

UNIVERZITA KARLOVA
1. LÉKAŘSKÁ FAKULTA
ÚSTAV DĚJIN LÉKAŘSTVÍ A CIZÍCH JAZYKŮ

**Víra, rozum a zkušenost v lidovém lékařství
pozdněstředověkých Čech**

dizertační práce

David Tomíček

Praha 2008

Úvod.....	4
Vymezení tématu.....	4
Metodologická východiska a cíle práce	7
Dosavadní stav bádání a charakteristika pramenů	10
1. Nezbytné poznámky k fenoménu magie	18
1.1 Magie ve středověké kultuře	18
1.2 Intelektuální magie renesančních učenců	22
1.3 Magie v lidové kultuře: sabbat a realita	24
2. Proměny lékařské vědy ve středověku a renesanci	30
2.1 Secunda philosophia nebo ars mechanica?.....	30
2.2 Salernská škola v zrcadle dějin	33
2.3 Medicína na středověkých universitách	37
2.4 Renesance, humanismus a medicína	41
2.5 Medicína v českých zemích (14-16. století)	46
2.6 Lékařské příručky tištěné v češtině	52
3. Terapie lékařů a léčitelů – kvalitativní sonda.....	55
3.1 Lékař v odborné, polemické i zábavné literatuře	55
3.2 Možnosti lékařských rukopisů – „léky s přívlastkem“	61
3.3 Svědectví o universitní medicíně.	62
3.4 Léčitelé v sutaně a komži.....	71
3.5 Lékaři Jednoty bratrské.....	77
3.6 Ženy líkařky a léčitelky	80
3.7 Lékaři a léky vladařů i urozených pánů.....	83
3.8 Když léčí Židé, sedláci a řemeslníci.....	86
3.9 Ústně tradované poznání a charakter zaznamenané terapie	89
4. Amulety, divotvorné substance a odpudivé léky.....	93
4.1 Amulety a mirabilia – vymezení problému	93
4.2 Occulta, secreta, experimenta	97
4.3 Drahé kameny a divotvorné prsteny.....	101
4.4 Amulety rostlinného a živočišného původu	105
4.5 Léky svou podstatou nechutné a substance z lidského těla.....	112
4.6 Sympatetické principy a rituální tabu.....	117
5. Rituály mezi náboženstvím a magií.....	120
5.1 Rituály a ritualizované léky – vymezení problému.....	120
5.2 Sakralizované prostředky k léčbě i ochraně	121
5.3 Sympatetické rituály k léčbě nemocí.....	126
5.4 Ochrana hospodářských zvířat, domů a jeho obyvatel.....	131
5.5 Uřknutí, mûry, víly, zloději a přírodní pohromy.....	137
5.6 K lásce, sexu i náhlému zbohatnutí	148
5.7 Přírodní substance – gesta – slova.....	152
6. Verbální formule: zaříkávadla a textové amulety.....	154
6.1 Morfologie zakazované praxe	154
6.2 Diskuse o moci slov: teologové, inkvizitoři, lékaři.....	158
6.3 Modlitby, žehnání, zaklínadla – základní pojmosloví.....	164
6.4 Formálně-sémantický rozbor verbálních formulí	166
6.4.1 Narativní verbální formule	166

6.4.2 Archetypální verbální formule.....	172
6.4.3 Christologické a trojiční verbální formule	174
6.4.4 Sériové verbální formule	177
6.4.5 Menšinové typy verbálních formulí.....	179
6.5 Poznámka k funkčnímu principu verbálních formulí.....	180
6.6 Formy aplikace	185
Závěr	193
Seznam užívaných zkratek	201
Seznam použitých pramenů a literatury.....	203
Prameny	203
rukopisy	203
staré tisky.....	204
pramenné edice a výběry z díla.....	204
Literatura.....	209
encyklopedie, slovníky a soupisy	209
monografie, studie a články	210

Úvod

Vymezení tématu

Dějiny lékařství se tradičně zabývají vývojem institucí (zdravotnických zařízení i lékařských škol) a institucionalizované péče, sledují život a dílo významných osobností (lékařů i nelékařů), usilují o pochopení proměn medicíny jako vědeckého oboru, zkoumají dopad nových objevů i reakci společnosti na krizové momenty (pandemie a epidemie), sledují demografický vývoj, zdravotní stav obyvatelstva i dobově charakteristické nemoci.¹ Předmětem zájmu této aplikované historiografické disciplíny jsou rovněž myšlenkové koncepty týkající se fenoménů lidského zdraví a nemoci, způsoby jejich traktování a jednotlivé žánry lékařské literatury.² Témata dějin lékařství jsou početná a zpracování řady z nich vyžaduje spolupráci odborníků někdy i poměrně vzdálených oborů. Vývoj společenských věd ve 20. století přinesl i do dějin lékařství podnětné inspirace opírající se interdisciplinární přístup a poukázal na možnosti zpracování dosud opomíjených pramenů. Trend, v jehož důsledku se často skloňovanými pojmy staly mentality či každodenní život,³ je třeba vnímat jako pozitivní, neboť společenské vědy jsou živeny diskusí, přičemž kriticky by měla být posuzována zejména metodologie ústící v přehnaný schematismus při hodnocení aspektů duchovní kultury.

Právě možnost pokládat nové otázky známým pramenům nás přivedla ke studiu česky psaných lékařských rukopisů sepsaným v období 15. a 16. století. Než přistoupíme k jejich charakteristice, vyjasněme si nejprve některá metodologická východiska a pojmy, se kterými budeme v následujícím textu pracovat. Prvním z nich

¹ Za modelovou syntézu lze v tomto ohledu považovat práci Petr SVOBODNÝ – Ludmila HLAVÁČKOVÁ, *Dějiny lékařství v českých zemích*, Praha 2004.

² Příkladně je například zpracována problematika tzv. *regimin sanitatis* v kontextu středověké lékařské literatury. Viz Milada ŘÍHOVÁ, *Dvorní lékař posledních Lucemburků*, Praha 1999.

³ Českému čtenáři jsou již dostupné překlady některých ve své době metodologicky převratných prací. Jako inspiraci uvedme jen některé z nich: M. M. BACHTIN, *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Praha 1975; Marc BLOCH, *Králové divotvůrci*, Praha 2004; Richard van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku I-III*, Praha 1999-2006; Carlo GINZBURG, *Sýr a červi*, Praha 2000; Jacques LE GOFF, *Kultura středověké Evropy*, Praha 1991; J.-C. SCHMITT, *Svatý chrt*, Praha 2008. Přehledně k francouzské historiografii ve 20. století Peter BURKE, *Francouzská revoluce v dějepisectví*, Praha 2004; K interdisciplinárním přístupům na pomezí historie a antropologie srov. R. van DÜLMEN, *Historická antropologie*, Praha 2002; J. LE GOFF, *Za jiný středověk*, Praha 2005; P. BURKE, *Žebráci, šarlatáni, papežové – Historická antropologie raně novověké Itálie. Eseje o vnímání a komunikaci*, Praha 2007; *Conditio humana – konstanta (č) i historická proměnná. Koncepty historické antropologie a teoretická reflexe v současné historiografii*, ed. L. Storchová, Praha 2007; *Antropologické přístupy v historickém bádání*, edd. M. Nodl – D. Tinková, Praha 2008.

je *pozdní středověk*, který se objevuje v názvu práce. Dějinné periodizace jsou v zásadě kulturně podmíněné a do časového vymezení jednotlivých epoch se promítá především autory zvolené hledisko. Se zřetelem na politické dějiny se za konec středověku v kontextu českých dějin i v nejnovějších syntézách považuje rok 1526, znamenající nástup habsburské dynastie na domácí trůn.⁴ Doba předbělohorská pak bývá označována již za raný novověk.⁵ V rámci kulturních nebo společenských dějin je možné volit i jiná kritéria a periodizační mezníky v obou směrech posunovat.⁶ Pracovat je rovněž možné s Le Goffovým konceptem „dlouhého středověku“,⁷ ukončeného až průmyslovou revolucí, který vychází z Braudelových tezí o dlouhém trvání.⁸ Přesto je však s ohledem na skutečnost, že některé naše rukopisné prameny a zejména prameny tištěné pocházejí z 16. století, oprávněná námitka, že se již o středověk nejedná. Této námitce rozumíme.

Ke zvolené periodizační charakteristice nás vedly následující důvody: a) většina citovaných rukopisných pramenů je datována do druhé poloviny 15. století nebo na přelom století následujícího; b) lékařské texty vepsané do rukopisů odpovídají středověkému a nikoliv raně novověkému lékařství, byly vytvořeny v závěru středověku na základě starších textů odborné literatury; c) medicína patří mezi obory lidské činnosti, u kterých je až do 17. století možné akcentovat spíše „trvání“ a kontinuitu, než nové fenomény. V případě lidové praxe předpokládáme ještě výraznější odolnost k inovacím a progresivním trendům. Rukopisy navíc zachycují možná i po generace vžitou praxi a při analýze jednotlivých témat navíc postupujeme metodou hledání analogií ve starší tradici. Účelově proto hovoříme o *lidovém lékařství pozdně středověkých Čech*, abychom zdůraznili výše uvedené skutečnosti.

Souvisejícím pojmem, který si rovněž zaslouží vysvětlení, je *lidové lékařství*. Za lidové lékařství můžeme považovat jakékoliv lékařství mimo učeneckou tradici, v našem případě medicínu universitních poslucháren. Zároveň můžeme lidové

⁴ Tímto letopočtem končí VI. svazek řady k dějinám Zemí Koruny české, sledující období 1437-1526. Viz Petr ČORNEJ – Milena BARTLOVÁ, *Velké dějiny Zemí Koruny české VI*, Praha 2007.

⁵ Například autoři příspěvků ke kolektivnímu portrétu člověka raného novověku se soustředili zejména na 16. a 17. století. Srov. *Člověk českého raného novověku*, edd. V. Bůžek – P. Král, Praha 2007, s. 9.

⁶ Burke tak hovoří o raném novověku v období od poloviny 15. století. Viz P. BURKE, *Společnost a vědění od Gutenbergu k Diderotovi*, Praha 2008. Delumeau si pro své analýzy společenských postojů zvolil dokonce období 14. až 18. století. Viz Jean DELUMEAU, *Strach na Západě ve 14.-18. století I-II*, Praha 1997-99.

⁷ J. LE GOFF, *Středověká imaginace*, Praha 1998, s. 32-38.

⁸ Fernand BRAUDEL, *Dlouhé trvání*, in: *Cahiers du CEFRES 8*, Praha 1995, s. 145-188.

lékařství chápat jako jeden z projevů lidové kultury. V souvislosti s lidovou kulturou lze hovořit také o „kultuře nižších vrstev,“ která je charakteristická jako kultura v převážné míře orální. Je-li zachycena písemnými prameny, je toto svědectví zpravidla dvojnásob nepřímé, neboť je písemné a zachycené jedinci víceméně spjatými s kulturou dominantní (či oficiální).⁹ Za lidovou kulturu můžeme označit souhrn postojů, víry a vzorců chování vlastní nižším vrstvám, a po vzoru antropologů slovem kultura označovat veškeré projevy každodenního života, které jsou danému společenskému segmentu vlastní. Takto široce vnímá kulturu sociokulturní historie¹⁰ i stoupenci dějin mentalit, kteří si všímají nadindividuálních složek dobového myšlení jako základu pro výše uvedené společenské projevy (postoje, víra, chování).¹¹ V případě řady aspektů lidové kultury považujeme za užitečné zvažovat jejich původ a vnímat je jako projevy „kultury zlidovělé“. Kieckefer v této souvislosti hovoří o obecné kulturní tradici, která je v různých podobách rozptýlená v kultuře „vyšší“ i „nižší“.¹²

Česky psané rukopisné lékařské sborníky nejsou svědectvím o universitní či učenecké medicíně, odkazují spíše k nižším profesím poskytovatelů lékařských služeb.¹³ Svým obsahem nepokrývají celou vrstvu lidového lékařství, které je ostatně v písemných pramenech podchycené jen okrajově a zprostředkovaně, nicméně zachycují jeden z jeho segmentů, onu vrstvu, kde probíhala interakce mezi zlidovělou podobou universitní medicíny a všeobecně rozšířenou a písemně zaznamenanou praxí. Pro historika tak představují jedinečný pramen, protože poznat jiné podoby lidového lékařství v takto koncentrované a kulturně jen málo filtrované podobě nemá prakticky šanci. K rukopisným pramenům proto přistupujeme jako k zrcadlu jedné z podob lidové kultury a zdroji poznání o lidovém lékařství.

Víra, rozum a zkušenost jsou tři nástroje mentální reflexe prožívaného dění, jejichž podobu v této práci analyzujeme. Na základě těchto kategorií si jedinec vytváří originální a v čase proměnlivou kognitivní strukturu, s jejíž pomocí vnímá a hodnotí

⁹ C. GINZBURG, *Sýr*, s. 12.

¹⁰ P. BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, Praha 2005, s. 25-26.

¹¹ Jaroslav MAREK, *Kultura jako téma a problém dějepiscectví*, ČČH 90, 1992, s. 495.

¹² Richard KIECKHEFER, *The Specific Rationality of Medieval Magic*, AHR 99, 1994, s. 833.

¹³ Srov. M. ŘÍHOVÁ, *Středověký lékař*, in: *Člověk českého středověku*, edd. M. Nodl – F. Šmahel, Praha 2002, s. 309.

realitu. Pomocí ní je schopen akceptovat novou skutečnost a přisoudit jí pravdivostní hodnotu, a to právě na základě zkušenosti, operací logického uvažování či iracionální víry. Ideální kognitivní struktura se sytí v konkrétní kognitivní mapu, tj. v jedinečný obraz reality, který má zároveň i motivační potenciál, určující charakter lidského konání. Konkrétní akt tak opět může být motivován zkušeností, operacemi logického uvažování či iracionální vírou. Kognitivní struktura je dobově, kulturně i společensky podmíněná, podobně jako výsledná kognitivní mapa, neboť zjednodušeně řečeno universitní posluchárna a venkovský kostel formují světónázor svých návštěvníků zcela odlišným způsobem. Pokud chceme hovořit o kognitivní struktuře jako o mentalitě, musíme mít na paměti, že generalizace typu „mentalita středověkého člověka“ jsou sice do určité míry přípustné, leč výslednému hodnocení ubírají na barvitosti a patrně se i vzdalují realitě.

Metodologická východiska a cíle práce

V otázce příčiny nemocí se středověcí lidé v závislosti na svém vzdělání uchylovali ke dvěma dominantním etiologickým přístupům, které Šmahel označuje jako koncepcí medicínská a koncepcí nábožensko-doktrinální.¹⁴ První se opírala o Galénem systematizovanou nauku o čtyřech šťávách (krev, hlen, žluč, černá žluč), známou jako humorální patologie. Podstatou stavu označovaného jako zdraví byla ideální rovnováha tělesných šťáv (*eukrasia*); nemoc propukla v případě, že byla tato rovnováha vychýlena (*dyskrasia*). Prizmatem této teorie však žádný organizmus nedisponoval ideálním poměrem zmíněných šťáv, vždy bylo některé přirozeně o něco více, což předurčovalo povahu jedince (sangvinik, choleric, melancholik, flegmatik). Zodpovědný lékař měl vzít tuto přirozenou dispozici v úvahu, když posuzoval tělesné projevy nemocného a určoval dietu či léčbu.¹⁵

Druhá koncepce hledala příčinu nemoci v zásahu nadpřirozené síly. Zde je s ohledem na dobové představy vhodné rozlišovat: na jedné straně mohl na pozadí choroby stát Bůh, který tak nemocného podroboval zkoušce, anebo mu poskytoval

¹⁴ František ŠMAHEL, *Silnější než víra: magie, pověry a kouzla husitského věku*, in: TÝŽ, *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002, s. 251.

¹⁵ K humorální teorii srov. Roy PORTER, *Největší dobrodíní lidstva – historie medicíny od starověku po současnost*, Praha 2001, s. 76-78; srov. Erich SCHÖNER, *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie*, Wiesbaden 1964. K recepci Galénova učení viz Timo JOUTSIVUO, *Scholastic Tradition and Humanist Innovation – the Concept of Neutrum in Renaissance Medicine*, Academia Scientiarum Fennica 1999.

zvláštní druh milosti, na druhé straně mohl nemoc způsobit d'ábel či jeho nehodný služebník, člověk oddávající se magii. Zdravotní potíže tak byly vnímány jako důsledek *maleficia*, které chápeme v duchu Murrayovy definice jako škodu způsobenou okultními prostředky.¹⁶ Především s ohledem na nižší odbornou erudici nositelů tradice lidového lékařství předpokládáme v rukopisech větší množství projevů motivovaných koncepcí druhou, chápaných v této práci jako ohlasy víry, resp. pověry, kterou vnímáme jako důsledek víry nepatřičné a nesprávně pochopeného náboženského rituálu.¹⁷ Zatímco v souvislosti s první koncepcí očekáváme určitý přirozený a lékařskou teorií uchopitelný zásah ve prospěch rovnováhy tělesných šťáv, druhá koncepce předpokládá reakci orientovanou na vnějšího původce problémů: modlitbu, půst či jiný nábožensky motivovaný krok, rituál nebo alternativní magický projev. Magii předběžně definujeme jako soubor technik využívajících nadpřirozených sil k dosažení zamýšlených cílů a věnujeme ji první kapitole.

Pozornost soustředíme především na rukopisy zachycenou terapii. Z doporučovaných léků a léčebných postupů si podrobněji všímáme položek autorizovaných konkrétní osobou, přírodních substancí aplikovaných v podobě amuletu či jiným způsobem zvláštních, rituálů i ritualizovaných postupů a verbálních formulí užívaných při léčbě. Při analýze podstaty jejich účinnosti, tj. funkčního principu, sledujeme základní postuláty sympatetické magie, které vymezil v první polovině 20. století J. G. Frazer.¹⁸ Jedná se především o dva principy, pojmenované jako zákon podobnosti (homeopatická či imitativní magie) a zákon doteku (kontaktní magie).¹⁹ Na základě prvního principu kouzelník předpokládá, že zamýšleného efektu dosáhne jeho napodobením, v případě druhého principu je přesvědčen, že manipulace s předmětem, se kterým byla cílená osoba ve styku, postihne i tuto osobu.²⁰ Oba principy se v jednotlivých magických aktech mohou vzájemně doplňovat.

¹⁶ Alexandr MURRAY, *Medieval Origin of the Witch Hunt*, CQ 7, 1976-77, s. 65.

¹⁷ M. D. BAILEY, *The Disenchantment of Magic: Spells, Charms, and Superstition in Early European Witchcraft Literature*, AHR 111, 2006, č. 2, s. 388.

¹⁸ J. G. FRAZER, *Zlatá ratolest*, Praha 1994, s. 18-22. Srov. Marcel MAUSS, *A General Theory of Magic*, London – New York 1972, s. 22-30.

¹⁹ Oba zákony stručně představil také Jan KAJFOSZ, *Pranostika jako relikv magického myšlení světa*, Kuděj 2, 2006, s. 26.

²⁰ J. G. FRAZER, *Zlatá ratolest*, s. 18. Srov. Josef ČIŽMÁŘ, *Lidové lékařství v Československu I*, Praha 1946, s. 152-56.

Při analýze excerpovaného materiálu pracujeme dále s pojmy „forma aplikace“ a „operativní kontext“. Prvně zmíněným označujeme způsob podání léku nebo apotropaického předmětu, pod druhý řadíme časové a prostorové souřadnice, které podmiňují efektivnost rituálů a ritualizovaných postupů. Rituál chápeme jako komunikační akt, jehož cílem je spojení s nadpřirozenými silami či jejich ovlivnění.²¹ Jako ritualizovaný postup označujeme konvenční techniku doplněnou o nový prvek předpokládající její kvalitativní proměnu, tj. např. běžné kompozitum z rostlinných substancí doplněné o svčenou vodu nebo bylinu vyrytou před úsvitem za recitace modliteb. Na základě těchto inovací můžeme uvažovat o posunu v rámci etiologických koncepcí od teze medicínské k nábožensko-doktrinální a konkrétní postup hodnotit jako tímto mentálním schématem podmíněný. Léčebné verbální formule neklasifikujeme podle typu problému, ale na základě sémanticko-funkčního rozboru usilujeme o pochopení významu jednotlivých komponent vzhledem k jejich funkci.²² I při rozboru funkce verbálních formulí si všímáme sympatetických vazeb.

V návaznosti na obecně formulované východisko, že předpokládaný nedostatek teoretických znalostí musel nutně být v lidovém lékařství kompenzován jinými faktory, se v předkládané práci věnujeme třem okruhům problémů: a) do jaké míry tento nedostatek kompenzovala zkušenost a jakým způsobem se tento trend promítl ve struktuře a hierarchii pramenů lékařského poznání; b) jakým způsobem se do terapie lidového lékařství promítl nábožensko-doktrinální etiologická koncepce; c) jaké byly funkční principy podmiňující efektivnost jednotlivých kategorií užívaných technik (amulet, rituál, verbální formule) a jakým způsobem lze na základě těchto technik charakterizovat racionalitu lidového lékařství.²³

Práci členíme do šesti kapitol, přičemž první dvě zasazují analyzovaná témata do širšího kontextu dějin magie a medicíny. Ve třetí kapitole se věnujeme terapeutickým záznamům, u kterých je uvedena osoba autorizující jejich účinnost. V kontextu jiných pramenných svědectví se pokoušíme vykreslit společenskou strukturu léčitelů a

²¹ Vycházíme z definice Petera Burkeho, který chápe rituál jako sled činů určených ke komunikaci, na jedné úrovni s nadpřirozenými silami a na druhé s trpícím. Viz P. BURKE, *Žebráci*, Praha 2007, s. 304.

²² Metodologické možnosti rozboru verbálních formulí shrnul Jonathan ROPER, *Towards a Poetics, Rhetorics and Proxemics of Verbal Charms*, in: *Folklore* 24, 2003, s. 31-32.

²³ K tématu specifčnosti středověké racionality srov. R. KIECKHEFER, *A Specific Rationality*, s. 813-36.

přiblížit jejich terapii. „Léky s přívlastkem“ volíme proto, že záznam o jejich původci zpravidla obsahuje garanci účinnosti tohoto postupu, neboť měl být úspěšně prověřen praxí, či-li vyzkoušen. Čtvrtá kapitola je věnována přírodním substancím (rostlinného, nerostného, živočišného původu), které vykazují neobvyklé vlastnosti, a stávají se proto nezřídka předměty užívanými jako amulet. V páté kapitole analyzujeme shromážděné rituály a ritualizované léky. V šesté pak verbální formule s léčebnou funkcí. Mezi přírodní substancí, rituálem a verbální formulí vidíme určitý přechodový vztah: V rukopisech je doložené samostatné užívání některých bylin jako apotropaických amuletů chránících před kouzly, stejně jako ritualizované zacházení s těmito substancemi. Verbální formule jsou zaznamenány jako součást rituálů i jako samostatné techniky řešení zdravotních komplikací. Relativně nepočtené zastoupení amuletů, rituálů a verbálních formulí v terapii staročeských lékařských rukopisů, kde tvoří méně než 5 % všech záznamů, nepřímou ukazuje rozbor léků s přívlastkem.

Dosavadní stav bádání a charakteristika pramenů

V odborné literatuře jsou staročeské rukopisné texty lékařského zaměření traktovány v zásadě od poloviny 19. století, přičemž zájem o tyto písemné památky souvisí se snahou rekonstruovat dějiny literatury psané v národním jazyce. Lékařské rukopisy proto zmiňuje již Jungmannův přehled dějin české literatury.²⁴ První pokusy o zhodnocení tohoto typu písemnictví byly limitovány nedostatečným povědomím o charakteru středověkého lékařství, Hanuš například soudil, že *lékařství středního věku je nerozumná a nad míru nechutná směs živlů nejrozličnějších*.²⁵ Přes tyto kritické odsudky si staročeské lékařské texty našly své místo v nejstarších výběrech z české literatury,²⁶ případně byly vydávány v samostatných edicích.²⁷ Po založení Časopisu lékařů českých v druhé polovině 19. století svou pozornost ke staročeským rukopisům obrátili také dějepisci z řad lékařů usilujících o postihu dávných podob domácí lékařské tradice. I ambicióznější projekty nicméně zůstaly poplatné nevysoké metodologické úrovni a jednotlivé ukázky z rukopisů byly čtenáři předkládány bez

²⁴ Josef JUNGMANN, *Historie literatury české*, Praha 1849, s. 77-82, 178-180.

²⁵ I. J. HANUŠ, *O české literatuře zdravotní v šestnáctém století*, ČMKČ 37, 1863, s. 294.

²⁶ *Malý výbor ze staročeské literatury*, ed. I. J. Hanuš, Praha 1863, s. 88-89 (rukopis NK ČR, sign. XVII D 10); *Výbor z literatury české II*, ed. K. J. Erben Praha 1868, s. 446-452 (rukopis NK ČR, sign. XVII B 18).

²⁷ *Rhazesovo rané lékařství*, ed. K. J. Erben, Praha 1864; *Saličetova ranná lékařství*, ed. Týž, Praha 1867.

pokusů o hlubší analýzu.²⁸ Vedle lékařů se staročeským rukopisům věnovali folkloristé a historici kultury, kteří v nich hledali ohlasy tradičních lidových způsobů léčby, především zaříkávaadel a rituálů.²⁹ Pionýrským a zároveň odborně fundovaným počinem je v tomto ohledu zejména průběžně publikované dílo Zíbrtova.³⁰

Rovněž v historiografii 20. století byly staročeské lékařské rukopisy vnímány jako součást lékařského písemnictví pozdního středověku, nicméně patrně s ohledem na jejich charakter jim byla věnována pozornost okrajová. Ve Vinařově přehledu dějin lékařství jsou proto zmíněna jen tzv. „Jádra“ – katalogy terapeutických prostředků.³¹ Pozornost historiků se orientovala převážně na specifikaci původců jednotlivých textů, resp. na odhalení identit neznámého františkána (překladaatele lékařské komplice Ortolfa von Bayerland) a anonymního autora *Jádra*. Bartoš v této souvislosti uvažoval o bratru Mikuláši z Čech,³² přičemž není zcela jasné, zda měl namysli Mikuláše psaného „z Polska“, který rovněž pobýval v Montpellier.³³ Vinař přisuzoval *Jádro* Křišťanovi z Prachatic,³⁴ zatímco Vlček dával do souvislosti s tvorbou Křišťanovou staročeské lékařské knihy.³⁵ Havránek *Jádra* chápal jako lékařské sborníky obsahující zčeštělá Křišťanova pojednání a překlady františkánovy.³⁶ Identitu neznámého františkánského mnicha i autora lékařské kompilace známé jako *Jádro* se dosud nepodařilo uspokojivě potvrdit a podobně záhadný zůstává také *Mistr Akvín*, který je

²⁸ Václav STANĚK, *O nalezeném starém českém lékařském rukopisu*, ČLČ 7, 1868, s. 155-56 (rukopis STRAHOV, sign. II. II V 33). K autorovi příspěvku srov. L. HLAVÁČKOVÁ, *Dr. Václav Staněk. 180 let od jeho narození*, ČLČ 123, 1984, s. 1251-52. Josef RUDA, *Knihy ranné velikých mistrů – Rukopis z druhé polovice XV. století*, ČLČ 13, 1974, s. 63sq. (rukopis NK ČR, sign. XVII H 23). František DVORSKÝ, *Příspěvky k dějinám lékařství českého*, ČLČ 19, 1880, s. 96sq.; Jan ŠPOTT, *Příspěvky k staré lékařské literatuře v Čechách*, ČLČ 21, 1882, s. 574 sq. TÝŽ, *K literatuře století XV.*, ČLČ 22, 1983, s. 560, 574-76, 589-592. Špottovu bibliografii historicky orientovaných příspěvků viz Michal NAVRÁTIL, *Med. a Chir. Dr. Jan Špott, nejstarší docent české university v Praze*, ČLČ 52, 1913, s. 29-30. František KŘEMEN, *Staročeská životospráva před 500 lety*, ČLČ 65 1926, s. 1350. Antonín KURZ, *Ukázka starší lékařské terminologie a frazeologie české*, ČLČ 21, 1882, s. 637-640; Ferdinand PÁTEK, *O léčení raněných v XV. století*, ČLČ 28, 1989, s. 953-55 (rukopis NK ČR, sign. XVII H 23).

²⁹ K. J. ERBEN, *Česká zaříkadla v nemocech*, ČMKČ 34, 1860, s. 50-58; Václav TILLE, *Lékařství pro zachování lidského zdraví, kteréž jsou vybrané z rozličných kněh lékařských*, ČL 5, 1896, s. 349-351, 568-72; TÝŽ, *Staročeské zaříkadlo bolesti zubní*, ČL 3, 1894, s. 444. Otakar SVOBODA, *Několik staročeských rad lékařských*, ČL 10, 1901, s. 311-14; Theodor ANT, *Lidová zdravotnědva staročeská*, ČL 12, 1903, s. 102-03.

³⁰ Viz především Čeněk ZÍBRT, *Kouzla a čary starých Čechů*, PAM, 14-16, 1887-1889, s. 86-92, 141-144, 191-194, 253-255, 411-414, 641-642; srov. TÝŽ, *Staročeské zaříkadla a lekovadla nemocí* ČL 14, 1905, s. 10-13; TÝŽ, *Zažehnavadla, zaklínadla středověká*, ČL 23, 1914, s. 387-88.

³¹ Josef VINAŘ, *Obrazy z minulosti českého lékařství*, Praha 1959, s. 124.

³² F. M. BARTOŠ, *Z lékařského písemnictví XV. století*, ČNM 1917, s. 323-26.

³³ G. KEIL, *Nikolaus v. Polen*, in: *LexMA VI*, c. 1186.

³⁴ J. VINAŘ, *Obrazy*, s. 44.

³⁵ Jaroslav VLČEK, *Dějiny české literatury I*, Praha 1951.

³⁶ *Výbor z české literatury doby husitské II*, ed. B. Havránek a kol., Praha 1964, s. 565.

zmiňován v hojně opisované staročeské životosprávě označované jako *Poklad chudých*. Zíbrt nad identitou této autority váhal,³⁷ zatímco Gellner se domníval, že se jedná o Tomáše Akvinského.³⁸ Wižďálková se ve své studii o lékařských textech Křišťana z Prachatic přiklonila k názoru, že Akvínem je byzantský lékař Paulus Aegineta.³⁹ Stejný názor publikoval také Spunar.⁴⁰

Staročeské lékařské sborníky nicméně zůstaly v historiografii posledních desetiletí okrajovým tématem, zcela ve stínu odborných prací věnovaných tvorbě universitně vzdělaných lékařů. Z publikací soupisového charakteru je zaznamenává první svazek Spunara *Repertoria*⁴¹ a jednotlivým textům se podrobněji věnuje svazek druhý.⁴² V posledních letech se staročeskými rukopisy systematicky zabývá Černá, která nejprve připravila edici rukopisného sborníku II F 14 z knihovny Národního muzea⁴³ a následně vydala text tzv. Františkánova lékařství.⁴⁴ Na komplexní zhodnocení ale tato vrstva lékařské literatury dosud čeká, a snad proto jsou i v nejnovější syntéze dějin oboru tomuto tématu věnovány jen dvě izolované zmínky.⁴⁵

Jako souhrnné označení se nám pro lékařské rukopisy jeví být nejvhodnějším sousloví „lékařské sborníky“, neboť *Jádro* nebo *Františkánova sbírka* představují pouze jednotlivé textové segmenty, byť rozsahem nejvýraznější a pravidelně se opakující. *Jádro* je složeno z oddílů uvozených slovy: *počíná se lékařství o...*, obsahujících soubor terapeutických postupů. Způsob řazení látky odpovídá středověké metodě traktování nemocí na základě schématu *signa, causae, curae*,⁴⁶ přičemž většina chorob je ve staročeském textu pojednána pouze z hlediska možností léčby. Látka je řazena topograficky, „od hlavy až k patě“ – *de capite ad calcem*, způsobem známým

³⁷ Č. ZÍBRT, *Staročeská tělověda a zdravotní věda*, Praha 1924, s. 17.

³⁸ Gustav GELLNER, *Jan Černý a jiní lékaři doby Jagellonské*, VKČSN 1934, s. 150.

³⁹ Bedřiška WIŽĎÁLKOVÁ, *Glosy na okraj lékařských knih Mistra Křišťana*, in: *Pocta Dr. Emmě Urbánkové*, ed. P. Pokorný, Praha 1979, s. 483.

⁴⁰ Pavel SPUNAR, *Repertorium auctorum Bohemorum protractum idearum post Universitatem Pragensem conditam illustrans II*, Varšava – Praha 1995, s. 136.

⁴¹ TÝŽ, *Repertorium auctorum Bohemorum protractum idearum post Universitatem Pragensem conditam illustrans I*, Vratislav 1985.

⁴² TÝŽ, *Repertorium II*, s. 231-39.

⁴³ *Hvězdářství krále Jana*, edd. A. M. Černá a kol., Praha 2004.

⁴⁴ *Staročeské knihy lékařské*, ed. Táž, Brno 2006.

⁴⁵ P. SVOBODNÝ – L. HLAVÁČKOVÁ, *Dějiny*, s. 40, 56.

⁴⁶ M. ŘÍHOVÁ, *K obsahu*, s. 95.

již z pozdně antického i středověkého lékařského písemnictví.⁴⁷ *Františkánova sbírka* je tématicky pestřejší, základ tvoří uroskopický traktát (*Izák, krále Šalamónuov syn v Arabii, udělal jedny knihy od moče...*) a traktát o pulsu, následuje prognostické pojednání a terapeutický traktát (*Lékové o všech neduziech*).⁴⁸ Podobně jako v případě *Jádra* není u této sbírky snadné určit, kde je její konec, případně které texty jsou ještě její součástí. Terapeutické pojednání z *Františkánovy sbírky* neobsahuje na rozdíl od *Jádra* odkazy na lékařskou praxi mistrů Pražské university, a proto soudíme, že se jedná o překlad vyhotovený patrně ještě františkánským mnichem.

Vedle těchto dvou celků obsahují lékařské sborníky česká zpracování tradičních žánrů soudobého lékařského písemnictví: dietetická pojednání označovaná jako *regimina sanitatis*,⁴⁹ doporučení k životosprávě během jednotlivých měsíců roku, profylaktické teze pro případ morového nebezpečí, návody jak pouštět žilou, pojednání o tělesných šťávách a souvisejících povahách, popisy účinků divotvorných substancí (např. hadí kůže, dubové jmelí nebo bukvice), herbáře, lapidář, kapitoly o ženském lékařství, ale také návod na věštění z ruky, kalendáře i jiná astronomická pojednání a některé sbírky postupů nesouvisejících s lékařskou tematikou. Žánrový profil sborníků tedy dosahuje v některých případech velmi pestrých podob. Texty inspirované tradicí učené medicíny střídají autonomní kolekce návodů k léčbě, které si zaznamenal písař kodexu nebo jeho další vlastník. Rukopisy jsou orientované převážně prakticky a nejvýrazněji je zastoupena složka terapeutická. Neposkytují takřka žádné informace o jejich autorech, v jednom případě se představuje kněz Joachym Pražský,⁵⁰ v dalším pak děkan Jakub od Týna⁵¹ a jako poslední potom kněz Jaromír.⁵² Ve všech případech tedy duchovní. Přestože je většina textů psána staročesky, vyskytují se latinské poznámky psané často stejnou rukou jako staročeský text, německé vpisky pak většinou náleží jinému písaři. Lze proto soudit, že mezi první písaře rukopisů patřili

⁴⁷ N. G. SIRAIŠI, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, New York 1979, s. 133. Srov. Faye GETZ, *Medicine in the English Middle Ages*, Princeton 1998, s. 47.

⁴⁸ *Staročeské knihy*, s. 62-206.

⁴⁹ K tématu viz W. SCHMITT, *Regimina*, in: *LexMA VII*, c. 575-77; srov. P. SPUNAR, *K odborné literatuře doby Karla IV. v Čechách*, in: *Mezinárodní vědecká konference Doba Karla IV. v dějinách národů ČSSR – Materiály ze sekce dějin filosofie a přírodních věd*, Praha 1981, s. 163-172; M. ŘÍHOVÁ, *Sanitatem conservare, k typologii jednoho druhu středověké lékařské literatury*, LF 127, 2004, 1-2, s. 54-65.

⁵⁰ KNM, sign. II E 16, f. 2r.

⁵¹ KNM, sign. IV H 28, f. 158r.

⁵² LEIDEN; Cod. Voss. Chym, sign. F 31, f. 131v.

etničtí Češi, kteří disponovali určitým vzděláním, jež nejspíš nebylo primárně lékařské. Ačkoliv se jedná o hypotézu, soudíme, že výrazné místo mezi nimi zastávali právě klerici.

Předkládaná dizertační práce vychází zejména z lékařských sborníků uložených Knihovně Národního muzea. Konkrétně se jedná o kodexy datované do 15. století: I F 10, I H 29, II H 25, II H 38, IV H 28, IV H 60, V E 74; o rukopisy datované na přelom 15. a 16. století: I D 7, I F 33, II H 4, III F 27, III F 53, III H 4; a rovněž o kodexy datované do 16. století: I F 11, I G 8, II E 16, IV G 9, V B 12; přihlíženo je také ke sborníku IV H 24, který je datován na přelom 16. a 17. století.⁵³ Dále byly využity rukopisy z Národní knihovny ČR, konkrétně sborníky XVII D 10 a XVII H 23, datované na přelom 15. a 16. století, sborníky XVII G 9, XVII H 22, datované na počátek 16. století, a rukopis XVII E 25 z konce 16. století.⁵⁴ Z rukopisů Knihovny Metropolitní kapituly pražské je citován kodex L. XIX z 15. století⁵⁵ a z fondů Knihovny premonstrátského kláštera na Strahově kodex II. II V 33, datovaný na přelom 15. a 16. století. Odkazováno je rovněž na rukopis B 1497 z Biblioteki Czartoryskich v Krakově, který je datován do 15. století⁵⁶ a na dva kodexy z Universitní knihovny v holandském Leidenu, konkrétně F 31 a Q 48, oba datované do 16. století.⁵⁷

Při interpretaci jednotlivých fenoménů z rukopisně tradovaného lékařství přihlížíme k soudobé staročeské tištěné produkci. První lékařkou osobností, jejíž dílo se dočkalo tištěných edic, byl bratrský medik Jan Černý. *Spis o nemocech morních* vyšel již v roce 1506 a v průběhu 16. století se dočkal řady dalších vydání.⁵⁸ Za cenný pramen považujeme rovněž jeho herbář, tištěný jako *Knihka lékařská*.⁵⁹ Výmluvné svědectví o uvažování universitně vzdělaného lékaře přináší *Gruntovní a dokonalý*

⁵³ Bližší popis jednotlivých rukopisů viz katalog F. M. BARTOŠ, *Soupis rukopisů Národního muzea v Praze*, Praha 1926, č. 202, 313, 494, 1233, 1506, 72, 225, 473, 792, 818, 869, 203, 245, 396, 1187, 1324, 1229 (v uvedeném pořadí).

⁵⁴ Josef TRUHLÁŘ, *Katalog českých rukopisů C.K. veřejné a universitní knihovny pražské*, Praha 1906, č. 140, 352, 297, 351, 201 (v uvedeném pořadí).

⁵⁵ Antonín PODLAHA, *Soupis rukopisů knihovny Metropolitní kapitoly pražské II, F-P*, Praha 1922, č. 1262.

⁵⁶ Stanislaus KUTRZEBA, *Catalogus codicum manu scriptorum musei principum Czartoryski Cracoviensis II.*, Cracoviae 1908-1913, č. 1497.

⁵⁷ P. C. BOEREN, *Codices Vossiani Chymici*, Leiden 1975, F 31, Q 48.

⁵⁸ Jan Černý, *Spis o nemocech morních*, Praha 1542, (čtvrté vydání). Viz *Knihopis českých a slovenských tisků od doby nejstarší až do konce 18. století*, red. Z. V. Tobolka – F. Horák, díl I. – *Prvotisky*, Praha 1925, díl II. – *Tisky z let 1501-1800*, část 1 – 9, Praha 1939 – 1967, (dále *Knihopis*) č. 1771.

⁵⁹ Jan Černý, *Knihka Lékařská, kteráž slove Herbář aneb Zelinář*, ed. Z. Tichá, Praha 1981.

regiment zdraví Jana Koppa z Raumenthalu, vydaný v Praze roku 1536.⁶⁰ Šest dialogů tohoto rozsáhlého spisu obsahuje reprezentativní sumu Koppovy erudice, stejně jako řadu jízlivých poznámek. Roku 1542 dále vyšla autorova *Knížka o nemocech morních*.⁶¹ Z profylaktické literatury využíváme také drobné dílko s titulem *Krátkej spis o morní nemoci*, které sepsal a v roce 1552 nechal vydat znojemský lékař Jan Vočehovský⁶² a promluvit dovoluujeme také kritikům tehdejší lékařské praxe, především faráři Janu z Bakova, autorovi dialogu o moru z roku 1582.⁶³ Svědectví o soudobé farmakologii, ale také o lidové praxi přináší Matthioliho *Herbář*, který do češtiny přeložil a upravil Tadeáš Hájek z Hájku. Toto krásné typografické dílo vyšlo poprvé v roce 1560.⁶⁴ Stručný výtah z tohoto herbáře sestavili Daniel Adam z Veleslavína a Adam Huber z Riesenbachu, pod názvem *Apatéka domácí* vyšel poprvé v roce 1595.⁶⁵ Graduovaný lékař Adam Huber přeložil a připravil k tisku také životoprávu *Henrycha Rankovia*, která vyšla společně s českým překladem veršů proslulého salernského *regimen sanitatis* v roce 1587.⁶⁶ Komentované salernské verše v češtině byly poprvé vydány v Olomouci již roku 1584.⁶⁷

Výpovědi z lékařských pramenů doplňujeme a ilustrujeme pomocí dobových i starších písemností jiných žánrů a odlišné provenience. Opíráme se proto o učené traktáty a právní sbírky, přihlížíme k některým modelům uplatněným v hagiografii. Z polemické literatury čerpáme především poznání o charakteru debaty na témata čarodějnictví, *maleficií*, magie, legitimních i zakázaných úkonů; rituální praktiky zachycené v lékařských rukopisech se pokoušíme vnímat optikou soudobých inkvizitorských manuálů, zejména proslulého *Kladiva na čarodějnice*.⁶⁸ Kde to prameny dovolují, nasloucháme hlasu krásné literatury, poezie, mravoličných textů, satir i frašek a historický fakt se tímto způsobem snažíme konstruovat na základě informací z typově odlišných pramenů.

⁶⁰ Jan Kopp z Raumenthalu, *Gruntovní a dokonalý regiment zdraví*, Praha 1536. *Knihopis* č. 4315.

⁶¹ TÝŽ, *Knížka o nakažení morním*, Praha 1942. *Knihopis* č. 4314.

⁶² Jan Vočehovský, *Krátkej spis o morní nemoci*, Prostějov 1552; *Knihopis* č. 16589.

⁶³ Jan z Bakova, *Sedlák povicvičený rozmlouvání o moru s doktorem lékařským o moru maje, že od morových bolestí žádného nakažení není, dovozuje*, Praha 1582; *Knihopis* č. 3468.

⁶⁴ *Knihopis*, č. 5416. Pracujeme s vydáním O. P. Matthioli, *Herbář I-III*, Praha 2003 (reprint).

⁶⁵ *Knihopis*, č. 5414; Odkazujeme na druhé vydání. *Apatéka domácí*, Praha 1602. *Knihopis*, č. 5415.

⁶⁶ *Knihopis*, č. 14742; užíváme edici *Regiment zdraví Henrycha Rankovia. Regimen sanitatis Salernitanum*, ed. P. Kucharský, Praha 1982.

⁶⁷ *O zachování dobrého zdraví, knížka Školy salernitánské*, Olomouc 1584; *Knihopis*, č. 1665.

⁶⁸ *Malleus Maleficarum – Kladivo na čarodějnice*, transl. J. Lenková, Praha 2000.

Porozumění pramenům lékařské provenience vyžaduje interdisciplinární přístup, v ideálním případě spolupráci vystudovaného lékaře. Pokud je analýza soustředěna na témata percepce a zpětné konstrukce reality, tedy v podstatě dějin myšlení, lze rejstřík přístupů k specifickému historickému materiálu obohatit také o některé koncepty, východiska a metody příbuzných společenskovedních oborů. Dialog mezi historiky a antropology na téma způsobů nahlížení na různé podoby kultury vzdálené minulosti probíhá již řadu desetiletí. Za inspirativní považujeme především polemiku vedenou na stránkách časopisu *Journal of the Interdisciplinary History*⁶⁹ i některé další příspěvky zde otištěné.⁷⁰ Ukázkovým problémem, k jehož řešení je přístupováno z pozic více oborů, je právě charakter magie a otázky spojené s fenoménem čarodějnictví ve středověku, resp. raném novověku, přičemž pro historiky zůstává nepřijatelným anachronismem aplikace závěrů antropologických studií okrajových kultur na historické prameny.⁷¹ Rovněž také při studiu lidové kultury daných období, respektive lidových způsobů léčby a představ s nimi spojených lze nalézt přijatelnou inspiraci

v mezioborově zaměřených pracích.⁷² Samostatnou kapitolu pak představují rituály a verbální formule tradované a užívané v lidovém prostředí, jimž byly v nedávné době věnovány studie překračující v některých případech svým záběrem pole vlastní

⁶⁹ Hildred GEERTZ, *An antropology of Religion and Magic I*, JIH 6, 1975, No. 1, s. 71-89; Keith THOMAS, *An antropology of Religion and Magic II*, JIH 6, 1975, č. 1, s. 91-109.

⁷⁰ R. A. HORSLEY, *Who Were the Witches? The Social Role of Accused in the European Witch Trials*, JIH 9, 1979, č. 4, s. 689-715; R. W. SCRIBNER, *The Reformation, Popular Magic, and the „Disenchantment of the World“*, JIH 23, 1993, č. 3, s. 475-494.

⁷¹ K problematice magie a čarodějnictví existuje již rozsáhlá literatura, přihlíženo bylo zejména k následujícím monografiím a syntézám: Lynn THORNDIKE, *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe*, New York 1905; K. THOMAS, *Religion and Decline of Magic*, London 1971; J. B. RUSSEL, *Witchcraft in the Middle Ages*, London 1972; Peter BROWN, *Sorcery, Demons and the Rise of Christianity: from Late Antiquity into the Middle Ages*, in: TÝŽ, *Religion and Society in the Age of st. Augustine*, London 1972, s. 119-149; Valerie FLINT, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford 1991; Norman COHN, *Europe's Inner Demons*, London 1993; J. C. BOLOGNE, *Magie und Aberglaube im Mittelalter*, Düsseldorf 1995; Bengt ANKARLOO – Stuart CLARK – William MONTER, *Witchcraft and Magic in Europe: The Period of the Whicht Trials*, London 2002; R. KIECKHEFER, *Magie ve středověku*, Praha 2005. J.-C. SCHMITT, *Medioevo „superstizioso“*, Roma – Bari 2005.

⁷² Jole AGRIMI – Chiara Crisciani, *Medici e vetulae dal Duecento al Quattrocenti: Problemi di una ricerca*, in: *Cultura popolare e cultura dotta del Seicento*, ed. F. Angeli, Milano 1983, s. 143-63; Mary O'NEIL, *Magical Healing, Love Magic and the Inquisition in Late Sixteenth-century Modena*, in: *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, ed. S. Haliczer, Beckenham 1987, s. 88-114; TAŽ, „Sacerdote ovvero strione:“ *Ecclesiastical and Superstitious Remedies in 16th Century Italy*, in: *Understanding Popular Culture*, ed. Stephen L. Kaplan, Berlin – New York – Amsterdam 1984, s. 53-83.

historiografie.⁷³ Právě v léčitelských praktikách se exemplárně protínají výše uvedená témata: lékařství minulých dob, lidová kultura a svět magična v celé své pestrosti a působivosti. Již Plinius Starší (23/24-79) upozornil na úzkou vazbu mezi magickými praktikami a medicínou, když ve své *Historia naturalis* tvrdil: *Nepochybně se zrodilo toto nejošemetnější umění (tj. magie) z lékařství, a tak k lichotivým a vytouženým slibům přidalo ještě sílu jakéhosi náboženství, jehož se i dnes slepě drží lidské pokolení.*⁷⁴ Náš exkurz do lidové kultury pozdního středověku proto zahajme právě výkladem k dějinám magie a medicíny.

⁷³ Winfried NÖTH, *Semiotics of the Old English Charm*, *Semiotica* 19, 1977, č. 1-2, s. 59-83; Krzysztof BRACHA, *Magia slowa*, *KH* 98, 1991, č. 3, s. 17-32; Edina BOZÓKY, *Mythic Mediation in Healing Incantations*, in: *Health, Disease and Healing in Medieval Culture*, edd. S. Campbell a kol., Toronto 1992, s. 84-92; L. T. OLSAN, *Latin Charms of Medieval England: Verbal Healing in a Christian Oral Tradition*, *OT* 7, 1992, č. 1, s. 116-142; TÁŽ, *Charms and Prayers in Medieval Medical Theory and Practice*, *SHM* 16, 2003, č.3, s. 343-366; J. ROPER, *Towards a Poetics*, s. 7-49; L. A. GARNER, *Anglo-Saxon Charms in Performance*, *OT* 19, 2004, č.1, s. 20-42; D. C. SKEMER, *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, The Pennsylvania State University Press 2006; D. BAILEY, *The Disenchantment*, s. 383-404.

⁷⁴ Plinius Starší, *Kapitoly o přírodě*, ed et transl. F. Němeček, Praha 1974, s. 250.

1. Nezbytné poznámky k fenoménu magie

1.1 Magie ve středověké kultuře

Nahlíženo optikou školských pramenů oficiální kultury je magie ve středověku především uměním, je počítána mezi *artes*. Na rozdíl od pozitivně vnímaných *artes liberales*⁷⁵ a převážně s despektem přijímaných *artes mechanicae*⁷⁶ jsou *artes magicae* či jinak *incertae, prohibitae* chápány – jak ostatně ukazují již citované názvy – jako nauky ošemetné a v zásadě nedovolené.⁷⁷ Základní trojiční dělení, které je nám zde východiskem, považujeme však spíše za orientační s vědomím skutečnosti, že v širším kontextu středověkých vědních klasifikací je poněkud zavádějící.⁷⁸ Odhaluje nicméně dvě skutečnosti: nauky označované jako „magické“ a) disponují statutem vzdělávacích disciplín, b) jsou vnímány v zásadě negativně na škále nejisté – zakázané.

Konkrétní vhled do struktury *artes magicae* ve vrcholném středověku dovoluje pojednání *Eruditio didascalica* vzdělaného Huga z opatství Sv. Viktora (+1140).⁷⁹ V oddíle *De magica et partibus eius* charakterizuje magii jako učitelku všech forem nepravosti a zlovolnosti (*omnis iniquitatis et malitiae magistra*)⁸⁰ a vymezuje pět druhů čarodějnictví (*quinque genera maleficiorum*): věštbu (*manticen, quod sonat divinationem*); klamnou matematiku (*mathematicam vanam*); hádání (*sortilegia*); kouzlení-zaklínání (*maleficia*); mámení-šalba (*praestigia*). Jednotlivé pododdíly případně dále člení, takže například pod věštbu (*mantice*) zařazuje nekromantii,

⁷⁵ K tématu viz *The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, ed. David L. Wagner, Bloomington 1983.

⁷⁶ viz heslo „artes mechanicae“, in: *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, red. M. Teeuwen, Turnhout 2003, 367-369; srov. George OVITT Jr., *The Statut of Mechanical Arts in Medieval Classifications of Learning*, in: *Viator* 14, 1983, s. 89-105.

⁷⁷ W. SCHMITT, *Artes incertae*, in: *Lexikon des Mittelalters* I-IX, Stuttgart – Weimar 1999, c. 1058 (cit. dále jako *LexMA*).

⁷⁸ Problematika středověkých klasifikací vědních oborů je složitější. Pro základní orientaci srov. především J. A. WEISHEIPL, *Classification of the Sciences in Medieval Thought*, in: *Mediaeval Studies* 27, 1965, s. 54-90; TÝŽ, *The Nature, Scope and Classification of the Sciences*, in: *Science in the Middle Ages*, ed. D. C. Lindberg, London-Chicago 1980, s. 461-82; dále pak: *Artes im Mittelalter*, Hg. U. Schafer, Berlin 1999; Richard McKEON, *The Organization of Sciences and the Relations of Cultures in the Twelfth and Thirteenth Centurie*, in: *The Cultural Context of Medieval Learning*, ed. J. E. Murdoch – E. D. Sylla, Dordrecht 1975, s. 151-192.

⁷⁹ K osobnosti a tvorbě Huga od sv. Viktora viz Lenka KARFÍKOVÁ, *Hugo od sv. Viktora a jeho spis O Třech dnech*, in: *Hugo od sv. Viktora, De tribus diebus – O třech dnech*, ed. Táž, Praha 1997, s. 7-50; Jerome TAYLOR, *Introduction*, in: *The Didascalicon of Hugo of Saint Victor*, ed. Týž, New York 1991, s. 3-39.

⁸⁰ Hugo de St. Victore, *Eruditio didascalica*, in: PL 176, c. 810C.

geomantii, hydromantii, aeromantii a pyromantii, podle typu materie věšteckého poznání.⁸¹

Hugova klasifikace je silně závislá na tradici sahající k patristickým spisům starověku, a to především v otázce etického hodnocení magických nauk i vlastního rozčlenění, ve kterém anachronicky dominují sumarizované věštecké techniky pohanských kultů antického Říma. Pro hodnotící přístup v pozdějších staletích bylo podstatné, že jednoznačně negativní stanovisko k věšteckým technikám a jiné „magii“ zaujal vedle dalších autorů také sv. Augustin (354-430),⁸² který je ve spise *De doctrina christiana* zařadil pod marné i nebezpečné pověry a čáry, pro něž je charakteristická smlouva mezi lidmi a démony.⁸³ Magické nauky spojil s démony, jejich původci, v návaznosti na pozdně antickou tradici rovněž biskup Isidor ze Sevilly (560?-636) slovy *haec vanitas magicarum artium ex traditione angelorum malorum* v 9. kapitole VIII. knihy *Etymologiae*.⁸⁴ Isidorovo v pozdějších staletích hojně opisované a populární dílo⁸⁵ se tak rovněž podílelo na transmisi pozdně antického rozčlenění magických *artes*, které v částečné podobě nalezneme také u staročeského *Tkadlečka*⁸⁶ a *Oráče z Čech (Ackermann aus Böhmen)*.⁸⁷

Hugo pekelného partnera a učitele magických praktik odhaluje v definici kouzelníků-zaklínačů (*malefici*), o kterých píše, že „zaklínáním démonů nebo amulety nebo jinými druhy ohavných prostředků ve spolupráci s ďábly a díky vrozené schopnosti zla provádějí nekalé věci.“⁸⁸ Propojení magie se silami pekla v imaginaci autorů klášterní proveniencie lze názorně sledovat v příběhu iniciace zvědavého mnicha z pera Guiberta de Nogent (1053-ca.1125).⁸⁹ Mladý mnich během rozhovorů

⁸¹ Hugo de St. Victore, *Eruditio*, c. 810D-812A.

⁸² H. J. OESTERLE, *Augustinus*, in: *LexMA* I, c. 1223-27; srov. R. M. HARE – Jonathan BARNES – Henry CHADWICK, *Zakladatelé myšlení*, Praha 1994, s. 203-214.

⁸³ Aurelius Augustinus, *Křesťanská vzdělanost – De doctrina christiana*, ed. et transl. Jana Nechutová, Praha 2004, s. 104-113.

⁸⁴ Isidorus Hispalensis, *Etymologiae VIII*, cap. IX, in: PL 82, c. 310B-314A. Srov. J. FONTAINE, *Isidor von Sevilla*, in: *LexMA* V, c. 677-680.

⁸⁵ Isidorovy *Etymologie* byly mj. vepsány také do *Codex Gigas*, jehož obsahová skladba je interpretována jako (příruční) klášterní knihovna v jednom svazku. O obsahu kodexu blíže: Jaroslav KOLÁR, *Kodex Gigas a otázka jeho sémiotické interpretace*, in: TÝŽ, *Návraty bez konce. Studie k starší české literatuře*, Brno 1999, s. 43-58.

⁸⁶ *Tkadleček*, ed. F. Šimek, Praha 1974, s. 173-74.

⁸⁷ Jan ze Žatce, *Oráč z Čech*, ed. et transl. J. Povejšil, Praha 1994, s. 59.

⁸⁸ *Malefici sunt, qui per incantationes daemoniacas, sive ligaturas, vel alia quaecunque exsecrabilia remedium genera, cooperatione daemonum atque instructu nefanda perficiunt*. Viz Hugo de St. Victore, *Eruditio*, c. 812A.

⁸⁹ základní informace k autorovi viz N. BULST, *Guibert v. Nogent*, in: *LexMA* IV, c. 1768-69.

s židovským lékařem zatoužil po zasvěcení do magických nauk, které mu lékař – sám v magii zběhlý – zprostředkoval. Během prostého iniciačního rituálu následující noci mnich složil ďáblu přísahu a potvrdil ji, ke zděšení autora této relace, ejakulací semene. Poté sice poznal magické nauky svého nového školitele, ale propadl mu duší.⁹⁰

Citované klasifikace a *exemplum* ukazují magii pouze tak, jak vystupovala v podobě určitého *locus communis* ve středověkém písemnictví. Její skutečný vliv na myšlení byl výrazně diferencovanější, a to i ve vztahu k vědě i technice. Jak dokazoval ve svém rozsáhlém historiografickém díle od počátku 20. století Thorndike, principy magického myšlení nebyly ve středověké epistemologii marginální a lze soudit, že otevíraly cestu empirickému a experimentálnímu přístupu k přírodě.⁹¹ Jevy hodnocené na škále zázračné – divotvorné – ďábelské jsou zmiňovány v encyklopediích o přírodě, universitních cvičeních, sbírkách přírodních i umělých kuriozit (*experimenta, secreta*) a vědeckých problémů (*problemata*).⁹² Přítomností magie si středověcí autoři vysvětlovali rovněž fungování jim nesrozumitelných mechanických strojů, o kterých slyšeli nebo je měli možnost pozorovat na cestách.

Osobnosti disponující nebyvalými znalostmi byly v biografických textech spojovány s magií nebo označovány rovnou za kouzelníky. Takový osud potkal Rogera Bacona (1219-1292),⁹³ Alberta Velikého (1200-1280)⁹⁴ nebo Gerberta z Aurillacu (950-1003),⁹⁵ vždy v souvislosti s konstrukcí humanoidního automatu (hlava, socha) schopného komunikovat.⁹⁶ Například Gerbert z Aurillacu ale proslul i jinými činy, které vyvolávaly podezření nad původem jeho schopností. Na Martových polích v blízkosti Říma za pomoci důvěrně známých nauk (*solitis artibus*) otevřel zemi

⁹⁰ Guibertus abbas S. Mariae de Novigento, *De vita sua*, in: PL 156, c. 0891B-0891D. K autobiografii *De vita sua* jako pramenu poznávání středověké individuality viz A. J. GUREVICH, *The Origins of European Individualism*, Oxford – Cambridge 1995, s. 114-126.

⁹¹ Srov. L. THORNDIKE, *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe*, New York 1905.

⁹² Bert HANSEN, *Science and Magic*, in: *Science in the Middle Ages*, ed. D. C. Lindberg, Chicago – London 1992, s. 493-495.

⁹³ J. D. NORTH, *Roger Bacon*, in: *LexMA* VII, c. 940-42.

⁹⁴ W. KÜBEL, *Albertus Magnus*, in: *Ibidem* I, c. 297-99.

⁹⁵ H.-H. KORTÜM, *Gerbert v. Aurillac*, in: *Ibidem* IV, c. 1300-1301. K osobnosti ozdějšího papeže Silvestra II. (999-1003) a jeho rozsáhlému vzdělání viz O. G. DARLINGTON, *Gerber as a Teacher*, *AHR* 52, 1947, s. 456-476.

⁹⁶ William EAMON, *Technology as Magic in the Late Middle Ages and the Renaissance*, in: *Janus* 30, 1983, s. 174; k magii v díle Rogera Bacona viz dále A. G. MOLLAND, *Roger Bacon as Magician*, in: *Traditio* 30, 1974, s. 445-460.

a objevil poklad nesmírné ceny. Vypravěč těchto událostí, Vilém z Malmesbury (ca.1080/95-ca.1143), byl nucen připustit, že na základě takovýchto kousků se mezi lidmi rozšířilo mínění o temných silách stojících na pozadí Gerbertových úspěchů (*talia illum aduersis prestigiis machinatum fuisse constans vulgi est opinio*). On sám však pozdějšího papeže opatrně hájil s poukazem na krále Šalamouna a jiné historické osobnosti, které disponovaly neobyčejnými znalostmi a schopnostmi.⁹⁷

Vedle mluvících automatů se obdivu těšily také zpívající fontány, mechanické hračky, bitevní vozy anebo Šalamounův trůn v Konstantinopoli, jenž měl možnost osobně vidět Liutprand z Cremony (920 – 970/72).⁹⁸ Ve světském prostředí šlechtických dvorů na popularitě získaly lapidáře a jimi popisované drahé kameny, oceňované pro svou kouzelnou moc.⁹⁹ Jestliže tedy vyděšený Baconův žák v panické hrůze z ďábla rozbijí legendární automat,¹⁰⁰ v dvorském prostředí lze pozorovat pozitivní reakce a touhu magické předměty vlastnit, respektive disponovat jejich mocí.

Ve 12. století, kdy Hugo od sv. Viktora sepisoval svůj konvenčně pojatý katalog magických nauk, začaly do prostoru západní Evropy pronikat ve větší míře překlady textů tzv. „arabské vědy“ (*doctrina Arabum*).¹⁰¹ Již první klasifikace nauk původem z této kulturní oblasti obsahovaly disciplíny na Západě takřka neznámé nebo jen málo propracované. Alfarabiho (872-950) klasifikace, opisovaná v latinském světě jako *De ortu scientiarum*, uváděla mezi nižší obory tzv. sublunární sféry vedle tradičně podezřelé nekromantie také obory jako praktická astrologie či alchymie,¹⁰² které zasvěcencům slibovaly znalosti, dovednosti a moc na hranici tradičních *artes magicae*.

⁹⁷ William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, vol. 1, ed. and transl. B. A. B. Mynors et alii, Oxford 1998, s. 286-89.

⁹⁸ E. KARP, *Liutprand v. Cremona*, *LexMA* 5, c. 2041-42.

⁹⁹ R. KIECKHEFER, *Magie*, s. 124-29.

¹⁰⁰ W. EAMON, *Technology*, s. 174.

¹⁰¹ Sousloví použil Daniel Morley patrně v 70. letech 12. století. Viz Roger FRENCH, *Astrology in Medical Practice*, in: *Practical medicine from Salerno to the Black Death*, edd. Luis García-Ballester a kol., Cambridge 1994, s. 30. K arabským vědeckým textům viz dále: Edward GRANT, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, Cambridge 1998, s. 18-32; D. C. LINDBERG, *The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West*, in: *Science*, s. 161-214.

¹⁰² *Partes autem huius scientiae octo sunt, scilicet scientia de iudiciis, scientia de medicina, scientia de nigromantia, scientia de imaginibus, scientia de agricultura, scientia de navigando, scientia de alkimia quae est scientia de conversione rerum in alias species, scientia de speculis*. Alfarabi, *Über den Ursprung der Wissenschaften – De ortu scientiarum*, ed. C. Bäumer, Münster 1916, s. s. 20.

Zejména astrologie, ale i alchymie se staly – i přes kritické moralizující hlasy – pevnou součástí dvorské kultury.¹⁰³

1.2 Intelektuální magie renesančních učenců

Na samém konci středověku nabyla magie novou a sebevědomou podobu v dílech renesančních učenců a humanistů opírajících se především o novoplatónskou filosofii a spisy hermetické tradice.¹⁰⁴ V magii tito myslitelé různými cestami nalézali a dotvářeli myšlenkový systém výkladu světového řádu a metodu umožňující odhalit skrytá tajemství přírody. *Magie je schopnost obdivuhodné moci, plná nejvyšších mystérií. Je jí vlastní nejhlubší kontemplace o tajuplných věcech, jejich přirozenosti, síle, kvalitě, podstatě a účincích*, psal otevřeně s neskryvaných zaujetím Heinrich Cornelius Agrippa z Nettesheimu (1486-1535).¹⁰⁵

V barvitě mozaice renesanční kultury má magie výrazné místo, stejně jako kategorie mág v typologii renesančních vzdělavců. „*Sum magus et incantator*“, prohlásil o sobě hrdě matematik a lékař Hieronymus Cardano (1501-1676).¹⁰⁶ Giordano Bruno (1548-1600) na začátku svého spisu o magii vyjmenoval rovných devět důstojných kategorií mágů, záměrně mezi ně nepočítaje čaroděje – *zlovolného hlupáka, který prostřednictvím smlouvy nebo vztahu s kakodémonem obdržel schopnost škodit nebo získat prospěch*, známého z příruček inkvizitorů.¹⁰⁷ Přestože renesanční učenci pro své okouzlení magií čelili odmítavým hlasům z katolického i protestantského tábora,¹⁰⁸ prostor pro polemiku již zůstal v zásadě otevřený. Picco della Mirandola (1463-1494) tak mohl tvrdit, že i on zcela zavrhuje magii závislou na

¹⁰³ K tématu podrobněji Petr VOREL, *Velké dějiny Země Koruny české VII.*, Praha 2005, s. 341-411.

¹⁰⁴ Mezi tři základní prameny renesančních okultních věd lze řadit židovskou *Kabalu*, řeckého *Herma Trismegista* a arabský spis *Picatrix*, jejichž studium má na latinském Západě i středověkou tradici. Viz F. L. BORCHARDT, *The Magus as Renaissance Man*, SCJ 21, 1990, č. 1, s. 60. Ke středověkým rukovětim magie viz R. KIECKHEFER, *Forbidden Rites – A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Sutton 1997.

¹⁰⁵ B. ANKARLOO – S. CLARK – W. MONTER, *Witchcraft*, s. 148.

¹⁰⁶ Eugenio GARIN, *Filosof a mág*, in: *Renesanční člověk a jeho svět*, ed. Týž, Praha 2003, s. 156. K charakteru vybraných renesančních osobností srov. P. O. KRISTELLER, *Osm filosofů italské renesance*, Praha 2007.

¹⁰⁷ Giordano Bruno, *Magie, Pouta a Dialog renesančního filosofa*, trans. Jakub Hlaváček, Praha 2007, s. 7-10.

¹⁰⁸ Přehledně P. D. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, Studies of the Warburg Institute 22, London 1958, s. 145-185.

