvědomí k vědomému vnímání, překládám φρονεῖν jako „procitnout“ (dvakrát: VII, 11 a XV, 5, kde má sloveso navíc předponu κατα-(καταφρονήση), význam je však identický jako v VII, 11). Druhý význam označuje činnost orgánu myšlení, jímž je podle našeho autora mozek, tedy „rozvažování“, „myšlení“; φρονεῖν tu pak znamená řídit psychickou činnost, resp. být jejím centrem a překládám je jako „rozvažovat“ (rovněž dvakrát: XIV, 2 a XVII, 3), resp. „rozvažování“ (XVII, 2 ὥστε φρονεῖν). Opakem φρονεῖν je παραφρονεῖν („nebýt při smyslech“, „pozbyt rozumu“, „bláznit“), jež se v textu nalzá na třech místech (I, 3 bis; XIV, 3). Překládám co možno nejvěrněji jako „být nepřičetný“.

Se slovesem φρονεῖν souvisí hojně používané substantivum φρόνησις, k jehož významu a funkci se ještě vrátím. Zde jen poznamenám, že překládám důsledně jako „rozum“.

Φρόνησις v pojetí hippokratovského autora není (duševní) schopností, nýbrž vlastností vzduchu, díky níž je člověk schopen psychické činnosti. Je to ta nejlepší část vzduchu (jeho „nejsilnější složka“, srov. XVI, 3), jež je zaznamenána mozkiem (XVII, 4), který vlastně slouží jako filtr zachycující ze vzduchu φρόνησις. Na základě toho je člověk schopen myšlení a to ho činí příčetným, „při smyslech“. To je možné díky tomu, jak se dále dozvíme, že vzduch zvenčí (ještě čistý a suchý) vchází nejdříve ze všech orgánů do mozku. Není-li tedy v těle vzduch, resp. je-li pozastavena jeho distribuce, člověk ztrácí vnímání a upadá do bezvědomí, resp. nepřičetnosti. Hovoří-li autor o φρόνησις, má vždy na mysli právě tuto vlastnost vzduchu (rozum; srov. VII, 4; XVI, 1, 2; XVII, 3, 4). Jednou použité adjektivum φρόνιμος překládám jako „rozumný“ (XVI, 3): jedná se opět o tutéž vlastnost vzduchu. Naproti tomu chce-li autor vyjádřit lidskou činnost vzniklou v důsledku přítomnosti φρόνησις v těle, použije slovo φρόνημα (jednou: IX, 1), což překládám jako „vědomí“ (podobně jako zde οὐδὲν φρονέουσιν překládám „je v bezvědomí“ a v VII, 5 ἄφρωνα καθιστᾶσι τὸν ἄνθρωπον „má to za následek, že člověk pozbude vědomí“; ἄφρων tedy znamená „bez φρόνημα, vědomí“).

zasazena bývá tu levá, tu pravá strana: To patrně záleží na tom, do které ze dvou tlustých žil steče hlen, resp. z které mozkové hemisféry stéká. Hlen může zasáhnout jednu z žil, ale též obě (srov. 8. kap.). Stéká spíše do pravé strany, ježto tam jsou žíly četnější a dutější než vlevo (10. kap.). To je ovšem také důvod, proč je hlen tam steklý méně nebezpečný (8. kap.): je totiž snáze utlumen množstvím teplé krve v žilách. Na druhé straně, podlehe-li pravá strana nemoci, je menší naděje na uzdravení (srov. Apuleius, *Apologia* 51).

vzduch vchází nejdříve do mozku: Jouanna ([2003], s. LXIV) se domnívá, že tato zvláštní teorie, podle níž vdechovaný vzduch směřuje přímo do mozku, by mohla být dědictvím učení Alkmaíona z Krotónu, o němž doxografická tradice (Theofrastos, DK 24 A 5) tvrdí, že učil, že „když se člověk nadechuje, vede dech k mozku“ (ἅμα τῷ ἀναπνεῖν ἀνάγοντα τὸ πνεῦμα πρὸς τὸν ἐγκέφαλον).

odtud se rozšiřuje...: V řečtině je nejednoznačné ἐκ τούτων δὲ σκίδναται. Tomu lze rozumět ve dvojitým smyslu: buď se ἐκ τούτων („z těchto“) vztahuje pouze k žilám, nebo také k plicím. Domnívám se, že správně je druhá možnost, a to ze dvou důvodů. Jednak by bylo zvláštní tvrdit, že z žil se vzduch rozšiřuje žilami, jednak následující věta říká, že vzduch v plicích a žilách má (na rozdíl od toho v břiše) společné využití (směřuje do dutin), a je

zřejmé, že ke splnění této funkce potřebuje žíly jako distribuční kanály. Řecké ἐκ τούτων tedy odkazuje jak na žíly, tak na plíce. Tak tomu rozumí mj. i Jones („from these parts“). Překládám neutrálním „odtud“. Hüffmeier (s. 54) přejímá Regenbogenův návrh a čte místo κατὰ τὰς φλέβας („žilami“ ΘΜ) κατὰ τὰ φλέβια (žilkami). Je to sice lákavá emendace, ale z textového hlediska pro ni není důvod. Jouanna vztahuje ἐκ τούτων pouze k žilám a překládá „à partir de ces vaisseaux“. Následující větu čte totiž jinak.

vzduch vešlý do plic a do žil přispívá tím, že vchází do dutin; vzduch vchází také do mozku: takto poskytuje rozum a pohyb částem těla: Jedná se o jednu z nejkontroverznějších pasáží ve spisu. Problém spočívá především v tom, jak dalece považujeme za nutné zasáhnout do zřejmě porušeného textu a jak mu rozumíme. Nejvýraznější zásah do textu představuje Wilamowitzova emendace ὁ δὲ ἐς τὸν πλεύμονα καὶ τὰς φλέβας ἀἷρ ἐσιῶν τὴν φρόνησιν καὶ τὴν κίνησιν τοῖσι μέλεσι παρέχει („vzduch vcházející do plic a do žil poskytuje částem těla rozum a pohyb“). Wilamowitz tedy vyškrtl z textu zmínku o dutinách a také o mozku, čímž, jak záhy uvidíme, narušil argumentaci hippokratovského autora. Jouanna ([2003], s. 82) jej oprávněně kritizuje za svévoli v nakládání s rukopisným čtením. Na druhé straně však sám Jouanna text doplňuje a čte τὸ δὲ <τὸ> ἐς τὸν πλεύμονα - ὁ δὲ ἐς τὰς φλέβας ἀἷρ ἔσμβάλλεται ἐς <...ἐς> τὰς κοιλίας ἐσιῶν καὶ ἐς τὸν ἐγκέφαλον, καὶ οὕτω τὴν φρόνησιν καὶ τὴν κίνησιν τοῖσι μέλεσι παρέχει, což dává následující význam: „Totéž platí (i o vzduchu, jenž vchází) do plic. Vzduch v žilách slouží k (...) a k tomu, že vchází do dutin a do mozku, čímž poskytuje rozum a pohyb částem těla“. K Jouannovu textu nutno poznamenat dvojí. Prvně, že doplňuje předložku ἐς po slovese ἔσμβάλλειν, resp. mediálním ἔσμβάλλεσθαι, což znamená „přispívat, sloužit k něčemu“. Tato předložka v dochovaném textu není. Přestože Jouanna má pravdu v tom, že v tomto významu se po slovese ἔσμβάλλεσθαι pravidelně používá ἐς, resp. εἰς, a uvádí relevantní příklady (jeden ze spisu *O vzduchu, vodách a místech 2* a jeden přímo z našeho spisu, srov. XVII, 2 οὐδὲν ἐς τὴν ἀκοήν ἔσμβάλλόμενα, srov. také LSJ s.v. συμβάλλω 9), domnívám se, že je ze dvou důvodů rozumné zachovat čtení rukopisů a předložku nedoplňovat. Jednak sloveso ἔσμβάλλειν znamená doslova „přidat, přihodit“ a jako takové umožňuje dvojí rekcí: vyžaduje přímý předmět v akuzativu a nepřímý po zmíněné předložce. Tak je tomu kupř. na uvedeném místě XVII, 2. Ovšem na našem místě autor vyjadřuje cíl přidání či přispění („k čemu“) pouhým participiem, nikoli předložkovou vazbou se substantivem jako v XVII, 2 (ἐς τὴν ἀκοήν). Jinak řečeno, to, co je tam vyjádřeno vazbou ἐς τὴν ἀκοήν, je zde formulováno participiem ἐσιῶν: ἔσμβάλλεται ἐς τὰς κοιλίας ἐσιῶν, tedy „přispívá tím, že vchází (dosl. vcházeje) do dutin.“ Pokud jde o předchozí větu

ἄλλο οὐδὲν συμβάλλεται („k ničemu jinému nepřispívá“, dosl. „nic jiného nepřidává“), i zde doplňuje Jouanna před ἄλλο předložku ἐς. Ani na tomto místě to však není třeba. Autor zde totiž pouze konstatuje, že vzduch v břiše již ničím nepřispívá („nic nepřidává“), aniž by musel nutně říct k čemu. To vyjde najevo v následující větě s participiem. Vyjádřen je tedy pouze přímý předmět v akuzativu (ἄλλο οὐδὲν zde odpovídá οὐδὲν v XVII, 2, nikoli ἐς τὴν ἀκοήν, jak se domnívá Jouanna). Druhý důvod, proč nedoplňovat ἐς, je nasnadě. Jelikož Jouanna má za to, že ξυμβάλλεσθαι se nutně musí pojít s ἐς, je nucen předpokládat, že ve větě ξυμβάλλεται ἐς τὰς κοιλίας ἐσιών chybí nějaký další člen, jelikož předložka ἐς se zde jednoznačně vztahuje k akuzativu τὰς κοιλίας („do dutin“), nikoli ke slovesu. Stanovuje tedy lakunu a čte ξυμβάλλεται ἐς <...ἐς> τὰς κοιλίας ἐσιών, neboť předpokládá, že za ξυμβάλλεται ἐς chybí substantivum (k čemu přispívá). Takovýto předpoklad však, jak jsem již ukázal, není nezbytný, ježto tato okolnost je vyjádřena participiem ἐσιών. Na základě těchto argumentů můžeme tedy považovat Jouannovu konjekturu za zbytečnou, a nemusíme tudíž zasahovat do textu ani v něm předpokládat lakunu. Druhá poznámka k Jouannou stanovenému textu je závažnější. Týká se totiž věcného hlediska. Jak je vidět z jeho čtení τωὐτὸ δὲ <τὸ> ἐς τὸν πλεύμονα („totéž platí o vzduchu vstupujícím do plic“), jež se vztahuje k předchozí větě, Jouanna má za to, že vzduch v plicích (stejně jako v břiše) nemá žádnou jinou funkci kromě ochlazení, zatímco k rozumu a pohybu slouží pouze vzduch obsažený v žilách. Toto čtení vychází z Cornariovy emendace textu manuskriptu **M**, který má τοῦτο δ', což saský humanista opravil na τωὐτὸ δὲ τό. Jouanna (stejně jako Dietz) přejímá tuto emendaci a následně čte podle **M** ὁ δὲ ἐς τὰς φλέβας ἀῆρ κτλ. („avšak vzduch vešlý do žil“ atd.). Nutno říci, že text benátského rukopisu (**M**) je na tomto místě zjevně porušený a bez Cornariovy emendace nedává žádný dobrý smysl. Je však nezbytné opravovat v tomto případě text rukopisů? Slovy Littrého (s. 373): „Cornariova oprava je velmi důmyslná. Ale v tak obtížné pasáži jako je tato jsem se rozhodl následovat čtení rukopisů, jež nepotřebuje oprav“. Jouanna argumentuje ve prospěch své volby tím, že se mu čtení vzešlé z **M** zdá být lectio difficilior. Nerozumím tomu proč. Sám Jouanna ([2003], s. 83) dodává: „Nic však není jisté“. Naopak, zvolíme-li čtení podle vídeňského rukopisu **Θ**, postačí učinit nepatrnou úpravu, přičemž text dává velmi dobrý smysl. Dostaneme pak ὁ δ' ἐς τὸν πλεύμονά τε καὶ τὰς (στὰς **Θ**) φλέβας ἀῆρ ξυμβάλλεται ἐς τὰς κοιλίας ἐσιών κτλ. („vzduch vešlý do plic a do žil přispívá tím, že vchází do dutin atd.“). Volím tedy toto čtení (stejně jako Littré a Jones). Má to dvě výhody: jednak tím prakticky věrně zachováme rukopisné čtení, jednak předpoklad, že nejen vzduch v žilách, ale také v plicích plní tutéž funkci

(proudí do dutin a zajišťuje tak pohyb), je více v souladu s předchozím ἐκ τούτων. Jouanna, který zvolil Cornariův text, je naopak nucen předpokládat, že ἐκ τούτων se vztahuje pouze k žilám.

Zůstává vyřešit ještě jednu velmi závažnou textovou otázku. V manuskriptech obou rukopisných tradic (**M i Θ**) čteme, že vzduch vešlý do (plic a) žil slouží k tomu, že „proudí do dutin a do mozku, čímž poskytuje rozum a pohyb částem těla“ (ξυμβάλλεται ἐς τὰς κοιλίας ἐσιῶν καὶ ἐς τὸν ἐγκέφαλον, καὶ οὕτω τὴν φρόνησιν καὶ τὴν κίνησιν τοῖσι μέλεσι παρέχει). **Θ** má po ἐς τὸν ἐγκέφαλον ještě ἔρχεται, což je podle většiny editorů (kromě Wellmanna) pozdější glosa, jež do textu nepatří. Naznačuje to však, že text je (jak jsme viděli i výše) porušený a původní znění není rozhodně zaručené. Problém je v tom, že podle autorových vlastních slov dech „vchází nejdříve do mozku“ (πρῶτον μὲν ἐς τὸν ἐγκέφαλον ἔρχεται), což znovu zdůrazňuje a také rozvádí v 16. kapitole. „Když se totiž člověk nadechuje“, píše zde hippokratovský autor, „vzduch vchází nejdříve do mozku (ἐς τὸν ἐγκέφαλον πρῶτον ἀφικνεῖται) a pak se rozšíří do zbytku těla.“ Nejedná se přitom o náhodnou okolnost. Fakt, že vzduch se musí dostat nejdříve do mozku, hraje v autorově výkladu důležitou úlohu, neboť vzduch „v mozku zanechá svou nejsilnější složku, tedy to, co je v něm rozumné a myslící. Kdyby se totiž dostal nejprve do těla a posléze do mozku, zanechal by rozmysl v masu a žilách.“ Jak je tedy možné, že zde čteme o tom, jak vzduch vešlý do plic a do žil slouží k tomu, že proudí do dutin a do mozku? Tato věta očividně odporuje autorem zastávané tezi o nutnosti toho, aby vzduch vešel prvně do mozku a pak teprve (až z něj mozek odfiltruje jeho nejlepší část, φρόνησις) do zbytku těla. To vedlo některé editory (Wilamowitz, Regenbogen, Diller, Grensemann) a badatele (Hüffmeier, s. 54) k tomu, že frázi ἐς τὸν ἐγκέφαλον z textu vyškrtli. Toto řešení je však poněkud necitlivým zásahem do dochovaného čtení a především opomíjí okolnost, že by pak v textu scházela zmínka o mozku, kterou zde očekáváme. Autor totiž výše předeslal, že vdechnutý vzduch se v těle dostane do mozku, břicha, plic a žil. V naší pasáži vysvětluje jeho funkci v těchto orgánech. Bylo by rozhodně podivné, kdyby vynechal zmínku o mozku (ač probere ostatní orgány), a to tím spíše, jak důležitou roli mu připisuje. Co si tedy počít s textem doloženým v rukopisech? Lze předpokládat, že ἐς τὸν ἐγκέφαλον je pozdější glosou nedůsledného opisovače, jehož k doplnění této vsuvky motivovala zmínka o φρόνησις o několik slov později ve větě. Lze si představit, že opisovač nechápal, jak by vzduch proudící z žil (a plic) do dutin mohl poskytovat rozum tělesným údům, a doplnil proto vsuvku o mozku, vždyť, jak říká autor spisu, „vykladačem rozumění je mozek“ (XVII, 1) a mozek je také centrem

všech duševních pochodů (srov. 15. kap.). Neuvědomil si přitom, že tím, že nechal proudit vzduch do mozku z plic a z žil, zcela obrátil pořadí, jež je pro argumentaci hippokratovského autora stěžejní. Neuvědomil si ani to, že „v celém těle je díl rozumu, nakolik má podíl na vzduchu“ (XVI, 2). V takovém případě by šlo o neautentickou vsuvku zbrklého písaře a bylo by ji třeba (jak to činí i výše zmínění editoři) athetovat. Jak je však možné vysvětlit tuto podivnou zmínku o mozku, aniž bychom museli zásadně zasáhnout do textu a současně zachovali myšlenkovou koherenci této pasáže se zbytkem spisu? Jednou možností, jak věc vyložit, je předpokládat, že text je autentický, ale zmínka o mozku je na nesprávném místě. Původní text snad mohl mít tuto podobu: $\acute{\omicron} \delta' \acute{\epsilon}\varsigma \tau\omicron\nu\nu \pi\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\mu\omicron\nu\alpha \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\varsigma \tau\omicron\nu\nu \acute{\epsilon}\gamma\kappa\acute{\epsilon}\varphi\alpha\lambda\omicron\nu \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \tau\acute{\alpha}\varsigma \varphi\lambda\acute{\epsilon}\beta\alpha\varsigma \acute{\alpha}\eta\rho \xi\upsilon\mu\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\tau\alpha\iota \acute{\epsilon}\varsigma \tau\acute{\alpha}\varsigma \kappa\omicron\iota\lambda\iota\acute{\alpha}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\iota\omega\nu \kappa\alpha\iota \omicron\acute{\upsilon}\tau\omega \tau\eta\nu \varphi\rho\acute{\omicron}\nu\eta\sigma\iota\nu \kappa\alpha\iota \tau\eta\nu \kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\nu \tau\omicron\iota\sigma\iota \mu\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\iota \pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$, tedy „vzduch (vešlý) do plic, do mozku a do žil slouží (k tomu), že vchází do dutin, čímž uděluje rozum a pohyb částem těla“. Toto řešení má přednost oproti předchozímu v tom, že nepracuje s hypotézou cizího zásahu (pozdější vsuvka), pouze přesouvá jeden člen v dochovaném textu tak, aby nebyl v rozporu s argumentací autora spisu. Není však jasné, proč a jak by k tomuto přesunutí mělo dojít. Jiným řešením je ponechat čtení rukopisů v dochované podobě, pouze mu jinak porozumět a pozměnit tradiční interpunkci. Jak jsme viděli výše, text **M** je pravděpodobně porušený a bez Cornariovy emendace nedává dobrý význam. Zvolil jsem proto čtení podle **Θ**. I v tomto případě bude tedy zřejmě vhodné přidržet se znění téhož rukopisu. Provedeme tudíž restituci $\acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota$ ($\rho\omicron \acute{\epsilon}\varsigma \tau\omicron\nu\nu \acute{\epsilon}\gamma\kappa\acute{\epsilon}\varphi\alpha\lambda\omicron\nu$) vyloučeného většinou editorů jako glosa. S příslušnou změnou interpunkce pak dostaneme toto čtení: $\acute{\omicron} \delta' \acute{\epsilon}\varsigma \tau\omicron\nu\nu \pi\lambda\epsilon\acute{\upsilon}\mu\omicron\nu\acute{\alpha} \tau\epsilon \kappa\alpha\iota \tau\acute{\alpha}\varsigma \varphi\lambda\acute{\epsilon}\beta\alpha\varsigma \acute{\alpha}\eta\rho \xi\upsilon\mu\beta\acute{\alpha}\lambda\lambda\epsilon\tau\alpha\iota \acute{\epsilon}\varsigma \tau\acute{\alpha}\varsigma \kappa\omicron\iota\lambda\iota\acute{\alpha}\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\iota\omega\nu. \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\varsigma \tau\omicron\nu\nu \acute{\epsilon}\gamma\kappa\acute{\epsilon}\varphi\alpha\lambda\omicron\nu \acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota. \kappa\alpha\iota \omicron\acute{\upsilon}\tau\omega$ (sc. $\acute{\omicron} \acute{\alpha}\eta\rho$) $\tau\eta\nu \varphi\rho\acute{\omicron}\nu\eta\sigma\iota\nu \kappa\alpha\iota \tau\eta\nu \kappa\acute{\iota}\nu\eta\sigma\iota\nu \tau\omicron\iota\sigma\iota \mu\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\iota \pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota$, tedy „vzduch (vešlý) do plic a do žil přispívá tím, že vchází do dutin; vchází také do mozku. Takto (vzduch) poskytuje rozum a pohyb částem těla“. Text je tak zcela srozumitelný, není v žádném rozporu s tvrzeními autora na jiných místech spisu a nevyžaduje žádnou emendaci, doplnění ani vypuštění. Na mnohem lepší stav **Θ** oproti **M** v této pasáži poukazuje také to, že ve větě $\kappa\alpha\iota \omicron\sigma\omicron\nu \mu\acute{\epsilon}\nu \acute{\epsilon}\varsigma \tau\eta\nu \kappa\omicron\iota\lambda\iota\acute{\eta}\nu \acute{\epsilon}\rho\chi\epsilon\tau\alpha\iota, \tau\omicron\upsilon\tau\omicron \mu\acute{\epsilon}\nu \tau\eta\nu \kappa\omicron\iota\lambda\iota\acute{\eta}\nu$ διαψύχει slova, jež jsem zvýraznil kurzívou, v **M** chybí. Volba **Θ** je tedy na místě i z čistě textového hlediska. Z této poněkud obsírnější diskuse nad stanovením textu vyplývá tedy následující závěr: vdechnutý vzduch proudí nejdříve do mozku a pak do ostatních částí těla; největší díl se dostane do břicha, přičemž jedinou funkcí tohoto dechu je ochlazení břišní dutiny; vzduch v plicích a žilách proudí žilami do

duťin, čímž umožňuje pohyb; Vzduch v mozku zajišťuje vnímání, neboť mozek zachytí rozum přítomný ve vzduchu.

Nicméně i po stanovení textu zůstává vyřešit ještě několik věcných problémů. První se týká správného porozumění věty „vzduch poskytuje rozum a pohyb částem těla“. Littré např. překládá „l'air produit ainsi l'intelligence, et, dans les membres, le mouvement“. Z Littrého překladu je vidět, že rozuměl této výpovědi v tom smyslu, že částem těla náleží ze vzduchu pouze pohyb. Podobně má Jones „air (...) causing intelligence and the movement of the limbs“. Nezdá se však, že by bylo záměrem autora říci, že vzduch vešlý do těla propůjčuje mozku (a jenom jemu) rozum a tím, že vstoupí do dutin, působí v končetinách pohyb (a jenom pohyb). Autorova výpověď je obecnější: vzduch poskytuje rozum a pohyb částem těla, tedy rozum je v nějaké míře přítomen v celém těle, jak sám autor říká jinde (XVI, 2), ačkoli zajisté jeho největší díl (protože rozum je pojmán materialisticky) je koncentrován v mozku a mozek jej také zbytku těla prostředkuje. Správně tedy překládá Jouanna: „il (sc. l'air) fournit l'intelligence et le mouvement aux parties du corps.“

Další poznámka, již je užitečné na tomto místě učinit, se týká mechanismu pohybu, tedy problému, jak vzduch působí v těle pohyb. Podle Hüffmeiera (s. 55) jsou dvě možnosti, jak si to představit. První je (primitivně) mechanistické vysvětlení, tedy představa, že rozum a pohyb vcházejí do částí těla sice současně, ale nijak se vzájemně neovlivňují. V takovém případě by bylo za tělesné pohyby odpovědné proudění vzduchu. Námitka proti tomuto pojetí je však přímo nasnadě. Vzduch je v těle neustále přítomen, jelikož člověk ustavičně dýchá. Avšak končetiny se stále nepohybují. Navíc by připsání takovéto (zjednodušující) koncepce autorovi spisu naráželo na jeho tvrzení, že jednotlivé orgány těla „konají v souladu s tím, co mozek uváží“ (XVI, 2). Jak by pak bylo možné propojit mechanistickou představu o působení vzduchu s centrální řídicí funkcí mozku? Ukazuje se, že tato interpretace neobstojí, takže nutno zvolit jinou. Pohyb těla je umožněn právě díky tomu, že ve vzduchu je přítomna φρόνησις. Φρόνησις (rozum) coby vlastnost vzduchu je zachycena a zpracována mozkiem fungujícím jako filtr či přijímač a následně distribuována do tělesných částí prostřednictvím žil, v nichž koluje vedle krve také vzduch obsahující rozum. Právě tato skutečnost, že mozek je s ostatními orgány propojen žilami, které do něj vedou z celého těla, zajišťuje, že rozhodnutí učiněná v mozku jsou provedena v jednotlivých orgánech. Tak lze také rozumět tomu, že mozek je „vykladačem toho, co pochází ze vzduchu“ (XVI, 1). Vzduch totiž vchází nejdříve do mozku, odkud se dostává do ostatních orgánů; jinak řečeno: všechen vzduch obsažený v těle prochází nejdříve mozkiem. Pohyb a rozum udělující funkce

vzduchu jsou tedy propojeny. Pohyb těla je umožněn díky vzduchu proudícímu do dutin, tento vzduch však v sobě obsahuje φρόνησις zpracovanou v mozku a vyslanou odtud jako informace do dané části těla. V celém těle se tak nalézá část rozumu zprostředkovaná mozkiem. Ježto vzduch dodává tělu rozum a pohyb, je pochopitelné, že dojde-li k zablokování (a nevpouštění) vzduchu v žilách působením stékajícího hlenu, octne se člověk v bezvědomí a nemůže se hýbat. Tato koncepce by nás neměla nikterak překvapovat, jelikož objev nervů byl učiněn až o přibližně (resp. více než) stovku let později.

ruce ochabnou a jsou staženy křečí, když krev přestane proudit: O ochabnutí byla již zmínka ve 4. kapitole, kde byl tento jev připsán zastavení dechu, nikoli krve jako zde, srov. IV, 2: „jestliže se (dech) někde zastaví a zadrží, ta část, kde se zastaví, ochabne“. Avšak zatímco zde je příčinou výtok studeného hlenu do žil, k výše popsanému ochabnutí (a následnému strnutí) dochází v sedu či v lehu, jsou-li žilky stlačeny. Lze to vyložit tak, že zatímco zastavení vzduchu způsobuje ochabnutí a strnutí (znehynění), přerušení krevního oběhu má za následek ochabnutí a svíravou křeč. Toto rozlišení je však možná příliš technické a není v souladu s postulátem, že pohyb je způsoben prouděním vzduchu (nikoli krve) v těle. Abychom tedy nemuseli předpokládat nedůslednost autora textu, bude třeba počítat s tím, že i v případě zatnutí rukou (křeče) je příčinou přerušeny oběh vzduchu kolujícího v žilách spolu s krví. Proudění krve musí být bezprostředně spjato a provázáno s oběhem vzduchu. Zastavení krve tak implikuje rovněž zastavení dýchání. O tom, že odpověď na otázku, zda je ochabnutí svalů a křeč vyvolána přerušením oběhu krevního nebo respiračního, nebyla jasná ani v tradici opisování textu, svědčí také varianta πνεῦμα / αἷμα v IV, 2.

plíce pění a chrchlají jako při umírání: Jouanna čte ὡπερ ἀποθνήσκοντος místo rukopisného ὡπερ ἀποθνήσκων. Argumentuje tím, že podmětem slovesných tvarů ἀφρεῖ καὶ ἀναβλύει („pění a chrchlají“) jsou plíce, zatímco sloveso ἀποθνήσκειν (umírat) se musí vztahovat k člověku. Proto převádí na genitiv absolutní ἀποθνήσκοντος analogicky k ὑπὸ βίης πνιγομένου („následkem prudké dušnosti“, dosl. „když se prudce dusí“) v následující větě. Domnívám se však, že ἀποθνήσκων by se mělo coby rukopisně doložené čtení v textu ponechat. Navíc, analogie s ὑπὸ βίης πνιγομένου není zcela na místě, jelikož genitivem absolutním je zde určena příčina symptomu (podobně jako τοῦ αἵματος ἀτρεμισαντος atd.), zatímco zde jde o srovnání. Neobstojí ani argument s odlišným podmětem, neboť takovéto vyjadřování je pro zkratkovitou odbornou prózu, v níž je náš spis napsán, běžné, srov. ἐδέξαντο τὸν ἡέρα αἱ φλέβες καὶ ἐφρόνησαν na konci kapitoly, kde se ἐφρόνησαν

nevztahuje k žilám (αί φλέβες), nýbrž k pacientům – tedy k podmětu, jenž (stejně jako na tomto místě) není vyjádřen.

játra a břicho narazí na bránici: Rukopisy nabízejí dvojí čtení: τῆς κοιλίης ἄνω (**M**) a τῆς ἄνω κοιλίης (**Θ**). Jedná se přitom o zásadní rozdíl. Čteme-li podle **M**, pak má ἄνω význam „nahoru“ a upřesňuje tak sloveso προσπίπτειν, jež mu předchází, tedy „zatlačí (narazí) nahoru na bránici“. Význam vyplývající z **Θ** je jiný, ἡ ἄνω κοιλίη je totiž terminus technicus pro hrudník, resp. dutinu hrudní (srov. LSJ s.v. κοιλία 1). Κοιλίη (též ἡ κάτω κοιλίη) znamená břicho. Čtu podle **M** (jako Dietz, Littré, Jouanna) a přejímám Jouannovo vysvětlení ([2003], s. 84, pozn. 3) pro tuto volbu: jelikož ἡ ἄνω κοιλίη je stereotypním výrazem, je pravděpodobné, že ke změně čtení došlo v **Θ**.

ústí žaludku: Řecky ὁ στόμαχος τῆς γαστρος, lat. antrum cardiacum (cardia), česlo (vyústění jícnu do žaludku).

nevejde-li do těla: Čtu podle **Θ** σῶμα (tělo), zatímco **M** má στόμα (ústa). Není prakticky možné rozhodnout mezi těmito dvěma variantami, které – jak připomíná Jouanna ([2003], s. 84, pozn. 6) – se v rukopisech CH vzájemně velmi často střídají. Na rozdíl od něj však volím na tomto místě variantu **Θ**. Vzduch totiž vchází do těla ústy i nosními dírkami, jak sám autor konstatuje výše (VII, 3). Proč by měl být zmíněný jev způsoben pouze nemožností vdechnout vzduch ústy?

když je vzduch zahrazen v dolních končetinách: Čtu spolu s Jouannou ἐν τοῖσι σκέλεσι podle **ΘM** a Aldiny. Dietz, Littré a Jones čtou ἐν τοῖσι μέλεσι („v údech“) podle dvou apografů **M**. Jejich čtení je sice lectio difficilior, ale je odvozeno ze dvou pozdních rukopisů a, jak se navíc dozvídáme z Littrého kritického aparátu (s. 374), i tyto manuskripty původně udávají čtení ἐν τοῖσι σκέλεσι, jež je rozhodně starší, avšak alia manu je připsáno ἐν τοῖσι μέλεσι. V moderních edicích se čtení apografů v kritickém aparátu již neuvádí.