činnosti démonů, ale uznává magii, jež je *navýsost zdokonalenou přírodní filosofií činící člověka vládcem a pánem*.¹⁰⁹

Na jiné mentální nástroje než rozum spoléhal ve snaze o porozumění vesmíru také citovaný Agrippa. Ve spisech *De occulta philosophia* a *De incertitudine et vanitate scientiarum* se pokusil, nepříliš koherentně, vyložit podstatu svého přístupu k tajemstvím přírody. Ve shodě s obecně sdíleným dobovým názorem, že i magie – jako věda i nástroj poznání, od chvíle, kdy se tři mágové poklonili narozenému Kristu, doznala podstatných negativních proměn, soudil, že novodobý mág musí především prastarou nauku rekonstruovat a doslova rozšifrovat, neboť původní texty záměrně nebyly sepsány srozumitelně. I jeho teoreticko-okultní magie je ovšem prezentovaná jako výsostná filosofie usilující o postižení sympatetických vazeb panujících v universu.¹¹⁰

Zaujetí pro magii, které se opíralo mj. také o filologické výsledky humanistického úsilí, patrně ovlivnilo klima panující v západní vědě na konci středověku a paradoxně se (s ohledem na konkrétní výsledky) částečně podílelo na fenoménu označovaném jako „zrození moderní vědy“ nebo „vědecká revoluce“. Přestože byla v nejnovější historiografii odmítnuta radikální teze o genetické vazbě mezi moderní vědou a renesančním okultismem,¹¹¹ můžeme minimálně pozitivní étos renesančních mágů, koncentrovaný do ideálu, že člověk může porozumět skrytým silám přírody a ovládnout je, považovat za blízky ambicím moderní vědy.

V rámci obecněji koncipovaných úvah o vývoji společnosti lze sledovat následující postulát: s narůstajícím porozuměním mechanismům přírody a odkrýváním

¹⁰⁹ P. BURKE, *Italská renaissance*, Praha 1996, s. 203. Srov. E. KESSLER, *Pico della Mirandola*, in: *LexMA VI*, c. 1232-33. Podobnou distinkci dvou větví magie (nelegální a legitimní) lze nalézt i v anglickém vydání díla *Magia Naturalis* Giambatisty della Porta (1535-1615), kde se v II. kapitole I. knihy rozlišuje mezi *neblaze proslulou a politováníhodnou magií (infamous and unhappy)*, jelikož má co do činění s padlými duchy a *magií přirozenou (other Magick is natural)*, kterou všichni výjimeční a moudří mužové uznávají. John Baptista Porta, *Natural Magick*, Naples 1589; vedle on-line přístupného textu lze cit. dle B. HANSEN, *Science and Magic*, in: *Science*, s. 488. K della Portově pojetí magie viz dále W. EAMON, *Science and the Secrets of Nature*, Princeton 1994, 194-233.

¹¹⁰ Charles G. NAUERT, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana 1965, s. 222-264.

¹¹¹ Teze formulovaná ve studii Frances YATES, *The Hermetic Tradition in Renaissance Science*, in: *Art, Science and History in the Renaissance*, ed. C. S. Singleton, Baltimore 1967, s. 273; rovněž v monografii TÁŽ, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964. Přehled kritických reakcí viz B. ANKARLOO – S. CLARK – W. MONTER, *Witchcraft*, s. 156-160.

technologických souvislostí dochází k ústupu interpretací neznámých fenoménů na primárně magické bázi, jinými slovy dochází k „odkouzlení světa“. Na konci středověku a paradoxně v souvislosti s renesančním kulturním klimatem, jež je charakteristické entuziasmem ve vztahu k technologickým vymoženostem,¹¹² ale naopak pozorujeme nejen nový zájem intelektuálů o magii, ale také co do rozsahu a intenzity bezprecedentní vlnu strachu z agentů démonické magie, čarodějů a čarodějnic.¹¹³

1.3 Magie v lidové kultuře: sabat a realita

Kořeny víry v čarodějnice a s ní související čarodějnické procesy, kterými nechvalně prosluly především první staletí raného novověku, představují atraktivní téma vykládané dnes již z různých úhlů pohledu.¹¹⁴ Dokumenty týkající se čarodějnic umožňují na první pohled nahlédnout do světa skutečných praktiků magických technik. Opatrnost při jejich čtení by ale měla být prvním příkázáním, neboť inkvizitoři nepracovali jako moderní antropologové. Přesto je ale možné i do světa lidových technik a představ obezřetně nahlédnout a nástin podob magie v evropské kultuře inkriminovaných staletí doplnit o několik tezí týkajících se jejího populárního rozměru.

Minimálně již v antice lze sledovat tendenci označovat slovem „magie“ náboženské rituály společností, které jsou vnímány jako cizí, popřípadě rituály obecně odmítané.¹¹⁵ Tato tendence se promítla i do postoje křesťanských autorů patristického období, stojících tváří v tvář pohanské kultické praxi. Magie pohanů (a v následujících staletích heretiků, Židů a čarodějnic) je navíc prezentována jako praxe podmíněná součinností s démony, a v očích církevních autorů tak získává na dlouhá staletí zcela zavrženíhodný profil. Chceme-li posuzovat ve společnosti běžné magické techniky,

¹¹² Viz v této souvislosti ilustrující citát G. Cardana: „*Jaké to obzvláštní štěstí mě potkalo, že jsem žil ve století, které objevilo celý svět: Ameriku, Brazílii, Patagonii, Peru, Quito, Floridu, Novou Francii, Nové Španělsko, země na severu, východu a jihu. A co je podivuhodnější, než lidské hřmění, které svou silou překonává hřmění nebes? Neumím pomlčet ani o tobě, báječná magnetko, která nás vedeš v noci i v bouřích přes širé oceány do zemí, o nichž jsme nikdy nevěděli. A pak je zde náš tiskařský lis, vymyšlený géniem člověka a stvořený jeho rukama, a přece zázrak rovný božskému.*“ Cit. dle F. ŠMAHEL, *Ars artificialer scribendi*, in: *Knihtisk a kniha v Českých zemích od husitství do Bílé hory*, Praha 1970, s. 7.

¹¹³ William EAMON, *Technology*, s. 172.

¹¹⁴ Pro stručnost odkazují pouze na zevrubný přehled dosavadních přístupů publikovaný jako úvod ke knize Carlo GINZBURG, *Noční příběh*, Praha 2003, s. 11-46.

¹¹⁵ H. C. KEE, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge 1986, s. 100.

nevystačíme si pouze s polemickou literaturou, penitenciáři, synodálními ustanoveními, soudními akty inkvizice a dalšími prameny oficiální kultury, neboť v zásadě podléhají této tradici a hodnotí všechny nestandardní projevy předem nastavenou optikou.

Platí přitom následující postřehy: a) prameny postihující lidovou praxi a zároveň souhrn postojů, představ či vzorců chování zpravidla nehovoří autentickým jazykem této kultury, jež je proto stále ještě do značné míry *terra incognita*;¹¹⁶ b) nelze se na rozdíl od myšlenkového světa renesančních intelektuálů opřít v souvislosti s lidovou kulturou o svébytné pozitivní vymezení pojmu „magie“; jen obtížně by se zde našel někdo, kdo by souhlasil s tím, že ideálním slovem charakterizujícím jím užívané praktiky je právě magie;¹¹⁷ c) církve shlížející po staletí s nedůvěrou na lidovou praxi byla jejím výsostným inspiračním zdrojem; a to i v případě těch dílčích technik, které sama odsuzovala jako pověrečné nebo magické;¹¹⁸ d) lidové povědomí o významu slova „pověrečné“ či o jiných kategoriích normativů oficiální kultury nelze přeceňovat, jak ukazuje příklad Antonia de Correggi, kterého modenská inkvizice v roce 1595 obvinila pro zneužívání textu evangelia k léčbě nemocných. Na otázku po podstatě pověry odpověděl, že před pověrečnými skutky často v kostele varuje kněz a že on sám si pod tímto slovem představuje konání zla, čili: „*ublížit nějak sousedovi nebo zmocnit se jeho statků atp.*“¹¹⁹

Epistemologický skepticismus plynoucí z povahy uvedených postulátů a charakteru dochovaných pramenů lze rozptýlit příklonem k širšímu pojetí lidové magie, které se opírá o její obecnější definice. Magie může být charakterizována jako soubor technik využívajících skrytých (přirozených i nadpřirozených) sil k dosažení zamýšlených cílů, často pomocí slov, verbálních formulí a symbolů,¹²⁰ nebo jako soubor technik záměrně využívajících prostředků skrytých nebo nadpřirozených

¹¹⁶ R. KIECKHEFER, *European Witch Trials*, London 1976, s. 47. K problémům spojeným se snahou proniknout do oblasti tradičně označované jako lidová kultura viz C. GINZBURG, *Sýr*, s. 11-20; srov. P. BURKE, *Lidová kultura*, s. 25-27.

¹¹⁷ B. ANKARLOO – S. CLARK – W. MONTER, *Witchcraft*, s. 110, 147. Srov. H. GEERTZ, *An antropology*, s. 82.

¹¹⁸ K. THOMAS, *Religion*, s. 25-50. V návaznosti na citovanou kapitolu „*The Magic of the Medieval Church*“ Kieckhefer soudí, že „oficiální náboženské praktiky jsou od magie takřka k nerozeznání.“ Srov. R. KIECKHEFER, *The Holy and Unholy: Sainthood, Witchcraft and Magic in Late Medieval Europe*. JMRS 24, 1994, č. 3, s. 359.

¹¹⁹ M. O'NEIL, „*Sacerdote*“, s. 57. B. ANKARLOO – S. CLARK – W. MONTER, *Witchcraft*, s. 105.

¹²⁰ HANSEN, *Science and Magic*, in: *Science*, s. 484.

k dosažení viditelné změny nebo k získání nových znalostí.¹²¹ „Skrytými“ prostředky jsou v obou definicích myšleny i tzv. *res occultae*, tedy prostředky, u nichž zůstává příčina působící síly neznáma, přestože může být považována i za přirozenou. Druhá definice zahrnuje pod slovem „nové znalosti“ do katalogu magických benefitů také věštbu a podobná nepřirozená poznání. Obě definice zdůrazňují instrumentální povahu magie.

Ve vztahu k náboženství lze tyto techniky vymezit, nikoliv však bezvýhradně, se zřetelem právě na jejich cíle. Za magické lze označit praktiky, které usilují o krátkodobé a doslova hmatatelné zisky (dobré počasí, protivníkova újma), zatímco náboženské praxi spíše odpovídají cíle dlouhodobé a abstraktní, jako je prosperita nebo spása.¹²² V lidové kultuře každopádně magie nekonkuruje náboženství ve smyslu nějakého paralelního světonázoru,¹²³ představuje alternativní svět technik vnímaných jako legitimní. Vidíme-li pastorační roli náboženství ve zdroji útěchy v tenatých úzkostech každodenního života a prostředků ke smíření se s lidskou slabostí,¹²⁴ pak konkurenční potenciál magie je právě v této oblasti, neboť umožňuje výše zmíněné překonat.

Rozdíl mezi modlitbou či jiným náboženským aktem směřujícím k dosažení nějakého cíle a kouzlem, rituálem nebo jiným magickým projevem lze spatřovat v míře automaticnosti zamýšleného efektu. Zatímco při náboženském projevu vykonavatel ponechává výsledek zcela na vůli nadpřirozené entity, při magickém projevu předpokládá automatický efekt za podmínky, že bezchybně dodržel předepsaný postup. Modlitba je tedy spíše prosebnou suplikou, zatímco kouzlo manipulativním aktem.¹²⁵ Distinktivním rysem magie oproti náboženství je proto ambice ovládnout a kontrolovat nadpřirozené síly.¹²⁶ Pro lidovou magii je zároveň charakteristické, že schopnost rozlišovat mezi povoleným a nepovoleným, mezi regulérní náboženskou praxí a nekonvenční praktikou byla u nevzdělané populace

¹²¹ K. THOMAS, *An antropology*, s. 94.

¹²² H. GEERTZ, *An antropology*, s. 78.

¹²³ Magii obecně jako světonázor paralelní k náboženství a vědě chápe J. B. RUSSEL, *Witchcraft*, s. 4-5.

¹²⁴ R. W. SCRIBNER, *The Reformation*, s. 477.

¹²⁵ Keith THOMAS, *Religion*, s. 41.

¹²⁶ R. KIECKHEFER, *The Specific Rationality*, s. 823; srov. V. FLINT, *The Rise*, s. 3.

nízká. Gurevič soudí, že většině nebyl jasný rozdíl mezi církví odsuzovanými amulety a ostatky svatých.¹²⁷

Na rozdíl od magie renesančních intelektuálů lze lidovou magii opatrně přiřadit k soustavě pověr, neboť je jí v zásadě vlastní svébytné a nesprávné využívání oficiální doktríny plynoucí z neporozumění.¹²⁸ Náboženství samo o sobě je svými stoupenci vnímáno jako medium otevírající přístup k nadpřirozené moci a konkrétně křesťanská církev vypracovala celý rejstřík kanálů k její distribuci. Například konkrétní aplikace svěcené soli nebo vody tak může být hodnocena jako pravověrná, pověrečná nebo magická.¹²⁹ Magie i náboženství zároveň představují specifické racionální systémy lišící se v příčinných principech, ale disponující vnitřní logikou, která v očích současníků garantovala úspěšnost prováděného aktu.¹³⁰ Tato logika vycházela zejména z předpokládaných sympatických a antipatických vztahů.

Důležitou okolností provázející fenomén magie v dějinách je její dobová, lokální i kulturní podmíněnost. Tuto skutečnost lze dobře ilustrovat na příkladu léčebných postupů negraduovaných praktiků. Hranice mezi vědeckou medicínou, magií a náboženstvím zde často nekorespondují s dnes uznávaným pojetím a v mnoha případech není snadné je vůbec stanovit.¹³¹ Úkolem historika proto za těchto okolností ani nemůže být určování, které aplikované myšlenkové konstrukce a techniky jsou, či nejsou magické, ale jaká je podstata jejich fungování v daném sociokulturním kontextu, co je důvodem pro jejich užívání a případně jaká se o nich vedla diskuse.¹³²

Na základě výše uvedeného vymezení magie jako souboru technik a postupů využívajících nadpřirozených či skrytých přirozených sil, které mohou být v zásadě formálně blízké legitimním náboženským praktikám a zároveň nemusí být odlišné od přístupů aplikovaných tehdejšími vědními disciplínami (za předpokladu, že operují s prostředky disponujícími skrytými vlastnostmi – *res occultaes*), lze přistoupit k jednotlivcům praktikujícím magii. Z pohledu pramenů církevní proveniencí se vždy jedná o odpadlíky od pravé víry, neboť se stali kolaboranty ďábla či některého

¹²⁷ A. J. GUREVICH, *Medieval Popular Culture*, Cambridge 1998, s. 62.

¹²⁸ M. O' NEIL, *Healing*, s. 88.

¹²⁹ Podrobněji k rejstříku kanálů distribuce nadpřirozené moci viz Keith THOMAS, *Religion*, s. 25-50.

¹³⁰ R. KIECKHEFER, *The Specific Rationality*, s. 814.

¹³¹ Katherine PARK, *Medicine and Magic in the Healing Art*, in: *Gender and Society in Renaissance Italy*, edd. J. C. Brown – R. C. Davis, London 1998, s. 132.

¹³² B. ANKARLOO – S. CLARK – W. MONTER, *Witchcraft*, s. 106.

z nižších démonů.¹³³ V pozdním středověku se konstituoval i víceméně neměnný katalog rituálů, gest, atributů a zločinů, kterým byli posuzováni ďáblové spolupracovníci – čarodějové a čarodějnice; konstituoval se obraz sabatu přijímaného již jako reálná skutečnost a nikoliv jen jako výmysl pomatených osob.¹³⁴

Procesy s čarodějnicí nicméně byly vedeny spíše intencionálně, jednotlivá udání podléhala iracionálním, a nebo naopak přespříliš racionálním pohnutkám. V sociálním spektru společnosti se jejich obětí mohl stát prakticky kdokoliv a o skutečných uživatelích magie nevyprávějí. Přesto se jedna kategorie zdá být ohroženější než jiné, a tou jsou lidové léčitelé, mastičkáři a zpravidla sociálně neukotvené postarší ženy poskytující svému okolí zdravotní a další služby.¹³⁵ Tyto osoby vzbuzovaly přirozený strach pro své schopnosti, neboť na základě užívaných praktik posilovaly dojem, že znají i prostředky, kterými lze přivodit neštěstí. Vazba mezi ochrannou a léčebnou magií na jedné straně a zlovolnou magií *maleficii* na straně druhé byla v lidové kultuře natolik silná, že je odůvodněné hovořit v této souvislosti o dvou pólech jednoho magického universa.¹³⁶

Osoba, která byla schopná za pomoci zařikávání či rituálních gest odstranit nemoc, o níž prohlásila, že byla způsobena magickým zásahem jiné osoby, se tak snadno mohla dostat do podezření, že tuto nemoc umí přivodit také. Utrakvistický kazatel Jan Štelcar Želetavský v roce 1588 ve své *Knize duchovní* hlásal, že ti, kteří se věnující léčení, získávají od pekelného pomocníka (často zavřeného ve sklenici) znalosti, jimiž způsobují lidem nemoci, aby je následně mohli za odměnu hojit.

¹³³ Strach z ďábla a jemu poddaných démonů se nejeví být v dějinách křesťanství vždy stejně intenzivní. V rané církvi panoval v tomto ohledu jistý optimismus, vyjádřený také v hagiografii biskupů-světců, kteří někdy i doslova na každém kroku porážejí a zahánějí demony. V následujících staletích se nicméně tento postoj proměnil a zbožní křesťané se cítí být demony stále více ohroženi. Za této atmosféry se v průběhu vrcholného středověku posiluje přesvědčení o tom, že se člověk může podřídit ďáblu a stát se jeho služebníkem. V inkvizitorských příručkách již ďábel vystupuje jako lstivý a mocný svůdce, proti kterému se lze ubránit jen s vypětím všech sil. K postupné proměně pohledů na ďábla a jeho moc viz Norman COHN, *Europe's Inner Demons*, s. 16-34.

¹³⁴ Sabat jako nereálnou fikci - představu pomatených žen, znají středověké sbírky kanonického práva i literatura vrcholného středověku (Jan ze Salisburie); proměna v reálnou skutečnost, v rituál, během kterého se demoni fyzicky zmocňují lidského těla, se odehrála až v samotném závěru středověku (15. století). K tématu viz A. MURRAY, *Medieval Origins*, s. 63. Oficiální obraz čarodějnice dotvořený v 15. století se opíral o čtyři pilíře: a) provádění maleficií, b) létání v noci na vzdálená místa za účelem konání hanebností, např. pojídání malých dětí, c) účast na sektě nebo kultu, který se pravidelně setkával k uctívání ďábla, d) uzavření smlouvy s ďáblem. Viz N. COHN, *Europe's Inner Demons*, s. 202-210.

¹³⁵ Willem de BLÉCOURT, *Witch doctors, Soothsayers and Priests. On Cunning Folk in European Historiography and Tradition*, SH 19, 1994, č. 3, s. 285. R. A. HORSLEY, *Who Were the Witches?*, s. 689-690.

¹³⁶ R. KIECKHEFER, *The Holy*, s. 355.

V Praze pak dle jeho slov údajně praktikuje znalá žena (*d'áblova doktorkyně*), kteráž se v komoře s čertem radívá, jíž on pomoc dává, jakž lidi hojiti aneb nemocné činiti má.¹³⁷

Naznačená dualita se projevovala i v ostatních sférách uplatnění lidové magie. Vedle nemocí a jiných tělesných strádání osob bylo možné pomocí magických technik zhatit či naopak posílit zdraví a nebo výnos hospodářských zvířat, vyvolat nepříznivé počasí nebo naopak pole před bouří a kroupami ochránit. Magií bylo možné ovlivnit lidské city, sexuální potenci, zasahovat do vztahů v rodině. Kouzlo pomáhalo zlodějům a naopak dům před zloději chránilo. Lidová magie byla využívána k věštění, nalezení ztracených věcí i ukrytých pokladů a samozřejmě odhalovala přítomnost cizí magie, popřípadě demaskovala původce maleficia či mu bránila vstupu do chráněného prostoru. Výše uvedené oblasti je možné ve shodě s odbornou literaturou považovat za domény působnosti lidové magie.¹³⁸

Jak již bylo naznačeno, magii provozovaly na prvním místě osoby, které těmito do jisté míry exkluzivními službami posilovaly svůj sociální status (lidoví léčitelé obou pohlaví, pravidelněji staré ženy). Lze předpokládat, že také jedinci disponující na základě svého řemesla či znalostí určitou výjimečnou pověstí se na distribuci magických technik podíleli ve větší míře. Rozhodně ale nelze lidovou magii omezit jen na úzký okruh povolání nebo specifický sociální status; jednotlivé magické techniky byly pravděpodobně velmi rozšířené. S trochou nadsázky lze závěrem soudit, že se všude tam, kde očekáváme lidovou kulturu, můžeme setkat s lidovou magií, popřípadě se stopami jejího působení. A to s tím dovětkem, že nad slovem „magie“ by dotázaní nechápavě či odmítavě kroutili hlavami a snad jen někteří by mimo záznam připustili, že podmínkou úspěšnosti jejich každodenních praktik je ritualizovaná smlouva se silami temnoty.

¹³⁷ Jan Štelcar Želetavský, *Knihy duchovní o velikých skutcích Pána boha všemohúcího*, Praha 1588, f. D₄v, P₈r.

¹³⁸ B. ANKARLOO – S. CLARK – W. MONTER, *Witchcraft*, s. 107; srov. R. A. HORSLEY, *Who Were the Witches?*, s. 697.

2. Proměny lékařské vědy ve středověku a renesanci

2.1 *Secunda philosophia* nebo *ars mechanica*?

Úpadek a následný rozvrat Říše římské vrcholící na konci 5. století byl provázen kulturní krizí civilizačních rozměrů, která zásadním způsobem ovlivnila charakter vědních oborů v raném středověku. V podstatě již od prvního staletí nového letopočtu lze sledovat několik důležitých formativních tendencí: a) tvůrčí stagnaci v tradičních oblastech vědeckého myšlení projevující se mj. v tvorbě encyklopedického charakteru; b) nástup nových nábožensko-filosofických systémů s vlastními kulturními paradigmaty, přičemž osudovou vitalitu prokázala původně nepatrná židovská sekta hlásající věroučný odkaz ukřižovaného Bohočlověka; c) dynamizaci nových společenských elit, především křesťanských biskupů a představených prvních cenobitských společenství, kteří se v prostředí rostoucího chaosu stanou strážci transformovaných kulturních hodnot a idejí.

Uvedené tendence lze demonstrovat na odkazu výrazných osobností 4.-7. století. Augustinus na příkladu exodu Izraelitů z Egypta formuloval v *De doctrina christiana* tezi o dějinné povinnosti křesťanů adaptovat vše užitečné a víře se neprotivící z pohanských nauk, především tzv. svobodných umění a filosofie.¹³⁹ Programově tuto tezi rozvinul senátor Cassiodorus (+583) v *Institutiones divinarum et saecularum scientiarum* (*Zaklady církevních a světských věd*) sepsaných pro potřeby jím založené mnišské komunity v jihoitalském Vivariu. *Institutiones* předpokládají nejen studium textů duchovní povahy, ale také laických svobodných umění jako instrumentu k jejich porozumění.¹⁴⁰ Četba prohlubující rozjímání tvoří organickou součást *Řehole* Benedikta z Nursie (480-547), která sleduje antický ideál vyrovnaného životního stylu.¹⁴¹ A konečně v procesu translace antické vzdělanosti sehrál výraznou roli svými

¹³⁹ A. Augustinus, *Křesťanská vzdělanost*, s. 126-7.

¹⁴⁰ Ke Cassiodorovu programu podrobněji viz Cassiodorus Senator, *An introduction to divine and human readings*, ed. and transl. L. W. JONES, New York 1946, s. 1-64. Rozvrh svobodných umění viz Cassiodorus, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, in: PL 70, c. 1149C sqq.

¹⁴¹ *Regula Benedicti. Řehole Benediktova*, transl. A. Francová, Praha 1998. Srov. Anselm GRÜN, *Svatý Benedikt z Nursie – učitel duchovního života*, Praha 2004, s. 89.

Etymologiemi, nejvýznamnější raně středověkou encyklopedií přežívajícího antického vědění, biskup Isidor ze Sevilly.¹⁴²

Postavení medicíny v kultuře raného středověku je možné sledovat v souvislosti s její reflexí v dílech právě zmíněných autorů. Jak si následně prověříme, její statut nebyl právě jednoznačný. V antických klasifikacích vědních oborů byly jako nejprestižnější vnímány nauky řazené mezi tzv. svobodná umění, jejichž struktura byla proměnlivá. Platón doporučuje v *Ústavě vládcům polis* studium aritmetiky, geometrie, astronomie a hudby,¹⁴³ Cicero mezi umění svobodná řadí geometrii, literaturu, přírodní vědy, morální i politickou filosofii, M. T. Varro vedle disciplín středověkého *trivium* a *kvadrivium* také medicínu a architekturu.¹⁴⁴ Obě poslední nauky ovšem nefigurují v zásadním textu pozdní antiky, v *De nuptiis Philologiae et Mercurii* Martiana Capella, který na počátku 5. století kodifikoval počet *artes liberales* na sedm (gramatika, rétorika, dialektika, aritmetika, geometrie, astronomie, hudba).¹⁴⁵ Také v Macrobiověch *Saturnaliích* medicína chybí ve výčtu důstojných nauk, a naopak je jí prisouzena charakteristika kvazivědeckého oboru syceného domněnkami.¹⁴⁶

Rovněž v Augustinově plánu křesťanské vzdělanosti je medicína traktována mimo teoretické obory (shodují se v zásadě s *artes liberales*) ve skupině dovedností stvořených Bohem, ale příslušejících tělesným smyslům. Společnost medicíně v této klasifikaci dělají řemesla, mořeplavba, tanec, umění zápasnické aj.¹⁴⁷ Ani Cassiodorus mnichům svého kláštera nedoporučil studovat medicínu jako jednu z *artes liberales*, které se co do výčtu shodují s Capellovou soustavou, s úctou se však v první knize *Institutiones* obrací na bratry věnující se péči o nemocné. Chválí je za jejich obětavou službu naplněnou empatií k trpícím a připomíná jim, aby nezapomněli studovat knihy uložené v klášterní knihovně: spisy Dioskúrida, Hippokrata a Galéna.¹⁴⁸ Také *Regula Benedicti* stanovuje pozornou péči o nemocné jako akt křesťanské lásky, a dává tak

¹⁴² K Isidorovi viz Jan KALIVODA, *Isidor ze Sevilly a jeho pravda slov*, in: Isidor ze Sevilly, *Etymologiae – Etymologie I-III*, ed. et transl. D. Korte, Praha 2000, s. 11-44.

¹⁴³ Platón, *Ústava*, Praha 1996, s. 531b-c.

¹⁴⁴ J. A. WEISHEIPL, *Classification*, s. 55.

¹⁴⁵ *Martiani Minnei Felicis Capellae De Nuptiis Philologiae et Mercurii libri VIII*, ed. A. Dick, Leipzig 1925. K hodnocení Capellova spisu viz F. B. ARTZ, *The Mind of the Middle Ages*, Chicago 1954, s. 184 sq.; E. R. CURTIUS, *Evropská literatura a latinský středověk*, Praha 1998, s. 49-50; Anders PILTZ, *The World of Medieval Learning*, New Jersey 1971, s. 17.

¹⁴⁶ Macrobius, *Saturnalie*, transl. J. Hlaváček, Praha 2000, s. 390-91.

¹⁴⁷ A. Augustinus, *Křesťanská vzdělanost*, s. 117.

¹⁴⁸ Cassiodorus, *De institutione divinarum litterarum*, in: PL 70, c. 1146 C-D.

základ pro pozdější benediktinská *infirmaria*, klášterní útulky pro nemocné bratry i unavené poutníky. Kláštery na mapě raněstředověké Evropy můžeme považovat za útočiště skomírající antické lékařské tradice; v jejich skriptoriích se opisoval nevelký počet známých spisů, v zahrádkách se pěstovaly léčivky a *infirmaria* představovala jedinou institucionální formu péče o nemocné.¹⁴⁹

Medicína na přelomu antiky a raného středověku nepronikla mezi *artes liberales*, získala ale statut instrumentu křesťanské *charitas* – lásky k bližnímu. Isidor ze Sevilly její zvláštní postavení mezi známými naukami potvrdil v konceptu „druhé filosofie“ (*secunda philosophia*), kterou je medicína, *neboť obě disciplíny se zaobírají celým člověkem: filosofie léčí duši a lékařství uzdravuje tělo.*¹⁵⁰ Dobrý lékař nadto musí ovládat všechny disciplíny svobodných nauk, protože každá z nich má svůj význam a uplatnění v léčbě. O sedm set let později tento argument zopakuje Petrus de Abano (1257-1315) při obhajobě statutu medicíny ve spise *Conciliator*.¹⁵¹

Soustava *artes liberales* ani v raném středověku nepředstavovala jedinou možnou klasifikaci vědních oborů, na to byla až příliš sevřená a orientovaná na elementární intelektuální dovednosti. V návaznosti na antickou tradici středověcí autoři probírali jednotlivá odvětví vyššího poznání, filosofie; dvojí možné *divisio philosophiae* do svého díla ostatně zařadil i učený biskup Isidor. V obou případech je jedním z filosofických odvětví tzv. *philosophia naturalis*, čili *physica* – přírodní filosofie.¹⁵² Alcuin z Yorku (735-804) tuto filosofii ztotožňuje s disciplinami kvadrivia,¹⁵³ zatímco anonymní pojednání de *De constitutione mundi (O uspořádání světa)*, přisuzované Bedovi Venerabilis (672/3-735/6), řadí mezi šest odvětví této filosofie medicínu,

¹⁴⁹ *Regula Benedicti*, s. 95-9; o středověkém mnišství souhrnně Hugh LAWRENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, Praha 2001; H.-W. GOETZ, *Život ve středověku*, Praha 2005, s. 89-160; k významu benediktinského řádu v raně středověkém lékařství srov. Heinrich SCHIPPERGES, *Die Benediktiner in der Medizin des frühen Mittelalters*, Leipzig 1964; Vivian NUTTON, *Latin Antiquity and the Early Middle Ages*, in: *The Western Medical Tradition 800 BC to AD 1800*, Cambridge 1995, s. 84 sqq.

¹⁵⁰ Isidor ze Sevilly, *Etymologie IV.*, ed. et transl. K. Hušková – H. Floriánová, Praha 2003, s. 121. Koncept vychází se starších úvah o charakteru medicíny. Podobným výrazem „sestra filosofie“ (*soror philosophiae*) ocenil medicínu raně křesťanský autor Tertulianus. Viz H. SCHIPPERGES, *Der Garten der Gesundheit – Medizin im Mittelalter*, Zürich 1987, s. 174.

¹⁵¹ *Alie scientie sive artes necessarie sunt in medicina*, in: Petrus de Abano, *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum*, Venezia 1476, diff. 1a, f. A5r. Srov. Malato, *medico e medicina nel medioevo*, edd. J. Agrimi – Ch. Crisciani, Torino 1980, s. 241 sqq.

¹⁵² Isidor ze Sevilly, *Etymologiae I-III*, s. 239-40.

¹⁵³ Alcuin, *De dialectica*, in: PL 101, c. 952B.

definovanou jako nauka (*ars*) o nemocech a zdraví lidského těla.¹⁵⁴ Mezi disciplíny přírodní filosofie řadil medicínu v encyklopedii *De universo* také přední učenec karolínského renesance Rabanus Maurus (780-856).¹⁵⁵

Naznačená vazba mezi medicínou a přírodní filosofií byla poměrně životaschopná, jak ukazuje krátký spisek Honoria Augustodunensis (asi 1008-1153) *De exsilio et patria animae* (*O vyhnanství a vlasti duše*), který představuje svým způsobem cestovní mapu pro návrat duše pobývající ve vyhnanství nevědomosti do vlasti, reprezentované zde moudrostí Písma svatého (*sapientia*). Duše se na své cestě zastaví v každé z desíti obcí (*civitates*), kde se seznámí s naukou zde pěstovanou. Osmou zastávkou je přírodní filosofie – fyzika, konkretizovaná jako medicína: *Osmá obec je fyzika, skrze kterou (duše) míří do vlasti. Zde učí Hippokratés poutníky silám a povahám bylin, stromů, kamenů, zvířat; a prostřednictvím léčení těla přivádí k léčení duše.*¹⁵⁶ Pro etablování medicíny jako jedné z disciplín vyučovaných na středověkých universitách byla tato vazba na přírodní filosofií klíčová.¹⁵⁷

2.2 Salernská škola v zrcadle dějin

V dějinách lékařství zaujímá jihoitalské město Salerno výjimečné postavení. Ještě před samotným vznikem universit zde měla existovat lékařská škola, která výrazným způsobem formovala medicínu pozdějších staletí.¹⁵⁸ Interpretace významu Salerno jsou ale v některých ohledech sporné. Uvedme dvě diskutabilní skutečnosti: vlastní

¹⁵⁴ *Medicina est ars quae de morbis et salute corporum tractat.* Autor incertus (Beda Venerabilis), *De constitutione mundi*, in: PL 90, c. 908B.

¹⁵⁵ *Idem autem philosophi triplici genere dividuntur. Nam aut physici sunt, aut ethici, aut logici. Physici dicti, quia de naturis tractant: natura quippe graece physis vocatur. Ethici, quia de moribus tractant. Mos enim apud Graecos ethos appellatur. Logici autem, quia in naturis et in moribus rationem adjungunt: ratio enim graece logos dicitur. Dividitur autem Physica in septem partes, hoc est, Arithmetiam, Astronomiam, Astrologiam, Mechaniam, Medicinam, Geometriam et Musicam. Arithmetica est numerorum scientia.* Rabanus Maurus, *De universo*, lib. XV., in: PL 111, c. 413.

¹⁵⁶ *Octava civitas est physica per quam petitur patria. In hac docet Hippocrates viatores vires et naturas herbarum, arborum, lapidum, animalium; et per medelam corporum deducit ad medelam animarum.* Honorius Augustodunensis, *De exsilio et patria animae*, cap. IX, in: PL 172, c. 1245; srov. H. SCHIPPERGES, *Die Benediktiner*, s. 45.

¹⁵⁷ K tématu podrobněji David TOMÍČEK, *Medicina a svobodná umění ve středověku*, DVT 38, 2005, č. 4, s. 239-256.

¹⁵⁸ Tradiční představa o salernské škole se dovolává konce 8. století, kdy tato škola měla být založena při biskupské nemocnici. Studium mělo být umožněno laikům a dokonce i ženám. Zejména výuka anatomie měla být na vysoké úrovni a její součástí měly být i pitvy zvířat. K tématu salernské školy ve starší literatuře viz Karl SUDHOFF, *Konstantin der Afrikaner und die Medizinschule von Salerno*, SA 23, 1930, s. 293-298; TÝŽ, *Salerno, Montpellier und Paris um 1200*, SA 20, 1928, s. 51-62; P. O. KRISTELLER, *The School of Salerno: Its Development and Contribution to the History of Learning*, BHM 17, 1945, s. 138-94.

existenci zdejší školy v předuniverzitním období a vazby tohoto střediska lékařské výuky na opatství Monte Cassino. Salernské lékařství se dočkalo v pramenech ohlasu již před rokem tisíc, Richer z Remeše (2. polovina 10. století) referuje o konfliktu mezi lékařem ze Salerna (*Salernitanus*) a Deroldem, biskupem z Amiens. Zápletka motivovaná žárlivostí líčí, jak salernský lékař na královském dvoře otrávil jmenovaného biskupa. Deroldus zákeřný útok přežil, když si aplikoval vlastnoručně připravený protijed. Na oplátku otrávil svého traviče, který neznaje protijedu, musel s hanbou přivolat na pomoc biskupa. Deroldus přinesl protilátku a zachránil mu život. Richer výsledek travičského souboje interpretoval na bázi teoretických znalostí: úspěšnější Deroldus, vzešlý z prostředí katedrálních škol, ovládal svobodná umění, zatímco lékař ze Salerna disponoval pouze praktickými zkušenostmi.¹⁵⁹

Richerova slova budí dojem, že Salerno 10. století bylo známé spíše jako centrum praktického lékařství. Tuto tezi podporuje také zjištění, že literární tvorba autorů salernského okruhu tohoto období (Gariopontus, Petrus či Petricellus, Alphanus, Trotula) byla orientována výrazně prakticky.¹⁶⁰ V Itálii panovaly ideální podmínky pro překlady lékařských spisů, především díky přítomnosti řeckých enkláv v okolí Ravenny¹⁶¹ a na jihu země, kde se významným střediskem lékařské tvorby stalo skriptorium benediktinského opatství Monte Cassino.¹⁶² V jihoitalských komunitách, zvláště ve více urbanizované Campanii, působili na přelomu tisíciletí lékaři, jejichž služby vyhledávali i poutníci ze vzdálených krajín. K soustředění lékařských znalostí v této oblasti přispěl i čilý obchodní ruch a aktivita zde usazených židovských komunit. I pro 11. století nicméně chybí doklady naznačující existenci školní instituce v Salernu. Teprve v polovině 12. století židovský cestovatel Benjamin de Tudea tvrdí, že město je proslulé pro své lékařské školy (*Inde unius die itinere Salernum devecus*

¹⁵⁹ *Vero licet nulla litterarum scientia praeditus, tamen ex ingenio naturae, multam in rebus experientiam habebat.* Richerus S. Remigii, *Historiae*, in: PL 138, c. 0074B-0075B. K autorovi srov. M. BUR, *Richer v. Reims*, in: *LexMA* VII, c. 830-31.

¹⁶⁰ V. L. BULLOUGH, *The Study of Medicine and the Medieval University*, in: *Universities, Medicine and Science in the Medieval West*, Aldershot-Burlington 2004, s. 8.

¹⁶¹ D. C. LINDBERG, *The Transmission*, in: *Science*, s. 54.

¹⁶² Augusto BECCARIA, *I Codici di medicina del Periodo Presalernitano*, Rome 1956.

sum, urbem medicorum scholis illustrem).¹⁶³ Tato charakteristika naznačuje, že ve městě působilo několik osobností, kteří vedle své lékařské praxe také vyučovali.

Srovnatelnou situaci nalzáme v polovině 12. století v Paříži, která v této době rovněž proslula jako středisko protouniversitní vzdělanosti. Vedle katedrální školy při Notre-Dame probíhala výuka v opatství sv. Viktora, na pahorku sv. Jenovéfy a na dalších místech. Učitelé typu Abélarda, Roberta Balshama či Adama de Petit Pont vedli lekce na základě vlastní úvahy nesvázáni kodifikovanými pravidly.¹⁶⁴ Soudíme, že salernské poměry v polovině 12. století se mohly podobat poměrům pařížským. Ve městě a jeho okolí bylo možné získat lékařské znalosti od nejružnějších praktiků disponujících dostatečnými zkušenostmi z vícero kulturních oblastí. Jediná a institucionalizovaná škola v tomto období ale pravděpodobně neexistovala.

Do Salerno z již zmíněného Monte Cassina připutoval také mnich Alfano, který zde byl později investován do biskupského úřadu (1058-1085). Literatura Alfano oceňuje jako překladatele z řečtiny a tvůrce odborné terminologie. Znalosti řeckého jazyka a řecké spisy mohl získat v okolních komunitách nebo ve svém mateřském klášteře,¹⁶⁵ kde se ovšem asi nepěstovala medicína na vyšší úrovni, neboť když opat Desiderius potřeboval sám lékařskou péči, vypravil se do Salerno.¹⁶⁶ S klášteřem je nicméně spojena osobnost Constantina Africana (+1087),¹⁶⁷ klíčové postavy jihoitalského překladatelského okruhu. D'Alverny upozornila na skutečnost, že pouze jediná životopisná relace o Constantinovi (*Glosula magistri Mathei F.*, autor byl salernský lékař druhé pol. 12. století) uvádí, že překladatel byl původem saracénský obchodník. Montecassinské prameny o této skutečnosti mlčí. V každém případě

¹⁶³ cit. dle Patricia SKINNER, *Health and Medicine in Early Medieval Southern Italy*, London – New York – Köln 1997, s. 132.

¹⁶⁴ k situaci na trhu se vzděláním v Paříži daného období viz S. C. FERRUOLO, *The Origins of the University - the Schools of Paris and their Critics, 1100-1215*, Stanford 1985, s. 17-25, resp. R. W. SOUTHERN, *The Schools of Paris and the School of Chartres*, in: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, edd. R. L. Benson – G. Constable, Oxford 1982, s. 113-135. Cenným pramenem k poznání škol v tomto období je Abélardovo autobiografické líčení *Historia calamitatum*. Viz *Abélard a Heloisa. Dopisy utrpení a lásky*, transl. J. Pavel, Praha 2003, s. 9-67.

¹⁶⁵ P. SKINNER, *Health*, s. 133. Z Alfánovy tvorby mají čistě lékařský charakter pouze spisy *De quatuor humoribus* a *De pulsibus*. Výčet jeho spisů viz Brian LAWN, *The Salernitan Questiones. An Introduction to the History of Medieval and Renaissance Problem Literature*, Oxford, 1963, s. 18-19.

¹⁶⁶ P. SKINNER, *Health*, s. 134.

¹⁶⁷ H. SCHIPPERGES, *Constantinus Africanus*, in: *LexMA III*, c. 171.

nemusel být nutně muslimské vyznání.¹⁶⁸ Podstatná je naopak jeho erudice, znalost arabštiny a zajímavý detail, že Constantinus nebyl praktikujícím lékařem.¹⁶⁹ Patrně z toho důvodu jím přeložené texty sledující spíše teoretické a obecně filosofické cíle. Naopak o jeho vazbách na Salerno se z dochovaných pramenů nelze konkrétněji vyslovit. Lze tedy jen opatrně soudit, že charakter jeho překladů nevypovídá o výrazných kontaktech na praktickou salernskou medicínu.

Constantin tak pravděpodobně ovlivnil spíše podobu výuky lékařství v Salerno ve 12. století než salernské lékařství či „salernskou školu“ své doby. Většina latinských textů nesoucích jeho jméno vykazuje znaky vzniku v prostředí montecassinského kláštera, dva byly dedikovány opatu Desiderovi.¹⁷⁰ Petrus Damiani (1007-72)¹⁷¹ hovořil o dvaceti Constantinových lékařských spisech, skutečný počet je nicméně obtížně zjistitelný a některé překlady jsou nejspíš dílem až jeho žáků. Za přelomovou osobnost Constantina označil již Sudhoff,¹⁷² zatímco moderní bádání se ke kvalitě jeho překladů staví kriticky.¹⁷³ Především zásluhou tohoto překladatele ale získala formující se středověká lékařská věda svůj nezbytný teoretický rozměr a adaptovala antické definice teoretické a praktické větve oboru.

Z Constantinovy překladatelské tvorby proto zmiňme jenom latinskou verzi *Liber Isagogarum in Tegni Galieni* (kniha předmluv ke Galénovu spisu známému v latinském prostředí také jako *Ars Parva*). Zde je v hutné formě představena základní soustava lékařské vědy: *lékařství se dělí na dvě části – na část teoretickou a praktickou*. Teoretická větev spočívá v posuzování *res naturales* (dietetických zásad garantujících zdraví), *res non naturales* (anatomie a fyziologie lidského těla) a *res contra naturam* (patologických jevů v širokém slova smyslu).¹⁷⁴ Jelikož se *Liber Isagogarum* a jiné nově přeložené texty, včetně zmíněného spisu Galénova, staly

¹⁶⁸ M.-T. d'ALVERNY, *Translations and Translators*, in: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, edd. R.L. Benson – G. Constable, Cambridge 1982, s. 423.

¹⁶⁹ Upozorňuje na to J. M. RIDDLE, *Theory and Practice in Medieval Medicine*, in: *Viator* 5, 1974, s. 177.

¹⁷⁰ Michael McVAUGH, *Constantine the African*, in: *Dictionary of Scientific Bibliography* III, New York 1971, s. 393.

¹⁷¹ G. FORNASARI, *Petrus Damiani*, in: *LexMA* VI, c. 1970-72.

¹⁷² K. SUFHOFF, *Konstantin*, s. 297-98.

¹⁷³ M.-T. d'ALVERNY, *Translations*, s. 424.

¹⁷⁴ Srov. *Medicina dividitur in duas partes. Scilicet in theoreticam et practicam. Quarum theoretica in tria dividitur: scilicet in contemplationem rerum naturalium, et non naturalium, et earum que sunt contra naturam. Ex quibus egritudinis et sanitatis et neutralitatis et suarum causarum et significationum scientia procedit*. In: *Articella nuperrime impressa*, Lugdini 1515, f. A_{II}r.

součástí sborníku označovaného jako *Ars medicinae*, resp. *Articella*, po staletí utvářely představu o lékařské vědě.

Význam „salernské školy“ v 10. až 12. století je potřeba hodnotit ve výše naznačených souvislostech. Jediná vzdělávací instituce neuniversitního typu zde patrně neexistovala a je konstruktem pozdějších generací historiků. Ve městě působili lékaři-praktici a udržoval se zde bohatý trh s informacemi, sycený novými překlady z řečtiny a později z arabštiny. „Salernská škola“ je proto spíše textový korpus s bohatou složkou praktickou a nově také teoretickou, která byla klíčová pro transformaci lékařství v plnohodnotný universitní obor. Výrazný podíl na vzniku tohoto korpusu měl mnich Constantin z Monte Cassina.

2.3 Medicína na středověkých universitách

Kanovník Hugo z pařížského opatství sv. Viktora ve svém traktátu *Eruditio didascalica* zařadil po vzoru sv. Augustina medicínu mezi mechanické nauky, na stejnou úroveň jako např. řemesla. Do definice oboru se však již promítají nově přeložené koncepty: jeho medicína se totiž dělí na *occasiones* („okolnosti“) a *operationes* („úkony“). Lékař tak sice pracuje jako řemeslník, když aplikuje dávidla a klystýry, vypaluje a šije rány, vrací vymknuté klouby na jejich místo a rovná kosti, na druhou stranu musí zvažovat šest vyjmenovaných *occasiones*, tj., *res non naturales*, aby pacientovi vhodně upravil životní styl pro posílení zdraví.¹⁷⁵

Hugova tvorba spadá do století výrazných ekonomických, sociálních i kulturních proměn společnosti západní Evropy, které byly umožněny v zásadě po roce 1000 faktory klimatickými, demografickými, hospodářskými i politickými. V důsledku těchto vlivů se zvyšuje sebevědomí i ekonomická síla městských komun, mobilita obyvatelstva – především obchodníků, ale také osob toužících po vzdělání, prohlubují se kontakty s muslimským a řeckým světem. Nové výzvy mění architekturu, dvorskou kulturu, církev a náboženský život, školství i vědní obory. V historiografii se hovoří o tzv. renesanci 12. století.¹⁷⁶

¹⁷⁵ Hugo de S. Victore, *Eruditio didascalica*, in: PL 176, c. 762B sqq. K charakteristice spisu srov. Jerome TAYLOR, *Introduction*, in: *The Didascalicon of Hugh of Saint Victor – a Medieval guide to the arts*, ed. Týž, New York 1991, s. 3-39; Ivan ILLICH, *In the Vineyard of Text*, Chicago 1993.

¹⁷⁶ K proměně společnosti ve 12. století viz André JORIS, *Rozkvet 12. století*, in: George DUBY a kol., *Dějiny Francie*, Praha 2003, s. 181-201. Pojem „renesance 12. století“ zavedl do historiografie Ch. H. HASKINS, *The*

Na poli vzdělávání byla zásadní proměna spojena se vznikem universit a nástupem scholastické kultury. Nejstarší evropské university se konstituovaly z volných společenství učitelů (*magistri*) a jejich žáků na základě modelu cechovní organizace. Teprve později byla jejich existence právně stvrzena výnosem o založení a usměrněna základními organizačními dokumenty. Nejstarší vysoké učení v Boloni získalo universitní privilegia v roce 1158, Paříž a Oxford na počátku 13. století.¹⁷⁷ Nově založené university většinou svým uspořádáním navazovaly na model Paříže anebo Boloně, který se lišil mj. v profilu a počtu fakult.¹⁷⁸ Zatímco na pařížské universitě poslouchali studenti medicínu na samostatné lékařské fakultě, v Boloni byla medicína provázána s filosofií a vyučována na artistické fakultě.

Universitní studium medicíny se neorientovalo výhradně na teoretické problémy, bylo však úzce provázáno s texty a scholastickými metodami textové práce. Pozitivní okolností umožňující rozvoj vyšších lékařských studií se proto stalo shromáždění podstatně širší knihovny vědeckých textů, přeložených zejména z arabštiny a řečtiny v období od 10. do 13. století. Vedle již zmíněné jižní Itálie bylo druhým významným ohniskem překladatelské aktivity Španělsko.¹⁷⁹ Universitní medicína vycházela ze spisů antických klasiků, zejména z Hippokrata, Galéna a Aristotela, z islámských syntéz, především Avicenny a Razése a z jejich „moderních“ latinských komentátorů.¹⁸⁰

Renaissance of the Twelfth Century, Cleveland – New York 1966; k tématu dále R. N. SWANSON, *The Twelfth-century Renaissance*; Manchester – New York 1999; *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, edd. R. L. Benson – Giles Constable, Oxford 1982. viz S. C. FERRUOLO, *The Twelfth-Century Renaissance*, in: *Renaissance before the Renaissance*, ed. Týž, Stanford 1984, s. 114-143; R. C. DALES, *The intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, Leiden – New York – Köln 1992, s. 186-209; J. LE GOFF, *What did the Twelfth-Century Renaissance Mean?*, in: *The Medieval World*, edd. P. Lineham – J. L. Nelson, London – New York 2003, s. 635-647.

¹⁷⁷ J. LE GOFF, *Intelektuálové středověku*, Praha 1999, s. 65-8.

¹⁷⁸ D. C. LINDBERG, *The Beginnings of Western Science*, Chicago 1992, s. 208. K boloňskému universitnímu modelu viz Miroslav BOHÁČEK, *Pražská universitní statuta a jejich boloňský vzor*, Studie o rukopisech 8. 1969, s. 11-64.

¹⁷⁹ D. C. LINDBERG, *The Transmission*, s. 52-90; Marco ZUCCATO, *Gerber of Aurillac and the Tenth-Century Jewish Channel for the Transmission of Arabic Science to the West*, *Speculum* 80, 2005, 3, s. 742-763; M.-T. d'ALVERNY, *Translations*; H. SCHIPPERGES, *Die Assimilation der arabischen Medizin durch da lateinische Mittelalter*, SA, Beiheft 3, Wiesbaden 1964; Týž, *Die Schulen von Chartres unter dem Einfluss der Arabismus*, SA 40, 1956, č. 3, 193-210; Ch. H. HASKINS, *The Renaissance*, s. 278-302; jednotlivá významná překladatelská centra podrobněji viz Týž, *Studies in the History of Medieval Science*, London 1924, s. 3-241.

¹⁸⁰ Základní poučení o kanonických spisech antické a islámské medicíny viz R. PORTER, *Největší dobrodíní*, s. 70-128; k Avicennovi a Razésovi viz také studie Jiří BEČKA, *Abú Alí ebne Síná – Avicenna v české a slovenské vědě a kultuře*, DVT 29, 1996, s. 193 sqq; Týž *Abú Bakr Rází – Razes v české středověké i pozdější vědě*, DVT 31, 1998, s. 131 sqq.

Studenti středověkých universit pracovali s texty autorit důkladně. První seznámení se s látkou předpokládalo podrobně komentované čtení s cílem objasnit všechny sporné jazykové i faktické jevy v textu. Výklad zpravidla vedl učitel a posluchači si obsah lekce (*lectio*) zaznamenávali. Na pokročilejší úrovni sestavovali na základě rozporných výkladů v dílech autorit otázky (*questio*), které za pomoci jednotlivých tvrzení posuzovali. Řešení (*determinatio*) bylo nutné náležitě zdůvodnit argumenty konvenujícími s pravidly logiky. Sbíрка vyřešených kvestii se označovala jako suma (*summa*). Zdatný scholár získával a potvrzoval své intelektuální ostruhy během učených hádek (*disputatio*).¹⁸¹ Duševním nástrojem středověkých intelektuálů (universitních studentů a učitelů)¹⁸² byl rozum, poprvé v dějinách křesťanského myšlení nadřazený nad autoritami, hmotnými nástroji pak knihy, které prošly v podmínkách universitní práce zásadní proměnou: tlusté folianty doplnily menší a méně nákladné svazky s látkou přehledněji členěnou, opatřené rejstříky pro snadné vyhledávání. Tlak na rychlost zápisu, určeného navíc k privátnímu čtení, vedl k rozvinutí systému zkratek.¹⁸³

Samotné studium medicíny bylo na universitách pařížského typu podmíněno absolutoriem studia na artistické fakultě, na italských universitách byla obě studia propojená. Těžiště artistické výuky se posunulo směrem k třem větvím filosofie (přírodní, morální a metafyzické) na úkor *artes liberales*, vnímaných nyní jako propedeutika ke studiu těchto disciplín.¹⁸⁴ Základní autoritou filosofů se i přes některé rozpory s křesťanskou doktrínou stal nově přeložený Aristotelés.¹⁸⁵ Právě v komentáři k jeho spisu *De sensu et sensato* Tomáš Akvinský (1224/5-1274)¹⁸⁶ vyjádřil podstatu vazeb mezi lékařstvím a přírodní filosofií: lékař – *artifex factivus sanitatis* („řemeslný tvůrce zdraví), uvádí v praxi prvotní a všeobecně platné principy, jejichž objevování je

¹⁸¹ J. LE GOFF, *Intelektuálové*, s. 84-7. Ke scholastickým výukovým metodám viz F. ŠMAHEL, *Scholastika*, in: *Kultura středověku*, ed. P. Spunar, Praha 1972, s. 98-103; B. LAWN, *The Rise and Decline of Scholastic Quaestio Disputata*, Leiden 1993; hesla z *Category III: The Vocabulary of Teaching Methods, Instruments and Products of Intellectual Life*, in: M. TEEUWEN, *The Vocabulary*, s. 213-349.

¹⁸² Základní práci o intelektuálech středověku je již citováni *Intelektuálové* J. Le Goffa. K tématu středověkého intelektuála dále srov. R. C. DALES, *The intellectual Life a rovněž kapitola o intelektuálech v H.-H. KORTÜM, Menschen und Mentalitäten*, Berlin 1996, s. 184-212.

¹⁸³ Proměnu universitní knihy přehledně podává J. LE GOFF, *Intelektuálové*, s. 79-81. Další postřehy viz I. ILLICH, *In the Vineyard*, s. 93 sqq.

¹⁸⁴ Ralph McINERNEY, *Beyond the Liberal Arts*, in: *Seven Liberal Arts*, s. 251.

¹⁸⁵ Alain DE LIBERA, *Středověká filosofie*, Praha 2001, s. 360-64.

¹⁸⁶ L. ELDERS, *Thomas v. Aquin*, in: *LexMa VIII*, s. 706-711.

úkolem filosofa. Nemá se však omezit jen na výrobu a aplikaci léčiv, nýbrž má být schopen posoudit příčiny zdraví a nemoci. To je také důvod, proč dobří lékaři začínají své studium tématy přírodní filosofie.¹⁸⁷

Studium nově přeložených Aristotelových *Libri naturales* a kupříkladu Galénových lékařských spisů skutečně nabízelo mnoho styčných ploch, ale také řadu rozporů v mínění dvou klíčových autorit antického světa,¹⁸⁸ v zásadě však bylo zřetelně provázané. Podle Grantova názoru měla medicína ze středověkých universitních oborů k přírodní filosofii nejbližší.¹⁸⁹ Albertus Magnus, současník Tomáše Akvinského a přední učenec, dle vlastních slov upřednostňoval autoritu sv. Augustina ve věcech víry, v případě lékařských témat Galéna či Aristotela a konečně hledal-li autoritu v oblastech studia přírody, uchýloval se k Aristotelovi. Jeho komentář k *De sensu et sensato* přisuzuje lékaři studium příčin zdraví a nemoci, zatímco filosofovi studium prvotních příčin obecně. Jelikož jsou ale příčiny zdraví shodné s příčinami života a příčiny nemoci shodné s příčinami smrti, je třeba, aby se lékař vyznal i v těchto tématech přírodní filosofie. Nevyléčí totiž nemocného, neodstraní-li příčinu, která nemoc způsobila.¹⁹⁰

Domnívám se, že to je právě vzájemná provázanost jedné z větví spekulativní filosofie – *naturalis* (nově vymezené v prvé řadě prostřednictvím Aristotelových spisů) a medicíny, která druhou zmíněnou rehabilitovala,¹⁹¹ otevřela jí cestu na středověké university a umožnila její institucionalizované teoretické studium. Nový koncept studia medicíny vycházel z předpokladu, že zmíněný obor obsahuje složku teoretickou i praktickou a že lékařská věda je vystavěna na přírodní filosofii, nebo je její součástí.

¹⁸⁷ *Ad naturalem philosophum pertinet invenire prima et universalia principia sanitatis et infirmitatis; particularia autem principia considerare pertinet ad medicum, qui est artifex factivus sanitatis...medici non solum experimentis utentes sed causas sanitatis et egritudinis inquirentes...et hec est ratio quare medici bene artem prosequentes a naturalibus incipiunt.* Citováno podle Luis GARCÍA-BALLESTER, *Artifex factivus sanitatis: health and medical care in medieval Latin Galenism*, in: TÝŽ, *Galen and Gallenism – Theory and Medical Practise from Antiquity to the European Renaissance*, Aldershot-Burlington 2002, s. 127-128.

¹⁸⁸ K tématu studia lékařství na středověkých universitách viz L. GARCIA-BALLESTER, *The Construction of a New Form of Learning and Practicing Medicine in Medieval Latin Europe*; ibidem, s. 75 sqq.

¹⁸⁹ E. GRANT, *The Foundations*, s. 48.

¹⁹⁰ Citováno podle N. G. SIRAISSI, *The Medical Learning of Albertus Magnus*, in: *Albertus Magnus and the Sciences*, ed. J. A. Wesheiple, Toronto 1980, s. 382.

¹⁹¹ Srov. Brian STOCK, *Myth and Science in the Twelfth Century*, Princeton 1972, s. 25 sq.

2.4 Renaissance, humanismus a medicína

V roce 1374 zemřel Francesco Petrarca, jedna z nejvýznamnějších postav pomyslné první fáze kulturního hnutí označovaného jako renesance.¹⁹² V jeho literárním odkazu nepoutají pozornost jenom sonety, ale také historiografické úvahy, ve kterých nastínil koncepci italských dějin jako v zásadě dvou rozdílných etap: *aetas antiqua* byl šťastný věk, který skončil, když římsí císařové přijali křesťanství; nastoupivší *aetas nova*, charakteristická barbarstvím a temnotou, trvá až do básnickových dnů. Myslitelé a literáti jdoucí v Petrarcových stopách postupně propracovali intencionální koncept aktuálně prožívaného kulturního obrození, který vyvrcholil v díle Giorgio Vasariho (1511-1574), kde se poprvé objevuje také italské slovo *la rinascita* – renesance.¹⁹³ V následujících staletích podobu renesanční dějinné epochy dotvářeli a interpretovali filosofové i historikové, kteří v závislosti na dobových ideálech kladli důraz na umění, kulturu, společnost, ekonomii, individualitu, *Volksgeist* a jiné fenomény. Zřetelně se proto ukazuje, že k pojmu renesance je potřeba přistupovat jako k historiografické konstrukci a podobným způsobem zacházet také s pojmem humanismus.¹⁹⁴

Humanistické tendence byly v posledních desetiletích celkem přesvědčivě doloženy i v kultuře vrcholného středověku, v metodách výuky na katedrálních školách, v dílech učených kosmografů a paradoxně také v samotné scholastice.¹⁹⁵ Zásadní platnost má přitom tvrzení, že humanisté neusilovali o vytvoření uceleného filosofického systému, který by konkuroval například aristotelismu. Pro jejich dílo je charakteristické spíše odlišné chápání textů a jiná metoda zacházení s nimi. Jako *humanista* byl od poloviny 15. století v první řadě označován vyučující konkrétního souboru předmětů známých jako *studia humanistatis*, do kterého byla počítána

¹⁹² F. ŠMAHEL, *Základní problematika renesance a humanismu*, ČsČH 7, 1959, č. 4, s. 160.

¹⁹³ W. K. FERGUSON, *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*, Cambridge 1948, s. 8-65.

¹⁹⁴ Základní definice viz F. ŠMAHEL, *Svět antiky a česká vzdělanost ve 14. a 15. století*, in: TÝŽ, *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002, s. 285-86.

¹⁹⁵ k tématu viz P. O. KRISTELLER, *Středověké předpoklady renesančního humanismu*, in: TÝŽ, *Osm filosofů italské renesance*, Praha 2007, s. 145-61; *Medieval and Renaissance Humanism*, edd. Stephen Gersh – Bert Roest, Leiden – Boston – Köln 2003; S. C. JAEGER, *The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*, Philadelphia 1994, s. 278-91; R. W. SOUHERN, *Medieval Humanism and Other Studies*, New York 1970; Hans LIEBESCHÜTZ, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, London 1950.

gramatika, rétorika, básnictví, historie a morální filosofie.¹⁹⁶ Obsahem pojmu *humanitas* je tedy určitá vzdělanost, která formuje člověka, a nikoliv abstraktní láska k člověku.¹⁹⁷ Heslem humanistovy práce se stalo *ad fontes*, přetavené do konkrétního úsilí rekonstruovat původní podobu antických textů se zřetelem na formálně-jazykovou i významovou stránku.¹⁹⁸ Na poli lékařských studií humanisté pracovali na novém čtení oborových klasiků a jejich očištění od kritizovaných arabismů i scholastické latiny.¹⁹⁹

Výpady proti scholastické medicíně nebyly doménou pouze humanistů. Františkánský mnich Roger Bacon ve 13. století spisem *De erroribus medicorum* kritizoval universitní lékaře pro jejich nikam nevedoucí diskuse plné sofistikovaných argumentů a neochotu prověřovat lékařské poznatky praxí a zkušeností. Universitním mistrům vyčítal také neznalost dalších jazyků starověku, nutných pro porozumění lékařským textům.²⁰⁰ Pozdější pražský arcibiskup Jan z Jenštejna (1349-1400) ve spise *De bono mortis* požadoval zásadní opravu, ba dokonce zničení autoritativních lékařských kodexů, neboť v nich popisované léky považoval v podmínkách své doby za neúčinné. Společnost dle jeho slov sužují nové nemoci, na které je potřeba nalézt nové léky.²⁰¹ Právě s renesancí přichází nová vlna inspirativních impulsů lékařské vědě: vedle lékařského helénismu je to důraz na širší humanitně orientované vzdělání, metodu pozorování a experimentu, anatomická a fyziologická studia, ale také na okultismus, hermetismus a magii.²⁰²

¹⁹⁶ P. O. KRISTELLER, *Středověké předpoklady*, s. 147.

¹⁹⁷ V 2. století po Kristu tuto myšlenku vyjádřil v díle *Noctes atticae* Aulus Gellius: *Ti, kdo hovořili latinsky a užívali tohoto jazyka korektně, nepřikládali slovu „humanitas“ ten význam, který je mu obecně přisuzován, jmenovitě to, co Řekové nazývají φιλαθρωπια, označující tak jistý druh přátelského ducha a vstřícných pocitů ke všem lidem bez rozdílu; ale přisuzovali slovu „humanitas“ obsah řeckého slova παιδεία, to jest to, co nazýváme výchova a vzdělání ve svobodných-vhodných naukách (eruditionem institutionemque in bonas artes). Ti, co po takové vzdělání horoucně touží a usilují o ně, jsou nejvýrazněji zlidšťováni. Neboť schopnost usilovat o takovou vzdělanost a vůbec studovat byla poskytnuta mezi všemi živými tvory pouze člověku a proto je nazývána „lidskost“ humanitas.* Cit. dle W. K. FERGUSON, *Europe in Transition 1300-1500*, Boston 1962, s. 291.

¹⁹⁸ Obecně k tématu recepce řeckých filosofických a vědeckých textů viz A. C. CROMBIE, *Science and the Arts in the Renaissance: The Search for Truth and Certainty, Old and New in: Science and Arts in the Renaissance*, edd. J. W. Shirley – F. D. Hoeniger, London 1985, s. 15-26.

¹⁹⁹ Ch. G. NAUERT, *Humanism as a Method: Roots of Conflict with the Scholastics*, SCJ 29, 1998, č. 2, s. 427-38.

²⁰⁰ M. C. WELBORN, *The Errors of the Doctors according to Friar Roger Bacon of the Minor Order*, Isis 18, 1932, č. 1, s. 26-62; srov. J. M. RIDDLE, *Theory*, s. 176.

²⁰¹ M. ŘÍHOVÁ, *De medicis et medicinis carnalibus*, in: *Bolletino dell'Istituto storico ceco di Roma* 5, ed. Z. Hledíková, Praha 2006, s. 21.

²⁰² N. G. SIRAIŠI, *Medicine and Renaissance World of Learning*, BHM 78, 2004, s. 1-36

Jako lékařský humanismus či helénismus se označuje myšlenkový směr usilující o zdokonalení lékařské vědy prostřednictvím návratu k původnímu znění antických a především řeckých lékařských spisů. Zvýšený zájem o studium řeckého jazyka lze pozorovat již v první polovině 15. století, patrně v dílčí závislosti na ekumenických koncilech ve Ferrare a Florencii. Pozitivně v tomto směru působil i zvyšující se počet řeckých emigrantů usazujících se na Západě a především v Itálii po roce 1453, kdy byla Turky dobyta Konstantinopol.²⁰³ Renesanční lékaři nacházeli v užívaných latinských textech závažné chyby, shrnuté např. Niccolo Leonicenem (1428-1524) do spisu *De Plinii et aliorum in medicina erroribus*. Kriticky byl posuzován Avicennův *Canon* i jiné starší lékařské syntézy, které měly obsahovat zkomolené Galénovo učení. Souborný Galénos v řečtině vyšel v Benátkách v roce 1525 a edice ostatních klasiků lékařské vědy v průběhu 16. století následovaly.²⁰⁴

Významné *novum* renesančního lékařství lze spatřovat v důrazu kladeném na empirické prověřování stavby lidského těla. Lékařská pitva se mezi výukové metody na universitách prosazovala s obtížemi a pomalu, nicméně v Boloni docházelo k demonstracím na tělech nebožtíků již ve 13. století.²⁰⁵ Paralelně s lékaři projevovali zvýšený zájem o lidské tělo renesanční umělci, krásné anatomické kresby si vyhotovil například Leonardo da Vinci (1452-1519).²⁰⁶ Vrchol celého anatomického hnutí představuje vydání Vesaliova díla *De humani corporis fabrica* v roce 1543, doplněné o názorné rytiny.²⁰⁷

Medicína na samém konci středověku neprošla zásadní „renesancí“, ačkoliv se do ní promítly některé aspekty renesanční kultury a ovlivnil ji humanismus. Knihtisk sice urychlil výměnu informací, podstatnou měrou se však také podílel na konzervaci, a dokonce i posílení tradičních myšlenkových konceptů.²⁰⁸ Universitám i nadále

²⁰³ Pierre CHAUNU, *Dobrodružství reformace – Svět Jana Kalvína*, Brno 2001, s. 64.

²⁰⁴ R. PORTER, *Největší dobrodíní*, s. 198. K významu lékařského helénismu či humanismu srov. N. G. SIRAIŠI, *Medieval and Renaissance Medicine: Continuity and Diversity*, JHMAS 41, 1986, s. 391.

²⁰⁵ *Ibidem*, s. 392.

²⁰⁶ R. PORTER, *Největší dobrodíní*, s. 204.

²⁰⁷ N. G. SIRAIŠI, *Medicine*, s. 6-8; srov. J. L. BYLEBYL, *Medicine, Philosophy, and Humanism*, in: *Science and Arts*, s. 41-42.

²⁰⁸ Spíše nepřeceňovat úlohu knihtisku při šíření nových poznatků, vzhledem k přetrvávající stereotypnosti vydávaných titulů, doporučuje F. ŠMAHEL, *Ars*, s. 12. K úloze knihtisku viz W. P. D. WIGHTMAN, *Science and Renaissance Society*, London 1972, s. 57-64.

dominovaly aristotelismus a scholastické metody práce.²⁰⁹ Avicennův *Canon* i přes zmíněné výtky zůstal zásadním lékařským kompendiem, byl čten na universitách a opakovaně vydáván tiskem.²¹⁰ Naopak výsledky v anatomii byly pro budoucí vývoj lékařské vědy zásadní, stejně jako rehabilitace chirurgie jako eticky i intelektuálně přijatelné metody léčby vyučované i na universitách.²¹¹ Jako veskrze pozitivní můžeme vnímat také argumentaci ve prospěch empirie, zkušenosti a praxe, kterou rozvíjeli někteří prominentní renesanční lékaři i polyhistorové.²¹²

Konstrukce středověkého světonázoru se ale na prahu raného novověku ještě nerozpadla. Ideální společnost na ostrově *Utopie* se těší skvělému zdraví, neboť jeho obyvatelé dobře znají Hippokrata a Galéna.²¹³ Dominantní představa o fyziologii člověka i v renesanci podléhá humorální teorii, kterou její výjimeční a v zásadě osamocení odpůrci – např. Paracelsus (1493/94-1541), nahradili koncepty veskrze neproduktivními.²¹⁴ Člověk i nadále zůstává mikrokosmem těšícím se centrálnímu postavení v kontextu stvoření,²¹⁵ procesy v jeho těle podléhají sympatetickým vazbám a vlivu planet.²¹⁶ Astrologie se proto i nadále těší vysoké popularitě učenců i aristokratů, pro které byly přitažlivé i okultní vědy (magie, kabala, alchymie) procházející v závěru středověku skutečnou renesancí. Pomyslný horizont lidského uvažování se nepochybně rozšířil, struktura viděného ale oproti středověku zásadní proměnou neprošla.

²⁰⁹ Ch. B. SCHMITT, *Philosophy and Science in Sixteenth-century Universities: Some Preliminary Comments*, in: *The Cultural Context of Medieval Learning*, edd. J. E. Murdoch – E. D. Sylla, Dordrecht 1975, s. 485-537.

²¹⁰ N. G. SIRAIŠI, *The Changing Fortunes of the Traditional Text: Goals and Strategies in Sixteenth-century Latin Editions of the Canon of Avicenna*, in: *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century*, edd. A. Wear – R. K. French – I. M. Lonie, Cambridge 1985, s. 16-41; srov. TÁŽ, *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, Princeton 1987.

²¹¹ Výuka chirurgie byla ve středověku charakteristická spíše pro italské university, viz TÁŽ, *Art and Science in Padua. The Studium of Padua before 1350*, Toronto 1973, s. 143-71. Obor dlouho čelil odmítavému postoji církve, vtěleném do řady prohibitivních výnosů týkajících se aktivit kléru. Souhrnně viz D. W. AMUNDSEN, *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Baltimore – London 1996, s. 222-47.

²¹² N. G. SIRAIŠI, *The Clock and the Mirror – Girolamo Cardano and the Renaissance Medicine*, Princeton 1997, s. 43-69.

²¹³ Thomas More, *Utopie*, Praha 1950, s. 91.

²¹⁴ K tématu Paracelsus a šíření jeho spisů viz. Charles WEBSTER, *Alchemical and Paracelsian Medicine*, in: *Health, Medicine and Mortality in the Sixteenth Century*, ed. Týž, Cambridge 1979 s. 301-334. Srov. H. M. PACHTER, *Paracelsus – magic into science*, New York 1951; Alfonso INSEGNO, *Il Medico de' disperati e abbandonati: Tommaso Zeffiriele Bovio (1521-1609) tra Paracelso e l'Alchimia del Sicento*, in: *Cultura popolare e cultura dotta del Seicento*, ed. F. Angeli, Milano 1983, s. 164-174; G. JÜTTNER, *Paracelsus*, in: *LexMA VI*, c. 1695-96.

²¹⁵ Podrobně k dějinám a variacím teorie mikrokosmického člověka od antiky po renesanci viz Rufolf ALLERS, *Microcosmus*, in: *Traditio 2*, 1944, s. 319-407.

²¹⁶ O astrologii v renesanční medicíně pojednává Allan CHAPMAN, *Astrological Medicine*, in: *Health*, s. 275-300. Ke vztahu astrologie a medicíny ve středověku srov. R. FRENCH, *Astrology*, s. 30-59.

K astrologii se kriticky stavěl například francouzský lékař Jacques Despars (1380-1458), *magister regens* na pařížské lékařské fakultě. Její popularitu na dvorech aristokratů a mezi lidem považoval za projev bláznovství a vyčítal lékařům, že se honosí astrologickými znalostmi jen za účelem posílení své vlastní reputace. Početnější ale byli stoupeneci lékařské astrologie, např. Michele Savonarola (+1466) odůvodňoval její studium slovy: *všechno zde dole je předmětem vlivu a vlády hvězd a především planet, jež jsou nejvznešenějšími mezi nebeskými tělesy.*²¹⁷ Giovanni Garzoni (1419-1505), vážený profesor medicíny na universitě v Boloni, sepsal na astrologii oslavnou báseň *De laudibus astrologie*, ve které neváhal označit opovrhování astrologii za projev imbecility.²¹⁸ O užitečnosti astrologie byl mj. přesvědčen také český aristokrat Václav Budovec z Budova (1551-1621), který soudil, že s její pomocí je možné *předpovídat přesně budoucí zatmění a ze spojení souhvězdí a planet se zbožně dohadovat a usuzovat o budoucích nepokojích na zemi.*²¹⁹

Postoj renesančních lékařů k magickým prostředkům lze hodnotit jako opatrnější, není však veskrze odmítavý. Antonio Guaineri (+1448) doporučoval v případech, kdy lékařská věda selhává, přiklonit se k rituální léčbě nebo magii (vyrývání obrazců, zařikávání). Případným kritikům připomíná, že užíváním postupů čarujících stařen lékař získává pacientovu imaginaci a posiluje účinnost léčby u jinak beznadějných případů.²²⁰ Michele Savonarola o zařikávadlech v případě epilepsie hovoří jako o lécích zděděných po zbožných předcích a ve svém díle uvádí několik magických prostředků k napravení impotence.²²¹ V rovině intelektuálních spekulací pak renesanční lékaře zajímaly vedle potenciálních léčebných vlastností zařikávadel (J. Cardano se jejich účinností zabýval obsírně v díle *Contradicentium medicorum libri* z roku 1545)²²² také všelijaké tradiční nebo z Nového světa dovezené substance

²¹⁷ Danielle JACQUART, *Theory, Everyday Practice, and Three Fifteenth-Century Physicians*, Osiris 6, 1990, s. 150-51.

²¹⁸ *In nos parvam admirationem adductor cum nonnullos videam tanta mentis imbecillitate captos ut astrologiam contempte ac disciplere audeant nullum esse arbitrantur.* Cit. dle: Pearl KIBRE, *Giovanni Garzoni of Bologna (1419-1505), Professor of Medicine and Defendor of Astrology*, Isis 58, 1967, č. 4, s. 508.

²¹⁹ *Poselství ducha - latinská próza českých humanistů*, ed. et transl. D. Martínková, Praha 1975, s.240.

²²⁰ D. JACQUART, *Theory*, s. 152. K tématu srov. J. AGRIMI – Ch. Crisciani, *Medici*, s. 143-163.

²²¹ D. JACQUART, *Theory*, s. 153.

²²² N. G. SIRAISSI, *The Clock*, s. 56.

s vlastnostmi léčit nebo škodit, odpovídajícími jejich skrytým kvalitám (*qualitates occultae*).²²³

Přestože jsou pro renesanční medicínu charakteristické pozitivní trendy, jako rozšiřování universitní sítě, zvyšování počtu graduovaných lékařů a prohlubování teoretických znalostí na základě nových edic antických autorit, byla nucena čelit společenskému tlaku na proměnu stávající profesní hierarchie. Příčinou bylo selhání nositelů tradiční scholastické medicíny v tváři tvář epidemiím moru a jiných nakažlivých chorob.²²⁴ Empirici po roce 1348 postupně upevňují své postavení v rámci venkovských ale i městských struktur, posilují legitimitu své praxe (když například úspěšně čelí žalobě pro neoprávněnou léčbu),²²⁵ získávají privilegia a možnosti doplňujícího vzdělání.²²⁶ Universitní korporace nebo lokální kolegia graduovaných lékařů v podstatě kapitulují tváři v tvář konkurenci, když svolují, že budou praktikům po přezkoušení vydávat licence k poskytování lékařských služeb.²²⁷ Zbavují se tak formální role exkluzivních nositelů odborně fundované medicíny, čímž se vlastně začíná uzavírat jedna epocha dějin evropského lékařství.

2.5 Medicína v českých zemích (14-16. století)

Kulturní zpoždění oproti západní Evropě se na poli medicíny v českých zemích podařilo minimalizovat až v polovině 14. století v souvislosti se založením pražské university. Pro předcházející období lze uvažovat o pěstování lékařských studií jen na základě analogii a omezeného počtu pramenných zpráv. Na pražské katedrální škole u sv. Víta teoreticky mohla probíhat i výuka předmětů úzce souvisejících s lékařstvím, nicméně prameny jsou doloženy pouze lekce Řehoře Zajíce z Valdeka o Aristotelových *Libri naturales* z konce 13. století. Naopak o výuce lékaře Richardina z Pavie, který na počátku 14. století působil v Praze a patrně na této škole, se z pramenů nedovíme nic. Jisté povědomí o medicíně lze předpokládat v prostředí

²²³ Loraine DASTON – Katharine PARK, *Wonders and the Order of Nature*, New York 2001, s. 135-146.

²²⁴ R. FRENCH, *Introduction: The „Long Fifteenth Century“ of Medical History*, in: *Medicina from the Black Death to the French Disease*, edd. Týž a kol., Aldershot – Brookfield 1998, s. 1-5.

²²⁵ K soudím procesům vedeným pařížskou universitou proti lékařským empirikům viz P. KIBRE, *The Faculty of Medicine at Paris, Charlatanism, and Unlicensed Medical Practices in the Later Middle Ages*, BHM, 27, 1953, č. 1, s. 1-20.

²²⁶ Ranhojiči získávají možnost studovat na pařížské universitě v roce 1436. Ibidem, s. 18.

²²⁷ Ke struktuře profesní hierarchie v Anglii a úloze *College of Physicians of London* v 16. století srov. Margaret PELLING – Charles WEBSTER, *Medical Practitioners*, in: *Health*, s. 165-236.

českých klášterů, jak dokládá i podlažický *Codex gigas* z počátku 13. století, obsahující mj. opis Galénova spisu *Ars parva*. Výraznější přítomnost kodexů s lékařskou tematikou v klášterních knihovnách ale před rokem 1400 potvrdit nelze. Určitou rezonanci elementárních pravd učenecké medicíny u české společnosti první poloviny 14. století lze předpokládat na základě promluv ze hry *Mastičkář*. Zájem o medicínu a první doklady konstituující se lékařské terminologie v českém jazyce konečně přináší tzv. olomoucký rostlinář z přelomu 13. a 14. století a některé rostlináře pozdější.²²⁸

Universita v Praze byla založena v roce 1348 a podle záměrů zakladatele, římského a českého krále Karla IV., měla ve své organizační struktuře slučovat model pařížský i boloňský. Od počátku však byla koncipována jako korporace o čtyřech fakultách, tedy i se samostatnou fakultou lékařskou. V předhusitském období, kdy se tato fakulta jako instituce v podstatě teprve dotvářela, zůstala relativně malou a nejméně navštěvovanou. Z prvních učitelů medicínských oborů známe jména královských lékařů Mistra Waltera a Mistra Baltazara de Marcellinis. Výuka musela být zahájena poměrně záhy po vzniku university, neboť doklady o prvních zkouškách z medicíny pocházejí z roku 1353. Bližší poznání prvních desetiletí existence lékařské fakulty je limitováno absencí zásadních pramenů úřední povahy, nedochovala se fakultní statuta, matrika nebo děkanská kniha. Obraz počátků fakulty (její strukturu a provozní řády, režim zkoušek a posloupnost universitních gradů) rekonstruovali ve svých studiích Beránek a Šmahel.²²⁹ Konstituování lékařské fakulty bylo patrně

²²⁸ Přehledně se k celému období naposledy vyslovili P. SVOBODNÝ – L. HLAVÁČKOVÁ, *Dějiny*, s. 19-32. K knižní kultuře středověkých Čech srov. Ivan HLAVÁČEK, *Knihy a knihovny v českém středověku*, Praha 2005. Ke *Codexu gigas* viz studii J. KOLÁR, *Kodex*, s. 43-58. Více o hře *Mastičkář* viz Václav ČERNÝ, *Staročeský mastičkář*, Rozpravy ČSAV 65, řada společenskovední, č. 7, Praha 1955. Roman JAKOBSON, *Středověké fraškovité mystérium (staročeský Mastičkář)*, in: *Poetická funkce*, Praha 1995, s. 340-62; k rostlinářům viz Alois MÜLLER, *Nejstarší český slovar rostlinářský*, ČMKČ 51, 1877, s. 390-93.

²²⁹ Základní přehled k dějinám university i vlastní lékařské fakulty *Dějiny University Karlovy 1347/48-1622, I.*, red. M. Svatoš, Praha 1995, s. 183 sqq.; ze starších prací srv. výroční publikaci Václav CHALOUPECKÝ, *Kralova Universita v Praze*, Praha 1948; tématicky pojatý přehled pramenů a starší literatury k universitním dějinám viz Miloslava MELANOVÁ – Michal SVATOŠ, *Bibliografie k dějinám pražské university do roku 1622*, Praha 1979; významné osobnosti z řad mistrů a studentů: *Ibidem*, s. 63 sqq.; k tématu lékařství a lékařské fakulty v době Karla IV. též: J. VINAŘ, *Obrazy*, s. 30 sqq.; Marie VOJTOVÁ a kol., *Dějiny československého lékařství, do roku 1740*, Praha 1970, s. 118 sqq.; Václav KRUTA, *Lékařství v době Karla IV.*, in: *Mezinárodní vědecká konference Doba Karla IV. v dějinách národů ČSSR – Materiály ze sekce dějin filosofie a přírodních věd*, Praha 1982, s. 100 sqq.; Karel BERÁNEK, *Pražská lékařská fakulta v době Karlově*, *ibidem*, s. 106 sqq.; TÝŽ, *O počátcích pražské lékařské fakulty 1348-1622*, AUC-HUCP 9, 1968, 2, s. 44 sqq.; výsledky této studie zejména v případě personálního obsazení fakulty doby předhusitské rozšířil F. ŠMAHEL, *Mistři a studenti pražské lékařské fakulty do roku 1419*, AUC-HUCP

dokončeno k roku 1380, kdy je v pramenech zmiňována samostatná lékařská kolej – *schola medicorum*, stojící v Kaprově ulici.²³⁰

Obsah i formy studia na pražské lékařské fakultě v obecných rysech odpovídaly zavedeným universitním standardům. Vlastnímu studiu medicíny předcházelo několik let na artistické fakultě, kde se posluchači seznámili s disciplínami svobodných umění a především filosofie. Během navazujících studií pak po dobu pěti až šesti let poslouchali teoreticky i prakticky orientované lekce z medicíny, než mohli přistoupit k licenciátské zkoušce. Z dochovaných rukopisů reflektujících strukturu výuky můžeme soudit, že vedle antických a arabských autorů byly přednášeny texty salernského a montepessulánského okruhu. Součástí pražské výuky bylo i komponování *regimin sanitatis* a hloubání nad lékařsky orientovanými kvestiemi označovanými jako *Probleumata*.²³¹

Z osobností lékařské fakulty v předhusitském období vynikají především dvorní lékaři panovníků lucemburské dynastie, jmenovitě Havel ze Strahova a Albík z Uničkova. První se narodil na počátku 14. století v Hradci Králové,²³² po návratu ze zahraničních studií je již k roku 1349 připomínán v blízkosti Karla IV.²³³ Stal se držitelem několika obročí, působil jako královský lékař a v letech 1359-1371 vyučoval na universitě.²³⁴ Odborně se profiloval nejen v lékařství, ale také v astronomii. Z jeho literárního díla se v nejvíce opisech dochovalo krátké profylaktické pojednání s morovou tematikou (*Contra pestilenciam missum imperatori Carolo*),²³⁵ věcně koncipované *regimen sanitatis* (*Ad Carolum imperatorem*) známé ze dvou opisů,²³⁶

20, 1980, 2, s. 35 sqq.; k uplatnění graduovaných universitních lékařů viz M. SVATOŠ, *Pražská lékařská fakulta a zdravotnictví v pražských městech 14.-16. století*, in: DP 7/1, Praha 1987, s. 225 sqq.;

²³⁰ L. HLAVÁČKOVÁ – P. SVOBODNÝ, *Dějiny*, s. 52.

²³¹ K výuce na lékařské fakultě podrobněji viz M. ŘÍHOVÁ, *Výuka na lékařské fakultě v Praze ve XIV. a XV. století*, DVT 21, 1993, č. 4, s. 215-222; TÁŽ, *K obsahu studia na pražské lékařské fakultě v době působení Albíka z Uničkova*, in: DP 11, 1993, s. 92-107.

²³² K osobnosti Havla ze Strahova viz G. GELLNER, *Jan Černý*, s. 129 sqq.; srov. J. VINAŘ, *Obrazy z minulosti*, s. 34 sqq.; M. VOJTOVÁ, *Dějiny*, s. 134-36.

²³³ Jana NECHUTOVÁ, *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*, Praha 2000, s. 226; M. ŘÍHOVÁ, *Regimen sanitatis Mistra Havla a regimen sanitatis Mistra Albíka z Uničkova*, ČLČ 124, 1985, č. 23, s. 726-727

²³⁴ F. ŠMAHEL, *Mistři a studenti*, s. 53

²³⁵ P. SPUNAR, *Repertorium I*, titul č. 221.

²³⁶ Viz edice *Vitae vivendae ratio in grat. Caroli IV a Mag. Gallo medico et matematico conscripta*, ed. F. Müller, Pragae 1819. Viz také překlad latinského Havlova *Ad Carolum imperatorem* podle rukopisu Lobkovické knihovny v Roudnici otištěný v Č. ZÍBRT, *Staročesá tělověda a zdravotní věda*, Praha 1934, s. 13 sqq.

pojednání o moči (*De urinis*) a řada léků (*remedia*).²³⁷ Zvláštní místo v jeho tvorbě zaujímá krátké proroctví o osudu českého království.²³⁸

Zikmund Albík z Uničova se narodil kolem roku 1360 a v jeho pestrém životopisu se vedle pedagogických a dvorských hodností skví i úřad pražského arcibiskupa, který zastával po krátký čas roku 1412.²³⁹ Na pražské universitě vystudoval medicínu, ale svými odbornými zájmy přesahoval hranice jednoho oboru, o čemž svědčí i doktorát z práv obdrženy v roce 1403(4) v Padově.²⁴⁰ Albíkovo pedagogické působení na pražské universitě je možné datovat do let 1396-1418.²⁴¹ Z Prahy odchází rok nato do Vratislavi a odtud v polovině 20. let na dvůr Zikmunda Lucemburského do Budína, kde v roce 1426 umírá.²⁴² Albíkovo odborné dílo je možné rozčlenit tématicky: vedle teoretických i prakticky zaměřených výukových spisů, kvestií a komentářů, lze v dochovaných rukopisech nalézt spisy nosologické a profylaktické (týkající se moru), texty zaměřené na farmakologii a *regimina sanitatis*.²⁴³ Z kulturně historického hlediska²⁴⁴ je zajímavé především osobní *regimen* pro krále Zikmunda (*Regimen ad Sigismundum*) a obdobná životospráva pro krále Václava, později rozšířená do podoby tzv. *Vetularia*.²⁴⁵

Výraznou osobností pražské university byl také Kříšťan z Prachatic, který z pramenů vystupuje především jako uznávaný odborník v oboru astronomie. Spis zabývající se stavbou a užitím astrolábu se těšil tak vysokému „impact faktoru“, že byl celoevropsky opisován i pod jmény nepravých autorů.²⁴⁶ Kříšťanovy dochované kvestie se zabývají výhradně astronomickými tématy a známý epitaf jej chválí jako *ipse magister erat, syderum cursus bene norat*.²⁴⁷ Narodil se v roce 1366 a svá studia na artistické fakultě v Praze završil roku 1389 ziskem magisterského gradu. V pramenech není nikde uváděn jako bakalář či magistr lékařství, ačkoliv se soudí, že

²³⁷ P. SPUNAR, *Repertorium I*, titul č. 224, 226-234.

²³⁸ TÝŽ, titul č. 236. Srov. TÝŽ, *Proroctví M. Havla ze Strahova*, LF 103, 1980, č. 4, s. 241.

²³⁹ Biografické údaje k osobnosti Albíka z Uničova viz monografie M. ŘÍHOVÁ, *Dvorní lékař*, s. 19-93.

²⁴⁰ J. NECHUTOVÁ, *Latinská literatura*, s. 227.

²⁴¹ M. ŘÍHOVÁ, *Dvorní lékař*, s. 24.

²⁴² *Ibidem*, s. 25.

²⁴³ *Ibidem*, s. 12.

²⁴⁴ M. ŘÍHOVÁ, *Regimina sanitatis jako pramen k poznání každodennosti dvou Lucemburků*, in: MHB 5, Praha 1998, s. 91-102.

²⁴⁵ TÁŽ, *Regimen sanitatis pro krále Václava*, AUC-HUCP 35, 1995, č. 1-2, s. 13-28.

²⁴⁶ Kříšťan z Prachatic, *Stavba a užití astrolábu*, edd. et transl. Alena Hadravová – Petr Hadrava, Praha 2002.

²⁴⁷ Josef TRÍŠKA, *Literární činnost předhusitské university*, Praha 1967, s. 147-49.

na lékařské fakultě působil.²⁴⁸ S artistickou fakultou je naopak spojen nejen jako přednášející matematických a astronomických témat, ale také jako její opakovaný děkan. Z vysokých hodností zastával úřad rektora a na sklonku svého života i administrátora pražského arcibiskupství, zemřel v roce 1439.²⁴⁹ Při hodnocení Kříšřanových lékařských spisů je možné využít již existujícího tématického třídění,²⁵⁰ v rámci něhož se zpravidla vyčleňuje herbář, považovaný za první bohemikální dílo tohoto žánru. Text obsahuje některé české názvy bylin a české etymologické poznámky.²⁵¹ Dalším Kříšřanovým lékařským dílem je latinský spis o pouštění krve, *De sanguinis minucione*²⁵² a traktát o moru *Remedium reportatum*, který známe především z českých opisů.²⁵³

Reformně-politické hnutí spojené se jménem universitního mistra Jana Husa a následné války v první polovině 15. století charakter a budoucí směřování pražského vysokého učení ovlivnily výrazně nepříznivě. V reakci na vydání Dekretu kutnohorského v roce 1409 část university využila starého práva na secesi a opustila Prahu.²⁵⁴ Personálně a myšlenkově oslabená universita pak v důsledku tohoto odchodu ideologicky posílila na pozicích reformního učení a umírněně kališnické postoje hájila i během nepokojných let. Předpokládáme, že výuka na lékařské fakultě během husitských válek stagnovala. Ve 30. letech zaznamenáváme tendence studium revitalizovat, tyto snahy nicméně nebyly úspěšné.²⁵⁵ Na fakultě v této době působili mistři Jan Šindel, Václav z Prachatic, který vystudoval lékařství v Padově, Jan Krčín a Pavel z Prahy, oba doktoři boloňské university. Prameny potvrzují existenci lékařských studií v Praze ještě v druhé polovině 15. století. Posledním známým profesorem lékařství je Mistr Dominik Hoffman, zmiňovaný k roku 1527. Jím patrně

²⁴⁸ F. ŠMAHEL, *Mistři a studenti*, s. 52.

²⁴⁹ K. BERÁNEK, *O počátcích*, s. 77.

²⁵⁰ G. GELLNER, *Jan Černý*, s. 150 sqq.; srv. Bedřiška WIZĎÁLKOVÁ, *Glosy*, s. 476.

²⁵¹ G. GELLNER, *Jan Černý*, s. 92.

²⁵² Kříšřan z Prachatic, *O pouštění krve*, ed. et transl. H. Floriánová-Mikšovská, Praha 1999.

²⁵³ G. GELLNER, *Jan Černý*, s. 150; srov. J. TRÍŠKA, *Literární činnost*, s. 147sq. Z poloviny 15. století pochází pravděpodobně nejstarší český text Kříšřanova Spisu o moru – *Zpráva proti šelmovému času totižto proti moru*, spis je však anonymní a jméno Kříšřanovo se zde vyskytuje pouze v názvu receptu. K jednotlivým verzím tohoto textu viz B. WIZĎÁLKOVÁ, *Glosy*, s. 478 sq. Ukázky českých zpracování pod názvem *Zpráva proti šelmovému času a Rady proti moru* viz *Výbor z české literatury husitské doby II.*, edd. B. Havránek a kol., Praha 1964, s. 574 sqq.

²⁵⁴ K okolnostem vydání Dekretu Kutnohorského srov. F. ŠMAHEL, *Husitské Čechy – struktury, procesy, ideje*, Praha 2001, s. 258. K právu na secesi srov. J. LE GOFF, *Intelektuálové*, s. 73.

²⁵⁵ Do této doby je datována řada pražských opisů lékařských kodexů, včetně Albíkova výukového spisu *Compendium medicinae*. Viz M. ŘÍHOVÁ, *K obsahu*, s. 101.

dle mínění Beránka existence samostatných lékařských studií v Praze končí.²⁵⁶ Konec vlastní lékařské fakulty Svatoš oproti tomu datuje nejpozději do druhé poloviny 15. století.²⁵⁷

Pro 16. století je charakteristické, že lékaři na pražské universitě působili pouze v řadách mistrů artistické fakulty. Lékařem byl např. Tadeáš Hájek z Hájku, Václav Zelotin z Krásné Hory, Adam Zalužanský, Jakub Codicillus z Tulechova nebo Adam Huber z Riesenbachu.²⁵⁸ Posledně jmenovaný vedl na přelomu 70. a 80. let krátkodobý cyklus přednášek z lékařství,²⁵⁹ který – stejně jako ojedinělé disputace nad lékařskými tématy na artistické fakultě – nemohl zvrátit skutečnost, že pokračovat v lékařských studiích na pražské universitě nebylo možné. Zámožnější adepti medicíny proto odcházeli studovat na zahraniční university, které si vybírali podle konfesní příslušnosti.²⁶⁰ O úpadku lékařských studií v Praze na samém sklonku 16. století svědčí i skutečnost, že veřejná pitva Jana Jessenia neprobíhala jako součást výuky, nýbrž jako nebývalá podívaná pro urozené publikum.²⁶¹

Beránek soudí, že v 16. století dostoupil úpadek pražské university vrcholu, neboť z původních fakult přeživala pouze artistická. Příčinu vidí kromě nedostatku finančních prostředků, konfesní vyhraněnosti a z toho plynoucího nezájmu habsburských panovníků, také v rostoucí konkurenci jezuitské klementinské koleje.²⁶² Zásadní pokus o změnu podle něho inicioval výnos z Rudolfova Majestátu, který přiřkl universitu evangelickým stavům.²⁶³ Ty se zpočátku pravděpodobně upřímně snažily vysoké učení pozvednout, nicméně bez důkladné finanční podpory zůstaly jejich zásahy pouze administrativními. Z navrhovaných ozdravných kroků se v souvislosti s výukou lékařství realizovalo pouze obnovení lékařských přednášek, které konal Adam Huber během roku 1612 do doby, než jej záchvat mrtvice připravil o

²⁵⁶ K. BERÁNEK, *O počátcích*, s. 63-64.

²⁵⁷ Michal SVATOŠ, *Pražská lékařská fakulta*, s. 227. Názor vyslovil již J. VINAŘ, *Obrazy*, s. 65.

²⁵⁸ K. BERÁNEK, *O počátcích* s. 64.

²⁵⁹ Zikmund WINTER, *Děje vysokých škol pražských*, Praha 1897, s. 72.

²⁶⁰ M. VOJTOVÁ, *Dějiny*, s. 202.

²⁶¹ Josef POLIŠENSKÝ, *Jan Jessenius*, Praha 1965, s. 29. Srov. Jan Jessenius z Jasené, *Průběh pitvy jím slavnostně provedené v Praze L. P. MDC, k níž byl přičleněn traktát o kostech*, edd. et transl. B. Divišová a kol., Praha 2004.

²⁶² K. BERÁNEK, *O počátcích*, s. 67. Ke vztahu mezi universitou a klementinskou kolejí viz Z. WINTER, *Děje*, s. 43 sqq.

²⁶³ P. SVOBODNÝ – L. HLAVÁČKOVÁ, *Dějiny*, s. 54. Památný dokument Rudolf podepsal a nechal zpečetit 9. července 1609, jeho znění bylo koncipováno podle předcházejícího návrhu stavovských předáků, viz Josef JANÁČEK, *Rudolf II. a jeho doba*, Praha 1987, s. 438, 448.

řeč. Do bělohorské porážky českých stavů se lékařské přednášky již nepodařilo obnovit.²⁶⁴

2.6 Lékařské příručky tištěné v češtině

16. století, hodnocené soudobými intelektuály jako století převratných změn a moderními historiky jako počátek novověku,²⁶⁵ vneslo i do oblasti lékařství nové fenomény, z nichž mezi významné lze rozhodně řadit úspěch tištěné knihy. I v českých zemích můžeme – paradoxně paralelně s úpadkem lékařské fakulty, sledovat nástup česky psaných tištěných příruček, které umožnily šíření lékařských znalostí v míře dosud nebývalé. Roli nového media v sociokulturních mechanismech ukazují například profylakticky orientované spisy o moru, kterými průběžně po celé století tiskařské oficíny zásobovaly trh v letech lokálních epidemií.²⁶⁶ Díky knihtisku mohly být šířeny také herbáře, apotékářské příručky pro domácnost, pojednání o životosprávě, manuály k flebotomii, porodnické příručky a také tuctové kalendáře obsahující elementární zdravotní informace.²⁶⁷ Na konci 16. století tak zájemce o lékařskou vědu mohl mít ve své soukromé knihovničce v zásadě ucelený soubor základních zdravotních příruček.

Tištěná kniha navíc přestávala být předmětem, jehož pořizovací náklady byly vysoké. Pešek na základě svých výzkumů soudí, že na přelomu 16. a 17. století se cena takové knihy pohybovala v rozmezí deseti krejcarů až tří zlatých, cena nejlevnějších tisků, nesvázaných titulů drobného rozsahu, pak odpovídala denní mzdě kvalifikovaného zedníka.²⁶⁸ Lékařské tisky si do svých soukromých knihoven proto mohli dovolit pořizovat i lidé méně majetní. Naše povědomí o obsahu těchto knihoven zůstává pod tíhou času zkreslené, co se týče knihoven pražských měšťanů předbělohorských Čech neznáme pravděpodobně více jak pouhá 2 % jejich ideálních

²⁶⁴ K. BERÁNEK, *O počátcích*, 67 sqq.

²⁶⁵ P. BURKE, *Společnost*, s. 22-23.

²⁶⁶ K tématu podrobněji viz D. TOMÍČEK, *Souvislosti česky psané tištěné literatury o moru 16. století*, LF 130, 2007, č 1-2, s. 43-60.

²⁶⁷ K tématu tištěných kalendářů srov. Miriam BOHATCOVÁ, *Nástěnné kalendářní minuce Pavla Olivetského*, in: *Knihovna 3*, 1962, s. 23 sqq.

²⁶⁸ Jiří PEŠEK, *Měšťanská vzdělanost a kultura v předbělohorských Čechách 1547-1620*, Praha 1993, s. 76 sq.

katalogů.²⁶⁹ Pátráme-li po zastoupení lékařské literatury v těchto knihovnách, pak se jako vodítko jeví právě Peškova analýza měšťanských pozůstalostí, podle které byla tématická skupina *medicína, farmacie a přírodní vědy* v knihovnách pražských měšťanů zastoupena méně jak 9 %.²⁷⁰

Jen část z tohoto souboru pochopitelně představovaly česky psané lékařské knihy. Na Novém Městě pražském lze například u tištěné *Apatéky domácí* doložit osm, u herbářů (Černý, Matthioli) dvacet exemplářů. Z latinského díla se pravidelně objevuje Hippokratés, Galénos a z novějších autorů Vesalius. Odborné lékařské literatury je v novoměstském vzorku přibližně k 50 kusům.²⁷¹ Celopražsky byl v soukromých knihovnách nejčastěji zastoupen právě Matthioliho *Herbář* a *Apatéka domácí*, doložen je Koppův *Gruntovní a dokonalý regeiment zdraví* a jeho *Knížka o nakažení morním*. Vyskytuje se také *Kníha lékařská* Jana Černého a porodnická příručka *Růžená zahrádka*. Poznání dalších knižních celků limituje způsob jejich charakteristiky v inventářích – záznamy typu *kníha lékařská* znemožňují identifikaci.²⁷² V ostatních městech bylo ve srovnání s Prahou zastoupení lékařské literatury v soukromých knihovnách pochopitelně mnohem nižší. Knižní soubory o dvaceti a více titulech zde byly spíše výjimkou a pouze v takovýchto librářích se vyskytovala ojedinělá lékařská kniha, jak můžeme usuzovat na příkladu Loun.²⁷³ V Berouně mohl na konci 16. století vlastnit českou tištěnou knihu skutečně pouze jeden doložený měšťan, konšel Maxmilián Albín, majitel sto dvaceti knih a mezi nimi i Matthioliho *Herbáře*.²⁷⁴

V 16. století bylo vydáno celkem 2800 jazykově českých tisků, které evidují soupisy. Jejich počet se zvyšuje s každým pětadvacetiletým obdobím. Do roku 1525 by vydáno pouze 5 % z celkového počtu, v další etapě 10%, v následující 15 % a na poslední období připadá 70 % evidované tištěné produkce v Čechách a na Moravě.²⁷⁵ Bohatcová soudí, že v česky psané tištěné produkci 16. století je lékařská literatura

²⁶⁹ TÝŽ, *Zdravotnická literatura v pražských měšťanských knihovnách přelomu 16. a 17. století*, in: DP 7/1, Praha 1987, s. 236

²⁷⁰ TÝŽ, *Měšťanská vzdělanost*, s. 80.

²⁷¹ TÝŽ, *Knihy a knihovny v kšaftech a inventářích pozůstalostí Nového Města pražského v letech 1576-1620*, in: FHB 2, 1980, s. 256 sq.

²⁷² TÝŽ, *Zdravotnická literatura*, s. 239 sq.

²⁷³ Olga FEJTOVÁ, *Příspěvek ke studiu života měšťanské společnosti doby předbělohorské*, in: *Seminář a jeho hosté*, Praha 1992, s. 184.

²⁷⁴ Josef VÁVRA, *O držbě knih v Berouně*, ČMKČ 65, 1891, s. 91.

²⁷⁵ Anežka BAĐUROVÁ – Miriam BOHATCOVÁ – Josef HEJNIC, *Frekvence tištěné literatury v Čechách a na Moravě*, in: FHB 11, Praha 1987, s. 323-24.

tematicky zastoupena 1,5%. Toto číslo není vysoké, uvážíme-li, že kupříkladu právnická a hospodářská literatura je v celém souboru zastoupena 7,5%. Frekventované byly tištěné kalendáře s tzv. minucemi, tedy informacemi k pouštění krve, kterých Bohatcová udává společně s příležitostními tisky 12%.²⁷⁶ V produkci jednotlivých tiskařských oficín je lékařská, potažmo přírodovědná literatura nejpočetněji zastoupena u moravského tiskaře Jana Günthera, kde se na celkovém koláči podílí 9,5% (devět tisků)²⁷⁷ a pražského Daniela Adama z Veleslavína, kde podíl lékařských a profylaktických spisů tvoří dokonce 12% (sedm tisků).²⁷⁸ Ostatní tiskaři vydali méně než pět titulů obdobného zaměření. Náklad se u Veleslavína na konci 16. století pohyboval mezi 1000-2000 kusů,²⁷⁹ konkrétní údaj o počtu vydaných lékařských spisů nemáme, dle Veleslavínovy závěti se nicméně dovídáme, že v roce 1606 bylo na skladě neprodaných 1073 *Herbářů*, 624 *Apaték domácích*, 349 *Regimetů zdraví* a 490 *Naučení o moru*.²⁸⁰

Uvedené údaje lze shrnout do obecného závěru, že zejména v druhé polovině 16. století byla zájemcům o lékařské vědění k dispozici vcelku početná odborná literatura v mateřském jazyce. Tištěnou knihu si sice stále pořizovali spíše movitější, leč domácí knihovnička již nebyla výjimečným jevem charakterizujícím pouze nejvýše postavené společenské elity. Z výzkumů pozůstalostí vyplývá, že odborníci (bradýři, apatékáři, alchymisté) disponovali solidními knihovnami, jež obsahovaly i latinsky psaná díla, zatímco bohatí měšťané vlastnili spíše jen tištěný český herbář nebo životosprávu k osobnímu užívání.²⁸¹ Staročeské lékařské tisky plnily podobnou funkci jako paralelně užívané rukopisy, o kterých se domníváme, že primárně sloužily jako terapeutická vademeka léčitelům různého sociálního původu a postavení. Typologií těchto léčitelů a charakterem jejich léčby se zabývá následující kapitola.

²⁷⁶ M. BOHATCOVÁ, *Předmluva v českých předbělohorských tiscích*, in: *Knihotisk*, s. 97.

²⁷⁷ Eduard PETRŮ, *K otázce periodizace humanismu*, in: TÝŽ, *Vzdálené hlasy*, Olomouc 1996, s. 200.

²⁷⁸ K produkci Veleslavínovy tiskárny srov. M. BOHATCOVÁ – J. HEJNIC, *O vydavatelské činnosti Veleslavínských tiskárny 1578-1620*, in: FHB 9, Praha 1985, s. 291 sqq.

²⁷⁹ Milan KOPECKÝ, *Úvod do studia staročeských rukopisů a tisků*, Praha 1978, s. 67.

²⁸⁰ M. BOHATCOVÁ – J. HEJNIC, *O vydavatelské činnosti*, 367 sqq.

²⁸¹ J. PEŠEK, *Zdravotnická literatura*, s. 236 sqq.

3. Terapie lékařů a léčitelů – kvalitativní sonda

3.1 Lékař v odborné, polemické i zábavné literatuře

Naše úsilí vykreslit pokud možno věrohodně portrét lékaře u lůžka nemocného bude vždy limitováno a zkreslováno prameny, které máme k dispozici. V závislosti na intencích autora a do jisté míry i na typu, popř. žánru studovaného textu se tento obraz proměňuje mezi krajními polohami zodpovědného a starostlivého učence a jeho karikaturou v podobě mrzkého podvodníka. Pozitivně laděný tón našeho obrazu ve svých spisech diktují především graduovaní *medici*: z pomyslného plátna na první pohled vyzařuje klid a vyrovnanost, lékař rozvážně posuzuje veškeré podstatné okolnosti pro stanovení diagnózy a dříve než naordinuje léčbu, pečlivě zkoumá relevantní tělesné projevy.²⁸² I v tomto vysloveně intencionálním autoportrétu lze ale vyzorovat rušivé linie. Anonymní *De adventu medici ad egrotum* z 12. století varuje lékaře: *moneo ne uxorem vel filiam vel ancillam oculo cupido respicias*.²⁸³ Podobně ve staročeském překladu chirurgického traktátu Viléma de Saliceto (1210-ca.1285)²⁸⁴ čteme: *aniž jest hodné, by lékař měl řeč tajnú s ženou nemocného, neb s dievkú a nemá ani vzhledati na ně často a zvláště před nemocným*.²⁸⁵ V několika stručných radách ranlékařům čteme: *Najprve, aby nebyl lékař opilý...druhé nečistý a smilný*.²⁸⁶ Rozpaky nad etickým rozměrem lékařova povolání narůstají se slovy: *také lékař nemá krásti a zvláště at' se nekochá v obcování s laiky, neboť pro přílišné čeledinstvo ne tak udatně bývá žádána odplata za práci lékaře*.²⁸⁷

Dojem z arogantního a chlípného lékaře, který počítá každou minci, umocňuje satirický verš Mikuláše Dačického z Heslova: *doktory pak medicine také známe, o nichž víme, žeť umějí sračky dáti i měšec vypurgovati*.²⁸⁸ Petrarca (1304-1374)²⁸⁹ ve svých *Invectivae contra medicum* také nešetří kritickými slovy na adresu charakteristických vlastností příslušníků lékařského stavu. Nechybí obvinění

²⁸² M. ŘÍHOVÁ, *Středověký lékař*, s. 330-31.

²⁸³ *De praxi medica salernitana commentatio cui praemissus est anonymi salernitani de adventu medici ad aegrotum libellus e compendio salernitano saec. XII. MSS*, ed. A. G. E. Th. Henschel, Vratislaviae 1850, s. 6.

²⁸⁴ G. KEIL, *Wilhelm v. Saliceto*, in: *LexMA IX*, c. 187-88.

²⁸⁵ *Saličetova raná lékařství. Z rukopisu věku patnáctého*, ed. K. J. Erben, Praha 1867, s. 3.

²⁸⁶ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 7r.

²⁸⁷ *Saličetova raná lékařství*, s. 3-4.

²⁸⁸ Mikuláš Dačický z Heslova, *Prostopravda*, ed. J. Krezar, Praha 1920, s. 91.

²⁸⁹ L. ROSSI, *Petrarca*, in: *LexMA VI*, c. 1945-49.

z mnohomlupnosti, kterou se lékaři snaží maskovat bezradnost, z hamižnosti a nečistoty. *V naději na odporný zisk bys prošmejdil latríny papežů i žebráků*, útočí básník.²⁹⁰ Lékař je v literatuře vysmíván, opovrhován i nenáviděn. Michel de Montaigne sužovaný močovými kameny a vzpomínkou na své předky píše: *ať mi lékaři prominou..., že jsem k jejich vědě pojal nenávisť a opovržení*.²⁹¹

Heinrich Cornelius Agrippa s menší noblesou a ve shodě s tradiční topikou křiví obraz lékaře do podoby odporné bytosti, která je bledá a častěji než jiní nemocná, neboť ji fascinují mrtvá těla a miluje vůni exkrementů. Toto zasmušilé stvoření putuje krajem a s vidinou cinkajících mincí žadoní o výkal nebo vzorek moči k prozkoumání.²⁹² Původností se ve své kritice lékařského povolání nezaskvěl ani Jan Ámos Komenský. Poutník *Labyrintem světa* pozoruje skupinu lékařů, kteří k nemocným *přístupujíc, do shnilin jim nahlédali, puchu od nich jdoucího čenichali, v nečistotách vrchem i spodkem odcházejících se párali, až ošklivo; a tomu pravili průba*.²⁹³ Vidíme, že seriózně chápané metody diagnózy zásadním způsobem ovlivnily kritickou až satirickou reflexi praktikujícího lékaře, který je v literatuře s gustem líčen jako požírač výkalů – *skatofág*.²⁹⁴

Za účelem jeho zkratkovité charakteristiky starší česká literatura přiléhavě užívá především motivu uroskopie a „pravdomluvné“ moči. Lékař *Chudoba* žádá k vyšetření moč mládence zbitého při hospodské rvačce v alegorické skladbě *O štěstí* z roku 1505.²⁹⁵ V mladší hře *O ženě selské hladem stonající* z pera Františka Václava Kocmánka diváka baví situace, kdy hloupá selka neporozumí lékařovu požadavku, aby přinesla k posouzení *vodu*.²⁹⁶ *Pravidlo lidského života* Mikuláše Konáče z Hodiškova, vytištěné na počátku 16. století, obsahuje vyprávění o egyptském králi *Pheronovi*,

²⁹⁰ Andrea CARLINO, *Petrarch and the Early Modern Critics of Medicine*, JMEMS 35, 2005, č. 3, s. 564. K Petrarkově kritice lékařů srov. Klaus BERGDOLT, *Artz, Krankheit und Therapie bei Petrarca*, Weinheim 1992, s. 33-37.

²⁹¹ Michel de Montaigne, *Eseje*, transl. V. Černý, Praha 1966, 65.

²⁹² A. CARLINO, *Petrarch*, s. 565-66.

²⁹³ Jan Amos Komenský, *Labyrint světa a ráj srdce*, Praha 1955, s. 58.

²⁹⁴ M. M. BACHTIN, *François Rabelais*, s. 144. Kladný až konzumentský vztah k výkalům není doménou pouze západního kulturního okruhu. I byzantská literatura zná spojení lékaře a exkrementů. Christoforos z Mytilény (asi 1000-1050) je autorem veršů: *Ach, lékaři, jen nech tě marné pýchy už/ a raději se snaž ty věci prohlédnout,/ z nichž bohatství ti jde a všecken blahobyť,/ pak velmi brzy se sám sobě zošklivíš,/ vždyť tebe živí moč a lidské výkaly./ Teď hlavu pyšnou skloň a pohleď pozorně/ do všech těch nočníků a nádob s výkaly,/ jež živí tě a zdroj tvých příjmů budou zas*. Viz Růžena DOSTÁLOVÁ, *Byzantská vzdělanost*, Praha 2003, s. 229.

²⁹⁵ *Traktát o štěstí, kterýž má jméno Pán rady*, ed. J. Vašica, Praha 1944, s. 27sq.

²⁹⁶ František Václav Kocmánek, *Sedm interludií*, ed. J. Hrabák, Praha 1953, s. 81.

kterému moč vlastní manželky odhalila její nevěru, když ji ve shodě s věštbou užil jako léku.²⁹⁷ Starší zpracování této látky můžeme pozorovat ve středověké *Hře pod loubím*, kde lékař na základě uroskopického vyšetření vznesl proti těhotné *paní Pršce* obvinění z cizoložství.²⁹⁸

Literatura také zdůrazňuje pro lékaře charakteristickou oblibu purgativních prostředků a klystýrů. Podvodný *Mistr Severin* ze hry *Mastičkář* o velikonočních svátcích křísí postavu *Izáka* z mrtvých pomocí kvasnic, které mu aplikuje do řitního otvoru.²⁹⁹ V *Satirách na čtyři stavy* kritizuje lékaře postava *Sprostáka* mj. slovy: *počištění nařizují, klistéry aplicírují*.³⁰⁰ V příbězích *Frantových práv* se za lékaře vydává podvodný uhlíř, který předepíše projímací pilule jako prostředek k nalezení ztraceného koně. Oběť tohoto šibalství je po pozření patnácti pilulí donucena urychleně odběhnout k rybníku, kde během defekace náhle spatří svou klisnu.³⁰¹

Do lékařů se samozřejmě střefoval i populární dobový chytrák *Enšpígl*, který inkasoval v Norimberku odměnu 200 zlatých, když vyléčil všechny chronické pacienty zdejšího špitálu. Jeho úspěšnosti se nelze divit, neboť vykutálený podvodník v masce seriózního lékaře marodům oznámil, že bude muset na prach spálit nejnemocnějšího z nich, aby získal medikament pro ostatní. Kdo mohl (a nakonec mohli všichni), špitál urychleně opustil.³⁰² Satira přirozeně doléhala také na lékařské texty dietetické a pranostické, přičemž tato šprýmovní pojednání buď doporučovala pravý opak toho, co měli ve zvyku radit lékaři, nebo vyslovovala trpké pravdy, kterým laický čtenář nebo posluchač rozuměl. Z *Frantovy pranostiky* se o lékařích dovídáme: *toho roku nebudou uhli páliť ani kamení lámati, ale budou raději v apatékách sedati, lidským nemocem se*

²⁹⁷ *Pheron, egyptský král, z potupy náboženství meč proti Apimovi obnaživ, hned oslepl, a potom odpovědi Apollina Delphického divně a směšně zrak přijal. Opověď tato byla: kdyby král močem ženy té, kteráž by na jediném tolika muži přestávala, voči sobě promyl, hned by prohlédl. Toho lékařství když od své ženy vodičkou, potom od jiných v městě nejznámějších zkusil a nikoli neprohlédl, naposledy močem ženy jednoho chudického člověka voči promyl, hned jest viděl; kteroužto chudí ženu sobě za manželku vzal, onu se všemi těmi, od kterýchž lékařství prospěšné nebylo, upáliti kázav.* Mikuláš Konáč z Hodiškova, *Pravidlo lidského života*, ed. M. Kopecký, Praha 1961, s. 26-27.

²⁹⁸ Adam de la Halle, *Hra pod loubím*, ed. et transl. P. Eisner, Praha 1956, s. 28 sqq. Srv. M. M. BACHTIN, *François Rabelais*, s. 204

²⁹⁹ *Staročeské drama*, ed. J. Hrabák, Praha 1950, s. 26; srov. R. JAKOBSON, *Středověké fraškovité mystérium*, s. 340-362.

³⁰⁰ *Satiry na čtyři stavy*, ed. Z. Tichá, Praha 1958, s. 39.

³⁰¹ *Frantova práva a jiné kratochvíle*, ed. J. Kolár, Praha 1977, s. 56.

³⁰² *Kratochvilné rozprávky renesanční*, ed. A. Grund, Praha 1952, s. 150-51.

*radovati, ač nevím, budou-li moci koho zhojiti.*³⁰³ Kritice dobových satiriků neunikli lazebníci, kteří jsou s gusem líčení jako lidé hamižní, bezohlední a krutí. Staročeský satirik by jim přál pořádnou ránu do zubů za každé nepovedené naseknutí žíly.³⁰⁴

Zatímco z pohledu zábavné i polemické literatury je vděčným terčem kritiky každý lékař, ať už nosí universitní biret či nikoliv, graduovaní medicí na stránkách svých pojednání kritizují především praxi svých nevzdělaných kolegů empiriků, od jejichž nekvalitní práce a špatných mravů se distancují. V českém prostředí v tomto ohledu vedle Adama Hubera z Riesenbachu vyniká především Jan Kopp z Raumenthalu, který ve svém *Grutnovním a dokonalém regimentu* nešetří ani mravy a obyčeje svých potenciálních čtenářů a mecenášů z řad elit českého království. Nás ale v kontextu této kapitoly zajímají především četné Koppovy invektivy směřované na lékařské empiriky.³⁰⁵

České království je prezentováno jako země, kde vcelku bez jakýchkoliv omezení mohou být lidé klamáni nejrůznějšími nedouky, kteří se vydávají za lékaře. Vedle židovských praktiků a kněží jsou to především čarodějnice a bradýři.³⁰⁶ Všem těmto kategoriím léčitelů je vlastní neznalost teoretických lékařských pojednání a klasiků tohoto umění: Hippokrata, Galéna a Avicenny. Příznačné je, že Kopp kromě vlastní empirie vidí zdroj jejich lékařského poznání v česky psaných knihách, a to především v herbáři.³⁰⁷ S ohledem na rok vydání *Grutovního a dokonalého regimentu* mohl mít jeho autor vedle rukopisného herbáře na mysli také tištěný herbář Jana Černého, který vyšel v roce 1517.³⁰⁸

Kopp nepochybuje o tom, že lékařů je *mnoho jménem, ale skutkem málo.*³⁰⁹ Praktiky těch druhých potom vypadají, jako když opice slouží bohoslužbu. Empirici jsou výmluvní a lid ochotně znova zaplatí, aby si ulevil od bolestí způsobených jejich předchozí léčbou.³¹⁰ V krutostech vynikají především bradýři a ranhojiči, kteří by měli

³⁰³ *Frantova práva*, s 62.

³⁰⁴ *Staročeské satiry*, ed. J. Hrabák, Praha 1947, s. 78-79.

³⁰⁵ K tématu podrobněji D. TOMÍČEK, „*Já mnoho lékařův znám, kteříž prostí laikové sú*“ – typologie empiriků na stránkách vybraných lékařských tisků 16. století, in: *Historia, medicina, cultura*, edd. K. Černý – P. Svobodný, Praha 2006, s. 55-70.

³⁰⁶ J. Kopp z Raumenthalu, *Grutovní a dokonalý regiment*, f. 1v.

³⁰⁷ *Ibidem*, f. 121r.

³⁰⁸ K českým herbářům viz M. BOHATCOVÁ, *České tištěné herbáře 16. století*, Praha 1996.

³⁰⁹ J. Kopp z Raumenthalu, *Grutovní a dokonalý regiment*, f. 160v.

³¹⁰ *Ibidem*, f. 137r.

být skutečně posledním útočištěm v nouzi nejvyšší, neboť svou profesí se řadí mezi „krvavé“ řemeslníky, tj. myslivce, řezníky a kuchaře.³¹¹ Nepoctivost je zase výsada apotékářů, neboť využívají neznalosti zákazníků a místo drahých přísad jim do kompozit přidávají prostá lejna.³¹² Kromě toho s oblibou překračují své kompetence a po hospodách prodávají vlastní purgativní léky, které lidem spíše škodí, než uleví.³¹³

Knížka vytištěná pod titulem *Krátkej spis o morové nemoci*, vydaná lékařem Janem Vočehovským v Prostějově roku 1552,³¹⁴ obsahuje kritickou zmínku adresovanou naopak praxi universitně vzdělaných lékařů a jmenovitě Janu Koppovi z Raumenthalu. Pomineme-li Koppovy vlastní stížnosti na odmítavé přijetí *Gruntovního a dokonalého regimentu zdraví*,³¹⁵ je toto jediná konkrétní polemika vedená s jeho tvorbou, která je nám známa. Vočehovský, sám patrně graduovaný lékař toho času ve službách města Znojma (v dedikaci se obrací k *maudrym a opatrným pánuom, purgmistru a radě města Znojma, pánuom mně laskavě příznivým doktor a lékař vašich opatrností*),³¹⁶ se pozastavuje nad územ vypisovat podrobně nejrůznější zakázané pokrmy v příručkách o moru adresovaných široké veřejnosti. Podstata Vočehovského výtky je jednoduchá: k čemu marnit papír a *černidlo* na obsáhlé seznamy nedoporučovaných potravin, když je obyvatelé města a okolí (*lidé*) stejně nemají možnost jíst. Ve svém odmítání učených konvencí jde ale autor ještě dál. Ptá se, jestli má smysl zakazovat vepřové, o kterém byl právě Jan Kopp z Raumenthalu přesvědčen, že lidskému zdraví škodí,³¹⁷ když je to pro uvedenou sociální kategorii běžná a dostupná strava. Vypisované potraviny jsou samozřejmě lepší než *sviňské domácí maso aneb jelito*, uznává Vočehovský, leč přesto píše: *za zbytečnou a*

³¹¹ Ibidem, f. 30v. K sociálnímu statutu bradýřů a lazebníků viz R. van DÜLMEN, *Bezectní lidé – o katech, děvkách a mlynářích*, Praha 2003, s. 28 sqq; K bradýřům a lazebníkům v českém prostředí viz Z. WINTER, *Český průmysl a obchod*, Praha 1913, s. 48 sq; TÝŽ, *Dějiny řemesel a obchodu v Čechách ve XIV. a XV. století*, Praha 1906, s. 554 sqq. Srov. TÝŽ, *Řemeslo a živnosti XVI. věku*, Praha 1909, s. 672 sqq.

³¹² J. Kopp z Raumenthalu, *Gruntovní a dokonalý regiment*, f. 120v.

³¹³ Ibidem, f. 170v.

³¹⁴ J. Vočehovský, *Krátkej spis*. Srov. Josef JUNGMANN, *Historie*, s. 180, kde je autor uváděn jako Jan Ořechovský. Titulní list spisu nicméně obsahuje zřetelné *Vočehovský*. Srov. J. Vočehovský, *Krátkej spis*, f. A₁a.

³¹⁵ viz předmluvu k J. Kopp z Raumenthalu, *Knížka*.

³¹⁶ J. Vočehovský, *Krátkej spis*, f. A₂a.

³¹⁷ Přesvědčení o škodlivosti vepřového masa je prý natolik rozšířené, že *skoro žádného barvíře ani také staré baby není, aby svým nemocným při všech věcech, bez všelikého rozdílu jeho nezapovídali*. J. Kopp z Raumenthalu, *Gruntovní a dokonalý regiment*, f. 90r. Opatrnější názor publikoval Heinrich Rankovius. Viz *Regiment zdraví*, s. 66.

*daremnou věc pokládám člověku zapovídat to, co má.*³¹⁸ Právě v této souvislosti konkrétně připomíná, že *též doktor Jan Kopp ve svém regimentu zdraví široce o tom vypisuje* a na jeho adresu dodává, že lidé sotva budou mít chleba, natož aby si vybírali, zdali chtějí chléb černý, nevypečený nebo ztuhlý.³¹⁹

Vočehovského knížku je užitečné připomenout ještě pro jeden detail, který má souvislost s výše uvedeným míněním Jana Koppa, že empirici se učí léčit pouze s česky psaných knih. Jedná se o v předmluvě uvedené vysvětlení, proč v *Krátkém spise* publikoval recepty na přípravu léků pouze v latině. Vočehovský píše: *obával sem se, abych z bab, z barvířuo, z ševcuo a z jinejch řemeslníků doktorů neumělých nenadělal, jako jiní učinili.* Čtenář neznalý latiny je dle jeho pokynů odsouzen k tomu, aby si knihu odnesl do apotéky a prstem ukázal na kompozitum, které si chce nechat připravit.³²⁰ Slova: *jako jiní učinili* rozvádí podrobněji o třicet let později v medicíně celkem zběhlý kněz Jan z Bakova. V jeho dialogu mezi sedlákem a lékařem si učený *medicus* pochopitelně stěžuje na nejrůznější empiriky, kteří léčí. Sedláková odpověď je nekompromisní: *Zkazili jste také sami svá práva, když mnozí z vás z řeckého, arabského a latinského jazyku do německé řeči kníhy lékařské překládali: Někteří pak i způsob své lékařské práce poznamenajíce též německým jazykem to tisknauti dali, a takových kněh od vás k tištění vydaných tak mnoho jest, že každéj čtenář je čísti, a poněvadž nic co k hojení náleží, zatajeno není, již dostatečným lékařem, i bez vaší ordynací býti může.*³²¹ Podle Jana z Bakova jsou to právě překlady lékařských knih do národních jazyků, které zapříčinily, že se lékařské umění rozšířilo i mezi měšťany a sedláky, kteří mohou především svými jednoduchými léky zdatně konkurovat graduovaným lékařům. Svou argumentaci dokládá několika příklady z praxe, kdy nemocní utratili velké množství peněz za léčení u *doktorů* a přesto jim nakonec pomohly prosté léky podané měšťankou, stařenou a v posledním případě selkou.³²²

³¹⁸ J. Vočehovský, *Krátkej spis*, f. C₈v.

³¹⁹ Ibidem, f. D₁r.

³²⁰ Ibidem, f. A₁r.

³²¹ Jan z Bakova, *Sedlák*, f. 13r.

³²² Ibidem.

3.2 Možnosti lékařských rukopisů – „léky s přívlastkem“

Do lékařských rukopisů bylo vedle stovek anonymních léků a léčebných postupů vepsáno také několik desítek návodů s připojeným dovětkem o osobě, která je buď prověřila ve své praxi, anebo na základě jiné osobní zkušenosti garantuje jejich účinnost. V souhrnu se jedná o pestré společenství jednotlivců z řad graduovaných mediků, duchovních, léčitelů, šlechticů, řemeslníků a dalších. Ne každé takové svědectví pochopitelně znamená, že daná osoba praktikovala jako léčitel, neboť například záznam o léku na dnu Jana Rokycany je pravděpodobně pouze dokladem o terapii, které se svěřil vysoce postavený pacient.³²³ Nevíme sice, kdo mu uvedený způsob doporučil, ale můžeme se domnívat, že právě Rokycanovo známé jméno zapůsobilo jako reklama ve prospěch této léčby.

Svědectví rukopisů je proto cenné především pro tři skutečnosti: a) ukazuje na důležitý kanál transmise lékařských znalostí, kterým se šířily zejména poznatky prověřené zkušeností; b) nabízí alternativní vhled do praxe lékařů i léčitelů, umožňující dále prohloubit naše poznání tohoto tématu; c) referuje o těch způsobech terapie, které byly patrně skutečně – alespoň jednou a úspěšně – aplikované. Naopak zcela výjimečně a většinou nepřímo se v rukopisech objevují záznamy o neúspěšné terapii. Namysli máme návody přeškrtnuté nebo *in margine* s despektem glosované. Přímý doklad jsme našli pouze jediný. Ke kaši (*varmuže*) připravované z rozetřeného semena apichu (*opichu*) a mateřského mléka, podávané dětem, aby neplakaly a dobře spaly, písař uvedl: *pravil mi jeden lékař, že to lékařstvie dal dietěti svému malému, ono hned umřelo a on potom nalezl to lékařstvie na mých knihách i vymazal je a toto mi pravil.*³²⁴

Některé záznamy o aplikované terapii jsou naneštěstí velice nekonkrétní, typu: *jeden lékař vobvinul (nemocného) v šaty hnojem až do třetího dne, jedně jemu hlavy nechal a nedal jemu jísti*, což je postup hodnocený jako *dobře chudým lékařstvie*.³²⁵ U jiných postupů zase známe pouze jméno původce a nevíme nic o jeho profesi či postavení. Takovým případem je lék proti žloutence, o kterém autorovi zápisu

³²³ KNM, sign. I F 33, f. 91r.

³²⁴ KNM, sign. V E 74, f. 145r–46v.

³²⁵ KNM, sign. III H 4, f. 159.

referoval *Sluka z Libčovsi*.³²⁶ Další záznamy léků obsahují pouze většinou nekonkrétní informace o pacientovi, který se na základě léčby uzdravil. Účinnost pití vařeného černohlávku proti dně se tak opírá o tvrzení, že *jednoho byla zlámala, že ho v plachtách nosili a tím se zhojil. Probatum*.³²⁷

Do následujícího přehledu proto řadíme pouze ty prověřené a privátní recepty, u kterých je doložena profese nebo alespoň sociální skupina zainteresované osoby. Začínáme u graduovaných mediků, mezi nimiž vynikají lékaři pražské university, a končíme u léků jednotlivých řemeslníků, přičemž klademe důraz na profesně-sociální skladbu původců lékařského poznání. Distribuce prověřených a privátních léků v jednotlivých rukopisech není vyrovnaná, co do počtu dominují muzejní kodexy I D 7, I F 33 a universitní rukopis XVII H 23, do kterých si jejich písaři systematictěji činili poznámky o lécích užívaných v jejich okolí. Z tohoto důvodu a pro celkově malý počet „léků s přívlastkem“ nepřistupujeme ke kvantifikaci sebraných údajů.

3.3 Svědectví o universitní medicíně.

Sedmi návody je ve staročeských rukopisech zastoupen Havel z Strahova, přičemž z receptů jemu připisovaných známe v latinském znění pouze jeden lék, a to návod *proti tvrdosti životné a dušnosti v prsech*.³²⁸ Původce zde vystupuje jako *Mistr Havel* (resp. *knež Havel*) *dobré paměti, který dal a naučil nás lékařství proti tomu*.³²⁹ Základem léku je kořen chvojky (*šůla*) namáčený po tři dny v kozím mléce a následně vařený se semeny vlašského kopru. Usušená a rozdrcená směs se aplikuje orálně, nasypaná na topince, koláčku nebo placce (*pokrůtka*). U druhého léku vystupuje Havel jako *hvězdář a lékař najdospělejší*. Připisován je mu postup k rozpuštění kamene. Návod obsahuje nejen detailní instrukci k přípravě směsi koření, kterou má bolestí stížený pacient přijímat ve vroucím pivě, ale také doprovodné pokyny zohledňující možnosti nemocného, jenž má po aplikaci léku přes půl hodiny sedět nejlépe ve vaně naplněné horkou vodou, a pokud nemá k dispozici vanu, alespoň ležet ve vyhráté posteli.³³⁰

³²⁶ KNM sign. IV H 60, f. 73v.

³²⁷ KNM, sign. I G 8, s. 161.

³²⁸ P. SPUNAR, *Repertorium I*, titul č. 223.

³²⁹ KNM, sign. II H 4, s. 466; KRAKÓW, *BiblCzart*, sign. 1497, s. 114-15.

³³⁰ KNM, sign. II H 4, s. 110-12.

Proti *záduše* či *dajchavici* Havel doporučoval pít popel ze spáleného pavího peří rozpuštěný ve vínu³³¹ a na různé oční problémy (*proti poškrvně na očích a masitým a slzavým a červenosti a proti každé nemoci očím*) připravoval mastičku obsahující rtuť, víno, kafr, jelení lůj, sádlo a olej. Nemocný si měl tuto mast nanášet na oči před spaním.³³² Jinou mast obsahující genitálie bobra, tuk divokého prasete, šalvěj a jalovec měl Havel osobně připravovat proti dně.³³³ Lék proti zimnici, vlastně pečené slepičí vejce rozetřené se sírou, je zajímavý pro charakteristiku jeho tvůrce Havla: *lékaře slavné paměti, ješto jest mnohým lidem pomáhal*. Písař dále ujišťuje, že toto „lékařství“ *jest jisté a doličené a pravé*.³³⁴ Posledním svědectvím o lékařské praxi Havla ze Strahova je návod k léčení nádoru v oblasti hrdla, označovaného jako *žába*. Havel radil připravit mast z benátského mýdla, medu, psího lejna a *ruožené vody*, nanést ji na pruh látky a tímto obkladem ovazovat krk. Když vyteče díky působení masti hnis, má lékař pustit nemocnému žilou.³³⁵

Deset léků se dochovalo ve staročeském znění také z dílny patrně nejvýznamnější osobnosti pražské lékařské fakulty předhusitského období, Albíka z Uničova. Tento lékař proti bolestem hlavy doporučoval rozetřít jalovec s vínem a z výsledné směsi učinit obklad (*flastr*) přikládáný na hlavu či na jiné bolavé místo.³³⁶ Na kašel radil pít ráno a večer léčivou směs (lékořice, šalvěj, yzop, puškvorec, oman a nakrájené fiky) vařenou půl hodiny v medu,³³⁷ nebo jednodušší a levnější variantu: jíst v uvedenou dobu několik česnekových hlaviček upečených v horkém popelu.³³⁸ Proti nevolnostem a opakovanému zvracení (*tracenie*) předepisoval horký vývar z hřebíčku. Pravidelné popíjení léčivého nápoje mělo ztláčit kromě nevolnosti také pálení žáhy.³³⁹

Rukopisy Albíkovi připisují rovněž dva postupy proti kameni, přičemž první z nich měl osobně prověřit (*zkúšené skrze Mistra Albíka*). Podobně jako Havel ze

³³¹ KNM, sign. I F 10, s. 101; srov. ibidem, KNM I F 33, f. 42v; ibidem, sign. I F 11, s. 96; ibidem, sign. III H 4, f. 108r; ibidem, sign. V E 74, f. 42v; ibidem, sign. V B 12, s. 26; LEIDEN, Cod. Voss. Chym, sign. F 31, s. 59r; NK ČR, sign. XVII H 23, f. 259v.