Jedna a táž příčina (zablokování oběhu vzduchu) může vyvolat v těle protichůdné projevy. Způsobí buď neschopnost pohybu (ochabnutí, strnutí, křeč) za předpokladu, že se vzduch zasekne a zůstane nehybný. Zastavení vzduchu však může rovněž vyvolat opačný symptom, totiž nekoordinované pohyby končetin (škubání), a to tehdy, když se zablokovaný vzduch snaží dostat ven z žil a „prodírá se krví“ (srov. Jouanna [2003], s. XLIV).

všechny tyto potíže jsou způsobeny výtokem studeného hlenu do teplé krve: Co je tedy příčinou symptomů epileptického záchvatu: ztuhnutí krve, nebo zastavení vzduchu v těle? Tuto otázku jsem nastolil již výše (s. xxx) a zdá se mi, že zde je klíč k jejímu řešení. Záchvat může mít dvojitý následek. Je-li studeného hlenu tolik, že způsobí svým chladem ztuhnutí krve, pacient umře. Hlavním důvodem úmrtí je však zastavení dýchání, nikoli oběhu krve. Dech je totiž odpovědný za pohyb a vnímání, dvě (zásadní) životní funkce a známky života. Vysvítá to také z následujícího výkladu, kde se konstatuje, že druhým případem není úmrtí, ale ukončení záchvatu po jistém čase; záchvat trvá dotud, dokud je přerušené dýchání (nikoli oběh krve). Příčinou přerušení je mírnější tok hlenu, jenž je časem ovládnut teplou krví. To má za následek opětovné obnovení oběhu vzduchu, a tudíž návrat vědomí („pacient procitne“) a schopnosti pohybu. Lze si to představit takto: když do žíly vteče studený hlen, odřízne ji od přísunu vzduchu, čím zastaví dýchání (a tudíž i pohyb a vnímání). To se obnoví, jakmile teplá krev vstřebá hlen a uvolní tak místo průchodu dechu. Pokud ovšem převáží hlen, dojde ke ztuhnutí krve. Jelikož tuhnutí kapalin znamená také jejich roztažení, vzduch se již do žil nedostane vůbec (vedle toho, že nemůže proudit), v důsledku čehož postižený umře. Přestane mít totiž účast na životním principu, kterým je vzduch. Příčinou jednotlivých symptomů záchvatu je tedy zablokování přísunu vzduchu.

V řecké větě si nelze nevšimnout výrazné aliterace založené na (téměř kakofonickém) opakování hlásky p: ταῦτα δὲ πάσχει πάντα, ὁπότεν τὸ φλέγμα ψυχρὸν παραρρήη κτλ. Tyto hry se slovy v řecké próze jsou dědictvím slavného rétora Gorgii z Leontin. Jak je vidět, pronikly tyto původně básnické, pak i řečnické figury rovněž do odborné prózy.

VIII.

V následujících pasážích se autor zabývá popisem průběhu epilepsie podle věku, v němž nemoc propukne. Osmá kapitola v jistém smyslu navazuje na kapitolu pátou, v níž byly probrány komplikace spojené s pročištěním organismu od hlenu u dětí v prenatálním věku a po narození. Oddíl byl ukončen konstatováním, že postižení tzv. svatou nemocí hrozí těm dětem, které pročištění neprodělají vůbec (nevyrazí se jim vyrážka, jíž by vytekl z těla přebytečný hlen). Osmá kapitola je věnována právě této kategorii dětí, přičemž jsou zde popsány tři případy průběhu epilepsie u dětských pacientů. Prvním případem je záchvat, jenž se končí úmrtím postiženého. Autor zde zopakuje své tvrzení z konce 7. kapitoly, že k úmrtí dochází za předpokladu, že hlen stékající z mozku do žil je hojný a hustý. Druhým

případem je záchvat způsobený slabším tokem hlenu, jehož průběh děti sice přežijí, ale zůstanou poznamenány trvalými následky (deformace různých orgánů, poškození žil a v důsledku toho defekt dotčených částí těla). Takováto příhoda však v posledku poskytuje pacientovi pozitivní vyhlídku, neboť záchvat se již nikdy opakovat nebude. Poslední možností je stékání malého množství hlenu do pravé žíly, která je dutější (srov. X, 1). Dítě to přežije sice bez následků, tím větší je však riziko epileptických záchvatů v budoucnosti. Těm se ovšem dá předejít „náležitou léčbou“, která není specifikována. Za povšimnutí také stojí, že v kapitole se vyskytuje první zmínka o vlivu větrů na propuknutí nemoci, jemuž se autor podrobněji věnuje v 13. oddílu spisu.

Závažnost a léčitelnost epilepsie s ohledem na věk je odstupňována v hippokratovském *Prorrhétiku* (II, 9).

za jižního větru: Účinky jižního větru coby jedné z vnějších příčin (πρόφασις) nemoci jsou popsány v XIII, 3-4. Jižní vítr působí rozpouštění, takže mj. spouští i stékání hlenu z hlavy a ipso facto epileptické záchvaty. „Za jižních větrů mozek nutně povoluje a otéká a žíly se uvolňují“, konstatuje autor v XIII, 4 (srov. také *O vzduchu, vodách a místech* 3: ve městech vystavených vlivu jižního větru mají jeho obyvatelé hlavy hlenovité a vyskytují se tam často nemoci způsobené stékáním hlenu, mj. i svatá nemoc u dětí). Když se k tomu připočítají tenké dětské žilky neschopné pojmout hustý tok hlenu, výsledkem je úmrtí postiženého dítěte.

tenké žilky totiž nemohou pojmout hlen...: Právě naopak je tomu v případě dospělých, jak konstatuje autor v IX, 1. Propuknutí nemoci v dospělosti nemá za následek ani smrt, ani zmrzačení. „Jejich žíly jsou totiž duté a plné teplé krve. Hlen proto nemůže převážet.“ Zatímco u dětí má stékání hlenu za následek to, že „krev se ochladí a ztuhne“, u dospělých, jejichž žíly jsou naplněny množstvím teplé krve, nemůže hlen „ochladit krev natolik, aby ztuhla.“

podle místa, kde: Čtu podle **M** ὀκόθεν (jako Littré; Jones a Jouanna mají ὀπόθεν), zatímco **θ** uvádí variantu ἢ πόθεν. Syntax vedlejší věty vyžaduje vztažné zájmeno, nikoli tázací πόθεν. Čtení **θ** je tudíž vyloučeno. Jak uvádí Jouanna ([2003], s. 17, pozn. 3), lze je sice opravit na ἢ ὀπόθεν, čímž bychom dostali význam „nebo na jiném místě, kde“ (dosl. „nebo odkud“, rozuměj z které jiné části těla je poškozená žilka), ale rukopisně doložené čtení má přednost.

kvůli této žilce bude poškozená část těla nutně slabší a hůře vyvinutá: Srov. V, 2, kde je řeč ještě o prenatálním vývoji dítěte: „svraští-li se nějaká žíla, bude dotčená část poškozena právě podle míry rozpuštění.“ Na našem místě autor navíc vysvětluje, že ke svraštění žíly dochází, jestliže ji naplní a ovládne hlen.

je to však většinou ku prospěchu: Jouanna ([2003], s. 17, pozn. 4) připomíná, že protiklad škodit (βλάπτειν) – být ku prospěchu (ὠφελεῖν) je jednou z nejvýznamnějších antitezí hippokratovského myšlení, která zde nalézá své rafinované vyjádření: poškození části těla (τοῦ σώματος τὸ βλαβέν) je nakonec prospěšné (ὠφελεῖ).

za severního větru: Severní vítr je nejzdravější, neboť „vše pročišťuje“ a „ze všeho odlučuje vlhkost a chmurnost“ (XIII, 2; srov. také *O vzduchu, vodách a místech* 4: obyvatelé měst s polohou proti severním větrům mají zdravé hlavy). To ovšem neznamena, že by za severního větru nedocházelo k záchvatům, právě naopak: „za větrů severních se nejzdravější část mozku smrští, zatímco nejchuravější a nejvlhčí se vyloučí a omývá jej zvenčí; tak dochází ke stékání hlenu“ (XIII, 4). Nicméně potkají-li se tři nejpriznivější okolnosti, jež jsou zde vyjmenovány (hlenu je velmi malé množství, steče do pravé žíly a za severního větru), nedochází u pacienta k žádnému poškození. Pravá žíla totiž díky své tloušťce pojme více hlenu než levá a severní vítr je i přes svá rizika méně nebezpečný než jižní.

hrozí však, že nemoc bude růst a vyvíjet se spolu s dítětem: K tomu srov. X, 6 („po dovršení dvaceti let věku člověka tato nemoc buď již nepostihne vůbec, nebo jen v ojedinělých případech, pokud se v něm ovšem nerozvíjela od dětství“) a XI, 1 („Jestliže u někoho nemoc roste a vyvíjí se od dětství, takový člověk si pak navykne na snášení zmíněných potíží a na to, že jej nemoc postihuje obvykle za změn větrů, zejména za jižních, a je obtížné mu ulevit“), což koresponduje s názorem autora *Prorrhétika* (II, 9), jenž také míní, že nejtíže se svaté nemoci zbavují ti, kdo jí trpí od dětství.

u dětí má tedy nemoc takovýto nebo velmi podobný průběh: Řecky τοῖσι μὲν νῦν (οὖν **M**) παιδίοισιν οὕτω γίνεται, ἢ ὅτι τούτων ἐγγύτατα. Téměř identická formulace je v *O vzduchu, vodách a místech* 9 (περὶ μὲν οὖν τούτων ὧδε ἔχει, ἢ ὅτι τούτων ἐγγύτατα; srov. Jouanna [2003], s. 18, pozn. 3).

IX.

Devátá kapitola je věnována následkům epileptického záchvatu u dospělých osob. Svatá nemoc se nemusí u hlenovitých lidí objevit hned v dětství. Jestliže propukne teprve v dospělosti (což se podle autora spisu děje jen velmi ojediněle, srov. X, 6), má mnohem mírnější průběh. Nezpůsobuje ani úmrtí, ani nemívá vážné následky jako u dětí. Důvodem je, že dospělí lidé mají tlustší žíly, v nichž koluje množství krve, která převládne nad stékajícím hlenem. Naopak ve stáří bývá průběh komplikovaný. Žíly jsou totiž prázdné, krve je málo, je řídká, chladná a vodnatá. To vede k tomu, že záchvaty ústí v pozdním věku buď k pacientově smrti, nebo k ochrnutí jedné strany těla, kam stekl hlen.

je pro ně buď smrtelné, nebo způsobuje ochrnutí: Srov. *Prorrhétikon* II, 9: ti, u nichž nemoc propukne ve stáří, nejčastěji umírají. Zásadní rozdíl oproti naší pasáži je ovšem v tom, že podle *Prorrhétika* se staří pacienti, kteří vyvážnou živí, sami uzdraví bez přispění lékaře, zatímco autor *Svaté nemoci* hovoří v případě přežití o trvalých následcích (ochrnutí; srov. Jouanna [2003], s. 88, pozn. 7).

jestliže stékání zasáhne obě strany: Míněny jsou dvě hlavní cévy ústící do mozku (levá céva ze sleziny a pravá z jater).

pacient ochrne: Řecky παράπληκτον ποιεί. Jak podotýká Jouanna ([2003], s. 89, pozn. 1), není toto ochrnutí způsobené ztuhnutím krve v žíle, resp. žilách na jedné straně těla identické s paraplegií (ochrnutím dolní části těla), nýbrž s hemiplegií (laterálním ochrnutím).

ty části, kde byla krev poškozena, ochabnou: Je to proto, že místy, kde krev ztuhla, nemůže proudit vzduch považovaný za princip pohybu.

X.

Zatímco v osmé a deváté kapitole se autor zabýval průběhem a důsledky epilepsie podle věkové kategorie pacientů (prognózou), v desáté kapitole probírá vnější působící příčiny záchvatu v jednotlivých věkových skupinách. Za hlavní spouštěcí faktor je označena náhlá změna teploty, tedy rychlý přechod ze zimy do tepla a naopak. K vysvětlení vlivu této

změny na organismus je použit jednoduchý mechanismus: teplo hlen v mozku rozpouští, chlad zase způsobuje stažení mozku a následné vyloučení hlenu, který pak stéká do těla, jak je to popsáno výše (v 6. a 7. kapitole). Tím dochází k záchvatům. U dětí jsou rozlišeny tři případy vnějších vlivů vyvolávajících epilepsii: ohřátí hlavy vlivem slunce či ohně a pak její rychlé ochlazení, náhlý nástup jižního větru po severním a vylekání dítěte nebo pláč, což má za následek náhlé ochlazení těla. Popis každého z těchto případů je uzavřen konstatováním o jeho efektu na organismus, resp. stav hlenu v mozku („takto stéká“; „takto dochází k stékání“; „takto se vyloučí a steče hlen“). Pro osoby ve starším věku představuje největší nebezpečí zima, kdy dochází k častým přechodům z tepla (vyhřátého domu) do chladu. Na jaře je zase hrozbou úžeh ze slunce, tedy prudké ohřátí hlavy. Dospělí lidé nad 20 let bývají epilepsií postiženi jen velmi vzácně, neboť z jejich pevných mozků obvykle nestéká hlen a v žilách mají množství teplé krve, jež ho případně utlumí (srov. IX, 1).

hlen stéká spíše do pravé než levé strany: Tato věta patří ještě k předchozí kapitole a má za cíl vysvětlit, proč dochází k ochrnutí u starců na pravé straně. Výklad o působících příčinách se začíná teprve v X, 2. Tradiční dělení spisu na kapitoly pochází od Littrého, jenž na tomto místě rozdělil text chybně (srov. Jouanna [2003], s. 19, pozn. 2). Všichni editoři po Littrém však následují jeho odseky (dokonce i Jones, který čísluje jinak, ale zachovává Littrého rozčlenění).

vedou z jater a ze sleziny: Tuto větu většina editorů z textu athetuje jako zbytečnou vsuvku. Jouanna ji (stejně jako Rosselli) v textu ponechává. Věta totiž připomíná fakt, že žíla ze sleziny (levá) je menší a slabší než žíla z jater (srov. Jouanna [2003], s. 89, pozn. 4). Ponechávám ji ve svém překladu také, na rozdíl od Jouanny v závorkách.

a mozek se pak náhle zachvěje chladem: Spolu s Littrém, Jouannou a dalšími moderními editory vypouštím z textu ἦν τε a čtu ἐπικαταρρεῖ δὲ καὶ ἀποτίηκεται τοῖσι μὲν παιδίοισι μάλιστα, οἷσιν ἂν διαθερμανθῆ ἡ κεφαλή ἦν τε ὑπὸ ἡλίου ἦν τε ὑπὸ πυρὸς [ἦν τε] καὶ ἐξαπίνης φρίξῃ ὁ ἐγκέφαλος. Pokud bychom třetí ἦν τε v textu ponechali, museli bychom předpokládat, že výtok hlenu je způsoben buď ohřátím hlavy (sluncem či ohněm) nebo jejím náhlým ochlazením. To by však nebylo v souladu s argumentací autora v následující větě, podle níž je k vyloučení a stékání hlenu z mozku zapotřebí jeho ohřátí a pak následného náhlého ochlazení, tedy obou faktorů, nikoli pouze jednoho. Tak je tomu i ve druhém případě, kdy jižní vítr nastoupí po severním. V důsledku této změny (ze zimy do

tepla) pevný a smrštěný mozek rychle povolí a dojde k vyloučení hlenu. Nutné jsou tedy oba činitele (nyní v obráceném pořadí): chlad i teplo. Littrého korekci podporuje i pasáž X, 5, kde je rovněž za podmínku stékání hlenu označeno ohřátí a následné ochlazení mozku. Třetí ἦν τε se do textu pravděpodobně dostalo omylem při opisování vlivem předchozího ἦν τε (srov. Littré, s. 378 n.; Jouanna [2003], s. 90, pozn. 5).

Pozoruhodný je důraz autora na náhlou změnu („mozek se *náhle* zachvěje“; „jižní vítr, který *náhle* nastoupí po severních větrech“; „*nenadále* povolí a uvolní smrštěný a slabý mozek“). Náhlá změna je tím nejnebezpečnějším faktorem vyvolávajícím záchvat. Naopak léto je nejpříznivějším obdobím právě proto, že „nedochází k nenadálým změnám“.

u jedněch je toto příčinou záchvatu: Příčinou je míněna příčina vnější (πρόφασις), zvnějšku působící faktor, jenž spouští propuknutí nemoci.

hlen steče i tehdy, dostane-li dítě strach...: Třetí příčina epileptického záchvatu u dětí má na tělo stejný vliv jako předchozí dvě: tělo se zachvěje chladem, mozek se smrští a tak dojde k vyloučení a stékání hlenu. Faktorem způsobujícím záchvat je tedy i zde okamžitý přechod do chladu. Navíc sem však vstupuje přerušení oběhu dechu a krve (v důsledku chladu). Ztráta hlasu je dána do souvislosti se zablokovaným dýcháním i v VII, 2. Ale zatímco v sedmé kapitole je za příčinu neschopnosti se nadechnout označeno stékání hlenu z mozku, zde je tomu naopak, stékání hlenu je následkem zaraženého dechu způsobeného vnější okolností (vylekání dítěte, pláč).

tělo se ihned zachvěje...: Následující děje jsou popsány tzv. aoristem empirickým (ἔφριξε τὸ σῶμα, τὸ πνεῦμα οὐχ εἴλκυσεν, τὸ πνεῦμα ἠρέμησε, ὁ ἐγκέφαλος συνέστη, τὸ αἷμα ἐστάθη, ἀπεκρίθη καὶ ἐπικατερρύη τὸ φλέγμα), který vyjadřuje obecně platné, ze zkušenosti odvozené opakované stavy (srov. Rijksbaron, s. 33). Tento aorist se do moderních jazyků překládá přítomným časem. V našem spisu je poměrně častý; srov. kupř. VII, 11: ἦν κρατηθῆ ὡς τῶς (sc. τὸ φλέγμα), ἐδέξαντο τὸν ἥερα αἱ φλέβες καὶ ἐφρόνησαν.

toto jsou příčiny prvního záchvatu: Řecky αὐται αἱ προφάσεις τῆς ἐπιλήψιός εἰσι τὴν ἀρχήν. Jedná se o jediný výskyt slova ἐπιληψίς (θ má ἐπιληψίη) ve spisu. Jak již zmíněno výše (s. xxx), nemá zde ještě tento termín svůj pozdější technický význam „epilepsie“, ale znamená pouze „záchvat“, podobně jako slovo ἐπίληπτος znamená prostě „postižený“. V pozdější

řecké lékařské terminologii se bude pro záchvat užívat výrazu παροξυσμός, zatímco ἐπιληψία bude označovat specifické onemocnění – epilepsii.

pro starší: Která věková kategorie je míněna „staršími“ (οἱ πρεσβύται), lze dovodit ze spisu *O vzduchu, vodách a místech* 3, kde se rovněž probírají vnější příčiny působící stékání hlenu u starších osob, přičemž se zde konkrétně upřesňuje, že se jedná o ty, kdo překročili věkovou hranici 50 let. Jelikož autor obou těchto spisů je velmi pravděpodobně identický a na daném místě uvádí téměř tytéž působící faktory (náhlé ohřátí hlavy na slunci a mrznutí), lze mít za to, že zmínka o „starších“ v našem spisu se také vztahuje k osobám nad 50 let. V 10. kapitole jsou tedy vytčeny tři věkové skupiny: děti, dospělí od 20 let a osoby starší 50 let.

Autor pravděpodobně rozlišuje celkem pět věkových kategorií: 1. παιδία σμικρά (VIII, 1), které jsou nejspíš identické s παιδάρια (XII, 2); v obou případech překládám jako „malé děti“; 2. παιδία (10. kap.), „dětí“; 3. πρεσβύτεροι (IX, 1) překládám jako „dospělí“, kteří jsou zřejmě identičtí s osobami nad 20 let (X, 6); 4. „starší“ (πρεσβύται) zmíněni zde a jimiž jsou pravděpodobně míněny osoby starší 50 let a nakonec 5. πρεσβύτατοι (IX, 2), tedy „staří“.

prodělají totéž: Rozuměj totéž co děti, tedy rozpuštění hlenu v mozku a stékání.

tak, jak je uvedeno výše: Míněny jsou důsledky takového záchvatu uvedené v IX, 2 (smrt nebo ochrnutí).

hrozí i na jaře...: Jouanna ([2003], s. 93, pozn. 5) připomíná *Aforismy* III, 18 a 20, kde se praví, že v létě se nejlépe daří starým lidem (18) a že epilepsie se vyskytuje převážně na jaře (20). Podle III, 22 je však epilepsie častá také na podzim. Je v našem textu, jenž se o podzimu vůbec nezmiňuje, lakuna?

vystavuje-li hlavu slunečnímu úpalu: Řecky ἢν ἡλιωθῆ ἢ κεφαλή; k tomu srov. *O vzduchu, vodách a místech* 3 ὁκόταν ἐξαίφνης ἡλιωθῶσι τὴν κεφαλὴν.

po dovršení dvaceti let...: Touto větou se začíná výklad o příčinách epilepsie u dospělých osob, který dále pokračuje v 11. kapitole.

žíly jsou totiž naplněny množstvím krve: Srov. IX, 1: „jejich žíly jsou totiž duté a plné teplé krve. Hlen proto nemůže ovládnout a ochladit krev natolik, aby ztuhla“.

mozek je smrštěný a pevný: Děti mají naopak mozek slabý (srov. X, 3).

XI.

V předchozí kapitole jsme se dozvěděli, že dospělí lidé nebývají postiženi epilepsií buď vůbec, nebo pouze v ojedinělých případech, jelikož mají pevný mozek a v jejich žilách koluje množství teplé krve. Výjimku tvoří pouze ti, u nichž se nemoc bez léčby rozvíjela od dětství. Jsou to osoby, které v dětském věku prodělaly stékání pouze malého množství hlenu do pravé žíly, takže jím nebyly poznamenány (VIII, 4). To je však zároveň vystavilo riziku, že v budoucnu budou trpět tzv. svatou nemocí, neboť hlen z mozku nebyl dostatečně vyloučen a jejich žíly nebyly svraštěny (a může do nich tudíž pronikat hlen). Právě této kategorii postižených je věnována 11. kapitola. Autor se v ní zabývá příčinou častých záchvatů u těchto pacientů, za níž označuje vlhký mozek nasáklý hlenem (v důsledku zanedbané léčby). To má za následek jednak to, že stékání hlenu je časté, jednak to, že hlen z mozku (i přes pravidelné výtoky) nemůže být vyloučen úplně a nemoc je tudíž vleklá a její léčba velmi náročná. Záchvaty (vyvolané zejména nástupem jižního větru) se tedy vyskytují opakovaně. Jako důkaz pro svou tezi o vlhkém mozku uvádí autor mozek kozy napadené epilepsií, který lze po otevření lebky zvířete prozkoumat (lidské pitvy, jak již bylo uvedeno výše, s. xxx, se v pátém století ještě neprováděly). Je to jeden z nejznámějších empirických důkazů v hippokratovské medicíně vůbec, přestože se v tomto případě jedná vlastně o argumentum per analogiam. Jestliže se nemoc stane trvalou (chronickou), je neléčitelná. Je-li totiž mozek dlouhodobě vystaven působení přebytečného hlenu (je hlenem doslova „rozežírán“), rozpouští se a mění se na vodu, jež se pak smíchá s hlenem. Řídký hlen následně stéká do žil a způsobuje časté epileptické záchvaty. Takovému pacientovi již nelze pomoci.

u něhož se nemoc vyvíjí a roste od dětství: Je zde (v obráceném pořadí) použita stejná dvojice synonymních sloves (συνήζηται και συντέραπται) jako v VIII, 4 (συντραφῆναι και συναυξηθῆναι).

si zvykne na to, že jí trpí a na to, že mívá záchvaty obvykle za změn větrů, zejména za jižních, a jeho uzdravení je obtížné: Jouanna ([2003], s. 96, pozn. 7) dodává k této větě zajímavou poznámku ke struktuře spisu. Tři témata nastíněná v tomto tvrzení jsou dále rozvíjena v tomto pořadí: obtížnost léčby (chronická nemoc je neléčitelná) je probírána v XI, 2-4; návyk na záchvaty je předmětem 12. kapitoly a nakonec změny větru coby vnější příčina propuknutí nemoci jsou zevrubně popsány a vysvětleny v 13. kapitole. O škodlivosti jižního větru bylo již hovořeno v 8. a 10. kapitole.

mozek je totiž vlhčí: Autor zde uvádí, co je φύσις (přirozený původ) nemoci, tedy vnitřní, mohli bychom říci, materiální příčinou nemoci, zatímco v předchozí větě naznačil, jaká je její πρόφασις, tedy příčina vnější, působící (změny větrů). Jeho argumentace je tedy vlastně rozvinutím úvodní programové teze spisu, tedy, že tzv. svatá nemoc má – jako i ostatní onemocnění – přirozený původ a příčinu. Tyto dva faktory se zde potkávají takřka na jednom místě.

je zaplaven hlenem: Řecky πλημυρεῖ ὑπὸ τοῦ φλέγματος. Na konci kapitoly autor tvrdí, že mozek nemocného rozežíráný hlenem se rozpouští a přeměňuje na vodu. Jouanna ([2003], s. 96 n., pozn. 8) rozumí stejně i tomuto místu a překládá: „il déborde à cause du phlegme“ („přetéká vlivem hlenu“). Podle něj nejde o to, že mozek přetéká hlenem, resp. je jím obklopen a omýván, jak tomu rozumím já a stejně i kupř. Jones („flooded with phlegm“) a Littré („le phlegme y abonde“), nýbrž o to, že jeho působením přetéká (a mění se na vodu). S touto interpretací však nemohu souhlasit, protože předpokládá, že autor zde popisuje stejný případ jako v XI, 4. To však, domnívám se, neplatí, neboť zatímco na tomto místě je řeč o mozku člověka, u něhož ještě je naděje (byť minimální) na vyléčení („jeho uzdravení je obtížné“), jehož mozek je vlhký a nasáklý hlenem, na konci kapitoly se popisuje vážnější a již neléčitelný případ, kdy nemoc pokročila („nechal se jí čas“) a stala se chronickou, trvalou (zřejmě vinou neléčení) a mozek takového člověka není pouze zaplavený a nasáklý hlenem, ale je jím již rozežírán a rozpouštěn.

lze to poznat nejlépe takto: Čtu spolu s Jouannou podle θ γνοίη δ' ἄν τις τῶδε (τόδε **M**) μάλιστα. Τῶδε je dativ způsobu („tímto způsobem“, „takto“). Představuje jednak (oproti τόδε, jež čtou Littré, Dietz, Jones aj.) lectio difficilior a navíc je v podobném kontextu v CH dativ doložen i jinde, srov. *O přirozenosti člověka* 5 γνοίη δ' ἄν τοῖσδε (srov. Jouanna [2003], s. 97, pozn. 9). Na rozdíl od Jouanny však kladu za τῶδε μάλιστα tečku a následující slova τοῖσι

προβάτοισι κτλ. považují za součást nové věty s řídícím slovesem διακόψης. Čteme-li totiž γνοίη δ' ἄν τις τῶδε μάλιστα τοῖσι προβάτοισι κτλ., musíme předpokládat, že dativ τοῖσι προβάτοισι má zde význam „na dobytku“, „u dobytka“ („lze to poznat nejlépe tímto způsobem na dobytku...“). Čteme-li naopak τοῖσι προβάτοισι (...) ἦν διακόψης τὴν κεφαλὴν, dostaneme velmi dobrý význam „když se dobytku (...) otevře hlava“. Je zřejmé, že editoři, kteří volí čtení tóδε podle **M**, musejí τοῖσι προβάτοισι κτλ. vnímat jako součást předchozí věty γνοίη δ' ἄν τις, která by sama o sobě nedávala smysl („lze to nejlépe poznat“). Čtou tedy (jako kupř. Littré) γνοίη δ' ἄν τις τóδε μάλιστα τοῖσι προβάτοισι („lze to nejlépe poznat na dobytku...“). Zvolíme-li však čtení τῶδε podle **θ**, pak je věta γνοίη δ' ἄν τις τῶδε μάλιστα beze zbytku smysluplná („lze to poznat nejlépe takto“).

plný vody: Voda je zde vyjádřena slovem ὕδρωψ, jehož původní význam je vodnatelnost. Označuje tedy nemoc a až ve druhém plánu vodu – tekutinu vzešlou z této nemoci, podobně jako φλέγμα je označení pro zánět a teprve potom se začalo používat pro tekutinu vzniklou zánětem – hlen. Slovem ὕδρωψ je na tomto místě míněna patologická šťáva pocházející nikoli z vodnatelnosti, nýbrž z epilepsie. Že se jedná o vodu (nikoli vodnatelnost), je dosvědčeno o několik řádků níže, kde autor píše, že „z rozpuštěné hmoty (sc. mozku) se stane voda“, kde je použito standardní slovo pro vodu ὕδωρ. Tato pasáž přitom vysvětluje předchozí pozorování kozího mozku plného vody. Ὑδρωψ je tedy synonymum k ὕδωρ (srov. Jouanna [2003], s. 98, pozn. 1). Jones naproti tomu překládá „very full of dropsy“.

z toho jasně poznáme, že nikoli bůh, nýbrž nemoc trýzní tělo: Jouanna ([2003], s. 99, pozn. 3) k tomuto místu podotýká, že s téměř identickým postupem za tímž účelem (vyvrátit teorii o přímém božím zásahu ve prospěch přirozeného vysvětlení) se lze setkat u filosofa Anaxagory, jenž působil v Athénách v polovině 5. stol. Plútarchos (Život Perikleův 6) zpravuje, že jednoho dne byl Perikleovi přinesen jednorohý beran. Zatímco věštec Lampón to prohlásil za boží znamení, Anaxagoras otevřel (dosl. „prořízl“, τοῦ κρανίου διακοπέντος; stejné sloveso je také v naší pasáži: ἦν διακόψης) zvířeti lebku a poukázal na to, že jeho mozek je celý soustředěn k místu, odkud vychází z lebky roh.

Skutečnost, že náš autor uvádí zvířecí pitvu (ať už máme za to, že ji sám provedl, či nikoliv) jako důkaz pro svou teorii, není nevýznamná. Jak podotýká Lloyd (s. 23 n.), zkoumání mrtvého těla za účelem stanovení příčiny smrti či nemoci se nikdy ve starém světě nestalo pravidelným postupem. Zvířecí pitvy se jako vědecká metoda výrazněji prosadily teprve za Aristotela (srov. ibid., s. 163). Zároveň však upozorňuje na to, že

hipokratovského autora patrně nenapadlo použít tuto metodu přímého pozorování na další oblasti své teorie, kupř. na své tvrzení (které by se tím ukázalo jako smyšlené), že žíly z celého těla vedou do mozku. Svědčí to o tom, že nepovažoval za nutné empiricky ověřovat (všechna) svá východiska.

nechá-li se totiž nemoci čas, je již nevléčitelná: Srov. II, 1. Hippokratovská medicína obvykle rezignovala před vážnými chronickými nemocemi. Autor hippokratovského pojednání *O umění* píše ve třetí kapitole, kde vymezuje lékařské umění, mj. také o tom, že lékař by neměl zasahovat „v případech, kdy nemoc již získala naprostou převahu“ (překl. J. Klouda). Srov. také *Prognostikon* 1: „nelze uzdravit všechny nemocné“. V Aristotelově *Rétorice* (1355 b12 nn.) také čteme: οὐδὲ γὰρ ἰατρικῆς τὸ ὑγιᾶ ποιῆσαι, ἀλλὰ μέχρι οὗ ἐνδέχεται, μέχρι τούτου προαγαγεῖν („neboť ani lékařství nemá cílem, aby učinilo zdravým, nýbrž aby v mezích možnosti k tomu cíli vedlo“; překl. A. Kříž). Edelstein (s. 97) připomíná, že zákaz léčit určitá onemocnění se týkal jen několika velmi závažných případů.

Autor pojednání *O nemocech* I, 6 naopak soudí, že úkolem lékařství má být také dopomoci, aby se nevléčitelná nemoc stala léčitelnou.