³³² KNM, sign. I F 10, s. 27; srov. ibidem, sign. I F 33, f. 13r; ibidem, sign. IV H 60, f. 19r; ibidem, sign. V B 12, s. 21; ibidem, sign. III H 4, f. 31v-32r; LEIDEN, Cod. Voss. Chym, sign. F 31, f. 36v.

³³³ KNM, sign. IV H 28, f. 270r.

³³⁴ STRAHOV, sign. II. II V 33, s. 49.

³³⁵ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 168r-v.

³³⁶ KNM, sign. I G 8, s. 10.

³³⁷ KNM, sign. I F 10, s. 98; srov. ibidem, sign. III H 4, f. 105v; ibidem, sign. V E 74, f. 41r; ibidem, sign. IV H 60, f. 59r; ibidem, sign. I F 33, f. 41v.

³³⁸ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 151v.

³³⁹ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 149v.

Strahova ordinoval Albík pití směsi vína s kořením (mj. zázvor, pepř, skořice) během koupele.³⁴⁰ Druhou léčivou směs (petržel, křen, puškovec, bedrník, bobkové koření) kázal přijímat třikrát denně rozpuštěnou v pivu.³⁴¹ Pokud diagnostikoval vřed (*hlíza*) na některém z orgánů břišní dutiny (*bud' na jatrách neb kdežkoli je*), zahájil léčbu brotanem, resp. vývarem z této rostliny, který měl nemocný pít ráno a večer. Jako zkušený lékař dále radil pozorovat změny v moči pacienta, neboť když začne být kontaminována nečistotou, je to signál, že léčba začala účinkovat.³⁴² Pokud se hlízy objevily na těle nemocného, příkládal na ně Albík obklad, aby *dozrály (vyzrály)*, resp. *změkly* a sahal přitom do arzenálu prostředků osvědčených v boji s morovou nákazou, jako byly jalovec, cibule, jantar, ale také muškátový květ a fíky. Aby směs pro obklad měla správnou konzistenci, přidával do ní olej.³⁴³ Když nemocného trápila úplavice, nechal mu připravit placky (*pokrůtky*) z ovesné mouky, semene jitrocele a hřebíčku a nařídil jejich pravidelnou konzumaci ráno a večer.³⁴⁴ Zaznamenán je také návod na přípravu prášku z různého drceného koření, který lékař posledních Lucemburků doporučoval přijímat ráno a večer pro posílení zdraví.³⁴⁵

S Albíkovým jménem je spojen také fragmentárně dochovaný text v krátkém sborníku lékařských textů, z nichž první je datován k roku 1560 a spojený je se jménem kněze Joachyma Pražského. Text je poškozený a místy obtížně čitelný, nese titul *Správa králi Václavovi od mistra Albíka vydaná*. Autor na prvních řádcích prohlašuje, že sepsal pro panovníka životosprávu, ze které měl adresát až do smrti užitek (mj. i nadále mohl chodit a jezdit na koni). Následně však reflektuje rozhovor o alchymii, který měl s panovníkem vést. Na jeho žádost vysvětlil podstatu nauky o „oddělování kovů“ (alchymie), ke kterému se staví se zřetelnou zdrženlivostí (v *kterémžto umění přichází...více podobenství a falšování, nežli pravdy a bytnosti nebo*

³⁴⁰ NK ČR, sign. XVII G 9, f. 70r.; srov. KNM, sign. III F 53, f. 128r.

³⁴¹ KNM, sign. I F 33, f. 62v; srov. ibidem, sign. III H 4, f. 166r; ibidem, sign. I G 8, s. 61; ibidem, sign. IV H 60, f. 94r; ibidem, sign. V E 74, f. 75v; ibidem, sign. V B 12, s. 63.

³⁴² KNM, sign. I F 33, f. 128v.

³⁴³ Ibidem; srov. KNM, sign. I F 10, s. 320; ibidem, sign. III H 4, f. 313r; ibidem, sign. I G 8, s. 220; ibidem, sign. IV H 60, f. 141v; ibidem, sign. V B 12, s. 152.

³⁴⁴ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 209v.

³⁴⁵ Ibidem, f. 166v.

jistoty).³⁴⁶ Uvedený staročeský fragment je překladem části Albíkova *Vetularia*, sepsaného k roku 1422.³⁴⁷

Ze známých osobností pražské university je staročeskými rukopisy nejpočetněji – celkem dvacetkrát – zachycena lékařská praxe Křišťana z Prachatic, který v hlavním městě království působil ještě ve 30. letech 15. století. Optikou dochovaných textů se Mistr Křišťan jeví být vůbec nejvýraznějším popularizátorem medicíny mezi lékaři prvního staletí existence university, neboť známe jeho staročeský herbář, profylaktický spis o moru a pojednání o mastech. Jako jeden ze zdrojů jej jmenovitě vedle Mistrů Rudolfa (*Rudolta*) a Alexandra zmiňuje prakticky orientovaná kompilace (*lékařské knihy*) z muzejního rukopisu III F 53.³⁴⁸ V 16. století byl v tištěných edicích Křišťan dáván do souvislosti také s populárním *Jádrem*, ve kterém figuruje (vedle Havla a Albíka) jako autor několika dílčích receptů a také souboru návodů (zde počítané jako jeden lék) k léčbě úplavice. Ty byly patrně zamýšlené jako výpomoc lidem chudým, případně nevzdělaným, neboť jsou uvedeny slovy: *tato mohou být sprostná lékařství*. Jednotlivé léky skutečně nevynikají složitostí, jako např. *sýr starý nahnilý* nebo vaječné žloutky vařené v octě a smíchané se semeny jitrocele.³⁴⁹ Také Křišťanův lék s titulem *kdo jest tvrd v životě* bylo možné připravit za pomoci dostupných přísad (bobek, kmín, šalvěj, routa, galgán). Výsledný prášek měl být přijímán v jídle nebo v pití a zamýšlen byl jako projímadlo, jak ukazuje alternativní titul léku (*kto nemuož kakati*).³⁵⁰

Proti mdlobám Křišťan doporučoval sušit bezové květy i listy, rozdrtit je, přidat trochu muškátu a zázvoru, promíchat a výsledný prášek přijímat s jídlem nebo nápojem ráno i večer.³⁵¹ Jestliže byl někdo postižen bolestí hlavy a nebo mu „zvonilo v uších“, měl Křišťan po ruce kompozitum z kmínu, bobku, anýzu, koliandru a

³⁴⁶ KNM, sign. II E 16, f. 5r-v; srov. P. SPUNAR, *Repertorium I*, titul č. 292.

³⁴⁷ M. ŘÍHOVÁ, *Dvorní lékař*, s. 99.

³⁴⁸ KNM, III F 53, f. 22r.

³⁴⁹ NK ČR, sign. XVII G 9, f. 94v-95v; srov. KNM, sign. I F 33, f. 79v-80r; ibidem, sign. I F 10, s. 206; ibidem, sign. III F 27, f. 164v; ibidem, sign. V E 74, f. 101r; ibidem, sign. I F 11, s. 184; srov. P. SPUNAR, *Repertorium I*, titul č. 316.

³⁵⁰ NK ČR, sign. XVII G 9, f. 99r; srov. KNM, sign. III H 4, f. 215v-216r; ibidem, sign. V E 74, f. 104v-105r; ibidem, sign. I F 33, f. 82v; ibidem, sign. V B 12, s. 91; též P. SPUNAR, *Repertorium I*, titul č. 318.

³⁵¹ NK ČR, XVII H 23, f. 165r.

galgánu. Prášek radil přijímat v kaši hodinu nebo dvě před obědem.³⁵² Pokud bylo potřeba vyčistit mozek od škodlivých vlhkostí (*od rozličné reumy a flegmy zbytečné*), připravoval Křišťan čípky, které si nemocný zasunoval do nosních dírek. Takové čípky bylo možné sehnat v apotékách a jak upozorňuje staročeský text, od *mistruov* se nazývají *supositoria nasalia*. Nemocný si je měl aplikovat ráno a večer a jejich působením se dobře uvolňovala rýma: *vyvedeš tudy mnoho nečistoty ven z hlavy a zvláště zbytečnost reumy a flegmy*.³⁵³ Pomocí čípků léčil Křišťan také nespavost. Kuličku o něco větší než hrášek připravoval z mízy makových hlavic (označené jako *opium topaicum*, tj. *thebaicum*), šafránu, bobřích varlat.. Působení čípků je hodnocené jako divotvorné, neboť když se vstrčí nemocnému do řitního otvoru, *tvrdě usne, jako by umřel. Ze všech zde uváděných prostředků jsou pouze tyto čípky označené jako věc tajná*.³⁵⁴

Blíže nespecifikované oční problémy Křišťan hojil směsí „pálených vod“ z léčivých bylin a kafru. O způsobu aplikace záznam neprozrazuje nic.³⁵⁵ Proti neštovicím, uhříkům, skvrnám a jiným problémům kosmetického charakteru připravoval Křišťan mast ze sádla máčeného ve vodě a bílém víně a smíchaného s kořením a dalšími přísadami (mj. síra, kafr, rtuť). Postižený si měl mast nanést na tvář večer a ráno setřít rouškou. Umýt si obličej vodou mu ale bylo zakázáno po dobu dvou týdnů, kdy také nesměl navštívit lázně. Čtrnáctidenní cyklus procedury se měl opakovat až do úplného vyčištění tváře.³⁵⁶

V rukopisech jsou zaznamenány také Křišťanovy léky proti kameni. První kompozitum obsahuje křen, semena řeřichy, petržele a tzv. *grana paradisi* (*Amonum granum paradisi*, čili *rajská zrna*).³⁵⁷ Přijímáno mělo být konvenčním způsobem rozpuštěné v pivě během koupele.³⁵⁸ K orální aplikaci byla určena i druhá směs (zvoneček, mateřídouška, tužebník, šípky, trávnice), vařená v pivu nebo vínu.³⁵⁹ Dvakrát je Křišťan zmíněn jako lékař u případů padoucnice. Připisována mu je

³⁵² KNM, sign. IV H 28, f. 184v.

³⁵³ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 291r.

³⁵⁴ Ibidem, f. 118r-v.

³⁵⁵ KNM, sign. III F 53, f. 132v.

³⁵⁶ KNM, sign. I H 29, f. 255v-56r; srov. ibidem, sign. II H 25, f. 142v.

³⁵⁷ P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 413.

³⁵⁸ KNM, sign. I H 29, f. 210r.; srov. ibidem, sign. II H 25, s. 145r.

³⁵⁹ NK ČR, XVII H 23, f. 230v.

aplikace sušených pavoučích výkalů, rozetřených a rozpuštěných v nápoji. Postižený měl *lejna* požívat vždy na přelomu lunárního cyklu (*v ten čas, když měsíc schází, a jiný nastává*).³⁶⁰ Druhý lék je kompozitum obsahující sušená a na prášek rozdrčená vlčí játra, srdce a výkaly. Platí přitom zásada stejného pohlaví, takže ženskému pacientovi přísluší srdce i ostatní substance z vlčice a naopak. Nemocný měl prášek přijímat v dobrém víně ráno a večer po dobu devíti dnů, a pokud jej přesto postihl záchvat, radil Křišťan nalít mu tento *truňk* do úst a překvapivě také několik kapek do uší.³⁶¹

Na čtyřdenní horečky (*quartana*) Křišťan ordinoval směs hořce, bílého kadidla a bobřích varlat, důkladně vyvařenou ve víně nebo starém pivu.³⁶² Proti bolestivému píchání v útrokách (*klánie v bocích*) předepisoval prášek z kůry dubového jmelí opět rozpuštěný ve víně a pítý nalačno. Dubové jmelí bylo ovšem považováno za lék takřka universální, jak svědčí dovětek: *odjímá trávenie a stavuje súchotiny a krotí závrat' v hlavě a behavku velikú a dnu mocně zahoní a jiné rozličné nemoci a neduhy léčí a stavuje*.³⁶³ Proti nádorům, vředům a jiným malformacím (*rak*) Křišťan radil užívat mízu jitrocele nebo bedrníku kapanou do rány. Kromě vředů na nohách tato míza výslovně hubí také *každého červa*.³⁶⁴

Podobně jako Albík z Uničova je i Křišťan v rukopisech spojován s receptem na obklad ke změkčení hlíz. Užíval fíky, liliové listy a sádlo, které společně vařil a následně scedil. Hlízy působením obkladů s touto hmotou měkly, otvíraly se a vytékal z nich hnis. Návod ale zdůrazňuje nespěchat a zejména pokud je hnisu mnoho, odstraňovat jej z rány pomalu.³⁶⁵ Hnis měl také ošetřující pozorovat, pokud se rozhodl za pomoci Křišťanovy metody stanovit prognózu nejbližšího vývoje raněného. Tomu měl dát večer vypít víno s drceným jantarem a druhý den prozkoumat ránu. Pokud z rány vytékal hnis se stopami jantaru, mělo smysl pokračovat v léčbě. Když ale byla rána suchá, nezbylo než sledovat doporučení: *jeho poruč Pánu Bohu, neboť jistě*

³⁶⁰ KNM, sign. I H 29, f. 227v

³⁶¹ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 293v.

³⁶² Ibidem, f. 218r-v.

³⁶³ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 252r.

³⁶⁴ Ibidem, f. 129r-v.

³⁶⁵ Ibidem, f. 139r-v.

*umře.*³⁶⁶ Otoky a opuchliny na omak horké Křišť'an léčil obkladem, který potíral kaší z otrub a mízy z psího vína a netřesku.³⁶⁷

Poslední sférou zdravotních komplikací, ve které se odrazily Křišť'anovy léčebné postupy, je oblast lidské sexuality. Trpěl-li muž nedostatečnou erekcí, měl přijímat směs prášku z usušeného býčího penisu (*possek*), dlouhého pepře a zázvoru, nebo z bedrníku a bílého pepře. Křišť'an dále doporučoval jíst rýži a mazat lůno i pohlavní orgány (*nároky*) hořčičným olejem, žlučí z divokého prasete či sádlem z jezevce, tedy zvířat, která – podobně jako býk – ztělesňují plodivou sílu. Návod je zakončen příslibem vyjádřeným zvířecí metaforou: *budet' kokeš kokrhati a dobře pracovati.*³⁶⁸ Jako afrodisiakum určené ženám, *keréž to nikdy muže k skutku nežádají*, Křišť'an ordinoval nápoj obsahující semena routy a hřebíček, nebo víno svařené s čerstvou routou. U žen tyto nápoje zvyšují sexuální apetit, neboť v nich povzbuzují tělesnou vlhkost *a onyť pro mnohé mokrosti mužuo v skutku žádají*. Mužům naopak nelze tyto povzbuzující prostředky doporučit, neboť v jejich tělech naopak hasí přirozenou horkost.³⁶⁹

Rukopis cituje Křišť'ana z Prachatic také jako odborníka v otázkách příčin nedostatečné mužské potence (*Také máš znamenati, jakoť Mistr Křišť'an vypisuje nedostatky mužského přirození*). Schopnost erekce a ejakulace je dle jeho mínění závislá na přiměřeném životním stylu. V duchu dietetické tradice soudí, že dlouhodobá sexuální abstinence tyto schopnosti negativně ovlivňuje stejně jako nadměrná sexuální aktivita. Mezi sexuologickými problémy zmiňuje rovněž *eiaculatio praecox*, které postihuje chlípíky, kteří *jakmile se jediné ženy dotknú, tak ihned semene zbudú a skutku nedokonají*. Těmto nešťastníkům – ženy na ně *nebývají laskavý* – naopak Křišť'an vařenou routu doporučuje, stejně jako mátu nebo oman. Na závěr rozkladu o sexuálních problémech připomíná, že i dobře disponovaným mužům mohou v tomto ohledu uškodit maleficiem čarodějnice: *lečť jim baby zadělají.*³⁷⁰

Jan Ondřejův Šindel je poslední výraznou osobností pražské university první poloviny 15. století, jehož léčbu reflektují staročeské rukopisy. Tento všestranný

³⁶⁶ Ibidem, f. 115r.

³⁶⁷ Ibidem, f. 84r.

³⁶⁸ Ibidem, f. 274r.

³⁶⁹ Ibidem, f. 250r-v.

³⁷⁰ Ibidem, f. 248v-49v.

učenec a k roku 1410 zmiňovaný universitní rektor je znám pro svá teologická i astronomická pojednání a také jako autor komentáře k botanické básni *De viribus herbarum* Odon z Meungu (poslední třetina 11. století), zvaného Macer.³⁷¹ Proti zánětlivým otokům (*přímětu*)³⁷² nebo *zlým neštovicím* radil sbírat *žížalky* (známé prý také jako *stonožky*), které se zdržují na teplých a vlhkých místech – například v lázních *pod špalky* a ztlouct je se sádlem. Hmotou pomazat obklad (*flastr*), přiložit na potřebné místo a důkladně ovázat pruhem látky. Působením opakovaně přikládávaného obkladu mělo dojít k sekreci hnisu (*toť mu tu nečistotu ven vytáhne a vypustí*) z postiženého místa.³⁷³ Proti inkontinenci (*porušené měchýře mají, jakoť od nich bezděky voda jde*) Jan Šindel doporučoval rozdrtit kozí bobky na prášek, rozpustit jej v teplé vodě a opakovaně podávat nemocnému. Nepříjemné smyslové vjemy z nápoje může ošetřující dle návodu vylepšit vonným kořením.³⁷⁴ V případě dětského psotníku (*božec*) rukopis Mistru Šindelovi připisuje dva orálně přijímané léky: první nápoj obsahuje popel ze spálené plínky, druhý prášek seškrábaný z ratolestí užívaných během velikonočních obřadů (*vezmi na Květnú neděli kus té palmy, kteroužto kněze mrskají před hrobem*).³⁷⁵

Také některé další terapeutické postupy připisují rukopisy osobám označeným titulem *mistr* (případně *magister*). V daných případech ale prakticky nelze ověřit, zda-li tito praktici dosáhli universitního vzdělání a případně v jakém oboru. Souchotiny měl úspěšně léčit Mistr Jakub Kamenický lektvarem z medu, slézu a macešky. Pokud nemocný trpěl kašlem, přidával lékořici.³⁷⁶ Magister Iohannes vařil v octě benedikt, koriandr a anýz, ve vývaru namáčel topinku, sypal na ní hřebíček a přikládal na břicho lidem, kteří si stěžovali na špatné trávení (*proti žaludku zkažení*).³⁷⁷ Magister Iohannes Albi měl svůj osvědčený nápoj (*truňk*), který ordinoval lidem trpícím kameny. Součástí léčby i v tomto případě měla být koupel ve vaně.³⁷⁸ Ženám trpícím nadměrným menstruačním tokem pouštěl krev za pomoci baněk jakýsi Mistr Izák, zatímco Mistr Korejtko jim ordinoval nápoj z dešťové vody a prášku z lastur, které

³⁷¹ Jana NECHUTOVÁ, *Latinská literatura*, s. 229; srov. J. TRÍŠKA, *Literární činnost*, s. 148; P. SPUNAR, *Repertorium* I, s. 133 sq. Srov. G. KEIL, *Odo v. Meung*, in: *LexMA* VI, c. 1360.

³⁷² srov. heslo „přímět“ in: J. JUNGSMANN, *Slovník česko-německý*, Praha 1835-39.

³⁷³ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 121v.

³⁷⁴ *Ibidem*, f. 234r-v.

³⁷⁵ *Ibidem*, f. 295v-96r.

³⁷⁶ KNM, sign. IV H 24, f. 187v.

³⁷⁷ KNM, sign. IV H 9, s. 378-79.

³⁷⁸ KNM, sign. I F 33, f. 136r.

přinášeli poutníci od sv. Jakuba v Compostelle.³⁷⁹ Mistr Jan z Olomouce připravoval těsto k zastavení krvácení z vaječného bílku, bílého kadidla a *aloe epaticum*, které přikládal jako obklad (*flastr*) na ránu.³⁸⁰ Mistr Arnošt z Olomouce léčil křečové žíly (*komuž sie žíly krčie v rukú nebo v nohách*) napařováním postižených končetin, když na horké kovářské trusky lil ocet svařený se slézem.³⁸¹ Vedle toho doporučoval rány po vbodnutých hřebících či jiných předmětech léčit obkladem z praženého pšena, sádla a májového másla. Obklad radil přikládat co nejvíc horký, neboť jeho působením z rány vyteče hnis.³⁸²

Jako *Mistr* je rukopisy označen také David z Tábora, který se patrně ve své praxi specializoval spíše na problémy chirurgického rázu. Při zlomeninách všeho druhu doporučoval nejprve kosti srovnat do správné polohy, obvinout končetiny obkladem (*flastr*) z hojivé masti (*z masti, kterážto kosti v hromadu valí*) a následně je fixovat dlahami. Obklad doporučoval každodenně obnovovat.³⁸³ Napuštěné obklady (*ceraty*) na otoky a podobné problémy radil připravovat z pryskyřice, vosku, loje nebo másla, které se společně rozpustí na rendlíku a omočí se v nich čistý kus látky (*plena*).³⁸⁴ Hnisavé vředy (*střiely*)³⁸⁵ léčil za pomoci obkladu, na který nanášel mast ze stlučeného hořce menšího (*strielové kořenie*),³⁸⁶ sádla a směsi bílého kadidla a kmínu.³⁸⁷ Na vyhřezlé střevo z konečníku (*střevo zadkem vychodí*) užíval zásyp z jelení rohu a mazání z vápenného louhu (*kalkus*), do kterého přidával popel z pálené vinné révy.³⁸⁸ Vyznal se také v léčebném zaříkávání a rukopis jej cituje v souvislosti s apologií této praxe v případě otevřených ran.³⁸⁹

Mistr Jindřich z Kolína, chválený rukopisem jako *lékař dospělý*, je uváděn pro svou metodu léčby krtic. V moždíři stloukl *krtičné kořenie*, patrně sviňský kořen

³⁷⁹ KNM, sign. I G 8, s. 222.

³⁸⁰ KNM, sign. XVII H 23, f. 54r.

³⁸¹ Ibidem, f. 96v-97r.

³⁸² Ibidem, f. 46v.

³⁸³ Ibidem, f. 78r.

³⁸⁴ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 108r.

³⁸⁵ heslo „střielný“, in: *Elektronický slovník staré češtiny z Vokabuláře webového*, Ústav pro jazyk český AV ČR, v. v. i., verze dat: 0. 4. 1., <http://vokabular.ujec.cas.cz>.

³⁸⁶ P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 488.

³⁸⁷ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 124v.

³⁸⁸ Ibidem, f. 212r.

³⁸⁹ Ibidem, f. 19r sq.

přespolní, jehož latinské jméno *scrophularia peregrina* uvádí Matthioli,³⁹⁰ a získanou šťávu jednak kapal nemocnému na zduřelé uzliny, jednak v ní namáčel pruh látky, který přikládal jako obklad.³⁹¹ Mistr Jaroš užíval tento lék na průjem (*prójem*): na tři dny nechal naložit do vína ovčí plíce, pak přilil mléko od krávy, která toho roku neporodila tele (*toho léta se netelila*), směs ohřál a podával nemocnému k pití ráno a večer.³⁹² Mistr Bartoš vyráběl směs drcených raků a vína, kterou procedil skrze roušku a dával ji pít pacientům s vnitřním zraněním (*sie uvnitř porušie nebo v sobě něco zlámají nebo když sie v kom krev srazí od velikého zbitie nebo zapudzenie*)³⁹³ Na abscesy (hlízy, *nežity pod kóží na těle, jako měchýři*) Bartoš, tentokrát s příjmením *Engliš*, radil užívat purgativních léků, navštěvovat lázně za účelem suché procedury a dodržovat dietu oproštěnou od všech pokrmů, které *měkčie*.³⁹⁴ Posledně zmíněným mistrem mohl být teoreticky míněn i Bartholomeus Anglicus (ca. 1200-1250), jehož encyklopedie *De proprietatibus rerum* obsahovala také oddíl o medicíně.³⁹⁵

3.4 Léčitelé v sutaně a komži

Z *Gruntovního a dokonalého regimnetu zdraví* Jana Koppa z Raumenthalu známe výrok o *neučených popech*, kteří vedle Židů, čarodějnic a bradýřů nejvíce hanobí lékařské povolání, když poskytují svému okolí léčitelské služby.³⁹⁶ Tuto kritickou poznámku je nutné především interpretovat v kontextu celého díla, ve kterém jeho autor staví do kontrastu sofistikovanou medicínu universitně vzdělaných lékařů a záměrně kriticky představovanou praxi empiriků. V jejich řadách můžeme duchovní, příslušníky farního kléru i řádové bratry oprávněně předpokládat.³⁹⁷ Vzdělání takových kleriků sice bylo případ od případu problematické, nicméně v souhrnu jim lze přisuzovat minimálně gramotnost a alespoň elementární znalost latiny. Jejich autoritu u věřících posilovalo církevní svěcení, díky kterému byli oprávněni

³⁹⁰ P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 955. Ke skrofulóze, jejíž název je odvozen od latinského *scrofula* srov. M. BLOCH, *Králové*, s. 37-38.

³⁹¹ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 196v.

³⁹² Ibidem, f. 211v.

³⁹³ Ibidem, f. 99v.

³⁹⁴ Ibidem, f. 138r.

³⁹⁵ Ch. HÜNEMÖRDER – M. MÜCKSHOFF, *Bartholomaeus Anglicus*, in: *LexMA* I, c. 1492-93.

³⁹⁶ J. Kopp z Raumenthalu, *Gruntovní a dokonalý regiment*, f. 3r.

³⁹⁷ M. ŘÍHOVÁ, *Předmluva*, in: *Staročeské knihy lékařské*, ed. A. M. Černá, Praha 2006, s. XIII.

distribuovat boží milost prostřednictvím početných rituálů liturgického roku.³⁹⁸ Tato skutečnost nabývá na významu především v souvislosti s dobovými představami o příčinách nemoci a možnostech její léčby.

Tělesné strádání totiž bylo vnímáno rovněž jako vnější projev i důsledek hříšného chování³⁹⁹ a úlevu v takovém případě bylo možné očekávat spíše od léků duchovní povahy, kterými disponovaly právě vysvěcené osoby. Ilustrativním příkladem tohoto vztahu může být nemoc Jana z Jenštejna, která jak náhle přišla, tak i odešla po přijetí svátosti oltářní.⁴⁰⁰ Lidé se patrně na přítomné duchovní obraceli se svými nemocemi často, ať už o jejich příčinách soudili cokoliv. Charakter poskytnutého léku pak odpovídal přesvědčení i znalostem jednotlivého klerika. Jan z Bakova ve svém tisku tvrdil, že *také i kněží mnozí s lékařstvím tělesným se obírají*, přičemž argumentují, že jim v této činnosti žádné panovnické výnosy nebrání, jestliže léčí za takové odměny, *aby tau prací nebohatli*. Jako příklad schopného léčitele připomíná jakéhosi kněze z Vestfálska, který údajně vyléčil mnoho lidí.⁴⁰¹

Pramenné doklady o léčitelské praxi duchovních jsou cenné jako argument korigující tezi o jejich převážně negativním postoji k prostředkům „tělesného lékařství“, která se opírá o nábožensky nebo polemicky orientovanou tištěnou literaturu. Konfliktním tématem byly především morové epidemie, otázka jejich příčiny a způsobů léčby.⁴⁰² V této souvislosti utrakvistický kněz Jan Štelcar Želetavský v 80. letech 16. století tvrdil: *A tak žádným kauřením, ani jalovcem ani peliňkou a summau bychom se v apatéce schovali, aneb ze všeho světa doktory měli, smrti se neobráníme*.⁴⁰³ Ve stejné době podobně formuloval své tvrzení písař komorního soudu Jan Liturgus z Turska: *Lékařství také žádné přirozené, ani apatyka nám proti smrti nic neprospějí, buďto jalovec, rauta, ambra, theriaca, dryák*.⁴⁰⁴ Důsledkem této fatalistické životní strategie tváří v tvář epidemii smrtelné nemoci bylo tvrzení, že nejen užívání léků, ale i útěk z nakaženého místa je pro dobrého křesťana nevhodný,

³⁹⁸ Martin NODL, *Farář*, in: *Středověký člověk*, s. 211.

³⁹⁹ Srov. J. LE GOFF, *Kultura*, s. 305.

⁴⁰⁰ Jan z Jenštejna, *O lékařství a lékařích*, in: *Próza z doby Karla IV.*, ed. et transl. J. Vilikovský, Praha 1948, s. 108.

⁴⁰¹ Jan z Bakova, *Sedlák*, f. 14r.

⁴⁰² k tématu podrobněji D. TOMÍČEK, *Souvislosti*, s. 43-60.

⁴⁰³ J. Štelcar Želetavský, *Kniha duchovní*, f. Aa₃v.

⁴⁰⁴ Jan Liturgus z Turska, *Liturgia sacra, lékařství duchovní*, Praha 1582, f. A₃v.

neboť jeho osud je plně v rukou Božích. Reakce lékařů byla pochopitelně odmítavá, Jan Vočehovský tento „blud“ připisuje výslovně duchovním: *Jiní pak, zvláště páni preláti, samému Bohu to připisují, pravíce, že jest [mor] rána Boží...pocházející z vůle jeho.*⁴⁰⁵ Jan Kopp vždy britčím jazykem soudil, že takové nápady pochází od lidí, *kteříž o všech věcech při žejdlíčkách obyčej mudrovati mají.*⁴⁰⁶ A literát Oldřich Velenský z Mnichova připojil podezření, že všichni tito *mudráci* spoléhající se na milost Boží vystupují pokrytecky, neboť v soukromí stejně realizují doporučení lékařů: *pomum ambré v nose, dryák v tobolce a dýmu plná světnice.*⁴⁰⁷

Jan Kopp z Raumethalu by za *neučeného popa* určitě nepovažoval například Albíka z Uničova, neboť to byl jeho profesní souputník, studovaný *medicus*. V této souvislosti je však vhodné připomenout, že také významné lékařské osobnosti pražské university zastávaly duchovní hodnosti a požívaly výhod církevních obročí.⁴⁰⁸ Albík byl zvoleným arcibiskupem pražským a v roce 1412 byl postupně vysvěcen na podjáhen a kněze.⁴⁰⁹ Havel ze Strahova začal svoji církevní kariéru jako farář u sv. Mikuláše na Menším Městě pražském a později obdržel další prebendy.⁴¹⁰ Křišťan z Prachatic působil jako dlouholetý farář u sv. Michala na Starém Městě pražském a v letech 1437-39 jako administrátor církve podobojí.⁴¹¹ Jan Šindel byl vysvěcený jáhen, kanovník Svatovítské kapituly a k roku 1441 děkan Kapituly vyšehradské.⁴¹² Znalosti medicíny drtivé většiny v českých zemích působícího kléru pochopitelně nejsou souměřitelné s oborovou erudicí uvedených prelátů, na druhou stranu není vhodné si při jejich hodnocení apriori nasazovat Koppovy pohrdavé brýle.

I duchovní, kteří nikdy neslyšeli universitní lekci z medicíny, nemuseli léčit pouze na základě empirie. Někteří z nich měli po ruce lékařské knihy a dá se dokonce soudit, že právě z jejich řad se rekrutovali z velké části tvůrci těchto kodexů. Například blíže neznámý kněz Jan z Hvožd'an (nejspíš Hvožd'any u Lnář) si kolem roku 1473

⁴⁰⁵ J. Vočehovský, *Krátkej spis*, f. A_{8r}.

⁴⁰⁶ J. Kopp z Raumenthalu, *Knížka*, f. B_{1v}.

⁴⁰⁷ Oldřich Velenský z Mnichova, *Spis, že člověk může před morem ujíti*, Praha 1538, f. B_{4r}. *Knihopis* č. 16494

⁴⁰⁸ M. SVATOŠ, *Pražská lékařská fakulta*, s. 226.

⁴⁰⁹ M. ŘÍHOVÁ, *Dvorní lékař*, s. 24.

⁴¹⁰ J. TRÍŠKA, *Literární činnost*, s. 144.

⁴¹¹ *Ibidem*, s. 147. Srov. P. ČORNEJ – M. BÁRTLOVÁ, *Velké dějiny*, s. 646.

⁴¹² J. TRÍŠKA, *Literární činnosti*, s. 148.

opsal dochovaný lékařský sborník.⁴¹³ Lékařskou sbírku Ortolfa von Bayerland přeložil z němčiny do češtiny v první polovině 15. století anonymní františkánský mnich. Kolem roku 1444 sestavil svou latinsko-českou sbírku Jakub, děkan od Týna (*Explicit hoc opus scriptum per manum domini Jacobi decani Thinensis*)⁴¹⁴ a v roce 1560 si lékařský sborník začal psát kněz Joachym Pražský.⁴¹⁵ Kněz Jaromír pak pravděpodobně zaznamenal část textů v lékařském sborníku uloženém v Leidenské universitní knihovně.⁴¹⁶ Duchovní se podíleli také na orální transmisi terapeutických prostředků, jak svědčí záznam léku na padoucnici, o kterém *jeden kněz říkal*⁴¹⁷ nebo recept na prášek proti bolestem hlavy, který majiteli kodexu *dal bosák kazatel* v roce 1530.⁴¹⁸

Pokud se kněží věnovali léčitelské praxi systematicky, mohli získat určité renomé a o jejich postupech se dochovaly písemně nebo ústně tradované relace. Na stránkách rukopisů v tomto ohledu vyniká zejména jinak neznámý Jan, kněz ve středočeských Zásmukách, o jehož léčbě se dochovalo pět různých záznamů. Jan představuje typ regionálního klerika, který kromě duchovních služeb poskytoval svému okolí i lékařský servis. Očitý svědek léčby neduhu označovaného jako *žába* (nádor v oblasti hrdla) tvrdí, že tento kněz sobě a *mnoho jiným lidem pomáhal, ješto sú druzí nemohli mluvíti*. Janův postup nebyl složitý, doporučoval pouštět několikrát denně na postižené místo páry z vařeného truskavce, jehož účinky traktovala i soudobá medicína.⁴¹⁹ Napařování mělo za cíl uvolnění hnisu, slovy rukopisu: *rozpustí sie ta nemoc a vytečieť z ní hnisu mrzkého a smrdutého a tu budeš zdráv*.⁴²⁰

Lék proti kameni, přijímaný opět během koupele, měl zásmucký kněz inovovat přidáním šípků (*pecek šípkových*) a fosilii z hlav ryby zvané ježdík (*kameníčko z hlav ježdíkových*).⁴²¹ Jak je patrné z léku proti úplavici, ordinoval kněz ze Zásmuk věci prosté a snadno dostupné: tři pečená vejce, které nemocný požíval i se skořápkami po

⁴¹³ Ke kodexu viz Stanislav PETR – M. ŘÍHOVÁ, *Thesaurus e librario*, in: *Historia*, s. 41-52.

⁴¹⁴ KNM, sign. IV H 28, f. 158r.

⁴¹⁵ KNM, sign. II E 16, f. 2r.

⁴¹⁶ LEIDEN; Cod. Voss. Chym, sign. F 31, f. 131v.

⁴¹⁷ KNM, sign. I F 11, s. 243.

⁴¹⁸ KNM, sign. I D 7, s. 102.

⁴¹⁹ P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 768-70.

⁴²⁰ KNM, sign. I F 10, s. 85; srov. ibidem, sign. III H 4, f. 91v-92r; ibidem, sign. IV H 60, f. 51r; ibidem, sign. I G 8, s. 54; ibidem, sign. V E 74, f. 32r; ibidem, sign. V B 12, s. 182-83.

⁴²¹ KNM, sign. IV H 60, f. 96r; srov. ibidem, sign. V B 12, s. 67; ibidem, sign. V E 74, f. 80r; LEIDEN, Cod. Voss. Chym, sign. F 31, f. 75v.

tři dny každé ráno i večer.⁴²² Na jiný problém (*komuž jest těžko v životě*) Zásmucký doporučoval přivázat obvazem na bolavé místo – výslovně zmiňuje srdce – routu namočenou do dryáku anebo teplou topinku namočenou v horkém víně.⁴²³ I tento lék nevyniká složitostí.

Jméno kněze ze Zásmuk nalezneme také v souvislosti s návodem na léčbu ochrnutých částí těla (*znamenaj proti šlaku*) za pomoci masti z jalovce, bobů, bílého kadidla, benátského mýdla, kopřivových listů a případně vína. Není bez zajímavosti, že stížené končetiny měly být nemocnému potírány na místě velmi horkém, v lázních anebo také v pivovaře, přičemž pacient měl během léčebné kúry setrvat před varným kotlem. Před samotnou masáží rukopis doporučuje mrskat šlakem stížené končetiny kopřivami, což je postup kritizovaný jako doklad ignorance negraduovaných léčitelů v tištěné *Apatéce domácí* Adama Hubera z Riesenbachu.⁴²⁴ Kněz Jan je přitom nejspíš autorem pouze banální prognostické inovace připojené k celému návodu: radil nemocného před léčbou štípnout na postiženém údu. Pokud to pacient ucítí, je to pro ošetřujícího signál, *že jemu muožeš pomoci*.⁴²⁵ Domníváme se, že vysmívané mrskání kopřivami mohlo plnit stejnou funkci.

Znecitlivělé končetiny doporučoval třít horkým pivovarským mlatem jakýsi kněz, *sacerdos Sigismundus*. Jako lék proti šlaku byl tento postup do rukopisné sbírky zaznamenán na základě ústního svědectví uzdraveného člověka.⁴²⁶ Ohlasu se dostalo také postupu kněze Matěje Vratislavského, který léčil dnu takto: hmyz nasbíraný na exkrementech hospodářských zvířat (*vezmi brúčky z kravích lejn*) vložil do hrnce společně s májovým máslem, hrnec utěsnil a nechal po nějaký čas uzavřený; obsah hrnce poté vyždímal skrze šátek a získanou šťávou (*šmáha*) potíral postižená místa.⁴²⁷ Jiný lék proti dně byl zaznamenán na základě svědectví člověka označovaného jako *Prokop, hauptman někdy Tábořský*. Připustíme-li, že zmíněný Prokop je totožný s obávaným velitelem tábořského polního svazu, pak lze předpokládat, že se i tento kněz potýkal s nepříjemnými bolestmi kloubů. Prokop měl doporučovat vyzkoušený

⁴²² KNM, sign. III H 4, s. 214; srov. ibidem, sign. V B 12, s. 90.

⁴²³ LEIDEN, Cod. Voss. Chym, F 31, f. 69r.

⁴²⁴ *Apatéka domácí*, s. 625.

⁴²⁵ KNM III H 4, f. 267v-268r; srov. ibidem, sign. V B 12, s. 96; ibidem, V E 74, f. 109v.

⁴²⁶ KNM, sign. V E 74, s. 315.

⁴²⁷ KNM, sign. I G 8, s. 183; srov. ibidem, sign. III H 4, f. 276r-v; ibidem, sign. V B 12, s. 100.

lék: tekutinu vyloučenou z naložených chorošů, která se buď natírala ptačím brkem na končetiny, nebo aplikovala orálně smíšená s vínem či pivem.⁴²⁸

S husitským reformně-politickým proudem byly spojeny také dvě osobnosti nesoucí jméno Václav Koranda. Zatímco starší z nich vstoupil do dějin jako plzeňský radikální kazatel a lidový vůdce, Korandu mladšího hodnotí syntetizující literatura jako husitského myslitele.⁴²⁹ V roce 1458 na pražské universitě získal titul magistra svobodných umění, působil jako aktivní nositel zahraniční i domácí politiky Jiřího z Poděbrad, administrátor církve pod obojí a v hodnosti opakovaně voleného rektora university. Zemřel ve vysokém věku roku 1519.⁴³⁰ Právě s tímto druhým Korandou můžeme identifikovat autora tří doporučení zaznamenaných rukopisy, neboť ve všech případech je zmiňována universitní hodnost (2x *hec magister Coranda; Kyranda ten mistr*). Koranda mladší doporučoval na psotník podávat dítěti bobří varlata ve starém pivě,⁴³¹ pít vývar z brotanu v případě blíže neurčených komplikací (*ktož by měl jakýsi úraz na sobě*)⁴³² a nosit jako amulet proti maleficiím čtyři třísky z dřevěného kříže.⁴³³

Do rukopisných lékařství pronikl také recept kněze Martina, který na čtvrtodenní zimnici doporučoval užívat nápoj ze směsi léčivých rostlin, doplněné o takové množství skořice, aby nápoj získal nasládlou chuť.⁴³⁴ Na střevní potíže – úplavici (*kdo má krvavé stolice*) radil kněz jménem Jaromír ztlouct na prach v moždíři hadí kořen a starou kdouli a tento prášek přijímat v červeném víně. Leidenským rukopisem zmíněný a v jiných rukopisech necitovaný kněz Jaromír uvádí, že tento recept sám vyzkoušel (*probatum est per me sacerdotem verum Jaromir*).⁴³⁵

Jiný písař si pak do leidenského kodexu poznamenal postup, kterým se kněz Staněk potýkal s otevřenou zlomeninou. Už sama tato skutečnost dokládá, že klerici neváhali zasáhnout i v případech spadajících spíše do kompetence ranhojičů nebo bradýřů. Staněk doporučoval fixovat kost za pomoci březového prutu, zlomené místo

⁴²⁸ KNM, sign. IV H 28, f. 210v.

⁴²⁹ P. ČORNEJ – M. BÁRTLOVÁ, *Velké dějiny*, s. 423

⁴³⁰ Viz heslo „Koranda Václav mladší“, in: *Ottův slovník naučný* I-XXVIII, red. F. J. STUDNÍČKA, Praha 1888-1908, s. 803-04. Korandovo dílo viz Josef JIREČEK, *Rukověť k dějinám literatury české* I, Praha 1975, s. 395-96.

⁴³¹ KNM, sign. I F 33, f. 113v.

⁴³² Ibidem, f. 128v.

⁴³³ *Staročeské knihy*, s. 230.

⁴³⁴ KNM, sign. III F 53, f. 112v.

⁴³⁵ LEIDEN; Cod. Voss. Chym, F 31, f. 131v.

řádně opálit hořící houbou nebo troudem a následně, *aby to zcelelo*, zasypal chlupy vytrhanými z břicha kočky.⁴³⁶ Další citovaný postup je ojedinělým dokladem váhání a nejistoty léčitele tváří v tvář neprověřenému léku. Anonymní kněz podal ocet, ve kterém vařil sušenou žábu, sedmiletému chlapci jako prevenci proti záchvatu padoucnice, a přestože byl nakonec úspěšný, dlouho prý otálel s aplikací tohoto léku v obavách, aby dítěti spíše neuškodil. K návodu je připojena rada zamlčet pravé složení nápoje.⁴³⁷

Tři další léky proti kameni spojují rukopisy s osobami duchovního stavu. Kněz Valentin od sv. Jiljí (*plebanus a sancto Egidio*) přidával do svého nápoje kromě směsi semínek také muškátové ořechy, drcené vaječné skořápky a račí klepítka (*žernovcuov rakových*).⁴³⁸ Kněz Jan Karlštejnský z Vyšehradu učinil osobní zkušenost s vývarem z mladého břechťanu, který pil vždy ráno po tři dny, ačkoliv lék hodnotil jako *pití protivné pro hořkost*.⁴³⁹ Konečně na kameny pravděpodobně trpěl i Jan Rokycana, který se léčil pitím piva smíšeného s výkaly jestřábů.⁴⁴⁰

3.5 Lékaři Jednoty bratrské

Lékařský sborník uložený v knihovně Národního muzea pod sign. IV G 9 je pravděpodobně ojedinělým příkladem lékařského rukopisu z prostředí Jednoty bratrské a jeho sestavitelem mohl být některý bratrský lékař. Prvním a nejrozsáhlejším zde zapsaným textem je tzv. *Praktika Jana Prostějovského*, čili herbář nejvýznamnějšího lékaře Jednoty Jana Černého.⁴⁴¹ Pisatel uvedl i rok, kdy svou práci dokončil, stalo se tak léta páně 1525.⁴⁴² O místě pobytu Jana Černého v tomto roce nepanuje shoda,

⁴³⁶ Ibidem, s. 98r.

⁴³⁷ KNM, sign. 2 E 16, f. 7v; srov. ibidem, sign. III H 4, f. 228r; ibidem, sign. V E 74, s. 370; ibidem, sign. V B 12, s. 196.

⁴³⁸ KNM, sign. I F 33, f. 134v.

⁴³⁹ Ibidem, f. 135v-36r.

⁴⁴⁰ Ibidem, f. 135v.

⁴⁴¹ Jedná se o knihu foliového formátu, která má 138 listů. Vydavatelem se stal Černého přítel a rovněž člen Jednoty bratrské, Mikuláš Klaudyán (zemřel 1522), tištěna byla v Norimberku u Hieronyma Höltzela roku 1517. Srv. M. BOHATCOVÁ, *České tištěné herbáře*, s. 10; ze starších prací k Černého herbáři srv. J. RUDA, *Nejstarší lékařské prvotisky české*, ČLČ 10, 1871, s. 192 sqq.; Emil ŠEDIVÝ, *První český tištěný Herbář Jana Černého z roku 1517*, Praha 1905; podrobný popis a rozbor Herbáře s přihlédnutím k rukopisu Lobkovické knihovny v Roudnici viz G. GELLNER, *Jan Černý*, s. 88-113; k Herbáři též J. VINAŘ, *Obrázky*, s. 87 sqq.; M. VOJTOVÁ, *Dějiny*, s. 207. Srov. edici Jan Černý, *Knihy Lékařská, kteráž slove Herbář aneb Zelinář*, ed. Z. Tichá, Praha 1981.

⁴⁴² KNM, sign. IV G 9, s. 214.

přídomek *Prostějovský* by naznačoval, že stále ještě trval jeho druhý pobyt v tomto městě, zahájený v roce 1520.⁴⁴³

Podle zápisu v *Liber decanorum* filosofické fakulty pražského vysokého učení dosáhl Jan Černý, narozený pravděpodobně mezi léty 1455-1457, roku 1479 bakalářské hodnosti.⁴⁴⁴ Vyšší universitní gradus již nezískal a studium lékařství vykonal pravděpodobně mimo universitní struktury. Roku 1482 se přestěhoval do Litomyšle, vstoupil do sboru bratrského, kde zastával funkci duchovního a provozoval lékařskou praxi. Druhým působištěm Jana Černého se stal právě Prostějov. Poslední léta jeho života nejsou prameny pokryty, v září roku 1531 byl již mrtvý.⁴⁴⁵

Vedle herbáře obsahuje rukopis také zajímavý záznam léčebného postupu uvedený titulem *O zimnici Jana lékaře, které dával pánuom Kostkuom terciáně*. Zmíněný lékař Jan je s největší pravděpodobností také Jan Černý, neboť právě tento lékař měl ke šlechtickému rodu Kostků blízko. Bohuš Kostka se stal v roce 1486 pánem Litomyšle a hned v tomto roce dovolil Jednotě vybudovat v blízkosti panského sídla bratrské Nové město. Jeden z nejstarších nově vzniklých domů je znám pod jménem „U Jana Lékaře“.⁴⁴⁶ Sám Bohuš Kostka byl Českým bratrem. Na rozdíl od jiného příznivce Jednoty, Viléma z Pernštejna, se v případě Kostků⁴⁴⁷ nedochoval jiný pramen, který by dokládal léčebný zásah Jana Černého v jejich prospěch.

Zaznamenaná Janova léčebná kúra třídní horečky (*terciana*) je poměrně komplexní,⁴⁴⁸ kromě vlastních zásahů ke sražení vysoké teploty obsahuje i doporučení dietetického charakteru, která připomínají *regimina sanitatis*. Jan Černý ordinoval slazený nápoj z několika pálenek (diviznové, čekankové, štěrbákové) a v těchto pálenkách namáčený obklad z lněného šátku, přikládáný na srdce a v případě zvyšující se tělesné teploty také na čelo a spánky. Ošetřující lékař dále své šlechtické pacienty s ohledem na horečnatý charakter onemocnění logicky varoval před pokrmy horkými či majícími palčivou chuť (*pernými*). Na posílení doporučoval i nadále pít pálenku z pelyňku, dubu, jitrocele a kaviasu, zředěnou troškou vína. Shovívavě se stavěl

⁴⁴³ G. GELLNER, *Jan Černý*, s. 34.

⁴⁴⁴ *Ibidem*, s. 4.

⁴⁴⁵ *Ibidem*, s. 61.

⁴⁴⁶ *Ibidem*, s. 20.

⁴⁴⁷ Bohušovým bratrem a druhým synem Jana Kostky z Postupic byl jeho jmenovec Jan. Viz heslo „Kostka z Postupic“ in: *Ottův slovník XIV*, Praha 1989.

⁴⁴⁸ KNM, sign. IV G 9, s. 332-33.

k občasné návštěvě lázní, ale zakazoval spánek ve dne. Ve shodě s tradicí *regimin sanitatis* nedoporučoval časté pití a přijímání podezřelého masa z nedovařených ryb, prasat, kachen a raků, dále hořčice, řechy, česneku a obecně hořkých pokrmů.⁴⁴⁹

Zbývajícími autorskými recepty v tomto sborníku jsou tři návody na masti přisuzované Janu Rychnovskému. I tento méně známý Jan Rychnovský může být bratrským lékařem. Víme totiž, že když odjížděl na počátku 20. let 15. století Vilém z Pernštejna z Prostějova, kde jeho dnu neúspěšně léčil právě Jan Černý, vyhledal pomoc u Jana Kasala, který pobýval v Rychnově nad Kněžnou. Jan Kasal byl stejně jako Jan Černý členem Jednoty bratrské, a v roce 1503 se účastnil bratrského sněmu v Praze.⁴⁵⁰ Je-li v rukopise Jan Černý označován jako „Prostějovský“, pak by i Jan Kasal mohl být označován jako „Rychnovský“ podle místa pobytu. Naznačenou identifikaci ale komplikuje starší Špottův článek, ve kterém je bez dalšího odkazu na prameny uvedeno následující: *1544 + 1569 Jan Rychnovský, č.br., držel se sám za velkého lékaře.*⁴⁵¹ Nemůžeme proto tedy vyloučit ani alternativu, že by v Rychnově praktikovali v průběhu 16. století dva lékaři jménem Jan, nicméně i s ohledem na vnošení rukopisu se přikláníme k názoru, že autorem inkriminovaných tří léků byl bratrský lékař Jan Kasal.

První záznam o léčbě Jana Rychnovského se týká potíží označených jako *pekelného ohni zapálení*. Může se jednat o kožní problém, ale také o nepříznivě se vyvíjející zanícenou ránu. Lékař doporučuje připravit kaši (obsahující mj. nálev z kyselého zelí, mák, mléko, vaječné bílky, pšenici, ledek) a v ní namáčet obklady přikládání na místo, *kde oheň jest*. Po dobu přikládání obkladů Rychnovský výslovně nedoporučuje odstraňovat cokoli z poškození tkáně, neřezat nic, co by bylo *červeného, nebo umrlého nebo nevíce smrdělo*. Až teprve když rána bude vypadat lépe, radí vymývat ji mlékem, obměnit obklad a odstranit odumřelou tkáň, *aby se nemocný neovokrvavil, neb by umřel*. Následně doporučuje třetí typ obkladů (tentokrát mj. s kadidlem a galgánem) a případně zasyt z páleného kamence (*alumen*), *chtělo li by divý maso růsti.*⁴⁵² Zbývající dvě masti Jana Rychnovského doporučuje rukopis na

⁴⁴⁹ Ibidem, s. 323.

⁴⁵⁰ G. GELLNER, *Jan Černý*, s. 35.

⁴⁵¹ Jan ŠPOTT, *Lékařství a lékařové XVI. století*, ČLČ 1883, s. 719.

⁴⁵² KNM, sign. IV G 9, s. 455-57.

rány nebo na zlomeniny. Kromě jednotlivých rostlinných přísad (opakuje se galgán) do nich rychnovský lékař přidával vaječné bílky, smrkovou smůlu, zvířecí tuk a vosk.⁴⁵³

3.6 Ženy líkařky a léčitelky

Své místo v pomyslném kritickém katalogu negraduovaných lékařů sestaveném z *Gruntovního a dokonalého regimentu* mají také praktikující ženy, které Jan Kopp zcela nekorektně označuje slovy *staré baby čarodějnice aneb svódnice*.⁴⁵⁴ Tvrdí o nich, že sice budí dojem zkušených a lékařství znalých odbornic, ovšem ve skutečnosti léčení rozumí *rovně tak mnoho, jako kráva na šachovnici*.⁴⁵⁵ Adam Huber z Riesenbachu v *Apatéce domácí* vidí skutečnou pracovní náplň žen-léčitelek, označovaných zde jako čarodějnice, jednoduše: pomáhají *mladým kurvicím* k potratu.⁴⁵⁶ Pokud se týče žen počestně vykonávajících babické řemeslo, pak universitně vzdělaný lékař Kopp typicky nezakrývá svůj přezíravý postoj k jejich technikám, teoretickým znalostem a schopnosti kritické sebereflexe: porodní babičky koupají novorozence v pivu, neznají ani základy humorální teorie a na rozdíl od uvážlivých doktorů medicíny jsou u případů malých dětí za všech okolností přesvědčeny o správnosti svého postupu.⁴⁵⁷ Léčitelky z řad žen různého stáří i sociální úrovně však nepochybně měly širší záběr aktivit než jen asistence u porodu resp. interrupce a čarování⁴⁵⁸ a hold jim složil i kněz Jan z Bakova, když ve své tištěné polemice o moru uvedl, že si jejich léčebné postupy do svých knih vpisují i sami učení lékaři.⁴⁵⁹

Zastavme se nejprve u stáří, populárního atributu léčitelek. Přívlastek „stará“ je u žen-léčitelek v rukopisech zmíněn jen ve dvou případech explicitně. Proti psotníku měla dětem na hrdlo zavěšovat bobří varlata s dávat jim pít dubové jmelí strouhané do kozího mléka *paní Marie stará*, jež tvrdila, že tento lék opakovaně na dětech úspěšně

⁴⁵³ Ibidem, s. 479-480.

⁴⁵⁴ J. Kopp z Raumenthalu, *Gruntovní a dokonalý regiment*, f. 1v, 3r.

⁴⁵⁵ Ibidem, f. 72r.

⁴⁵⁶ *Apatéka domácí*, s. 326.

⁴⁵⁷ J. Kopp z Raumenthalu, *Gruntovní a dokonalý regiment*, f. 38r-v, 41r.

⁴⁵⁸ K tématu porodních babiček viz Antonín DOLEŽAL, *Od babictví k porodnictví*, Praha 2001. K tištěným porodnickým příručkám srov. Č. ZÍBRT, *Staročeská tělověda*, s. 29 sqq.; též Miroslava MELKESOVÁ, „...*Ku pomoci a odlehčení těžkých trápení těhotných paní...*“ *Lékařské knihy a porodnické instrukce 16. století*, *Historický obzor* 10, 1999, s. 122-28.

⁴⁵⁹ Jan z Bakova, *Sedlák*, f. 57r.

vyzkoušela.⁴⁶⁰ Na vyprahlý jazyk (*prým*)⁴⁶¹ doporučovala pít najemno rozdrcený jantar v některých pálených vodách *paní Kříženecká stará*.⁴⁶² Všimněme si, že obě ženy jsou titulované jako *paní*, což svědčí o respektovaném sociálním statutu.

U trojice žen je přímo uvedeno, že jsou „lékařky“, z čehož můžeme usuzovat, že své služby poskytovaly pravidelně a nejspíš i úspěšně. První z nich je jakási *Katka líkařka*, žena nejspíš neprovdaná nebo nižšího sociálního postavení, která proti bolestem v prsou ordinovala *persanum*, polej, routu a šalvěj.⁴⁶³ Autor rukopisné sbírky receptů musel být s touto ženou v osobním kontaktu, neboť tvrdí, že jej naučila také lék proti duševní chorobě (*kdož by se smyslem pozbyl*), který sama mnohokrát na pominutých vyzkoušela.⁴⁶⁴ Proti kolice připravovala léčivý nápoj z bálšámu, máty a brotanu *paní Dobrovodská*, označovaná slovy *vejborná líkařka*.⁴⁶⁵ Stejnými slovy je rukopisem chválena také *Veronika ze Šelumberka*,⁴⁶⁶ které jsou přisuzovány dokonce čtyři recepty. Veronika léčila padoucnici,⁴⁶⁷ připravovala ze směsy léčivých bylin horký nápoj proti prsnímu kataru⁴⁶⁸ a také purgativní prášek užívaný během této nemoci.⁴⁶⁹ Z nadrobno nasekané bílé hořčice, strdí a vinného octa vyráběla kašovitou směs, kterou doporučovala užívat dlouhodobě ráno i večer (v množství jako vlašský ořech) proti dušnosti.⁴⁷⁰

Z hlediska transmise lékařského poznání je zajímavý záznam o léčích, které užívala *panna Machna*, žena snad mladá, ale jistě neprovdaná a rovněž z dobré rodiny, neboť je psaná jako *dcera Košumberského*. S ohledem na jazykový charakter zápisu, ve kterém je jedinečně užito femininních zakončení u sloves v minulém čase (*a jakož sem pravila o jahodovém koření*), lze soudit, že zmíněná léčitelka nejspíš popsala oba recepty v dopise. Jiné možnosti přenosu informací (např. diktát) pochopitelně vyloučit

⁴⁶⁰ KNM, sign. I D 7, s. 101.

⁴⁶¹ Jako *nemoc v hrdle, vyprahllost jazyka, angína* hodnotí heslo „prým“, in: J. JUNGSMANN, *Slovník III*, s. 739.

⁴⁶² KNM, sign. IV H 24, f. 186v.

⁴⁶³ KNM, sign. I D 7, s. 108.

⁴⁶⁴ *Ibidem*, s. 91.

⁴⁶⁵ KNM, sign. I D 7, s. 117.

⁴⁶⁶ S ohledem na dobu vzniku zápisu se pravděpodobně jedná o dceru Jana ze Šelumberka (zemřel 1508), která se narodila roku 1483. Zcela vyloučit ovšem nelze ani Janovu matku Veroniku, rozenou z Boskovic. Viz heslo „ze Šelumberka“, in: *Ottův slovník XXIV*, s. 579-80.

⁴⁶⁷ KNM, I D 7, s. 99.

⁴⁶⁸ *Ibidem*, s. 56.

⁴⁶⁹ *Ibidem*.

⁴⁷⁰ *Ibidem*, s. 108

nelze. Machna užívala proti kameni prášek z broskvových pecek podávaný v pivu nebo vínu a pivní vývar z kořene jahodníku.⁴⁷¹

Na společenské hierarchii stála nepochybně vysoko žena označovaná jako *paní kancléřová*. Rukopis ji přisuzuje lék proti kameni, který připravovala ze směsi léčivých bylin a doporučovala jej přijímat jako prášek s vínem nebo pálenkou z ředkviček nejlépe během koupele. Přiměřené množství prachu určovala podle hmotnosti, zhruba tolik, co váží jeden zlatý.⁴⁷² Do rukopisu pronikly i další dva návody proti kameni (*contra calculum*), které měly původ v osobních apatékách žen. Paní Elška na sobě vyzkoušela (*in se ipsa probavit*) nejen truňk z muškátu a broskvových pecek, ale i účinky doporučeného pocení v posteli.⁴⁷³ *Paní Litevská* se spolehla na všemocný česnek, který mokřý pekla v horkém popelu a jedla třikrát denně.⁴⁷⁴

Flastr na dnou ztrápené klouby uměla připravit *Johana Došová*, teprve druhá žena v našem výčtu, která není označena titulem paní/panna. Vyvářela *lupenie hořkého* a listy následně přikládala na postižená místa.⁴⁷⁵ Lékem proti dně proslula také *paní Střelová*.⁴⁷⁶ Žena s obdobně znějícím jménem, *paní Stremová*, pak údajně *mnoha lidem pomáhala* svým kouřením proti zimnici. Na uhlíky pokládala ve víně převařenou směs koření a léčivek.⁴⁷⁷ V rukopise se dochoval také návod na vodičku pro čistou tvář, kterou připravovala *nějaká paní Vojísková*. Relevantní je snad interpretace, že se v tomto případě mohlo jednat o prostředek ryze kosmetický, jehož praktické využití ženy umí docenit. Tajemství krásné pleti spočívalo v čisté rýži vložené do dešťové vody společně s kafrem. Poté, co voda po určitý čas odstála na světle, mohl s ní být omýván obličej.⁴⁷⁸

Sběratel léků z rukopisu I D 7 si poznamenal také tři recepty, které měla užívat jeho manželka. Proti bolestem v hrdle opakovaně předepisovala kaši připravovanou z medu, muškátu, páleného kamence a šalvěje. Nemocným doporučovala v případě

⁴⁷¹ KNM, sign. IV H 28, f. 205v-06r.

⁴⁷² KNM, sign. III F 53, f. 129v.

⁴⁷³ KNM, sign. I F 33, f. 135r.

⁴⁷⁴ Ibidem, f. 135v.

⁴⁷⁵ Ibidem, f. 140r.

⁴⁷⁶ KNM, sign. 2 H 4, s. 78.

⁴⁷⁷ KNM, sign. I G 8, s. 401.

⁴⁷⁸ Ibidem, s. 427-28.

potřeby užívat jednu lžičku, *čím častěji tím lépe*.⁴⁷⁹ Sama si při bolestech v hrdle ověřila, že dobře působí také obklad ze slepičího sádla.⁴⁸⁰ Proti psotníku užívala zahradní routu rozetřenou v levandulové pálenice, kterou malým dětem masírovala zespod nohy a kolenní jamky (*přihbí*).⁴⁸¹ V příbuzenském vztahu – kmotra (*compatris mea*) k písáři rukopisu I F 33 byla žena *Dorothea* s přídomkem „z lékárny“ (*de apoteca*), která během nemoci (*que eandem infirmitatis passa fuit*) osobně vyzkoušela následující lék. Dorota trpěla nepříjemnou nemocí vylučovací soustavy, která se projevovala bolestí v oblasti podbřišku, řezavou bolestí během močení a charakteristickým znečištěním moči (*když vodu pustiti má, řeže ji, jako by ji noži klál a puojde od ní voda jako z nežitu a v tom budú fleky jako kusy mázdry sekaný a bolí ji v luonu i okolo luona a že snad hnije*). Prověřená léčba byla následující: žena si za pomoci měkkého husího brku vmaže co nejhluběji do pochvy (*vaten*)⁴⁸² tekutý hovězí tuk a jemný dubový prášek. Bodává a řezavá bolest během močení zmizí do několika dnů.⁴⁸³

3.7 Lékaři a léky vladařů i urozených pánů

V rukopisných sbírkách léků se objevují také návody s připojeným dovětkem, který je dává do souvislosti s některou známou a vznešenou osobností minulosti nebo aktuální současnosti. Léku je tímto postupem dodáno na prestiži a exkluzivitě, jak můžeme pozorovat v případě dubového jmelí, jehož význam při léčení padoucnice měl samotnému králi Davidovi zjevit anděl.⁴⁸⁴ S léčebnými účinky jmelí se údajně na vlastní kůži seznámil i malomocný král Alexandr, když je drcené na radu svých lékařů pil s vínem.⁴⁸⁵ Prestiž dubového listu jako antidotu a léku proti moru posilovalo vyprávění, podle kterého daroval v *Constanci* (myšleno patrně během kostnického

⁴⁷⁹ KNM, sign. I D 7, s. 91.

⁴⁸⁰ Ibidem.

⁴⁸¹ Ibidem, s. 100.

⁴⁸² Srov. heslo „wateň“, in: J. JUNGMANN, *Slovník V*, s. 27.

⁴⁸³ KNM, sign. I F 33, f. 136v.

⁴⁸⁴ KNM, sign. III F 53, f. 175v; srov. ibidem, sign. V B 12, s. 137; LEIDEN, Cod. Voss. Chym, sign. F 31, f. 102r.

⁴⁸⁵ KNM, sign. IV H 60, f. 184r.

koncilu) bratr řeckého císaře písemné pojednání o jeho účincích uherskému králi (Zikmund Lucemburský).⁴⁸⁶

Do tohoto kontextu zapadá také zápis začínající oslovením *urozený pane Jene*, obsahující protijed (*tajné lékařstvie*) užívaný uherským králem Matyášem (Matyáš Korvín). Jeho složení měl během jednání s delegací snad českých *urozených pánů* prozradit Matyášův komorník.⁴⁸⁷ Matyášův politický soupeř, český král Vladislav Jagelonský, využíval podle rukopisů služeb lékaře Silvestra, autora preventivního prostředku proti šlaku. Tento dvorský lékař doporučoval vždy na začátku měsíce rozkousat a polknout devět nebo deset zrn pepře a zapít je pálenkou z citrusů (*voda lemounová*) a octa.⁴⁸⁸ K lékaři krále Vladislava (*medicina doctoris regis Vladislai*) se vztahuje také latinský recept na lék proti kameni přijímaný ve fenyklové pálece.⁴⁸⁹ Lze předpokládat, že také řada léků spojovaných s předními muži království pocházela buď z apáték jejich privátních lékařů nebo z kodexů chovaných v jejich knihovnách.⁴⁹⁰

Lékařské kontakty šlechticů z cizinou přibližuje ojedinělé svědectví písaře rukopisu XVII D 10, který líčil, jak byl svědkem (*naučen sem byl i také sem to viděl*) návštěvy arménského lékaře na Krumlově, kam *Armén* na pozvání přijel z Neapole⁴⁹¹ léčit kožní chorobu (*vlk*) Oldřicha z Rožmberka (*panu rožmberskému jeho milosti starému*).⁴⁹² Neznámý písař podle svých slov s Arménem diskutoval složení masti a léčebný postup cizincův, který nezhojil ránu úplně, ale ponechal malý otvor, *aby zbytečnosti životnie pruoduch tudy měly*.⁴⁹³ Cizokrajný lékař podle svědectví způsob léčby podmiňoval konkrétním typem komplexu nemocného, přičemž své názory si

⁴⁸⁶ KNM, sign. II H 38, f. 174v; srov. ibidem, sign. III F 53, f. 104r; ibidem, sign. IV H 60, f. 175v; ibidem, sign. V B 12, s. 121.

⁴⁸⁷ KNM, sign. V E 74, s. 459.

⁴⁸⁸ NK ČR, sign. XVII G 9, f. 131v.

⁴⁸⁹ KNM, sign. I F 33, f. 134v.

⁴⁹⁰ K lékařským kodexům v rožmberské knihovně viz Lenka VESELÁ, *Knihy na dvoře rožmberků*, Praha 2005, s. 189-190.

⁴⁹¹ Neapolský lékař je v rukopisech označován jako *Armen*, nikoliv jako *arménský* lékař. *Armen* (*Armin*) mohlo být ale také jméno, nevypovídající o zemi původu. Některé opisy tzv. *Missum imperatori* Havla ze Strahova například připisují dílo lékaři tohoto jména: *Missum regi Bohemie per Armenum optimum medicorum*. Srov. P. SPUNAR, *Repertorium* I, s. 98.

⁴⁹² K této identifikaci se na základě datace rukopisu NK ČR XVII D 10 do poloviny 15. století přiklání F. M. BARTOŠ, *Z lékařského písemnictví*, s. 325. Citovaný rukopis obsahuje nejpodrobnější a očitý popis návštěvy arménského lékaře (*naučen sem byl i také sem to viděl od jednoho Arména z Napulie*). V dalších rukopisech se dochovala jen redukováná verze. Srov. NK ČR, sign. XVII H 22, f. 244v-45r; ibidem, sign. XVII G 9, f. 123r; KNM, sign. III H 4, f. 294v; ibidem, sign. IV H 60, 121v; ibidem, V B 12, s. 111.