O chronické epilepsii pojednává Aretaios ve svých *Příčinách a projevech chronických onemocnění* I, 4 a o její terapii v *Léčbě chronických onemocnění* I, 4.

mozek je totiž rozežírán hlenem a rozpouští se: Mozek zdravého dospělého člověka je naopak smršťený a pevný (srov. X, 6).

nemoc je tedy dlouhodobá proto, že...: Jouanna čte διὸ δὴ πολυχρόνιος ἢ νοῦσος, <καὶ> ὅτι..., přičemž doplňuje do rukopisného čtení <καὶ> („proto je tedy nemoc dlouhodobá a také proto, že...“). Argumentuje tím ([2003], s. 99 n., pozn. 7), že διὸ je jak v našem spise, tak i jinde používáno vždy v konkluzivním významu („pročež“, „proto“), problém však je, že v naší větě je konkluzivní věta s διὸ následována vysvětlovacím ὅτι („že“, „protože“). Nemyslím si však, že je důvod zasahovat kvůli tomu do textu a držím se (se všemi ostatními editory) čtení rukopisů.

Myšlenka, již chtěl autor vyjádřit, je tato: jsou dva důvody, proč je nemoc v tomto stadiu chronická. Tím prvním je, že mozek se působením hlenu rozpouští a přetéká, takže je ustavičně vlhký a dochází tak k častým výtokům do žil. Druhým důvodem je, že stékající hlen je rozředěn vodou (z rozpuštěného mozku), v důsledku čehož není schopen ovládnout teplou krev (získat nad ní převahu) proudící v žilách. Žíly jsou totiž v dospělosti „duté a

plné teplé krve“ (IX, 1). Nemůže tak dojít k jejich svraštění (jak je tomu u dětí, srov. VIII, 2-3), které by pak znemožnilo hlenu stékat do cév, čímž by zamezilo dalším záchvatům. Řídký hlen také není schopen způsobit úmrtí. Nemoc je tedy vleklá a dlouhodobá (i když bez dramatických následků), záchvaty se opakují a nelze je definitivně zastavit.

pro své velké množství: V textu je ὑπὸ πολυπληθείης. Jouanna (l.c.) upozorňuje na to, že termín πολυπληθείη se v CH vyskytuje pouze dvakrát; kromě tohoto místa ještě ve *Vzduchu, vodách a místech* 15. Je to další zajímavá shoda, která se zdá hovořit pro identitu autora dvou hippokratovských spisů.

XII.

V předchozí kapitole autor vyložil příčiny epilepsie u pacientů, u nichž se nemoc vyvíjela od dětství, a konstatoval, že tito lidé jsou zvyklí na časté záchvaty zejména za změn větrů. Nyní na toto pozorování navazuje a zabývá se chováním postižených, jež rozděluje do dvou kategorií (na dospělé a děti). Jejich reakce na blížící se záchvat popisuje psychologicky na bázi přirozených pocitů, jakými jsou stud za postižení a obava před nastávající nemocí, a odmítá, že motivem jejich jednání je strach před daimoniem. Tato racionalizující analýza připomíná Thúkýdidův psychologizující rozbor politických motivů působících v dějinách (srov. kupř. I, 76).

vědí předem, kdy dostanou záchvat, a utíkají od lidí: „Jakmile dostanou strach z blížícího se záchvatu“, píše Aretaios z Kappadokie o epileptických (*O příčinách a projevech akutních onemocnění* I, 5), „mají před očima zářící kruhy barvy purpurové nebo černé nebo smíšené, takže se jim zdá, že se na obloze rozprostřela duha“. O těch, kdo si již na nemoc zvykli, uvádí následující: „jestliže se nemoc ohlašuje a přichází již do prstu nebo začíná odjinud, volají na pomoc přítomné známé, neboť ze zkušenosti předvídají, co bude následovat, a žádají je, aby jim pevně svázali, stáhli a narovnali končetiny, v nichž propukla nemoc.“ Aretaios tedy přesněji popisuje, jak nemocní poznají příchod záchvatu, avšak zatímco podle našeho autora epileptici před vypuknutím krize prchají před lidmi, kappadocký lékař naopak konstatuje, že vyhledají jejich pomoc.

kde jejich zhroucení uvidí co nejméně lidí: O postojích lidí vůči epileptikům vypovídá místo z Theofrastových *Povahopisů* (XVI, 14), kde je zmínka o tom, že pověřčivý člověk při pohledu

na epileptika „strne a odplivne si do kapsy“, aby tímto apotropaickým gestem odvrátil hrozící poskvrnu. Z Pliniovy poznámky (*Naturalis historia* XXVIII, 35) se dozvídáme, že se nejednalo pouze o jednání pověřivých jedinců. Římský vzdělanec totiž pojednává o účincích slin a mj. uvádí zvyk plivat s cílem magicky odvrátit nákazu plynoucí z epilepsie (srov. Dodds, s. 76; Lanata, s. 16). Právě tak zmiňuje platónský filosof Apuleius (*Apologia* 44) u lidu rozšířený zvyk plivání před epileptikem z důvodu strachu z nakažlivosti a dokonce i to, že s postiženým touto nemocí nikdo nejí z jedné mísy a nepije z jednoho poháru. Svědčí to o tom, že epileptik byl nucen stranit se ostatních a zakrývat svou nemoc, aby eliminoval přenos poskvrny a zároveň se tak vyhnul zostuzení. V Římě dokonce propuknutí epileptického záchvatu přerušilo sněmování komicií (proto se tato nemoc latinsky nazývá *comitialis*; Festus, *O významu slov* s.v. *Prohibere comitia*). Temkin (s. 9 n.) v této souvislosti píše o „společenském stigmatu“ vážícímu se k epilepsii a zapříčiněnému magickou koncepcí, podle níž je epilepsie nakažlivou nemocí, a připomíná, že chování epileptika, jak je popisuje autor *Svaté nemoci*, je podobné chování vraha prchajícího od lidí se zakrytou hlavou. Jelikož pak to, co je „svaté“ (ἱερός), představuje pro lidi zapovězenou sféru, tak i epileptik postižený „svatou nemocí“ je v tomto smyslu tabu a je třeba se mu vyhnout, neboť je v moci boží, především během záchvatu. Vedle těchto magicko-náboženských důvodů sehrály ve stigmatizaci epilepsie svou roli zajisté i kritéria čistě sociální, vždyť „pohled na záchvat je nelibý a odporné je i jeho ustání provázené vyloučením moči a samovolným vyprázdněním břicha“ (Aretaios, *O příčinách a projevech chronických onemocnění* I, 4).

ihned si zakryjí tvář: V řečtině je εὐθύς τε ἐγκαλύπτεται. Slovníky vysvětlují, že sloveso ἐγκαλύπτειν má v médiu význam (vedle „přikrýt se“, jež se zde nehodí) „zakrýt si tvář“ kvůli studu, „zahalít se“ (srov. LSJ s. v. ἐγκαλύπτω II: „hide one’s face“; Bailly: „se cacher la figure de honte, se voiler la face“). Výběr právě tohoto slovesa zde není náhodný, neboť autorovým záměrem je ukázat, že důvodem, proč nemocní utíkají, je jejich stud.

proto, že se stydí: O pocitu studu po prodělaném epileptickém záchvatu píše také Aretaios (*O příčinách a projevech akutních onemocnění* I, 5); popisuje pacienty jako „skleslé únavou a ostudou ze záchvatu“ (κατηφέες καμάτω καὶ αἰσχύνῃ τοῦ δεινοῦ).

ze strachu před daimoniem, jak si myslí většina: Na tomto místě se znovu vyskytuje slovo *daimonion* (srov. výše I, 8), které není doloženo nikde jinde v CH (srov. Jouanna [2003], s. 101, pozn. 11). Jouanna má za to, že *daimonia* je v našem spisu užito jako ekvivalentu

k božstvu, které – tak, jak používá tento termín Hérodotos – zasahuje do lidských záležitostí. Já si však myslím, že daimonion představuje v tomto hippokratovském pojednání poněkud obecnější výraz než božstvo (τὸ θεῖον) či bůh (θεός), protože s velkou pravděpodobností zahrnuje také hēróy (I, 11) a alastory (I, 12), o nichž magičtí léčitelé prohlašují, že postihují lidi a mohou způsobovat svatou nemoc. Τὸ δαιμόνιον je totiž mnohem neurčitější výraz než τὸ θεῖον či zcela konkrétní θεός a může v něm být (zejména v jeho magickém použití) implikována (podobně jako v papyru Derveni a v pythagorejské víře) i duše zesnulého a vůbec téměř celá škála různých božských či polobožských duchovních bytostí. Navíc, zatímco τὸ θεῖον patří spíše do jazyka filosofie, daimonion je – zdá se – termínem vlastním jak lidové víře, tak používaným samotnými mágy. Svědčí o tom to, že jak zde, tak v I, 8 je toto slovo uvedeno v referenci na samotná slova mágů („většina jejich řečí se točí kolem božstva a daimonia“), resp. na mínění většiny („jak si myslí většina“). K dalším argumentům, že daimón a daimonion jsou spíše zvláštními magickými výrazy, než pouhými ekvivalenty božstva, srov. výše, s. xxx.

Zatímco náš autor popírá, že důvodem skrývání se u epileptiků je jejich strach z daimonia, a tvrdí, že jejich motivací je stud, ve spisu *O nemocech dívek* jeho autor naopak uznává, že postiženým se subjektivně zdá, že „vidí nepřátelské daimony“. V obou případech se však zjevně jedná o totéž lidové přesvědčení a jen stěží lze připustit, že „nepřátelští daimoni“ (δαίμονες δυσμενέες) jsou synonymním výrazem k božstvu.

malé děti (...) utíkají ke své matce... Zdá se, že hippokratovský autor měl vyvinutý dobrý smysl pro psychologii pacienta. Zatímco o dospělých prohlašuje, že se vzdalují od lidí, když jim hrozí záchvat, děti utíkají k matce nebo známé osobě. Motivací dospělých je přitom podle něj stud – „společenský cit“ (srov. Jouanna [2003], s. 102, pozn. 2), děti, u nichž tento cit ještě není vyvinut, jednájí ze strachu. Rozdíl je také v tom, jaká slovesa používá pro vnímání nastupujícího záchvatu. Dospělí „vědí předem“ (προγινώσκουσιν), že dostanou záchvat, zatímco děti to „vycítí“ (προαίσθωνται).

XIII.

Již v 10. kapitole se autor zabýval vnějšími příčinami, které spouštějí epileptické záchvaty, a označil za ně především náhlé přechody z chladu do tepla a naopak. Na předchozích řádkách se také několikrát zmínil o vlivu větrů na průběh nemoci jako o

hlavní vnější příčině (srov. XI, 1). Ve 13. kapitole pak vykládá, jak konkrétně působí větry a jejich střídání na celou přírodu a zvláště na lidské tělo. Za nejnebezpečnější považuje jižní a pak severní vítr, jejichž vlivy jsou sice vzájemně protichůdné, ale oba mají za následek stékání hlenu z mozku do žil, a proto za jejich vanutí dochází nejčastěji k epileptickým záchvatům. Zatímco severák zhušťuje a pročišťuje nejen vzduch, ale vůbec vše na zemi i na moři, zbavuje to kalu a vlhkosti a činí čistým a jasným, jižní vítr působí právě opačně. Zředňuje, uvolňuje, ohřívá, zvlhčuje a zároveň zakaluje vše, nač má vliv, včetně meteorologických a astronomických úkazů a rovněž lidského těla. Tam se jeho vliv projevuje na stavu mozku a žil tak, že mozek se uvolní, povolí a oteče a žíly se roztáhnou, čímž je u hlenovitých osob otevřena cesta ke stékání hlenu. Ochlazující severní vítr vyvolá naopak stažení mozku, a tím také vyloučení části hlenu (srov. X, 2-3). Autor přitom vychází z pozoruhodné analogie mezi děním vně (v celé pozorovatelné přírodě) a uvnitř lidského těla. Z účinků větrů pozorovaných ve vnějším světě usuzuje na jejich působení v organismu člověka, k jehož podrobnému zkoumání, jak již bylo několikrát zmíněno, neměla hippokratovská medicína přístup. Za příčinu propuknutí tzv. svaté nemoci jsou obecně označeny „příchozí a odchozí vlivy“, jimiž je míněno zejména pravidelné střídání větrů. Spouštěcí příčina záchvatů je tudíž zcela přirozená, pravidelná a nutná, takže i racionálně uchopitelná, a není třeba postulovat žádný boží zásah či nevysvětlitelný vliv daimonů. Idea božího zásahu je naopak odmítnuta na bázi přírodní zákonitosti zcela v duchu řeckého „osvícenství“ (srov. slavný fragment připisovaný atomistovi Leukippovi, DK 67 B 2: „Nic se neděje jen tak, nýbrž vše z nějaké příčiny a nutně“).

co do svého směru: Řecky κατὰ τὴν στάσιν. Στάσις, jak vysvětluje Jouanna ([2003], s. 102, pozn. 5), je stabilní pozice, ve které daný vítr vane, tedy jeho směr, resp. místo, odkud vane. Jones i Jouanna překládají „direction“.

severní vítr totiž zhušťuje vzduch: Není vyloučeno, že na tyto autorovy myšlenky o působení studeného severního a teplého jižního větru mohlo mít vliv známé Anaximenovo učení o tom, že zhušťování je ochlazováním a zředování naopak ohříváním; co je husté a stlačené, je podle íonského filosofa chladné, řídké a uvolněné naproti tomu teplé (DK 13 B 1). Avšak na druhé straně zatímco Anaximenes pravděpodobně učil, že změna hustoty ovlivňuje teplotu látky, náš autor naopak tvrdí, že změna teploty (teplý nebo studený vítr) ovlivňuje hustotu vzduchu. Navíc, zásadní sdělení hippokratovského spisovatele nespočívá v poukaze na hustotu, nýbrž v konstatování vlivu větru na čistotu a vlhkost (severní vítr

rozjasňuje, očišťuje a vysušuje). Přesto však postřehnutí souvislosti tepla a chladu s řídkostí a hustotou je společné oběma myslitelům.

oblačnost: Rukopisy poskytují tři čtení: **Θ** má τὸ νοτῶδες, v **M** čteme τὸ νεφῶδες a konečně Corsinianus 1410 uvádí νεφελῶδες. Je zřejmé, že čtení římského manuskriptu vychází z **M** a představuje jeho lectio facilior, jež můžeme jako takové vyloučit z diskuse nad stanovením textu. Zbývá tedy zvážit zbylá dvě čtení. Jouanna volí τὸ νοτῶδες („vlhkost“, „vlaho“) podle **Θ**, přičemž argumentuje tím, že synonymní termín (ἡ νοτίς) se v téže kapitole objevuje v souvislosti s působením severního větru ještě jednou (v XIII, 2: „ze všeho totiž odlučuje vlhkost“), a tím, že v XIII, 3, kde se popisují účinky jižního větru, je použit přímo tentýž výraz, tentokrát bez členu („ze suchého vlhkým“). V tom však právě spočívá potíže Jouannovy volby. Jestliže je adjektivum νοτῶδης v téže kapitole jednou uvedeno a jednou je místo něj užito substantiva s tímž základem a významem, pak si lze mnohem snáze představit, že bylo opisovačem nahrazeno τὸ νεφῶδες za τὸ νοτῶδες, než aby tomu bylo naopak. Ve prospěch volby čtení z benátského rukopisu hovoří také to, že ve větě „odlučuje z něj kal a oblačnost a činí jej jasným a průhledným“ by patrně měla proti sobě stát dvě opozita: kalný (θολερός) stojí proti jasnému (λαμπρός) a oblačný (νεφῶδης) proti průhlednému (διαφανής). Kdybychom (spolu s Jouannou) četli místo τὸ νεφῶδες („oblačnost“) τὸ νοτῶδες („vlhkost“), ztratili bychom tuto protikladnost, neboť vlhké nemůže být antonymem průhledného. Opakem vlhkého je zjevně suché (srov. XIII, 3: „ze suchého vlhkým“). Volím tedy (spolu s Littrém) čtení **M** τὸ νεφῶδες.

stejným způsobem pročišťuje i vše ostatní počínaje mořem: V textu je κατὰ δὲ τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τᾶλλα πάντα ἐκ τῆς θαλάσσης ἀρξάμενα. První část věty doslova znamená „tímtéž způsobem i vše(chny) ostatní“, což poskytlo prostor k rozličným interpretacím. Dietz např. překládá „idemque praestant reliqui venti omnes“, tedy „totéž způsobují všechny ostatní větry“, přičemž evidentně pod τᾶλλα πάντα rozumí πνεύματα („větry“) a pod ἐκ τῆς θαλάσσης ἀρξάμενα „qui ex mari exoriuntur“ („jež se zvedají z moře“). Znamenalo by to, že i zbylé větry, které foukají od moře, mají tytéž účinky, jako severní vítr. To je však v rozporu s tím, co autor konstatuje na konci odstavce, že totiž severák je právě díky svým vlastnostem nejzdravějším větrem. Kdyby však totéž působily i další větry, proč by byl právě severák nejzdravější? Navíc není pravda, že by vítr ze severu vál od moře (rozhodně ne v Řecku). Pasáž se jednoznačně vztahuje pouze k severnímu větru, podobně jako XIII, 3 pouze k jižnímu. Z paralelní pasáže o jižním větru („totéž působí i na zemi, na

moři...“) se také zdá být jasným, že τᾶλλα πάντα je objektem, nikoli podmětem věty a že tím nejsou míněny ostatní větry, nýbrž vše ostatní, celá příroda.

Capelle rozumí místu tak, že sice (stejně jako Dietz) τᾶλλα πάντα překládá „všechny ostatní větry“, ale činí z nich předmět věty, jejímž subjektem je severní vítr, z čehož vznikne překlad „tímtéž způsobem zahání všechny ostatní větry“ („auf dieselbe Weise verjagt er all die anderen Winde“). Tato interpretace je scestná, neboť přisuzuje řeckému ἐκκρίνειν význam „verjagen“ („zahánět“). Ve skutečnosti však ἐκκρίνειν znamená „vyloučit“, „odloučit“, „oddělit“, „odstranit“ atd. Stěží lze pak rozumět tomu, jak by severní vítr mohl „odloučit“ ostatní větry (od čeho?). To, co severní vítr odstraňuje, je kal, oblačnost, vlhkost a chmurnost.

Nutno tedy danému místu rozumět tak, že v nominální větě je vynechán přísudek ἐργάζεται („působí“, „činí“; srov.: XIII, 3: τὸ δ' αὐτὸ τοῦτο καὶ τὴν γῆν ἐργάζεται καὶ τὴν θάλασσαν...), τᾶλλα πάντα je předmětem věty a je jím míněna celá příroda a překládat „stejným způsobem působí (překládám „pročišťuje“ podle smyslu) i na vše ostatní“ (srov. Jones: „it acts in the same way upon everything“). Jouanna vidí v τᾶλλα πάντα podmět, za nevyjádřené sloveso považuje intransitivní ἔχει a překládá „tout le reste est affecté de la même manière“. Význam je tentýž, leč věta je v pasivu.

Další problém představuje výraz ἐκ τῆς θαλάσσης ἀρξάμενα. Již jsem uvedl, jak mu rozumí Dietz. Většina ostatních překladatelů interpretuje toto spojení ve symslu „pocházející z moře“ (Littré: „tout ce qui s'élève de la mer“; Jones: „that rises from the sea“). Místo by pak znamenalo: „stejně působí i na vše, co pochází z moře“. V této interpretaci však spatřuji dva problémy. Jednak proč by měl severní vítr ovlivňovat pouze to, co pochází z moře a z vodstev (ať už jsou tím míněni vodní živočichové nebo cokoli jiného), zejména uvážíme-li, že jižní vítr působí na vše, v čem je vláha, tedy i na neživou přírodu (srov. XIII, 3) a autor sám v další větě říká, že „ze všeho odlučuje vlhkost a chmurnost“? Dále pak se obávám, že přiřknout slovesu ἀρχεσθαι význam „pocházet z“ je poněkud svévolné. Ve slovnících totiž takovýto význam není vůbec doložen. Naopak je doloženo, že participium ἀρξάμενος mívá význam „počínaje“, „včetně“ (srov. LSJ s.v. ἀρχω I.2). Přisoudíme-li právě tento význam spojení ἐκ τῆς θαλάσσης ἀρξάμενα, dostaneme „počínaje (včetně) mořem“, což dává velmi dobrý význam (srov. již uvedené místo o jižním větru v XIII, 3: τὸ δ' αὐτὸ τοῦτο καὶ τὴν γῆν ἐργάζεται καὶ τὴν θάλασσαν...). Jouanna také překládá „à commencer par la mer“.

proto je také nejzdravější z větrů: Pozitivní účinky severního větru byly zmíněny již výše, srov. VIII, 4: „Děti, jimž odteče jen velmi málo hlenu, a to do pravé žíly a za severního větru, přežívají bez následků“. Ač je severní vítr podle autora spisu obecně nejzdravější, představuje přesto (po jižním větru) nejvážnější riziko vzniku záchvatů. Jeho zdravé působení spočívá v tom, že když začne foukat, „nejzdravější část mozku se smrští, zatímco nejchuravější a nejvlhčí se vyloučí“ (XIII, 4). Vyvolá tedy vyloučení toho z mozku, co je nezdravé, to pak ovšem „omývá mozek zvenčí“ a stéká do žil.

nefouká hned silně, ale zpočátku mírně, protože nemůže ovládnout vzduch...: Jižní vítr (řecky Νότος, latinsky Auster) je teplý a vlhký a teprve časem začne vanout v plné síle, načež přináší většinou oblačnost a srážky. Pozorování počátečního mírného nástupu tohoto větru a jeho postupného zesilování je přístupno každému, kdo pobývá ve Středomoří. Zde je tento jev vysvětlen tím, že jižní vítr musí nejdřív rozpustit severákem stlačený vzduch, takže nemůže hned foukat naplno; teprve až je vzduch uvolněn, má jižní vítr volný průchod a může se plně rozvinout. Jouanna ([2003], s. 24, pozn. 4) připomíná místo z Pseudoaristotelových *Problémat* XXVI, 20 (942 a34 nn.), kde je položena otázka, proč jižní vítr způsobuje nejdřív jasné počasí a pak přináší oblačnost. Jedna z navržených odpovědí zní: ὅτι ἐλάττων ἀρχόμενος ἐστίν, ὥστε οὐ πολὺν ἀέρα ὠθεῖ, ἐπὶ τέλει δὲ εἴωθε γίνεσθαι μέγας („neboť zpočátku je slabší, takže před sebou žene jen málo vzduchu, ke konci však obvykle zesílí“).

Rukopisy v tomto případě poskytují dvě rozličná čtení. Zatímco **M** má nesrozumitelné λαγανίζει, **Θ** nabízí lekci γαληνίζει („je mírný“). Ačkoli v jednom z četných apografů **M** (Vaticanus graecus 277) nalézáme (snad) Erótianovu glossu, podle níž λαγανίζει by mělo znamenat χρωματίζει („zabarvuje“), to nás ještě neopravňuje k tomu, abychom upřednostnili toto čtení (srov. Jouanna [2003], s. CXIII). Jednak je λαγανίζει značně podezřelým hapax legomenon, jednak význam „zabarvuje“ se do kontextu nikterak nehodí a také není jisté, zda glossa pochází opravdu od Erótiana (tedy že λαγανίζει bylo v textu čteno v 1. stol. n.l.). Volím tedy (s Littrém, Jonesem i Jouannou) čtení podle **Θ** γαληνίζει. S tím však vyvstává jiný problém, totiž jak přesně onomu slovesu rozumět. Zatímco Littré překládá transitivně („apportant la tranquillité“), Jones má intransitivní „is calm“. Jouanna ([2003], s. 104 n., pozn. 3) se opírá o již zmíněná aristotelská *Problémata*, kde se píše, že když jižní vítr nefouká silně, přináší jasné počasí (ὅταν μὲν ἐλάττων ᾖ, αἴθριός ἐστίν) a vidí paralelu mezi αἴθριός ἐστίν z *Problémat* a γαληνίζει v našem textu. Překládá tedy transitivně

„il apporte le beau temps“. Tuto spekulativní interpretaci však nepřijímám, protože jednak paralela mezi místem z Pseudoaristotelova spisu a naší pasáží je poněkud vágní, jednak význam „přinášet jasné počasí“ není u slovesa γαληνίζειν nikde doložen. Především však Jouanna nebere v potaz, že ve větě οὐκ εὐθὺς πνεῖ μέγας, ἀλλὰ γαληνίζει πρῶτον je zjevná opozice mezi πνεῖ μέγας („fouká silně“) a γαληνίζει. Pokud by mělo γαληνίζει význam „přináší jasné počasí“, tato antonymie by se ztratila. Slovesný tvar by měl mít význam (doporučovaný k tomuto místu i v LSJ s.v. γαληνίζω 2) „foukat mírně“, „být mírným“. Překládám tedy (v souladu s LSJ, Jonesem a s tím, co uvádí Index Hippocraticus s.v. γαληνίζω I.) „nefouká hned silně, ale zpočátku mírně“.

totéž působí i na zemi, na moři...: V případě účinků severního větru autor zmínil velmi stručně, že působí na hustotu vzduchu a pak na „vše ostatní počínaje mořem“. Tato pasáž o vlivech jižního větru, za jehož vání dochází nejčastěji k výskytům epileptických záchvatů (srov. XI, 1 a XIII, 1), je podrobnější a autor v ní postupně probírá působení jižního větru na tři (či čtyři) základní živly: vzduch („začne rozpouštět a rozhánět zhuštěný vzduch“), zemi („totéž působí i na zemi“) vodu („v čemž je díl vláhy“) a hvězdy, které byly v iónské přírodní filosofii často považovány za oheň (srov. kupř. u Anaximandra, DK 12 A 1, 21).

díl vláhy; ta je obsažena ve všem: Totéž tvrzení v souvislosti s vlivem slunce na vypařování vody je ve *Vzduchu, vodách a místech* 8. Obě pasáže jsou si i stylisticky velmi blízké. V našem textu je ἐν οἴσιν τι ὑγρὸν ἔνεστιν. ἔστι δ' ἐν παντί, zatímco na paralelním místě spisu *O vzduchu, vodách a místech* čteme ἐν ὀκόσοισιν ὑγρὸν τι ἔνεστιν. ἔνεστι δὲ ἐν παντί χρήματι. Podle Heinimanna (s. 193 n.) je mezi oběma místy podstatný rozdíl, neboť zatímco ve spisu *O vzduchu, vodách a místech* se jedná o působení slunce, je zde vysychání připsáno účinkům severního větru (XIII, 2). Nespornou podobnost obou míst vysvětluje Heinimann společným pramenem, kterým je Diogenés z Apollónie (DK 64 A 18). I z tohoto srovnání pak vyvozuje, že autor obou hippokratovských spisů není týž. Proti tomu však Pohlenz (s. 420, pozn. 2) oprávněně namítá, že ve skutečnosti se nejedná o to, co způsobuje či vytahuje vláhu, nýbrž o empirický fakt, jenž je podstatný v rámci jistého myšlenkového pochodu.

toto vše zaznamenává vliv jižního větru: V řečtině je ἅπαντα δὲ ταῦτα αἰσθάνεται τοῦ πνεύματος τούτου, tedy dosl. „toto vše vnímá tento vítr“. Autor našeho spisu přisuzuje tudíž vnímání i neživým věcem (studnám, řekám, ba i nádobám). Podobně Theofrastos kritizoval Diogena z Apollónie za to, že vnímání a myšlení neomezil pouze na živou přírodu (οὔτε γὰρ

τὴν αἴσθησιν οὕτε τὴν φρόνησιν ἴδιον ποιεῖ τῶν ἐμψύχων, *O vnímání* 46), ale přiřkl je všemu, poněvadž vše má podle Diogena nějaký podíl na vzduchu, jenž je primární substancí a zároveň principem inteligence (srov. Miller [1953], s. 12, pozn. 35).

z jasného se stává chmurným: Jouanna ([2003], s. 106, pozn. 8) připomíná, že s popisem tohoto účinku jižního větru se lze setkat již u Homéra, kde je v přirovnání líčen Notos, jenž „na vrších hor rozestře mlhu“ (*Ilias* III, 10).

a jiné hvězdy: V řeckém textu je různoctení τᾶλλα ἄστρα **θ**, τὰ ἄστρα **Μ**. Čtu podle **θ** a Jouanny. Nevíme sice, zda autor *Svaté nemoci* počítal Slunce a Měsíc mezi hvězdy, ovšem text **θ** lze též přeložit „také hvězdy“ (srov. Jouanna [2003], s. 106, pozn. 9).

jelikož má takovou moc nad tak velkými a silnými věcmi, má vliv i na tělo a působí v něm změny: Editoři a překladatelé před Grensemannem a Jouannou (Littre, Jones, Dietz a další) četli pasáž tak, že za součást tohoto souvětí považovali rovněž celý čtvrtý paragraf a za začátek hlavní věty pokládali teprve slova „za jižních větrů mozek nutně povoluje...“ Překládali tedy: „Jelikož má takovou moc (...), vystavuje svému vlivu i tělo a působí v něm změny za změn těchto větrů, pak nutně za jižních větrů mozek povoluje...“ Avšak takovýto výklad textu naráží na několik úskalí. Jednak není zcela jasné, jak si vysvětlit, že jižní vítr působí na tělo „za změn těchto větrů“, jednak srovnáme-li tuto pasáž s výše popsanými vlivy severního větru v paralelní pasáži, jež je zakončena konstatováním účinků větru na člověka („nevyjímaje ani lidi samotné“), oprávněně očekáváme, že tomu tak bude i na tomto místě. Spolu s Jouannou (srov. jeho komentář [2003] na s. 106 nn., pozn. 1) tedy kladu za „působí v něm změny“ tečku, jež spolu se slovy „vystavuje svému vlivu i tělo“ tvoří hlavní větu. Slova ἐν τῶν ἀνέμων τούτων τῆσι μεταλλαγῆσιν („za změn těchto větrů“) vnímám jako začátek nové věty shrnující působení obou větrů.

Autor zde používá argumentum per analogiam, kdy je z pozorování vnějších věcí učiněn obecný závěr posléze aplikovaný na vnitřní prostředí (lidský organismus). Jestliže platí, že účinek jižního větru na celou přírodu lze popsat pojmy jako rozpouštění, uvolňování, zvlhčování atp., pak to musí platit i o tom, co nelze přímo pozorovat, tedy o lidském těle. Na základě tohoto argumentu je učiněn následující vývod, že mozek „nutně“ otéká a žíly povolují. Totéž platí i o severním větru. Autor tím vlastně aplikuje známou Anaxagorovu premisu ὄψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα („jevy poskytují vhléd do toho, co je nezjevné“, DK 59 B 21), jež je uplatněna i v jiných hippokratovských pojednáních. Zmiňme

alespoň dvě místa z jednoho z nich, *O starém lékařství*. V 15. kapitole jeho autor zkoumá účinek různých kvalit (teplého, chladného, kyselého, ostrého atd.) na lidské tělo, který per analogiam srovnává s jejich účinkem na dřevo a kůži. Ve 24. kapitole pak zobecňuje tento princip a uzavírá: „Jestliže je někdo, kdo zkoumá z vnějšku, schopen docílit úspěchu tímto způsobem, měl by také být schopen vždy vybrat to nejlepší“ (překl. J. Daneš). Že lidské vnitřnosti a jejich fungování patřily pro lékaře 5. a 4. stol. mezi „nezjevné“ věci, svědčí již jednou zmíněné Aristotelovo konstatování, že nitro lidského těla je tím nejméně známým (*O zkoumání živočichů* 494b 21-23).

za jižních větrů mozek nutně povoluje a otéká: Srov. téměř identický popis v X, 3 („jižní vítr, který náhle nastoupí po severních větrech a nenadále povolí a uvolní smršťený a slabý mozek“).