⁴⁹³ NK ČR, sign. XVII D 10, f. 172v.

mohl v Krumlově dostatečně prověřit v praxi; kromě pana Oldřicha a kazatele Mikuláše léčil ještě tři další měšťany a jednu měšťanku.⁴⁹⁴

Z rukopisů známe další tři recepty spojované s některým z Rožmberků: obsáhlé kompozitum proti kameni *pana Vilíma z Rožmberka* přijímané jako prášek (nejspíš rozpuštěný v nějakém nápoji),⁴⁹⁵ složení jiného prášku proti stejným potížím pro Jindřicha z Rožmberka (*pro domino Henrico de Rosi*), který jej požíval každý večer před spaním v pivu nebo vínu.⁴⁹⁶ A konečně pod titulem *Proti šlaku pánie z Rožmberga lékařstvie* doporučení jak postupovat při léčbě ochrnutého člověka, zahrnující recept na léčivý nápoj z pálenek, návod k pouštění žilou a podněty co dělat, když nemocný ztratí schopnost řeči.⁴⁹⁷

Díky anonymnímu písaři rukopisu I F 33, který si na posledních stranách sestavil soukromou kolekci léků proti kameni, dně a očním problémům, známe také návod na nápoj z drcených léčivek, získaný Janem Vlašimským od pana Zděňka ze Šternberka, který jej užíval proti kameni.⁴⁹⁸ Kýlu (*prótrž*)⁴⁹⁹ si Zdeněk ze Šternberka třikrát úspěšně vyléčil, když pil ráno i večer víno svařené s nátržníkem a kořenem vlaštovičníku.⁵⁰⁰ V jiných rukopisech je zapsán *Zdeňkuov lék*, návod na přípravu léčivé vody natírané na údy stížené dnou, vhodné ale také k promývání očí, neboť *všecku červenost sháni*.⁵⁰¹

Purkrabí Pražského hradu Čeněk z Vartemberka pravděpodobně trpěl dnou, neboť do rukopisu pronikl jeho lék proti této nemoci. Užíval mast ze shnilých kdoulí, benátského mýdla a pepře, s níž v lázni natíral bolavá místa.⁵⁰² Písař rukopisu I D 7 pak těžil ze znalostí Jana z Vartemberka, který jej naučil způsobu ochrany hospodářských zvířat nebo obyvatel domu před působením zlého kouzla⁵⁰³ a svěřil mu i čtyři další recepty. Vartemberk uměl připravit purgativní nápoj odstraňující z těla

⁴⁹⁴ Ibidem.

⁴⁹⁵ KNM, sign. I D 7, s. 171.

⁴⁹⁶ KNM, sign. I F 33, f. 135v.

⁴⁹⁷ KNM, sign. III F 27, f. 191v.

⁴⁹⁸ KNM, sign. I F 33, f. 136r.

⁴⁹⁹ Srov heslo „průtrž“, in: J. JUNGSMANN, *Slovník III*, s. 732.

⁵⁰⁰ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 290r.

⁵⁰¹ NK ČR, sign. XVII G 9, s. 107v; srov. KNM, sign. III H 4, f. 274v; ibidem, sign. I G 8. s. 162; ibidem, sign. IV H 60, f. 110v; ibidem, sign. V B 12, s. 99.

⁵⁰² KNM, sign. I F 33, f. 139v-140r.

⁵⁰³ KNM, sign. I D 7, s. 201. S ohledem na skutečnost, že rukopis je datován k roku 1530, nabízí se mezi Vartemberky jako pravděpodobný autor doporučení Jan z Vartemberka na Dubu a Loukovici, od roku 1528 majitel hradu Zvířetice. Viz heslo „z Vartemberka“, in: *Ottův slovník XXVI*, s. 434-39.

raněného krev a nečistoty,⁵⁰⁴ věděl o schopnosti kolomazi vypudit z těla parazity,⁵⁰⁵ znal složení „vody“ na zmírnění otoku⁵⁰⁶ a konečně prozradil návod na hojivý obklad (*flastr*) proti bolestem řitního otvoru (*pro paliči a nebo pro místo, kteréž hnije na konci*).⁵⁰⁷ Závěrem připomeňme ještě svídnického hejtmana, pana ze Zejdlic (*Zeidlitz*), který pisatele rukopisu naučil proti úplavici pít prášek z lidských kostí smíšený s vínem jako *jistú a mnohokrát zkúšenú věc*.⁵⁰⁸

3.8 Když léčí Židé, sedláci a řemeslníci

V tištěných lékařských knihách autorů – graduovaných lékařů, se zdrcující kritiky dostalo léčebným zákrokům Židů a venkovanů. Zatímco kritika venkovanů se jeví být motivována přezíravým vztahem k jejich vzdělání, na pozadí kritiky židovských lékařů můžeme tušit úsilí o poškození zdatné konkurence. Jan Kopp z Raumenthalu přirovnává židovské lékaře právě k venkovanům, když popisuje jejich riskantní způsoby léčby syfilidy: *židé naši a sedláci (...) jinač a jinač kajklují a hry své provozují tak, že by mnohý radši rád umřel*.⁵⁰⁹ Svůj názor dokládá poukazem na nedávný osud syfilitika Havla Zvířetického z Vartemberka,⁵¹⁰ kterého měl svou léčbou umožnit právě židovský lékař.⁵¹¹ Právě zmínka o šlechtici, který svůj choulostivý problém léčil u jinověrce nás motivuje k úvaze o nevítané židovské konkurenci. A ještě jednou dává Jan Kopp židovské lékaře se sedláky do souvislosti, a to když zpochybňuje jejich odbornou kvalitu slovy: *umění, kteráž všickni židé polští i tak čeští umějí, najhlupějšího a najsprostnějšího sedláka za půl dne lehce naučiti mu chtěl*.⁵¹²

Výpady proti židovským lékařům mají tradici. Stěžoval si na ně ve svém knížecím zrcadle *Jiřího správozna řečeném Mistr Pavel Židek*,⁵¹³ sám paradoxně konvertovaný Žid a nezdržel se jich v *Apatéce domácí* ani Adam Huber. V souvislosti

⁵⁰⁴ KNM, sign. I D 7, s. 242.

⁵⁰⁵ Ibidem, s. 245.

⁵⁰⁶ Polovina stránky obsahující recept léku proti otoku je odtržena. Viz Ibidem, s. 246.

⁵⁰⁷ Ibidem, s. 117.

⁵⁰⁸ Ibidem, s. 145. Zeidlitzové vystupují v českých dějinách sporadicky. Zikmund Zedlitz byl údajně svědkem upálení Jana Husa v Kostnici. V roce 1518 byl jiným panem ze Zedlitz ustanoven ve slezském městečku Neukirch první luteránský farář. K tomu P. ČORNEJ – M. BARTLOVÁ, *Velké dějiny*, s. 701.

⁵⁰⁹ J. Kopp z Raumenthalu, *Gruntovní a dokonalý regiment*, f. 136r

⁵¹⁰ Havel Zvířetický z Vartemberka zemřel roku 1532 v Řezně, Viz heslo „Zvířetický z Vartemberka“, in: *Ottův slovník XXVII*, s. 720.

⁵¹¹ J. Kopp z Raumenthalu, *Gruntovní a dokonalý regiment*, f. 136v

⁵¹² Ibidem, f. 132v

⁵¹³ *Mistra Pavla Židka Správozna*, ed. Z. V. Tobolka, Praha 1908, s. 34.

s výkladem o rajském jablku připomíná neblahou skutečnost, že někteří lékaři z něho vyrábějí silnou purgaci,⁵¹⁴ kterou *nemocným lidem pítí dávají, že někteří i duši z sebe vyhánějí*. A varuje: „*To umění znají takměř všickni židé, bylo by slušné, aby se takovým mistrům řemeslo zapovědělo, aneb k tomu přidržáni byli, aby takové lékařství nejprve sami na sobě zprubovali. A když by jmenované lékařství za neškodné poznali (čehož tak snadně a lehce pověditi moci nebudau), potom by mohli i jiným téhož umění uděliti.*”⁵¹⁵

Ve zkoumaných rukopisech jsou zaznamenány tři návody, které jsou přisuzovány Židům. Prvním je kuriózní léčebný postup proti *žlutenici-žloutence*: *vezmi kolomasti čisté v střípek a vzhledaj se v ní často a budeš zdrav, o kterém měl vyprávět jeden Žid.*⁵¹⁶ Na pozadí této léčebné techniky můžeme rozeznat sympatetický princip: hleděním na žlutou věc lze odstranit nemoc, jejímž symptomem je právě žlutá barva. Kolomaz tak plní stejnou funkci jako dno kalichu nebo dukát vhozený do vody, na které nemocní rovněž hleděli s nadějí na uzdravení.⁵¹⁷ Jiný Žid s příznačným jménem *Izrael* měl tvrdit, že neštovicím rašícím na očích (tento příznak byl ve středověkém lékařství dáván do souvislosti také s malomocenstvím⁵¹⁸) lze zabránit, pokud osoba nosí na krku osm kuliček pepře zabalených v čistém šátku.⁵¹⁹ Posledním záznamem o léčbě židovských praktiků je recept na projímadlo zapsaný jako *Proti tvrdosti žaludku purgací velmi lehká* (Huberova kritika se naopak týká silných židovských purgací). Prášek obsahuje rebarboru, turbit, *dyakride* (dělané ze skořice a zázvoru) a cukrkandl. Osoba stížená zácpou měla prášek přijmout ráno a tři hodiny nic nejíst a nepít.⁵²⁰

Léčebné praktiky přisuzované výslovně venkovanům nejsou rukopisy ani tisky příliš podchycené. Herbář Jana Černého obsahuje informaci, že sedláci dávají ovčím jedlové jmelí, aby nepotratili plod.⁵²¹ K návodu jak odstranit kameny (*bud' v měchýři neb v ledví*) za pomoci vařeného nápoje s drcenými kořeny verbeny a kopřivy

⁵¹⁴ projímadlo, nebo dávidlo – pozn. autor.

⁵¹⁵ *Apatéka domácí*, s. 216

⁵¹⁶ KNM, sign. V E 74, s. 57v; srov. ibidem, sign. III H 4, f. 133r; LEIDEN, Cod. Voss. Chym, sign. F 31, s. 73v.

⁵¹⁷ J. ČIŽMÁŘ, *Lidové lékařství I*, s. 153.

⁵¹⁸ *lepla* (lepra) *slove nuznost...takto máš nuzného poznati: že mu obočie vypršie a oči mu se osypú, a sypat v hrdla a máť uhry pod jazykie a na jazycie*. KNM sign. IV H 28, f. 81v. Srov. *Také poznáš malomocného. Žet se mu oči i obočie ospú i vypršie*. Viz *Staročeské knihy*, s. 192.

⁵¹⁹ KNM, sign. I G 8, s. 198.

⁵²⁰ KMKP; sign. L.XIX, f. 56r.

⁵²¹ KNM, sign. IV G 9, s. 98; srov. Jan Černý, *Knieha*, s. 242.

hluchavky je připsán dovětek, že jej získal Matyáš od Poříčské brány od jakéhosi velmi zkušeného venkovana (*a quodam rustico multum experto*).⁵²² Výslovně sedlákovi, který sám sebe *zhovil i jiných mnoho*, je přisuzován následující lék proti *shnilému masu*. Na vyhnilé místo tento venkovan kapal červenou tekutinu z kaliny (nejspíš z jejich plodů, které Matthioli označuje slovem „jahůdky barvy červené“⁵²³) a opakovaně přikládal kalinový list.⁵²⁴

Venkovanům a lidem manuálně pracujícím byla v rámci humorální teorie přisuzována odolnější komplexe, návyk na některé pokrmy i léky drsnějšího charakteru a zároveň rezistence k lékům mírnějším. V textu staročeské životospřávy je hned v úvodu tato teze ilustrována větou: *člověk horkého přirozenie, a zvláště robotný, (aby) požíval hrubých krmí a tiem hojnějie, a člověk studeného přirozenie lehkých tiem skrovnějie aby požíval*.⁵²⁵ Tento schematizující pohled na manuálně pracující částečně odrážel i společenskou a ekonomickou realitu. V tištěném překladu salernského regimen *O zachování dobrého zdraví* je proto chválen česnek jako *sedlský dryák*,⁵²⁶ který se společně s cibulí stal pravidelně doporučovaným lékem pro nemajetné a *laboratores* všeho druhu. V *Apatéce domácí* pak můžeme čít, že *člověk robotný* snídá ráno syrovou cibuli a chléb se solí a jak ukazuje zkušenost, dostatečně se tím chrání proti zkaženému povětří.⁵²⁷ Jan Černý pak ve svém *Spise o nemocech morních* doporučuje česnek a cibuli jako preventivní prostředek osobám, které jsou na ně zvyklé a jmenovitě má na mysli lid selský (*Hrubost sedlská lékařství neobvyklá, cibuli s voctem za dryák chválí, též česnek nad apateku*).⁵²⁸ Ojedinělý lék určený venkovanům nalezneme pod heslem „lajno“ opět v Černého herbáři, kde se doporučuje přikládat sedlákům na hlízy a otekliny kozí bobky smíšené s ječnou moukou a octem.⁵²⁹

Kritický postoj k lékům z venkovského prostředí nemusel být motivován pouze despektem k jejich vzdělání a intelektuálním možnostem, ale také pragmatickou

⁵²² KNM, sign. I F 33, f. 134v.

⁵²³ P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 1087.

⁵²⁴ KNM, sign. III H 4, f. 299v; ibidem, sign. I G 8, s. 213; ibidem, sign. IV H 60, f. 123v.

⁵²⁵ *Staročeské knihy*, s. 57.

⁵²⁶ *O zachování*, f. K₆r.

⁵²⁷ *Apatéka domácí*, s. 562.

⁵²⁸ Jan Černý, *Spis*, f. C₁r.

⁵²⁹ Týž, *Knieha lékarská*, s. 222-23.

úvahou, že ne vše, co snese odolné tělo pracujícího, přinese prospěch „subtilnějším“ organizmům fyzicky jinak formovaných lidí. V tomto duchu můžeme rozumět i Matthioliho poznámce vážící se k plodům právě oné kaliny, kterou měl podle rukopisu užívat zkušený venkovan: *Pojídání těchto jahůdek vzbuzuje nechut' a dávení. Sedláci jim připisují také, že by měly purgovati spodkem, avšak tento lék mohl by býti sice pro ně, ale nehodí se pro slabé žaludky.*⁵³⁰

Táborský řezník Kosma se léčil lektvarem z rostliny vlčí lýko, když trpěl nemocí provázenou otoky (*byl stráven a votekl všecken*). Kořen vlčího lýka ostrouhal, nakrájel, usušil a stloukl na prášek, který osmahl na rendlíku s medem, výsledný lék přijímal dvakrát denně. Zmíněné rostlině jsou v Matthioliho *Herbáři* připisovány silně purgativní účinky,⁵³¹ takže není divu, že z řezníka pustila *ústy a i zadkem nečistota*. Oslabený organizmus v následujících dnech posiloval sýrovou polévkou s muškátem a šafránem a otoky na nohou zmenšoval intenzivní masáží v chladném proudu tekoucí vody.⁵³² Jiný táborský řemeslník, kovotepec (*pasíř*) Petr, podle tvrzení rukopisu *svú vlastní rukú psal a zkusil* recept na přípravu masti proti nezmíněným problémům. Nemocný se jí měl natírat u ohně nebo v lázni a poté noc i následující den strávit v posteli a náležitě se potit.⁵³³ Jakýsi krejčí (*krejčí jeden*) léčil svou dnu pitím vlastní rání moče a přikládáním horkých obkladů z modrého sukna namáčených v této moči.⁵³⁴ Stříhač dobytka (*postřiháč*) Petr Ješkú radil léčit dnu napařováním horkým chmelem. Proceduru opakovaně prováděl ve vaně, do které usedl, obložil se vyvařeným chmelem a zakryl otevřenou část, aby horká pára neunikala ven.⁵³⁵ Tentýž Petr Ješkovec popíjel ráno a večer proti špatnému trávení (*snědek*)⁵³⁶ víno, ve kterém byl máčen devět dní nadrobno nasekaný křen.⁵³⁷

3.9 Ústně tradované poznání a charakter zaznamenané terapie

Petrem Ješkú jsme završili první sondu do terapie staročeských lékařských rukopisů. Byla vedena po linii léků a léčebných postupů, které pisatelé rukopisů

⁵³⁰ P. O. Matthili, *Herbář*, s. 1087.

⁵³¹ *Ibidem*, s. 1029.

⁵³² KNM, sign. IV H 9, s. 545-46.

⁵³³ *Ibidem*, s. 548.

⁵³⁴ *Ibidem*, s. 560-61.

⁵³⁵ *Ibidem*, s. 561.

⁵³⁶ Viz heslo „snědek“, in: J. JUNGSMANN, *Slovník IV*, s. 205.

⁵³⁷ *Ibidem*, s. 561-62.

považovali za prověřené, neboť tuto skutečnost garantovalo svědectví, a my proto nepochybíme, když je v duchu tehdejší praxe označíme výrazem *empirica*, užívaným pro léky úspěšně vyzkoušené.⁵³⁸ Nevíme, jaké byly skutečné znalosti medicíny takového Petra Ješkú, či zda tento střihač dobytka osobně svému okolí poskytoval léčitelské služby. Je možné, že např. zmíněné víno s křenem pouze sám popíjel, když jej bolelo břicho. Dovolme si ale pokračovat se spekulacemi ještě chvíli. Tuto terapii mu někdo poradil a on ji jednoho večera v krčmě prozradil sousedovi, který se o lékařství zajímal intenzivněji, neboť vlastnil a novými postupy doplňoval lékařský kodex.

Tento soused mohl být místní duchovní, rukopisy jsou bohužel skoupé na údaje o konfesi citovaných kleriků, jenž se podobně jako Jan ze Zásmuk pokoušel ulevit věřícím, když trpěli průjmy a močovými kameny, částečně ochrnuli, na krku jim vyrostl nežit nebo pociťovali bolest v prsou. Jan léčil pravidelně, jak můžeme soudit ze svědectví, které si zaznamenal pisatel rukopisu a nejspíš čas od času úspěšně. Pravděpodobně se nebránil inspiraci, podobně jako jeho kolega kněz Matyáš od Poříčské brány, který se nechal o způsobech léčby kamenů poučit od obyčejného venkovana, jehož znalosti lékařství jen ztěží byly akademické.

Kanály transmise poznání se jeví být prizmatem lékařských rukopisů otevřené všemi směry: duchovní se poučí od venkovana, o terapii duchovního kdosi referuje vlastníkovu rukopisu, jiný sběratel léčebných postupů vyslechne a zaznamená zaručený způsob zhojení bolestí hlavy od mnicha bosáka a nechá se instruovat Janem z Vartemberka či vlastní manželkou, další si opíše léky z dopisu panny Machny Košumberské. Většina z nich ve svých kodexech chová zaručené a prověřené léky, které měli ordinovat Mistři Albík, Havel nebo Křišťan. Jen jeden zdroj poznání v tomto zrcadle lidového lékařství chybí, a tím jsou universitní autority současné medicíny. Zde patrně existovala nepřekonatelná intelektuální hráz, která je pochopitelná, neboť i graduovaný Jan Kopp z Raumethalu, ostentativně dávající najevo svou učenost, cituje v *Gruntovním a dokonalém regimentu zdraví* současníky

⁵³⁸ L. T. OLSAN, *Charms and Prayers*, s. 351.

jen zcela okrajově.⁵³⁹ V rukopisech jsme našli jediný doklad nezprostředkované reflexe terapie vzdělaného lékaře, jehož latinské dílo prokazatelně vyšlo tiskem, a tím je návod proti úplavici, který měl dopisem majiteli rukopisu zaslat osobní lékař habsburských panovníků Crato von Craftheim.⁵⁴⁰

Je pozoruhodné, jak silné místo si v této tradici lidového lékařství podržely autority předhusitské university. Vidíme proto jako pravděpodobné, že první staročeské lékařské texty a především *Jádro*, byly sepsány kolem poloviny 15. století, kdy ještě vzpomínka kupříkladu na Albíka či znalost jeho díla mohla být v úzkém okruhu pražských lékařů dosud živá. U osobností jako Mistr David nebo Jaroš si absolutoriem lékařské fakulty nemůžeme být jisti, ostatně sám Mistr David z Tábora se nám svou terapií představuje spíše jako ranhojič než universitně vzdělaný lékař „nemocí vnitřních“. Většina zaznamenaných léků s přívlastkem vykazuje rysy primárně ústně tradovaného poznání ze zdrojů, jejichž kvalita a charakter nejsou rozhodující (universita – šlechtický dvůr – fara – ghetto) za předpokladu, že je přítomen silný autorizační prvek, jímž je zkušenost.⁵⁴¹

Shromážděné terapeutické postupy mimoto vykazují některé další společné rysy, které můžeme považovat za charakteristické pro lidové lékařství. Do kompozit jsou pravidelně vyžadovány přísady všeobecně dostupné, jakým byly léčivé byliny nebo části těl živočichů a jen velmi obecně je uvedeno dávkování. Doporučená kompozita postrádají punc exkluzivity, který jim vždy dodají drahé kameny nebo exoticky znějící substance. Počet požadovaných přísad rovněž nebývá vysoký. Výrazně jsou zastoupeny léky jednoduché, nebo elementárně upravené (např. vývar). Některé všeobecně rozšířené léky se opakují. Pečený česnek doporučuje Albík z Uničova konzumovat proti kašli, paní Litevská proti kameni. Jen výjimečně je vedle vlastního léčebného zásahu zmíněna i konkrétní dietetická zásada, která by kondici nemocného upravovala dlouhodoběji. Terapie se soustředí na běžné symptomy, jakými jsou horečky, bolesti kloubů, hlavy či v hrudníku, nevolnost, potíže s močením, slábnoucí zrak. Vlastní způsoby léčby si jsou podobné, v případě potíží s kameny doporučuje

⁵³⁹ D. TOMÍČEK, *Gruntovní a dokonalý regiment zdraví Jana Koppa z Raumenthalu mezi lékařskými tisky 16. století*, in: *Zborník príspevkov z 8. medzinárodného sympózia o dejinách medicíny, farmácie a veterinárnej medicíny*, edd. M. Bujalková – L. Pavlíková, Martin 2007, s. 423-29.

⁵⁴⁰ KNM, sign. I D 7, s. 146; ibidem, s. 133 je dále citován návod *pro zrakú d. Crato*.

⁵⁴¹ K tématu srov. P. BURKE, *Společnost*, s. 25-30.

přijímat lék během koupele jak universitně vzdělaný lékař, tak léčitelka z dobře situované rodiny. Mezi formami aplikace převažují orálně přijímané nápoje a prášky, na vnější rány se přikládají obklady a náplasti, nechybí častá projímadla.

V zásadě je možné sledovanou terapii označit jako konvenční a uvažovat o ní jako o laciné a snadno dostupné. I to byl patrně důležitý faktor jejího úspěchu v konkurenci ostatních léků a zcela určitě příčina opakovaně citované kritiky z pera universitních lékařů. Některé substance a formy aplikace se nicméně z celého souboru vymykají. Je to: a) zařikávání otevřených ran chválené Davidem z Tábora, b) prášek z ratolestí užívaných během velikonočních obřadů doporučovaný Janem Šindelem, přívěšek z třísek krucifixu Václava Korandy a rituální ochrana domu proti kouzlům Jana z Vartemberka, c) prášek z lidských kostí pana Zeidlice, amulet obsahující zrníčka pepře Žida Izraele a čípky proti nespavosti Kříšťana z Prachatic, které způsobují, že *uzříš tak divnou věc*.⁵⁴² Právě divotvorné substance, odpudivé léky a amulety budou tématem následující kapitoly našeho rozboru terapie lidového lékařství.

⁵⁴² NK ČR, sign. XVII H 23, f. 118r.

4. Amulety, divotvorné substance a odpudivé léky

4.1 Amulety a *mirabilia* – vymezení problému

Amulet je v duchu současné definice předmět povětšinou ozdobného charakteru, který se nosí zpravidla na krku a jemuž se pověrečně připisuje ochranný nebo jiný blahodárný účinek.⁵⁴³ Pro středověké amulety nejsou na rozdíl od jejich současných podob důležité estetické vlastnosti, ze staročeských rukopisů ostatně známe amulety v podobě kořenů, odřezků pupečních šňůr novorozenců nebo hřebů z rakve. Kieckhefer soudí, že efektivnost tradičních amuletů byla podmíněna blízkému umístění k lidskému tělu, tedy formou aplikace, a jejich primární funkci označuje jako preventivní. Na základě užití substance dělí amulety na rostlinné a zvířecí (resp. připravené z částí zvířecích těl).⁵⁴⁴ Moderní amulety: zelený čtyřlístek, rybí šupina či králičí tlapka v zásadě odpovídají této jednoduché typologii.

Z pramenů doložitelné nejběžnější formy aplikace amuletů zahrnují zavěšování předmětů kolem krku, jejich uvazování na těle a vsazování do prstenů. Za typický příklad amuletu můžeme považovat v lékařských sbornících hojně doporučovanou pivoňku, kterou si lidé zavěšovali na krk jako preventivní ochranu proti záchvatu padoucnice.⁵⁴⁵ Poměrně častou formou aplikace amuletů je vkládání těchto předmětů do užívané obuvi. Pokud si člověk z nějakého důvodu přál, aby na něho neštěkali psi, vložil si do boty (*do střevíc*) rostlinu psí jazyk (*Cynoglossum officinale*, *Lingua canina*).⁵⁴⁶ Přestože Matthioli uvedené rostlině připisuje řadu léčebných vlastností (např. je-li součástí nápoje, léčí úplavici, rozetřená v masti hojí ránu od pokousání vzteklým psem),⁵⁴⁷ nezmiňuje tuto konkrétní zevní formu aplikace a ani citovanou funkci, která odpovídá spíše sympatetické konstrukci odvozené z jejího názvu (na psí „jazyky“ účinkuje „psí jazyk“). Psí jazyk je v našem případě aplikován jako amulet, jehož funkce je profylaktická. Během nespecifikovaných menstruačních potíží (*proti nemoci*) rukopis radí: *Vezmi tu drobnou zelinku s modrým květem, klad' ji do střevíce a okolo sebe, aby opásala po životě pod pasem*. Forma aplikace je shodná jako v případě

⁵⁴³ Viz heslo „amulet“, in: *Akademický slovník cizích slov*, Praha 2000, s. 48.

⁵⁴⁴ R. KIECKHEFER, *Magie*, s. 94.

⁵⁴⁵ KNM, sign. I F 33, f. 109v.

⁵⁴⁶ KNM, sign. I F 10, s. 408.

⁵⁴⁷ P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 816-18.

psiho jazyku, leč funkce je v tomto případě léčebná, neboť po třech dnech nemoc *zajisté přestane*.⁵⁴⁸ Jako lék proti dně účinkuje podle herbáře Jana Černého rostlina chebdie (*ebulus*), je-li nošena v obuvi. Forma aplikace i v tomto případě předpokládá léčebnou funkci. Již citovaná a písařovi neznámá rostlina s *modrým květem* se proti menstruačním problémům může aplikovat také orálně, svařená s pivem, a tento odlišný způsob aplikace konvenuje se stejnou funkcí: léčebnou.⁵⁴⁹

Na základě uvedených forem aplikace a funkcí jednotlivých materiálů je možné zkonstruovat následující model: rozdílná forma aplikace odpovídá jedné funkci (rostlina s modrým květem) a zároveň různé funkce jsou podmíněné shodnou formou aplikace (psi jazyk, rostlina s modrým květem, chebdie). Je-li pro amulet charakteristická vnější forma aplikace v podobě závěsu či přívazku doslova „na tělo“, pak jeho funkce není jenom preventivní, ale také léčebná. V tomto ohledu se nám jeví být užitečné rozšířit Kieckeferovu definici amuletu. Uvedený funkční rozměr amuletů – léků aplikovaných určitým způsobem na tělo – vnímal přirozeně také Matthioli, když o kořenu petržele napsal: *Někteří pokládají za jisté, že kořen petrželový zavěšený na hrdlo a holou kůži zahání bolesti zubů. Není-li v tom žádné pověry, může, kdo chce, zkusiti tohoto léku či amuletu.*⁵⁵⁰ Kořen má léčebnou funkci (*zahání bolest zubů*) a označen je jako *lék či amulet*.

Problém spojený s potencionální přítomností pověry v manipulaci s lékem zavěšovaným jako amulet, kterého se Matthioli okrajově dotýká, vyložil Augustin pregnantně v *De doctrina christiana* na příkladu dvojí formy aplikace léku. V druhé knize píše: *Je přece něco jiného říci: „rozmělníš-li a vypiješ tuhle bylinu, přestane tě bolet břicho“ a „zavěsíš-li si tuhle bylinu na krk, přestane tě bolet břicho.“* Zatímco proti první formě aplikace učený biskup nic nenamítal, k druhé vznesl vážné výhrady, neboť: *I tehdy, když to není doprovázeno zařikáváním, vzýváním duchů nebo čarováním, je sporné, zda věc, která se přivazuje, nebo nějak jinak přikládá k tělu za léčebným účelem, působí svou přirozenou silou – v tom případě je k ní možno*

⁵⁴⁸ KNM, sign. I F 33, f. 71v.

⁵⁴⁹ Ibidem.

⁵⁵⁰ P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 626-27.

*svobodně sáhnout –, nebo zda se její úspěch zakládá na nějaké magii – pak se jí křesťan nezbytně musí vystříhat.*⁵⁵¹

Rizika spojená s kritizovanou formou aplikace jsou dle Augustinových slov značná, protože účinnost léku může být v takovém případě podmíněná magií, kterou učený biskup nekompromisně interpretuje jako démonickou. K amuletům na jiném místě říká: *Mezi pověry (tj. dohody lidí s démony) patří také všechny amulety a zázračné léčebné praktiky. Ty spočívají...také v tom, že se nějaké předměty zavěšují, přivazují nebo že se jimi magicky pohybuje nikoli pro přímé působení na tělo, ale protože mají funkci nějakých tajemných i zjevných znamení.*⁵⁵² Účinnost léku v takovém případě závisí na dodržení smlouvy s démonem a forma aplikace nemá medicínské opodstatnění, jinými slovy: *říkají tomu eufemicky „fyzika“, aby to vypadalo, že lidem pomáhají přirozenými prostředky.*⁵⁵³ Amulet plní funkci jakéhosi znaku a dokladu vědomé či nevědomé apostaze od křesťanské víry.

V této souvislosti se nabízí obecněji směřovaná otázka, zda v církevní literatuře po staletí tradovaná nedůvěra k prostředkům „tělesného lékařství“ nesouvisí také s naznačenou nejistotou ohledně podstaty účinnosti (funkčního principu) aplikovaných substancí nebo gest a slov s aplikací souvisejících. I Augustin nicméně připouští, že na pozadí efektu přivázané rostliny může být *přirozená síla*. Nemělo by proto uniknout naší pozornosti, že užívání amuletů potenciálně legitimizuje a stejný přístup k nim zachovává i lékař Matthioli. Nejsou-li takové léky či preventivně-profylaktické prostředky doprovázeny zjevnou pověrou, je jejich užívání povolené, byť pozdně antický biskup ani renesanční botanik v takové formy aplikace nemají valnou důvěru.⁵⁵⁴

Antické a středověké teorie týkající se podstaty účinnosti *materia medica* vycházely především z nauky o čtyřech prvcích, humorální patologie a předpokládaných vlastností užívaných substancí (horkost, studenost, suchost, vlhkost), které se manifestovaly ve čtyřech stupních. Základ pro takové uvažování položily

⁵⁵¹ A. Augustinus, *Křesťanská vzdělanost*, s. 115-16.

⁵⁵² Ibidem, s. 105.

⁵⁵³ Ibidem.

⁵⁵⁴ V souvislosti se Svinským kořenem přespólním Matthioli píše: *Někteří tvrdí, že má své latinské jméno Scrophularia odtud, že jest prospěšný na volata. Proto se také zavěšuje kořen jeho na hrdlo. Já bych však více držel na pilnější potírání tohoto místa touto rostlinou.* P. O. Matthioli, *Herbář III*, s. 957.

Galénovo *De simplicibus medicinis*, Avicennův *Canon medicinae* a spis Pantegni Halyho Abbase. V duchu dominantní farmakologické teorie například léčba horečky předpokládá drogu, která je studená na co nejvyšším stupni a suchá na příhodném stupni.⁵⁵⁵ Účinnost většiny substancí tak bylo možné vysvětlit, ne však všech.

Po staletí byly známy přírodniny původu rostlinného, živočišného i nerostného, jejichž účinky tradovala literatura vícero žánrů nebo potvrzovalo pozorování, a přesto se na teoretické úrovni jejich vlastnosti vymykaly dostupným interpretačním schémataům. Příkladem objektu, jehož působení nezbytně otevíralo otázku arkán přírody, byl učencům dobře známý magnet. Při popisu stvořeného světa se proto u středověkých autorů můžeme setkat s neskrývaným údivem nad jeho četnými záhadami. Pro ilustraci této reakce připomeňme Huga od sv. Viktora, který během meditace o obdivuhodné moudrosti Stvořitele žasne nad vlastnostmi přírody a mj. se ptá: *jak to, že mlokovi neublíží oheň?*⁵⁵⁶ Přibližně ve stejné době jeho současníci, inspirování četbou Platónova dialogu *Tímáios*, posunují vnímání přírody od prvotního údivu na úroveň logické spekulace a ptají se po příčinách takových přírodních úkazů.⁵⁵⁷ Výsledkem jejich úvah je představa přírody jako soustavy přirozených zákonů sjednocených v pozitivní řád.⁵⁵⁸

Oproti dosavadním symbolistním interpretacím přírodních jevů dochází v důsledku naznačených úvah k posunu směrem k desakralizaci stvořeného světa, a otevírá se tak prostor pro jeho naturalistickou interpretaci. Té se dovolávají filosofové svým požadavkem, aby i přírodní zákony byly podrobeny rozumovému zkoumání.⁵⁵⁹ V souvislosti s těmito proměnami se také rozšiřuje klasifikace přírodních jevů vzbuzujících údiv. Vedle jevů skutečně zázračných, jejichž podstatou je Stvořitelův

⁵⁵⁵ K této problematice v přehledu viz John M. RIDDLE, *Theory*, s. 172-74.

⁵⁵⁶ Hugo ze Svatého Viktora, *De tribus diebus*, ed. L. Karfíková, Praha 1997, s. 73.

⁵⁵⁷ Závěry, ke kterým v rámci svých spekulací dospívají, nejsou vždy nekonfliktní. Toho si byl vědom Vilém z Conches, který napsal (*Philosophia mundi*, 1.23): *chtějí, abychom věřili jako selské hřeby a neptali se po příčinách věcí...jestliže seznají, že někdo takto věci zkoumá, začnou křičet, že je to heretik, vkládající více důvěry ve svou mnišskou kutnu než ve svou moudrost*. Cit dle M.-D. CHENU, *Nature and Man, the Renaissance of the Twelfth Century*, in: *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*, Chicago 1997, s.11. K interpretacím přírody vnímaným jako problematické viz Heinrich FICHTENAU, *Heretics and Scholars in the High Middle Ages, 1000-1200*, Penn State Press 2000, s. 172-228.

⁵⁵⁸ Tímto způsobem chápe přírodu například Arnold z Bonneval, opat kláštera nedaleko Chartres: *tota illa mundi fabrica sine ulla ruinae formidine ex tam dissimilibus partibus uniformis, ex tam diversis una, ex tam contrariis quietas, et solida et concors in sua lege perseverat ordine*. Viz Ernaldu Abbas Bonnevalis, *Tractatus de operibus sex dierum*, in: PL 189, c. 1516C.

⁵⁵⁹ K tématu více srov. Tulio GREGORY, *Příroda*, in: *Encyklopedie středověku*, edd. J. Le Goff – J.-C. Schmitt, Praha 1999, s. 555.

zásah do přirozeného rádu věcí (*miracula*), jsou nově definovány také „divy“, jejichž podstata je přirozená, byť nevysvětlitelná na základě dostupných znalostí o přírodě (*mirabilia*).⁵⁶⁰ Nicolas Oresme (1322-1382) ve spise *De causibus mirabilium* o divěch napsal, že pozorovaný efekt je buď iluzí, anebo je skutečný. Pokud je skutečný, je jeho příčina vždy přirozená, ačkoliv zůstává skrytá našemu poznání.⁵⁶¹

Ne všechny substance aplikované jako amulety by soudobí autoři řadili do kategorie *mirabilia*, přesto se ale domníváme, že je tato nová intelektuální konstrukce jako nadřazený pojem látkám amuletů nejbližší. V tom lepším případě. Pokud totiž posuzovatel nebyl ochotný připustit, že na pozadí efektivity amuletu stojí Augustinova *přirozená síla*, pravděpodobně mu s ohledem na formu aplikace nezbyla jiná možnost, než hledat v souvislosti s touto praxí nerozumnou pověru nebo rovnou vyplazený jazyk ďáblův. Při popisu jednotlivých substancí v této práci užíváme záměrně adjektivum *divotvorný*, které se ve studovaných pramenech nevyskytuje, nicméně odpovídá jazyku těchto textů a především intencím jejich autorů, kteří si byli dobře vědomi skutečnosti, že některé přírodniny mají *divnou moc* nebo *přirozenost*. V souvislosti s vlastnostmi *krumšpátu* (zelený povlak vznikající na mědi nebo mosazi) například Jan Černý napsal: *divné věci dělá*.⁵⁶² Ale postupujme v rozboru divotvorných substancí dále.

4.2 *Occulta, secreta, experimenta*

Mandragora, magnet, dubové jmelí nebo části supího těla byly posuzovány jako potenciální léčiva, jejichž účinky nelze vyložit racionálně, a epistémické přístupy k jejich vlastnostem proto zůstávají omezeny na prostou zkušenost.⁵⁶³ Albertus Magnus v pojednání o minerálech soudil, že jejich výjimečné vlastnosti nelze vyvozovat pouze ze souhrnu dílčích vlastností elementů, z nichž se skládají, ale že je nutné posuzovat kvalitativně odlišnou vlastnost celého minerálu. Přejímá tak názor Avicennův, který

⁵⁶⁰ J. LE GOFF, *What did the Twelfth-Century Renaissance*, s. 645. *Mirabilia* vzbuzují údiv, ale nestaví se proti přírodnímu zákonu. Jejich příčina zůstává pouze nepoznána (proč mlok vzdoruje ohni nebo maso z páva nepodléhá zkáze). V lidské mysli vyvolávají zvědavost a snahu o zjištění přírodních příčin. Tento vrcholně středověký postoj lze vnímat jako ranou formu vědeckého myšlení, jež se zabývá výzkumem. Viz J.-C. SCHMITT, *Revenanti*, Praha 2002, s. 84.

⁵⁶¹ Podrobněji k tématu ve studii Bert HANSEN, *Nicole Oresme and the Marvels of Nature: A Study of His De Causis mirabilium with Critical Edition, Translation, and Commentary*, Toronto 1985. Srov. M. FOLKERTS, *Oresme, Nicole*, in: *LexMA VI*, c. 1447-49.

⁵⁶² Jan Černý, *Knieha*, s. 200.

⁵⁶³ R. KIECKHEFER, *Magie*, s. 86.

tvrdil, že vlastnost kompozit není sumou dílčích vlastností tvořících prvků, ale důsledkem nově vzniklé specifické kvality, kterou označuje výrazem *forma specifica*. Oba nicméně soudí, že poznat tuto specifickou vlastnost lze pouze prostřednictvím experimentu.⁵⁶⁴ Podle italského lékaře Giovanniho Dondiho (1318-1389) byla podstatou takové moci skrytá jakost – *qualitas occulta*.⁵⁶⁵ Obdobně uvažoval také Arnoldus de Villanova, který soudil, že jisté medikamenty působí prostřednictvím síly vlastní celé jejich podstatě, označované jako skrytá (*virtus occulta*), neboť nemůže být zjištěna lidským rozumem. Její efekty se stávají poznatelné až na základě projevu, tedy opět prostřednictvím zkušenosti.⁵⁶⁶

Roger Bacon mezi taková *medicamenta occulta* řadil zlato, rozmarýn, ambru, maso zmije, kost z jeleního srdce, jantar nebo perly.⁵⁶⁷ Autor spisu *De vita philosophorum*, přisuzovaného již zmíněnému Arnaldovi de Villanova, chválil rovněž zlato (*aurum potabile* – pravděpodobně vývar či spíše destilát ze zlatého prachu nebo zlatých plíšků) jako lék obdivuhodné účinnosti proti stárnutí a užívá přitom výrazu s obdobným významem – *secretum*, když o zlatu hovoří jako o největším tajemství mezi přirozenými léky (*maximum secretum in medicinis naturalibus*). O papežovi Klementovi V. je v této souvislosti známo, že v touze po dlouhém životě konzumoval zlaté plíšky sloupané z mincí.⁵⁶⁸

Teoretické znalosti o povaze a vlastnostech uváděných přírodních substancí byly ve středověku tradovány kromě lékařských a přírodovědných kompendií především v tzv. *libri secretorum*, kompilacích podivuhodných receptů, návodů, verbálních formulí a v neposlední řadě také experimentálních postřehů (*experimenta*).⁵⁶⁹ Z předních vědců vrcholného středověku na výraznější zapojení pozorovacích nebo experimentálních metod při hledání nových vlastností apelovali již zmínění Albertus Magnus a Roger Bacon, druhý z nich ve spise s příznačným titulem *De erroribus*

⁵⁶⁴ J. M. RIDDLE – J. A. MULHOLLAND, *Albert on Stones and Minerals*, in: *Albertus*, s. 206.

⁵⁶⁵ L. DASTON – K. PARK, *Wonders*, s. 135. Srov. S. A. BEDINI, *Dondi, Giovanni de*, in: *LexMA III*, c. 1245-46.

⁵⁶⁶ N. G. SIRAISSI, *The Clock*, s. 151.

⁵⁶⁷ M. E. GOODICH, *From Birth to Old Age: The Human Life Cycle in Medieval Thought, 1250-1350*, New York - London 1989, s. 153.

⁵⁶⁸ Agostino PARAVICINI-BAGLIANI, *The Pope's Body*, Chicago – London 2000, s. 227-28.

⁵⁶⁹ W. EAMON, *Science*, s. 16. Srov. lékařské kompendium *Breviarium*, kde jeho autor Arnold z Neapole uvádí, že do toho díla zahrnul „vše, co sám vyzkoušel.“ Cit. dle Luke DEMAITRE, *Scholasticism in Compendia of Practical Medicine, 1250-1450*, in: *Manuscripta* 20, 1976, s. 87.

medicorum.⁵⁷⁰ Konkrétně jako *secreta* – prostředky, jejichž podstata je tajemná, tajná či záměrně utajovaná, označovali své léky autoři inklinující k alchymii. Ve staročeské odborné literatuře je takovým příkladem dílo *O alchumii spis* z pera Jana Lékaře z Mladé Boleslavi, který v 16. století popsal postup na přípravu destilátu garantujícího pevné zdraví a dlouhověkost prostřednictvím dosaženého pátého elementu.⁵⁷¹

Jak již bylo uvedeno, představovalo odůvodnění vlastností přírodnin z kategorie *mirabilia* pro autory středověkých pojednání problém. Jako důkaz jejich efektivity proto předkládali pozorování nebo pokus, jejichž funkci ve středověkých odborných textech můžeme hodnotit jako argumentačně-důkazní. Dobře je tento fenomén demonstrovatelný na příkladu chování zvířat. Těm je přisuzována přirozená znalost vlastností přírodních objektů a schopnost jejich aktuálního využívání. Staročeské lékařské rukopisy stopy této tradice obsahují a umožňují ji pomocí příkladů ilustrovat. Routu popisovali již Dioskúridés a Plinius jako výborné antidotum, což neopomenul připomenout Matthioli v oddíle o možnostech vnitřního užívání této byliny; hned za starověkými klasiky následuje poznámka, že routu požívá kolčava (lasice kolčava), když se utkává s hadem.⁵⁷² Stejnou anekdotou je dokazována schopnost routy i v rukopisném sborníku datovaném na přelom 15. a 16. století: *Kolčava, když má s hadem bojovati a neb sie s ním vo hnízdo kúsati, prvé kolčava rúty požívá, a tak s hadem jedovatým se štípá. Proti jedovatým nápojem a všelikým trávením, toť símě rúťené opravie a z tebe jed vypudí*.⁵⁷³

Jiný důkaz efektivity medikamentu z říše živočichů připomíná příjemnější stránky lidského života. *Jest v hlohu neb šípku kámen*, píše se v rukopise, když jej kohout sezobne neb vypije, *ihned na slepici vsedne*. Bude-li se člověk řídit jeho příkladem, *bude smilniti tak, že se nebud[e] moci zdržeti*.⁵⁷⁴ *Semenec* (konopí?) zná dobře jelen, který hned do *konopí* běží, je-li zasažen lovci, pojídá jej a zbaví se tak střely (*ihned střela ven vyvředne*).⁵⁷⁵ Při bolestech a zraněních je užitečné přijímat nápoj z jitrocele, jak dosvědčil Avicenna pozorující chování hada, kterého přejel a zle

⁵⁷⁰ M. C. WELBORN, *The Errors*, 45–47.

⁵⁷¹ LEIDEN, Voss. Chym, sign. Q 48, f. 36r–62r. Srov. P. C. BOEREN, *Codices*, F 48, s. 215–216.

⁵⁷² P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 592.

⁵⁷³ KNM, sign. II H 4, s. 157.

⁵⁷⁴ KNM, sign. III F 53, f. 159r.

⁵⁷⁵ KNM, sign. I F 10, s. 378; srov. STRAHOV, sign. II. II V 33, s. 32.

pohmoždil těžký vůz. Had se z posledních sil doplžil k trsu jitrocele, pojedl jej a v ránu vložil a hned se uzdravil.⁵⁷⁶ Že je slaná voda výborné projímadlo, poznal Hippokratés, když na břehu moře sledoval čápa, kterak se pracně pokouší vykálet. Čáp nakonec nabral do zobáku slanou vodou, polkl ji a ihned z něho střelí trus.⁵⁷⁷ Avicenna a Hippokratés představují dva příklady *loci communes*⁵⁷⁸ soudobé literatury (antičtí autoři se učí přirozené léčbě pozorováním chování zvířat), využívaných také v rámci polemiky s universitní medicínou graduovaných lékařů, jak ukazuje dialogický spis o moru Jana z Bakova.⁵⁷⁹

Sledovat podivné vlastnosti přírodnin lze také při řízeném pozorování, jehož základem je pokus. Zatímco pod *experimenta* řadíme léčiva, o kterých lékař tvrdí, že i proti očekávání zabírají, neboť je on sám či někdo jiný vyzkoušel,⁵⁸⁰ o vlastním pokusu nebo experimentu můžeme hovořit v souvislosti s instrukcí, jak si slibovanou vlastnost daného léku před vlastní aplikací ověřit. Liščí krev je např. doporučována jako účinný prostředek k rozpouštění močových kamenů (*proti kameni dobrý taras*), pokud se vypije s vínem a nebo namaže na pohlavní úd (*kolem žíly dolejší*). Pro ověření pravdivosti tohoto tvrzení se nabízel následující pokus: *vezmi krev liščí, vlíž ji v medenici a vlož v ní tvrdý kámen, žeť sie rozlomí.*⁵⁸¹

Podobným způsobem je autorizována účinnost léčivé síly i v případě *kamene z hlavy hadové*, který pomáhá proti vodnatelnosti, pokud je vložen pod prsteníček nemocného. Pokus může být proveden s nádobou plnou vody, pod kterou se položí tento „kámen“ a *všicknuť vodu vypije.*⁵⁸² Proti mužské impotenci rukopis radí nosit

⁵⁷⁶ KNM, sign. IV G 9, s. 513; srov. ibidem, sign. I F 10, s. 346; STRAHOV, sign. II. II V 33, s. 41.

⁵⁷⁷ *Staročeské knihy*, s. 169.

⁵⁷⁸ Problematiku *topoi* ve středověké literatuře rozebírá E. R. CURTIUS, *Evropská literatura*, s. 81sq.

⁵⁷⁹ Když *Doktor* v dialogu protestuje proti konkurenci z řad negraduovaných léčitelů, *Sedlák* mu oponuje příkladem zvířat, kteří z Boží vůle znají svébytné léčebné prostředky, *jichžto staří doktoři netoliko proto nehaněli, ale raději od nich mnohému přirození lékařskému se naučili*. Jako příklad uvádí, že *ona potvora v řece Nilus, která hrdlo a hřbet má jako kuoň*, se sama vedena touhou zraňuje a k zastavení krvácení užívá nilské bahno. Jeleni lékaře přivedli k poznání, že k vypuzení střelné rány z těla se hodí *třevdava*. Tuto rostlinu prý také používají ještěrky, mají-li se utkat s hadem, z čehož lékaři usoudili, že je rovněž výborné antidotum atd. V jednom říšském městě během hostiny pozorovali, jak se žába dostala do konfliktu s velkým pavoukem a byla od něj jedem zasažena, *až ihned velice nabobtnala a votekla*. Doplazila se proto k jitroceli, který pojedla a následně zase splaskla. Jan z Bakova z těchto a několika dalších příkladů vyvodil závěr: *Hle, nemá hovada jsou vaši učitelové*. Jan z Bakova, *Sedlák*, s. 15r-v.

⁵⁸⁰ Pojem *experimenta* jako recepty či postupy osobně vyzkoušené nebo vypořizované lékařem, který si je z toho důvodu zapsal, vykládá Martti MÄKINEN, *Between Herbals et alia: Intertextuality in Medieval English Herbals*, Helsinki 2006, s. 85-86.

⁵⁸¹ KNM, sign. IV H 28, f. 270v.

⁵⁸² KNM, sign. V B 12, s. 60.

kolem krku po způsobu amuletů pohlavní úd psa. Přijde-li to někomu zvláštní, ať neváhá a účinnost psího penisu si prověří na stromu, který nenese plody. Když jej zavěsí na větev, plodnost stromu se obnoví.⁵⁸³ A nakonec poněkud necitlivý způsob, jak si ověřit, že rostlina hrušnice výborně zastavuje krev. O této rostlině je uvedeno, že *jest zelená*. Matthioli ji ve svém herbáři popisuje pod názvem *hruštička* a charakterizuje ji pomocí německého názvu *Wintergrün* jako květinu, jež je zelená i přes zimu. Píše dále o ní, že je velice chválena ranhojiči a bradýři pro hojení čerstvých ran.⁵⁸⁴ Čtenář rukopisu se o této vlastnosti může přesvědčit, když vezme kohouta, zraní jej na hlavě (*popadni kokota a učiň díru v hlavě*) a na ránu přiloží kořen hrušnice; krvácení se vlivem divotvorné moci rostliny zastaví.⁵⁸⁵

4.3 Drahé kameny a divotvorné prsteny

Vysoce ceněné pro své kvality byly ve středověké kultuře drahé kameny, považované za symbolické nositele morálně-alegorických hodnot i reálných divotvorných vlastností, na základě kterých byly mj. považovány za exkluzivní léčiva.⁵⁸⁶ V *Regimentu zdraví* Heinricha Rankovia ve shodě s touto tendencí nalezneme návod na přípravu lektvaru proti moru, do něhož autor doporučoval nasypat zrníčka safíru, rubínu, smaragdu a granátu.⁵⁸⁷ Amulet – *pytlíček pro ochranu a posilnění srdce* radil připravit z kousků safíru, smaragdu, hyacintu, bílého a červeného korálu.⁵⁸⁸ Za výborný protijed považoval smaragd a achát, neboť eliminují působení jedu podobně jako ředkvička a česnek. Jantar (*akštejn*) dle jeho slov disponoval vlastností měnit barvu v přítomnosti trávicí látky, a proto o něm psal jako o užitečném detektoru, který se vyplatilo nosit k hodovnému stolu.⁵⁸⁹ Pro chvíle každodenního zaměstnání čtenářům preventivně radil: *v ústech držte jacynth, křišťál nebo granát*.⁵⁹⁰

⁵⁸³ KNM, sign. IV H 60, f. 195r.

⁵⁸⁴ P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 799-800.

⁵⁸⁵ KNM, sign. I F 10, s. 350.

⁵⁸⁶ O drahokamech a jejich účincích v antické a raně středověké medicíně viz Hana ŠEDINOVÁ, *Stones in the Ancinet nad Early-medieval Medicine Scripts*, LF 123, 2000, č. 1-2, s. 31-39; srov. TÁŽ, Předmluva k *Isidor ze Sevilly, Etymologie XVI.*, ed. et transl. H. Šedinová, Praha 2000, s. 9 sqq.

⁵⁸⁷ *Regiment zdraví*, s. 165.

⁵⁸⁸ *Ibidem*, s. 161.

⁵⁸⁹ *Ibidem*, s.159.

⁵⁹⁰ *Ibidem*, s.113.

Tejná a obzváštní moc drahých kamenů přesahující svými účinky i vlastnosti léčivých bylin byla využívána v terapii při vnitřní i vnější aplikaci.⁵⁹¹ Křišťan z Prachatic uvedl, že ametyst výborně zastavuje krvácení z hlubokých ran,⁵⁹² zatímco Jan Kopp z Raumenthalu doporučoval potírat safírem (*několikráte štrejchovat*) morní hlízu, neboť kámen má schopnost vytáhnout z abscesu jed. Opakovaným užitím naneštěstí svou *přirozenau mocnost potracuje*.⁵⁹³ K vnitřnímu použití při morové hrozbě Jan Kopp vychvaloval pití jistě nákladných roztoků, obsahujících ne jeden vzácný minerál. Aby takové kompozitum bylo vůbec požitelné, přidává technickou a pro badatele cennou instrukci k jeho přípravě: *drahé kamení stluc velmi dobře, potom na kamenu malířském s ruožovau vodau tři je tak dlauho, až by již při košťování na zubích žádného písku nečil*.⁵⁹⁴

Vzácné kameny mohly plnit i prognostickou funkci. Lékařské rukopisy doporučují v případě těžkých a hlubokých sečných ran podat trpícímu navečer víno s drceným jantarem. Pokud druhého dne ošetřující shledá, že hnis vytékající z ran obsahuje také stopy jantaru, je veškeré snažení zbytečné, neboť zraněný svým ranám podlehne.⁵⁹⁵ Skutečně pestrý co do funkce jednotlivých kamenů a způsobu jejich aplikace je potom staročeský lapidář z muzejního rukopisu II H 4. Křišťál například hasí žízeň, pokud je držen pod jazykem, setřen se strdím dává mléko kravám a usnadňuje věštecké sny a vidění. To prý dobře znali věštci – *pohanští biskupové*, kteří jej při sobě nosili, když chtěli prorokovat.⁵⁹⁶ Jaspis nošený jako amulet pomáhá proti úplavici (*plav neb sračku krvavú stavuje*) a ženám poslouží jako interrupční prostředek.⁵⁹⁷ Smaragd, který měl pták Noh v hnízdě, přidává moudrosti a je-li nošený, slouží jako ochranný amulet proti padoucnici, zlepšuje zrak a paměť. Rozpadne se však na kusy, pokud je v jeho blízkosti spáchán *tělesný hřích*.⁵⁹⁸

Jako oblíbená forma amuletu ze studovaných pramenů vystupuje prsten obsahující divotvorný předmět. Dubové jmelí bylo podle poznámky Adama Hubera

⁵⁹¹ Ibidem, s. 115.

⁵⁹² *Lékařské knížky*, s. 54

⁵⁹³ J. Kopp z Raumenthalu, *Knížka*, f. N₄r.

⁵⁹⁴ Ibidem, C₄r.

⁵⁹⁵ KNM, sign. I F 33, f. 114v; srov. ibidem, sign. II H 4, s. 115. Postup připisovaný Křišťanovi z Prachatic viz NK ČR, sign. XVII H 23, f. 115r.

⁵⁹⁶ KNM, sign. II H 4, s. 570.

⁵⁹⁷ Ibidem, s. 575.

⁵⁹⁸ Ibidem, s. 586-87.

z Riesenbachu vyhledávanou dřevinou, ze které si lidé dělali křížky a růžence, jež následně zavěšovali dětem na krk. Vsazováno bylo také do prstenů s profylaktickou a apotropaickou funkcí, neboť toto dřevo Huberovými slovy: *paducí nemoci odpírá a zahání všeliké těžkosti, kteréž na lidi z kouzel a čarův přicházej.*⁵⁹⁹ Lékař Heinrich Rankovius ve svém *Regimentu zdraví* velebil především moc prstenů se vsazenými drahokamy, které v minulosti vyzkoušel i na svém vlastním organismu: *Já vždy na prstech nosím veliký amethyst, napsal, protože někteří o něm píší, že by měl moc odpírající opilství, když nedopouští*

*vlhkým párám vstupovati nahoru do mozku.*⁶⁰⁰ Jan Kopp z Raumenthalu ve svém tištěném lékařském kompendiu o prstenech s drahými kameny píše, že jsou prospěšné v čase morové nákazy, dovolává se přitom středověkých autorit: *mezi jinými Albertus Magnus praví, že zafír i také rubín v zlato fasování a neb vsazení a na prstech nošení, též také jaskint na hrdle neb na prst nošení taková moc mají, a těm sú potom svědectví vydali Bartholomeus Anglicus, Marbodeus i jiní.*⁶⁰¹ Tradice nošení prstenů-amuletů je prastará, jak ukazuje svědectví sv. Augustina o *návlečcích s pštrosí kostí (de struthionum ossibus ansulae in digitis).*⁶⁰² Takové amulety sami o sobě v pozdním středověku mohly v očích bdělých církevních autorů symbolizovat nekalé magické praktiky, s nekromancí je například spojuje autor *Tkadlečka*⁶⁰³ a později také *Kladivo*

⁵⁹⁹ *Apateka Domací*, s. 32. V Matthioliho *Herbáři* se o dubovém jmelí píše: *Ano i podnes páteře z něho dělají a někteří do stříbra je vsázení je dávají a malým dětem na hrdle mezi jinými trošty zavěšují, nýbrž i sami v prstenech zadělané nosí, majíce za to, že paducí nemoci odpírá a zahání všecky ty těžkosti, kteréž na lidi z kouzel a čarův přicházejí.* P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 654.

⁶⁰⁰ *Regiment zdraví*, s. 115. Autor dále své čtenáře nabádal k nošení zlatých prstenů se smaragdy, safíry nebo rubíny *na prstu, kterýž jest vedle malíku ruky levé.* Ibidem, s. 113. O ametystu rukopisný staročeský lapidář říká: *v zlatě stojí, ten se nedá zapíti, rozom dobrý dává.* Viz KNM, sign. II H 4, s. 564. Víra v účinnost ametystu proti neblahému působení alkoholu je staršího původu, jak ukazuje encyklopedie Tomáše z Cantimpré, jenž o ametystu mj. napsal: *De ametisto, qui est unus de XII lapidibus pretiosis. Ametistus lapis unus est de duodecem lapidibus pretiosis. Hic est violacei coloris, et hic optimus est... Ebrietatibus contrarius est.* Viz Thomas Cantimpratensis, *Liber de natura rerum*, Hrsg. H. Boese, Berlin-NY 1973, s. 356. Srov. hodnocení ametystu (*contrarius ebrietati*) u Marbodeus Redonensis, *Liber lapidum*, in: PL 171, c. 1749B.

⁶⁰¹ J. Kopp z Raumenthalu, *Gruntovní a dokonalý regiment*, f. 151r.

⁶⁰² A. Augustinus, *Křesťanská vzdělanost*, s. 105. Lat. text viz PL 34, c. 0050. Prstény s drahými kameny znala nicméně již antika. Viz Plinius, *Kapitoly*, s. 324-26.

⁶⁰³ *Zeptaj se, coť slove nigromancia, jenž při hlupých lidech černé knihy sloví na kuoži, jenž s prstény k tomu připravenými a s pečeti nebli s znameními vypsánými, vyrytými, a s oběťmi rozličnými zlé duchy u povětří i na zemi v jich moc je zaklíná a silnými slovy svazuje.* Viz *Tkadleček*, s. 173. K tématu nekromancie srov. Bohumil RYBA, *Nigromancie, černá kniha a černokněžník*, VČAVU 52, 1943, č. 2, s. 81-95

na čarodějnice.⁶⁰⁴ O účinnosti divotvorných prstenů, která vychází ze zvláštního charakteru substance v nich obsažené, byla přesvědčena řada autorit z oblasti lékařství a přírodní filosofie.⁶⁰⁵

Staročeské lékařské rukopisy ukazují na pestrý katalog předmětů ceněných natolik, aby byly implantovány do prstenů. Výše zmíněný prstýnek s dubovým jmelím na ochranu proti záchvatu padoucnice doporučuje rukopis vyrobit

z oslího kopýtka a nosit na prstu.⁶⁰⁶ Jiný návod doporučoval proti stejné chorobě prstýnek mosazný a kůrky dubového jmelí mohlo nahradit jmelí hruškové; nošen měl být na palci pravé ruky.⁶⁰⁷ Další ochranný prsten proti padoucnici měl být zhotoven ze zlata nebo stříbra a měl obsahovat semínka a „kaménky“ z pivoňky, nad kterými bylo slouženo devět mší ke sv. Valentinu.⁶⁰⁸ Také pokud člověk získá hřebík z rakve, v níž byl pohřben člověk, má jej zanést ke kováři a nechat si zhotovit prsten. Bude-li jej nosit po jeden rok na prsteníčku pravé ruky, získá ochranný amulet proti záchvatům zmíněné nemoci. Jeho účinnost potvrzuje zkušenost: *neb jednomu kováři od toho přestala a jedné ženě pětkrát bývala za den, a když ten prsten měla, tu jie přestala.*⁶⁰⁹

Proti psotníku působí jako divotvorná substance hřebík z náhodně nalezené podkovy, která *se obrátila nahoru*. Prstýnek má být ze zlata, stříbra nebo mosazi a dítě jej má nosit kolem krku (*pověs mu na hrdélko*).⁶¹⁰ Prosté stéblo routy stočené do tvaru kroužku a vsazené na prst pravé ruky garantuje početí.⁶¹¹ Na prsteníčku (*mezní prst*) pravé ruky má žena nosit „prsten“ v podobě navléknutého odřezku pupeční

⁶⁰⁴ *Takto pracují nekromanti, když vytvářejí zobrazení a prsteny a kameny umělými prostředky, které nemají žádnou přirozenou moc způsobovat ty výsledky, které velmi často očekávají, proto je třeba předpokládat, že v jejich dílech se musí soustřeďovat ďábel.* Viz Malleus, s. 415

⁶⁰⁵ W. EAMON – G. KEIL, „*Plebs amat empirica*“: *Nicholas of Poland an his Critique ot the Mediaeval Medical Establishment*, SA 71, 1987, s. 192.

⁶⁰⁶ *Ibidem*, s. 194. Krátké pojednání o moci dubového jmelí, začínající slovy *Já Ipokras, největší mistr*, mezi vyjmenovanými účinky této dřeviny uvádí rovněž ochranné prsteny proti padoucnici: *ktož jmelé dubové nese v pravé rucie v prstenu tak, žie sie jmelé holé ruky dotýká, toho paducí nemoc nikdy nepopadne.* KNM, sign. IV H 60, f. 180v.

⁶⁰⁷ KNM, sign. III F 53, f. 110v.

⁶⁰⁸ KNM, sign. III H 4, f. 233r; srov. KNM, sign. I F 33, f. 110r; KNM, sign. II E 16, f. 8v. Matthioli potvrzuje účinnost pivoňky proti padoucnici slovy: *In summa: pivoňka má tu chválu, že jest celou svojí podstatou dobrá a užitečná proti božci nebo padoucnici.* A dodává příklad lidové aplikace: *Některé ženy provlékají zrna nebo i kořen nití nebo hedvábnou šňůrkou místo korálů a jiných růženců a zavěšují dětem na hrdla pro zahánání božce nebo padoucnice.* Viz P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 744.

⁶⁰⁹ KNM, sign. II H 25, f. 163v-164r.

⁶¹⁰ KNM, sign. IV H 60, f. 146v.

⁶¹¹ KNM, sign. III H 4, f. 205.

šňůry narozené děvčátka, pokud si přeje, aby to příště byl chlapec. Klíčová je nenápadná manipulace s pupeční šňůrou: po navlečení *kóžky* na prst, ji má druhou rukou převrátit „naruby“ a počne syna, pokud bude následně chtít děvče, převrátí pupeční šňůru nazpět.⁶¹²

Z krátkého přehledu je patrné, že tyto prsteny byly zhotovovány z pestré materie, jejich funkce se neomezovala pouze na ochranu proti nemocem a také způsob nošení zahrnoval řadu alternativ. Ve shodně s formami aplikace ostatních amuletů návody ke zhotovení divotvorných prstenů pravidelně zdůrazňují kontakt s pokožkou nositele. Kaménky nacházené ve vnitřnostech kapouna (*kámen v kapúnovém pupku*) napomáhají svou mocí člověku, jen pokud je *nosí při sobě*. Podobnost s drahými kameny je možné hledat i ve škále potenciaálních funkcí tohoto amuletu, který má ostatně dle popisu světlou barvu jako křišťál: na jedné straně garantuje nositeli přízeň dobrých lidí, na straně druhé – opět jako zmiňovaný křišťál – hasí žízeň, je-li nošen pod jazykem.⁶¹³ Dualita potenciaálních funkcí, pokrývající morálně-volní a fyziologické spektrum, je dalším charakteristickým rysem některých amuletů z lékařských rukopisů. Fosilie nalézaná v těle vlaštovek působí nejen proti horečkám, ale také jako „moderátor“ konfliktních situací, když *hruozy i svády stavuje*.⁶¹⁴

4.4 Amulety rostlinného a živočišného původu

Formy aplikace jednotlivých přírodních objektů z kategorie *mirabilia* mohou variovat velice pestře s tím, že rovněž funkce se podmíněčně a nejednou v souladu s principy sympatetické magie mění. Výrazně ilustrativním příkladem jsou substance ptáka dudka (*dedka*).⁶¹⁵ Orální konzumace jeho očí zaručuje vlídný přístup okolí, pokud se vsadí do prstenu, dočká se nositel diplomatického úspěchu. Je-li hlava tohoto ptáka nošena jako amulet v měšci, garantuje dobré obchody (*od žádného kupce nebude zklamán*), léčivě působí rozmělněná v masti proti kožním chorobám (*trudovatost*)⁶¹⁶ a konečně usušený a na prášek rozdrčený jazýček posiluje paměť, je-li přijímaný

⁶¹² *Vezmúc ten obřezek a vezmi na mezní prst, jako na něm prsten nosí, na pravú ruku. Vstrčíž tu kóžku a druhým mezním převrat' na ruby na prs mezní druhým mezním prstem, schovajž ji vel[mi] dobře a pilně a zapravduť bude míti syna a budeli chitíti zase míti dceru, převar' kóžku zase a budeť mívati dcery a to jest jisté.* Ibidem, f. 206r-v.

⁶¹³ KNM, sign. IV H 28, f. 234v.

⁶¹⁴ Ibidem, f. 235r.

⁶¹⁵ Srov. heslo „dedek“, in: J. JUNGSMANN, *Slovník I*, s. 344.

⁶¹⁶ KNM, sign. IV H 28, f. 235v.

rozpuštěný ve víně.⁶¹⁷ Kořen mandragory, *kterýžto roste pod šibenicí*, přináší štěstí, když je nošený jako amulet. Pokud jej krčmář vloží do sudu, rychle sud vytočí (*vyšenkuj*). Položený na pupek rodičky způsobuje, že narozené dítě nebude trpět nemocemi (psotník, padoucnice) a *bude milováno odevšech lidí*.⁶¹⁸

Kost z pánevní oblasti (v *tajném místě*) jelena či laně si měla žena toužící po těhotenství přivázat k rameni nebo do podpaží před vlastním pohlavním aktem, neboť tento mocný amulet přibližoval šťastný okamžik početí, podobně jako nápoj obsahující popel ze spálených beraních varlat (*múdí skopové*) a kosti z pánevní oblasti zajíce.⁶¹⁹ Pokud si žena otěhotnět naopak nepřála, měla během soulože držet v ústech galgán. Pisatel pravděpodobně nepovažoval za vhodné šířit tuto prostou antikoncepci mezi příslušnicemi něžného pohlaví, neboť doplnil: *Ale to jest hříech ženám praviti. Neprav nikdy*.⁶²⁰ Srdce výra aplikované jako amulet plnilo stejnou funkci jako rostlina psí jazyk, neboť zaručovalo, aby na nositele neštěkali psi.⁶²¹ Předměty nadané schopností uklidnit štěkající psi byly patrně žádané, neboť lze doložit ještě jeden sympatetický amulet: *Vezmi vocas od kolčavy v levú ruku a zajecí chlupy v pravú, žádnýt nevrkne na tě*.⁶²² Holoubě přivázané na břicho napomáhalo trávení, a když po čase umřelo, mělo být v případě přetrvávajících problémů přiloženo nové.⁶²³ Pokud bylo přivázané hlavou nahoru, pomáhalo proti žloutence,⁶²⁴ stejně jako líni – ryby barvy žluté, přivázaní v podpaží⁶²⁵ nebo pověšení po tři dny na šňůrce kolem krku.⁶²⁶ Během morových epidemií radil Jan Kopp posazovat na abscesy kohouty s oškubaným pozadím a zacpanými zobáky. Nebozí opeřenci měli svou zadnicí vytáhnout z *hlízy* jed a suplovat tak nahříváné skleněné baňky nebo již zmíněný safír.⁶²⁷

Ze zvířecích substancí byly pro své nadstandardní vlastnosti oceňovány především části těla vlka a hada. Na dnu rukopis doporučuje užívat vlčí žaludek. Nemocný měl opakovaně pít víno, které předtím devět dní zůstalo nalité ve vlčím

⁶¹⁷ KNM, sign. III F 53, f. 48r.

⁶¹⁸ Ibidem, f. 47r.

⁶¹⁹ Ibidem, f. 53r.

⁶²⁰ KNM, sign. I F 10, s. 447.

⁶²¹ Ibidem, s. 406.

⁶²² KNM, sign. III F 53, f. 39v.

⁶²³ KNM, sign. I F 33, f. 48r.

⁶²⁴ Ibidem, f. 48r.

⁶²⁵ Ibidem, f. 51v.

⁶²⁶ KNM, sign. III F 53, f. 29v.

⁶²⁷ J. Kopp z Raumenthalu, *Knížka*, f. N₃r-v.

žaludku. Tento žaludek mohl být rovněž přivazován na bolavé místo a jak zdůrazňuje návod, tento šikovní prostředek lze užívat dlouhodobě, a tedy opakovaně.⁶²⁸ Zašitím psích zubů do vlčí kůže je možné získat nedocenitelný amulet, jelikož jeho nositel uspěje před každým soudem.⁶²⁹ Pás z této kůže je naopak dobré nosit obvázaný na nahém těle za účelem prevence proti záchvatu padoucnice, stejně jako konzumovat v jídle popel ze spáleného vlčího masa,⁶³⁰ které je účinné také proti duševním chorobám, pokud se konzumuje vařené.⁶³¹ Pás z vlčí kůže jako preventivní amulet proti záchvatu padoucnice se v rukopisných seznamech léčiv vyskytuje opakovaně, v souladu s dobovými sympatetickými představami je mužům obvykle předepisována kůže z vlka a ženám z vlčice.⁶³²

Na hadovi rukopisy vychvalovaly především kůži, a to jako výborný hojivý prostředek na rány, ze kterých by hrozila otrava. Na pokousání způsobené podezřelým psem (*vzteklý pes*) se proto příkládá adekvátně veliký kus kůže, neboť *jed vešken, ješto jest v té ráně, skrze tu kůzku vytáhne se.*⁶³³ Podle jiného doporučení lze hadí kůži zvlhčenou slinami aplikovat na jakoukoliv ránu.⁶³⁴ Další funkci hadí kůže uvádí samostatné pojednání s titulem *Počíná se lékařství o hadové kuoži, ktož ji muože míti.* Vedle již zmíněných aplikací na rány způsobené „jedovatými“ zvířaty (had, pes a také myš) je hadí kůže doporučována jako amulet-návaz rodícím ženám, aplikovaný na holé břicho, neboť ulehčí rodičce od bolesti a urychlí porod (*a také ihned děťátko porodí*).⁶³⁵ Hadí krev naopak v rukopisech vystupuje spíše jako kosmetický prostředek, což jí ale nijak neupírá na exkluzivitu v duchu prostředků označovaných jako *secreta*.⁶³⁶ Pro krásnou tvář je příhodné nanášet si masku z hadí krve a nádherně rudé rty si zajistí ten, kdo krví *pysky sobě zmaže.*⁶³⁷

Proti jedu i morní nákaze je užitečné také využívat podivuhodné moci rostliny, které tvar jejího kořene dal příznačné jméno *hadí kořen (serpentaria)*, jak alespoň

⁶²⁸ KNM, sign. V B 12, s. 61.

⁶²⁹ KNM, sign. IV H 28, f. 235v.

⁶³⁰ KNM, sign. V B 12, s. 235v.

⁶³¹ KNM, sign. I F 33, f. 108r.

⁶³² Ibidem, sign. 107r.

⁶³³ KNM, sign. I F 10, s. 317.

⁶³⁴ KNM, sign. I F 33, f. 115r.

⁶³⁵ *Počíná se lékařství o hadové kuoži, ktož ji muože míti.* KNM, sign. III F 27, f. 179r-180r.

⁶³⁶ *Také krev hadová jest mnoho ušlechtilejší nežli balsám, a to jest častokrát od tajných mistruov shledáno.* Ibidem, f. 180r.

⁶³⁷ Ibidem, f. 180v.

vyvozuje Matthioli.⁶³⁸ Prášek ze sušené a rozdrcené rostliny lze sypat na rány s očekávanými antiseptickými účinky, zatímco vývar z hadího kořene vypuzuje z těla parazity svým tvarem připomínající hady (*ktož má hada v sobě*). Rostlinu je možné v neposlední řadě nosit jako amulet, neboť jen její přítomnost odpuzuje všechny jedovaté tvory (*všickni hadové i všiecky jedovaté žížaly před ním pryč běžt*).⁶³⁹ Je-li zalitá ve vosku nebo zabalená v papíru poslouží – podobně jako jantar – i jako včasný indikátor otravy, neboť když se na ni podívá člověk, který požil jed, začne se potit.⁶⁴⁰ Hadí kořen ale nebyl ceněn pouze jako víceúčelový protijed, kdo jej kupříkladu nosil v botě, mohl se těšit na efekt, jež by záviděl ne jeden dnešní politik. Rukopis praví: *když by chtěl jíti do rady, vlož jej sobě pod nohu, nic nebude moci proti tobě žádný mluvíti*.⁶⁴¹

Specifickou oblastí aplikace divotvorných léčebných a preventivních prostředků je sféra ženských zdravotních komplikací, jmenovitě menstruačních problémů a různých rizik při porodu. Pozastavme se nejprve u černobýlu, o kterém Matthioli uvádí, že vložený v obuvi chrání pocestné a poutníky před únavou, ale také dodává, *kdo chce, může tomu věřiti*. O rozšířenosti víry v moc této rostliny podle něho také svědčí skutečnost, že si pověřiví lidé o svatojánské noci vsazují na hlavu věnec z černobýlu s nadějí, že touto ritualizovanou technikou docílí celoroční ochrany od nejrůznějších neštěstí, včetně kouzel a nemocí. Je-li v tomto případě autor k takové moci byliny skeptický, bez despektu se staví k účinkům opírajícím se o její přirozenost, jež je horká a suchá, a svou mocí tak *otvírá, vyvádí, ztenčuje, rozděluje a roznáší*. Konkrétně proto pomáhá při porodu, rozpouští kámen a usnadňuje močení i menstruaci.⁶⁴² Černobýl jako prostředek pro povzbuzení menstruace znají i rukopisy v podobě kořene přivázaného ke stehnu. Pisatel ovšem k takovému postupu vyjádřil netypickou skepsi, když doplnil: *Ale míním, že když ten kořen ve starém pivě svaří s mirrú, že lépe muoží*.⁶⁴³ Mezi rukopisnými návody lze ale nalézt i postup, jehož cílem je naopak menstruační krvácení pomocí vařených černobýlových plátek navázaných

⁶³⁸ P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 764.

⁶³⁹ KNM, sign. IV H 28, f. 271v; srov. KNM, sign. I F 10, s. 348.

⁶⁴⁰ Ibidem, s. 405.

⁶⁴¹ Ibidem.

⁶⁴² P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 695-96.

⁶⁴³ KNM, sign. IV G 9, s. 270.

na ženské břicho zastavit,⁶⁴⁴ podobně jako toho lze docílit, když si žena vloží do obuvi lístky červené vrby.⁶⁴⁵

Proti *přílišnému toku* rukopis doporučuje také sypat ženě na břicho prášek ze spálené žáby a přivazovat jí v blízkosti genitálií routu.⁶⁴⁶ Oba postupy pravděpodobně vycházejí z obecných vlastností uvedených prostředků, neboť routu i žabu nalezneme mezi léčivy, které zastavují krvácení. Spálený prach z žáby je ostatně vychvalován jako amulet (*nos u sebe v pytlíčku*) proti krvácení z nosu i jiných ran.⁶⁴⁷ Stejnou moc připisuje kořenu routy Matthioli, pokud je zavěšen na hrdle tak, aby se dotýkal holého těla. Autor herbáře také zmiňuje postup blízký uvedenému: přikládání routy mezi konečník a lůno ženy v případě, že se u nich *bouří a zdvíhá matka*. K prostředkům divotvorným, tj. *mirabiliím*, routu explicitně řadí slovy o její *divné přirozenosti*, když líčí, že kromě jiného uschne a zahyne také, pokud se k ní přiblíží menstrující žena.⁶⁴⁸

Již zmíněný černobýl se v rukopisech objevuje také mezi prostředky usnadňujícími vlastní porod, konkrétně uvařený ve vodě a navázaný na levou nohu nad koleno, *blíž k lůnu*. Pisatel neopomenul zdůraznit, že není vhodné, aby tato bylina zůstala přivázána déle, než je nezbytně nutné.⁶⁴⁹ Onemocněla-li žena v těhotenství a má-li obavu proto z předčasného porodu, či dokonce potratu, může sáhnout po rostlině stříbrníku a vycpat si jim obuv, případně lože. Dle rukopisu stačí být v kontaktu s touto léčivkou po tři dny.⁶⁵⁰ Matthioli k takovému způsobu aplikace doplňuje, že dle některých názorů napomáhá od průjmů, resp. působí proti žloutence.⁶⁵¹ Proti nepřirozené poporodní menstruaci (*k zapuzení čmíry když teče od ženy proti podobnému běhu*) lze užít roztok drcené kapří lebky a piva, nebo vložit nemocné do obuvi na několik dní brotan. Zajímavé je, že aplikace těchto veskrze přírodních substancí je uvedena slovy *zažehnání čmíry*.⁶⁵² Pokud se nejedná o pisatelův omyl, pak musíme předpokládat, že nošení byliny v obuvi vnímal jako svého druhu rituál. *Herbář* v případě brotanu tento způsob aplikace neuvádí, ale brotanovou koupel

⁶⁴⁴ KNM, sign. I F 33, f. 72r. Srov. KNM, sign. V B 12, s. 77.

⁶⁴⁵ KNM, sign. III F 53, f. 52r.

⁶⁴⁶ KNM, sign. V B 12, s. 77.

⁶⁴⁷ Ibidem, s. 21v.

⁶⁴⁸ P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 591-595.

⁶⁴⁹ KNM, sign. I F 33, f. 75r; srov. KNM, sign. V B 12, s. 83.

⁶⁵⁰ KNM, sign. I F 33, f. 74v; srov. KNM, sign. V B 12, s. 230.

⁶⁵¹ P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 835-836.

⁶⁵² KNM, sign. V B 12, s. 79.

doporučuje ženě, jež po porodu *není dobře vyčištěna*.⁶⁵³ Jako amulet proti padoucnici sloužila pivoňka, chtěla-li budoucí matka své dítě od této choroby zcela ochránit, měsíc před porodem tuto bylinu žvýkala (*kteřá žena hryže pivoňku*).⁶⁵⁴

U lůžka rodící ženy by mohl pozorovatel spatřit četné svazečky verbeny, která je obecně doporučována jako tišící prostředek přinášející rozličnou úlevu (*zahánie přeludy a trápenie velikých nebudú trpěti a utěšenie dobré mieti budú...budú dobre spáti*). Co se týče forem aplikace, sledují všechny v zásadě jeden cíl – tělesný kontakt s rostlinou. Je ji proto možné přivázat na ruku, nosit kolem krku, vystlat si s ní lůžko.⁶⁵⁵ Nahlédnutí do Matthioliho herbáře ukazuje, že tato léčivka byla užívána v souvislosti s řadou tělesných i duševních potíží, jen role amuletu při porodu zmíněná není. Matthioli ale s odkazem na Plinia uvádí, že v minulosti byla verbena užívána při magických rituálech (*staří ovšem provozovali s touto bylinou mnoho kouzel a čárů*) a i nyní lze narazit na některé pověrečné apliace (*někteří dělají z listí verbenové věnce a dávají si je na hlavu proti bolení hlavy*).⁶⁵⁶ Domníváme se, že amulety z verbeny plnily během porodu apotropaickou funkci, chránily rodičku proti maleficiím, případně jednoduše zajišťovaly úspěšný porod. Doklady takového uvažování o verbeně lze nalézt i v rukopisných pramenech: je-li v neděli nad ránem vyryta stříbrným či zlatým předmětem za recitace pěti Otčenášů a pěti Zdravas Maria, umyta a zabalena v čistou roušku, je možné ji užít jako amulet, jehož nositel nebude přemožen od zlých nepřátel, byť by to bylo u soudu nebo dokonce v boji.⁶⁵⁷

K rituálům podmiňujícím účinnost léčebných prostředků a technik se podrobněji vyjadřuje následující kapitola. V této souvislosti nicméně uvedme alespoň postup vztahující se k bylině *auricula muris* (myší ouško či *zájemné koření*), užívané jako potenciální amulet proti všem neduhům tělesným i duševním (*proti škodě duše i těla*).⁶⁵⁸ Rostlinu je nutné vyrýt ve čtvrtek před úsvitem a před vlastním činem pokleknout a pomodlit se prosebnou modlitbu za její plný účinek

⁶⁵³ P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 541.

⁶⁵⁴ KNM, sign. V B 12, s. 82.

⁶⁵⁵ KNM, sign. I F 33, f. 74r; srov. KNM, sign. V B 12, s. 80.

⁶⁵⁶ P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 884.

⁶⁵⁷ KNM, sign. I F 10, s. 384-85.

⁶⁵⁸ Matthioli uvádí, že k léčebným účelům se tato rostlina v jeho dnech užívá jen málo, Egypťané jí však přisuzovali velkou moc proti očním problémům. Viz P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 472. Patrně ani ve středověku

(*aby toto koření pravú a celú moc obdrželo*). Se slovy: *solvēt te deus, auricula muris* je následně nutné připraveným (stříbrným) grošem vytknout kolem rostliny kružnici a pomodlit se patnáct Otčenášů a patnáct Zdravas Maria; následně je možné rostlinu grošem vyrýt, vzít mezi dva prsty a požehnat jí jménem Nejsvatější Trojice.⁶⁵⁹ Jsou-li splněny všechny předepsané kroky, poskytne myší ouško slibovanou ochranu.

Religiozitou prochnutý postup, nepostrádající rituálně-pověrečné prvky, ukazuje na důležitý aspekt vnímání divotvorných přírodnin. Jejich moc, resp. účinnost nelze sice na základě soudobých teoretických konstrukcí vysvětlit, vnímány jsou ale jako součást stvořeného řádu a jako doklady Boží velikosti, dobroty a milosti. Můžeme proto sledovat tendenci christianizovat vlastností *mirabilii*, projevující se v případě myšího ouška prosebnou modlitbou i žehnáním, aby Bůh plně „rozvinul“ vlastnosti této byliny (viz významy latinského slovesa *solvō, ere*). Rituální meliorace vlastností léčivých bylin se proto jevila jako přirozená a mohla se opřít o starozákonní knihu Sírachovcovu, konkrétně její třetí kapitolu věnovanou oslavě lékařského umění a léčebných prostředků. Tuto ideu měl na mysli Adam Huber z Riesenbachu, když v předmluvě k překladu *regimen sanitatis* Heinricha Rankovia chválí nadzemské i pozemské uspořádání, ustanovené Stvořitelem tak, aby *všechna oeconomia nebeská i zemská, i ta nejmenší bylinka zvláštní moc měla k utvrzování a napravování lidského zdraví*.⁶⁶⁰ A na jiném místě k tomu takřka shodně se zmíněnou starozákonní knihou doplňuje: *Pán vyvodí ze země lékařství a léky a člověk rozumný nepohrdá jimi*.⁶⁶¹

Ozvuky nastíněného konceptu léčivek jako Božího daru lze slyšet například v názvu byliny *celidonia* (*donum caeli*), což potvrzuje Jan Černý slovy: *celidonia latině i německy i česky jako by řekl „nebeský dar“, jináče herba lucis slove*.⁶⁶² Lékařství staročeských rukopisů ji přisuzuje divotvorné vlastnosti. Kromě toho, že ji lze nosit – vedle srdce krtčí samice – jako amulet garantující vítězství nad všemi nepřáteli, má mimořádné prognostické vlastnosti. Když je nemocnému vsunuta pod hlavu, buď zazpívá vysokým hlasem na znamení, že umře, anebo se mu spustí slzy

nebyla nevyužívána, jak lze soudit z poznámky L. Throndeka, že tuto rostlinu znal Albertus Magnus. L. THORNDIKE, *A Forgotten Botanist of the Thirteenth Century*, Isis 18, 1932, č. 1, s. 66.

⁶⁵⁹ KNM, sign. V B 12, s. 219.

⁶⁶⁰ *Regiment zdraví*, s. 40.

⁶⁶¹ *Ibidem*; srv. Sírachovec 38, 4: *Hospodin stvořil léčivé byliny ze země a rozumný člověk se jich neodřiká*.

⁶⁶² J. Černý, *Knieha*, s. 85.

jako signál, že přežije.⁶⁶³ Také původ jiných substancí byl v lékařské tradici vnímán jako nadpozemský, jako by byly skutečnými „dary z nebes“. Příkladem může být dubové jmelí zmiňované již v souvislosti s divotvornými prsteny. Podle rukopisů lidstvo získalo znalosti o jeho účincích proti padoucnici, když *král David pásl jest dobytek otci svému i viděl jest jednu ženu a na tu nemoc padla i prosil jest Pána Buoha, aby mu zjevil, co by bylo proti tomu dobré i řekl jest jemu anděl, kdož mejlí dubové nosí na pravé ruce, aby nahého těla dotýkalo to melé, toho člověka nikdy nenapadne.*⁶⁶⁴

Podle jiné tradice měl anděl králi Davidovi zjevit, že proti padoucnici účinkují spálená játra žáby⁶⁶⁵ a svatému Dobešovi dokonce přinést tzv. *kněžskou sůl* a vyložit mu, že léčí zimnici.⁶⁶⁶ Role starozákonního Davida jako zprostředkovatele užitečného léku proti padoucnici není náhodná, nahlédnutí do soudobého lékařského tisku ukazuje na posilování tradice lékařství jako nauky geneticky spjaté s Vyvoleným národem. U Adama Hubera jsou jako první titáni lékařské vědy zmíněni Adam, Josef a Šalamoun, kteří vynikali právě ve znalostech bylin, zatímco *pohané blízci lidu božímu* pouze *poněkud umění toho lékařského účastni učinění bývali.*⁶⁶⁷

4.5 Léky svou podstatou nechutné a substance z lidského těla.

Při bolesti zubů bylo možné poslechnout rady rukopisů a nosit na krku kořen třemdavy, jejíž podstata je velmi horká a podle *Matthioliho* působí účinně proti jedovatým látkám, pročež se používá jako přísada do léků proti moru. Žádné vnější formy aplikace nicméně *Herbář* nezná.⁶⁶⁸ Ve stejném návodu proti bolesti zubů se na začátku praví: *vezmi zub umrlčí, dotkni se jím svého zuba a bezpochyby ucelet.*⁶⁶⁹ Léčba za pomoci ostatků zemřelých není ve sledovaných sbornících příliš častá, několik sporadických doporučení tohoto druhu nicméně rukopisy obsahují. Substance z lidského těla, nejčastěji jsou to v našem případě prášek z drcených kostí nebo krev, lze jen obtížně klasifikovat za pomoci dobových farmakologických standardů, a jejich

⁶⁶³ KNM, sign. IV H 28, f. 234r-v.

⁶⁶⁴ KNM, sign. V B 12, s. 137; srov. LEIDEN, Cod. Voss. Chym, sign. F 31, s. 102r; KNN, sign. IV H 60, f. 184r.

⁶⁶⁵ KNM, sign. III F 53, s. 173.

⁶⁶⁶ KNM, sign. IV H 28, f. 267r.

⁶⁶⁷ *Apatéka domácí*, f. A₄b

⁶⁶⁸ P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 557-58.

⁶⁶⁹ KNM, sign. I F 33, f. 43r.

účinné vlastnosti je proto také řadí spíše do sféry *mirabilii*. Ostatně užívání divotvorných substancí (kosti, krev, srdce, játra aj.) z těl exotických zvířat nebylo v soudobém farmakologickém diskurzu vůbec neobvyklé. V krátkém pojednání *O moci supa, toho ptáka* čteme: *kosti jeho spal s olejem dřevěným smēs...a tiem pakostnice pomaž, divnú pomoc učiješ*.⁶⁷⁰

U přípravků obsahujících v nějaké formě lidské kosti je často uvedená instrukce adresovaná léčiteli: *ať nemocný o tom neví*, která se týká podstaty účinné látky v podávaném léku. Zde konkrétně citujeme z návodu na přípravu léčivého nápoje proti zimnici, který má obsahovat popel ze spálených kostí oběšence, smíšený s teplým vínem. S poukazem na dobový úzus a prověřenou praxi písař dále doplňuje: *druzi dávaji z kostí nekřtěných děti a zvláště z škráně a přestává zimnice*.⁶⁷¹ Imperativ neprozrazovat nemocnému pravé složení léku naznačuje, že aplikace substancí typu popela ze spálených lidských kostí se jevila jako problematická, a to pravděpodobně z vícero důvodů. Složení amuletu proti padoucnici kupříkladu neobsahuje žádný lidský ostatek, ale placentu kočky-prvorodičky (*kočičí lóžičko od prvoprašky, ješto prvnie kotěnce má*) zašitou v šátku. Nositel amuletu opět nemá vědět, co pytlíček ve skutečnosti obsahuje a tato instrukce je v návodu dokonce zdvojená: *i jemu nepraviti, co on nosí*.⁶⁷² Sušenou menstruační krev (*od panny jest lepšíe nežli od ženy*) rozetřenou s teplým vínem má pít člověk trpící na kameny. Pisatel rovněž zdůrazňuje, aby se nemocný nedozvěděl složení nápoje, který kameny rozpustí, nicméně udává i docela srozumitelný důvod: *pro ohyzdu neprav nemocnému*.⁶⁷³

Na základě výše uvedeného je tedy možné soudit, že důvody pro zatajování pravého složení léku mohly být veskrze pragmatické, zvláště u orálně aplikovaných léčiv: jejich podstata by se nemocnému mohla jevit natolik nechutná, že by lék odmítl – a zcela pochopitelně – pozřít. V této souvislosti poznamenejme, že jen ve výjimečných případech pisatelé návodů výslovně uváděli, že by lék mohl být svým působením nepříjemný. Dokumentovány jsou následující případy. Směs drceného kořene kopřivy a soli nanášená na bolavý zub je doprovázená poznámkou: *ale musíš*

⁶⁷⁰ *Staročeské knihy*, s. 235.

⁶⁷¹ KNM, sign. III H 4, f. 143v; srov. ibidem, sign. IV H 60, f. 79v-80r; ibidem, sign. I F 33, f. 54r.

⁶⁷² KNM, sign. I F 33, f. 107v.

⁶⁷³ KNM, sign. III H 4, f. 173r; srov. ibidem, sign. V E 74, f. 80r; ibidem, sign. IV H 60, f. 95v; ibidem, sign. I F 33, f. 65r; ibidem, sign. V B 12, s. 67.

*trpěti a budeš zdrav.*⁶⁷⁴ Na *rozjedlé krtice* je doporučen zásyp z arzeniku (*utrejch*) s dodatkem: *ale bolíť, veľmi musíš trpěti, ale zhojíš se.*⁶⁷⁵ Proti potížím označovaným jako *vlk na noze* je doporučen zásyp z usušeného květu řebříčku. Pisatel varuje: *bude velmi svěděti a boleti* a radí podat nemocnému „silné pití“, aby mohl bolest zaspat.⁶⁷⁶ Vývar z brotanu, lék kněze Jana Karlštejnského, je hodnocen jako *pití protivné pro hořkost.*⁶⁷⁷ U prostředků budících odpor svou podstatou je naopak patrná snaha učinit jejich konzumaci alespoň trochu příjemnou. Proti zimnici podávaný sušený lidský výkal je výhodné před podáním smísit s cukrem a nebo medem. Ovšem i tak pisatel připomíná: *ale ať o tom nemocný nevie.*⁶⁷⁸

Tendence zatajovat konkrétně substance z lidských těl byla s vysokou pravděpodobností podložena také kulturně-sociálními důvody. Církevní autority i lokální úřady přísně střežily klid zemřelých, což se projevilo i v jejich odmítavém postoji k vědeckým pitvám, pro které bylo potřeba opatřit nějakou mrtvolu. V roce 1319 byly v Bologni obviněni čtyři studenti medicíny se svým učitelem, protože v noci pronikli tajně na hřbitov u kostela sv. Barnabáše a ukradli zde za účelem demonstrace mrtvolu jistého Paxia, který byl předchozího dne oběšen. Příznačné je, že podstata obvinění se netýkala vlastní pitvy, ale nezákonného proniknutí na hřbitov a krádeže.⁶⁷⁹ Roku 1526 byli v Tallinnu odsouzeni k tělesnému trestu tři lidé nachytaní při krádeži kousků oblečení z těla popraveného viselce, jež chtěli použít k rituálně-pověrečným praktikám.⁶⁸⁰

Získat části těla popraveného zločince a nebo mrtvého novorozeněte sice v zásadě možné bylo (především pro ženy poskytující babické služby, katy, hrobníky, ale i duchovní), znamenalo to ovšem vědomé překročení právních i etických norem. Pro léčitele z tohoto důvodu představovalo odhalení tajemství svých prostředků z *materia medica* potenciální riziko, které nemusel být vždy ochotný podstoupit. Ostatky popravených, nepokřtěných novorozenců a sebevrahů byly vnímány jako substance

⁶⁷⁴ KNM, sign. IV H 60, f. 47v; srov. ibidem, sign. III H 4, f. 86r.

⁶⁷⁵ Ibidem, f. 223r.

⁶⁷⁶ KNM, sign. IV H 60, f. 121r.

⁶⁷⁷ KNM, sign. I F 33, f. 135v-36r.

⁶⁷⁸ KNM, sign. IV H 60, f. 81v.

⁶⁷⁹ A. CARLINO, *Books of the Body – Anatomical Ritual and Renaissance Learning*, Chicago – London 1999, s. 172-173.

⁶⁸⁰ B. ANKARLOO – S. CLARK – W. MONTER, *Witchcraft*, s. 104.

z arzenálu čarodějů, a jejich přítomnost proto byla posuzována citlivě a se zvýšenou obezřetností.⁶⁸¹ Uvedené platí i pro všechny podezřelé aktivity vykonávané na hřbitovech.⁶⁸² Mohlo tedy být nejen v zájmu léčitelů, ale i samotných pacientů nemluvit o složení léku, který podávali/přijímali.

Motivaci pro aplikování substancí z těl zemřelých i živých můžeme hledat v oblasti sympatetických představ, především v důsledcích vyplývajících ze zákona podobnosti. Zajímavá je v této souvislosti historika citovaná *Sedlákem* v dialogu Jana z Bakova pro ilustraci tvrzení, že *mnohé věci jsou zkoušené, a však z toho nepochází, aby byly pravdivé*. Jakýsi člověk měl vyléčit sousedovu zimnici, když u vrat jeho příbytku položil koňskou hlavu. Zvědavcům tazajícím se po příčinách úspěchu této léčby odpověděl, že *zimnici říkají mrcha a koňská hlava, že je taky mrcha, a tak že zlé zlým a mrcha mrchou se odbejvá*.⁶⁸³ Slovo „mrcha“ (odvozené z kořene *mer-*, *mřítí* = umírat) označuje mrtvolu⁶⁸⁴ a evokuje důsledek smrtelné nemoci. Slovníky *Sedlákovu* informací týkající se zimnice (*zimnici říkají mrcha*) nepotvrzují,⁶⁸⁵ nicméně předpokládejme, že Jan z Bakova reagoval na užívaný lexikální jev. Existence i obecnější sémantické vazby mezi slovem *mrcha* (mrtvola) a smrtelnými chorobami (se svými tělesnými projevy v terminálních stádiích) se nám proto jeví jako hypoteticky možná. Ze zákona podobnosti pak v duchu *Sedlákovy* myšlenkové konstrukce vyvozujeme i smysl aplikace částí jiných *mrch*, to jest substancí z mrtvol jako léků účinkujících na základě popsaného principu sanace *zlého zlým* (tj. vlastně podobného podobným – *similia similibus*). Jan z Bakova jako kněz přirozeně efektivitu takové léčby popírá.

Prášek z drcených lebečních kostí (*škráně*) zemřelých nebo z drcených kostí nekřtěných dětí smíšený s vínem je rukopisy doporučován vedle amuletů a talismanů

⁶⁸¹ R. KIECKHEFFER, *Magie*, s. 184sqq.

⁶⁸² Srov. žalující list na Ludmilu Křejevovou z roku 1567, jež byla spatřena, která na hřbitově provádí rituály (*své šebrenky a mistrovství*) s vejci a ořechy a bere prst z hrobů. Zmíněná žena upadla do podezření již pro své předchozí aktivity, že *s čertem srozumění má*. Hynek GROSS, *Z dějin pověr a kouzelnictví věku XVI.*, ČL 14, 1905, s. 472-76.

⁶⁸³ Jan z Bakova, *Sedlák*, f. 50v. Cituje také Č. ZÍBRT, *Rozmlouvání sedláka z doktorem o moru r. 1582*, ČL 12, 1903, s. 198. (Zde jako f. 50r.)

⁶⁸⁴ Viz heslo „mrcha“ in: Jan GEBAUER, *Slovník staročeský*, Praha 1903-1916, s. 407.

⁶⁸⁵ Viz heslo „mrcha“, in: Jaromír BĚLIČ – Adolf KAMIŠ – Karel KUČRA, *Malý staročeský slovník*, Praha 1978, s. 142; J. GEBAUER, *Slovník staročeský II*, s. 407; František ŠIMEK, *Slovníček staré češtiny*, Praha 1947, s. 81; J. JUNGMANN, *Slovník II*, s. 503. Slovo *mrchavá* vylo doloženo jako jméno označující padoucnici na Slovensku. Viz J. ČIŽMÁŘ, *Lidové lékařství II*, s. 146.

také jako lék proti padoucnici. Instrukce radí roztok dobře zamíchat, a jestliže pacient nevypije všechno, zředit jej vínem a opět před podáním důsledně promíchat.⁶⁸⁶ Nemocný se pochopitelně nemá dozvědět, jaká je podstata přijímaného léčivého nápoje. Složení léku proti dně připraveného z piva a krve oběšeného člověka (*když člověka oběsí, ihned když umře, at' mu zatnú všudy žily*) má rovněž před nemocným zůstat utajeno, a to i přesto, že byl lék údajně úspěšně vyzkoušen na rakouské královně.⁶⁸⁷ Proti zimnici rukopisy velí pít vodu, ve které byl alespoň na čas namočen provaz sebevraha (*postranek, na kterém oběsí sie*).⁶⁸⁸ I proti úplavici (*auplavici a nebo červené nemoci*) mohl být užitečný prášek z drcených kostí zemřelého člověka (*nejlépe jest žebro*). Na nemoc účinkoval, když se důsledně prošel skrze husté sítko a polykal smíšený s nápojem. Propagátorem léku byl pan ze Zejdlic (*Zeidlitz*), toho času hejtman svídnický.⁶⁸⁹

K zastavení krvácení rukopisy radí vložit nemocnému do úst lidskou kost,⁶⁹⁰ pokud se z rány řine *klidvoser*[?],⁶⁹¹ je užitečné místo zasypat popelem ze spálené kosti.⁶⁹² Na krvácení a zmíněný *klidvoser* rukopisy doporučují sypat také rozmělněný *mech*, který roste na kostech. Léčitel se po něm má poohlédnout zejména ve vlhkých kostnicích (*a ten najdeš v starých kostnicích, tu kdežť na kosti teče*).⁶⁹³ Opakovaně je jako substance napomáhající zastavit krvácení zmiňována lidská krev, a to buď uschlá, nebo spálená na popel a aplikovaná jako přísada do obkladu i jako samostatný zásyp.⁶⁹⁴ Jako lék na žloutenku rukopis doporučuje pustit nemocnému před úsvitem žilou (patrně z *arteria angularis*: *púštěj krev z nosa v samém dólku pod obočím*) a získanou krví mu pomazat obličej. S touto „maskou“ na tvářích má nemocný následující den setrvat zatemnělé místnosti až do západu slunce.⁶⁹⁵ Krtice bylo možné léčit pomocí roušky nasáklé menstruační krví. Jako nejúčinnější je hodnocena první

⁶⁸⁶ KNM, sign. IV H 60, f. 133r; srov. NK ČR, sign. XVII H 22, s. 276v; KNM, sign. I F 33, f. 109v-110r; ibidem, sign. I F 10, s. 279-280.

⁶⁸⁷ KNM, sign. III H 4, f. 275r; srov. ibidem, sign. V B 12, s. 99-100.

⁶⁸⁸ KNM, sign. II H 38, f. 74r; srov. ibidem, sign. III H 4, f. 143v.

⁶⁸⁹ KNM, sign. I D 7, s. 145.

⁶⁹⁰ STRAHOV, sign. II. II V 33, s. 97; srov. NK ČR, sign. XVII H 23, f. 57r.

⁶⁹¹ Jungmann ve svém slovníku uvádí výraz „klíd“ hodnocený jako archaický, odvozený z německého *Glied* = končetina, úd. Viz J. JUNGMANN, *Slovník II*, s. 70.

⁶⁹² NK ČR, XVII H 23, f. 52v.

⁶⁹³ Ibidem, f. 52r, 55r.; srov. KNM, sign. I D 7, s. 243.

⁶⁹⁴ Ibidem; srov. NK ČR, sign. XVIII H 23, f. 56v, 59r.

⁶⁹⁵ KNM, sign. II H 5, f. 187v.

krev, tj. krev *prvonemocné*, leč aplikovat je možné v zásadě menstruační krev jakoukoliv. Rouška se přikládala na zduřené uzliny a užívat ji bylo možné opakovaně na vícero nemocných, pokud se předtím navlhčila v *čisté vláze*.⁶⁹⁶ První menstruační krev je zmiňována také jako lék na zákal (*běльмо*), pokud se s ní pomazaly oči.⁶⁹⁷

Katalog léčebných substancí, které mají před nemocným zůstat utajeny, je pestrý. Proti úplavici jsou doporučovány žízaly-dešťovky (*šťovky ty žízaly, jako po šti rádi po zemi lezú*), které léčitel nalezne především pod *korytem sviňským*. Rozetřené, smíchané s pivem nebo vínem a procedené má nemocný s důvěrou vypít.⁶⁹⁸ Proti horečkám lze v utajení podat *tři krópeje mléka ženského*,⁶⁹⁹ nebo doporučit následující amulet. Nemocnému se pověsí na krk skořepiny vlašského ořechu (spojené voskem?) obsahující živého pavouka. Zápis prohlašuje, že *dokud bude živ ten pavauk, dotud bude míti zimnici, ale jaž umře, hned ho mine*. Pokud nejsou k dispozici ořechy nebo pavouk, lze nemocnému na hrdlo přivázat *zelenú žabku*.⁷⁰⁰ Nejspíš tytéž žáby (*žabku zelenú*) se vyplatilo sbírat, vařit sušené v octě a případně podávat, byla-li diagnostikována padoucnice.⁷⁰¹ O tomto postupu z rukopisů víme, že jej aplikoval farář Jan ze Zásmuk sedmiletému dítěti. Kněz měl osobně prohlásit, že nemocnému *nikdy mu o tom praveno nebylo, což jest pil*.⁷⁰² Žloutenku bylo možné léčit, pokud se nemocnému podalo vejce připravené „na měkko“, do kterého se tajně přimíchalo deset vši sebraných z jeho vlasů. Pokud nemocný vši nemá, mohly se použít paraziti sebraní z vlasů kohokoliv jiného.⁷⁰³ Jako lék, který je *ohavný*, jsou konečně označeny hleny z nosu, jimiž se má za účelem léčby natírat na opar.⁷⁰⁴

4.6 Sympatetické principy a rituální tabu

U celé řady léčiv z námi vytvořené podskupiny „odpudivých léků“ již patrně nezjistíme, co stálo na pozadí jejich užívání, jaký funkční princip zde byl sledován. Nelze se proto konkrétněji vyslovit k aplikaci žízal rozetřených s pivem proti úplavici

⁶⁹⁶ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 196v-97r.

⁶⁹⁷ KNM, sign. IV H 60, f. 21r.

⁶⁹⁸ KNM, sign. V E 74, f. 103r-v.

⁶⁹⁹ Ibidem, f. 64v; srov. ibidem, sign. III H 4, f. 145r; ibidem, sign. I F 33, f. 54r-v.

⁷⁰⁰ KNM, sign. I G 8, s. 399-400.

⁷⁰¹ KNM, sign. IV G 9, s. 435.

⁷⁰² KNM, sign. III H 4, f. 228r-v; srov. ibidem, sign. V E 74, f. 137v.

⁷⁰³ KNM, sign. V E 74, f. 57v; srov. ibidem, sign. I F 33, f. 50v.

⁷⁰⁴ KNM, sign. III H 4, f. 89r; srov. ibidem, sign. V E 74, f. 31r.

či hlenů z nosu proti oparu. U některých postupů nicméně můžeme sledovat přítomnost: a) konkrétních rituálních tabu (horečky odezní, když pavouk uzavřený ve skořápce zemře; neúčinnější proti krticím je první menstruační krev; proti dně pomáhá provaz oběšence; léčivé vlastnosti mají kosti nekřtěných dětí), b) sympatetických principů (proti krvácení pomáhá prášek z lidské krve; smrtelné choroby léčí substance z mrtvých těl, konkrétně lidské kosti nebo opět krev; když bolí nemocného zub, postačí dotknout se postiženého zubu zubem zemřelého člověka a bolest přestane). Čižmář soudil, že praxe pojídání ošklivých věcí měla za cíl vypuzení démona-nemoci z těla.⁷⁰⁵

Podobné sympatetické principy je možné pozorovat také v celé řadě substancí aplikovaných jako amulet, či na konkrétních formách jejich aplikace. Pro amulety je charakteristický těsný kontakt s ovlivňovaným objektem. Je-li jím proto určitý orgán lidského těla, aplikují se do jeho blízkosti. Problémy s menstruací tak např. léčí divotvorné byliny navázané na vnitřní stranu stehen nebo na lůno. Pokud má amulet ovlivnit obchod, vkládá se příznačně do měšce. Podobně vidíme, že mandragoru krčmář vkládá do sudu, chce-li jej rychle vytočit.⁷⁰⁶ Sympatetické vazby či alespoň nápadné analogie určují také volbu substancí používaných jako amulety: Plodnost ovlivňuje navázaná kost z pánevní oblasti vybraného savce nebo zavěšený pohlavní úd psa, žloutenku léčí naváz ryby žluté barvy, psy tiší rostlina psí jazyk a jedovaté plazy zahání substance z těla hada nebo rostlina hadí kořen. U některých substancí pozorujeme různé formy aplikace přinášející podobný či naopak různý efekt: zmíněný hadí kořen lze aplikovat jako amulet zavěšovaný či vkládaný do boty, lze jej ale přijímat také vnitřně. Vedle toho stejné funkce plní i kvalitativně odlišné substance: smaragd a achát proto nahradí dostupnější ředkvička a česnek, křišťál může suplovat kamének ze zvířecího žaludku.

Při popisu černobýlu Matthioli připomíná, že lidé si z této byliny dělají během svatojánské noci věnce, jež si vsazují na hlavu s nadějí, že budou v následujícím roce ochráněni nejen od nemocí, ale také od kouzel. Podobně prý zachází také se snítkami verbeny, jejíž široké apotropaické užívání potvrzují také zkoumané rukopisy. Obě

⁷⁰⁵ J. ČIŽMÁŘ, *Lidové lékařství II*, s. 29.

⁷⁰⁶ KNM, sign. III F 53, f. 47v. Srov. František KŘEMEN, *Mandragora jako narkotikum před 500 lety*. ČLČ 65, 1926, s. 1182.

zmínky ukazují, že rostlinné substance nadané divotvornou mocí byly v lidové kultuře nejspíš široce užívané jako ochranné předměty proti působení magie. Věvec upletený o svatojánské noci získává povahu zvláštního amuletu, jehož efektivnost je podmíněna konkrétním tabu a možná i rituály provázejícími jeho přípravu. Obrázek o nich si můžeme udělat na základě citovaného návodu k vykopání byliny myší ouško. Stanoveno je hned několik podmínek ovlivňujících její účinnost: čtvrtek před úsvitem, pokleknutí, modlitby, verbální formule, ochranný kruh vytvořený kovovým předmětem, žehnání Nejsvatější Trojicí. Přestože je charakter tohoto postupu křesťanský, vykazuje znaky magického myšlení, neboť podmiňuje efektivnost rostliny aplikované jako amulet naplněním konkrétních tabu. Je-li vše řádně dodrženo, získá uživatel předmět, který je kvalitativně odlišný od amuletu neritualizovaného, např. psího penisu. Následující kapitolou otevřeme právě sféru rituálů a ritualizovaných postupů.

5. Rituály mezi náboženstvím a magií

5.1 Rituály a ritualizované léky – vymezení problému

Následující soubor prostředků a postupů je pestrý co do funkce (tematiky) i operativního kontextu. Zahrnuje operace cílené vůči nemocem a jiným neštěstím, k ochraně proti nejrůznějším maleficiím, ale také aktivní postupy zaručující úspěch v ryze světských záležitostech, jakými jsou nalezení pokladu, získání milované osoby či sousedova ekonomická újma. Funkční princip (příčina jejich účinnosti) je podmíněn rituálem anebo přinejmenším ritualizací konvenčního postupu. Rituál je tak jednotícím principem bez ohledu na motivaci aktérů (snaha pomoci, ochránit, získat, ublížit) či operativní kontext (kostel, domácnost, pole, hospodářské stavení). Rituál chápeme jako komunikační akt v širokém slova smyslu,⁷⁰⁷ jehož cílem je spojení s nadpřirozenými silami či jejich ovlivnění, nedílnou součástí uvedených postupů a prostředků jsou proto v některých případech zcela přirozeně verbální formule. Charakteristické jsou nicméně také gesta, manipulativní a tvůrčí akty. V předkládaném katalogu příkladů se vzájemně kombinují dvě výrazné tendence: a) sakralizace prostřednictvím aplikace nástrojů a atributů náboženské praxe,⁷⁰⁸ b) diabolizace podstaty či původce řešeného problému.⁷⁰⁹

Na základě výše uvedeného je možné klást si otázku, jakou má vlastně vypovídající hodnotu např. svčená sůl v jinak konvenčním léku proti horečkám, když víme, že taková sůl patřila mezi standardní exorcistické prostředky? Je snad možné v souladu s převažujícími etiologickými koncepcemi předpokládat, že postižený či jeho okolí byli přesvědčeni o tom, že příčinou nemoci je

čarodějnický akt, když sáhli po takovém léku?⁷¹⁰ Odpověď na tuto otázku z lékařských rukopisů většinou nedostaneme. Víme ale, že nejen nemocem lidí a hospodářských

⁷⁰⁷ Viz P. BURKE, *Žebráci*, s. 304.

⁷⁰⁸ K magickému rozměru vlastních nástrojů a atributů náboženské praxe viz podrobný rozbor v K. THOMAS, *Religion*, s. 25-50. Srov. R. KIECKHEFER, *The Holy*, s. 359.

⁷⁰⁹ Míru oné diabolizace dobře ukazují kapitoly proslulého spisu *Kladivo na čarodějnice* – pozn. autora. K tématu srov. M. D. BAILEY, *The Disenchantment*, s. 387.

⁷¹⁰ Například Wear rozlišuje ještě v raně novověké Evropě tři dominantní směry vysvětlování příčin nemoci. První bere v potaz pacienta a jeho životní styl, příčina nemoci je touto optikou viděna v jeho nedodržování – Galénovské lékařství. Druhý považuje nemocného primárně za hříšníka a nemoc za důsledek nemravného

zvírat, ale také morganickým vztahům, nepříznivému počasí, škůdcům na úrodě i dokonce krádeži byl přikládán nepřirozený původ hojně živený dobovou imaginací.⁷¹¹

Ačkoliv tedy danou skutečnost zkoumané prameny často explicitně nesdělují, můžeme se domnívat, že na pozadí řady uváděných prostředků a postupů stála víra v magii a tato víra ovlivnila nejen jejich složení či operativní kontext, ale také funkční princip. Zároveň je obtížné rozhodnout, kdy se jedná o legitimní exorcistický rituál, kdy o tolerovatelnou pověru a kdy již o potíranou magii.⁷¹² Macek charakterizuje vztah víry, pověry a magie v kultuře jagellonské doby slovem symbióza a hovoří o folklorizaci křesťanství. Soudí rovněž, že na magických praktikách se podíleli i kněží a cituje některé případy, např. čáslavského děkana, který prý dovedl z prázdného džbánku vykouzlit s pomocí zaříkávacel kroupy a krupici nebo duchovního, který věřil, že se pomocí kouzel dají uzdravit lidé i dobytek. Mezi středověkou magií a náboženstvím se vsutku klikatí nezřetelná hranice.⁷¹³ V našem rozboru se proto pokoušíme postihnout především funkční vztahy v jednotlivých postupech, jejich význam a logiku. Sebraný pramenný materiál členíme do tematických podkapitol.

5.2 Sakralizované prostředky k léčbě i ochraně

V podkapitole věnující se léčitelům v sutaně i komži⁷¹⁴ jsme ukázali, že příslušníci kléru poskytovali věřícím terapeutické služby a byli schopni zasáhnout z pohledu dobového lékařství způsobem konvenčním i proti nemocem vážného charakteru. Především ale zastupovali svět náboženské a liturgické praxe, který byl zdrojem inspirace pro bezprostřední i uváženou reakci (znamení kříže, modlitba, zapálení svíce, pokání) na prakticky každou událost v životě člověka. Duchovní byli autorizovanými distributory boží milosti a jak soudí Nodl, kupříkladu faráři pozdně středověkých Čech běžně žehnali nejrůznější komodity a předměty, užívané farníky v postupech na hranici pověry i za ní,⁷¹⁵ a především znali metody více či méně sofistikovaného exorcismu, kterými byli schopni vyhánět d'ábly z těl stížených

chování. Třetí obviňuje z nejrůznějších neštěstí a pochopitelně i nemocí takzvané čarodějnice – oba směry spadají pod náboženské pojetí nemoci. Viz Andreas WEAR, *Medicine in Early Modern Europe*, in: *The Western Medical Tradition*, s. 242.

⁷¹¹ R. KIECKHEFER, *European Witch Trials*, s. 47-72.

⁷¹² K tématu srov. L. T. OLSAN, *Latin Charms*, s. 120.

⁷¹³ Josef MACEK, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001, s. 22-23.

⁷¹⁴ Viz kapitola 3.4

⁷¹⁵ M. NODL, *Farář*, in: *Středověký člověk*, s. 211.

nemocemi i příbytků lidí a hospodářských zvířat. Pravděpodobně se tedy přímo či nepřímo podíleli i na genezi následujících léčebných a ochranných prostředků a také na postupech, které jsou pro ně určující. Přímý podíl duchovních námi studované rukopisné prameny v naprosté většině případů nepotvrzují, nepřímý předpokládáme prostřednictvím imitace a adaptace náboženské a liturgické praxe, která je rituální podmínkou funkce daných prostředků a postupů.

V lékařských rukopisech se dochovala instrukce doporučující nechat posvětit běžný textový amulet a dokonce nad ním *mši slúžiti*.⁷¹⁶ Na tomto vylepšení amuletu se jistě vědomě podílela osoba disponující kněžských svěcením, ostatně inkviziční prameny italské proveniencie z druhé poloviny 16. století říkají, že např. v oblasti Modeny bylo 20% všech procesů vedeno proti představitelům církve. Řada z nich, především příslušníci nižšího farního a řádového kléru, se pod drobnohled inkvizice dostala právě proto, že poskytovala různě podezřelé služby primárně léčitelského charakteru.⁷¹⁷ Podíl kléru na zdokonalování nebo distribuci ritualizovaných léků nemusel být proto ani v Čechách zanedbatelný. Placku (*pokrútku*) užívanou jako medikament proti kameni, obsahující jmelí a mateřské mléko ženy, jež poprvé kojí, měl nemocný zanést *dobrému a ctnostnému knězi, aby na tom devět mší sloužil*.⁷¹⁸ Stejných devět mší si nechal sloužit nad malými dřevěnými křížky člověk, který chtěl, *aby měl štěstí ve všech věcech*. Křížky měl vyřezávat ze střešiny na Velký pátek, *když se bude pašije zpievati* a nosit u sebe.⁷¹⁹ Devět mší se mohlo sloužit také nad pivoňkou, o které víme, že se užívala jako amulet proti padoucnici.⁷²⁰

Tisové dřevo bylo doporučováno jako lék proti vzteklině. Než se nastrouhané podalo nemocnému s chlebem, mělo se třikrát posvětit.⁷²¹ I prostý chléb se mohl stát efektivním lékem, pokud jej nemocný namáčel ve vodě svěcené na Bílou sobotu a během konzumace jednotlivých kousků postupně říkal: *Pane Bože, rač pomoci a in nomine patris, et filii et spiritus sancti amen*.⁷²² Tři kusy chleba máčené ve svěcené vodě – analogie k eucharistii i Nejsvatější Trojici – lze považovat za lék inspirovaný

⁷¹⁶ KNM, sign. II H 25, f. 164r.

⁷¹⁷ M. O'NEIL, *Sacerdote*, s. 56.

⁷¹⁸ KNM, sign. IV G 9, s. 373.

⁷¹⁹ KNM, sign. I F 10, s. 406.

⁷²⁰ KNM, sign. III H 4, f. 233r.

⁷²¹ KNM, sign. I G 8, s. 168.

⁷²² KNM, sign. IV H 9, s. 328.; srov. ibidem, sign. IV G 9, s. 328.

svátostí přijímání. Sůl svěcenou na Tři krále měl společně s devíti kousky kořene petržele pojídat nemocný stížený zimnicí. Po každém soustu je mu doporučeno napít se vlastní močí.⁷²³ Lilie z kostelního oltáře se zdála být vhodnou přísadou do lektvaru vzbuzujícího menstruaci. Druhou ingrediencí je potom kůra nastrouhaná ve čtvrtek před svítáním z kořenů stromu, jež rodí černé višně. Hojně opisovaný návod varuje, že kůra nemá být strouhána směrem nahoru, *nebt' by se jí ústy obrátila nemoc*.⁷²⁴ Zákon podobnosti je možné dobře sledovat v následujícím postupu, který se tentokrát týká komplikací při porodu. Pokud se ženě *dítě zpříčí*, je vhodné rodičku mj. opásat štólou, se kterou ten den kněz sloužil bohoslužbu a podložit jí tělo manželovou košilí tak, aby nákrčník směřoval k rodidlům.⁷²⁵ Funkční analogie je v předeslaném postupu důmyslná: otec, osoba rodícímu se dítěti druhá nejbližší, si ráno košili obléká tak, že hlavou zevnitř proniká nákrčníkem (*obojkem*); činí tak pravidelně a opakovaně úspěšně. V duchu zákona podobnosti pak rodičí se dítě bezpečně vyleze z ženského lůna hlavou napřed.

I samotný kostel mohl být místem provádění ochranného rituálu, jak víme díky návodům proti padoucnici. Nejprve měla být vyrobena svíčka dlouhá jako nemocný, který následně ulehl o sobotních nešporách na podlahu kostela a rozepjal paže do tvaru kříže. Zapálenou svíčkou vykonavatel obřadu (kněz?) rituálně posvítil do čtyř světových stran a nemocný setrval v bdění a na modlitbách, dokud svíčka neshořela. Pak mu byl na hrdlo pověšen textový amulet s nápisem *+a + g + l+ a +*.⁷²⁶ Dle jiného postupu měl nemocný svíci vyrobit vlastnoručně a opět tak dlouhou, jako je on sám. Zapálit ji tentokrát měl u oltáře vedle sanktuária (*dajž ji k božiemu tělu*) a po dobu jednoho roku zachovávat středeční a páteční posty, v čemž jej měli následovat pokud možno oba rodiče. Během postních dnů bylo všem zúčastněným doporučeno modlení patnácti Otčenášů, Zdravasů a Vyznání víry.⁷²⁷ Svíčka hořící v kostele zaháněla

⁷²³ KNM, sign. IV H 60, f. 78v.

⁷²⁴ Ibidem, f. 106r; srov. ibidem, sign. III H 4, f. 189v-190r; ibidem, sign. I F 33, f. 72v; ibidem, sign. V B 12, s. 78.

⁷²⁵ KNM, sign. V B 12, s. 84-85.

⁷²⁶ KNM, sign. IV G 9, s. 437; srov. ibidem, sign. IV H 60, s. 133.

⁷²⁷ KNM, sign. II H 25, f. 164. AGLA je akronym hebrejského *Attah Gibbor Leholam Adonai* – „Pane, ty mocná a věčná sílo“, užívaný jako jméno označující Boha. Viz E. S. TAYLOR, „AGLA“, *the Meaning of*, NQ 4, 1851, č. 106, s. 370.

démona již v době Bernarda z Clairvaux (1090-1153) a samotný cisterciácký světec tohoto postupu využil během exorcismu v Nantes.⁷²⁸

Za pomoci hromniční svíce bylo možné také ulevit bolavým očím. Nejprve se tři žhavé uhlíky upustily za pronášení formule: *Ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého*“ na zem a zapálila se od nich hromnička. Po uhašení se dým vpouštěl do očí. V rámci poslední sekvence rituálu se na uhlících spálil pelyněk a rovněž se nad jeho dýmem držely otevřené oči.⁷²⁹ Zapálená svíčka u oltáře mohla plnit funkci i prosté obětiny, jak je tomu v následujícím případě, kdy se doporučuje za lichý počet peněz bez zbytečného smlouvání nakoupit svíce. Nemocné dítě je přivedeno do kostela a pronáší se slova: *Já tě obětuji, (jméno dítěte), Pánu Bohu, Panně Marii i všem svatým i s tau nemocí*. Vykonavatel rituálu měl dále poprosit zvoníka, aby zařídil, že svíce shoří v blízkosti oltáře.⁷³⁰

Čestné místo mezi pohromami sužujícími odnepaměti člověk má vedle nemocí také požár. I před ním bylo možné chránit se zvláštní svící, připravovanou následovně: z nitě dlouhé jako obvod stavení se vyhotovil o nešporách na sv. Vavřince⁷³¹ knot pro svíci, která následujícího jitra shořela při bohoslužbě ke cti zmiňovaného světce. Pokud se tak učiní, během následujícího roku požár stavení nepostihne. Jestliže by však přesto začalo hořet, doporučuje rukopis obyvatelům domu běhat kolem požářiště a třikrát zavolat: *výtaj milý hosti, cos zastal, měj na tom dosti. Ve jmě Otce i Syna i Ducha svatého, vše jednoho hospodina*.⁷³²

Uvedený návod na zhotovení svíce proti požáru je v kontextu zkoumaných rukopisů výjimečný svou adresností ke konkrétnímu světcovi. Ponecháme-li zatím stranou problematiku textových amuletů, pak můžeme konstatovat, že svatí církevního roku vystupují v lékařských sbornících pouze prostřednictvím svých svátků jako garanti určitých tabu nebo omezení. Souložit by se například nemělo za nocí předcházejících sv. Valentinu a sv. Matěji, neboť dítě počaté v tuto dobu bývá

⁷²⁸ N. COHN, *Europe's Inner Demons*, s. 32. Srov. G. BINDING, *Bernhard v. Clairvaux*, in: *LexMA* I, c. 1992-97.

⁷²⁹ KNM, sign. IV H 60, f. 195v.

⁷³⁰ *Ibidem*, f. 45v.

⁷³¹ Vavřinec je díky své mučednické smrti uctíván také jako patron hasičů. Viz Vera SCHAUBER – H. M. SCHINDLER, *Rok se svatými*, Kostelní Vydří 1994, s. 413.

⁷³² KNM, sign. I F 10, s. 411.

postižené, slovy pramene: *dietě bývá zlámané, nebo na těle některú ohyzdu má.*⁷³³ Jen rosa sesbíraná o svátcích sv. Jiří, sv. Filipa a Jakuba, sv. Kříže a sv. Jana má onu exkluzivní moc, že mazání těla touto tekutinou zaručí celoroční ochranu proti nemocem.⁷³⁴ Proti božci se má léčivá rostlina vykopávat na den sv. Prokopa, a pokud je malý pacient ženského pohlaví, pak na den sv. Markéty.⁷³⁵

I některé další rituální praktiky, nepředpokládající přímý podíl kněze nebo světského kostelního personálu, jsou ale zřetelně inspirované liturgií či náboženskou praxí obecně. Proti padoucnici pomáhá pití nápoje z verbeny, kterou má před svítáním vykopat panna, jež nejprve nad bylinou udělá zlatým nebo stříbrným předmětem znamení kříže a pomodlí se doporučené modlitby.⁷³⁶ Drahý kov evokuje liturgické předměty, panenský stav čistotu celibátu a modlitby verbální projev kněze. Zmíněné analogie jistě nejsou náhodné. Shodný postup zaznamenaný v jiném rukopisu je zkomolený a evokuje představu jakéhosi načrtnutého magického kruhu; o verbeně se praví: *ať ji panna vykopá zlate[m] a nebo čáru okolo udielajíc.*⁷³⁷ Srovnání ukazuje, jak se původně čitelný rituál v jiném opisu proměnil v postup vykazující již nepochybné znaky magických praktik, neboť načrtnutý kruh by bezpochyby plnil ochrannou funkci namířenou proti démonům.

Prostá recitace modliteb byla přirozenou součástí nejen sbírání léčivek, ale doprovázela také přijímání vlastních léků. Benedikt bílý působí proti zimnici, je-li vykopán a omyt za doprovodu tří modliteb Otčenáš.⁷³⁸ Také když se vyrývá jitrocel, je vhodné pro posílení divotvorných vlastností rostliny a odehnání temných sil recitovat zbožně Otčenáš a Zdrávas.⁷³⁹ Vývar z verbeny a vína účinkuje proti padoucnici za předpokladu, že nemocný před vypitím klekne na kolena a pronese pětkrát modlitbu Otčenáš a sedmkrát Zdrávas, jsa otočen ve směru ke slunci. Pokud toho není schopen, pronáší za něho modlitbu někdo jiný.⁷⁴⁰ Velký léčebný potenciál byl přisuzován i prostému znamení kříže, jak můžeme pozorovat na rituální léčbě psotníku.

⁷³³ KRAKÓW, BiblCzart, sign.1497, s. 39; srov. KNM, sign. III F 53, f. 55r.

⁷³⁴ Ibidem, f. 97v.

⁷³⁵ Ibidem, f. 145v.

⁷³⁶ KNM, sign. I F 33, f. 108v.

⁷³⁷ KNM, sign. IV H 60, f. 129v.

⁷³⁸ KNM, sign. IV G 9, s. 541.

⁷³⁹ KNM, sign. II H 25, f. 187.

⁷⁴⁰ KNM, sign. IV G 9, s. 436.

Nemocnému dítěti se na záda namalují tři kříže směsí dryáku a sazí z komína: *A když dítě nemoc má, tehdy obrátie dítě poznenáhla a udělej tomu s tím dryákem a s těmi sazemi kříž na hrdle v zadu pod hlavú, druhý kříž také s tím dryákem a sazemi právě v půli zádú. A třetí kříž na ledvích.*⁷⁴¹ Viditelné znamení kříže evokuje křesťanský zvyk značení kajících tzv. popelcem. Popel není v citovaném léčebném postupu vysvěcen vodou, nýbrž umocněn dobrým dryákem.

5.3 Sympatetické rituály k léčbě nemocí

Zvláštní kategorii představují léčebné rituály, jejichž podstatou je manipulace s tělem nemocného nebo se zástupnými objekty, které nemoc symbolizují. Pro všechny tyto postupy jsou charakteristické sympatetické vazby mezi objekty rituální manipulace a ovlivňovanou realitou.⁷⁴² Při interpretaci těchto rituálů se nám proto jeví užitečné vycházet z obou zákonů sympatetické magie, přičemž především zákon kontaktu spatřujeme na pozadí vcelku homogenní, dominantní skupiny rituálů usilujících o symbolickou translaci choroby z těla nemocného. Funkci zástupných objektů přibližují např. tři rituály proti padoucnici. V prvním případě se jedná o šaty nemocného, které mají být zakopány do země na místě, kde jej zastihl záchvat, a následně probodnuty kůlem.⁷⁴³ Druhé doporučení je komplexnější, rukopis radí připravit si zaostřený hlohový kolík, pustit nemocnému žilou a ustříhnout část ošacení a také pramen vlasů na temeni. Pokračování rituálu je následující: *Omočiz ty šaty a ty vlasy v té krvi z prsta a vbí na tom miestě, kde leží ihned s tím kólkem, aby všeko tam ostalo.* Celý postup je v závěru hodnocen jako velmi účinný a vyzkoušený na jednom nemocném, který byl poté, co kůl probodl jeho vlasy a šaty smočené v krvi, *ihned od toho čist.*⁷⁴⁴

Třetí rituál kombinuje recitaci verbální formule s manipulací se zástupnými objekty. Vše podstatné je nutné učinit před východem slunce, kdy osoba vykonávající rituál nejprve nemocnému ustříhne nehty na nohách i na pravé ruce a vlasy na pravé i levé straně hlavy. Tyto zástupné předměty zabalené v látce si pak nemocný odnese k bříze, kde jeho průvodce pronáší zaříkadlo: *Svatému Valentýnu Pán Buoh dal moc*

⁷⁴¹ KNM, sign. I D 7, s. 100.

⁷⁴² Srov. J. ČIŽMÁŘ, *Lidové lékařství I*, s. 157-61.

⁷⁴³ KNM, sign. IV H 60, f. 194r.

⁷⁴⁴ KNM, sign. I F 33, f. 108r.

na jeho porozenie, za jeho utrpenie, aby on tú mocí vládl. A potom jemu Pán Buoh vzal v svú moc, v své žehnánie. Ve jmé+no + Ot+ce i + Syna + i Duchu svatého. Amen.⁷⁴⁵ Po pronesení verbální formule má být nemocný odveden k jinému stromu, k hrušce dobré neb k jinému štěpu, k dobré jabloni, kde otec nebo matka, případně jiný muž či žena s ohledem na pohlaví nemocného za pomoci nebozezu vyvrtá do kmene díru. Během této sekvence rituálu nemocný stojí u stromu a vrtáno je mu nad hlavou v ose temene. Nakonec osoba provádějící rituál do vytvořeného otvoru vloží uzlík s vlasy i nehty a zatluče jej hlohovým kolíkem. Zatímco tluče, opakuje výše uvedenou zařikávací formuli.⁷⁴⁶

Ve všech třech případech je tedy manipulováno objekty, pro které je charakteristický kontakt s nemocným tělem, v případě vlasů a nehtů se dokonce jedná o části tohoto těla. Domníváme se, že v kontextu těchto rituálů zástupné objekty symbolizují nemoc, která je přenášena na jiné místo, čímž je de facto vlastní tělo této nepříjemnosti zbavováno. Význam translačních rituálů podtrhují následující příběhy z životopisů světic: Když v roce 1282 zesnula Anežka Přemyslovna, rozhodla se jedna ze sester-klarisek uříznout světici nehet u palce a uchovat si jej jako památku. Palec však začal silně krváčet. *Tím přestrašena, utírala ji vlněným šátkem, až jeho značnou část touto krví potřísnila, jež se pak později pro zásluhy vynikající panny a řeholnice stala spasitelným lékem v mnoha nemocech.*⁷⁴⁷ Podobný osud stihl tělesné ostatky svaté Hedviky Slezské, které byly po smrti ustříženy vlasy i nehty a také svaté Alžběty Durynské, z jejíhož těla spolusestry odřezaly nejen nehty a vlasy, ale i jiné části těla. U már sv. Hedviky se jedna sestra uzdravila kontaktem se šaty zesnulé, druhá zhojila svou chorobnou žízeň, když vypila vodu, v níž byla nebožka po smrti umyta.⁷⁴⁸

Mezi rituály k léčení padoucnice a osudem těl svatých žen můžeme pozorovat shodu: odstraňují se vlasy a nehty jako objekty *pars pro toto* určené k další manipulaci. Sestra klariska i jiné jeptišky si jistě nepoživovaly nehty jen jako

⁷⁴⁵ Ibidem, f. 105v.

⁷⁴⁶ Ibidem, f. 106r.

⁷⁴⁷ Norbert OHLER, *Smrt a umírání ve středověku*, Praha 2001, s. 117. Téma tělesných ostatků světců působivě zpracoval A. J. GUREVIČ, *Nebe, peklo, svět*, Praha 1996, s. 93-169. K problematice zacházení s tělem po smrti a též ke středověkým odpovědím na otázku, zda-li mají tělesné ostatky skutečnou moc srov. E. A. R. BROWN, *Death and the Human Body in the Later Middle Ages: the Legislation of Boniface VIII on the Division of the corpse*, in: *Viator* 12, 1981, s. 221-270; A. PARAVICINI-BAGLIANI, *The Corpse in the Middle Ages*, in: *The Medieval World*, edd. Peter Lineham – J. L. Nelson, New York 2003, s. 327-341.