žíly se roztahují: Dosl. „stávají se uvolněnějšími“, řecky χαλαρωτέρας γίνεσθαι. Již výše (s. xxx) jsem naznačil, že na autorovo učení o účincích teplého jižního a studeného severního větru mohla mít vliv Anaximenova nauka o souvislosti tepla s hustotou. V uvedeném zlomku DK 13 B 1, který zachoval Plútarchos, se dočteme, že podle iónského filosofa to, „co je řídké a uvolněné, je teplé“. Plútarchos přitom zdůrazňuje, že slovo „uvolněné“ (χαλαρόν) je termínem, který použil sám Anaximénés. Vzhledem k tomu, že i náš autor uvádí souvislost „uvolněnějších“ žil s působením teplého větru a používá týž technický termín, nelze vyloučit, že ke svému výkladu využil některé Anaximénovy myšlenky. Podobně v X, 3 konstatuje, že teplý jižní vítr „uvolní“ (ἐχάλασεν) smršťený a slabý mozek.

za severních se nejzdravější část mozku smrští: Tato poznámka je zcela v souladu s analogickým popisem vlivu větrů na celou přírodu. Jestliže působením severního větru vše tuhne, pročišťuje se a zbavuje se vlhkosti (srov. kupř. vzduch, který severní vítr zhušťuje a odlučuje z něj kal, συνίστησι τὸν ἥερα καὶ τὸ θολερόν ἐκκρίνει), pak to platí také o mozku, jehož nejzdravější část se smrští („ztuhne“, συνίστασθαι), zatímco to, co je v něm vlhké, se vyloučí (ἐκκρίνεσθαι).

následkem příchodích a odchodích vlivů: Stejná formulace je v XVIII, 1, kde jsou dále tyto „příchozí a odchodí vlivy“ upřesněny jako chlad, teplo a změny větrů. Jedná se o vnější působící příčiny (προφάσεις) vyvolávající příčinu vnitřní – stékání hlenu z mozku do žil. Celkem jsou v tomto závěrečném shrnutí (jakož i v paralelní pasáži v 18. kap.) zdůrazněny

tři momenty: 1. nemoc má jasně vymezené a přirozené vnější příčiny, resp. podmínky, za nichž k ní dochází; 2. není neléčitelná; 3. není způsobena božím zásahem a není tudíž božštější než jiné choroby.

XIV.

Následující kapitoly (14-17) jsou věnovány funkcím a důležitosti mozku. Autor již ve třetí kapitole předeslal, že příčina nejzávažnějších onemocnění je v mozku, a naznačil také centrální roli mozku ve vaskulárním systému. K popisu zásadní úlohy tohoto orgánu z hlediska lidské jak fyzické, tak psychické činnosti se pak vrací ve 14. kapitole poté, co probral vnitřní i vnější mechanismus vzniku epilepsie a epileptických záchvatů. Lze vlastně říci, že sám výklad o tzv. svaté nemoci, jež je objektem tohoto spisu, je ukončen 13. kapitolou; v poslední (18.) kapitole jsou pak výsledky autorova zkoumání shrnuty a připojeno je pouze několik upřesnění ohledně léčby. V této kapitole se dozvíme, že mozek je odpovědný jak za pozitivní, tak za negativní emoce, za inteligenci (myšlení a rozlišování), smyslové činnosti, vůli a také za duševní postižení, pakliže není ve svém přirozeném stavu a klidu. Mozek je tedy představen jako centrum psychické a rozumové činnosti a zároveň řídicí a nejdůležitější orgán celého těla (srov. XVI, 1). Tyto myšlenky jsou pak rozvedeny v následujících kapitolách.

Připomeňme pouze, že autorovy vývody nejsou samozřejmé. Jednak jsme výše viděli (s. xxx), že jak kathartičtí léčitelé, tak kupř. pythagorejská nauka shledávala v psychických onemocněních útoky a vliv daimonů a různých božstev. Hippokratovský autor však přistupuje k těmto fenoménům ze zcela racionální pozice a vidí v nich úkazy vypovídající o stavu mozku, nikoli nadpřirozený zásah vyšší moci. Jednak tvrzení o centrální úloze mozku z hlediska jak vnímání, tak rozumění také nebylo obecně sdíleným názorem (srov. Exkurs II, s. xxx).

Vzhledem ke skutečnosti, že kapitoly 14-17 pojednávají o jiném tématu, než je tzv. svatá nemoc, a rovněž vzhledem k některým rozdílnostem oproti zbylé části spisu, byla v průběhu bádání o našem pojednání vyslovena pochybnost o autentičnosti těchto pasáží, jež byly proto některými badateli považovány za vsuvku.

První s tímto názorem vystoupil německý filolog U. von Wilamowitz-Moellendorff ([1901], s. 12-14), který poukázal na to, že mezi koncem 13. a začátkem 18. kapitoly je určitá kontinuita, která podle něj nasvědčuje tomu, že v případě kapitol 14-17 se jedná o vsuvku.

Poukázal také na to, že počáteční slova 14. kapitoly („lidé by měli vědět“) mohou rovněž vypovídat o tom, že tato pasáž byla do textu vložena později. Navíc je podle Wilamowitze zvláštní, že k vysvětlení šílenství je v 15. kapitole použita také žluč, byť ve zbylých kapitolách spisu se pracuje pouze s hlenem, jenž je označen za příčinu epileptických záchvatů. Došel tedy k závěru, že text kapitol 14-17 byl do spisu vsunut později, měl však za to, že pochází od stejného autora a původně představoval samostatné dílko.

Ještě dál zašel ve své kritice těchto pasáží Regenbogen (s. 36-42), který tvrdil, že dotčené kapitoly nejsou dílem téhož muže, ale že byly do textu přidány později mladším autorem. Opíral se přitom o obsahové a stylistické rozdíly mezi nimi a zbytkem textu. Za hlavní rozdíl pokládal odlišné stanovisko v popise vaskulárního systému. Zatímco v III, 3 se píše, že „do mozku vede z celého těla mnoho tenkých cév a dvě cévy tlusté“, v XVII, 3 se uvádí, že žíly z celého těla vedou do srdce. K rozdílům stylu zařadil především použití slovesa *δρᾶν* v 15. kapitole (*ἄκαιρον δρῶντες*, XV, 1), které srovnal s paralelním výrazem v I, 3 (*ἄκαιρα ποιέοντες*, „tropí nepatříčnosti“). Na základě těchto argumentů usoudil, že v případě kapitol 14-17 se jedná o zvláštní spis odlišného autora zařazený do textu později.

Téhož názoru byl také Heinemann (s. 180 n.), podle něhož kapitoly 14-17 „jsou s vlastním tématem knihy pouze ve volné souvislosti“. Souhlasí však s Regenbogenem v tom, že jsou pouze o něco málo mladší než zbytek spisu.

Přesto má naprostá většina moderních badatelů (Temkin, Diller, Pohlenz, Hüffmeier etc.) za to, že zmíněné oddíly jsou autentickou a původní součástí textu. Budu následovat především Jouannovy ([2003], s. XX nn.) argumenty, na jejichž základě dokazuje, že dané kapitoly pojednávající o funkcích mozku jsou integrální částí celého spisu, a připojím několik vlastních úvah.

Co se týče stylistické varianty *ἄκαιρον δρῶντες* v XV, 1, může se docela dobře jednat o rétorickou figuru známou jako *variatio*. Její použití u našeho autora nikterak nepřekvapuje, používání synonym je mu rozhodně vlastní; vedle řady již uvedených stačí srovnat kupř. tři synonyma v XIII, 3, kde je zahájen popis účinků jižního větru: „začne rozpouštět (*κατατίκειν*) a rozhánět (*διαχεῖν*) zhuštěný vzduch...; časem jej rozvolní (*διαλύει*)“. Jsou zde uvedena tři různá synonyma k označení v podstatě téhož procesu.

Dvě tvrzení o orgánu, kam směřují žíly, jsou pouze ve zdánlivé kontradikci. Jednak cíl obou popisů je týž: v obou jde o to, prokázat zásadní důležitost mozku jak z hlediska zdraví, tak nemoci (v 17. kapitole je popis žil vedoucích do srdce součástí dokazování, že nikoli srdce, nýbrž mozek je orgánem zajišťujícím rozumění). Jednak autor ve 3. kapitole nepodal

popis celého vaskulárního systému, pouze jej nastínil pro potřeby vysvětlení vzniku tzv. svaté nemoci. Především však ani v jednom ze dvou srovnávaných míst není řečeno, že do daného orgánu (srdce či mozku) vedou všechny žíly z těla, pouze že do něj vedou žíly z celého těla (ἐξ ἅπαντος τοῦ σώματος), tedy z různých míst, odevšad, což může platit jak o mozku, tak o srdci. O mozku je řečeno, že do něj vedou dvě hlavní tlusté žíly a řada tenkých, přičemž víme (III, 4), že obě horní větvy oněch dvou tlustých žil vedou do srdce a odtud se rozvětvují do paže a přes klíční kost do šije, aby nakonec vyústily do mozku. Popisy cév v III, 3 a XVII, 3 tedy nejsou neslučitelné, přestože jejich formulace poskytuje prostor k nedorozumění. K témuž závěru dospěl také Hüffmeier, s. 52 n.

Jouanna také uvádí dvě paralelní místa, která umožňují učinit si představu o jednotném autorství celého spisu. V III, 1 autor tvrdí, že původ nejzávažnějších onemocnění je v mozku, a totéž je zopakováno a rozvedeno v XVII, 4 („tvrdím, že mozek postihují ta nejprudší, nejzávažnější, nejsmrtelnější a pro nezkušené k posouzení nejnáročnější onemocnění“). Představa o dýchacím procesu je v obou částech díla rovněž stejná. V VII, 3 čteme, že „dech vchází nejdříve do mozku“ a totéž je psáno v XVI, 3.

Dalším velmi důležitým argumentem, proč postulovat jednoho autora celého spisu, je skutečnost, že kapitoly 14-17 v mnohém navazují na předchozí části spisu a je v nich použito i stejné lexikum. Např. v XIV, 3 autor vysvětluje, že obecnou příčinou šílenství a nepřičetnosti, jakož i záchvatů strachu, je stav mozku („kvůli mozku také *šílíme a jsme nepřičetní, popadá nás hrůza a strach*“, τῶ δ' αὐτῷ τούτῳ καὶ μαινόμεθα καὶ παραφρονέομεν, καὶ δείματα καὶ φόβοι παρίστανται ἡμῖν). Jedná se přitom o vysvětlení přesně týchž jevů popsáných přesně týmiž výrazy (zvýrazněnými kurzívou), o nichž byla zmínka v 1. kapitole spisu (I, 3: „pozoruji lidi, kteří *šílí a jsou nepřičetní* bez jakékoli zjevné příčiny“, ὁρῶ μαινομένους ἀνθρώπους καὶ παραφρονέοντας ἀπ' οὐδεμιῆς προφάσιος ἐμφανέος; I, 11: „když někoho v noci *popadne hrůza a strach*“, οἷσι δὲ νυκτὸς δείματα παρίστανται καὶ φόβοι). Z toho vyplývá, že kapitoly 14-17 organicky souvisejí a navazují na předchozí oddíly, přičemž zde nalezneme vymezenou příčinu těch jevů, o nichž autor hovořil předtím a které, jak sám říká, jsou „bez jakékoli zjevné příčiny“. Nyní se dozvíme, že jejich příčinou je mozek. Navíc – jak je vidět – použité výrazivo je identické. To vše výrazně vypovídá o totožnosti autora obou částí spisu. Totéž se týká vysvětlení výkřiků ze snu, které nalezneme v XV, 4 („pacient v noci *křičí a řve*, když se mozek náhle ohřeje“) a jež navazuje na zmínku o tomto jevu v I, 3 („vím také o tom, že ve spánku mnozí *naříkají a křičí*“). Kdybychom tedy kapitoly 14-17 ze spisu škrtili coby neautentické, ochudili bychom se o racionální vysvětlení těch jevů, o nichž

se hippokratovský autor zmínil výše. Je z toho také vidět, že tyto kapitoly nejsou samostatným a samoučelným pojednáním o mozku, ale rozšířením výkladu o tzv. svaté nemoci velmi dobře integrovaným do struktury celého spisu.

Na základě uvedených argumentů zachováme tedy předpoklad většiny moderních interpretů, podle něhož jsou kapitoly 14-17 integrální a původní součástí spisu od téhož autora.

naše slasti, radosti, smích...: Pokud víme, teorie o mozku coby centru spravujícím emoce je autorovým vlastním příspěvkem. Ačkoli hippokratovský lékař v mnohém navazuje na Alkmaióna a jeho učení o centrální úloze mozku v řízení smyslové činnosti, nevíme nic o tom, že by Alkmaión činil tento orgán odpovědným za emoce. Otázka po původu a způsobu vzniku emocí patrně patřila k problémům, které zaměstnávaly řecké myslitele 5. století. Svědčí o tom Theofrastova zpráva o nauce Diogena z Apollónie (DK 64 A 19), který vysvětloval vznik slasti a bolesti na principu vzduchu. Smísí-li se hojný vzduch s krví a učiní ji lehkou a prostoupí-li pak celé tělo, dochází podle Diogena ke slastným pocitům. Bolest je naopak vyvolána tím, že vzduch se proti své přirozenosti (παρὰ φύσιν) s krví nesmísí, krev se srazí a zhoustne. Jak si proces formování emocí představoval náš autor, nevíme. Víme jen, že pocity podle něj vznikají v mozku.

Jouanna ([2003], s. LV) k tomuto místu uvádí zajímavou paralelu z Aristotelova spisu *O duši* 408 b1 nn., kde je to, co je zde připsáno mozku, vymezeno jako činnost duše („duší pociťujeme soucit, učíme se, rozvažujeme“, 408 b14 n.). Pro náš spis je mj. příznačné, že slovo duše (ψυχή) se v něm nevyskytuje ani jednou a (což je pro hippokratovskou medicínu typické), jsou psychické činnosti vyloženy na jednoznačně materiálním základě.

především mozkiem také rozvažujeme a myslíme, vidíme, slyšíme... Dvojice sloves „rozvažujeme a myslíme“ (φρονέομεν καὶ νοέομεν) je v **M**, zatímco v **Θ** chybí καὶ νοέομεν. Jones následuje čtení **Θ** a čte pouze φρονέομεν. Spolu s Littrém, Jouannou a dalšími se však domnívám, že καὶ νοέομεν do textu patří. Jednak má autor výrazné sklony vyjadřovat se pomocí synonym, jež velmi často uvádí v podobných dvojicích, jednak i z hlediska paleografického je pravděpodobnější, že v **Θ** došlo k vypuštění (dvojice slov zakončených stejně na -έομεν). Ač by se v případě καὶ νοέομεν mohlo jednat pouze o pozdější glosu, text našeho spisu poskytuje další dobrý důvod, proč se domnívat, že καὶ νοέομεν je původní: v XVII, 2 totiž čteme „nevím, jaký má bránice vliv na rozvažování a myšlení (ὥστε φρονεῖν

τε καὶ νοεῖν)“. Obě synonyma se tedy vyskytují vedle sebe ve stejném významu i pořadí (srov. Müri, s. 85, pozn. 15).

Jak dochází k tomu, že mozkem „rozvažuje a myslíme“, vysvětluje autor v 16. kapitole: „Když se totiž člověk nadechuje, vzduch vchází nejdříve do mozku a pak se rozšíří do zbytku těla, přičemž v mozku zanechá svou nejsilnější složku, tedy to, co je v něm rozumné a myslící“.

Také podle Alkmaíóna jsou všechny smysly nějak propojeny s mozkem (ἀπάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις συνηρητῆσθαί πως πρὸς τὸν ἐγκέφαλον, DK 24 A 5), a to prostřednictvím jakýchsi „pórů“ či „příchodů“ (οἱ πόροι). Tím je dáno, že mozek je řídicím orgánem smyslové činnosti. Náš autor si s největší pravděpodobností představoval, že informace z jednotlivých smyslových orgánů jsou do mozku, jímž „vidíme, slyšíme...“ přenášeny žilami, jež se sbíhají do mozku z celého těla. Zároveň se žilami šíří příkazy z mozku do jednotlivých orgánů a končetin (v žilách totiž vedle krve koluje také vzduch, v němž je obsažen rozum, φρόνησις; srov. VII, 4; XVI, 2).

rozhodujeme jednak na základě zvyku, jednak přihlížíme ku prospěchu, mozkem také rozlišujeme slasti a nelibosti podle okolností; proto se nám nelíbí totéž: V textu je τὰ μὲν νόμῳ διακρίνοντες, τὰ δὲ τῷ συμφέροντι αἰσθανόμενοι, τῷ δὲ καὶ τὰς ἡδονὰς καὶ τὰς ἀηδίας τοῖσι καιροῖσι διαγιγνώσκοντες, καὶ οὐ ταῦτὰ ἀρέσκει ἡμῖν. Jones považuje druhou část této věty od „mozkem také rozlišujeme“ za glosu, a tudíž ji z textu athetuje. Nebyl však následován žádným z dalších editorů. Nicméně je pravda, že text není jednoznačný. Potíž spočívá v τῷ δέ („tím“), jež je jednak různě chápáno, jednak emendováno. Littré (stejně jako před ním Dietz) měl za to, že τῷ δέ je použito místo předtím uvedeného τῷ συμφέροντι („podle prospěchu“, „prospěchem“) a překládal „na základě prospěchu pociťujeme také slasti a nelibosti podle okolností“. Jouanna ([2003], s. 111, pozn. 1) však poukazuje na to, že v textu jsou uvedena tři nezávislá kritéria rozhodování uvozena třemi participii (νόμῳ διακρίνοντες, τῷ συμφέροντι αἰσθανόμενοι, τοῖσι καιροῖσι διαγιγνώσκοντες). Tento fakt se však v Littrého interpretaci ztrácí, neboť prospěch (τὸ συμφέρον) činí kritériem i třetího případu, který je ovšem patrně nezávislý (buď je kritériem prospěch, anebo okolnosti). Jouanna volí jinou cestu a emenduje τῷ δέ na τότε δέ („jindy zas“), což zdůvodňuje tím, že v XVIII, 2 je podobná varianta (τότε δὲ θ, τὸ δὲ M; ostatně ani na tomto místě není čtení rukopisů jednotné: τῷδε θ, τῷ δὲ M, τοῦτο δὲ Corsinianus). Nutno přiznat, že se jedná o velmi lákavou a elegantní emendaci, která představuje minimální zásah do textu, jež činí velmi dobře srozumitelným a symetrickým. Přesto však považuji za vhodnější držet se textu

rukopisů a snažit se mu porozumět bez zasahování do zachovaného čtení. Spolu s řadou badatelů (Ermerins, Müri, Grensemann, Roselli) mám za to, že τῷ δέ („tím“) odkazuje k mozku, o němž je řeč v celé pasáži, a překládám „mozkem také“ (srov. Ermerins: „hac etiam parte“; Müri: „mit diesem“). Je to zcela přirozené vysvětlení, které je plně v souladu s kontextem a dává velmi dobrý smysl bez potřeby opravovat text. Jouanna má sice pravdu, že to není příliš elegantní řešení, neboť přerušuje výčet jednotlivých kritérií zbytečnou zmínkou o mozku, ač je zřejmé, že i předchozí dva případy jsou činnostmi mozku. To však není dostatečný argument k tomu, abychom je zamítli. Naopak, jsem přesvědčen, že navržený výklad a překlad nejlépe odpovídá smyslu řeckého textu. K Dillerově (nepříliš přesvědčivé) emendaci na τὰ δὲ srov. Hüffmeier, s. 57, pozn. 3.

Spolu s Jouannou však čtu καὶ (om. θ) οὐ ταῦτὰ ἀρέσκει ἡμῖν podle **M** s tím, že partikule καὶ má zde konkluzivní význam ve smyslu českého „proto“, „tudíž“. Předchozí poznámky o tom, že naše rozhodování závisí na zvyku, prospěchu a okolnostech totiž vysvětlují, proč jsou naše hodnocení tak nestálá.

Výčet kritérií rozhodování prozrazuje, že náš autor byl patrně velmi schopným a pozorným analytikem lidské psychiky. Již ve 12. kapitole jsme si všimli pozoruhodnou schopnost autora analyzovat základní pohnutky jednání osob postižených epilepsií (stud a strach). Na tomto místě přisuzuje lidské motivaci tři faktory: zvyk (νόμος), prospěch (τὸ συμφέρον) a okolnosti (οἱ καιροί). Snaha o poznání a analýzu lidské psychiky a nalezení základních instinktů či motivačních faktorů lidského jednání je jedním z typických projevů řeckého racionalismu 5. století. Připomeňme alespoň Thúkydida, který dává v tzv. mélském dialogu (V, 85-111) zaznít argumentům Athéňanů v diskusi s Mélskými. Vyslanci Athén se tu ve vysvětlování svých postojů a politiky odvolávají právě na zvyklost (νόμος, V, 105), čímž obhajují své jednání, přičemž obě strany argumentují poukazem na prospěch (τὸ συμφέρον, V, 106-107). Athéňané v této souvislosti také připomenou, že v bezpečí se lidé obvykle řídí tím, co je prospěšné, zatímco spravedlnost se dostane ke slovu v případě ohrožení (τὸ συμφέρον μὲν μετ' ἀσφαλείας εἶναι, τὸ δὲ δίκαιον καὶ καλὸν μετὰ κινδύνου δρᾶσθαι, V, 106). Tato slova nám rovněž velmi připomínají analýzu našeho autora, podle něhož je lidská motivace podmíněna také okolnostmi.

Že nejen krásné a ošklivé (estetická oblast), ale také dobro a zlo (oblast etická) jsou posuzovány kritérii zvyklosti, prospěchu a okolností, znamená, že nejsou považovány za absolutní hodnoty. Naopak, podle autora tohoto spisu je etické hodnocení, jak se zdá, buď věcí úzu (νόμος), nebo prospěchu. Rozdíl mezi dobrem a zlem je tedy určen buď tradicí,

jakýmsi společenským etickým kodexem, anebo přihlížením k efektům „dobra“ a „zla“, k jejich působení, jež je buď prospěšné nebo škodlivé. Obě tato kritéria jsou relativní: zvyklost je věcí konvence, tradice, která se místo od místa liší a představuje soubor (často protichůdných a podmíněných) společenských přesvědčení, prospěch také není stálým měřítkem, naopak – jak na to poukazuje zejména medicína (srov. *O starém lékařství* 10) – každému prospívá něco jiného. V některých případech – jak se ukazuje – může být dokonce rozlišení mezi dobrem a zlem dáno i okolnostmi, situačně (καιροῖς).

Podle Pohlenze (s. 433) je teze, že estetickým a etickým kritériem je (relativní) nomos, přímo či nepřímo odvozena z Archelaova učení, podle něhož spravedlnost a špatnost nejsou podle přirozenosti, ale podle zvyklosti (τὸ δίκαιον καὶ αἰσχρὸν οὐ φύσει εἶναι, ἀλλὰ νόμῳ, DK 60 A 2). Nicméně myšlenka, že hodnocení toho, co je správné, je závislé na místní zvyklosti, jež má omezenou platnost, vychází spíše z etnografických zjištění (srov. Hérodotos III, 38) a je vlastní řeckému osvícenství jako celku.

Jak upozorňuje Heinemann (s. 128, pozn. 10), τὸ συμφέρον (prospěch), jež má coby nejvyšší měřítko chování původ v lékařském myšlení hledajícím způsoby, jak pacientovi prospět, se ve 30. letech 5. století stalo jedním z hlavních hesel sofistického hnutí. Antifón rozvine svou teorii založenou na striktním rozlišení mezi oblastí zvyklosti a konvence (νόμος) a oblastí přirozenosti (φύσις), přičemž přirozené je podle sofistů to, co je prospěšné (DK 87 B 44 A 4) a prospěch je také hlavním měřítkem etiky. Thrasymachos zachází ještě dál, když v Platónově *Ústavě* definuje spravedlnost jako prospěch silnějšího (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, 338 c).

kvůli mozku také šlíváme a jsme nepřičetní, popadá nás hrůza a strach...: O těchto přízracích již autor hovořil v I, 3 a I, 11. Zde je vysvětluje. Rozhodně stojí za povšimnutí, že zatímco podle mágů „když někoho v noci popadne hrůza, strach a třesnutí atd.“ (I, 11) se jedná o „Hekatina napadení“ a „útoky héróů“, hippokratovský autor odmítá tuto magickou představu a určuje přirozenou příčinu těchto postižení, kterou je mozek. Proti nadpřirozenému magickému světu démonů, očišťování a vymítání tak jasně stojí duch racionalismu hledající přirozené vysvětlení.

dostavují se snová vidění, nepřítomná bloudění, nepodložené starosti, nevědomování si poměrů a pocity nezvyklosti: V této pasáži je několik textových variant a interpretačních problémů. Zatímco **M** má ἐνύπνια (snová vidění, sny), v **Θ** jsou ἀγρυπνίαι (nespavost). Část moderních editorů (Jones, Grensemann) volí čtení podle **Θ** zřejmě proto, že považují **Θ** za

konzervativnější rukopis, resp. proto, že ἀγρυπνίαi se jeví jako lectio difficilior. Nicméně kontextu mnohem více odpovídají „snová vidění“, přízraky, jež se spícími zdají; jelikož je tato pasáž věnována různým druhům nepřičetnosti a šílenství, stěží se sem hodí nespavost. Avšak snad nejdůležitějším argumentem, proč zvolit variantu ἐνύπνια, je skutečnost, že zde vypočítané duševní poruchy jsou pak následně v dalších paragrafech a kapitolách podrobněji vyloženy. Autor postupně probírá šílenství, záchvaty strachu atd. a v XV, 4 se dostane také k nočním záchvatům a jejich vysvětlení. Píše zde: „když má člověk ve snu děsivé vidění (ὅταν τυγχάνῃ ὄνθρωπος ἐνύπνιον ὀρῶν φοβερόν) a je stísněn, krev ve velkém množství protéká zmíněnými žilami.“ Jednoznačně tedy vysvětluje snová vidění, nikoli nespavost, přičemž v XV, 4 je ve všech rukopisech doloženo ἐνύπνιον. Z toho plyne, že i na tomto místě by měla být (má-li být zachována návaznost textu) v textu ἐνύπνια, nikoli ἀγρυπνίαi. Čtu tedy (spolu s Littrém a Jouannou) podle **M** ἐνύπνια.

Jak rozumět řeckému πλάνοi ἄκαιροι? Jouanna ([2003], s. 112) podotýká, že termín πλάνος se v CH vyskytuje kromě tohoto místa pouze jednou, ve čtvrté knize *O životospprávě* 93 ve smyslu „bloudění“. Tvrdí však, že zde je toto slovo použito ve svém metaforickém smyslu „poblouznění“, „pomatení“ a jako příklad uvádí zmínku z Euripidova *Hippolyta* 283, kde chór označuje Faidřinu pomatenost právě jako πλάνος φρενῶν. S touto interpretací však nemohu souhlasit, neboť (jak to vyplývá z výskytů uvedených v LSJ s.v. πλάνος II), má-li mít tento výraz přenesený význam „blouznění“, pak se užívá s genitivem upřesňujícím, čeho se πλάνος týká, kupř. πλάνος φροντίδος nebo právě φρενῶν (dosl. „bloudění myslí“, tedy poblouznění). Naopak, stojí-li πλάνος samostatně, má svůj základní význam „bloudění“. Navíc, jestliže toto bloudění spojíme se snovými přízraky uvedenými před ním, můžeme se domnívat, že autor měl na mysli náměsíčnost, o níž psal již výše (I, 3: „ve spánku mnozí naříkají a křičí, jedni se dusí, jiní vyskočí, utíkají ven a jsou nepřičetní, dokud se nevzbudí“). Nelze tedy jednoznačně vyloučit, že πλάνος má zde význam „blouznění“, přesto se však zdá být pravděpodobnější (chceme-li zachovat větší koherenci textu a máme-li za to, že tyto kapitoly jsou původní a autentickou částí spisu), že je jím zde míněno bloudění, čímž autor možná naráží na symptomy uvedené v 1. kapitole.

Další problém se týká závěrečných slov věty ἀγνωσίαi τῶν καθεστώτων καὶ ἀηθίαi. Slovo ἀηθία se v textu již vyskytlo ve smyslu „nezvyk“ (XII, 2). Jaký je zde jeho význam? Nabízejí se dvě možnosti. Buď' přijmeme, že ἀγνωσίαi τῶν καθεστώτων καὶ ἀηθίαi tvoří jeden celek, tedy že jak ἀγνωσίαi, tak ἀηθίαi se obě vztahují k τῶν καθεστώτων; pak bude mít ἀηθία význam „pocit nezvyklosti (cizosti) vůči (obvyklým) poměrům“ (srov. Jouanna:

„sentiment d'étrangeté devant l'habituel“; Müri, s. 80: „(Gefühl) der Ungewohnheit“). Ve druhém případě, pochopíme-li ἀηθία samostatně, bude mít význam „nezvyklého jednání“ (Jones: „acts that are contrary to habit“; Diller: „Handeln wider die Gewohnheit“). Myslím, že kontextu spíše odpovídá první možnost (souvisí s neuvědomováním si poměrů), v úvahu však přichází i druhá. Po ἀηθία je v **M** připojeno ještě καὶ ἀπειρία („nezkušenost“, „pocit nezkušenosti“), jež Littré zachoval v textu. Podle Grensemanna a Jouanny se jedná pouze o glosu k ἀηθία, a proto čtou podle **Θ**. Následují jejich volbu a vysvětlení i navzdory určité pochybnosti (není snad pravda, že autor se všude vyjadřuje výrazně synonymicky?).

K podobným projevům psychických potíží srov. vysvětlení ve spisu *O životosprávě* I, 35. Autor zde objasňuje neopodstatněný strach, bezdůvodný pláč a nevšímavost převahou vody nad ohněm v duších postižených.

tímto vším trpíme kvůli mozku, není-li zdráv: Mozek není odpovědný jenom za rozumění, smyslovou činnost a vůli, ale také za psychické poruchy. Zatímco ve 3. paragrafu autor vyjmenoval jednotlivá duševní postižení, ve 4. paragrafu určuje jejich všeobecnou příčinu, jíž je stav mozku (změny jeho teploty a vlhkosti, resp. jiný nepřirozený stav). Počínaje 5. paragrafem se pak vrací k jednotlivým psychickým poruchám a popisuje konkrétně jejich příčiny; začíná šílením („šílíme následkem vlhkosti...“). Tento výklad konkrétních příčin pak pokračuje v 15. kapitole (hrůza a strach, nepodložené starosti, noční třesnutí). I v tomto případě Littrého rozdělení na kapitoly zastírá strukturu textu. Jouanna ([2003], s. 26, pozn. 3) připomíná, že tato kompoziční technika je zcela analogická popisu symptomů epilepsie v 7. kapitole, kde je rovněž nejdříve nastíněna obecná příčina (stékání hlenu do žil) a vyjmenovány jednotlivé příznaky, které jsou pak konkrétně probrány a s vysvětlením jejich přesné příčiny. To také vypovídá o jednotě autora celého spisu.

je-li teplejší či chladnější, vlhčí či sušší: Elementární kvality (teplé, chladné, vlhké, suché) jsou podle našeho autora základními faktory nejen patologie, ale (pochopitelně) také terapie (srov. XVIII, 4: „kdo prostřednictvím životosprávy umí v lidech vyvolat sucho a vlhko, chlad a teplo, ten může vyléčit i tuto nemoc“). Duševní nemoci způsobuje neobvyklý stav mozku vyvolaný působením vnějších přírodních vlivů (náhlé změny teploty, střídání větrů).

Srov. *O přirozenosti člověka* 2: nemoci vznikají, dojde-li k neobvyklému (παρὰ φύσιν) ohřátí, ochlazení, vysušení či zvlhnutí nějakého prvku v těle.

něco jiného neobvyklého proti přirozenosti: Jak je vidět i z tohoto místa, „přirozenost“ (φύσις) označuje to, co je obvyklé, normální. Autor se již několikrát zmínil o stavu, který je jiný, „než je přirozené“ (XI, 2; XIII, 3 a zde) vždy v souvislosti s něčím zvláštním, co představuje vybočení z běžného a jako takové je příčinou choroby, resp. narušením řádu (matnější nebeská tělesa, vlhčí mozek atd.). Spojení *παρὰ τὴν φύσιν* („proti přirozenosti“) tedy znamená oblast toho, co je mimořádné, co není běžné, pravidelné a normální a jako takové je tudíž příčinou nepořádku, který se v těle člověka projevuje jako nemoc. Jak zdůrazňuje Lloyd (s. 51), pojem toho, co je „proti přirozenosti“ (*παρὰ φύσιν*) neoznačuje jevy, které by neměly vysvětlitelnou a přirozenou příčinu, nebo by ležely mimo doménu přirozenosti, nýbrž to, co je nezvyčejné, co se neděje – řečeno Aristotelovým jazykem (*O plození živočichů* 770 b9 nn.) – podle toho, jak je to ve většině případů (ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ). Nejedná se tedy o „nepřirozené“ jevy v tom smyslu, že by došlo ke zrušení přírodní zákonitosti, k jejímu suspendování, ale (pouze) o narušení běžného řádu. Že má spojení *παρὰ τὴν φύσιν* právě tento význam, je velmi dobře vidět i z XV, 3, kde se konstatuje, že „nemístné soužení a znechucení jsou vyvolány neobvyklým (*παρὰ τὸ ἔθος*) ochlazením a smršťením mozku“, kde má *παρὰ τὸ ἔθος* (dosl. „proti zvyku“) právě ten význam jako zde *παρὰ τὴν φύσιν*; jedná se totiž o stejný kontext (neobvyklá změna stavu mozku).

Heinimann (s. 96 n.) srovnává toto užití pojmu φύσις u našeho autora s jeho užitím u Hérodota a dospívá k tomu, že má v obou dílech identický význam: „normální stav“ v opozici vůči odchylkám (srov. též *O vzduchu, vodách a místech* 9). Uvádí mj. místo z Hérodotových *Dějin*, kde historik probírá Pixódarův návrh, aby Kárové překročili řeku a bojovali s řekou za zády „ještě udatněji než obvykle“ (ἔτι ἀμείνονες τῆς φύσιος, V, 118), kde slovo φύσις zjevně označuje to, co je normální, běžné. Právě tak se u našeho autora kupř. dočteme, že „mozek je vlhčí než přirozeně“ (XIV, 5), tedy než je obvyklé. Heinimann tímto srovnáním dochází k tomu, že původ tohoto pojetí φύσις je třeba hledat v iónské ἱστορίῃ a že se tedy nejedná o specificky lékařský koncept.

Připomeňme jen, že vedle tohoto významu má φύσις u našeho autora ještě význam „přirozený původ“ (srov. výše, s. xxx).

šlímé následkem vlhkosti: Výklad jednotlivých duševních postižení začíná šílenstvím, sleduje tedy pořadí uvedené v XIV, 3, kde jsou tyto poruchy souhrnně vypočítány. Za příčinu šílenství je označena (nadměrná) vlhkost mozku, tedy jedna ze čtyř příčin uvedených v předchozím paragrafu. Vlhkost zabraňuje myšlení, které naopak vyžaduje

suchý vzduch (srov. XVI, 4); není tedy divu, že způsobuje také šílenství. Výklad o šílenství končí až v XV, 1. V XV, 2 pak začíná vysvětlení záchvatů strachu a hrůzy, tedy druhého z psychických postižení zmíněného v XIV, 3. Šílenství je rozlišeno na dva druhy: jedno je klidné, protože je způsobeno hlenem – chladnou šťávou, druhé, vyvolané teplou žlučí, se projevuje řvaním a neklidem.

ani zrak ani sluch nejsou v klidu: Toto vysvětlení nepřičetnosti a šílení vychází z Alkmaiónovy teorie, podle níž k poškození, resp. znefunkčnění smyslů dochází následkem pohybu mozku a změny jeho místa (ἀπάσας δὲ τὰς αἰσθήσεις συνηρτῆσθαι πως πρὸς τὸν ἐγκέφαλον. διὸ καὶ πηροῦσθαι κινουμένου καὶ μεταλλάττοντος τὴν χώραν, DK 24 A 5). Jak bylo totiž uvedeno již výše (s. xxx), Alkmaión zastával názor, že všechny smyslové orgány jsou nějak propojeny s mozkiem. Je-li tento v pohybu, pak z toho plyne, že je narušena smyslová činnost (vnímání). Náš autor dodává k této Alkmaiónově tezi důležitou poznámku, že pohyb mozku je způsoben vlhkostí. Je-li mozek vlhčí, „než je přirozené“, dojde k jeho pohybu a následné poruše vyhodnocování smyslových údajů plynoucích do mozku žilami z celého těla. Platí to navíc i obráceně: mozek, který nesetrvává ve svém normálním klidném stavu, není schopen řídit řeč, takže jazyk nesouvisle blekotá. I na tomto příkladu je dobře vidět, jak racionální popis hippokratovského autora navazuje na starší teorie, které v mnoha ohledech doplňuje a zpřesňuje. Poslední věta této kapitoly („Dokud je však mozek v klidu, potud je člověk při smyslech“) je zařazena jako zlomek DK 24 A 11 k nepřímým svědectvím o Alkmaiónově nauce.

XV.

Patnáctá kapitola je pokračováním předchozí, jsou v ní probrány jednotlivé případy duševních poruch zmíněné v XIV, 3. Začíná dovysvětlením a upřesněním výkladu o šílenství, jehož popis a objasnění byly započaty již v XIV, 5. Pokračuje stanovením příčin ostatních obtíží: záchvatů hrůzy a strachu a nemístného soužení, přičemž nakonec jsou vyložena snová vidění a noční můry. Velmi důležitou poznámku představuje tvrzení, že k poruchám mozku dochází nejen vlivem hlenu, ale také žluče. Působení těchto dvou šťáv v organismu je přesně opačné: studený hlen stéká z mozku, zatímco teplá žluč stoupá nahoru do mozku z (oblasti) jater. Některá postižení jsou přitom vlastní pouze lidem hlenovitým, jiná žlučnatým. Jak se navíc dozvíme z předposledního paragrafu kapitoly, stav

mozku negativně ovlivňuje i krev. Je tedy zřejmé, že duševní nemoci jsou v našem spisu vysvětleny na striktně materiální bázi, a to působením tělesných šťáv na mozek v souladu s jejich základními vlastnostmi (krev a žluč jsou teplé, hlen studený). Stav duševního zdraví člověka lze tedy vnímat jako výsledek jakéhosi boje mezi základními kvalitami, teplým, studeným a vlhkým, jež působí na mozek a ovlivňují tak jeho činnost (srov. XIV, 4). Převážili některá z těchto kvalit, dochází k psychické poruše. Šílenství je způsobeno vlhkým mozkiem (XIV, 5), k čemuž dochází buď hlenem nebo žlučí (XV, 1), za návaly hrůzy a strachu může jeho ohřátí žlučí (XV, 2), nepřiměřená úzkost je vyvolána ochlazením vlivem hlenu (XV, 3) a nakonec noční přízraky a výkřiky ze snu jsou zase vysvětleny přehřátím mozku (XV, 4), tentokrát krví. Podle obecného konstatování o příčinách duševních potíží v XIV, 4 bychom zde očekávali vysvětlení na bázi suššího mozku, které zde chybí; autor však zjevně nepostupuje striktně systematicky a nezmiňuje tudíž všechna postižení mozku. Připomeňme, že tato teorie také vychází z Alkmaiónova učení, že nemoc vzniká z nadbytku tepla nebo chladu, tedy základních „sil“ (δυνάμεις) neboli kvalit, které jsou-li v rovnováze, je člověk zdravý, zatímco „nadvláda“ (μοναρχία) jedné z nich způsobuje nemoc (DK 24 B 4).

kdo šílí vlivem hlenu, jsou klidní (...), avšak šílení vlivem žluče jsou řvouni: Tato skutečnost je objasněna tím, že hlen je v našem spisu pojímán jako studená tekutina, zatímco žluč je teplá. Podobně je tomu i s ostatními příznaky: ochlazující hlen způsobuje znechucení a soužení, tedy depresivní stavy, zatímco žluč je naopak odpovědná za hrůzu a strach (srov. Jouanna [2003], s. LVII).

toto jsou jeho příčiny: Jouanna ([2003], s. 27, pozn. 3) upozorňuje na to, že zde použité slovo πρόφασις má svůj běžný význam „příčina“ na rozdíl od většiny výskytů v tomto spise, kde je upotřebeno v technickém smyslu „zvnějšku působící příčina“.

nastane jeho ohřátím: Autor předeslal již ve XIV, 4, že k psychickým postižením dochází následkem změny stavu mozku vyvolané teplem, chladem a vlhkem. Návaly strachu a hrůzy jsou, jak je řečeno nyní, způsobeny nadměrným ohřátím. Tento jev byl v spise zmíněn již dvakrát (I, 11 a XIV, 3).

krevními cévami: Stejně jako hlen stéká z mozku do těla žilami, tak i žluč (druhá patogenní šťáva) vystupuje do mozku jejich prostřednictvím. Zajímavá a kontroverzní je však zmínka o „krevních“ cévách (αί φλέβες αἱ αἱματίτιδες). Je to jediné místo ve spisu, kde

jsou tyto cévy zmíněny. Ve 3. kapitole, kde je popis vaskulárního systému, o nich nepadne ani slovo. Proto i na základě tohoto místa argumentoval Regenbogen, že kapitoly 14-17 nejsou původní součástí spisu a že pocházejí od jiného autora. Nicméně – jak již bylo několikrát zmíněno – popis krevního systému ve 3. kapitole není vyčerpávajícím výčtem všech žil v těle, představuje pouze jakousi propedeutickou poznámku k výkladu o epilepsii. Navíc, již dvakrát jsme narazili na to, že autor pravděpodobně implicitně počítal i s jinými žilami, které nezmínil ve 3. kapitole. Ve IV, 1 je zmínka o tom, že „prostřednictvím těchto cév vdechujeme také většinu vzduchu“. Naráží přitom na žíly, jejichž popis předestřel v předchozím oddílu. Poznámka o „těchto“ žilách by mohla implikovat existenci i jiných žil, jimiž také proudí do těla vzduch, které však nebyly výše popsány. Podobně v VII, 1 píše autor o žilách, „o nichž jsem se zmínil výše“. Ať už tato poznámka znamená cokoli, může také naznačovat, že v těle existují i jiné cévy – ty, které nebyly zmíněny, neboť do nich nestéká hlen z mozku. Jestliže je zde řeč o „krevních“ cévách, mohlo by to znamenat, že autor uznával i jiné cévy, jako jsou např. spermatické, jimiž (vedle krve) proudí sémě do varlat a o nichž se explicitně zmiňuje Diogenés z Apollónie (DK 64 B 6), jehož model cévního systému je nástinu cévního systému našeho autora velmi podobný. Spermatické žíly jsou podle Diogena dvě a táhnou se ze dvou tlustých hlavních žil (slezinná a jaterní) do ledvin a odtud směřují do varlat a u žen do dělohy. Je možné, že i autor *Svaté nemoci* zastával nauku o spermatických žilách (zejména vzhledem k velmi výrazné blízkosti obou popisů), pouze se o nich nezmiňuje, jelikož nijak nesouvisí s tématem jeho pojednání. Pak by nebylo vůbec překvapivé ani zvláštní, že hovoří o „krevních“ cévách (v opozici vůči jiným). Ačkoli tato domněnka musí zůstat pouze v rovině dohadů, Jouanna ([2003], s. 115 n.) upozorňuje na to, že obdobný termín (αἱμόρροος, také „krevní“) se v CH vyskytuje v souvislosti s žilami celkem 13-krát. Znamená to, že představa, že některými žilami (zvanými pak „krevní“) protéká převážně krev, byla v hippokratovském lékařství běžná a není tedy důvod, proč by se k ní neměl hlásit i náš autor. Není přesto zcela jasné, proč právě na tomto místě pocítil potřebu hovořit o „krevních“ cévách, ač ve zbytku spisu uvádí pouze „cévy“ („žíly“, φλέβες). Možná je tomu tak proto – domnívá se Jouanna – že je chtěl odlišit od těch, jimiž stéká z mozku hlen a „krevní cévy“ by tedy mohly označovat zvláštní skupinu žil vedoucích z oblasti jater do mozku, jež v předchozím výkladu nebyla zmíněna, ježto ani nebyla řeč o výtocích žluče. Tuto Jouannovu hypotézu dost přesvědčivě podporuje skutečnost, že v XV, 4-5 autor spisu tvrdí, že vidění nočních přízraků je způsobeno protékáním krve právě těmito krevními žilami. Tyto děsivé vize pomínou, jakmile člověk procitne a „krev se rozlije

zpět do žil“, tedy patrně do ostatních žil v těle. Z toho plyne, že krevními cévami je míněna specifická skupina žil vedoucích do mozku.

nemístné soužení a znechucení jsou vyvolány neobvyklým ochlazením a smršťením mozku: V řecké větě ἀνιᾶται δὲ καὶ ἀσᾶται παρὰ καιρὸν ψυχομένου τοῦ ἐγκεφάλου καὶ ξυνισταμένου παρὰ τὸ ἔθος není jasné, k čemu se vztahuje παρὰ καιρὸν (dosl. „nevhodně“), zda k tomu, co předchází, nebo k tomu, co následuje, tedy máme-li překládat tak, jak to činím já (παρὰ καιρὸν patří k příznakům: soužení a znechucenosti), nebo vztáhnout παρὰ καιρὸν k vysvětlení – k ochlazení mozku (tedy: „soužení a znechucení jsou vyvolány, když je mozek nevhodně a neobvykle ochlazen a smršťen“). Jouanna ([2003], s. 28, pozn. 2) uvádí relevantní důvod, proč zvolit první možnost. Autorovým cílem v této pasáži není vysvětlovat duševní pocity (soužení a znechucení), ale psychické poruchy (chorobné stavy), tedy nemístné soužení, což také odpovídá „nepodloženým starostem“, o nichž byla řeč v XIV, 3. Navíc, vztáhneme-li παρὰ καιρὸν k příznakům, dostaneme paralelu mezi příznakem a vysvětlením: soužení je nemístné (παρὰ καιρὸν), neboť je způsobeno neobvyklým (παρὰ τὸ ἔθος) ochlazením mozku. Vhodnější je tedy vztáhnout παρὰ καιρὸν k tomu, co předchází, jak místu rozumí mj. Littré, Jones a Jouanna.

výpadky paměti: Problémům s rozpomínáním se věnoval také Diogenés z Apollónie, který je vykládal tím, že vzduch nepronikne celé tělo, ale nahromadí se v hrudi. Důkazem je podle něj to, že lidé, kteří se snaží se rozpomenout, pociťují bolest právě v této oblasti. Jakmile si vzpomenou, tento pocit pomine a nastane úleva (DK 64 A 19). Náš autor situuje jak paměť, tak všechny ostatní duševní mohutnosti do mozku.

pacient v noci křičí a řve: Tento jev byl zmíněn již v I, 3 mezi postiženími, které „nikdo nepovažuje za svaté“. Zde je předloženo jeho vysvětlení. Jak podotýká Jouanna ([2003], s. 116 n., pozn. 4), je zcela přirozené z hlediska použité argumentace, že noční výkřiky a řvaní (κέκραγεν) jsou připsány osobám žlučnatým, neboť „šílení vlivem žluče jsou řvoucí (κεκρᾶκται)“ (XV, 1).

mozek se ohřeje také tehdy, přiteče-li do něj hojně krve: V textu rukopisů je διαθερμαίνεται δὲ καὶ ἐπὶν (θ ἐπὶν δὲ M δὲ ἐπὶν Ermerins Wurz Grensemann) τὸ αἷμα ἐπέλθη ἐπὶ τὸν ἐγκέφαλον πολὺ καὶ ἐπιζέση. Littré, Jones, Jouanna a Diller čtou podle θ, zachovávají tedy v textu partikuli καί, což dává uvedený překlad. Interpretují však text v tom smyslu, že

v pasáži XV, 4 je řeč o dvou případech: ohřátí mozku žlučí, pakliže postižený křičí a řve a ohřátí krví, vidí-li ve snu přízrak.

Takováto interpretace však naráží na několik problémů. Zmíním nejdříve stylistické hledisko. V XV, 2 autor vysvětluje záchvaty hrůzy a strachu také na bázi ohřátí mozku. Argumentuje takto: děje se tak kvůli změně mozku (ὕπο μεταστάσιος τοῦ ἐγκεφάλου); mozek se mění, když je ohřát (μεθίσταται δὲ θερμαίνόμενος); ohřeje jej žluč (θερμαίνεται δὲ ὑπο τῆς χολῆς). Každý další krok ve vysvětlení tedy navazuje na předchozí použitím slova s týmž kořenem. Stejnou strukturu má evidentně i naše pasáž: pacient křičí, když se mozek náhle ohřeje (ὅταν ἐξαπίνης ὁ ἐγκέφαλος διαθερμαίνεται), mozek se ohřeje, přiteče-li do něj hojně krve (διαθερμαίνεται δὲ ἐπὶν τὸ αἷμα ἐπέλθη πολύ); hojná krev proudí do mozku žilami (ἔρχεται δὲ κατὰ τὰς φλέβας πολύ). Pokud bychom spolu se zmíněnými editory předpokládali, že jsou zde dvě různá vysvětlení, narušili bychom tuto strukturu. Dalším stylistickým argumentem je skutečnost, že autor ve všech případech vysvětlování duševních potíží uvede nejdřív jejich projev a teprve pak je objasní („šílíme následkem vlhkosti“; „když člověka popadne hrůza a strach, děje se tak kvůli změně mozku“; „nemístné soužení a znechucení jsou vyvolány neobvyklým ochlazením mozku“; „pacient v noci křičí a řve, když se mozek náhle ohřeje“). Pokud bychom tedy přijali tezi, že v XV, 4 jde o dvě rozličná vysvětlení, tento případ by byl jediným, kde by autor začínal vysvětlením a pak uvedl příznak („mozek se ohřeje, přiteče-li do něj hojně krve, ... když má člověk ve snu děsivé vidění a je stísněn“).

Existují také dva věcné argumenty poukazující na problematičnost takovéto interpretace. Poznámka, že touto potíží trpí lidé žlučnatí, nikoli hlenovití, nikterak neimplikuje, že by se předchozí slova o ohřátí mozku vztahovala k ohřátí žlučí, jak poněkud mylně uvádí Jouanna ([2003], s. 117, pozn. 4). Poznámka pouze říká, že toto postižení (noční výkřiky) zasahuje toliko lidi se žlučnatou konstitucí, tedy takové, u nichž převažuje žluč nad hlenem a pro něž je typické, že jsou řvouni. Není tedy namístě tvrdit, že ve čtvrtém paragrafu jsou předložena dvě vysvětlení (jedno na základě žluče, druhé na bázi krve). Je naopak přirozenější a logičtější postulovat, že slova „když se mozek náhle ohřeje“ přímo navazují na slova „mozek se ohřeje“ a jsou součástí jednoho a téhož vysvětlení na bázi krve. K tomu míří druhý argument, který je nasnadě. Nejsou snad noční výkřiky a řvaní důsledkem toho, že „člověk má ve snu děsivé vidění a je stísněn“, jinak řečeno nejedná se o jeden a týž jev? Je logické předpokládat, že autor vysvětloval noční přízraky působící úzkost ohřátím mozku krví a výkřiky ze snu žlučí?

Patrně právě na základě těchto pochybností a argumentů navrhli Ermerins, Wurz a Grensemann čtení podle **M** (ἐπὶν δὲ) s malou úpravou (δὲ ἐπὶν), tedy bez καί („mozek se ohřeje, přiteče-li do něj hojně krve“). Zachová se tím myšlenková i stylistická koherence 4. paragrafu, v němž je s největší pravděpodobností popsán a vyložen pouze jeden případ duševní poruchy, k níž dochází ohřátím mozku krví.

Lze však zvolit i jiný postup: zachovat čtení vídeňského rukopisu s καί, jen mu jinak porozumět. Slůvko „také“ (καί), má-li být v textu ponecháno, je třeba mnohem spíše vztáhnout k případu uvedenému ve druhém paragrafu, kde je rovněž zmínka o ohřátí mozku, a to žlučí. Znamenalo by to pak, že ve 4. paragrafu je popsáno pouze jedno postižení, a to s objasněním na bázi krve a s upřesněním, že se jedná o druhý případ ohřátí mozku. Hrůza a strach by pak byly vyvolány žlučí (XV, 2), zatímco noční můry a výkřiky ze snu by způsobovala krev (XV, 4). Obojí má na mozek stejný efekt (ohřátí) a k obojímu dochází pouze u žlučnatých osob. Partikule καί má zde své místo proto, že zatímco k ostatním příčinám poškození mozku (ochlazení, zvlhnutí) je uvedeno po jednom případě, k ohřátí jsou uvedeny dva. Nevztahuje se tedy k předtím zmíněnému symptomu (noční výkřiky), nýbrž k předchozímu případu ohřátí mozku („také tehdy“ znamená vedle ohřátí zmíněného v § 2, nikoli vedle náhlého ohřátí ze začátku § 4).

S Littrém, Jonesem, Dillerem a Jouannou čtu tedy podle **Θ**, avšak na rozdíl od jejich interpretace mám za to, že ve čtvrtém paragrafu je pouze jedno vysvětlení uvedeného symptomu, a to ohřátí mozku způsobené krví.

když má člověk ve snu děsivé vidění: Připomeňme, že zcela racionalistické a fyziologické vysvětlení tohoto jevu (protékání krve „krevními“ žilami do mozku) je v příkrém rozporu s běžně rozšířenou vírou, že noční vidění (ἐνυπνον φάντασμα) sesílá Hekaté (srov. výše, s. xxx). Tento symptom je navíc srovnán s podobnými příznaky ve stavu bdělosti a objasněn na stejném principu, čímž je ještě více zdůrazněn jeho přirozený výklad.

je stísněn: Spolu s Jouannou čtu podle **Θ** ἐν πόνω, zatímco všichni ostatní editoři čtou ἐν τῷ φόβῳ („má strach“) podle **M**. Jouanna ([2003], s. 117, pozn. 5) argumentuje, že ἐν πόνω je lectio difficilior vzhledem k tomu, že mu předchází výraz ἐνύπνιον φοβερόν. Stěží si lze představit, že by opisovač napsal po φοβερόν omylem ἐν πόνω místo ἐν τῷ φόβῳ; zřejmě tomu bylo naopak. Volba ostatních editorů byla snad motivována snahou zachovat přesnou paralelu mezi příznaky během snění a v bdělém stavu (ve snu má člověk děsivé vidění a má strach; bdící má strach a v mysli zamýšlí provést nějakou špatnost, má tedy před očima

jakýsi děsivý zjev toho, co hodlá spáchat). Tato paralela však zůstane zachována, i když zvolíme místo strachu (φόβος) tíseň (πόνος). Vzhledem k velmi silné tendenci autora spisu ke stylistické variaci (používání synonym) nás to nemůže překvapovat.

když se pak probudí a procitne a krev se rozlije zpět do žil: I tyto řádky vykazují nesmírně nápadnou podobnost s učením Alkmaíóna z Krotónu zachovaným u Aetia (DK 24 A 18). Podle Alkmaíóna totiž k spánku dochází ústupem krve do krevních cév a probuzení je naopak rozlitím krve zpět do těla (ἀναχωρήσει τοῦ αἵματος εἰς τὰς αἰμόρρους φλέβας ὕπνον γίνεσθαί φησι, τὴν δὲ ἐξέγερσιν διάχυσιν). Také podle našeho autora protéká ve spánku krev „zmíněnými“, tedy krevními žilami (αἱματίτιδες), přičemž při probuzení se tato krev rozlije zpět do žil v celém těle. Hippokratovský lékař tedy využil této (všeobecné) teorie spánku k popisu specifického případu děsivých snových vidění. Velmi zajímavá je však zejména zmínka o stažení krve do „krevních“ žil během spánku, resp. snových vidění, která se zdá vypovídat jednak o tom, že náš autor vsutku vycházel z Alkmaíóna a jednak, že zřejmě považoval „krevní žíly“ za jakousi specifickou kategorii cév (srov. výše, s. xxx).

XVI.

Jelikož bylo v předchozích dvou kapitolách nastíněno, že mozek je centrem emocí, myšlení a vůle a zároveň také příčinou závažných psychických poruch, tedy že je hlavním orgánem z hlediska zdraví i nemocí, může nyní autor konstatovat, že mozek má v těle největší vliv (δύναμις). V této kapitole bude pojednáno o mozku z hlediska inteligence a vůle jako o orgánu zařizujícím rozumění a řídicím činnost ostatních částí těla. Za předpokladu, že mozek je zdravý, funguje jako vykladač či doslova „tlumočník“ (ἐρμηνεύς) toho, co je ve vzduchu, což zachytí a sděluje („přeposílá“, διαγγέλλων) dál. Je tím φρόνησις – rozum, jenž je vlastností vzduchu, resp. prvkem v něm obsaženým. Již v VII, 4 jsme se dočetli, že „vzduch poskytuje rozum a pohyb částem těla“. Teorie o tom, že vzduch je nositelem rozumu, pochází od lékaře a filosofa Diogena z Apollónie, podle jehož učení „to, co má rozum (τὸ τὴν νόησιν ἔχον), je vzduch“ (DK 64 B 5) a „rozvažování (φρονεῖν) je způsobeno čistým a suchým vzduchem“ (A 19). Právě tak i náš autor konstatuje (XVI, 3), že ve vzduchu je jakási velmi jemná složka, již nazývá ἀκμή, která je rozumná a myslící (φρόνιμόν τε καὶ γνώμην ἔχον). Právě díky své funkci zprostředkovatele mezi rozumem obdařeným vzduchem a zbytkem těla je mozek řídicím orgánem, který spravuje některé

tělesné pohyby a funkce včetně smyslové činnosti. To je umožněno tím, že mozek funguje na způsob filtru či přijímače, který zachytává tu nejlepší a nejdokonalejší část vzduchu, tedy rozum. Aby k tomu mohlo dojít, je předložen postulát, že čistý, nesmíšený, suchý a čerstvý vzduch musí při nadechování vejít nejdříve do mozku (srov. VII, 3); z něj je pak prostřednictvím žil distribuován do ostatních orgánů těla. Spolu se vzduchem proudí těmito žilami z mozku patrně i určitá část rozumu, takže tyto orgány pak vykonávají to, co stanoví mozek. Tím je vysvětleno, jak je možné, že tělesné údy jsou řízeny vůlí (žilami jsou totiž propojeny z mozkiem, odkud k nim proudí vzduch, princip pohybu obsahující také díl rozumu). Rozum pojímaný jako vlastnost vzduchu je v této kapitole označen čtyřmi synonymními výrazy, které znamenají v podstatě totéž (srov. Jones, s. 179 a Jouanna [2003], s. 121; Hüffmeier, s. 56 nn. a Eijk [1995], s. 127 naopak soudí, že se jedná o pojmy označující rozličné psychické mohutnosti): φρόνησις (rozum), γνώμη (mysl), σύνεσις (rozumění), a διάγνωσις (rozmysl).

mozek je pro nás vykladačem toho, co pochází ze vzduchu: To, „co pochází ze vzduchu“ (τὰ ἀπὸ τοῦ ἠέρος γινόμενα) je pochopitelně rozum (φρόνησις), jak to vyplývá jednak z následující věty („vždyť vzduch mozku propůjčuje rozum“), jednak z XVII, 1, kde je uvedeno, že „vykladačem rozumění je mozek“. Funkcí mozku – vykladače, „tlumočnicka“ (ἑρμηνεύς) – je zachytit ve vzduchu obsažený rozum a zprostředkovat, vyložit, dosl. „oznámit“ jej (srov. XVI, 3 διαγγέλλων) tělu. Velmi podobnou představu nalezneme v knize *O nemocech* IV, 39, kde hippokratovský autor zastávající teorii o čtyřech šťávách píše, že každý ze čtyř pramenů těchto šťáv (srdce, hlava, žlučník a slezina) „vykládá zbytku těla“ (ἑρμηνεύει τῷ ἄλλῳ σώματι), co z přijaté potravy je hlenovité, žlučovité, krevnaté a vodnaté (srov. Jouanna [2003], s. 118, pozn. 2). Tyto „prameny“ jsou jakými indikátory toho, co tělu schází a čeho má naopak přebytek. Podobně také mozek je v našem spisu indikátorem toho, co pochází ze vzduchu, sděluje totiž tělu rozum.

Podle Hüffmeiera (s. 56) však výraz τὰ ἀπὸ τοῦ ἠέρος γινόμενα, jenž je v plurálu, neoznačuje pouze rozum, ale také emoce a též působení větrů popsané v 13. kapitole. Z toho důvodu má za to, že následující věta („vždyť vzduch mozku propůjčuje rozum“) je banální poznámkou vsunutou do textu nějakým čtenářem a jako taková by měla být vypuštěna. Jeho výklad však nerespektuje znění rukopisů.

oči, uši, jazyk, ruce a nohy konají v souladu s tím, co mozek uváží: Jak dochází podle autora spisu k tomu, že končetiny a některé orgány jsou řízeny vůlí z mozku, srov. úvodní

komentář k 16. kapitole a také VII, 3-4 a komentář k tomu místu. Mozek je „oduševněn“ rozumem obsaženým ve vzduchu, který zachytí jako první v jeho čisté podobě a tím se stává orgánem myšlení a také vůle, neboť je žilami propojen s celým tělem. V žilách proudí mozdem zpracovaný rozum jako informace do končetin. (Vzhledem k neznalosti nervové soustavy bylo nutno postulovat nějaké cesty, kudy se šíří informace z řídicího centra a do něj; žíly se patrně jevily jako nejlepší řešení.) Mozek je tedy nejenom filtrem a přijímačem φρόνησις ze vzduchu, ale také vysílačem volných impulsů do zbytku těla.

v celém těle je totiž díl rozumu, nakolik má podíl na vzduchu: Podle Jouanny ([2003], s. 119, pozn. 4) se jedná o pravděpodobně nejobtížnější větu v celém spisu. První obtíž se týká samotného textového čtení. Jouanna čte γίνεται γὰρ ἐν ἅπαντι τῷ σώματι τῆς †φρονήσιος†, τέως ἄν μετέχη τοῦ ἠέρος. τέως („po dobu co“, „dokud“) čte (stejně jako před ním Grensemann) podle Corsiniana, přičemž hlavní textová tradice (**Θ** a **M**) má shodně nesmyslné τε ὡς, což většina editorů opravuje na pouhé ὡς ve smyslu „podle toho, jak“, „v míře, v jaké“ („prout“ Dietz, „dans la proportion que“ Littré, „in proportion to“ Jones). Ačkoli Jouanna připomíná, že podmět v genitivu není z hlediska gramatiky vyloučen, přijímám Wilamowitzovu emendaci a čtu τῆς φρονήσιός τι, ὡς („díl rozumu, nakolik“). Jedná se však v podstatě pouze o textový problém, na významu věty se nic nezmění, ať už čteme τέως, τι ὡς, či ὡς.