⁷⁴⁸ N. OHLER, *Smrt*, s. 116-117.

památeční předmět, nepochybně věřily v translaci zázračné moci zbožných žen. Hagiografie jim ostatně dává za pravdu: šátek potřísněný krví sv. Anežky vyléčil mnoho nemocných, pohřební rubáš sv. Hedviky Slezské a dokonce i zmíněná voda, ve které bylo omyto tělo zesnulé, prokázaly svůj léčebný potenciál. V případě nehtů a vlasů zavrtaných do stromu pozorujeme shodný proces, ale s opačným znaménkem: translaci ne-moci (tj. nemoci). Ve prospěch této úvahy svědčí dvojí zdůraznění skutečnosti, že strom má být před zavrtáním nemoci *dobrý*, a především závěr celého návodu poukazující na fakt, že nemocného choroba opustila, zatímco stromu se po implantaci zástupných objektů fatálně přitížilo: *A jeden byl skuoro zdráv a štěp uschl ve třech letech.*⁷⁴⁹ Rituál smývání nemoci (nespecifikováno, pouze: *když dítě pláče celú noc*) z těla dítěte za použití chlebové střídy vykazuje shodné prvky uvažování o zástupném objektu. Když vykonavatel rituálu na závěr podává vodou nasáklý chleb psovi, má říkat: *a budeť dobře spáti..., že by pes schnuti a dítě polepšiti.*⁷⁵⁰ Důvěra v translační rituály nicméně nebyla mezi uživateli rukopisů všeobecná, písař kodexu V E 75 z knihovny Národního muzea k postupu zavrtávání padoucnice uvedl, že postup byl vyzkoušený, ale skepticky dodal: *ale já pravím, že jsú to čáry babinské.*⁷⁵¹

S uvedenými postupy léčení padoucnice je ve formální i obsahové shodě translační rituál k uzdravení dětské kýly (*klín*),⁷⁵² jehož podstatou je rovněž magické „odejmutí“ nemoci ustřižením nehtů na obou horních končetinách a její přenesení do předem připravených děr u dubových dveří. Aby se nemoc nemohla vrátit, mají být nehty zatlučené dubovými kolíky.⁷⁵³ Principiálně shodný je rituál k odstranění parazitů z těla člověka či zvířete. Zástupným objektem je tentokrát chomáček chlupů z obočí nebo srsti na čele zvířete, který se vkládá do otvoru vyvrtaného nebozezem do dřevěného sloupu či trámu (*soše*). Díra se utěšňuje prostým hřebíkem za pronášení zaklínací formule: *A říkaj to, mrzte toho koně tyto krstice, jako mrzí milého Pána Boha a milú matku boží nespravedlivý súdce, ve jméno Otce + i Syna + i Ducha + svatého amen.*⁷⁵⁴

⁷⁴⁹ KNM, sign. I F 33, f. 106r.

⁷⁵⁰ KNM, sign. V E 74, s. 367.

⁷⁵¹ Ibidem.

⁷⁵² Viz heslo „klín“, in: J. JUNGSMANN, *Slovník II*, s. 72.

⁷⁵³ KNM, sign. V B 12, s. 222.

⁷⁵⁴ KNM, sign. III F 53, f. 48v.

Obsahově shodný je rovněž prostý rituál proti zánětu prstů ruky (*přímět*),⁷⁵⁵ který nicméně vykazuje drobné formální odchylky. Především není potřeba stříhat nehty nemocnému a vytvářet tak oddělený zástupný objekt. Stačí pouze, aby nemocný třikrát strčil prst do vyvrtané díry (*nebozezová diera*) a pronesl žehnací formuli (*Ve jméno Otce i Syna i Duchu svatého*).⁷⁵⁶ Formálně zcela shodný je naopak postup garantující početí syna, v rámci kterého je manipulováno s odstřížkem pupeční šňůry novorozence, jíž má osoba toužící po potomkovi mužského pohlaví vzít a schovat do vyvrtané díry. Známé dva zápisy tohoto rituálu nejsou konkrétní k pohlaví dítěte, jehož pupeční šňůra tvoří zástupný objekt, lze ale předpokládat, že se analogicky bude jednat o chlapce.⁷⁵⁷ Z hlediska obsahového se tento rituál od předchozích liší v tom, že není manipulováno s nemocí, ale naopak s žádanou skutečností (početí syna) zastupovanou zde symbolicky odřezkem pupeční šňůry. Z rukopisů známe již citované užití odřezku pupeční šňůry ve formě amuletu s cílem zajistit početí plodu zamýšleného pohlaví.

O translaci choroby za pomoci zástupného objektu můžeme uvažovat i v případě rituální léčby hnisavých vředů (*stříely*). Nemocný si zhotoví z vosku sedm placek (*pokruček tenkých a vokúhlých*), na které napíše *Ježus Kristus* a *Zdráva Maria* a každý den v týdnu si jednu z nich přiloží takovým způsobem, aby se nápis dotýkal rány. Osmého dne z použitých placek-obkladů udělá svíci, kterou zanese do kostela, aby shořela během bohoslužby. Uvedený léčebný rituál kombinuje několik významových plánů: translaci nemoci, léčbu pomocí textového amuletu (talismanu) a zapalování svíce – obětiny i světla Kristova, které zahání temnotu (d'ábla).⁷⁵⁸ V lékařských rukopisech se vyskytuje také jeden rituální léčebný postup, který operuje naopak se symbolickou translací moci a opírá se o oba sympatetické principy. Nemocný stížený bodavou bolestí v hrudníku (*koho srdce bolí a nebo kuole okolo srdce i v bociech i v prsech*) přistoupí k podobizně ukřižovaného Krista (*boží muka*) a přes ránu v jeho boku přelije tři lžičky vody. Vodu vypije a o velikonocích pronese předepsané modlitby.⁷⁵⁹ Princip kontaktu je přítomen ve vodě přelívané přes Kristovu ránu,

⁷⁵⁵ viz heslo „přímět“, in: J. JUNGSMANN, *Slovník* III, s. 74.

⁷⁵⁶ KNM, sign. I F 33, f. 91v; srov. ibidem, sign. IV H 60, f. 113r.

⁷⁵⁷ KNM, sign. III H 4, f. 205v-206r; srov. ibidem, sign. I F 33, f. 78r.

⁷⁵⁸ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 126r.

⁷⁵⁹ KNM, sign. IV H 60, f. 65v.

princip podobnosti (imitace) potom ve volbě této konkrétní rány (na bolest v bocích působí voda nalitá přes ránu v Kristově boku).

Oba sympatetické principy kombinuje také léčebný postup proti hadímu uštknutí. Osoba provádějící rituál při získávání zástupných objektů napodobuje hadí útok, neboť má ze tří stromů (dub, bříza, olše) za pronášení žehnací formule (*ve jmě Otce i Syna i Ducha svatého*) odštípnout tři kousky kůry, výslovně: *uštkni nehem tři malitké kústky*. Získaných devět kousků (devatero hadích uštknutí) má schovat a osobě napadené hadem uvázat na ránu za pronášení stejné žehnací formule.⁷⁶⁰ Proti padoucnici je ve shodě s uvedenými principy možné zakročit praktikou, při které se nemocnému uřízne kousek oblečení (*vobřež z něho pás*), jenž se zakope na křižovatku (*rozhraní*) cest; doplňkem je zaříkávadlo: *ať tak toho člověka nemoc přede jde od něho, jako přes tento pás lidé jedú a jako jasné slunce a měsíc jdú k svému místu*, doplněné o žehnání znamením kříže.⁷⁶¹ Imitativní charakter má také rituální léčba hypermenorrhoe (když *příliš mnoho jde od ženy ta věc měsíčná*). Tu provádí sama postižená, když ocelovým kladívkem na křesání mlýnského kamene (*oškrd*) několika údery urazí z točícího se žernovu odštěpek, který následně přiváže ovčí vlnou na kladivo. Během rituálu pronáší slova: *jakož tento kámen přestal svého běhu, ješto jest uražen, takéž má krev nebo tento tok muoj nepřirozený, aby mi přestal. Ve jmie + Otce i + Syna + i Ducha svatého* +.⁷⁶² Pro úplnost jen připomeňme, že imitativní princip se uplatňuje také ve zmiňovaném porodním rituálu, kdy se pod rodičku vkládá manželova košile, aby evokovala úspěšné proniknutí otvorem hlavou napřed.

Dětskou kýlu (*klín*) je možné léčit rituálem, při kterém matka třikrát podá dítě otci skrze „klín“ vytvořený od shora dolů v kmeni mladého dubu.⁷⁶³ Po vykonání této sekvence léčebné praktiky se obě části kmene zafixují opět k sobě (*svaž ten dúbec zase čistě, jako štěp*) a pronáší se zaříkávadlo: *sroste mému dítěti klín, jako tento dúbec. Ve jméno Otce, i Syna i etc.*⁷⁶⁴ Rituál lze opět interpretovat na základě principů sympatetické magie: ve shodě se zákonem podobnosti evokuje srostlý kmen stromu

⁷⁶⁰ *Staročeské knihy*, s. 196.

⁷⁶¹ KNM, sign. IV G 9, s. 429.

⁷⁶² KNM, sign. I D 7, s. 190

⁷⁶³ Rituál proházování/podávání dětí skrze strom je ve folklorní praxi běžný, Srov. J.-C. SCHMITT, *Svatý chrt*, s. 102; J. ČIŽMÁŘ, *Lidové lékařství I*, s. 157.

⁷⁶⁴ KNM, sign. IV G 9, s. 397.

zahojenou kýlu. Přítomný je navíc lexikálně-sémantický prvek: jelikož se nemoc nazývá „klín“, je k jejímu zahojení nutné vytvořit do kmene stromu otvor pravděpodobně ve tvaru klínu (*rozedřiž jej a to dítě neb pachole ať skrze ten dúbec máti podá jeho otci*) a skrze tento klín třikrát pohybovat s dítětem. Obdobné vazby lze sledovat i u druhého postupu ke zhojení kýly, při kterém je využit opět klín, tentokrát specifikovaný pouze tím, že má být nalezen na cestě. Nemocný si lehne na zem a vyhrne si šaty v příhodném čase tak, aby mu měsíc osvětloval podbřišek, čili: *odkryje lúno, ať luna měsíková osvíti lúno*. Klínem si masíruje stížené místo, odřikává přitom: *vítaj milý nový měsíci, na štěstí a na zdraví a na hříchuov odpuštění*, a pokřizuje se.⁷⁶⁵

5.4 Ochrana hospodářských zvířat, domů a jeho obyvatel

Mezi nejpočetněji zastoupená maleficia v lékařských rukopisech patří kouzla škodící nejružnějším způsobem hospodářským zvířatům. Tato skutečnost mj. ukazuje na prostupnost hranice mezi medicínou a veterinární medicínou ve sledovaném lékařském diskursu a zároveň i na životaschopnost obav z tohoto typu maleficia, kterou ostatně dokládají i prameny jiné povahy. Kouzlo mohlo způsobit smrt či zranění zvířat i prostou ztrátu mléka nebo jeho znehodnocení, a tím zapříčiněnou ekonomickou ztrátu. Magické útoky na zvířata mohly nabývat pestré formy: Z rožmberské kanceláře pochází doklad o čarovném posílání vlků na dobytek, jehož se měly dopouštět pastýři na panství pana Viléma v roce 1557.⁷⁶⁶ Přípisek Františka Karla, hraběte z Kolovrat, datovaný na Pražském hradě 13. dubna 1663, poodhaluje kauzu Ondřeje, pastýře ve vsi Hlíny na panství třeboňském, který na mučidlech přiznal, že nejenže posílal vlky na stáda dobytka, ale také se ve vlka proměňoval.⁷⁶⁷

Oddíl o čarování zařadil v roce 1561 do svého manuálu k chovu dobytka zkušený správce několika panství a příležitostný básník Aleš Knobloch z Pirnsdorfu. Autor zmiňuje několik ochranných prostředků, jejichž povaha je vesměs rostlinná, bylinné

⁷⁶⁵ KNM, IV G 9, s. 398.

⁷⁶⁶ V dopise adresovaném Vilémovi z Rožmberka stojí: *Také V. M. oznamujem, že ti pastejři lidí stěžují, chodíce po všech žebraj a vyžehnávají dobytky svejmi čarami a pověrky. A kdo jim nechce dáti, tehdy mu vlky hrozí, že jim mají dobytek trhati, a již jim dobytek trávi. Dva jsme vzali. Sou trestáni věží, ale málo na nich platno jest...*(Jiný) *zakládá se s sedláky, na kterou ovci ukáže, že mu ji vlci vezmou.* Cit. dle H. GROSS, *Čarovné posílání vlků na dobytek za Viléma z Rožmberka*, ČL 13, 1904, s. 174.

⁷⁶⁷ Václav ANTL, *Zprávy starodávne o čarech a kouzlech*, ČL 21, 1912, s. 456-58.

směsy doporučoval přikládat ovcím do píce, případně jimi vykuřovat nebo vykropovat stáje. Příznačné se nám jeví Knoblochovo zdůrazňování nemagické podstaty těchto prostředků: *tyto věci, byliny totiž i koření, jedním dílem k tomu od Boha stvořené a druhým dílem přirozené, lékařské a ne čarodějné nebo kouzelnické jsou,*⁷⁶⁸ kterým se nepochybně preventivně hájí před nařčením, že doporučenými postupy nabádá k čarování. Nikoliv tedy kouzlem, nýbrž přirozenými prostředky lékařů a pevnou vírou, se lze bránit zlému kouzlu.

Naproti tomu lékařské rukopisy nabízejí především ta ochranná opatření, jejichž podstata je nepochybně rituálně-magická. Proti kouzlu ovlivňujícímu dojivost krav je možné se úspěšně bránit, pokud krávy třikrát přejdou sekeru zakopanou pod prahem stáje, v důsledku čehož *nemajít' moci čarodějnice.*⁷⁶⁹ V rituálu rozeznáváme několik významných komponent: především je to ústřední místo aplikace – vstup do stavení, jehož symbolicko-magický význam je prastarý, dále číslice tři, důležitá pro své věroučné i liturgické konotace a nakonec sekera, která je ostrým a zároveň železným předmětem. Použití železných předmětů na dveřích či při vchodu do chráněného místa lze v archaických společnostech úspěšně sledovat v různých podobách jako bariéry proti pronikání démonů.⁷⁷⁰ Zakopat prostředky magické ochrany na cestě, kudy je veden dobytek anebo pod domovní práh (komunikační bránu vnějšího a vnitřního světa), pokud je kouzlo zaměřeno proti lidem, radilo i doporučení Jana z Vartemberka.⁷⁷¹

Variantou výše uvedeného postupu, využívajícího apotropaické funkce ostrého předmětu, je návod vložit do nádoby s nadojeným mlékem nůž a na víko (doslova na *mléčnici*) položit chléb. Rituál doplňuje zařikávadlo pronášené třikrát v průběhu přípravy a instalace této svého druhu pasti: *když na tě kto „mléko“ zavolá, nevozývaj se. Jsem nožem zakláno a božím darem přikryto. A toho mi dopomáhaj + Buoh Otec +*

⁷⁶⁸ Aleš Knobloch z Pirnsdorfu, *Regiment zprávy ovčího dobytka*, Praha 1561; *Knihopis* č. 4156. Cit. dle Č. ZÍBRT, *Alše Knoblocha z Pirnsdorfu r. 1561 návod ovčákům proti čárům a kouzlům*, ČL 13, 1904, s. 293-295; J. JUNGSMANN, *Historie*, s. 177.

⁷⁶⁹ KNM, sign. IV H 60, f. 65r.

⁷⁷⁰ Příklady cituje Zdeněk SMETÁNKA, *Legenda o Ostožovi*, Praha 1992, s. 203. Předměty zavrtávané nebo zarážené do vysoce exponovaných míst magické ochrany nemusí být pouze kovové, jak dokládá doporučení umístit do prahu u vstupu do prostor ustájení dobytka kolíky ze střemchy obecné – *třemchy*. Rituál v tomto případě dotváří podmínka vyrábět kolíky ve čtvrtek před východem slunce. Viz KNM, sign. V B 12, s. 239.

⁷⁷¹ KNM, sign. I D 7, s. 201.

*i Syn + i Duch svatý +, vše jeden Hospodin. Amen.*⁷⁷² Pozoruhodná je u tohoto postupu nápadná personifikace mléka, jež se má samo zaklínat kovovým nástrojem, chlebem a také Božskou trojicí. Magická nástraha ale nemusela být zamýšlena nutně jako překážka démonovi, nýbrž také jeho služebníkově či služebnici. Dokládá to následující postup slibující chycení zlomyslné ženy přímo při činu: v chlévě zakopaný džbán s lidskou močí ji spolehlivě zastaví, a nejen to, v rukopise stojí: *bude tě prositi a ty učiň s ní jak chceš.*⁷⁷³

Z dalších postupů jmenujme bylinou směs vratiče, kozlíku a petržele, která se má přidávat do píce, nebo kvásek (*sýřiště*) smíchaný s kopřivami, strojený na Štědrý večer a nakonec kraví roh naplněný větším množstvím koření (kafr, hřebíček, pepř, galgán), zakopaný v rohu stáje.⁷⁷⁴ Smysl těchto „nástrah“ nemusel být jasný ani potenciálním uživatelům, nicméně kopřiva jako žahavá rostlina mohla plnit stejnou funkci jako železo, popřípadě trnové větvičky kladené na cestu jako překážka pro démona či jeho služebníka, neboť je to něco zraňujícího.⁷⁷⁵ Podobnou funkci mohlo mít i koření, Smetánka k tomuto tématu uvádí příklad rozsypaného máku, přes který démon (anebo jeho kolaborant) nepřejde, dokud jej celý nevysbírá.⁷⁷⁶ Lákavá je představa nastražené směsi koření, které musí strůjce maleficia (démon, či jeho služebník) nejprve po jednotlivých zrníčkách pracně oddělit, což mu v ideálním případě zabere veškerý vyměřený čas. Přijmeme-li hypotézu, že se v tomto kontextu jedná o svého druhu pasti nebo nástrahy, pak následující postup doslova vyniká úkladností. Pod komunikaci do stavení je doporučeno zakopat nepochybně vábnou slaninu, ale také nebezpečný vratič.⁷⁷⁷ V intencích očekávané reakce si strůjce maleficia začne pochutnávat na slanině a nejspíš přitom pozře i nebezpečnou rostlinu, čímž se jeho konání buď zastaví, nebo po zásluze odmění.

Další kategorie ritualizovaných postupů na ochranu hospodářských zvířat zdůrazňuje roli náboženských svátků. „Velikonoční ochrana“ je představena

⁷⁷² KNM, sign. I F 10, s. 438.

⁷⁷³ KNM, sign. V B 12, s. 239.

⁷⁷⁴ KNM, sign. III H 4, f. 114r-15r. Jiná alternativa ochranné směsi bylin zahrnuje routu a opich, které se mají podávat kravám s chlebem. Viz KNM, sign. I F 33, f. 44v.

⁷⁷⁵ Natrhat devět kopřiv rostoucích u plotu orientovaného východním směrem, nadojit na ně mléko a ponechat je ve chlévě doporučuje i jiný návod. Viz KNM, sign. V B 12, s. 239.

⁷⁷⁶ Z. SMETÁNKA, *Legenda*, s. 203.

⁷⁷⁷ KNM, sign. V B 12, s. 239.

následovně: z mouky určené na mazance se o Zeleném čtvrtku nad ránem s využitím nasbírané rosy upeče chléb osolený posvěcenou solí. Jeden díl chleba se dobytku podá během velikonoční vigilie, další o Filipo-Jakubské noci a poslední na sv. Ducha.⁷⁷⁸ I s vánočními svátky se pojí komplikovaný rituál, jehož podstatou je sdílení svátečního pokrmu s hospodářskými zvířaty. „Koláčky“ vyrobené pro krávy na Štědrý den by měly zůstat na stole během hlavního vánočního svátku a po jeho skončení omyty ve vodě, kterou přinese o vigilii narození Páně děvečka, která na rituálně třikrát položenou otázku (*Co neseš?*), odpovídá: *Nesu mléko, smetanu a máslo a nesu všecek půžitek vašim kravám. Ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého.* Během vánočního hodování by pak tato voda (materie rituálně zastupující výnos skotu) měla zůstat v neckách pod stolem s tím, že se v ní omývá použité nádobí. Když hospodář v rámci poslední sekvence rituálu krmí dobytek připravenými koláčky, pronáší zaříkávadlo: *Jakož žádná baba a žena čarodejtná, ani žádný člověk nemůž odjiti chleboví ječnosti a peří peřnosti a šafránu jeho krásy a chuti a medu sladkosti a česenu hořkofti, tak ať* [konec v rukopise chybí].⁷⁷⁹ V celém postupu můžeme opět dobře sledovat uplatnění principu kontaktní magie, a to prostřednictvím translace nadpřirozené moci obsažené ve slavnostním vánočním pokrmu.

Kouzlo je možné účinně zrušit, pokud je postiženému znám jeho původce. Asi nás nemá překvapit, že i tento návod předpokládá pachatele z řad v okolí žijících žen. Je-li tedy oběti známo, kde ona zlomyslná bytost (*sousedá*) bydlí, pak stačí spálit třísky z jejích vrat a popel podat kravám s chlebem. Zaručeně budou opět dojit očekávané množství kvalitního mléka.⁷⁸⁰ Kulturní synkretismus panující i v těchto ochranných postupech dokládá následující příklad: na jedné straně dojivosti krav pomůže podání mléka vylepšeného o kvásek (*sýřiště bajkový*),⁷⁸¹ na druhé straně pak vykropení hospodářských stavení svěcenou vodou, nad kterou byl přečten žalm *Chvalte dítky Pána*.⁷⁸²

Půvabná je věštecká technika, na jejímž konci stojí odhalení čarodějnice působící dobytku újmu. V první řadě je potřeba zajistit si kousek spodního prádla malého dítěte

⁷⁷⁸ KNM, sign. V B 12, s. 238.

⁷⁷⁹ Ibidem, s. 31-32.

⁷⁸⁰ Ibidem, s. 240.

⁷⁸¹ KNM, sign. V B 12, s. 240.

⁷⁸² Ibidem, s. 223. Srov. Žalm 112.

(za předpokladu, že pramenem užitý výraz *háčky* je variantou slova *hácě*)⁷⁸³ a touto látkou omotat poškozené krávy pravý roh. Za zvolání: *Běž krávo pro svůj užitek, kdoť jest jej odjal, ať zase vrátí*, již pak stačí pouze vymrskat krávu ze dvora koštětem, kterým se uklízí v kostele a dobytek si již svého trýznitele najde a potrestá sám, neboť *vyjde ta baba ven, kráva bude ji trkati*.⁷⁸⁴ Na takřka shodný rituál upozorňují autoři *Kladiva na čarodějnice* v souvislosti s postupy, které je možné dle mínění kanonistů a teologů se skřípěním zubů ještě tolerovat: *vyvedou ji (krávu) z polí s mužskými kalhotami anebo nějakou nečistou věcí na hlavě nebo na zádech...a přitom bijí krávu holí a ženou ji pryč. Potom ta kráva běží rovnou do domu čarodějnice a prudce tam bije rohy do dveří a přitom tam celou dobu nahlas bučí*.⁷⁸⁵ Že by byl zrovna tento rituál v tradici či realitě frekventovaný?

Jen zcela výjimečně lékařské rukopisy zaznamenávají také postupy agresivní, škodlivé, tj. maleficia svou podstatou a nikoliv potencioálně svou formou. Muzejní kodex uložený pod signaturou V B 12 nicméně obsahuje rady s výmluvným titulem *Pomsta*, pomocí kterých je možné sousedce způsobit podobnou hospodářskou škodu, jakou ona sama napáchala. Podle prvního z uvedených postupů je účinné vyvrtat do jejího plotu co nejbližší k vratům díрку, vložit do ní dětskou veš a otvor utěsnit. Sousedčino *sýřiště* bude následně plné červů, zatímco sýr strůjce této proměny zůstane nepoškozený.⁷⁸⁶ Kropit souseďčiny krávy vodou smíšenou s bílou hořčicí vede ke ztrátě dojivosti (*mléko v jich ceckách sedne*),⁷⁸⁷ zatímco dát jim potajmu napít mléka vlastních postižených krav, do kterého se přimíchají vši, bude mít za následek, že *z jejích sýruov vši polezú a tvému dobytku nic škoditi nebude*. O charakteru a pohlaví adresátů tohoto revanše nemá rukopis pochyb, neboť v závěru uvedeného návodu stojí: *a tím přemuožeš čarodějnice*.⁷⁸⁸

Agresí skrze maleficia nebyla postižena jen hospodářská zvířata, ale také člověk. Následující katalog prostředků ochranných i v širokém slova smyslu léčebných je proto určen jednotlivcům a jejich příbytkům. Příznačně se v nich nicméně setkáváme

⁷⁸³ Viz heslo „hácě“, in: F. ŠIMEK, *Slovníček*, s. 47.

⁷⁸⁴ KNM, sign. V B 12, s. 239.

⁷⁸⁵ *Malleus*, s. 377; srov. M. D. BAILEY, *The Disenchantment*, s. 399.

⁷⁸⁶ KNM, V B 12, s. 240.

⁷⁸⁷ *Ibidem*.

⁷⁸⁸ KNM, sign. V B 12, s. 239.

s funkčními principy popsanými výše v oddíle věnovaném ochraně dobytka, což lze demonstrovat na základě vybraných strategických míst (klíčové komunikace), technik (zakopávání, zatloukání, zavěšování) i užití materie (předměty posvěcené či obecně sakrální, předměty nejen léčivé, ale i jedovaté, předměty jinak zraňující). Začněme poznatky z oblasti tehdejší farmakologie, která některým látkám přisuzovala účinnou moc i v boji proti magii.

Tou disponuje podle lékařských rukopisů např. andělíka (*andělička*)⁷⁸⁹ nebo benedikt (*bodlák*).⁷⁹⁰ Bukvice (*betoma*) ochrání proti kouzlům, je-li nošena na způsob amuletu.⁷⁹¹ Slibně vyznívá i doporučení vykourit dům dubovým listem, neboť se ho *i ďábel bojí*,⁷⁹² či zavěsit nade dveřmi černobýl, když má dotýčný pocit, že mu *črt překáží*.⁷⁹³ Interpretovat „čerta“ (strůjce maleficia) jako seslané kouzlo umožňuje zápis tohoto postupu v jiném rukopise, kde je doporučeno zavěsit pelyněk na *odřví toho domu, v kterémž jsou čáry* či *kúzla*. Obdobný účinek má také na zárubni (*odřvie*) zavěšená mořská cibule,⁷⁹⁴ o čemž referuje také Matthioliho *Herbář*.⁷⁹⁵

Vchod do obydlí lze považovat za komplexní strategické místo v boji proti ďáblovým útokům. Vedle zárubni je tradičně vnímán citlivě také práh u domovních dveří. Pod něj se vyplatí zakopat rtuť konzervovanou ve stéble, ptačím peru nebo lískovém ořechu. Podobnou funkci má také pod prahem zakopaný kříž, vyrobený ze dřeva tisu a klokočky a tři kousky *nepálené oceli*, z nichž jeden je zatlučen do prahu a zbývající dva do veřejí.⁷⁹⁶ Pod práh se doporučuje zakopat rovněž „prokapávací aparát“ sestrojený ze dvou do sebe vsazených hrnců (příčemž ten menší je dřevý), obsahující mravenčí vajíčka. Popsaný aparát zůstane pod prahem zakopaný od Svatojánské noci do Štědrého večera, a pokud jsou následně vyjmutými

⁷⁸⁹ KNM, sign. IV G 9, s. 537.

⁷⁹⁰ KNM, sign. III H 4, f. 344v.

⁷⁹¹ KNM, sign. IV H 60, f. 152v. V jiném rukopise stojí: *Kož by očarovali, ten vezmi kořen bukvice suché a nos ji, všechny čáry nic nejsou proti tomu a odstúpie pryč od tebe, die to Dioscorides, ten mistr*. Viz *Staročeské knihy*, s. 230.

⁷⁹² KNM, sign. III F 53, f. 104r.

⁷⁹³ KNM, sign. I G 8, s. 209. O Černobýlu Matthioli píše, že se pověřiví lidé v předvečer sv. Jana opásávají touto bylinou a na hlavách nosí věnce z ní upletené *proti obludám, kouzlům, neštěstím a nemocem tohoto roku*. P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 695.

⁷⁹⁴ *Staročeské knihy*, s. 230.

⁷⁹⁵ *Mořská cibule v celku zavěšená v předu nad veřejí u vchodu do domu zabraňuje, aby jakákoliv obluda, očarování nebo kouzla uškodila tomuto domu i všem jeho obyvatelům, jak tvrdí Dioscorides a Plinius*. P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 444.

⁷⁹⁶ KNM, sign. III H 4, f. 240v.

„překapanými“ vajíčky pomazány oči a oční víčka, osvobodí to obyvatele domu od slepoty (*hledí a nic nevidí*). Připomeňme, že se výslovně jedná o slepotu způsobenou maleficiem, neboť popsaný recept o očních problémech říká: *to učiní zlí lidé nebo žienky*.⁷⁹⁷ Některé nemoci způsobené maleficií byly dle *Kladiva na čarodějnice* vyléčeny až poté, když obyvatelé domu kopali pod prahem domovních dveří a zničili nalezený kouzelný amulet, který právě tam umístily zlovolné čarodějnice.⁷⁹⁸

Vchod do obývaného prostoru obklopují stěny, které jej zároveň vymezují a chrání. Nabízejí se proto jako strategické plochy pro umístění apotropaických symbolů. Jejich charakter bohužel nspecifikuje doporučení pomazat stěny krví černého psa, leč s ohledem na ostatní funkční principy uplatňované v boji proti nejružnějším neštěstím lze uvažovat o znamení kříže či jiném christologickém symbolu.⁷⁹⁹ Znamení malovaná krví obětovaného zvířete mají oporu v biblické látce, zatímco černá barva i samotný pes konvenují s tradičním rejstříkem atributů temných sil, proti kterým je nápomocná svěcená voda. Tu v druhé variantě citovaného doporučení supluje roztok žluči z černého psa smíšené s octem, kterým se mají vykropit stěny domu.⁸⁰⁰ Jiná zaznamenaná kropící směs (*kropáč*) chráníci proti kouzlům má již zřetelně nábožensky podmíněný charakter, neboť obsahuje svěcenou sůl ze čtyř kostelů, vodu nabíranou za recitace tří obvyklých modliteb (Otčenáš, Zdravas, Krédo), paví pera a bylinky (drcené nebo vyvařené).⁸⁰¹ Užitá materie (svěcená sůl, požehnaná voda, *boží dřevec* – brotan,⁸⁰² vratič, dobromysl) charakteristickým způsobem mísí látky sakrální i profánní, prostředky duchovního i tělesného lékařství.

5.5 Uřknutí, můry, víly, zloději a přírodní pohromy

Okrajově je možné se v lékařských rukopisech setkat se specifickým maleficiem označovaném jako *uřknutí*, jehož obětmi bývají zejména děti. Etymologie pojmenování naznačuje, že podstatu takového činu je možné hledat v aktu primárně

⁷⁹⁷ KNM, sign. IV G 9, s. 315-16; srov. ibidem, sign. IV H 60, f. 25r; ibidem, sign. III H 4, f. 46v-47r; ibidem, sign. V E 74, f. 9v.

⁷⁹⁸ *Malleus*, s. 323.

⁷⁹⁹ *Staročeské knihy*, s. 229.

⁸⁰⁰ Ibidem.

⁸⁰¹ *Staročeské knihy*, s. 240v.

⁸⁰² P. O. Matthioli, *Herbář*, s. 539.

řečovém, nejspíše tedy v zaklínání nebo proklínání, ale také ve „zlém pohledu“ čili uhrnutí.⁸⁰³ Prameny znají obě tyto techniky působení zla. Příčinami a podstatou tohoto jevu se zabýval mezi jinými ve středověku hojně rozšířený spis *De secretis mulierum*, za jehož autora byl považován Albert Veliký, dominikán a významný přírodovědec 13. století.⁸⁰⁴ V českém rukopisném překladu tohoto spisu čteme o ženách po menopauze (*Otázka: proč ty ženy staré, ještě jim neteče čmýra, uřknú dítě?*), že pro svou studenou povahu nedokáží regulovat tělesné vlhkosti, zejména krev, která jim v extrémních případech zkazí oči a ony pak *očíma, kteréž dítě uzří před sebou, umoří*.⁸⁰⁵ V *Kladivu na čarodějnice* se píše: *A jsou i takové čarodějnice, které mohou očarovat své soudce pouhým pohledem či jen zábleskem svých očí a veřejně se holedbají, že nemohou být potrestány*.⁸⁰⁶ Zápisy ve staročeských rukopisech nicméně spíše předpokládají řečový akt, konkrétně tak usuzujeme ze slov jedné z dochovaných obranných formulí: *když dítě uřknú, neb co jiného říkají*.⁸⁰⁷ Text souvisejícího zařikávadla dále potvrzuje, že jako důsledek tohoto zlovolného verbálního aktu byly chápány tělesné obtíže – nemoci, neboť jsou zde „bolesti“ vyzývány, aby odešly *z jeho všech žil i z jeho těla odevšud*.⁸⁰⁸

K dispozici máme dvě verbální formule ve prospěch trpícího dítěte. První z nich má podobu žehnání, přičemž se dovolává archetypálních vzorů Krista, který při poslední večeři *žehnal, lámal a dával svým učedníkům* a Jana Křtitele, který měl být po narození dokonce také uhrnut-uřknut (*prohledaly jej vdova manželka... i pohaněla jej jeho život...toto určenie*).⁸⁰⁹ I v druhém případě se jedná o žehnání, které obsahuje

⁸⁰³ Slovník definuje sloveso „uřknout“ takto: *Podle pověrečných představ způsobit někomu, něčemu, něco zlého slovem, pohledem, Slovník spisovného Jazyka českého I-VIII, red. B. Havránek a kol., Praha 1989, s. 363 (cit. dále jako SSJČ). Na „zlý pohled“ jako reálnou alternativu odkazuje text žehnání, kde osoby působící maleficium malého Jana Křtitele *prohledali (prohledati < hleděti)*. Viz KNM, sign. III F 53, f. 55r. K nemocem způsobeným zlým pohledem srov. J. ČIŽMÁŘ, *Lidové lékařství II*, s. 125.*

⁸⁰⁴ Tištěný překlad pojednání do češtiny pod titulem *O tajnostech ženských viz v lékařském sborníku z roku 1558; Knihopis č. 4047. Ke vztahu Alberta Velikého k lékařství srov. N. G. SIRAIŠI, *The Medical Learning*, s. 379-404.*

⁸⁰⁵ KNM, sign. III F 53, f. 94r.

⁸⁰⁶ *Malleus*, s. 325.

⁸⁰⁷ KNM, sign. III F 53, f. 56v-57r.

⁸⁰⁸ KNM, sign. III F 53, f. 56v-57r.

⁸⁰⁹ *Proti určeni dětem, tak říkaj: počalo se dítě Jan v máteři své čtyřicátý den, když pán Kristus do toho těla duši vlil, porodila Anna syna Jana s velikú bolestí, i u veliké radosti, i prohledaly jej vdova manželka, panna, panic muž, chtěním i nechtěním, i pohaněla jej jeho život. To určenie od Jana od toho dítěte odejdi ve jméno Otce i Syna i Duchu svatého, vše jednoho Hopodina. I udělal pán Kristus požehnanie na Slavné večeri, když jésti, žehnal a lámal a dával učedníkóm svým a rka: to jest jisté tělo mé, to čiňte na mú památku. I také dělám požehnanie nad svým dítětem, jenž jest žehnal svým svatým tělem, ve jméno Otce i Syna i Duchu svatého. Jeden*

narativ propojující legendární a aktuální významový plán; motiv chudého pocestného, kterým je Kristus, zde představuje archetypální vzor. Příznačně je zde užito sloveso *lekoval* ukazující na vzájemnou provázanost léčení a čarování v dobové sémantice.⁸¹⁰ Zdá se, že malé děti představují sociální kategorii zvláště ohroženou magickým působením zlých lidí i skutečných temných sil. Krutosti prováděné na dětech jsou ostatně výrazným *locus communis* charakteristik všech okrajových skupin (Židé, kacíři, sekty čarodějníků).⁸¹¹ V lékařských rukopisech se vedle obranných technik proti maleficiím působeným lidmi obou pohlaví (*vdova, manželka, panna, panice, muž*)⁸¹² vyskytují také návody garantující, aby *muora* dítě nesála.⁸¹³

Při hledání původního významu slova *muora* se zdálo vhodné učinit nejprve prostřednictvím historické sémantiky exkurz do myšlenkového světa raného středověku a sledovat významový posun staročeského slovu *mora* v následujících staletích. Smetánka ve svém půvabném výkladu mentality lidí podobných Ostojovi připomněl obávaného démona tohoto jména, který v podobě člověka vstávajícího z hrobu dusil spící nešťastníky. Rejstřík obranných technik proti této příšeře spočíval v deformaci či rituálním poškození těla zemřelého.⁸¹⁴ Odhlédneme-li od myšlenkového světa českého raného středověku, i v současném jazyce je výraz *můra* pocíťován jako něco tíživého, přízračného⁸¹⁵ a ve světě hollywoodské kinematografie doslova hororového (zde máme na mysli filmovou sérii *Noční můra v Elm Street*). Odkaz na Veleslavínův slovník *Silva Quadrilinguis*, kde je *móra* popsána pouze jako „dušení noční“, nicméně ukazuje, že vzdělaný člověk 16. století již přítomnost d'ábelské bytosti pocíťovat nemusel.⁸¹⁶ Lékař a botanik Matthioli pak *noční můru* popisuje zcela

tě uřekl a dva tě odřekněte, i to jest Pán Buoh s Matkou boží. Ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého. Ibidem, s. 55r.

⁸¹⁰ *Když dítě uřkní. Byl přišel chudý, nocleha prose, ano to sám milý hospodin byl. Děťátko jest plakalo, nebo jest je velmi bolelo. Sám jemu milý Pán Buoh lekoval, aby se jemu bolest ukojila v jeho svatých ranách. Ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého, vše jednoho hospodina.* Ibidem, s. 169v.

⁸¹¹ Podrobnou analýzu této evropské tradice od prvních staletí našeho letopočtu až po pozdní středověk viz C. GINZBURG, *Noční příběh*, s. 82-111.

⁸¹² KNM, sign. III F 53, f. 55r.

⁸¹³ Ibidem, f. 157v.

⁸¹⁴ Z. SMETÁNKA, *Legenda*, s. 192.

⁸¹⁵ Srov. druhý význam slova *můra* v současném spisovném jazyce: *mýtická, smyšlená bytost, dusící, mořící lidi v noci ve spánku.* Viz *SSJČ*, s. 151.

⁸¹⁶ Cit. dle hesla „móra“ v J. GEBAUER, *Slovník staročeský*, s. 399.

z medicínského hlediska jako neduh, *který ve spaní člověka dusí a tlačí, takže mluví ani hnouti se nemůže.*⁸¹⁷

Užitečný a podrobný vhled do problematiky noční můry přináší *Knihá vejkladív na traktát devátý slavného...lékaře Rasisa k Almansorovi* sestavená v latinském jazyce Janem Černým během jeho pražského pobytu v Rečkově koleji a přeložená do češtiny v Litomyšli bakalářem Mikulášem Vránou k r. 1566.⁸¹⁸ O chorobě zvané *Incubus* je ve výkladech na Razése psáno, že se jedná o nemoc, při níž postižený cítí *obludu těžkau dávící tělo a zbraňující hejbání i mluvení*. Lid obecný o této nemoci soudí, že je *múra ve spaní dáví* a prý smýšlí o ní, že *některá baba, jako múra, těla lidská dáví a vysává*. Jméno *incubus* této nemoci pochází od zlého ducha, *kterýžto když upřímně jest nad tělem a zvláště když člověk naznak leží a spí, v čas porušeného vlévání obtěžuje tělo, až se vidí člověku, že by se zadchl*. Proto prý duchovní o této nemoci soudí, že by její příčinou byl ďábel. Lékaři nicméně vysvětlují její příčiny na bázi humorální

patologie (*parnatosti hrubé k mozku vyzdvižené*) a životních duchů.⁸¹⁹ Ve světle výše uvedených možností je možné se ptát, co vlastně diagnóza „múra“ ve staročeských sbornících znamenala, jinými slovy, zdali byla vnímána jako problém lékařský, anebo bylo její chápání odlišné a blížilo se lidovým či věroučným představám. Zodpovědět otázku v tomto případě umožňuje pouze rozbor předkládaných terapeutických možností.

První návod z lékařských rukopisů radí pomazat si na noc hrud' sírou a přichystat si apotropaický amulet v podobě uříznuté bradky kozla.⁸²⁰ Druhý postup předpokládá, že si ohrožený člověk na spaní oblékne košili převráceně – na nohy si natáhne rukávy a do postele ulehne tak, aby měl dolní končetiny (*femoraly*) na místě hlavy, přikryté polštářem. Dále má nakreslit na nespécifikované místo, ale jistě v blízkosti lůžka

⁸¹⁷ P. O. Matthioli, *Herbář* II, s. 743.

⁸¹⁸ *Knihá vejkladív na traktát devátý slavného lékaře Rasisa k Almansorovi*, NK ČR, sign. XVII E 25, f. 376v. K postavení tohoto spisu v kontextu díla Jana Černého viz G. GELLNER, *Jan Černý*, s. 6-13.

⁸¹⁹ *Jináč jest nemoc, ve spaní tělo obtěžující, hejbání duchův odjímající a mluvení neb křičení překážku činící, proto že jest zacpání v zadní straně hlavy z příčiny parnatosti hrubích k mozku vyzdvižených a příhrady mozku zacpávajících. Proněž duchové čivotčichní nemohau se rozšířovati k audům a činiti v nich čitedlnost a hejbání a zdá se takovým nemocným, jakoby je člověk nejprve po nohách tlačil, ale to bývá proto, že duchové, kteříž jsau v nohách, cejtíce škodu učiněnou mozku a chtějíce jej retovati i zacpání jeho vyprázdiniti, znenáhla do hlavy vzhůru vstupují, a tak nohy i jiné audy stýskají a tlačí*. Viz *Knihá vejkladív*, f. 65r.

⁸²⁰ KNM, sign. III H 4, f. 241v.

znamení pentagramu (*a napiš znamení moří nohů*),⁸²¹ pěticípá hvězda orientovaná jedním hrotem kolmo dolů je v rukopise načrtnuta při pravém okraji textu. V rámci poslední sekvence rituálu má před úsvitem vyjít z obydlí a první spařený kámen si přitisknout na hrudník. Když kámen vrátí přesně na stejné místo, může se vrátit.⁸²² U obou rituálů pozorujeme shodné prvky: amulet z kozí brady⁸²³ a znamení pentagramu slouží jako ochrana před démonickým návštěvníkem. Síra a kámen se přikládají na hrud' a plní tak funkci symbolické (v případě síry i skutečné) překážky v přístupu k ohroženému orgánu, kterým jsou plíce.⁸²⁴ Inverzní postupy (převrácená košile a poloha v posteli) mají jistě svůj symbolický význam, ale pravděpodobně také i ryze praktickou funkci: zmást agresora, který nezaútočí oproti svému očekávání na hrudník či ústa.⁸²⁵ I d'ábla lze přeci oklamat. V jednom rituálu je tak přítomna víceúrovňová obrana: pentagram, kámen a svého druhu maskování. S ohledem na charakter rituálů je pravděpodobné, že noční návštěvník byl v tomto případě považován za démona, čili nadpřirozené stvoření pekelného původu.

Třetí ochranný prostředek vytvoří čtenář lékařského sborníku tak, že vodu použitou při večerním hygieně nastraží do uzavřené nádoby připravené vedle postele. Jeden z opisů k tomu zdůrazňuje, že se tento postup má aplikovat ve čtvrtek a dodržovat po tři týdny. Písař pravděpodobně můru považoval za nočního návštěvníka ženského pohlaví, neboť připojil dovětek k předpokládanému účinku nastražené vody: „*A onať přijde a budeť tě prositi.*“⁸²⁶ Také varianta zmíněného postupu určená k ochraně novorozenců předpokládá, že můra je ve skutečnosti metamorfovaná stařena a možná dokonce i kojná nebo chůva starající se o dítě (*baba*). V důsledku nastražené pasti bude patrně donucena odhalit svou pravou podstatu, neboť rukopis praví: *ta jistá*

⁸²¹ Srov. praxi kreslit na postel tříkrálovou křídou „muří nohy“ jako ochranu proti můře, viz J. ČIŽMÁŘ, *Lidové lékařství I*, s. 113, 116; Jan ZÍTEK, *Pověry o můře*, ČL 15, 1906, s. 436

⁸²² KNM, sign. III F 53, f. 121v.

⁸²³ Spojení kozla s d'áblem nalezneme ve starozákonní knize Leviticus, kde je v rámci usmiřovacích rituálů vyhnán do pouště kozel určený losem pro Azázela, pravděpodobně pouštního démona. Viz Leviticus 16.10. Ve starověkých kulturách blízkovýchodních národů byly se zlými demony identifikovány mj. had, prase a kozel. S kozlem spojují d'ábla jeho rohy, které odkazují ke kultu plodnosti. Na programu sabatů čarodějnic byly pravidelně sexuální orgie, kterých se d'ábel mohl účastnit právě v podobě kozla. K tématu viz J. B. RUSSEL, *Witchcraft*, s. 105, 113, 183-185. Ke kozlovi jako tradičnímu zoomorfickému spodobnění d'ábla srov. Robert MUCHEMBLED, *Dějiny d'ábla*, Praha 2008, s. 28.

⁸²⁴ Srov. obdobný postu známý z folklorní tradice (Bydžovsko), spočívající v mazání hrudi česnekem. Josef KOŠTÁL, „*Můra*“ v *podání prstonárodním*, ČMKČ 65, 1891, s. 274.

⁸²⁵ Ve folklorní tradici (Velešín, Rájov u Českého Krumlova) je doložen inverzní postup obráceně navlečené a zapnuté vesty. Můra vestu nedokáže rozepnut a již nepřijde. J. ZÍTEK, *Pověry*, s. 436.

⁸²⁶ KNM, sign. III F 53, f. 121v.

*baba ráno přijde k šesti nedělce lúži a oznámit' se ta múra.*⁸²⁷ Pro uživatele citovaných lékařských rukopisů nebyla múra zdravotní komplikací způsobenou přirozenými příčinami. Bránil se proti ní jako proti agresi z vnějšího světa, vedené bytostí schopnou magie nebo dokonce bytostí pekelného původu za pomoci postupů, jejichž charakter je výrazně ritualizovaný (přítomnost apotropaických amuletů, tabu a inverze).

Múra ale nebyla jediným obávaným nočním návštěvníkem, o čemž svědčí zápisy ochranných postupů proti *vílám*. V tomto případě se nejspíš nejedná o mytologickou nadpřirozenou bytost zjevující se nejčastěji v podobě krásné ženy, jejíž přesvědčení může být dobré i zlé.⁸²⁸ Následující ochranný rituál kombinuje několik komponent, jež mají společně za cíl učinit z lože bezpečný prostor chráněný proti proniknutí nadpřirozené bytosti. V první řadě je to vykuřování kadidlem složeným z *devatero dřívíe*, síry a kozích výkalů, dále čtvero značení postele znamením kříže pomocí již zmiňovaných výkalů (*a na loži tím hovnem udělaj čtyři kříže na prknách, v nohách, v hlavách a na stranách*), žehnání Nejsvatější Trojicí a nakonec zavěšení amuletu, složeného ze stejných ingrediencí jako směs do kadidla, na hrdlo.⁸²⁹

Pro bližší porozumění rituálu bude jistě užitečné zamyslet se nad arzenálem nabízených prostředků, který kombinuje dvě protikladné sféry původu. Na jedné straně rituál čerpá z oblasti církevní praxe: operativní kontext zahrnuje vykuřování kadidlem, značení křížků ve směru čtyř světových stran, žehnání svatou trojicí. Využívá k tomu ale atributů spojených tradičně s ďáblem: síry a exkrementů zvířete podezřelé morfologie. Tato kulturní kontaminace má svou vypovídající hodnotu v tom smyslu, že napomáhá poodhalit charakter obávané víly, vnímané pravděpodobně jako služebnice či nástroj ďábla. Této interpretaci napovídá i skutečnost, že síra i kozel se objevují i mezi ochrannými prostředky proti můře.

Druhý postup proti vílám (*když je chceš zahnat*) také potvrzuje, že víly byly obávané jako nástroj maleficií kouzlům se oddávajících lidí. Ohrožený člověk si má

⁸²⁷ KNM, sign. IV G 9, s. 401. Z foliorní tradice je známa celá řada případů, kdy se vlivem nastražené pastí odhalila někdy i překvapivá identita múry nebo morouse. Srov. J. KOŠTÁL, „*Múra*“, s. 276-77.

⁸²⁸ Viz heslo „víla“ v *SSJČ VII*, s. 86. O vílách i jiných stvořeních ve středověké imaginaci pojednává Claude LECOUTEUX, *Víly, čarodějnice a vlkodlaci ve středověku*, Praha 1998. V českém prostředí se víly objevují ve staročeské básni o Jetřichu Berúnském ze 14. století. Viz sbírku rytířské epiky *Rytířské srdce majice*, edd. E. Petrů – D. Marečková, Praha 1984. Nejnověji k tématu nadpřirozených bytostí ženského pohlaví v rodové mytologii viz práci Martin NEJEDLÝ, *Středověký mýtus o Meluzíně a rodová pověst Lucemburků*, Praha 2007 a TÝŽ, *Fortuny kolo vrtkavé*, Praha 2003.

⁸²⁹ KNM, sign. III F 53, f. 36r.

nechat od sedmileté dívenky napříst knoty k devíti svíčkám a tři z nich v úterý večer zapálit a zavěsit tak, aby vykapaly na jedno místo. V rámci vlastního rituálu pak má sekerou třikrát udeřit do vykapaného vosku a žehnat ve jménu svaté trojice, když předtím nahlas vyslovil jméno (*jmenovati toho člověka řečí*) osoby, která víly seslala, anebo sama do této podoby metamorfovala.⁸³⁰ Celý rituál je nutné opakovat ještě ve čtvrtek a v sobotu (celkem se tedy spálí devět svící).⁸³¹ Postup má i přes dílčí křesťanské rysy (trojiční žehnání; zapálená svíce odhánějící démona) zřetelně magický charakter (tabu spojená s věkem dívky vyrábějící nitě; principy sympatetické magie) a nelze vyloučit, že jeho smyslem byl kromě vlastní ochrany také útok na druhou osobu. Pojmenováním hromádky vykapaného vosku v podstatě dojde k vytvoření zástupné figury člověka, který má být poškozen opakovanými údery sekyrou; na tento základní princip imitativní magie poukazuje i dovětek vztahující se k chování vosku: *A ten vosk bude křičeti jako kotě*.⁸³²

Jestliže známe díky *Veijkladum* na Razésův traktát analogii v podobě můry vystupující v lidové imaginaci jako proměněná čarodějnice, mohla i víla být považována za metamorfovanou ženu přicházejících za noci škodit. Vosk by následně „křičel“ hlasem této ženy, která se svíjí pod údery neviditelné sekery. Vyloučit nelze ani možnost, že *múra* i *víla* z lékařských rukopisů jsou jedna a táž přízračná postava, nazývaná např. v německém prostředí *Trude*. Z folkloru máme k dispozici následující popis: *Když Truden v noci odchází trápit spáče, opřou své tělo o zed'. Duše z něho vyjde, vstoupí do domu a tak mocně tíží hrud' spícího, že ten se skoro dusí...vyslovíte*

⁸³⁰ Tato interpretace předpokládá, že povel *jmenovati toho člověka řečí* se vztahuje k osobě, která iniciovala ohrožení vílou, a je tedy strůjcem maleficia. Vztah této osoby k nadpřirozené návštěvnici nicméně může být komplikovanější, neboť nelze vyloučit ani spojení víla = duchovní dvojník člověka. Víla by následně měla podobu živé osoby, která je v okamžiku noční návštěvy na jiném místě a pravděpodobně spí. Vílu jako formu dvojníka vnímá Lecouteux a ve své interpretaci se mj. opírá o událost ze života sv. Germana, který zjistil, že „víly“ přicházející na hostinu jsou ve skutečnosti dvojníci pokojně spících sousedů. Viz J. LECOUTEUX, *Víly*, s. 82-3. Přestože je autorova interpretace fenoménu víla pozoruhodná, v případě *vita sancti Germani* je potřeba konstatovat, že v moderním italském překladu hovoří místní o nočních návštěvnících jako o *buone signore*, zatímco světec spatří *una folla di demoni, in forma di uomini e donne*, nikoliv tedy explicitně víly. Viz Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ed. et transl. Alessandro e Lucetta Vitale Brovarone, Torino 1995, s. 566. Příběh svatého Germana znali také autoři *Kladiva na čarodějnice*, kteří legendisty d'ábly vidí ve formě sucubů: *A není platná námitka citovat legendu o svatém Germanovi, kdy d'áblové přejali těla jiných žen a usedli ke stolu a spali s manželi, takže je obloudili tak, že si mysleli, že tyto ženy s nimi jedí a pijí ve svých vlastních tělech*. Viz *Malleus*, s. 319.

⁸³¹ KNM, sign. III F 53, f. 36r.

⁸³² *Ibidem*. V kontextu lékařských rukopisů se jedná o ojedinělou praktiku, přestože se zde výslovně obraz člověka z vosku nevytváří. Kouzelnické manuály pozdního středověku však tuto techniku důvěrně znají. Obraz člověka, kterému má rituál ublížit, se vyrábí právě z vosku a nechybí ani nahlas vyslovené jméno oběti. Viz R. KIECKHEFER, *Forbidden Rites*, s. 71.

její jméno, tělo, které nechala spát opřené přede dveřmi, padne bez života a duše připadne ďáblu.⁸³³ Zatímco Lecouteux v takové noční návštěvnici vidí pradávno alter-ego osoby pohybující se ve své mimotělní formě, autoři *Kladiva na čarodějnice* se obávali démona, který se zmocnil jejího těla.⁸³⁴

V případě krádeže lékařské rukopisy doporučují několik zajímavých reakcí, které jsou ve shodě s obecnou tendencí řešit také tyto situace pomocí rituálně-magických praktik.⁸³⁵ V rámci obvinění z čarodějnictví byly sice krádeže za pomoci magie záležitostí okrajovou, leč několik dokladů pro obvinění tohoto druhu Kieckhefer popsal.⁸³⁶ Konkrétní případy z lékařských rukopisů buď napomáhají odhalení viníka a navrácení ukradeného majetku, nebo jednoduše prostřednictvím zaklínadla sesílají na zloděje trest. K odhalení viníka je doporučován následující postup ordálového charakteru: do nádoby s třikrát vysvěcenou vodou se vloží hliněné kuličky opatřené cedulkami se jmény potencioálních zlodějů. Poškozený se modlí sedmkrát trojici běžných modliteb (Otčenáš, Zdravas, Krédo) a pozoruje, která kulička zůstane plavat na hladině – ta označuje viníka.⁸³⁷ Může se také spolehnout na trojlístek jetele, neboť rukopis slibuje, že když bude tento amulet držet v pravé ruce, zloděje uvidí.⁸³⁸

Touží-li okradený po navrácení svého majetku, má sledovat následující radu: ubrus z jídelního stolu zanes k pekaři a zde jej zastaví za čtyři peníze, za které koupí bílý chléb. Čtyři kusy chleba má následně rozdat čtyřem chudým, přičemž tímto aktem milosrdenství si patrně nakloní vyšší moc. Třetího dne mu bude majetek navrácen a on čtvrtého dne za jiné čtyři peníze vykoupí ubrus od pekaře nazpět a kruh se uzavře.⁸³⁹ Poškozený může získat zpět majetek také pomocí zaříkávadla doprovázejícího rituální manipulaci s vejcem. To navrtá tak, aby vytvořil *pauch* a bílek si nechá vytéct do pravé dlaně. Přisype mouku a prsteníčkem vytvoří kaši. K tomu říká: *kdo jest mi*

⁸³³ J. LECOUTEUX, *Vily*, s. 102.

⁸³⁴ J. LECOUTEUX, *Vily*, s. 15-21; srov. *Malleus*, s. 319. Srov. vyprávění z Mladé Vožice, kde můra metamorfovala v kočku, která přicházela v noci ke stavení. Když byla kočka zabita vrženým kladivem, obevila se ráno na místě její zdechliny mrtvá žena. J. ZÍTEK, *Pověry*, s. 437; Můra může metamorfovat i do podoby stébla, ve které proniká klíčovou dírkou. Pokud se podezřelé stéblo zlomí, postihne alanologický osud také ženu-můru. J. KOŠŤÁL, „*Můra*“, s. 275.

⁸³⁵ Věštecké techniky sloužící k odhalení zloděje nebo k nalezení ztracených věcí se objevují pravidelně v záznamech italských inkvizičních procesů ze 16. století. K tématu viz M. O'NEIL, *Magical Healing*, s. 89.

⁸³⁶ R. KIECKHEFER, *European Witch Trials*, s. 63-64.

⁸³⁷ KNM, sign. I F 10, s. 413.

⁸³⁸ KNM, sign. III F 53, f. 48r.

⁸³⁹ KNM, sign. V B 12, s. 238.

pokradl vŕecko jměnie, co jest vzato, aby my bylo zase navráceno. A pakli nechceš navrátiti, jáť tebe sním a dovolává se pomoci Svaté trojice. Celou formuli opakuje třikrát a ukončí zvoláním *amen*. Směs následně opatrně nalije zpět do vejce a uzavře je skořápkou.⁸⁴⁰ Zloděje takto zakletého a jaksi dopředu lapeného má poškozený pravděpodobně uschovat pro případ, že by byl nucen splnit svou výhrůžku.

Pokud okradený zná identitu zloděje, může jej přinutit k navrácení zcizených věcí s pomocí lidské kosti z horní nebo dolní končetiny, kterou si doslova vypůjčí ze hřbitova a položí ji před jeho domovní práh. Během rituálu pronáší slova: *slibuji Pánu Bohu a tomuto svatému* (jmenuje světce, kterému je zasvěcen kostel) *že tuto kost chci zasie poctivě položit v devátý den a tobiet' nešlechtný zloději prikazuji mocí tohoto svatého domu, aby mi tě vŕecko zase přinesl do mého domu, prvé než devátý den přijde.*⁸⁴¹ Z posledního rituálu se dochovala pouze druhá část, obsahující rozsáhlé zaklínadlo (*Za[k]línám tě...*) oslovující řadu andělských bytostí, evangelistů a světců. Adresátem slov je nicméně ten, kdo *vinen neb účasten jest tú krádeží*, tedy zloděj nebo jeho komplic. Jako trest je na ně seslána němota a nechutenství k jídlu v důsledku *spravedlivého saudu*, jehož se poškozený dovolává.⁸⁴² Ochránit dům proti krádežím bylo také možné rituálním odříkáváním žalmu *Veliký hospodin a chvalitebný příliš.*⁸⁴³

V rukávu měl nicméně člověk znalý magických postupů ještě další triumf: kouzlo, kterým pokazí počasí a nejlépe sešle bouři nebo zničující krupobití na úrodu. Autoři *Kladiva na čarodějnice* citují některé konkrétní případy čarodějnů, kteří za pomoci rituálů a zařikáadel působili bouře, krupobití a blesky. Jeden z vyslychaných měl prohlásit: *v polích použijeme jistá slova a snažně prosíme vládce d'áblů, aby poslal jednoho ze svých služebníků, aby uhodil na člověka, kterého jmenujeme. Potom, když ten d'ábel přijde, obětujeme mu na dvou křižovatkách černého kohouta tak, že ho vyhodíme do vzduchu, a když ho d'ábel dostane, splní naše přání a pozdvihne vítr.*⁸⁴⁴

Obranu proti této pohromě lze nalézt v následujících doporučeních: Postižený má na lístky (*cedulle*) napsat následující verše: *Sancte Comquille remove mala queque pro celle hoc tibi de cellis concessit vox Michaelis* a lístky zahrabat ve čtyřech rozích

⁸⁴⁰ KNM, sign. V B 12, s. 238-239.

⁸⁴¹ KNM, sign. IV H 60, f. 211r.

⁸⁴² KNM, sign. I F 10, s. 413.

⁸⁴³ KNM, sign. III F 53, f. 49v.

⁸⁴⁴ *Malleus*, s. 345.

pole, čímž vytyčí chráněný prostor.⁸⁴⁵ Identita svatého Comquilla, ke kterému se obrací tato modlitba, se odhalí srovnáním s obdobnou instrukcí zapsanou v rukopise ze 14. století, nyní chovaném v *Bayerische Staatsbibliothek*. Latinsky psaná instrukce je podobná staročeskému zařikávadlu: *contra tempestatem isti tres versus scribantur in cedula quattuor et ponantur subter terram in quattuor partes prouinciae*. Rovněž text vlastní modlitby je takřka shodný: *Sancte Cumcille remoue mala queque (...)*. Jedná se tedy o světce známého jako Colum Cille, nebo Kolumbán Starší (521-597), kterého životopisec Adamnan vylíčil jako muže schopného tišit počasí, ale také vyvolávat bouře. Úcta k tomuto „světci počasí“ je v rukopisech pozdního středověku doložena v německém prostředí a v Anglii.⁸⁴⁶

Jiné *proti krúpám a búři žehnánje* je ve své podstatě zaklínadlem špatného počasí, kdy je prostřednictvím evokace smyšleného archetypálního obrazu rurální pohody za účasti předních postav křesťanského nebe (*Narodil se král nebeský, rozsival na všech polích a svatý Jan poháněl a svatý Petr rozsival a Svatá Máří oběd vynesla*) a jmen čtyř evangelistů rozkazováno kroupám, aby se klidily tam, kde napáchají minimální škodu.⁸⁴⁷ *Na ony hory, na ony lesy* posílá kroupy verbální formule, ve které o špatném počasí rozmlouvají Kristus a sv. Petr, načež Kristus nepřiznivé počasí (*mračna*) zažene.⁸⁴⁸ Čtyři svatí evangelisté, Tři králové, a nejrůznějšími jmény oslovovaný Kristus jsou součástí sériové žehnací formule, jejíž funkci specifikuje pouze titul: *Proti povětrí a búři*.⁸⁴⁹ Poslední formule je pozoruhodná nikoliv motivem Krista tišícího řeku Jordán jako archetypálního vzoru pro uklidnění počasí, což je motiv objevující se v souvislosti se zařikávadly proti nemocem vícekrát, popř. slibem

⁸⁴⁵ KNM, sign. III F 53, f. 55v

⁸⁴⁶ celé zařikávadlo zní: *Sancte Columcille, remoue mala queque procelle/ ut tunc orasti, de mundo quando migrasti/ quod tibi de celis permissit vox Michaelis*, CLM 7021, s. xic. Cit. dle: J. M. PICARD, *Adomán's Vita Columbae and the Cult of Colum Cille in continental Europe*, in: *Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. 98C, s. 18.

⁸⁴⁷ *Počni pane bože a já po tvé svaté milosti. Sanctus + Marcus + Sanctus Johannes + Lucas + Matheus +. Narodil se král nebeský, rozsival na všech polích a svatý Jan poháněl a svatý Petr rozsival a Svatá Máří oběd vynesla. Tamť vás krúpy posílám, na trnie, na hory, na púšťě, lesy, tam se beřte. Příkazuji Vám mocí boží, svaté milé Máří s pomoci. Ve jméno + Otce + i Syna + i Ducha svatého. Amen.* KNM, sign. III F 53, f. 51r.

⁸⁴⁸ *Proti krúpám žehnánje. Šel Pán Buoh se svými milými apoštoly cestú i řekl svatý Petr pánu bohu: pane milý, jaká to mračna jdú na horu? I Petře, co je tobě do toho i mně také, nechť jdú na ony hory, na ony lesy, ve jméno Otce + i Syna + i Ducha svatého. Amen.* Ibidem, f. 56r.

⁸⁴⁹ *Žehnánje takto máš: pater, el, eloi, eloe, elon, yach, saday, lux, aminay, Tu xe [Christe?], rex Sabaoth meffabilis, Adonay tuum nos plasma conserva proles, Emanuel, mirabilis, summe fili deus fortis, divinus, iustus, pater futuri seculi, princeps pacis, Jesus, messia nos salva et rex glorie, veni cum pace, Lucas, Matheus, Marcus, Joannes, Jesus, C + M + B.* KNM, sign. III F 53, f. 55v-56r.

Hospodinovým Abrahámovi, nýbrž přímým oslovením démonů jako nositelů špatného počasí (*Zaklínám vás anjelé pekelní, kteříž přinášíte kraupy v povětrí*), které je v nashromážděném materiálu ojedinělé.⁸⁵⁰ Všechna uvedená zařikávání se pravděpodobně měla ústně pronášet nad polem, o jiných možných způsobech aplikace (v podobě textového amuletu zakopaného pod zem) prameny mlčí.

I pokud pole trpí přemnožením rozličných škůdců, je možné sáhnout do rezervoáru sakralizovaných prostředků a pomocí především svččené vody zahubit či zahnat obtížné hlodavce, hmyz nebo ptáky. Právě použití svččené vody umožňuje interpretaci hledající na pozadí této reakce strach z maleficia. Konkrétně voda ze tří studní, jež nikdy nevysychají, voda svččená na Bílou sobotu a také popel svččený v první středu předvelikonočního postu (tzv. Popeleční středa) dohromady vytvoří účinnou zbraň proti škůdcům, je-li touto směsí vykropen záhon.⁸⁵¹ Vodou vysvččenou na Tři krále měly být zase kropeny na ochranu proti škůdcům ovocné stromy, na kterých byla v průběhu předchozího Štědrého večera zlomena alespoň jedna větvička nesoucí housenku.⁸⁵² Poslední návod je ke způsobům žehnání pole výmluvnější. Dle instrukcí má zařikávající osoba přistoupit k poli s nekvetoucím – což je zdůrazněno, bodlákem v ruce. Během pronášení formule: *Zaklínám vás žížaly, hausenky skrze Boha Otce i skrze Syna i skrze Ducha svatého, aby vás bodlo toto zelé, jako tento bodlák bode, abyste nemohli zuostati hodiny ani puol ani čtvrti, než abyste šli předse na les, na púště a na suchá místa*,⁸⁵³ lze očekávat nspecifikovanou gestikulaci pichlavou rostlinou, snad mimetickou nápodobu vyhánění škůdců.

⁸⁵⁰ *Ve jméno svaté a nerozdílné trojice, znamení sv. Kříže, pána našeho Ježíše Krista spasitele, zapud' přivaly vodné, odžeň krúpy škodné, daj vodu dšřiovou, jasno a ticho, jakožto byl, když pán náš Ježíš Kristus od Jana v Jordáně pokřtěn byl. Pomni na nás [...] Jakož přísáhl otcóm našim Abrahámovi, Izákovi a Jákobovi, aby nedopauštěl hněvu svého na pole, vinic, štiepnic a zahrad našich. Zaklínám vás anjelé pekelní, kteříž přinášíte kraupy v povětrí, abyste ty kraupy obrátili a odvedli na pustiny, kdežto žádný neseje, ani sadí, ani štěpuje, abyste v den súdný nemohli říci, svú zlost vymlúvajících, nižádný vám nic neodmlúval, nižádný vás nezaklínal. Protiv se vám Otec nebeský + protiv se vám Syn jeho z Panny Marie narozený, protiv se vám od obú věčně pocházející agios, agios, agios, svatý, svatý, svatý. Amen.* Ibidem, f. 117r-v.

⁸⁵¹ KNM, sign. III F 53, f. 49r.