Právě význam a interpretace této věty je předmětem značných problémů a sporů a představuje druhou, zásadní obtíž tohoto místa. Jones (s. 332 n.), jenž se touto pasáží zabýval, usoudil, že toto konstatování je neinteligentní poznámkou a jednou ze stupidních glos, kterou je třeba z textu vyloučit a klade tedy celou větu mezi křížky. Argumentuje tím, že tvrzení „v celém těle je díl rozumu, nakolik má podíl na vzduchu“ je v příkrém a nesmiřitelném rozporu se závěrem autora učiněným v XVII, 3, že „srdce a bránice pociťují nejvýrazněji, avšak na rozumu se nepodílejí“ (ἡ καρδίη αἰσθάνεται τε μάλιστα καὶ αἱ φρένες, τῆς μέντοι φρονήσιος οὐδετέρω μέτεστιν). S tímto Jonesovým závěrem však nelze souhlasit, neboť kontext diskuse v 17. kapitole je poněkud odlišný. Jak prozrazuje hned další věta v XVII, 3 („příčinou toho všeho je mozek“), to, oč jde, je stanovení příčiny rozumění, resp. orgánu, jenž je za ně odpovědný. Cílem dokazování v 17. kapitole (stejně jako zde) je argumentovat ve prospěch teze, že rozumění a další duševní činnosti řídí mozek, a nikoli jiné orgány. Jestliže je tedy zde řečeno, že srdce a bránice „nemají podíl“ na rozumu (φρόνησις), pak to znamená, že se nepodílejí na příčině rozumění, jelikož tou je mozek

(srov. také Hüffmeier, s. 59). Tato věta tudíž není v rozporu s tvrzením autora na tomto místě, že rozum je v nějaké míře přítomen v celém těle. Jones nebyl ve svém odsouzení této pasáže následován žádným dalším editorem.

Dietz rozuměl této pasáži tak, že za podmět vedlejší věty „nakolik má podíl na vzduchu“ považoval mozek, nikoli tělo („v celém těle je díl rozumu, nakolik má mozek podíl na vzduchu“). Toto řešení v žádném případě není vyloučeno, má výhodu mj. toho, že se vyhýbá rozporu, který naznačil Jones. Není také vyloučeno ani z hlediska eliptického způsobu vyjadřování autora spisu, který píše často velmi úsporně, jedná-li se o nevyjádřené podmínky. Přestože je tento Dietzův návrh velmi lákavý a elegantně řeší dilema formulované později Jonesem, nevím o nikom, kdo by jej zvolil. Není ani velmi pravděpodobné, že by se autor vyjádřil natolik nejednoznačně, pokud by subjektem vedlejší věty myslel mozek. Především však mám za to, jak budu dále argumentovat, že tvrzení o přítomnosti určitého dílu rozumu v celém těle není nikterak rozporuplné a není v nesouladu s tím, co je konstatováno na jiných místech tohoto spisu.

Jouanna v podstatě souhlasí s Jonesovou argumentací, že XVII, 3 není v souladu s XVI, 2 a dodává navíc, že tvrzení o přítomnosti rozumu v celém těle je také v rozporu s XVI, 3, kde se tvrdí, že vzduch „v mozku zanechá svou nejsilnější složku, tedy to, co je v něm rozumné a myslící“. Jouanna má za to, že zanechá-li (καταλελοιπώς) vzduch rozum v mozku, jak tomu chce tato věta, pak není možné, aby byl rozum v celém těle. Navrhuje pak, abychom místo φρονήσιος četli κινήσιος, tedy „v celém těle je (díl) pohybu, nakolik má účast na vzduchu“. Argumentuje tím, že vzduch je podle autora spisu odpovědný za rozum i pohyb (srov. VII, 4). Zanechá-li rozum v mozku, pak má zbytek těla účast na pohybu. Jak uvidíme dále, Jouannova interpretace a emendace není přesvědčivá, přičemž on sám (z respektu vůči tradici v tak důležitém bodu) nakonec ponechá v textu φρονήσιος, umístí je však mezi křížky.

To, že vzduch v mozku zanechá svou „nejsilnější složku“ (ἀκμή), tedy jakýsi vrchol neboli nejjemnější a nejdokonalejší část, která je rozumná a myslící (φρόνιμόν τε καὶ γνώμην ἔχον), neznamená, že tato rozumem obdařená složka v mozku zůstane a nedostane se nikam dál. Pokud by tomu tak bylo, jak by bylo možné, aby ostatní části těla poslouchaly jeho povely? Stěží si totiž lze představit, že by mozek řídil činnost tělesných orgánů a končetin, jak jednoznačně tvrdí hippokratovský autor v naší pasáži, aniž by tyto nějakým způsobem participovaly na φρόνησις. Již výše jsem argumentoval (s. xxx), že působení vzduchu v těle není vhodné vykládat mechanisticky tak, jako by sama přítomnost vzduchu

působila pohyb končetin, ale že pohyb je umožněn právě díky tomu, že do údů vchází vzduch žilami z mozku, přičemž tento vzduch obsahuje také část φρόνησις zpracované mozkiem na způsob informace. Celé tělo se tak vlastně v jisté míře podílí na φρόνησις tím, že do něj zároveň se vzduchem proudí volní impulsy z centrálního řídicího orgánu – mozku. Čím jiným jsou tyto volní impulsy než určitou formou rozumu (φρόνησις)? Určitý podíl φρόνησις v celém těle je tedy, zdá se, nutnou podmínkou k tomu, aby mohl mozek vykonávat svou řídicí funkci. Téhož názoru je také Solmsen (s. 155 n.; srov. již před ním Miller [1948], s. 173, pozn. 13).

Tvrzení, že v celém těle je díl rozumu, není ani v rozporu s argumentací autora ve zbytku spisu. V XIV, 2 totiž čteme, že „především mozkiem také rozvažujeme a myslíme“ (τούτω φρονέομεν μάλιστα καὶ νοέομεν). Je tedy zjevné, že mozek má zásadní a největší podíl na φρόνησις, je to tento orgán, který ji vykládá a sděluje, jeho participace na rozumu však není výlučná. Jistá část φρόνησις, byť mnohem menší, je zjevně přítomna v celém těle v té míře, nakolik je v něm obsažen vzduch. V XVII, 4 zas autor píše, že „rozum ze vzduchu vnímá jako první mozek“ (τῆς φρονήσιος τοῦ ἥερος πρῶτος αἰσθάνεται, sc. ὁ ἐγκέφαλος). To, nač je kladen důraz, je skutečnost, že mozek zachytí ve vzduchu obsažený rozum jako první, tedy dříve než ostatní části těla. Tento fakt je pro výklad našeho autora velmi důležitý (zdůrazňuje jej i v této kapitole, XVI, 3-4), neboť mozek je v jeho teorii jediným orgánem, který je s to využít informaci ze vzduchu a zprostředkovat ji zbytku těla. Kdyby mozek nezachytil φρόνησις jako první, vzduch by „zanechal rozmysl v masu a žilách a do mozku by proudil teplý a nečistý vzduch nasáklý vlhkostí z masa a krve a nebyl by již tudíž dokonalý“. V žádném případě však autor netvrdí, že pouze a výlučně mozek má účast na rozumu. Konstatuje toliko, že je orgánem myšlení (a podílí se tudíž na rozumu v rozhodující míře), což je dáno také tím, že participuje na φρόνησις jako první ze všech ostatních částí těla (z čehož vyplývá, že po mozku mají nějaký podíl na rozumu i další orgány). Podobně v XVII, 2 je vyvrácena teze o úloze bránice v procesu myšlení poukazem na to, že bránice „nevnímá vskutku nic dříve než ostatní části těla“. I zde se tedy jedná o to, že orgánem myšlení může být pouze ta část těla, která zachytí vzduch a v něm obsažený rozum jako první. Jde jednoznačně o prvenství, nikoli o výlučnost v záznamu a zpracování informace ze vzduchu. Ostatně konstatování, že bránice nevnímá nic (včetně φρόνησις) dříve než jiné části spíše implikuje, že sice později, ale přesto má účast i na rozumu.

Vidíme tedy, že ani tato náročná a poměrně rozporuplná věta nenabízí relevantní důvod k tomu, abychom výrazněji zasahovali do dochovaného textu, nebo ji považovali za hrubou

nedůslednost autora spisu, resp. pozdějšího opisovače. Hned další věta této pasáže („Co se však týče rozumění, sděluje je mozek“) uvádí věci na pravou míru: ačkoli má celé tělo určitý podíl na rozumu, je to mozek, který jej ostatním částem předává. Primární role mozku coby vykladače a prostředníka rozumění je nepopiratelná. Tato věta by však byla podivná, kdyby věta předchozí neříkala, že rozum je v jistém smyslu přítomen v celém organismu.

co se však týče rozumění, sděluje je mozek: V řečtině je ἐς δὲ τὴν σύνεσιν ὁ ἐγκέφαλος ἐστὶν ὁ διαγγέλλων. Hüffmeier (s. 55) tuto větu vykládá jinak: rozumí ji tak, že mozek sděluje informace rozumu („das Gehirn ist der Bote für den Verstand“, srov. Jones: „to consciousness the brain is the messenger“). Ve frázi ἐς δὲ τὴν σύνεσιν tedy vidí cíl, resp. „adresu“ (ibid., s. 56), kam směřuje prostředkující funkce mozku, přičemž místem σύνεσις má být nitro mozku. Avšak použití spojky ἐς ve smyslu „co se týče“, „vzhledem k“ (srov. LSJ s.v. εἰς IV.2) máme v našem spise doloženo i jinde, srov. VIII, 3 (ἐς δὲ τὸν πλείω χρόνον, „z dlouhodobého hlediska“, dosl. „co se však týče delší doby“). Spolu s Littrém, Jouannou a dalšími mám za to, že se zde jedná o stejné užití.

Německý filolog přizpůsobuje své interpretaci i text rukopisů. V XVII, 1 se totiž píše, že „vykladačem rozumění je mozek“ (τὸν ἐγκέφαλον εἶναι τὸν ἐρμηνεύοντα τὴν ζύνεσιν). Z této věty jasně plyne, že rozumění (σύνεσις) je předmětem, jež mozek prostředkuje („vykládá“, „sděluje“), nikoli „adresou“ či cílem, kterému by bylo něco předáváno. Hüffmeier (s. 58) tedy mění čtení dochované v manuskriptech na τὸν ἐγκέφαλον εἶναι τὸν ἐρμηνεύοντα πρὸς ζύνεσιν, což by znamenalo „mozek vykládá rozumu“. Drží se totiž toho, že schopnost nelze sdělovat. Jouanna ([2003], s. 121, pozn. 5) však správně upozorňuje, že φρόνησις, resp. σύνεσις není podle hippokratovského autora (lidskou) schopností, nýbrž vlastností vzduchu, resp. jeho nejčistší složkou.

Porozumíme-li frázi ἐς δὲ τὴν σύνεσιν ve smyslu „co se týče rozumění“, udržíme tím myšlenkovou ucelenost a bezrozpornost spisu a nejsme přitom nuceni zasahovat do textu.

Tato věta navazuje velmi plynule na dvě předchozí. Spolu s předešlou totiž objasňuje, čím je umožněno, že mozek koordinuje činnost očí, uší, jazyka, rukou a nohou. Je to možné díky tomu, že v celém těle je určitý díl rozumu ze vzduchu a že mozek funguje jako jeho zprostředkovatel. „Sdělovat rozumění“ znamená vysílat ve vzduchu obsaženou informaci (φρόνησις) do zbytku těla a řídit tak výše zmíněné orgány a končetiny.

když se totiž člověk nadechuje...: Srov. VII, 3.

v mozku zanechá svou nejsilnější složku, tedy to, co je v něm rozumné a myslící: V řeckém textu je ὁ ἀήρ (Jouanna má chybně ἀήρ) καταλελοιπῶς ἐν τῷ ἐγκεφάλῳ ἐωυτοῦ τὴν ἀκμὴν καὶ ὅτι ἂν ἦ φρόνιμόν τε καὶ γνώμην ἔχον. Partikuli καί lze v tomto případě vyložit dvěma způsoby. Buďto ji pochopíme jako καί explicativum (jak to činí Littré, Jouanna a já) a přeložíme českým „tedy“ (ve smyslu „rozuměj“, „tzn.“), nebo ji můžeme považovat za souřadnou spojku a překládat „a“ (Adams, Jones, Dietz). Rozdíl je značný: je „nejsilnější složkou“ (ἀκμή) míněn onen rozumný a myslící díl ve vzduchu, nebo se jedná o dvě věci? Jestliže ano, co máme tedy rozumět pod ἀκμή vzduchu? Vzhledem k tomu, že není vůbec jasné, co si pod tím představit, není-li tím míněna právě φρόνησις – ona rozumná složka –, a rovněž vzhledem k tomu, že podle celé pasáže je tím, co vzduch mozku předá, rozum (a nic jiného), mám za to, že se jedná o jednu a touž věc a považuji καί za vysvětlovací (explicativum). Navíc, takovéto užití není v našem spisu nikterak vzácné, srov. kupř. XVIII, 1: „následkem příchodích a odchozích vlivů, (καί) chladu, slunce etc.“ V případě této věty je přitom (téměř) zřejmé, že καί zde není souřadnou spojkou sloužící k enumeraci dalších členů, ale partikulí uvozující upřesnění předtím uvedené informace (Dietz: „videlicet“, Adams: „namely“); chlad, slunce atd. jsou právě vnějšími vlivy, o nichž autor hovoří (contra Eijk [1990], s. 53). Mám tedy za to, že na našem místě se jedná o stejné užití.

nasáklý vlhkostí z masa a krve: Slovo pro vlhkost (ἰκμάς), jehož je zde užito, se v našem spisu vyskytuje pouze jednou. Jedná se o poměrně vzácné slovo, mnohem častěji se používá synonymní výraz τὸ ὑγρόν či ὑγρότης. Tím spíše nás zaujme, že právě tento termín používá i Diogenés z Apollónie (DK 64 A 19), a to v identickém kontextu, když hovoří o tom, že vlhkost zabraňuje myšlení, v čemž je zajedno s naším autorem (srov. výše, s. xxx). Přestože se jedná o Theofrastův referát, máme dobrý důvod se domnívat, že Diogenés sám používal právě tento výraz, neboť se u něj vyskytuje i v jiné souvislosti jako terminus technicus; srov. jeho vysvětlení magnetismu v A 33 na podkladu vlhkých výronů (ἰκμάς) vylučovaných kovy a především vysvětlení záplav Nilu v A 18, kde pracuje s představou, že Slunce k sobě přitahuje mořskou vodu, která pak v létě přiteče do Nilu ze země. Tvrdí totiž, že existuje jakýsi koloběh vody, resp. vlhkosti (ἰκμάς): je-li země spalována Sluncem, přitahuje k sobě vodu z jiných částí země tím více, oč je sušší (srov. KRS, s. 573, pozn. 10). V téže souvislosti se slovo ἰκμάς vyskytuje i ve spisu *O vzduchu, vodách a místech* 8, kde je řeč o tom, že Slunce vytahuje páru (vlhko, ἰκμάς) ze všeho, v čem je vláha. Vzhledem k tomu, že se jedná o Diogenův technický termín, který nalzáme dvakrát ve stejném kontextu a významu jako u

Diogena ve dvou spisech CH (jejichž autor je velmi pravděpodobně týž), lze učinit závěr, že hippokratovský autor byl ve formulování některých svých premis inspirován dílem filosofa z Apollónie.

Jouanna ([2003], s. 123, pozn. 1) se domnívá, že tvrzení o nevhodnosti vzduchu nasáklého vlhkostí z krve pro myšlení je namířeno proti stoupencům teorie, podle níž je sídlem mysli krev (Empedoklés; spis *O vzduchu a dechu*).

XVII.

Předchozí kapitoly nabídly pohled na mozek jakožto centrální řídicí orgán zajišťující také rozumění a vůbec veškerý duševní život člověka. Tato kapitola je zaměřena na polemiku s alternativními názory na umístění centra inteligence v lidském těle a jejich vyvrácení. Jedná se o nejstarší dochovanou diskusi o tomto problému (srov. Jouanna [2003], s. LXII).

Jako první je uvedena archaická představa o bránici coby sídle myšlení. Hippokratovský autor odmítá toto pojetí a argumentuje, že řecký termín φρένες („bránice“) je náhodným a nepodloženým označením, které nesouvisí s funkcí této části těla, třebaže připomíná sloveso φροεῖν („rozvažovat“, „být při smyslech“). Toto slovo je pouze dohodnutým a tradovaným pojmem a nemá nic společného s přirozeností bránice. Bránice nemůže být odpovědná za myšlení, neboť postrádá dutinu, jakou má mozek, kam se ukládá rozum pocházející ze vzduchu. Podílí se však na vnímání. Když totiž člověk prožívá silné emoce (radost nebo soužení), jeho tělo se chvěje a je strnulé, což bránice pociťuje díky své konstituci (je tenká a slabá a má největší rozsah ze všech částí těla).

Druhou teorií, kterou náš autor odmítá, je názor situující myšlení do srdce. Ani tento orgán není centrem inteligence, přestože má také (podobně jako bránice) schopnost zaznamenávat vjemy a vzruchy a podílet se tak na smyslovém vnímání. Je to způsobeno tím, že do srdce směřují z celého těla žíly, jimiž se šíří vzruchy a podněty z těla do mozku. Srdce, jež tyto žíly drží pohromadě, tak nutně pociťuje, co se v těle odehrává. Autor však trvá na tom, že i přes svou účast na vnímání se tyto dvě části těla nepodílejí na příčině rozumění, jíž je mozek. Mozek totiž jako první ze všech ostatních orgánů percipuje ve vzduchu obsažený rozum (φρόνησις), který pak zprostředkuje celému tělu.

Závěrem je konstatováno, že mozek, který má jako první účast na vdechovaném vzduchu, je tudíž i postihován těmi nejzávažnějšími nemocemi, ježto vzduch a jeho náhlé proměny jsou hlavní vnější příčinou (πρόφασις) nemocí.

bránice nese své označení bezdůvodně: Srov. s tvrzením na konci paragrafu („její název a pověst jsou neopodstatněné“). Sloveso φρονεῖν označující činnost intelektu etymologicky vskutku souvisí s označením pro bránici (φρήν, resp. φρένες). Samotné slovo φρήν má totiž vedle svého původního významu označujícího část těla oddělující hrudník od břicha také přenesený význam „mysl“, „smysly“, resp. „rozum“. Jakkoli nám tato souvislost může připadat zvláštní, jedná se o jednu z nejstarších řeckých představ, že sídlem citů i myšlení je právě bránice. V četných pasážích u Homéra se setkáme s tím, že jeho hrdinové těší svoje φρένες (*Ilias* I, 474), resp. se v nich radují (*Ilias* XIX, 19) a dokonce jejich prostřednictvím, resp. v nich i myslí (*Ilias* XX, 310; *Odysseia* XIV, 433) a pamatují si (*Ilias* II, 33). Ve φρένες lze skrývat nějaký záměr (*Ilias* IX, 313), o něčem jimi přemýšlet (*Odysseia* XXII, 333) a s jejich pomocí i věštit (*Ilias* I, 107). Φρένες přitom nemusí označovat pouze bránici, ale obecně přesněji neurčený orgán (plíce či osrdečník) situovaný do oblasti hrudníku a spojovaný s různými psychickými činnostmi, převážně intelektuálními. Φρένες tak vymezují místo, kde se něco promýšlí a kde také sídlí emoce a centrum rozhodování (srov. Bartoš, s. 37 nn.; Jouanna [2003], s. 123 n., pozn. 3). Tato představa pak přetrvala i v klasické literatuře, zejména v tragédii, kde se φρήν nezřídka vyskytuje ve významu „mysl“ (srov. Euripidés, *Hippolytos* 612), resp. „přičetnost“, „rozum“ (srov. výskyty v LSJ s.v. φρήν 3.). Přestože žádný z hippokratovských spisů nepřisuzuje bránici tyto psychické funkce, určité stopy této archaické víry lze přece v lékařské terminologii CH nalézt: jedná se o dvě nemoci, které zasahují bránici (φρένες) a současně působí mentální potíže, frontis a frenitis (k místům v CH srov. Jouanna [2003], s. LXI, pozn. 97; k vysvětlení názvu frenitis u pozdějších autorů a jejich názorům na to, která část těla je nemocí postižena, srov. Eijk [1995], s. 119 n.). Autor *Svaté nemoci* se vůči asociaci myšlení s bránicí vymezuje a tvrdí, že jméno φρήν znamenající jak tělesnou část, tak mysl je náhodným a dohodnutým označením, které nikterak nesouvisí s přirozeností a funkcí bránice.

vděčí za ně náhodě a zvyklosti, nikoli skutečnosti ani přirozenosti: Littré, Ermerins, Dietz, Jones, Jouanna a další čtou podle Cornariovy emendace textu rukopisů vycházejících z **M** (vulgata) τῆ τύχη κεκτημένον καὶ τῷ νόμῳ, τῷ δ' ἔόντι οὐ<κ, οὐ>δὲ τῆ φύσει, přičemž, jak je vidět, je do rukopisného čtení doplněna zápornka οὐκ. Littré v kritickém aparátu dodává, že

bychom snad mohli vzít za správné čtení θ τὸ δέον οὐ τῆ φύσει a opravit je na τὸ δ' ἐὸν οὐ τῆ φύσει. Wilamowitz, který považoval θ za mnohem spolehlivější, četl τῆ τύχη κεκτημένον καὶ τῷ νόμῳ, τὸ δ' ἐὸν οὐ a athetoval z textu [τῆ φύσει], jež považoval za pouhou glosu, přičemž tomu rozuměl tak, že ἐὸν (sc. ὄνομα, „skutečné, pravdivé jméno“) stojí proti τύχη κεκτημένον („získané náhodou“), tedy: „bránice má své označení náhodou a podle zvyklosti, není však pravdivé“. Text je bezesporu na tomto místě poněkud porušen, ale škrtnout z něj důležité τῆ φύσει, jež je zřetelně součástí čtení všech rukopisů, znamená zajít až příliš daleko. Heinimann (s. 86 n.), který se touto otázkou také zabýval, přijal sice Wilamowitzovu emendaci (athetování τῆ φύσει), četl však τῷ δ' ἐόντι podle **M**. Heinimann zastával názor, že τῆ φύσει je sice z textověkritického hlediska neudržitelné (sic!), že však vystihuje smysl τῷ ἐόντι a že interpolátor tedy pochopil smysl autorovy výpovědi správně. Proti Wilamowitzovi argumentuje, že v textu očekáváme protiklad k τῆ τύχη καὶ τῷ νόμῳ, tedy adverbialní určení κεκτημένον, čímž nemůže být τὸ δ'ἐὸν podle θ , přičemž také není zřejmé, co si představit pod „pravdivým označením“ bránice. τὸ ἐὸν interpretuje a překládá jako „pravdu“, takže má za to, že v této pasáži se jedná o protiklad mezi náhodným jazykovým územ (zvyklostí, νόμος) a pravdou (τὸ ἐὸν). Jak správně uvádí Jouanna ([2003], s. 125), není však důvod považovat τῆ φύσει doložené všemi rukopisy za glosu k τῷ ἐόντι, zejména proto ne, že k τῆ τύχη καὶ τῷ νόμῳ očekáváme antitezi o dvou členech. Zvážíme-li navíc autorovu tendenci vyjadřovat se pomocí dvojic více-méně synonymních slov, je čtení τῷ δ' ἐόντι οὐ<κ, οὐ>δὲ τῆ φύσει velmi dobře odůvodnitelné. Vedle snahy zachovat čtení rukopisů hraje tedy neméně podstatnou roli také Ermerinsův stylistický argument (citovaný Jouannou tamtéž, s. 124), že čteme-li text spolu s Cornariem, Littrém a dalšími, dostaneme symetrickou antitezi, kde τῆ τύχη („náhodou“) stojí proti τῷ δ' ἐόντι („podle skutečnosti, resp. pravdy“) a τῷ νόμῳ („z hlediska zvyklosti“) je v opozici vůči τῆ φύσει („přirozeně“). Vynechání záporky οὐκ před οὐδὲ v textové tradici **M** lze paleograficky zdůvodnit na základě haplografie. Čtu tedy spolu s většinou editorů, jak je uvedeno výše.

Debata nad stanovením textu má v tomto případě značně dalekosáhlé implikace, neboť v závislosti na tom, čteme-li τῆ φύσει, lze či nelze tvrdit, že autor našeho spisu zná a pracuje se slavnou sofistickou antitezí νόμος – φύσις (**k ní srov. Exkurs III, s. xxx**). Jelikož Heinimann se v návaznosti na Wilamowitze rozhodl zmínku o φύσις z textu vypustit, konstatuje pak, že „formulovaná antiteze nomos – fysis nebyla podle všeho autorovi kapitol 14-17 ve spisu *O svaté nemoci* známa“ (s. 129). Podle švýcarského badatele autor těchto kapitol (jenž má být podle něj odlišný od pisatele zbytku spisu) byl sice obeznámen s filosofickým

zrelativizováním nomu, který klade do protikladu vůči pravdě či skutečnosti (τὸ ἐόν), jeho pojetí a způsob vyjadřování však představují pouze předstupeň („Vorstufe“), z něhož se teprve vyvine mladší sofistický protiklad. Jakkoliv, pojem νόμος má v této pasáži význam pouhého úzu, který je postaven do protikladu vůči tomu, co je skutečné (pravdivé) a odpovídá pouze nesmyslné zvyklosti posvěcené sice tradicí, zato však vzniklé náhodou (srov. týž, s. 86).

vyvolá nevolnost: Rukopisné čtení ἄσῃν παρέχουσιν emenduje většina editorů na ἄλσιν παρέχουσιν („způsobuje záškub, poskočení“). Spolu s Dietzem a Grensemannem čtu podle rukopisů ἄσῃν („nevolnost“; Jouanna [2003], s. 125, pozn. 6 mylně uvádí, že z moderních editorů po 17. století pouze Grensemann zachovává rukopisné čtení). Jouanna argumentuje ve prospěch emendace tím, že je stěžejí představitelné, aby nesmírná radost vyvolala nevolnost a srovnává naše místo s Aristotelovou zmínkou o tlukotu (ἄλσις) srdce v *Částech živočichů* 669 a18 nn. Avšak souvislost soužení (ἀνίη) a nevolnosti (ἄσῃ) je v našem spisu již jednou zmíněna: v XV, 3 se totiž oba termíny (stejně jako zde) vyskytují vedle sebe: ἀνιᾶται δὲ καὶ ἀσᾶται (dosl. „sužuje se a je znechucen, resp. cítí nevolnost“; srov. zde: ἦν τι ὄνθρωπος ὑπερχαρῆ ἐξ ἀδοκίτου ἢ ἀνιαθῆ, πηδῶσι καὶ ἄσῃν παρέχουσιν sc. αἱ φρένες). Tak jako může nevolnost vyvolat přílišné soužení, tak ji může způsobit i nesmírná radost, zejména je-li nečekaná (ἐξ ἀδοκίτου). Srovnání s místem z Aristotela je zcela irelevantní: tam se totiž jedná o bušení srdce, zde o bránici. Navíc, bránice samotná se nemá podle textu (čteme-li ἄλσιν παρέχουσιν) sama rozechvět (což by ještě bylo pochopitelné), ale má rozechvění či poskočení způsobit. Avšak poskočení či záchvěv čeho? Je tedy rozhodně lepší zachovat čtení rukopisů.

pro svou tenkost a proto, že se v těle nejvíce napíná: Tyto dvě vlastnosti vysvětlují, proč je bránice jednou z tělesných částí, které „vnímají nejvýrazněji“ (XVII, 3). Díky své tenkosti je bránice velmi citlivá, takže je s to zachytit (pozitivní nebo negativní) emoce či podněty vzniklé v mozku nebo pocházející zvenčí („obojí ji rozrušuje pro slabost její přirozenosti“). Její tenkost a elasticita jí spolu s tím, že se nejvíce napíná, poskytují také prostor k tomu, aby v reakci na tyto emoce (výrazně) poskočila a vyvolala nevolnost. Bránice má tedy schopnost zaznamenávat pocity, je s to vnímat, a to ve větší míře než jiné části těla, ale na rozumění (φρόνησις) účast nemá, jelikož „nevnímá nic dříve než ostatní orgány“. Její úloha je pouze pasivní.

bránice také nemá dutinu, do níž by mohla pojmout dobro či zlo, které se přihodí: Podle Jouanny ([2003], s. LXVII n.) tato argumentace koresponduje s vysvětlením Diogena z Apollónie, proč rostliny nemají podíl na myšlení. Podle Diogena je tomu tak proto, že „nejsou duté a nedostane se do nich vzduch“ (DK 64 A 19). Schopnost pojímat do sebe (prostřednictvím dutiny) rozumem obdařený vzduch je v obou případech nutnou podmínkou vzniku myšlení. Bránice nemůže být orgánem myšlení, protože (na rozdíl od mozku) nemá dutinu, kam by pojala vzduch obsahující rozum. Coby tenká blána bez dutiny je s to pouze zaznamenávat, nikoli myslet.

Jak je patrné, autor spisu se drží striktně materialistického výkladu nejen procesu myšlení a myšlení samotného, ale také „dobra“ a „zla“. Není těžké pochopit, co je zde dobrem a zlem myšleno. Rozhodně se nejedná o abstraktní pojmy z etické, natož metafyzické oblasti. Těmito termíny jsou zde zřejmě míněny vlivy (nejen) vnějšího prostředí působící na člověka (srov. XVII, 4: „nějaká výrazná změna vyvolaná ročními dobami“, jejíž následkem se „vzduch stane odlišným“), jejichž hodnocení („dobré“/„zlé“) souvisí právě s tím, jak působí. Dobro a zlo jsou zde posuzovány z hlediska prospěchu, tedy účinku na lidské zdraví, což nás v lékařském myšlení nikterak nepřekvapí. Prospívá-li nějaká vnější příhoda či emoce člověku, tedy je-li pro něj příjemná a užitečná, pak je dobrá, je-li naopak škodlivá, pak je hodnocena jako zlá (srov. také výše XIV, 2 a komentář k tomuto místu). Mozek zachytí tyto vlivy (stejně jako rozum) jako první, a díky tomu má v těle stěžejní funkci. Naopak, bránice není s to je recipovat a interpretovat, je jimi pouze ovlivněna („rozrušují ji“).

obojí ji rozrušuje pro slabost její přirozenosti: „Slabostí přirozenosti“ je s největší pravděpodobností míněna tenkost bránice, díky níž je bránice vystavena silnému vlivu jak pozitivních, tak negativních podnětů, které ji rozrušují.

nevnímá vskutku nic dříve než ostatní části těla: Řecká věta αἰσθάνονται γὰρ οὐδὲν ὁ πρότερον τῶν ἐν τῷ σώματι ἑόντων připouští (z gramatického hlediska) dvojí výklad. První možností je přeložit ji tak, jak je to nabídnuto zde (tak překládají Littré, Dietz, Jones, Jouanna), nebo výpověď pochopit ve smyslu „nevnímá nic dříve z těch věcí, které jsou v těle“ (Adams). V kontextu je však mnohem smysluplnější první překlad, neboť argumentace směřuje k tomu, že bránice nemůže být orgánem myšlení, jelikož nevnímá rozum ve vzduchu jako první. Rozum je rozhodně vně těla, nikoli „z těch věcí, které jsou v těle“. Kromě toho, téměř stejná formulace je použita je v XVII, 4: „rozum ze vzduchu vnímá jako

první ze všech částí těla mozek“ (τῆς φρονήσιος τοῦ ἥερος πρῶτος αἰσθάνεται τῶν ἐν τῷ σώματι ἐόντων sc. ὁ ἐγκέφαλος). Zde je přitom zcela zřejmé, že genitiv τῶν ἐν τῷ σώματι ἐόντων (dosl. „těch jsoucích v těle“) se vztahuje k πρῶτος („první“ podobně jako v XVII, 2 k πρότερον „dříve“) a že τὰ ἐν τῷ σώματι ἐόντα jsou „části (orgány) těla“, a že se tudíž nejedná o „věci, které jsou v těle“ ve smyslu nějakých vnitřních procesů.

její název a pověst jsou neopodstatněné: V řeckém textu je μάτην τοῦτο τὸ ὄνομα ἔχουσι καὶ τὴν αἰτίην. Littré a Jouanna překládají αἰτίην jako „attribution“ („přisouzení“) a míní tím fakt, že bránici byla přisouzena schopnost myslet. Obávám se však, že řecký lexém αἰτίην tento význam nemá. Překládám „pověst“ v souladu s LSJ (s.v. αἰτία I.3 „reputation“), což, jak myslím, velmi dobře vystihuje smysl vyžadovaný kontextem (Eijk [1995], s. 126 překládá také „reputation“). „Pověstí“ je myšlena zřejmě především v homérských eposech rozšířená představa o bránici coby centru vnímání a myšlení, jakož i samotný její název φρένες související se slovesem φροεῖν („rozvažovat“), přičemž autor zde dokazuje, že tato souvislost je neopodstatněná.

Shrneme-li argumentaci hippokratovského lékaře proti tezi o bránici coby orgánu myšlení, dostaneme následovné schéma procesu zdůvodňování: 1. bránice vnímá pouze pasivně (zaznamená, prožije-li člověk soužení či radost); 2. nemá dutinu, do níž by mohla pojmout informace; 3. nevnímá nic jako první. Z toho vyplývá dvojí: 1. bránice není orgánem myšlení; 2. její název neodpovídá skutečnosti ani přirozenosti, je pouze νόμος.

váčky na srdci se nazývají ouška, byť ničím nepřispívají ke sluchu: Stojí za zmínku, že i v současné lékařské terminologii se tyto svalové váčky na povrchu srdce nazývají „ouška“ (latinsky auriculae), přičemž se jedná o výběžky levé a pravé síně.

Autor pojednání *O srdci* 8 o nich píše: „Nedaleko místa, odkud vycházejí žíly, jsou měkká a pórovitá tělesa, která obklopují komory. Nazývají se sice ouška, nejsou však otvory uší; neslyší totiž zvuk. Jsou to orgány, jejichž přirozeností je vtahovat vzduch.“

někteří zase říkají, že rozvažujeme srdcem: K teorii o srdci coby myslícím centru se hlásily hippokratovské spisy *O srdci* 10 (levá komora: „myšlení člověka vzniká v levé komoře a vládne nad zbytkem duše“) a *O nemocech dívek*. Jouanna ([2003], s. 127, pozn. 9) poněkud nepřesně uvádí, že téhož mínění byl také Empedoklés. Z dochovaných zlomků však spíše vyplývá, že zastával názor, že myšlení je v krvi (srov. kupř. DK 31 A 86 z Theofrasta τῷ

αἵματι μάλιστα φρονεῖν), třebaže srdci přikládal (podobně jako později Aristotelés) zvláštní místo a funkci (A 84, B 105).

srdce je orgánem, který se sužuje a má starosti: V této větě (τὸ ἀνιώμενον τοῦτ' ἐστὶ καὶ τὸ φροντίζον) není zcela jasné, jaký je význam slovesa φροντίζειν, zda znamená „přemýšlet“ (Dietz), nebo „mít starosti“ (Adams, Littré, Jones, Jouanna). Přikláním se ke druhé možnosti z těchto důvodů: z hlediska stylu autora spisu (sklon k častému používání dvojic synonym) je pravděpodobnější, že dvojice τὸ ἀνιώμενον καὶ τὸ φροντίζον bude mít podobný význam („trápí se a prožívá starosti“), než že znamená „trápí se a uvažuje“. Kromě toho, kdyby zde φροντίζειν znamenalo „uvažovat, přemýšlet“, pak by autor v jedné větě říkal dvakrát totéž, jelikož věta začíná slovy „(někteří zase říkají, že) rozvažujeme srdcem (φρονέομεν τῆ καρδίῃ)“: slovesa φρονεῖν a φροντίζειν by měla tentýž význam. Nakonec v XIV, 3 se vyskytuje slovo φροντίς, které souvisí se slovesem φροντίζειν, a má tu spíše význam „starosti“ než „myšlenky, úvahy“.

Autor vyvrací, že srdce se sužuje (τὸ ἀνιώμενον) a má starosti poukazem na to, že srdce je s to pouze pasivně zaznamenat tyto emoce, nikoli je samo vyprodukovat. Již ve XIV, 1 napsal, že za soužení (ἀνία) je odpovědný mozek.

avšak není tomu tak: Na rozdíl od pasáže s bránicí zde autor poněkud dogmaticky (bez uvedení argumentů) tvrdí, že srdce nemůže být centrem rozumění. Konstatuje pouze, že podobně jako bránice má výrazný podíl na vnímání. Avšak na rozdíl od bránice srdce má dutinu, do níž by mohlo „pojmout dobro či zlo, které se přihodí“, takže argument s dutinou nelze na srdce uplatnit. Zbývá tedy pouze argument o prvenství: srdce nemá účast na vzduchu a rozumu v něm jako první, nemůže být tedy orgánem myšlení, k němuž je třeba čerstvého a nesmíšeného vzduchu. Orgánem myšlení může být tudíž pouze mozek, k němuž proudí vdechovaný vzduch jako první. Toto zdůvodnění je však petitio principii: aby autor mohl tvrdit, že centrem vnímání a rozumění je mozek, postuluje imaginární předpoklad, že vzduch při nádechu vchází nejdříve do mozku.

z následujících důvodů: Spolu s většinou moderních editorů čtu podle θ διὰ ταύτας τὰς αἰτίας. V textu M je διὰ τὰς αὐτὰς αἰτίας, tedy „z týchž důvodů“ (sc. jako bránice). Čtení podle θ je rozhodně lepší. Bránice se totiž stahuje díky své tenkosti a tomu, že podléhá největšímu napětí. Ani jedno z toho však o srdci neplatí. Důvod, proč se srdce stahuje, je vyložen v následující větě – je to důsledek toho, že vnímá některé emoce.

vedou do něj žíly z celého těla: K této větě a k jejímu zdánlivému rozporu s konstatováním autora v III, 3 („do mozku vede z celého těla mnoho tenkých cév a dvě cévy tlusté“) srov. úvod ke 14. kapitole. Wilamowitz ([1901], s. 11), který považoval kapitoly 14-17 za samostatný spis téhož hippokratovského lékaře, který je také autorem zbytku spisu, považoval tuto pasáž za neautentickou vsuvku a athetoval ji z textu (od „z následujících důvodů“ po „vnímají nejvýrazněji“) pro údajnou myšlenkovou inkoherenci s III, 3. Jak již bylo uvedeno výše (s. xxx), Regenbogen (s. 34 n.) na základě téhož argumentu dospěl k názoru, že kapitoly 14-17 jsou dílem jiného spisovatele.

srdce je drží pohromadě: Použití perifrastického perfekta (zde συγκλείσασα ἔχει) není v našem spisu výjimečné, srov. kupř. ὄνομα ἔχουσι κεκτῆμενον (dosl. „má získané jméno“, překládám „nese své označení“) v XVII, 1. Jouanna ([2003], s. 128, pozn. 3) poukazuje na to, že sloveso ἔχειν zde udržuje svůj původní význam „držet“ a že συγκλείειν tu neznačí „uzavřít“ (jak překládají Littré a Jones), nýbrž „spojit pevně dohromady“, v souladu s LSJ s.v. συγκλείω IV.2 („connect closely together“). Význam tohoto místa je tedy „drží je (sc. žíly) spojené pohromadě“ (srov. Jouanna: „qui les maintient liés ensemble“).

Tato poznámka je důležitá z hlediska autorovy argumentace, proč je srdce orgánem, který výrazně pociťuje a vnímá. Je tomu tak proto, že do něj směřují žíly z celého těla, jimiž se šíří vzruchy, a srdce je sjednocuje („drží pohromadě“), takže je s to pociťovat, „prožívá-li člověk nějakou tíseň či napětí“. Připomeňme, že v době vzniku našeho spisu nebyla ještě známa nervová soustava, takže za kanály, jimiž je celé tělo propojeno a které jsou nositeli informací z a do řídicího centra, byly považovány žíly.

Téměř identickou argumentaci nalézáme v 19. kapitole hippokratovského spisu *O přirozenosti kostí*. Autor tohoto pojednání zde píše: „Žíly vyústují do srdce, jež je umístěno v těsném průchodu, jako kdyby drželo opratě z celého těla. Proto je také vnímání soustředěno nejvíce z celého těla v oblasti hrudníku“ (διὸ καὶ παντὸς τοῦ σώματος περὶ τὸν θώρακα μάλιστα ἐστὶν ἡ αἴσθησις; srov. Fredrich, s. 65).

je-li soužen, tělo je nutně rozehvělé a napjaté a totéž postihuje i toho, kdo má nesmírnou radost. Proto srdce a bránice vnímají nejvýrazněji: Hippokratovský autor argumentuje celkem pětkrát v tomto spisu nutností (ἀνάγκη): je-li kdo soužen, jeho tělo je nutně rozehvělé a napjaté; za jižních větrů mozek nutně povoluje a otéká (XIII, 4) atd. Je zjevné, že náš autor vychází z představy nutné přírodní zákonitosti: nastane-li nějaká okolnost, pak musí dojít k tomu a

tomu. Dění ve světě, jak ve vnějším prostředí, tak v lidském těle, je podřízeno určitému řádu, který, jak se zdá, nepřipouští výjimky ani svévolnost (podle autora hippokratovského spisu *O umění* 6 svévolnost, τὸ αὐτόματον, vůbec neexistuje, je jen pouhým jménem). Proto autor nemůže přijmout ideu božího zásahu, zázraky a magii, která chce manipulovat přírodními zákonitostmi a vměšovat se do nich. Boží zásah coby narušení nutného a pravidelného přírodního dění je z tohoto pohledu zcela vyloučen. Ve φύσις, která stojí proti oblasti lidské konvence a lidských zákonů (νόμος), jež jsou náhodné a často svévolné, se nic „neděje jen tak, ale vše z nějaké příčiny a nutně“ (slavný Leukippův fragment DK 67 B 2). V pojednání *O vzduchu, vodách a místech* 22, jehož autor je pravděpodobně identický s naším autorem, je myšlenka přírodní zákonitosti výstižně vyjádřena těmito slovy: „Každá nemoc má přirozený původ (φύσις) a žádná nevzniká bez přirozené příčiny (ἄνευ φύσις)“. K ideji nutné přírodní zákonitosti srov. Heinemann, s. 125 nn; Lloyd, s. 26 n., s. 31 nn. a 49 nn.

O týchž emocích (nesmírné radosti a soužení) již byla řeč v souvislosti s bránicí, která na ně reaguje poskočením a vyvoláním nevolnosti. Zde autor upřesňuje, že následkem těchto emocí se tělo rozechvěje a napne, a argumentuje, že srdce i bránice tyto tělesné stavy pocítí nejvýrazněji (μάλιστα). Bránice je zaznamenána proto, že je tenká a je pod velkým napětím, srdce proto, že je se všemi částmi těla propojeno žilami. Rozechvělost a napjatost těla se tedy projevují jak na stavu srdce, tak bránice (v tom spočívá jejich schopnost vnímat).

proto srdce a bránice: Rukopisy se různí ve čtení: **M** a Corsinianus mají διότι, **Θ** uvádí ὅτι. Rozdíl ve významu je poměrně výrazný. Čteme-li podle **Θ** (jak to činí Jones), pak musíme ὅτι interpretovat jako důvodovou spojku. V takovém případě bychom dostali tento význam: „tělo je nutně rozechvělé a napjaté a totéž postihuje i toho, kdo má nesmírnou radost, protože (Jones: „because“) srdce a bránice vnímají nejvýrazněji“. To by však znamenalo, že důvodem, proč je tělo napjaté a rozechvělé, je fakt, že bránice a srdce mají schopnost vnímat. Mám však za to, že vyžadovaný význam by měl být právě opačný: věta „srdce a bránice vnímají nejvýrazněji“ neobsahuje vysvětlení, nýbrž konkluzi. Vysvětlení, proč tomu tak je, bylo podáno výše (tenkost bránice a propojenost srdce s celým tělem prostřednictvím žil). Volím tedy (spolu s Littrém a Jouannou) čtení podle **M** διότι, přičemž přijímám Jouannovu argumentaci ([2003], s. 70, pozn. 6), že διότι má v tomto spisu (podobně jako ve spisu *O vzduchu, vodách a místech*) význam (nedoložený v LSJ ani v jiných slovnících) „proto“ (v běžné řečtině διό), ač jinak mívá stejný význam jako důvodové ὅτι. Lze také poukázat na to, že na všech místech spisu *O svaté nemoci*, kde se διότι vyskytuje, má vskutku

význam konkluzivního „proto“ (kromě tohoto místa ještě v III, 2, XVII, 1 a XVII, 4), avšak ve všech těchto případech je k διότι (**M**) varianta διό (**Θ**). V IX, 1 je (podobně jako na našem místě) variantní čtení ὅτι (**M**) a διότι (Corsinianus), jež Ermerins a řada moderních editorů (Jones, Grensemann a další) emenduje na διό, což je vyžadovaný význam. Spolu s Jouannou tam čtu διότι, které interpretuji ve smyslu konkluzivního „proto“ (stejně jako zde).

avšak na rozumu se nepodílejí: Rozdíl mezi rozuměním (σύνεσις, zde φρόνησις) a vnímáním (αἴσθησις) zavedl zřejmě jako první Alkmaíon (DK 24 A 5). Náš autor vychází z tohoto rozlišení, přičemž rozdíl spočívá podle něj v tom, že zatímco vnímání je pouze pasivní schopností reagovat na podněty (srdce se stahuje a buší, bránice poskočí), rozumění vyžaduje schopnost interpretovat (ἐρμηνεύειν, „vykládat“) rozum obsažený ve vzduchu a předávat (διαγγέλλειν, zprostředkovat, „oznámit“) jej tělu.

K tomu, že tato věta není v rozporu s XVI, 2 („v celém těle je díl rozumu, nakolik má podíl na vzduchu“), srov. výše, **s. xxx**. Zde se jedná o to, že srdce a bránice nejsou orgány rozumění.

příčinou toho všeho je mozek: Oč se jedná, píše autor v XIV, 1-2 a XVI, 1-2: intelekt, vůle, emoce a řízení smyslové činnosti.

mozek vnímá rozum ze vzduchu jako první ze všech částí těla: Podle Jouanny je tato věta v rozporu s předchozím tvrzením, že bránice a srdce se na rozumu nepodílejí, jelikož implikuje, že po mozku mají, resp. mohou mít určitou účast na φρόνησις i další orgány a části těla (včetně srdce a bránice). Tvrdí ([2003], s. 129, pozn. 7), že jediným způsobem, jak odstranit toto protiřečení, by bylo athetovat z textu τῆς φρονήσιος jako poznámku vsunutou do textu (přesně jako v XVI, 2) a číst tedy „stejně jako vzduch vnímá jako první ze všech částí těla mozek atd.“ Sám však nakonec připouští, že je lepší ponechat v textu rukopisné čtení a nezastírat jeho problematičnost.

Jak jsem však již argumentoval výše (**s. xxx**), mám za to, že toto tvrzení není v zásadním rozporu s předchozím, jelikož konstatování „srdce a bránice se na rozumu nepodílejí“ se týká příčiny rozumění (srov. následující větu: „příčinou toho všeho je mozek“), zatímco tato věta implikuje určitou míru přítomnosti φρόνησις ve zbytku těla (v XVI, 2 je to řečeno explicitně). Myšlenka, že rozum je nějakým způsobem obsažen v celém organismu, je v souladu s teorií autora o primární úloze mozku, který je vykladačem a distributorem rozumu. Mozek jej totiž předává zbytku těla (srov. XVI, 3).

uděje-li se ve vzduchu nějaká výrazná změna vyvolaná ročními dobami a vzduch se stane odlišným, než byl, také to vnímá mozek jako první: V textu rukopisů je ἦν τις μεταβολὴ ἰσχυρὴ γένηται ἐν τῷ ἡέρι ὑπὸ τῶν ὠρέων, καὶ αὐτὸς ἑωυτοῦ διάφορος γένηται ἐν τῷ ἡέρι, ὁ ἐγκέφαλος πρῶτος αἰσθάνεται, což dává tento význam: „uděje-li se ve vzduchu nějaká výrazná změna vyvolaná ročními dobami a stane-li se (mozek?) ve vzduchu odlišným, také to mozek vnímá jako první“. Text byl předmětem mnoha různých emendací. Uvedu alespoň některé. Ermerins athetoval z textu pasáž od ὑπὸ až po ἡέρι, takže dostal význam „uděje-li se ve vzduchu nějaká výrazná změna, také to mozek vnímá jako první“. Wilamowitz a Jones čtou ἦν τις μεταβολὴ ἰσχυρὴ γένηται ἐν τῷ ἡέρι ὑπὸ τῶν ὠρέων, καὶ αὐτὸς ἑωυτοῦ διάφορος γίνεται ὁ ἐγκέφαλος, tedy „uděje-li se ve vzduchu nějaká výrazná změna vyvolaná ročními dobami, také mozek se stane odlišným, než byl“. Littré a Grensemann čtou ὁ ἡήρ místo druhého ἐν τῷ ἡέρι, čímž dostanou stejný význam jako v mém překladu. Jouanna druhé [ἐν τῷ ἡέρι] athetuje z textu, aniž cokoli doplňuje. Myslím, že nejlepší je právě Jouannovo řešení. Paleograficky je totiž nejpravděpodobnější, že písař, který opisoval text γένηται ἐν τῷ ἡέρι, doplnil omylem ἐν τῷ ἡέρι také po druhém γένηται. Je přitom zřejmé, že podmětem druhé věty je vzduch, aniž je výslovně zmíněn. Pokud by jím měl být mozek, jak tomu chce čtení rukopisů, mělo by snad v textu gramaticky správně být αὐτὸς ἑωυτοῦ διάφορος γενόμενος κτλ. („stav se ve vzduchu odlišným, než byl, mozek vnímá jako první“). Ponecháme-li v textu rukopisné čtení (jež je gramaticky navýsost neobratné, ne však zcela nemožné), pak by to znamenalo, že následkem změny vzduchu dojde ke změně mozku, což mozek (pochopitelně) zaznamená jako první, ba lze z toho i vyvodit, že právě ona změna mozku je vlastně způsob, jak mozek vnímá. To sice nelze zcela vyloučit, pravděpodobnější však je, že došlo ke zmíněnému omylu při opisování textu. Čteme-li spolu se Jouannou bez druhého [ἐν τῷ ἡέρι] a máme-li tudíž za to, že podmětem druhé věty je vzduch, a nikoli mozek, zachováme také lépe autorův styl tíhnoucí k používání synonym (uděje-li se ve vzduchu změna a stane-li se vzduch odlišným znamená v podstatě totéž). Stín pochybnosti je však (i) v tomto případě na místě.

Jouanna ([2003], s. 129 n., pozn. 8) uvádí, že fakt, že mozek zachytí vzduch proudící do těla jako první, vysvětluje zároveň dvě věci: jednak že je orgánem myšlení, a jednak že jej postihují ta nejzávažnější onemocnění (změna vzduchu je totiž vnější spouštěcí příčinou mj. epilepsie, jak se dozvídáme z 13. kapitoly).

V poslední kapitole autor nejdříve stručně shrne závěry, které učinil na konci 13. kapitoly před exkursem o mozku a následně přikročí k otázce léčby tzv. svaté nemoci. V úvodu konstatuje, že epilepsie vzniká z přirozených vnějších příčin, čímž naváže na svá tvrzení z I, 1 a II, 1, přičemž zde doplní, že tyto faktory jsou božské. Dodá také, že těmito vnějšími vlivy míní chlad, teplo a změny větrů. Jelikož působením stejných příčin vznikají i ostatní nemoci, není důvod, proč bychom měli právě epilepsii považovat za božstější. Všechna onemocnění jsou božská, protože jsou způsobena týmiž božskými jevy a všechna jsou také léčitelná. Tím se autor dostává ke druhé části, totiž k léčbě epilepsie. Tvrdí, že nemoci jsou léčitelné týmiž faktory, z kterých vznikají, přičemž na konci upřesňuje, že těmito činiteli jsou chlad, teplo, sucho a vlhko a přirozeným prostředkem k jejich koordinaci v organismu je životospráva (διαίτη). Úkolem lékaře je rozpoznat vhodnou dobu k aplikování těchto kvalit tak, aby uměl v těle vyvolat právě takový stav, který je opačný působení nemoci. Toho má být docíleno podáváním a odnímáním potravy.

z týchž příčin: Příčinami jsou míněny spouštěcí příčiny působící zvnějšku (προφάσιες), jak to také vyplývá z autorova následného upřesnění těchto příčin.

následkem příchozích a odchozích vlivů: K identickému výrazu (ἀπὸ τῶν προσιόντων καὶ ἀπιόντων) srov. XIII, 5 a komentář k tomu místu. Zde je toto střídavé působení vnějších faktorů konkretizováno. Stejně jako v XIII, 5 i na tomto místě autor znovu zdůrazňuje, že epilepsie není božstější než jiná onemocnění a že její léčení je dosažitelné (XIII, 5: οὐδὲν ἐστὶν ἀπορωτέρη τῶν ἄλλων; XVIII, 1: οὐδὲν ἄπορόν ἐστὶν; srov. také II, 1).

chlada, slunce a měnících se a ustavičně neklidných větrů: K partikuli καί, jež zde podle většiny interpretů neznamená „a“, ale „jmenovitě“ (καί explicativum ve smyslu „a to“, „rozuměj“, „tzn.“), srov. výše, s. xxx. Chlad, slunce (sluneční žár) a působení větrů jsou podle této interpretace oněmi příchozími a odchozími vlivy, nikoli dalšími faktory. Přestože také souhlasím s tímto výkladem (čím jiným by jinak byly „příchozí a odchozí vlivy“?), na tomto místě καί nepřekládám, aby zůstala zachována nejednoznačnost řecké věty.

Jak konkrétně vzniká svatá nemoc a ostatní nemoci pod vlivem těchto faktorů, objasňuje autor v XVII, 4: vzduch vstupující zvenčí při nádechu přenáší vnější změny (teplo, chlad atd.) do vnitřku těla, předně do mozku (srov. Jouanna [2003], s. 32, pozn. 1).

tyto jevy jsou božské: Eijk ([1990], s. 58 n.) navrhuje číst podle θ ταῦτα δ' ἐστὶ θεῖα, což dává význam „jsou božské v tomto ohledu (sc. nemoci)“, zatímco všichni editoři (vyjma Roselliové) čtou ταῦτα δ' ἐστὶ θεῖα („tyto jevy jsou božské“) podle M. Eijk argumentuje ve prospěch tohoto čtení řadou výhrad (ibid., s. 48 nn.) zejména proti představě, že autor *Svaté nemoci* považoval (zmíněné) přírodní jevy za božské. Podle Eijka (ibid., s. 60) interpretace založená na tom, že nemoci jsou považovány hippokratovským autorem za božské proto, že jsou způsobeny božskými úkazy, jimiž jsou chlad, slunce a větry, je nepravděpodobná. Uvádí mj. (ibid., s. 53 n.), že druhá částice καί ve větě ἀπὸ τῶν προσιόντων καὶ ἀπιόντων καὶ ψύχρος καὶ ἡλίου καὶ πνευμάτων μεταβαλλομένων τε καὶ οὐδέποτε ἀτρεμιζόντων, kterou vykládám explikativně (jako většina editorů a interpretů) jako „jmenovitě“, nemusí mít tento význam, ale může být interpretována jako souřadná spojka. To by pak znamenalo, že „příchozími a odchozími vlivy“ (τὰ προσιόντα καὶ ἀπιόντα) nejsou chlad, slunce a změny větrů, ale je jimi třeba rozumět něco jiného, jiné faktory. Mohly by jimi být všechny věci, které vchází a vychází z těla, tedy jídlo, pití a dokonce i tělesné výměšky (τὰ ἀπιόντα je v CH běžným označením pro výměšky). Tyto faktory by pak jen stěží bylo možno označit za božské. Sám Eijk však připouští, že výraz τὰ προσιόντα καὶ ἀπιόντα je použit v XIII, 5 v jasné souvislosti se změnami větrů, a že tentýž význam bude mít zřejmě i na tomto místě. I kdybychom tedy interpretovali druhou partikuli καί jako souřadnou spojku, nebyl by to důvod, proč by τὰ προσιόντα καὶ ἀπιόντα nemohly být považovány za božské elementy. Navíc si myslím, že není nutné postulovat, že pod „příchozími a odchozími vlivy“ se rozumí to, co vchází a vychází z lidského těla; tím, co přichází a odchází, mohou být a nejspíš také jsou různé klimatické změny a okolnosti (jak to vyplývá z XIII, 5 a také z XVIII, 1, kde jsou těmito jevy evidentně myšleny προφάσεις – vnější působící příčiny). Holandský badatel však dále namítá (ibid., s. 55), že v případě chladu (ψύχος) by bylo jeho božství zcela nebyvalé („completely unprecedented“) a božský charakter větrů by bylo možno dovodit snad pouze z mytologie. Dodává též, že nikde jinde v CH není doložen božský charakter klimatických faktorů. Ačkoli sám uznává (ibid., s. 57), že ani jedna z těchto úvah nemůže sloužit jako skutečná námitka proti interpretaci založené na božskosti přírodních jevů, přiklání se k výkladu, podle kterého jsou nemoci hippokratovským autorem pokládány za božské nikoli díky tomu, že jsou způsobeny božskými faktory zvenčí, nýbrž proto, že mají fysis – „přirozenost“ ve smyslu vymezené povahy a pravidelného schématu původu (příčiny) a růstu, přičemž božské je z tohoto pohledu ekvivalentem stálého, neměnného a nehynoucího. Podle Eijka (ibid., s. 49) jsou tyto dvě interpretace neslučitelné; svou

argumentaci však uzavírá tvrzením (ibid., s. 60), že božský charakter nemoci je v obou případech založen na přírodních faktorech.

Čteme-li však ταύτη δ' ἐστὶ θεῖα („jsou božské v tomto ohledu“, sc. nemoci), jak navrhuje Eijk, narážíme také na řadu problémů. Jednak ze syntaktického hlediska bychom očekávali, že – má-li se výpověď vztahovat k nemocím (αἱ νοῦσοι) – ve větě bude plurál εἰσί, nikoli singulár ἐστί, který tam čteme. Tohoto problému si je pochopitelně vědom i Eijk (ibid., s. 59), který navrhuje, abychom ἐστί vztáhli k τὰ νοσήματα, která jsou míněna pod πάντα θεῖα καὶ πάντα ἀνθρώπινα. To je dobře možné, takže syntaktické hledisko není nikterak rozhodující. Problém je však s významem věty. V jakém ohledu jsou nemoci božské? Z kontextu jednoznačně vyplývá (a s tím souhlasí i Eijk), že „v tomto ohledu“ se vztahuje k tomu, že nemoci jsou způsobeny právě zmíněnými vnějšími příčinami (προφάσεις), tedy chladem, sluncem a změnami větrů. Eijk však trvá na tom, že nemoc není považována za božskou proto, že je způsobena vnějšími přírodními faktory, které jsou božské, nýbrž proto, že tyto faktory, které ji způsobují (a samy božské nejsou), konstituují její fysis, jež je božská. Nemoc je tedy z Eijkova pohledu (ibid., s. 58) božská na základě toho, že má tyto přirozené příčiny (tedy že má fysis), a ne díky údajnému božskému charakteru těchto příčin. Proti této interpretaci lze však namítat mnohé. Jak je možné, aby faktory, které samy o sobě božské nejsou, resp. jejichž božský charakter je irelevantní, konstituovaly božskou fysis? Vždyť i tyto faktory mají samy svou fysis, která je božská. Z tohoto pohledu je tedy mnohem pravděpodobnější přijmout závěr, že činitele, díky nimž je nemoc prohlášena za božskou, jsou samy božské. Takováto interpretace je navíc plně v souladu s tvrzením autora v I, 9 („jestliže totiž člověk magií a oběťmi strhne Měsíc, nechá zmizet Slunce, nebo vyvolá bouřku a jasné počasí, já nemohu o ničem z toho soudit, že je to božské, ale lidské, pokud opravdu lidský důmysl ovládne a zotročí boží moc“), z něhož zřejmě vyplývá, že považoval tyto přírodní jevy za božské. Navíc, nevidím důvod domnívat se (jak to činí Eijk), že interpretace založené na tom, že nemoc je božská díky tomu, že má fysis, nebo proto, že je způsobena božskými faktory, jsou nesmiřitelné. Proč by nemoc nemohla být božská tím, že má božskou (tedy neměnnou, pravidelnou a stálou) fysis a zároveň tím, že je vyvolána božskými přírodními jevy, které její fysis vytvářejí? I tyto fenomény samotné jsou totiž podřízeny určitým přírodním zákonitostem, jež působí jak vně, tak i uvnitř lidského těla (srov. také Jouanna [2003], s. 130 n., pozn. 2 a k výhradám vůči Eijkovu návrhu a interpretaci viz též Laskaris, s. 122, pozn. 77).

Čtu tedy (spolu s většinou editorů a badatelů) podle $\text{Μ ταῦτα δ' ἐστὶ θεῖα}$, což je plně v souladu s autorovou argumentací.

není tudíž třeba toto onemocnění oddělovat od jiných a považovat je za božštější: Autor se rozhodně vymezuje vůči těm, kdo kladou epilepsii do zvláštní kategorie nemocí („oddělují ji od jiných“), jež jsou podle magického výkladu způsobeny božím zásahem, a naopak dokazuje, že tato nemoc je vyvolána týmiž božskými jevy jako všechny ostatní. S identickým stanoviskem se setkáme ve spisu *O vzduchu, vodách a místech* 22, kde autor referuje o přesvědčení obyvatel Skythie, že neplodnost je způsobena bohem (τὴν αἰτίην προστιθέασι θεῶ), které komentuje následovně: „Avšak já osobně mám za to, že tato postižení jsou božská jako všechna ostatní a žádné není ani božštější ani lidštější než jiné, nýbrž všechna jsou podobná a všechna božská. Každé z nich má přirozený původ a žádné nevzniká bez přirozené příčiny.“ I toto místo svědčí o velmi pozoruhodné myšlenkové podobnosti obou spisů, která vedla k formulování hypotézy o identitě jejich autora. Podle Heinimanna (s. 199 nn.) to naopak vypovídá o tom, že 22. kapitola spisu *O vzduchu, vodách a místech* je pozdější interpolací ovlivněnou textem *Svaté nemoci* (proti tomu viz Pohlenz, s. 422 n.).

všechna jsou božská i lidská zároveň: Co se týče božského charakteru nemocí, výše jsem uvedl (s. xxx), že jej lze interpretovat ve dvojitým smyslu: jednak lze jejich božskost odvodit z toho, že mají fysis, tedy takovou povahu, že jsou podřízeny určité pravidelné a stálé zákonitosti svého vývoje, jednak z toho, že jsou způsobeny přírodními fenomény, které jsou samy božské. Také jsem naznačil, že tyto dvě interpretace nejsou protichůdné. Pokud jde o to, že všechna onemocnění jsou lidská, také toto tvrzení lze vykládat dvojitým způsobem. Můžeme tomu rozumět tak, že jejich původ je dědičný a že se nachází v orgánech těla, resp. že nemoci jsou způsobeny lidskými faktory (individuální konstituce, věk atp.; srov. Edelstein, s. 216; Eijk [1990], s. 51 n.), nebo můžeme jejich „lidskost“ spatřovat v tom, že jsou přístupny léčení, tedy lidské péči: člověk může zasáhnout do jejich průběhu (Eijk, *ibid.*, s. 57 n.; Jouanna [2003], s. 131, pozn. 2). Spolu s Eijkem a Jouannou se přikláním ke druhé možnosti, pro niž nalézám oporu v textu. V I, 9 totiž autor pronáší tato slova: „Jestliže totiž člověk magií a oběťmi strhne Měsíc, nechá zmizet Slunce, nebo vyvolá bouřku a jasné počasí, já nemohu o ničem z toho soudit, že je to božské, ale lidské, pokud opravdu lidský důmysl ovládne a zotročí boží moc.“ Z toho lze vyvodit, že lidským je pro autora *Svaté nemoci* to, co je v lidské moci, to, co člověk může ovládnout. Nemoc je z tohoto pohledu

lidská v tom smyslu, že ji člověk může vyléčit. Napovídá tomu také zmínka hned v další větě o tom, že žádná nemoc není nezvládnutelná ani nepřekonatelná. Na rozdíl od Eijka si však nemyslím, že první a druhá interpretace jsou nesmiřitelné a že první výklad je nesprávný. Nevidím důvod, proč by nemoc nemohla být lidskou v obou ohledech.

každé pak má přirozený původ a svou vlastní povahu: Jouanna ([2003], s. 131, pozn. 4) uvádí, že pár φύσις – δύναις, který se vyskytuje i v této větě (φύσιν δὲ ἕκαστον ἔχει καὶ δύναις ἐφ' ἑωυτοῦ), je v CH často užíván k označení lidské přirozenosti, resp. prvků, které ji tvoří, nebo k označení složek přírody, větrů, potravy atd. Tato pasáž je v CH jediná, kde je pár φύσις – δύναις aplikován v souvislosti s nemocemi. Nejpodobnější formulace té naší se vyskytuje v *Přirozenosti člověka* 5 ἕκαστον ἔχει δύναις τε καὶ φύσιν τὴν ἑωυτοῦ a týká se každé ze čtyř šťáv tvořících lidskou přirozenost. Jouanna ji překládá „(toutes ces humeurs) possèdent chacune leur propriété et leur nature respectives“, tedy „každá (ze čtyř šťáv) má svou povahu a svou vlastní přirozenost“. Překlad pojmu δύναις českým „povaha“ ve smyslu charakteristické vlastnosti je podle mého názoru v tomto kontextu nanejvýš adekvátní a mám za to, že stejný význam má δύναις i zde. Jouanna však zde překládá δύναις jako „une puissance“ (idem Littré, podobně Jones „power“, Heinemann, s. 200 „Wirkung“). Co však máme rozumět pod „silou“ či „působením“ nemoci? Domnívám se, že překládat zde tento termín jako „síla“ je nemístné, tím méně ve spojení δύναις ἐφ' ἑωυτοῦ, a jednoznačně se přikláním k tomu, že i na tomto místě má význam „povaha“, který je doložen především v hippokratovských spisech, zvláště ve spojení s φύσις (srov. LSJ s.v. δύναις II.2 b „property“, „quality“ a místa tam uvedená). Jouanna sám na jiném místě ([1992], s. 272) překládá tuto větu „chaque maladie a sa cause naturelle et sa propriété particulière“, tedy „každá nemoc má svou přirozenou příčinu a svou vlastní (zvláštní) povahu“.

Další problém představuje ἐφ' ἑωυτοῦ (Θ, ἐν ἑωυτῷ M): v jakém významu je zde tento výraz použit? ἐφ' ἑωυτοῦ obvykle znamená „(sám) o sobě“ ve smyslu „zvláštní“, „jiný než ostatní“, „oddělený od jiných“. Jouanna, který se významem tohoto spojení zabývá ve svém komentáři ke spisu *O přirozenosti člověka* ([2002], s. 247 nn.), uvádí dva protichůdné názory: podle Taylora patřil tento výraz k technickému jazyku lékařské vědy 5. století a ještě před Platónem tak měl svůj technický význam, zatímco Festugière poukazuje na to, že jeho používání se v CH neliší od běžného významu u Hérodota či Thúkydida a teprve u Platóna nabude metafyzického smyslu („o sobě“ jsou skutečná jsoucna, ideje). Říká-li se tedy kupř.,

že jedna ze čtyř šťáv je „o sobě“ (*O přirozenosti člověka* 4), pak to podle Festugièra prostě znamená, že je odloučena od ostatních tří. Jouanna volí střední cestu a tvrdí, že použití výrazu ἐφ' ἑωυτοῦ v CH je na pomezí mezi běžným územ a významem tohoto spojení u Platóna. Argumentuje zejména výrazným rozšířením posíleného spojení αὐτὸ ἐφ' ἑωυτοῦ v CH, které neznámá pouze to, že dané jsoucno je odlišné od jiných („o sobě“), nýbrž podle Jouanny také to, že je samo „v sobě“ ve smyslu své vymezené podstaty, která nepodléhá (alespoň na čas) žádným změnám; jenom takovéto jsoucno může být skutečné. Tento význam je zajisté techničtější a „ohlašuje již Platóna“.

Zde má, myslím, δύναμις ἐφ' ἑωυτοῦ význam zvláštní povahy („o sobě“) bez dalších ontologických implikací. Překládám proto „svá vlastní povaha“.

žádné není nezládnutelné ani nepřekonatelné: O tom, že tzv. svatá nemoc je (stejně jako jiné nemoci) léčitelná, již byla zmínka v II, 1 a XIII, 5. V II, 1 a XI, 4 však autor také uvedl, že nemoci jsou léčitelné pod podmínkou, že se nestaly chronickými. Rovněž i zde zmírní svůj optimistický tón hned v následující větě, kde uvádí, že léčitelná je většina nemocí (τὰ πλεῖστα).

Čtyři paralelní pasáže (I, 1; II, 1; XIII, 5; XVIII, 1) zdůrazňují čtyři zásadní teze autora spisu: 1. tzv. svatá nemoc má přirozený původ (fysis); 2. vzniká působením vnějších příčin (profasies); 3. není božstější než jiné nemoci; 4. je léčitelná.

většina chorob je léčitelná týmiž činiteli, z nichž i vzniká: Co je tím míněno, specifikuje autor o několik řádků níže (XVIII, 4): sucho, vlhko, chlad a teplo jsou těmi činiteli, jejichž působením nemoc vzniká (srov. také XVIII, 1 a XIV, 4 a Alkmaíón, DK 24 B 4) a jimiž ji lze také vyléčit. Jak se to má dít, je také řečeno níže: prostředkem je správná životospráva, tedy aplikování látek s takovými kvalitami, jež jsou protichůdné působení nemoci (srov. také *O přirozenosti člověka* 9). Je-li příčinou nemoci kupř. přílišná vlhkost (mozku), musí lékař nasadit takovou léčbu, která v těle vyvolá opak, tedy v daném případě způsobí sušší prostředí. V žádném případě se zde nenavrhuje homeopatický postup (pace Bartoš, s. 124), jak to také vyplývá z následujících slov: „je třeba onemocnění nikoli podporovat, nýbrž potírat podáváním prostředků pro jednotlivé nemoci nejprotichůdnějších, a nikoli souladných“ (XVIII, 3). Zdůrazňuje-li autor, že choroby jsou léčitelné týmiž, z čehož vznikají, pak tím míní to, že je lze vyléčit pouze přirozenými prostředky, tedy faktory jako je chlad, sucho atd., které jsou zároveň jejich příčinami, a nikoli magickými způsoby (zařikáváním a očišťováním). Léčebný princip, který navrhuje, je však rozhodně allopatický.

Je s podivem, že navrhované léčbě epilepsie je věnováno pouze několik řádků na konci spisu, ač se autor zevrubně věnoval vyvracení magické léčby předpisované kathartickými léčiteli. Byl za to zkritizován lékařem 5. stol. n. l. Caeliem Aurelianem (*Chronické nemoci* I, 131; srov. Jouanna [2003], s. 132 n., pozn. 6). Léčba epilepsie (θεραπεία ἐπιληψίης) je podrobně vyložena u Aretaia v jeho *Léčbě chronických nemocí* I, 4.

jedno je pro druhé potravou, někdy však i zhoubou: Ve větě ἕτερον γὰρ ἑτέρῳ τροφή ἐστὶ není gramaticky jasné, zda dativ ἑτέρῳ je maskulinem označujícím pacienta („pro každého je potravou něco jiného“), nebo neutrem značícím nemoc, resp. jednu z výše zmíněných kvalit. Přikláním se ke druhé výkladové možnosti (stejně jako Littré, Jones, Jouanna). Vykládat totiž ἑτέρῳ jako osobu by bylo na tomto místě neopodstatněné a nerespektovalo by argumentaci autora, která směřuje k tomu, že tak jako jsou jednotlivé kvality příčinou nemoci, tak mohou být i její zhoubou. Jouanna interpretuje ἑτέρῳ jako nemoc a překládá „pro každou nemoc je potravou něco jiného“. Řecký výraz je však obecnější a není vhodné jej zužovat pouze na nemoc. Mohou jím být míněny také kupř. i faktory, které nemoc působí a jimiž ji také lze léčit: i tyto faktory (sucho, teplo atd.) jsou něčím „živeny“. Překládám tedy neurčitě „jedno pro druhé“ v souladu s vágností řeckého textu.

Další problém představuje čtení pokračování věty. V textu rukopisů totiž čteme τότε (θ, τὸ **M**) δὲ καὶ (θ om. **M**) κάκωσις, přičemž Cornariovo vydání opravuje τὸ δὲ z Aldiny na τῷ δέ, což dává význam „jedna věc je pro něco potravou, pro něco jiného je zas zhoubou“ (srov. Littré: „ce qui est aliment pour une chose est destruction pour une autre“). Littré a Jouanna uvádějí ve svých vydáních Cornariovu variantu, Jones, Festugière, Grensemann a Chadwyck-Mann čtou podle θ s tím, že opravují rukopisné τότε na τὸτέ (recte). Jouanna ([2003], s. 134, pozn. 7) argumentuje ve prospěch své volby tím, že čtení podle θ není v souladu s významem textu, protože by to podle něj znamenalo, že jedna a táž věc může být pro něco někdy potravou a někdy tomu může být i na škodu, přičemž smysl textu vyžaduje, aby jedna věc byla pro jinou buď potravou, nebo zhoubou. Na rozdíl od Jouanny se však domnívám, že bychom naopak měli v textu zachovat rukopisné τὸτέ („někdy“), které je plně v souladu s myšlenkou, kterou autor zdůrazňuje. Mám totiž za to, že není vůbec nutné větu rozumět v tom smyslu, že to, co je pro nemoc potravou, je jí i ke škodě, tedy že ji lze vyléčit tímž, z čehož vznikla (takovýto homeopatický výklad by byl v rozporu s tím, co je řečeno v XVIII, 3, kde je jasné, že autor navrhuje allopatickou léčbu). Jsem naopak přesvědčen, že bychom tuto větu měli číst jako obecné konstatování a vztáhnout

ἕτερον ἑτέρῳ („jedno druhému“, dosl. „jiné jinému“) jak k τροφή („potrava“), tak ke κάκωσις („zhoubá“), tedy: „jedno pro druhé je potravou a někdy je také (jedno pro druhé) zhoubou“, což neimplikuje, že totéž, co je něčemu potravou, je mu i zhoubou (X je pro Y jak potravou, tak i zhoubou), ale spíše naopak: tak jako je jiné jinému potravou (třeba sucho pro nemoc X), tak je zas jiné jinému někdy i zhoubou (třeba vlhko pro nemoc Y). V přírodě to prostě funguje tak, že věci jsou si někdy (první τὸτὲ μὲν je vynecháno, což není nic výjimečného, srov. LSJ s.v. τὸτὲ) vzájemně potravou, jindy si zas vzájemně působí zhoubu. K podobnému užití srov. III, 2: ἐν μέρει ἑκάτερον, ὅτῃ δὲ ἅπασαν („střídavě jedna z nich, někdy však i celá“), kde je řeč o bolesti hlavy; toto místo svědčí o tom, že čtení τὸτὲ v XVIII, 2 je plně v souladu se stylem autora spisu. Argumentace, kterou zde autor předkládá, je tato: 1. nemoci vznikají působením kvalit (suchého, vlhkého atd.); 2. kvalitami (a ne magií) je lze také léčit; 3. vždyť jako je jedna kvalita nemoci potravou, tak jiná je jí zas na škodu. Hlavní snahou autora v této pasáži není ani tak postulovat allopatii (to učiní vzápětí), jako spíše vyhranit se proti magickému pojetí a trvat na tom, že věci mají jednak přirozený růst a jednak přirozený úpadek, a že ani k jednomu není třeba božího zásahu či nadpřirozené terapie.

toto tedy musí lékař vědět, aby rozpoznal vhodnou dobu pro každý zákrok a tomu potravu podal či přidal, onomu odňal či omezil: Jouanna ([2003], s. 134 n., pozn. 8) připomíná, že konstrukce σὺν ὅπως a indikativem futura, jež je zde použita (τοῦτο οὖν δεῖ τὸν ἰατρὸν ἐπίστασθαι, ὅπως τὸν καιρὸν διαγινώσκων ἑκάστου τῷ μὲν ἀποδώσει τὴν τροφήν καὶ αὐξήσει, τῷ δὲ ἀφαιρήσει καὶ μειώσει), může být interpretována buď jako vedlejší věta účelová, nebo jako nepřímá otázka. V druhém případě by byl význam: „lékař tedy musí umět toto: jak rozpozná vhodnou dobu atd.“ Spolu s Littrém a Jouannou se přikláním k prvnímu výkladu. Domnívám se totiž, že autor zdůrazňuje nikoli to, aby lékař uměl, jak rozpozná vhodnou dobu a jak podá, nebo odejme potravu, nýbrž to, aby věděl „toto“ (τοῦτο, tedy co je pro každou věc potravou a co zhoubou) a aby na základě této své znalosti rozhodl o správné době pro léčbu.

Καιρός – „vhodná doba“ je důležitým faktorem, jehož správná znalost se zde vyžaduje od lékaře (srov. také XVIII, 4). Lékař, jak je vidět, musí vědět nejenom to, co je čemu potravou a co je čemu zhoubou, ale také kdy. Také z tohoto důvodu mám za to, že je vhodné zachovat v textu rukopisné τὸτὲ: jelikož jsou si věci někdy potravou, někdy jsou si ke škodě, lékař by měl vědět kdy, aby mohl aplikovat správnou léčbu. Srov. s podobným postulátem ve spisu *O přirozenosti člověka* 17, kde se také zdůrazňuje, aby lékař přihlížel k roční době a věku pacienta.

K čemu se vztahuje τῷ μὲν ... τῷ δέ („tomu ... onomu“; čtení podle **M** τὸ μὲν ... τὸ δέ neuvádí žádná z moderních edic)? Komu nebo čemu je třeba poskytnout a odejmout potravu? Jouanna přiznává, že se zde nemůže jednat o nemoc, protože by bylo absurdní, aby lékař poskytoval potravu nemoci, a postuluje, že těmito dativy jsou míněni pacienti, tedy že věta říká, že lékař by měl jednomu nemocnému potravu poskytnout, jinému odebrat. Mám však za to, že je vhodnější větu vyložit v tom smyslu, že dativy τῷ μὲν ... τῷ δέ autor vyjadřuje faktory, které jednak nemoc způsobují, jednak léčí (kvality suché, teplé atd.). Bylo by totiž poněkud banální požadovat, aby lékař někomu potravu přidal a někomu zas omezil, a to zejména s ohledem na to, že v celé pasáži se jedná o to, aby byly v těle posíleny ty kvality, které jsou protikladné vůči nemoci a naopak umenšeny ty, které způsobují nemoc: je třeba onemocnění „potírat podáváním prostředků pro jednotlivé nemoci nejprotichůdnějších, a nikoli souladných“. To, co tedy musí lékař „živit“, jsou kvality co nejprotichůdnější nemoci a to, co musí umenšovat, jsou kvality s nemocí souladné. Jinak řečeno, nejedná se o to, aby byla nemocnému poskytnuta či odejmata potrava, nýbrž o to, jaká potrava mu má být poskytnuta, resp. odebrána tak, aby byl v těle vyvolán žádaný efekt.

Souhlasím však se Jouannou v tom, že čtení podle **M** τὸ μὲν ... τὸ δέ ve smyslu „na jedné straně ... na druhé“, resp. „částečně ... částečně“ je možná lectio difficilior a jako takové by mělo být upřednostněno před variantou **Θ** τῷ μὲν ... τῷ δέ. Nicméně i v takovém případě je nutno se tázat, komu či čemu má být potrava dána, resp. odebrána. Ponechávám tedy v textu τῷ μὲν ... τῷ δέ, které je ve všech moderních vydáních včetně toho Jouanna.

Jouanna také připomíná, že léčení prostřednictvím úpravy životosprávy (přidáváním a odnímáním) je navrhováno i v jiných spisech CH. Obecně je formulováno v pojednání *O vzduchu a dechu* 1 („lékařství je odnímání a přidávání: odnímání toho, co přebývá a přidávání toho, co schází“) a na této myšlence je také založen spis *O přirozenosti člověka* (srov. 9. kapitolu).

je třeba onemocnění nikoli podporovat, nýbrž potírat podáváním prostředků pro jednotlivé nemoci nejprotichůdnějších, a nikoli souladných: Také Aretaios uvádí na prvním místě ve své *Léčbě chronických nemocí* I, 4 potřebu změnit životosprávu, která je souladná (ξυνήθης, totéž slovo i zde) s nemocí.

kdo prostřednictvím životosprávy umí v lidech vyvolat sucho a vlhko, chlad a teplo, ten může vyléčit i tuto nemoc: Redukce jak příčin nemoci, tak i jejich léčení na čtyři základní kvality je objektem kritiky autora *O starém lékařství*, který své protivníky obviňuje z toho, že míchají

do lékařství filosofické předpoklady, jež označuje za pouhé domněnky (ὕποθεσις, srov. 13. kap.), a že zavádějí novoty (καινὸς τρόπος). Uvádí, že podstatných kvalit a jejich kombinací je mnohem víc než základní čtyři a že z hlediska terapie je zásadní rozdíl, zda je aplikována výživa teplá a kyselá, nebo teplá a ostrá atp.: „Je nesmyslné doporučit nemocnému, aby požil něco teplého, protože on se hned zeptá: „Co?“, a pak je třeba buď mluvit nesmysly nebo se uchýlit k nějaké ze známých teplých poživatin. Jestliže je ale něco teplého náhodou kyselé, něco jiného teplého mdlé a bez chuti a jiné zase působí v těle poruchy (je totiž mnoho jiných teplých věcí, jež mají mnoho různých navzájem protikladných vlastností), bude určitě rozdíl, co z toho bude podáno, zda teplé a kyselé, nebo teplé a ostré, nebo to, co je současně chladné a ostré – i taková věc existuje – nebo chladné a bez chuti. Dobře totiž vím, že každý z těchto párů má naprosto opačné účinky, a to nejen v člověku, ale i v kůži, ve dřevě a mnoha jiných látkách, které jsou méně citlivé než člověk. Tím, co má velkou účinnost, totiž není teplo, ale ostrost a mírnost a ostatní vlastnosti, o kterých jsem mluvil, a to jak v člověku, tak vně něho, ať už se jedná o potraviny a nápoje nebo o to, co je zvnějšku nanášeno a přikládáno“ (15. kap., překl. J. Daneš).

Redukce příčin nemoci a způsobů terapie na čtyři základní kvality prozrazuje vliv Empedokleova učení o čtyřech kořenech všeho (na tento vliv explicitně poukazuje i autor *Starého lékařství* 20). Podle sicilského filosofa lze totiž všechna jsoucna vymezit jako smíšeniny čtyř kořenů bytí (DK 31 B 21). Autoři, kteří převzali tuto patrně vlivnou a moderní teorii, ji měli tendenci aplikovat i na jiné oblasti, zvláště na lékařství. Ve spisu *O přirozenosti člověka* je nauka o čtyřech kvalitách zároveň propojena s učením o čtyřech tělesných šťávách. Každé z nich je tu připsána jiná dvojice základních kvalit a tyto šťávy samotné jsou označeny za konstituenty lidského těla, z nichž je složen nejen člověk, ale také zvířata a vůbec vše (srov. 3. kap.).

Seznam zkratek

ANET: Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament. Ed. by J. Pritchard, Princeton 1969³.

CH: Corpus Hippocraticum.

DK: Diels, H. – Kranz, W.: Die Fragmente der Vorsokratiker. 1. vyd. Berlin 1903.

KRS: Kirk, G. S. – Raven, J. E. – Schofield, M.: Předsókratovští filosofové. Praha 2004.

LSJ: Liddell, H. G. – Scott, R. – Jones, H. S.: A Greek-English Lexicon. Oxford 1996⁹.

OCD: Oxford Classical Dictionary. Ed. by S. Hornblower and A. Spawforth. Oxford 1996³.

TGF: Tragicorum Graecorum Fragmenta. Rec. A. Nauck. Lipsiae 1856.

Seznam použitých pramenů a literatury

a) Edice a překlady textu *Svaté nemoci*

Adams: The Genuine Works of Hippocrates. Translated by F. Adams. New York 1868 (vol. II.).

Capelle: Hippokrates. Fünf auserlesene Schriften. Eingel. u. neu übertr. von W. Capelle. München 1984².

Dietz: Ἱπποκράτους περὶ ἰρῆς νόσου βιβλίον. Recensuit, novamque interpretationem Latinam notasque addidit F. Dietz. Lipsiae 1827.

Ermerins: Hippocratis et aliorum medicorum veterum reliquiae. Ed. F. Z. Ermerins. Traiecti ad Rhenum 1864 (vol. II.).

Grensemann: Die hippokratische Schrift Über die heilige Krankheit. Berlin 1968.

Jones: Hippocrates with an English Translation by W. H. S. Jones. London/Cambridge Mass. 1923 (vol. II.).

Jouanna [2003]: Hippocrate. La maladie sacrée. Texte établi et traduit par J. Jouanna. Paris 2003.

Littré: Œuvres complètes d'Hippocrate. Traduction nouvelle avec le texte grec. Paris 1849 (tome VI.).

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (1902): Griechisches Lesebuch. Band I, Halbband II: Text. Berlin.

Pro práci s ostatními prameny jsem využíval elektronické databáze dostupné na internetu na adresách <http://litterae.phil.muni.cz/> a <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>.

b) Další literatura

- Avalos, Hector (2007): Epilepsy in Mesopotamia Reconsidered. In: Finkel, I. L. – Geller, M. J. (ed.): *Disease in Babylonia*. Boston, s. 131-136.
- Barnes, Jonathan (1982²): *The Presocratic Philosophers*. London and New York.
- Bartoš, Hynek (2006): *Očima lékaře*. Červený Kostelec.
- Beare, John I. (1906): *Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmaeon to Aristotle*. Oxford.
- Boháček, Kryštof (2004): *Proč Gorgiás mluví*. Praha.
- Boyancé, Pierre (1937): *Le culte des muses chez les philosophes grecs*. Paris.
- Bruun, Henriette (1997): *De Morbo Sacro and De Aere Aquis Locis*. In: *Classica et Mediaevalia XLVIII*, s. 115-148.
- Burkert, Walter (1972): *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism* (transl. by E. L. Minar), Cambridge (Mass.)
- Burkert, Walter (1985): *Greek Religion* (transl. by J. Raffan). Cambridge.
- Burkert, Walter (1992): *The Orientalizing Revolution* (transl. by M. Pinder and W. Burkert), Cambridge (Mass.)/London.
- Canfora, Luciano (2004²): *Dějiny řecké literatury* (přel. kol. pod ved. D. Bartoňkové), Praha.
- Demont, Paul (1993): *Die Epideixis über die Techne im V. und IV. Jahrhundert*. In: Kullmann, W. – Althoff, J. (ed.): *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der Griechischen Kultur*. Tübingen, s. 181-209.
- Denniston, John D. (1996²): *The Greek Particles*. London.
- Dodds, Eric R. (2000): *Řekové a iracionálno* (přel. O. Prokop). Praha.
- Edelstein, Ludwig (1967): *Ancient medicine*. Baltimore.
- Eijk, Philip van der (1990): *The „Theology“ of the Hippocratic Treatise *On the Sacred Disease**. In: Eijk, Philip van der (2005): *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*. Cambridge, s. 45-73 (pův. in: *Apeiron* 23, s. 87-119).
- Eijk, Philip van der (1991): *„Airs, Waters, Places“ and „On the Sacred Disease“: Two Different Religiosities?* In: *Hermes* 119, s. 168-176.
- Eijk, Philip van der (1995): *The Heart, the Brain, the Blood and the Pneuma: Hippocrates, Diocles and Aristotle on the Location of Cognitive Processes*. In: Eijk, Philip van der (2005): *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*. Cambridge, s. 119-135 (pův. in: *Gewina* 18, s. 214-229).

Eijk, Philip van der (2000) a (2001): *Diocles of Carystus: A Collection of the Fragments with Translation and Commentary*. Vol. I.: Text and Translation. Boston 2000. Vol. II: Commentary. Boston 2001

Eitrem, Samson (1917): *Beiträge zur Griechischen Religionsgeschichte*. Bd. II.: Kathartisches und Rituelles. Kristiania.

Eliade, Mircea (2008³): *Dějiny náboženského myšlení I.: Od doby kamenné po eleusinská mystéria* (přel. K. Dejmlová et al.). Praha.

Fredrich, Carl J. (1899): *Hippokratische Untersuchungen*. Berlin.

Geller, Markham J. (2007): *Phlegm and Breath – Babylonian Contributions to Hippocratic Medicine*. In: Finkel, I. L. – Geller, M. J. (ed.): *Disease in Babylonia*. Boston, s. 187 – 199.

Graf, Fritz (2000³): *Magic in the Ancient World* (tranl. by P. Franklin). Cambridge (Mass.)/London.

Guthrie, William K. C. (1935): *Orpheus and Greek Religion*.

Guthrie, William K. C. (1971): *The Sophists*. Cambridge.

Heinimann, Felix (1945): *Nomos und Physis*. Basel.

Hladký, Vojtěch (2011): *Papyrus Derveni*. Text, překlad a studie. Červený Kostelec.

Hoessly, Fortunat (2001): *Katharsis: Reinigung als Heilverfahren*. Göttingen.

Hüffmeier, Friedrich (1961): *Phronesis in den Schriften des Corpus Hippocraticum*. In: *Hermes* 89, s. 51-84.

Jaeger, Werner (1947): *The Theology of the Early Greek Philosophers* (transl. by E. S. Robinson). Oxford.

Johnston, Sarah I. (1991): *Crossroads*. In: *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 88, s. 217-224.

Johnston, Sarah I. (1999): *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*. Berkeley.

Jouanna, Jacques (1984): *Rhétorique et médecine dans la Collection hippocratique*. In: *Revue des Études Grecques* 97, s. 26-44.

Jouanna, Jacques (1992): *Hippocrate*. Paris.

Jouanna, Jacques (2002²): *Hippocratis De natura hominis*. Edidit, in linguam Francogallicam vertit, commentatus est Jacques Jouanna. Berlin.

Kerényi, Karl (1996): *Mytologie Řeků I. Příběhy bohů a lidí* (přel. J. Binder). Praha.

Kern, Otto (1922): *Orphicorum Fragmenta*. Berolini.

- Kleingünther, Adolf (1934): Πρώτος εὔρετής. Untersuchungen zur Geschichte einer Fragestellung. In: *Philologus* suppl. XXVI, 1.
- Lanata, Giuliana (1967): *Medicina magica e religione popolare in Grecia*. Roma.
- Laskaris, Julie (2002): *The Art is Long. On the Sacred Disease and Scientific Tradition*. Leiden/Boston/Köln.
- Lévy-Bruhl, Lucien (1931): *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*. Paris.
- Lloyd, Geoffrey E. R. (1979): *Magic, Reason and Experience: Studies in the Origin and Development of Greek Science*. Cambridge.
- Longrigg, James (1993): *Greek Rational Medicine*. London and New York.
- Lonie, Iain M. (1981): *The Hippocratic Treatises „On Generation“, „On the Nature of the Child“, „Diseases IV“*. Berlin/New York.
- Mikalson, Jon D. (1983): *Athenian Popular Religion*. London.
- Miller, Harold W. (1948): *A Medical Theory of Cognition*. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 79, s. 168-183.
- Miller, Harold W. (1953): *The Concept of the Divine in De Morbo Sacro*. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 84, s. 1-15.
- Müri, Walter (1947): *Bemerkungen zur Hippokratischen Psychologie*. In: *Festschrift Tièche*. Bern, s. 71-85.
- Nilsson, Martin P. (1967³): *Geschichte der Griechischen Religion*. Erster Band: *Die Religion Griechenlands bis auf die griechische Weltherrschaft*. München.
- Nutton, Vivian (2004): *Ancient Medicine*. London/New York.
- Nutton, Vivian (2008): *The Fortunes of Galen*. In: Hankinson, R. J. (ed.): *The Cambridge Companion to Galen*. New York, s. 355-390.
- Parker, Robert (1983): *Miasma: Pollution and Purification in Early Greek Religion*. Oxford.
- Parker, Robert (1995): *Early Orphism*. In: Powell, A. (ed.): *The Greek World*. London/New York, s. 483-510.
- Pohlenz, Max (1953): *Nomos und Physis*. In: *Hermes* 81, s. 418-438.
- Regenbogen, Otto (1914): *Symbola Hippocratea*. Berlin.
- Rijksbaron, Albert (2002³): *The Syntax and Semantics of the Verb in Classical Greek*. Amsterdam.
- Rohdich, Hermann – Wittern, Renate (1977): *Eine Korruptel im Corpus Hippocraticum?* In: *Hermes* 105, s. 247-249.

- Romilly, Jacqueline de (1988): *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*. Paris.
- Ross, David (1995⁶): *Aristotle*. London and New York.
- Schrutz, Ondřej (1899): *Hippokratovy Aforismy*. Praha.
- Smyth, Herbert W. (1920): *A Greek Grammar for Colleges*. Cambridge (Mass.).
- Solmsen, Friedrich (1961): *Greek Philosophy and the Discovery of the Nerves*. In: *Museum Helveticum* 18, s. 150-197.
- Steckerl, Fritz (1958): *The Fragments of Praxagoras of Cos and His School*. Leiden.
- Stiebitz, František (1937): *Biologické základy antických názorů o dědičnosti*. Brno.
- Stol, Marten (1993): *Epilepsy in Babylonia*. Groningen.
- Temkin, Owsei (1971²): *The Falling Sickness*. Baltimore.
- Thomas, Rosalind (1993): *Performance and Written Publication in Herodotus and the Sophistic Generation*. In: Kullmann, W. – Althoff, J. (ed.): *Vermittlung und Tradierung von Wissen in der Griechischen Kultur*. Tübingen, s. 225-244.
- Thompson, D'Arcy Wentworth (1947): *A Glossary of Greek Fishes*. London.
- Wellmann, Max (1901): *Die Fragmente der sikelischen Ärzte*. Berlin.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von (1901): *Die hippokratische Schrift Περὶ ἰρῆς νόσου*. In: *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Berlin, s. 2-23.
- Zhmud, Leonid (2006): *The Origin of the History of Science in Classical Antiquity* (transl. by A. Chernoglazov). Berlin.