⁸⁵² Ibidem, f. 50r.

⁸⁵³ KNM, sign. III F 53, f. 120r.

5.6 K lásce, sexu i náhlému zbohatnutí

Výraznou oblastí rituálních aktivit byla magie milostná usilující primárně o probuzení citové náklonnosti druhé osoby.⁸⁵⁴ Přesně v tomto duchu měl být efektivní následující postup: muž toužící po nedobytné ženě napsal na list břechťanu své jméno krví bílého kohouta a jméno své vyvolené krví slepice stejné barvy. K úspěchu pak stačila jen maličkost, „navázat“ tento lístek na tělo milované ženy.⁸⁵⁵ Za méně obtížnou cestu k získání náklonnosti osoby něžného pohlaví lze označit nošení supího srdce, které *dává milost velikú a lásku velikú od jiných lidí*, jak napsal mistr Kyramus,⁸⁵⁶ nebo magnetu – kamene proslulého svou schopností přitahovat kovové předměty.⁸⁵⁷ Vedle těchto amuletů příznivě působí také podkuřování se rozetřeným zubem mrtvého člověka.⁸⁵⁸ Naneštěstí jen torzovitě se dochoval postup využívající k naznačenému cíli divotvorné moci neznámé větvičky (*večer nalezneš vidličky*), kterou měl muž nosit u sebe, chtěl-li vzbudit lásku milované ženy. Větvička-vidlička působila také jako „vypínač“ milostného vzplanutí, když se s ní muž ženy dotknout (*ona nebude tebe milovati*).⁸⁵⁹

Rituálů, magických technik a divotvorné moci přírodnin bylo možné zneužít také k rozbití stávajících vztahů. V rukopise se dochovala poznámka o prášku z verbeny, kterým lze způsobit partnerský rozkol. Forma aplikace specifikovaná není, leč

⁸⁵⁴ *Maleficia ad amorem*, takto oficiálně klasifikovaná modenskou inkvizicí 2. pol. 16. století, byla přísně trestána, neboť optikou teologů bylo cílem takového kouzla přinucení k hříchu prostřednictvím znásilnění svobodné vůle. V praxi byla milostná magie viděna na pozadí všemožně morganických sňatků. K tématu více viz M. O'NEIL, *Magical Healing*, s. 98-99.

⁸⁵⁵ KNM, sign. I F 10, s. 406.

⁸⁵⁶ Staročeský *Mistr Kyramus*, citovaný lékařskými rukopisy, je s vysokou pravděpodobností odkazem na byzantské medicínsko-magicky zaměřené kompendium nesoucí titul *Kyranides* nebo *Kyranis*, který byl přisuzovaný perskému králi Kyrovi. Základní poučení viz G. KEIL, *Kyranides*, in: *LexMA* V, c. 1597. Ve středověku byla k tématu lékařského využití jednotlivých orgánů supího těla opisována *Epistula vulturis*. K srdci je mj. uvedeno: *Cor eius si ligaveris in pelle leonis aut lupi...adorabunt te*. Viz L. C. MACKINNEY, *An Unpublished Treatise on Medicine and Magic from the Age of Charlemagne*, in: *Speculum* 18, 1943, s. 495.

⁸⁵⁷ *Staročeské knihy*, s. 229. Rozšířenost víry ve schopnost magnetu přitáhnout kromě kovu a jiného magnetu také milostné city svědčí modenský případ Dona Gian Battisty, který při inkvizičním výslechu uvedl, že jej navštívila jakási vznešená paní s žádostí, aby jí posvětil magnet (*calamita*) a dopomhl jí tak k mocnému milostnému kouzlu. M. O'NEIL, *Sacerdote*, s. 67. Jiný případ použití magnetu v milostné magii zaujme skutečností, že byl kámen (milostný amulet) pokřtěn jako milovaná osoba. TÁŽ, *Magical Healing*, s. 103. Ve staročeském lapidáři nalezneme o magnetu mj. tuto informaci: *Podloží li manžel svému druhu magneta pod hlavu, jestli jemu věren, tehdy ze sna bude jeho odjimatí, a pakli jest nevěren, tehdy ze sna hrózú spadne z lúže*. KNM, sign. II H 4, s. 578.

⁸⁵⁸ *Staročeské knihy*, s. 229.

⁸⁵⁹ KNM, sign. I F 10, s. 403.

v důsledku působení tohoto prášku ti, *ješto sie milujeta, ihned se svádita*.⁸⁶⁰ Vhodným maleficiem bylo také možné způsobit impotenci a narušit tak partnerské soužití. Adam Huber z Riesenbachu na tento problém radil vystlat lůžko brotanem, neboť *zase zmužilosti navracuje a zahání všeliké obludy a čary, kteréž chtivosti přirozené překážejí*.⁸⁶¹ Václav Koranda Mladší zase důvěřoval rituálně připravenému amuletu a mužům doporučoval vypravit se na cestu a z prvního nalezeného kříže odřezat čtyři třísky *tiem řádem, jakož se máš žehnati aneb kterak žehnáš. A tak se žehnáš, zveda ruku k hlavě, i tiehneš doluov k srdci a potom od levé ruky ku pravé ruce*. Třísky má muž nosit při sobě, přičemž jej tento amulet ochrání před působením temných sil.⁸⁶² Odjímání částí kříže pro potřeby osobních amuletů je praxe kritizovaná v *Kladivu na čarodějnice*. Autoři píší: *je možné najít sotva jeden z deseti křížů vztyčených na polích celý a neporušený*.⁸⁶³

Jan Kopp z Raumenthalu by patrně ordinoval na mdlou erekci pití takového piva, které nadýmá a vede k meteorizmu, neboť byl přesvědčen o tom, že erekci způsobují a posilují právě vnitřní plyny (*nadajmající větry neb páry*).⁸⁶⁴ Pokud ale stojí na pozadí této neradostné nepřizpůsobivosti ke kopulaci kouzlo, pivo ani jiné přirozené prostředky nepomohou. V rukopise jsou proti maleficiím (*A když by sie to přihodilo, žeť by tě pan, baba opravil*)⁸⁶⁵ zaznamenány tyto nápravné rituály. Muž má rozříznout své spodní prádlo (*háče*) a vytvořenou dírou třikrát prolézt, vždy hlavou napřed. Potom se má vypravit k vozu a rituálně manipulovat se zákolníkem, kterým je kolo připevněné k nápravě (*nalezneš zákolník a ten přešti*). Erekcce se spolehlivě dostaví (*a bude tovaryš vstávati*), neboť se jedná o postup prověřený, který garantoval osobní zkušeností jakýsi Protiva Medek.⁸⁶⁶ V druhém případě rukopis doporučuje vypravit se ve čtvrtek před svítáním ke zvonu, z jeho srdce seškrábnout povrchový povlak (*struz z toho srdce což na něm nalezneš*) a pít jej v teplém pivě. Erekcce se opět dostaví

⁸⁶⁰ KNM, sign. IV H 28, s. 278r.

⁸⁶¹ *Apatéka domácí*, s. 392.

⁸⁶² *Staročeské knihy*, s. 230.

⁸⁶³ *Malleus*, s. 359.

⁸⁶⁴ J. Kopp z Raumenthlu, *Gruntovní a dokonalý regiment*, f. 74v.

⁸⁶⁵ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 249v. A. M. Černá čte výraz *pan baba* jako anatomický název označující mužské genitálie. Citovaný text by následně explicitně nehovořil o zásahu cizí osoby (maleficiem), ale pouze o problémech s erekcí. A. M. ČERNÁ, *Lékařský sborník o chirurgii – mimořádný zdroj ke studiu staročeského jazyka*, in: *Verba et historia*, edd. P. Nejedlý – M. Vajdlová, Praha 2005, s. 45.

⁸⁶⁶ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 249v.

(*budeť dobre tvá věc státi*).⁸⁶⁷ Jako poslední je v rukopise popsán rituál obsahující inverzní postup, kdy si muž ve čtvrtek, v pátek a v sobotu ráno obleče rubáš naruby a takto přioděn dojde na dřevěný most. Zde má pokaždé močit (*štíž skrze ten most*) do tekoucí vody.⁸⁶⁸

Žena podezírající svého manžela z nevěry může preventivně učinit přítrž takovému chování pomocí návodu s titulem *Aby muž jediné svú ženu miloval* a připravit mu podle instrukcí vychlazený nápoj ze šalvěje a máty.⁸⁶⁹ Může také nastroumat mandragoru, býčí pohlavní úd (*posek*) a za pomoci medu z uvedeného připravit mast, kterou si před kopulací vetře do vagíny (*pomaž sobě aust spodních vnitr̃*). Sex s takto připravenou ženou patrně překoná všechna očekávání, neboť muž *nebude žádné jiné milovati*.⁸⁷⁰ Proti nevěře lze bojovat také obyčejným hřebíkem zaraženým v místě, kde partner či partnerka koná svou potřebu: *když chceš, aby žádný s ženú neléhal než svú, když bude pičkati, vezma ten hřebík, vstrč jej na to miesto, kdež by pičkala nebo on*.⁸⁷¹ Ztlumit bujnost čili smilné tendence ženy i muže dokáže prach z leknínového listu podávaný s jídlem a také játra ze samce či samice krtka. Druhý zmiňovaný postup paradoxně odvrací od „hříšného“ chování také zloděje.⁸⁷²

Pomineme-li amulety a rituály směřované k obnovení mužské potence, netýkají se uvedené postupy ve své podstatě medicínských problémů. Jejich cílem je osobní prospěch jiného charakteru, byť v oblasti sexuálního chování a lidských citů určitá vazba na medicínu zůstává. V případě následujících postupů je tomu již jinak, neboť zmíněný prospěch je nyní orientován výhradně materiálně, jeho podstatou je hmotný zisk. Vášnivým milovníkům vrhcábů rukopis radí vzít kořen mandragory a pokřtít jej svčenu vodou vlastním jménem za pronášení kanonické formule *Já tě křtím, ve jme Otce i Syna i Duchu svatého*. Pokřtěný amulet si hráč přiváže do podpaží té ruky, se kterou vrhá kostky a štěstí ve hře se prý dostaví. Obchodníkům, hostinským, vinařům a jiným živnostníkům se zase hodí postup zaručující dobrý zisk (*Kto chce vodbyt mieti na víně a neb na čemž kolivěk*). Na panenský pergamen se napíše text: *Jako jelen žádá*

⁸⁶⁷ Ibidem, f. 249v-250r.

⁸⁶⁸ Ibidem, f. 250r.

⁸⁶⁹ KNM, sign. I F 10, s. 408.

⁸⁷⁰ KNM, sign. III F 53, f. 45v-46r.

⁸⁷¹ KNM, sign. I F 10, s. 405.

⁸⁷² *Staročeské knihy*, s. 231.

a neb pospiechá k studnicem vod, tak žádaj neb pospiechaj každý člověk do domu tohoto a ke všemu, což se vněm prodává. + Got + Amagot +... a vloží se do sklepa (pivnice). Citovaný postup se nedochoval v úplnosti, takže můžeme předpokládat, že text má ještě pokračování. Nepodařilo se dokázat, že „jelen spěchající ke studnicím vod“ je aluzí na konkrétní náboženský text, *Got – Amagot* připomínají jména *Goga* a *Magoga* zmiňovaných ve starozákonní tradici Apokalypsy.⁸⁷³ Nejsnazší cestu k bohatství ovšem představoval nález pokladu. Techniky vepsané do lékařských rukopisů většinou pracují s rituálně připravenou svící, která dohoří nebo zhasne právě na místě ukrytého depotu.

První svíčka mohla naplnit očekávání, když nad ní bylo v kostele slouženo devět mší. K jejímu zhotovení bylo potřeba kadidla, myrhy, síry, vosku, bílého knotu a svatého oleje. Z doporučení lze usuzovat, že na místě, kde svíce zhasne, je skutečně ukrytý poklad, ačkoliv v rukopise pouze stojí: *a kdež uhasne, všickni d'áblí pryč utekú.*⁸⁷⁴ Druhý návod na výrobu podobně užitečné svíce předpokládá, že knot připraví nějaká panna v neděli před východem slunce, použitý vosk měl pocházet z hromniček svěcených o Velikonocích a nad svící položenou na oltáři měly být odslouženy tři bohoslužby ke cti Panny Marie. Tentokrát se explicitně říká, že *kde bude poklad, tu zhasne*. Zmínka o d'áblech z konce prvního návodu se nejspíš vztahuje k pátku, považovanému snad v návaznosti na pašijovou tradici za nejvhodnější den pro hledání pokladu, neboť jak praví jiná instrukce: *slušie hledáno býti v pátek, ješto d'ábel ten den žádné moci nemá.*⁸⁷⁵ I třetí návod na přípravu svíce k nalezení pokladu předpokládá, že knot vyhotoví panna, tentokrát ve čtvrtek nad ránem. Sakrální rozměr detektoru pokladů zdůrazňuje užití vosku z posvěcené svíce a jeho věšteckou funkci zdůrazňuje závěr: *A kdež se naděješ, jdi na to miesto a rozsviť tu svienci a budeliť tu poklad, vieř mi, tehdy ta sviečka zhasne, paklid' ho tu nebude, ta sviečka bude hořeti před se.*⁸⁷⁶

Poslední věštecký postup k nalezení pokladu je na první pohled rituálů prostý, a proto se domníváme, že zápis návodu není úplný. Z dochovaného textu se dovídáme, že k realizaci celé akce je potřeba velký dřevý hrnec, poklička a žhavé uhlíky, které

⁸⁷³ KNM, sign. I F 10, s. 401.

⁸⁷⁴ Ibidem, f. 209r.

⁸⁷⁵ KNM, sign. III F 53, f. 51v.

⁸⁷⁶ KNM, sign. I F 10, s. 412.

se zanesou na nadějně vypadající místo (*kde se naděješ*). Zde je potřeba vykopat jámu dva lokty hlubokou, vložit do ní hrnec se žhavými uhlíky, přikrýt pokličkou a čekat. Ve směru, kam se ubírá dým unikající z otvorů v hrnci, je třeba kopat.⁸⁷⁷

5.7 Přírodní substance – gesta – slova

Výše popsané svíce ukazují na pluralitu funkcí ritualizovaných předmětů, neboť vedle detektoru pokladů známe z rukopisů také svíce ochranné a svíce léčebné, v jednom případě svíce posloužila jako zástupný objekt pro translaci nemoci. Všem těmto svícím je vlastní rituál, jehož dodržení podmiňuje efektivitu. V jednotlivých podkapitolách této kapitoly jsme mohli pozorovat řadu substancí aplikovaných jako amulet, pro které byl rituál nezbytným iniciačním momentem jejich vlastností. Ilustrativním příkladem je pokřtěná mandragora přinášející štěstí hráčům vrhcábů. Na příkladu pivoňky je možné sledovat očekávané znásobení jejich vlastností: sama o sobě byla užívána jako divotvorný amulet proti padoucnici, bylo ale nad ní možné sloužit mši, a pak rukopis garantoval jejímu nositeli štěstí. Dřevěné křížky vyřezávané ze střemchy získávaly svou moc za podmínky, že byly vyřezány na Velký Pátek. Rituální postupy můžeme pozorovat také na příkladech rostlinných léků, jejichž účinnost podmiňovala gesta a slova doprovázející jejich získávání, přípravu i vlastní aplikaci.

Několik nových dokladů potvrzuje, že divotvorná moc bylin sama o sobě účinkovala proti magii. Aplikace je v některých případech shodná s formami aplikace amuletů: andělíčka, benedikt nebo bukvice se nosila přivázaná či zavěšená na těle, mořská cibule, černobýl nebo dubový list se připevňovali k vchodovým dveřím do obývaného objektu. Jiné rostliny společně s vysvěcenou solí a požehnanou vodou ochránily prostor před kouzlem, když jimi byl vykropen. Důvěra byla vedle brotanu, který měl chránit rovněž proti odčarování potence, vkládána do dobromysly a vratiče, který se mimoto zakopával co by past pod komunikaci vedoucí do stavení. V rituálech provázejících přípravu léku nebo ochranného předmětu lze sledovat pravidelnou přítomnost časových tabu, realizovaných předepsaným dnem: svátkem světce nebo konkrétními dny v týdnu.

⁸⁷⁷ KNM, sign. III F 53, f. 121v.

Významné místo v představených rituálech lze přisoudit verbálním formulím, modlitbám, žehnáním a zaklínadlům. V případě ochrany polností, zahrad či sadů před přírodními pohromami v některých případech známe pouze formulí a o případných dalších postupech nejsme z rukopisů informováni. Nadpřirozenou mocí disponujícími slovy bylo dle rukopisů možné odehnat krupobití a škůdce, odhalit či potrestat zloděje, ochránit dítě před nemocemi způsobenými uhranutím či uřknutím. Verbální formule se tak vedle divotvorných, resp. posvěcených substancí či církevní praxí inspirovaných gest jeví být účinnou i užívanou zbraní proti silám zla. V exorcistické praxi je slovo klíčovým nástrojem k zahánění d'ábla a lidové tradici se dočkalo rozsáhlého a pestrého užívání. Funkci slova v zařikávání nemocí si představíme v poslední kapitole.

6. Verbální formule: zařikávadla a textové amulety

6.1 Morfologie zakazované praxe

Aplikace verbálních formulí za účelem léčby nebo ochrany je činnost kritizovaná v církevní literatuře prakticky po celý středověk. Počátek tohoto postoje je možné hledat již v patristických spisech, kdy se konstituuje nový kánon magických *artes*. Mezi zakázanými naukami se vedle pohanských věšteckých technik usadila také praxe ovlivňovat realitu za pomoci slov: zaklínání – zařikávání, jež má v očích strážců pravověří za cíl jediný: oslovit a uctít démona, pekelného vládce. Augustin v pojednání *De doctrina christiana* zmiňuje praktiky tohoto druhu v lékařství a nahlíží na ně pochopitelně s nedůvěrou, konkrétně hovoří o amuletech a zázračných léčebných praktikách spočívajících v *zařikávání nebo v různých znacích, kterým říkají characteres – písmenka*.⁸⁷⁸

Zacházení se slovy za účelem léčby zařadil k magickým praktikám Isidor ze Sevilly,⁸⁷⁹ který v *Etymologiích* výslovně mezi zakázanými činnostmi zmiňuje zařikávání (*praecantationes*) nebo víru v talismany obsahující písmena či jiné znaky (*characteres*), ve věci zavěšované (*in rebus suspendendis*) i uvazované (*ligandis*), ve kterých spočívá *umění démonů a zlých andělů*.⁸⁸⁰ V následujících staletích víru v zařikávání (*praecantatio*),⁸⁸¹ amulety s magickými znaky (*characteres*) a čarovné návazy (*ligaturae*) zakazovala řada normativních světských (zákoníky) a církevních textů (synodální ustanovení, penitenciáře).⁸⁸² V hagiografii se nedovolenému zacházení se slovy věnují především zaklínači a nejrůznější šarlatáni působící svým počítáním škody napravované zásahy světců, kteří sice také užívají slova, leč jejich

⁸⁷⁸ A. Augustinus, *Křesťanská vzdělanost*, s. 105.

⁸⁷⁹ W. E. KLINGSHIRN, *Isidore of Seville's Taxonomy of Magicians and Diviners*, in: *Traditio* 53, 2003, s. 74.

⁸⁸⁰ *Ad haec omnia pertinent et ligaturae execrabiliū remediorum quae ars medicorum condemnat, sive in praecantationibus, sive in characteribus, vel in quibuscunque rebus suspendendis atque ligandis. In quibus omnibus ars daemonum est ex quadam pestifera societate hominum, et angelorum malorum exorta.* Isidor ze Sevilly, *Etymologiae* VIII, cap. IX, 31, in: PL 82, c. 313C.

⁸⁸¹ Kromě výrazů *praecantatio*, resp. *incantatio* figurovalo v klasické latině jako výraz pro „zařikávání“ slovo *carmen* (je základem současného anglického *charm – charme* v Middle English – znamenající mj. „kouzlo, zaklínadlo, zařikadlo), které znamenalo jednak náboženský hymnus, ale také liturgický zpěv, kouzlo nebo zařikadlo. Všechna tato slova asociovala s magií na základě zpívané invokace božstev v pohanském kontextu. Ve středověkém kontextu uvedené výrazy odkazovaly na kurativní postup prostřednictvím verbální formule, jenž byl realizován orální i písemnou formou. Staroanglické alternativy doložené z lékařských rukopisů jsou *galdor* či *gebede*. Srov. německé *Gebet* (*Gibet* ve staré němčině) znamenající „modlitba“. Viz L. T. OLSAN, *Latin Charms*, s. 116-117.

⁸⁸² Citace na raně středověké penitenciáře viz V. FLINT, *The Rise*, s. 247.

techniky jsou legitimní.⁸⁸³ Tito šarlatáni klamou důvěřivce také v krajíně středověké hagiografie. Řehoř z Tours (539-593)⁸⁸⁴ popisuje vystoupení podvodníka Desideria, který tvrdil, že je *ve stálém spojení s apoštolý Petrem a Pavlem* a pokoušel se léčit mnohé nemocné. Dle mínění historiografa je ale pouze chtěl *klamat černokněžnickým bludem* (tj. zaklínáním mrtvých).⁸⁸⁵ Když se zařikávanými neuspěl, nechal nemocným tak intenzivně natahovat údy, až mnozí tuto léčbu nepřežili.⁸⁸⁶

Indiculus superstitionum et paganorum z 8. století o užívání slov odmítavě hovoří v kapitole *De phylacteriis et ligaturis*.⁸⁸⁷ Zakazované operace se slovy v kontextu tehdejšího léčení rozebírá také proslulý *Liber decretorum* Burcharda z Wormsu (965-1025).⁸⁸⁸ Podle desáté knihy této sbírky má být proklet ten, kdo by užíval *phylacteria* (apotropaické amulety) nebo vyhledával zařikávače a jiné věštce. Pokání v délce až jednoho roku přísluší ženám praktikujícím zařikávání (*incantationes*). Církevní autority mají rovněž věnovat pozornost lidem, kteří pronášejí d'ábelská slova (*diabolica carmina*) nad chlebem, bylinami a hanebnými návazy (*nefaria ligamenta*).⁸⁸⁹ I Burchardova sbírka tedy ukazuje na dominantní tendenci církevních normativů interpretovat neschválenou manipulaci se slovy jako praxi magickou, usilující o navázání spojení se silami zla (démonem).

V českém prostředí se tento tradiční postoj odráží v kázáních *Homiliáře Opatovického* z 12. století, kde čteme: *Proč tedy skrze věštby, zaklínadla a amulety d'ábelské zabijí svou duši ten, kdo skrze slova kněze a almužny církve může vyléčit duši*

⁸⁸³ Za topos přinejmenším raně středověké hagiografie je možné považovat úspěšný lékařský zásah svěťce u pacienta, kterého neúspěšně léčili řádní lékaři-*medici*. Tato skutečnost ukazuje na prestiž, kterou ve společnosti řádní lékaři chovali. Lékař v hagiografii vystupuje spíše jako méně schopný partner svěťce, zaklínač naopak jako jeho častý a porážený protivník. Především proto, že společnost klame, a nebo je dokonce ve spojení s temnou stranou síly. K tématu viz studii V. FLINT, *The Early Medieval „Medicus“, the Saint – and the Enchanter*, SHM 2, 1989, s. 130.

⁸⁸⁴ Viz H. H. ANTON, *Gregor v. Tours*, in: *LexMA* IV, c. 1680-82.

⁸⁸⁵ Divinačně-magickou techniku uváděnou autorem *Tkadlečka* i Janem ze Žatce ve skladbě *Ackermann aus Böhmen* po jazykové stránce analyzoval B. Ryba. Původně se tento způsob věštění nazýval *necromantia* a odkazoval na „tázání se mrtvých“. Ve středověku došlo k hláskovému posunu směrem k výrazu *nigromantia*, přičemž původní význam nemusel být zapomenut (viz staročeské slovo „mrtvočár“). Stále častěji se ale vyskytuje konotace s „černou magií“ poznatelnou skrze černé knihy (V *Tkadlečkovi* čteme: *nigromantia, jenž při hloupých lidech černé knihy slovú*). Podrobněji viz B. RYBA, *Nigromancie*, s. 81sqq.

⁸⁸⁶ Řehoř z Tours, *O boji králů a údělu spravedlivých*, transl. J. Kincl, Praha 1986, s. 466-469.

⁸⁸⁷ Č. ZÍBRT, *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku – superstitionum et paganorum*, Praha 1996 (reprint), s. 44-52.

⁸⁸⁸ M. KERNER, *Burchard v. Worms*, in: *LexMA* II, c. 946-950.

⁸⁸⁹ Burchardus Wormaciensis, *Liber decretorum*, lib. X., in: PL 140, c. 836A-836D.

*i své tělo*⁸⁹⁰ a také napomenutí nevyhledávat v případě událostí, jako jsou smrtelné choroby lidí i zvířat, *zlé muže a ženy, zlovolné čaroděje, zaříkavače, falešná pisma, stromy, prameny, nýbrž Boha a jeho svaté, svatou církev a věrné lékaře.*⁸⁹¹ Obdobně neústupná jsou kázání vepsaná do Svatovítského rukopisu z přelomu XIV. a XV. století. Předlohou staročeského textu bylo latinské kázání připisované sv. Augustinovi (*Contra sortilegiam Augustinus*), za jehož autora je považován Caesareus z Arles (ca. 470-542).⁸⁹² Slovy kazatelovými *potupeni jsú zaklínači a lekovníci, jenž zaklínají a nemoci lekují, o nichž die svatý Pavel: sladkými řečmi a žehnániami svodie srdcie nevinných. Také potupeni jsú návazači neb čáronosi, jež uvazují sobě a nosie čtenie s křížky a jména božie a jiné věci proto, že nebudú uraženi od železa neb od ohně, neb že jich nemohlo by nic zlého potkati.*⁸⁹³ Z tohoto textu je patrné, že zaříkavači – čáronosi a lekovníci, nabízí verbální formule, jež mají na první pohled křesťanský charakter

Tomáši Štítnému ze Štítného vadily *poboňky, kterýchž učení lékaři nedržie, dále také napsanie, která na jablce, na oplatce neb na listě, neb pro zuby, ješto na stěně škohrtají* (tj. škrábají), *neboť návuzy zapovězení jsou kostelem. Žehnání jsou podle něj smyšlená a některá i vyloženě lživá. Chtěl-li kdo lží tělo uzdraviti, ano lež i duši zabije.*⁸⁹⁴ Na celé pasáži je pozoruhodné, že autor stoupence pověrečných praktik odsuzuje spíše pro přílišnou víru, která je svedla z cesty a dovolila jim nechat se oklamat ďáblem (*dali se črtu oklamati*). Je mu známo o poskytovatelích *lékóv*, tj. zařikadel, že chovají přesvědčení o prospěšnosti svých aktivit, a proto je varuje, aby neupřednostňovali dílčí tělesný prospěch nad spásou duše. Skrze tato slova dostává opět konkrétní obraz ďábel, výjimečně dobrý lhář a předpokládaný hybatel na první pohled prospěšných událostí. Dokumentované čarodějnické procesy z let 1300-1500 potvrzují choulostivost praxe verbálních lékařství. Jistá žena označovaná jako *Maria*

⁸⁹⁰ *Quare ergo per carios et divinos, precantores et filacteria diabolica occidit animam suam, qui per orationem sacerdotum vel elemosynam ecclesiarum potest sanare animam et carnem suam. Viz Das Homiliar des Bischofs von Prag, Hrsg. Ferdinand Hecht, Praha 1864, s. 74.*

⁸⁹¹ *...non pro mortalitate animalium non pro pestilentia non pro infirmitate aliqua, neque pro variis aliis evenimentibus, ad malos viros, aut feminas aut ad angurantrices aut ad meleficas, aut incantatores, aut falsas scripturas aut ad arbores vel ad fontes aut alicubi nisi ad deum et sanctos ejus et ad sanctam matrem ecclesiam dei auxilia quarere, nisi ad medicos fideles adiutoria. Ibidem, s. 79.*

⁸⁹² G. LANGGÄRTNER, *Caesarius v. Arles*, in: *LexMA II*, c. 1360-62.

⁸⁹³ *Svatovítský rukopis*, ed. A. Patera, Praha 1986, s. 331.

⁸⁹⁴ Tomáš Štítný ze Štítného, *Knížky sestery o obecných věcech křesťanských*, ed. K. J. Erben, Praha 1852, s. 9.

medica čelila v Brescii obvinění, že učí své pacienty recitovat zcela ortodoxní modlitby jako Otčenáš a Zdrávas *sice ve jménu svaté trojice, ale ve skutečnosti ke cti a vážnosti d'ábla*, jak usoudil soudní dvůr.⁸⁹⁵ Papež Celestin V. měl údajně na žádost, aby ve prospěch trpícího recitoval léčebné zařikávací, opatrně odpovědět, že nemocnému raději pouze požehná.⁸⁹⁶

Štítňý používá slovo *poboňky* ze staroslověnského *zabobony* jako obecný výraz pro pověry. Synonymní k latinskému *ligaturae* bylo staročeské slovo *návazy*, nebo *návuzy* slovy Štítňého,⁸⁹⁷ které označovalo zavěšené léčivé byliny i textové amulety. Staročeské slovo *lék* mohlo označovat i magický léčivý prostředek.⁸⁹⁸ Výrobci magických pásků (*návazů*) byly označovány jako *navazači*, popřípadě *lekovníci* na základě zřetelné vazby na staročeský *lék*, nositelé amuletů pak slovem *čáronosi*. Tyto ochranné prostředky byly označovány jako *čáry* (patrně v návaznosti na latinské *characteres*). Kdo dělal čáry, byl *čaroděj*, *čaroděník*, *čarodějník*, nebo *čarovník*. Jan Rokycana píše o svých současnicích, že *nestačiliť lékařství, ...aniť se vrhú k žehnáním, k navazačóm* a dále, že *všecka božie prikázanie... již lid zjevně přestupuje, maje bohy jiné, běhaje k čarodějníkuom*.⁸⁹⁹ Jejich praxi přibližuje Natahanel Vodňanský z Uračova: *jistých figur, charakterů, okršlků, čar, slov i z písma sv. vzatých nevážně i jiných pověrných s d'áblem vymyšlených žehnání užívají pověrně, neb pro vyzvědění věci tajných, neb pro užitek nějaký tělesný čarodějníka, neb pro uškození jiným na zdraví, na dobytku a jiných věcech*.⁹⁰⁰

Praxe léčit pomocí verbálních formulí je předkřesťanská, slova a znaky germánské či keltské tradice obsahují ještě rukopisy anglosaské provenience, sepsané kolem roku tisíc.⁹⁰¹ Jak vidíme i na základě opakovaných zákazů, církvi se tento fenomén nepodařilo vymýtiti zcela, nýbrž v duchu *imitatio christiana*,⁹⁰² trendu, jež

⁸⁹⁵ R. KIECKHEFER, *European Witch Trials*, s. 56.

⁸⁹⁶ TÝŽ, *The Holy*, s. 368.

⁸⁹⁷ T. Štítňý ze Štítňého, *Knížky*, s. 9.

⁸⁹⁸ F. ŠMAHEL, *Silnější než víra*, s. 253.

⁸⁹⁹ Igor NĚMEC, *Česká slova někdejší magické terminologie*, LF 103, 1980, č. 1, s. 31-39.

⁹⁰⁰ Cit. dle Č. ZÍBRT, *Kouzla a čáry starých Čechů*, PAM 14, 1887, s. 87.

⁹⁰¹ Charles Singer provedl analýzu magicko-rituálních praktik především v rukopisech označovaných jako *Leechbook of Bals a Lacnunga*. Kromě stop řecké medicíny filtrovaných latinou a vlivu salernských textů poukázal na relikty starogermánské i keltské magie. Viz Charles SINGER, *Early English Magic and Medicine*, in: TÝŽ, *From Magic to Science*, New York 1958, s. 133-167.

⁹⁰² Petr SOMMER, *Začátky křesťanství v Čechách*, Praha 2001, s. 37. Srov. R. W. SCRIBNER, *Reformation*, s. 481; T. HUNT, *Popular Medicine*, s. 78.

můžeme zejména v raném středověku sledovat v širokých kulturních a společenských souvislostech, tuto praxi adoptovala a prosadila na místo původních verbálních formulí křesťanská zaříkávadla, citáty z Písma a liturgické výpůjčky.⁹⁰³ Proti pohanským zaklínačům postavila model světce, který je schopen konat léčebné zázraky mj. právě pomocí slov a gest.

Blahoslavená Monegunda podle vyprávění Řehoře z Tours vyléčila chlapce, jenž trpěl v důsledku maleficia značnými bolestmi, když vzala list vinné révy, zvlhčila jej slinami, učinila nad ním znamení blahoslaveného kříže (*accepto pampini viridis folio, saliva linivit, fixitque super eum crucis beatae signaculum*) a položila mu jej na břicho (*ponens super alvum iuvenuli*).⁹⁰⁴ Neznámý kněz vyléčil mladíka, když mu na hlavu položil schránku s ostatky svatého Juliána (*capsula cum pignoribus sanctis*) a pomocí zaříkávání způsobil, že nemocný vyzvracel nejen krev, ale také demony.⁹⁰⁵ Monegunda či anonymní kněz jednali obdobně jako Kristus a apoštolové, kteří z těla nemocných vyháněli zlé duchy.⁹⁰⁶ Postupně se ve stínu církevních normativních textů, zpovědních manuálů a kázání vytvořila alternativní léčitelská síť s vlastní tradicí magických slov, gest a symbolů, která učenecké medicíně nekonkurovala, ale přirozeně ji doplňovala.

6.2 Diskuse o moci slov: teologové, inkvizitoři, lékaři

In principium erat verbum, začíná Janovo evangelium. Slovo je v křesťanském náboženství v návaznosti na řeckou tradici (*logos*) dáváno do souvislosti s božstvím a jeho moc je vnímána sakrálně. Působení božských slov je tedy silnější, než vlastnosti divotvorných substancí. U Mikuláše z Jawora (1355-1435), učitele pražské university, proto čteme: *Virtus in verbis est, in petris et in herbis: Maior inest verbis, minor in petris et in herbis*.⁹⁰⁷ Ve staročeském rukopise je citován z jiných pramenů neznámý Mistr David z Tábora, který obhajoval zaříkávání v lékařské praxi (*mnoho i viece muože býti uléčeno a uzdraveno rozličných ran a bolestí*) slovy: *nebo jest Pán Buoh*

⁹⁰³ Srov. V. FLINT, *The Rise*, s. 303. V tomto kontextu připomeňme tvrzení, že nová náboženství považují praktiky starších kultů za magická. Viz J. B. RUSSEL, *Witchcraft*, s. 11.

⁹⁰⁴ Řehoř z Tours, *Liber vitae patrum* XIX, in: MGH SRM I, ed. Bruno Krusch, Hannover 1885, s. 739.

⁹⁰⁵ *Clericus vero haec audiens, positam super caput eius capsulam cum pignoribus sanctis, fide plenus orare coepit attentius, ipse quoque cum vomitu sanguinem daemoniumque proiciens, purgatus abscesit*. Viz *Liber de Virutibus S. Iuliani* 45, in: MGH SRM I, s. 581.

⁹⁰⁶ Přehled těchto skutků viz R. KIECKHEFER, *Magie*, s. 52-53.

⁹⁰⁷ K. BRACHA, *Magia*, s. 20.

všiemohúci dal moc kamení, koření rozličnému a slovóm dobrým, nebo jest samým slovem všieckny věci z ničehož stvořil a učiněny jsú. Taková praxe je tedy legitimní a neměla by být terčem kritiky, zvláště proto, že v některých případech je prostě nutná: nebo všieliká potřeba své právo má.⁹⁰⁸

Kladivo na čarodějnice naopak soudí, že nelze platně namítat, že Bůh dal moc slovům stejně, jako jí dal rostlinám a kamenům.⁹⁰⁹ Slova sama o sobě totiž mocí nedisponují a jejich laické užívání je v tradici církevního písemnictví problematizováno a podrobováno restrikcím, neboť panuje obava z jeho zneužívání; v zásadě platí, že legitimně užívá božská slova pouze osoba řádně vysvěcená, v případě laiků je jejich užívání limitováno na schválené formule, mezi nimiž na prvním místě stojí modlitby. Takto doporučuje užívat slov ve prospěch nemocného Tomáš Štítný: *Ale toť jiná, když kto sprostně, z přiemého úmysla, maje lítost k nemocnému, prosí zaň Boha, aby Buoh ráčil jemu odlehčiti, aneb jeho svú milostí posíliti, aby jej těžké pokušení nepřemohlo.*⁹¹⁰ Ani citovaný inkvizitorský manuál nic nenamítá proti pronášení modliteb Otčenáš, Zdrávas nebo Krédo ve prospěch nemocného a cituje příklad zbožné panny, která vyléčila nemocnou nohu svého přítele (*byl velmi očarován na noze*), když tiše odříkala modlitbu k Pánu a apoštolské krédo a v téže chvíli udělala znamení životodárného kříže.⁹¹¹ Autoři *Kladiva* také připouštějí, že kromě běžných modliteb mohou laici proti špatnému počasí recitovat také první slova Janova evangelia: *Na počátku bylo slovo.*⁹¹²

Podstatou účinnosti slov se v návaznosti na spis *De idolatria verborum* Viléma z Auvergne (ca. 1180-1249)⁹¹³ zabýval jak Mikuláš z Jawora v díle *De superstitionibus*, tak *Kladivo na čarodějnice*. Rozklady problematiky vlastní moci slov (*siły jakoby zawartej w słowach*) vedou ke shodnému závěru, že sama o sobě slova takovou mocí nedisponují. Musela by totiž pocházet buď z jejich materie (*ex parte materiae*), kterou je vzduch, nebo z formy (*ex parte formae*), kterou je zvuk, nebo z jejich významu (*ex modo significandi*), anebo ze všech tří důvodů

⁹⁰⁸ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 18v.

⁹⁰⁹ *Malleus*, s. 433.

⁹¹⁰ T. Štítný ze Štítného, *Knížky*, s. 9.

⁹¹¹ *Malleus*, s. 411. Stejně exemplum cituje Johannes Nider v manuálu inkvizitorů s titulem *Formicarius*. Viz M. D. BAILEY, *The Disenchantment*, s. 389-90.

⁹¹² *Malleus*, s. 437.

⁹¹³ G. JÜSSEN, *Wilhelm v. Auvergne*, in: *LexMA IX*, c. 162-63.

dohromady.⁹¹⁴ Autoři dále dedukují, že moc slova nemůže pocházet ze vzduchu nebo zvuku, neboť ty nedisponují sami o sobě takovou silou. Nemůže pocházet ani z významu, neboť v takovém případě by slova *dábel nebo smrt nebo peklo byla škodlivá vždy a slova zdraví a dobro by vždy byla blahodárná*. Z uvedeného plyne, že nemůže pocházet ani z těchto tří skutečností dohromady.⁹¹⁵ Mikuláš z Jawora proto usuzoval, že pokud nemají slova moc sama o sobě, musí tato síla pocházet z moci toho, na koho se obrací – *non virtute illorum verborum aliquid fieri, sed virtute illius, cui veneratio talis impeditur*.⁹¹⁶ V neautorizovaném zacházení se slovy se tedy skrývá značné riziko.

Problémem zneužívání slov v laické praxi se zabýval v *Teologické sumě* Tomáš Akvinský, konkrétně v otázce: *Zda je nedovolené všeset božská slova na krk (Utrum suspendere divina verba ad collum sit illicitum)*.⁹¹⁷ Tomášova odpověď je k praxi zavěšování textových amuletů v zásadě shovívavá, byť v rámci řešené kwestie poukazuje na dva rizikové faktory. První souvisí s obsahem (*co je to, co se pronáší nebo píše*), užívaná slova či symboly nesmí invokovat démony, a nemají to být proto ani slova neznámá, například hebrejská, u kterých v tomto ohledu nepanuje jistota. Druhý rizikový faktor souvisí s formou aplikace (*stojí-li naděje na způsobu psaní nebo vázání*) a zde Tomáš upozorňuje na nábožensky irelevantní tabu související s aplikací (označuje je slovem *marnosti – aliqua vana*).⁹¹⁸ Křesťan se má spolehnout pouze na účinnost božských slov bez ohledu na rituální kroky provázející jejich aplikaci, slovy Tomáše: *je dovoleno pronášeti božská slova nebo vzývatí božské jméno, jestliže se přihlíží pouze ke cti Boha, od něhož se očekává účinek; přihlíží li se však k marnému zachovávaní něčeho jiného, bude nedovolené*.⁹¹⁹

Tomášovo řešení přejali autoři *Kladiva na čarodějnice*, kteří zdůraznili dvě skutečnosti: text nesmí obsahovat nic, *co by naznačovalo vzývání démonů* a žádná

⁹¹⁴ K. BRACHA, *Magia*, s. 23; srov. *Malleus*, s. 433.

⁹¹⁵ Ibidem.

⁹¹⁶ K. BRACHA, *Magia*, s. 23.

⁹¹⁷ *S. Thomae Aquinatis Summa theologica, tomus quartus, secunda secundae*, emendata Nicolai – Sylvii – Billuart – C. J. Drioux, Freiburg – Paris – Barri 1992, s. 32 (cit. dále jako *Summa theologica*); srov. český překlad *Theologické summy svatého Tomáše Akvinského druhé části druhý díl, 1, otázka 1-105*, red. E. Soukup, Olomouc 1938, s. 783 (cit. dále jako *Theologická summa*).

⁹¹⁸ *Summa theologica*, s. 33; srov. *Theologická summa*, s. 784.

⁹¹⁹ Ibidem, srov. *Ergo dicendum, quod etiam proferre divina verba, aut invocare divinum nomen, si respectus habeatur solum ad reverentiam Dei, a quo expectatur affectus, licitum erit; si vero habeatur respectus ad aliquid aliud vane observatum est*. Viz *Summa theologica*, s. 33

*neznámá jména.*⁹²⁰ Na jiném místě rukověti inkvizitorů je legitimita užívání verbálních formulí podmíněna splněním sedmi podmínek: zařikávadla nesmí obsahovat žádné výslovné či tiché vzývání ďábla; žádná neznámá slova; žádné nepravdivé skutečnosti; žádné zbytečnosti a značky, kromě znamení kříže; víra v účinnost se nesmí vázat na formu aplikace; pozornost musí být upřena pouze na význam svatých slov a úctu k Bohu; účinek musí být ponechán výhradně na Boží vůli.⁹²¹ Postoj církevních představitelů k verbálním formulím je tedy ve snaze o eliminaci byť jen náznaku uctívání ďábla více než obezřetný a legitimní podoba zacházení s božskými slovy v praxi laiků je podrobně vymezena.

Mylná by ale byla představa, že verbální formule sloužily pouze jako prostředek k saturaci osobních potřeb laiků nebo jako profesní nástroj výhradně

lidových léčitelů, šarlatánů a nejrůznějších diletantů.⁹²² Gilbertus Anglicus (píšící v letech 1200-1250), John Gaddesden (1280-1349), John Arderne (1307-77) a Thomas Fayreford (píšící v letech 1420-1460) patřili mezi vzdělané lékaře schopné formulovat svá pojednání v latině, a přesto jejich spisy obsahují všeobecně rozšířená žehnání.⁹²³ Graduovaní lékaři se ve své terapii spoléhali na autoritativní lékařské texty tradované po staletí. V případě selhání této tradice nicméně bylo k dispozici lékařství, jehož účinnost sice nebylo možné vysvětlit na půdorysu antické medicíny, bylo ale opakovaně prověřené. John Gaddesden například schvaloval a doporučoval žehnání *Tres boni fratres*, neboť to bylo *empiricum bonum expertum in vulneribus pauperum* – lék zkušený a dobrý, na zraněních chudých prověřený.⁹²⁴ Učený Bernard Gordon se sice domníval, že *oportet quod medicus operetur secundum artem, scilicet per canones Ypocratis et Galeni at aliorum sapientium*, tj. že je vhodné, aby lékař léčil jen na základě lékařského umění, tj. podle kánonů Hippokrata, Galéna a jiných mudrců, sám však radil zavěšovat na nemocné byliny sesbírané s Modlitbou Páně (*cum oratione*

⁹²⁰ *Malleus*, s. 417.

⁹²¹ *Ibidem*, s. 415. Srov. M. D. BAILEY, *The Disenchantment*, s. 396.

⁹²² Naznačuje to L. T. OLSAN, *Latin Charms*, s. 136, opírající se o studii H. E. USSERY, *Chaucer's Physician: Medicine and Literature in Fourteenth-Century England*, New Orleans 1971, s. 21-24. Zde však o způsobech léčby „amatérů, léčitelů, ranhojičů, trhačů zubů, porodních babiček, mastičkářů, lazebníků a bab-kořenářek“ není zmínky – pozn. autora.

⁹²³ L. T. OLSAN, *Charms and Prayers*, s. 344.

⁹²⁴ Cit. dle L. T. OLSAN, *Charms and Prayers*, s. 351.

dominica). Byl také přesvědčen, že proti padoucnici účinně zabírá žehnání *Caspar fert* s motivem Tří králů, neboť toto bylo vyzkoušené mnohokrát (*probatum frequenter*).⁹²⁵

Argumenty typu *empiricum bonum* nebo *probatum frequenter* nás opět vrací k diskusi o divotvorných léčebných prostředcích. Učení lékaři jsou ochotni doporučovat zaříkávadla a textové amulety, protože se jedná o způsoby léčby, které jsou opakovaně prověřené. Verbální formule proto účinkují na shodném půdorysu jako mandragora, dubové jmelí nebo části supího srdce, neboť podstatou jejich účinnosti je síla (*virtus*), poznatelná pouze zkušeností. Lékař Michele Savonarola v souvislosti s léčbou parazitů cituje šest verbálních formulí, a přestože je k této praxi skeptický, hovoří o ní, neboť její účinnost potvrzuje lidové mínění. John Gaddesden příznačně tvrdí, že zaříkávadlo *Tres boni fratres* vyzkoušel na chudých a v této souvislosti připomeňme již citovaný názor lékaře Antonia Guaineriho, který se k léčbě za pomoci zaříkávadel přikláněl v případech, kdy konvenční terapie selhávala. Takové prostředky totiž získaly důvěru lidí a jejich užitím lékař posiluje pacientovu víru v uzdravení.⁹²⁶ Méně tradiční zůstává názor na lidovou praxi lékaře Mikuláše z Polska (+ 1316),⁹²⁷ že Bůh, který vždy miluje ponížené, si vyvolil prosté lidi, aby jim odhalil svá nejhlubší tajemství. Mikuláš proto i učeným lékařům radí užívat prostředky lidového lékařství, které prověřila zkušenost a praxe (*vis empiricorum*).⁹²⁸

Graduovaní lékaři se tedy k praxi léčení za pomoci verbálních formulí staví vesměs pozitivně. Zdůrazňují, že se nejedná o terapii opravdové lékařské vědy, připouštějí nicméně určité pragmatické důvody, které ospravedlňují tuto praxi. S trochou jízlivosti bychom mohli říct, že v dílech graduovaných lékařů se jedná o skutečné ospravedlnění, neboť aplikací verbálních formulí lékaři z universit opouští piedestal své scholastické vědy a využívají prostředků *empiriků*, což si opravdu žádá vysvětlení. Gaddesdonova poznámka o léčbě chudých za pomoci žehnání *Tres boni fratres* připomíná ještě jeden důležitý faktor potencionálně ovlivňující rozhodnutí lékaře ordinovat verbální formulí. Tím byly ekonomické

⁹²⁵ L. E. DEMAITRE, *Doctor Bernard Gordon: Professor and Practitioners*, Toronto 1980, s. 155-156.

⁹²⁶ D. JACQUART, *Theory*, s. 152-53.

⁹²⁷ G. KEIL, *Nikolaus v. Polen*, in: *LexMA* VI, c. 1186.

⁹²⁸ W. EAMON – G. KEIL, „*Plebs*“, s. 189.

možnosti nemocných.⁹²⁹ Zaříkávadlo je vlastně lék velmi levný a jak uvidíme následovně, ani náklady na zhotovení textového amuletu nemusely být vysoké.

Široké užívání verbálních formulí ve spodních patrech lékařské profesní hierarchie vytvořilo napětí, v jehož důsledku těmito prostředky neopovrhovali ani někteří vzdělaní lékaři, kteří je dokonce s označením *empirica* nebo *experimenta* svým pacientům ordinovali, a v zásadě pomáhali jejich šíření. Připomeňme jen, že ani graduovaný a úspěšný pražský lékař Albík z Uničova nevystupoval proti léčebným prostředkům empiriků.⁹³⁰ Prostřednictvím latiny se konkrétní verbální formule šířily prakticky po celém prostoru západní Evropy. Lze uvažovat o dvou operátorech této transmise: na jedné straně je to profesní lékařská síť a na druhé straně struktury církve, především klášterní a farní síť, které distribuovaly verbální léčivé prostředky horizontálně napříč celou společností.⁹³¹ Ve styku s laickými vrstvami nabyly tyto formule podoby v lidových jazycích a šířili se dále ústně či v písemné podobě.

Česky psané lékařské rukopisy 15. a 16. století prakticky neposkytují žádné jednoznačné informace o původcích jednotlivých zaříkadel. U žehnání proti kousnutí vzteklého psa je doplněno latinské *hoc ego facio Johannes Loquens*.⁹³² Jan Lokvenc byl jistě člověk vzdělaný a možná právě klerik. Text formule *abraculaus* je doplněn o přípisek: *toto slovo abraculaus jest času toho z Uher na Zelenú Horu posláno, když jest v Čechách lidi velmi zimnice trápila*.⁹³³ S ohledem na charakter formule (psaná řecky) a rituálně-náboženské podmínky aplikace (modlitba Otčenáš v kleče během orální konzumace každé cedulky s textem verbální formule) se jako lákavá jeví domněnka, že příjemcem tohoto žehnání byly cisterciáci, kteří na Zelené hoře u Nepomuku sídlili do roku 1420.⁹³⁴

⁹²⁹ Srov. L. T. OLSAN, *Charms and Prayers*, s. 351.

⁹³⁰ M. ŘÍHOVÁ, *Středověký lékař*, s. 313.

⁹³¹ Na roli klášterů, ale také studentů medicíny při transmisi verbálních formulí upozorňuje J. ROPER, *Towards a Poetic*, s. 33. Smallwood soudí, že otázce způsobu transmise (cirkulace) zaříkadel napříč jazykovými a etnickými hranicemi v evropském prostoru nebyla dosud věnována odpovídající pozornost. Vedle klášterní sítě, a studentů-vaganů upozorňuje také na námořníky a vojáky. T. M. SMALLWOOD, „*God was born in Bethlehem...*“: *The Tradition of a Middle English Charm*, in: MA 58, 1989, s. 218.

⁹³² KNM, sign. I F 33, f. 126v; srov. ibidem, sign. IV H 60, f. 152r; ibidem, sign. III H 4, f. 309r.

⁹³³ NK ČR, sign. XVII D 10, f. 103r.

⁹³⁴ Srov. heslo „Žďár nad Sázavou, Bývalý konvent cisterciáků *Fons S. Marie* s kostelem Nanebevzetí P. Marie a sv. Mikuláše a s poutním kostelem sv. Jana Nepomuckého na Zelené hoře“, in: Dušan FOLTÝN a kol., *Encyklopedie moravských a slezských klášterů*, Praha 2005, s. 804-815.

6.3 Modlitby, žehnání, zaklínadla – základní pojmosloví

Verbální formule ze staročeských lékařských rukopisu je možné ve shodě s Kieckheferem elementárně členit na modlitby, žehnání a zaklínání, přičemž hranice mezi nimi není vždy ostrá.⁹³⁵ Jako modlitby jsou obvykle označovány útržky křesťanské liturgie (např. zvolání: *agios, agios, agios*)⁹³⁶ či standardizované prosebné formule (např. Otčenáš), vyznání víry (Krédo) nebo Andělský pozdrav (Zdravas). Jejich charakter je zřetelně křesťanský, ačkoliv jsou někdy při jejich pronášení přítomna nábožensky nerelevantní tabu, rituály a gesta. Obdobně je tomu i v případě (po)žehnání, které má obecnější charakter. Obě formy proto nejsou primárně magické. Zaklínadla mohou být z tohoto úhlu pohledu problematictější, neboť je v nich rozkazováno nemoci (jinému zlu)⁹³⁷ a tato ve své podstatě komunikace se zlými silami byla dlouhodobě církví kritizována jako doklad čarování, magie. Bologne vidí rozdíl mezi modlitbou (*Gebet*) a zaklínadlem (*Beschwörung*) především v záměru pronášených slov: v případě prosby se jedná o modlitbu, v případě rozkazu o zaklínání.⁹³⁸ Rozdíl mezi modlitbou a žehnáním na jedné straně a zaklínadlem na straně druhé je možné stanovit i na základě vektoru působení moci slova: v případě žehnání se jedná o působení pozitivní a ve prospěch nemocného, v případě zaklínání je působení negativní v neprospěch entity působící škodu (nemoc, zranění, hlodavci, počasí). Formální shoda panuje mezi *zaklínáním* a *exorcismem*. Kieckhefer soudí, že rozdíl spočívá v intencích zařikávajícího. Zatímco exorcista zamýšlí démona odehnat, zaklínač jej naopak touží vyvolat.⁹³⁹

Etymologie slov *žehnání* a *zaklínání* ukazuje na sémantickou příbuznost. Východiskem slovesa *žehnat* je latinské *signare* – znamenat, opatřovat znamením, v tomto kontextu s významem „opatřovat znamením proti určité zlé moci“, neboli „zahánět demony pomocí znamení, např. znamení kříže“. Sloveso *zaklínat* etymologicky souvisí se slovesem *kloniti se*, tj. úpěnlivě prosit. S předmětem *d'áblům* nebo *zlým duchům* označuje ovládání démonů za pomoci jistých znamení, gest a

⁹³⁵ Richard KIECKHEFER, *Magie*, s. 88 sq.

⁹³⁶ tuto formuli uvádí L. T. OLSAN, *Charms and Prayers*, s. 357.

⁹³⁷ R. KIECKHEFER, *Magie*, s. 91.

⁹³⁸ J. C. BOLOGNE, *Magie und Aberglaube im Mittelalter*, Düsseldorf 1995, s. 136.

⁹³⁹ R. KIECKHEFER, *Forbidden Rites*, s. 14.

výroků.⁹⁴⁰ Ve staročeské skladbě *Tkadleček* čteme o nigromancii: *s prsteny k tomu připravenými a s pečetmi neb-li s znamenými vypsanými, vyrytými a oběti rozličnými zlé duchy u povětří i na zemi v jich moci je zaklíná a silnými slovy svazuje.*⁹⁴¹ Na této definici jedné z *ars magica* je příznačné, že obsahuje jak motiv magických znamení (tj. *signare*, žehnání), tak sloveso *zaklínat* (tj. prosit) ve spojení s motivem „svazování slovy“.

Studované prameny naznačují, že pisatelé a uživatelé rukopisů patrně nepocítovali významovou distinkci mezi slovy *žehnání* a *zaklínání*.⁹⁴² Formule určená k zastavení krváčení tuto skutečnost názorně demonstruje, po slovech: *zaklínám tě krví skrze krev Pána našeho Ježíše Krista...*, návod pokračuje: *po tom žehnání krop do rány pět kropí a stanet' hned.*⁹⁴³ Text začínající slovy: *ted' prikazuji tobě ráno*, a vykazující tak rysy zaklínadla, je uveden pod nadpisem *žehnání*.⁹⁴⁴ Na nemoc očí (*nehet*; regresivní změna spojivky, *pterygium*)⁹⁴⁵ se v jedné z verbálních formulí obrací sv. Petr a během zjevného zaklínání pronáší slova: *já tě vyžehnávám z toho hovada krví.*⁹⁴⁶ Verbální formule z lékařských sborníků mají dominantně křesťanský charakter (nejistota panuje jen u neznámých slov užívaných v sériových zaříkávadlech), a proto se přikláníme spíše k názoru, že ani v případě formulí nesoucích znaky zaklínadel nebyla invokace démonů záměrem (výše zmíněný problematický aspekt zaklínání). Výjimky nicméně potvrzují pravidlo, jak dokládají počáteční slova zaříkávadla proti špatnému počasí: *Zaklínám vás anjelé pekelní, kteříž přinášíte kraupy v povětří,*⁹⁴⁷ které obsahuje nepřehlédnutelnou invokaci temných sil, tj. z pohledu inkvizice krajně problematice oslovování démonů.

V následujícím rozboru verbálních formulí ze staročeských lékařských rukopisů i nadále užíváme slov *verbální formule* a *zaříkávadlo* jako neutrálních termínů bez konotací na adresáta či modálně-volní postoj mluvčího.⁹⁴⁸ Slovo *zaklínadlo* užíváme

⁹⁴⁰ I. NĚMEC, *Česká slova*, s. 31.

⁹⁴¹ *Tkadleček*, s. 174.

⁹⁴² Srov. L. T. OSLAN, *Charms*, s. 355.

⁹⁴³ KNM, sign. III H 4, f. 248r.

⁹⁴⁴ KNM, sign. II H 4, s. 561.

⁹⁴⁵ Viz heslo „nehet“, in J. JUNGSMANN, *Slovník II*, s. 665.

⁹⁴⁶ KNM, sign. III F 53, s. 56r.

⁹⁴⁷ KNM, sign. III. F 53, f. 117r.

⁹⁴⁸ Vycházíme z neutrální definice zaříkávadla (*verbal charm*), které Roper považuje za tradiční slovesný útvar (*verbal form*), jejímž smyslem je dosažení změny prostřednictvím nadpřirozených sil. Srov. J. ROPER, *Towards*

ve shodě s Bologneho definicí v případech, kdy se zařikávadlo imperativním způsobem obrací na původce zla. Za *žehnání* označujeme formule dovolávající se explicitně nadpřirozených sil s cílem prospět žehnanému člověku. Přísně formální trojice *zaklínání – žehnání – modlitba* se nám nicméně nejeví jako nejvhodnější základ pro analýzu zvoleného problému. Přikláníme se proto k širšímu formálně-sémantického rozboru, který usiluje o porozumění významu a distribuci jednotlivých komponent a kompozičních struktur zařikávadla s přihlédnutím k jejich předpokládané funkci.⁹⁴⁹

6.4 Formálně-sémantický rozbor verbálních formulí

6.4.1 Narativní verbální formule

Verbální formule odkazující na epicky ztvárněný archetypální vzor Skemmer v poslední monografii k tématu textových amuletů ve středověku chápe jako *narativní žehnání* a užívá pro ně označení *historiola*.⁹⁵⁰ Podstatou zmíněných narativů jsou krátké anekdoty ze života legendárních osob, které trpěly způsobem podobajícím se utrpení nemocného v aktuálním čase. Charakteristickým rysem a zároveň funkčním principem narativních formulí je setření časové i prostorové hranice mezi reálnou a legendární situací ve prospěch trpícího. Jako příklad Skemmer cituje narativní žehnání *Ante portam – Před branou*, které vypráví o setkání sv. Petra a Ježíše před jeruzalémskou branou. Kristus začíná krátký dialog otázkou po podstatě Petrova trápení. Když sezná, že apoštol je stížen horečkou, užije svého léčebného dotyku a uzdraví jej. Petr následně požádá Krista, aby dovolil i jiným lidem těžit z Boží milosti prostřednictvím apoštola, který by toto narativní žehnání proměnil v textový amulet. To by i ostatním lidem umožnilo nosit taková *verba scripta* k vlastnímu užítku. Kristus odpoví souhlasně.⁹⁵¹

a Poetic, s. 8. Námí užívané slovo formule (*formula*) Roper definuje jako slovní paradigma obsahující zastupitelné a rozšířitelné prvky, jež má tendenci opakovat se v konkrétním textu a rovněž i v jiných textech. Ibidem, s. 11.

⁹⁴⁹ Ke zvolené metodologii srovnej J. ROPER, *Towards a Poetic*, s. 32.

⁹⁵⁰ D. C. SKEMMER, *Binding Words*, s. 105; k pojmu „*historiola*“ jako označení pro epickou pasáž zařikávadla se přiklání také J. ROPER, *Towards a Poetic*, s. 22.

⁹⁵¹ *Ante portam Iherusalem iacebat Petrus et supervenit dominus et ait illi. Quid iaces hic Petre. Et respondens Petrus dixit. Domine, de mala febre passus sum. Ait illi surge parce dimittet te febris et continuo surrexit et secutus est eum. Et ait illi nunc oro domine ut quicumque et quodcumque haec scripta super se portaverit febris ei nocere non possit. Ait illi dominus. Fiat tibi sicut petisti. Amen.* Ibidem, s. 107.

Textový amulet typu historiola obsahuje legendární významový plán: vyprávění o Petrovi a Ježíšovi, popř. jiný narativ. Jeho druhou částí pak může být prosba nebo žehnání, prostřednictvím kterých se boží pomoc aktualizuje a je směřována ke konkrétnímu jednotlivci v reálném čase, tj. aktuální významový plán. V rukopise XVII B 18 je vepsané žehnání *Ante portam* v podobě, jež obsahuje aktuální významový plán realizovaný skrze slova žádosti: *osvobod' pane svého služebníka Jana nebo služebnici svou Barboru od zlé horečky a studenosti, jež svírá celé mé tělo*. Srozumitelné je zakončení celého textu: znamení kříže a připomenutí Svaté trojice jako hybatele uzdravující moci.⁹⁵²

Staročeská verze žehnání *Ante portam* se ve sledovaném souboru verbálních formulí vyskytuje takřka v neměnné podobě, jen bránu jeruzalémskou nahradila v lékařském rukopise brána *vlašská*. Podstatné motivy příběhu: Kristův uzdravující dotyk a svolení, aby této výsady mohli užívat i jiní nemocní, zůstaly zachovány.⁹⁵³ Typově shodné je i další staročeské žehnání proti zimnici (resp. zimnici a dně), ve kterém je podána látka rozhovoru mezi Ježíšem a Pilátem (resp. Ježíšem a Židy). V obou případech je třesoucí se Ježíš na kříži otázan, zda-li netrpí výše uvedenými nemocemi. Negativní odpověď doplňuje Kristova žehnací formule: *aniž tím žádným třísti bude, kdož po mně ty slova říkati bude, aniž je ten bude míti, ktož tato slova po mně říkati bude*.⁹⁵⁴ Ačkoliv i v tomto případě je možné zhotovit textový amulet, žehnání bylo nejspíš pronášeno ústně.

⁹⁵² *ted' máš o lísku psáno, že mnohé ženské tváři byl spomocen, ale mužské málo. Takto jej máš psáti: + In nomine patris + et filii + et spiritus sancti. + Amen. + Ante portas Iherusalem iacebat sanctus Petrus et superveniens Iesus dixit ei: Quare est hoc, quod hic iaces, Petre domine de mala febre? Dixit Petrus: Adoro te, domine, ut quicumque hec verba secum portaverit scripta et si super infirmum legentur, ut non posset ei nocere mala febris, neque venenum neque gutta. Et dixit Iesus ad Petrum: Fiant ista, que petis + Jezus + Nazarenus + Rex + Iudeorum + libera domine + famulum + tuum + Iohannem + vel famulam tuam + Barbaram + de febre mala et de frigore, + quod tenet totum corpus meum + Miche + genu + a + am + n + et hoc + in nomine + patris + et filii + et spiritus + sancti. + Amen + A ten lístek pověš nemocnému na prsi, a tak dlúho nechaj, ažť jemu i přestane ta nemoc, nebo jest věc zkušena. Viz Staročeské knihy, s. 78v-79r.*

⁹⁵³ *K zimnici. Před branú vlašskú ležal Petr, prišiel naden Ježíš a řekl k němu: proč tu ležíš. Odpověděl Petr: pln sem zimnici a studenosti. Dotekl sie jeho Ježíš a uzdraven jest. A řekl Petr: pane, ktož tento list nosí při sobě, zimnicie neměj. Odpověděl jemu Ježíš: bud' tobě jakoť prosíš. Amen. KRAKÓW, BiblCzart, sign. 1497, s. 131.*

⁹⁵⁴ *Proti zimnici říekaj takto: Ve čtvrtek na pátek pána boha jali, Pilátovi jej v ruce dali. Pilát pána boha na kříži rozp[í]jal A Pán Buoh se milý zatřásl. Pilát jemu řekl: Bože, co se třeseš, zdaliž tebu zimnice třese. Pán Buoh milý odpoviediel: Mněť Piláte zimnice netřese, aniz tím žádným třísti bude, kdož po mně ty slova říkati bude. Ve jméno Otce i Syna i Duchu svatého, vše jednoho hospodina. A neříkaj amen, až do třetie. A to říkaj, když chceš koli. KNM, sign. IV H 60, f. 80v-81r. Žehnanie proti zimnici i dně... jest jat, na svatém kříži rozp[í]jat. Trás se božskou moci. Řekli sú jemu židé, zda-li ty máš dnu či zimnici? Odpověděl pán Ježíš, jáť nemám dny ani zimnice, aniž je ten bude míti, ktož tato slova po mně říkati bude. To bud' ve jméno Otce i Syna i Duchu svatého. To řci po*

Ježíš je ústřední postavou narativního žehnání typu historiola s motivem Tří šťastných bratří (*Tres boni fratres*). Ty potká Kristus během jejich hledání účinné drogy k léčení ran. Motiv Tří bratří mohl být převzatý ze Starého Zákona z vyprávění o mladících, kteří s úsměvem přečkali pobyt v rozpálené peci, kam je uvrhl král Nabuchodonozor,⁹⁵⁵ s jistotou to ale tvrdit nelze. Bratři každopádně získají od Krista pokyn, aby na rány užívali olej, víno a beránčí vlnu z hory Sinaj. Jedna ze dvou staročeských verzí obsahuje i pozoruhodnou výzvu: *aniž za to kteréž mzdy vezmete* – jako součást přísahy, kterou Kristus mladíky zaváže.⁹⁵⁶ I v tomto případě se jedná o takřka celoevropsky rozšířenou formuli (o panevropských typech v této souvislosti hovoří Roper),⁹⁵⁷ jako léčebný prostředek na různá zranění používal žehnání *Tres boni fratres* například universitně vzdělaný lékař Gilbertus Anglicus.⁹⁵⁸

Tres boni fratres mezi jinými narativními žehnáními výslovně zmiňuje kriticky naladěný Tomáš Štítný: *Anoť repce baba pochukujíc a praviec, by Buoh chodil po zlatém mostě, a utkal se s svatým Petrem neb s svatú Máří, anebo s kakús dobrú bratří.*⁹⁵⁹ Zařikávadla opírající se o různá vyprávění mohli vidět jako problematická také autoři *Kladiva na čarodějnice*, neboť obvykle nesplňovala třetí podmínku legitimního zacházení se slovy, tj. *ve slovech nemá být nic, co by nebylo pravdivé*. Jako příklad citují „lživou“ historiolu: *Požehnaná panna řeku Jordán přecházela a svatého Štěpána pritom tehdy potkala a ten se jí vyptával.*⁹⁶⁰

Proti krupobití doporučují rukopisy užívat jako žehnání narativ, jehož součástí je rozmluva apoštola Petra s Kristem na téma počasí: *Proti krúpám žehnánie. Šel Pán Buoh se svými milými apoštoly cestú i řekl svatý Petr Pánu bohu: Pane milý, jaká to mračna jdú na horu? I Petře, co je tobě do toho i mně také, nechť jdú na ony hory, na*

tříkrát. Ty sám komuž škodí a naposledy amen. A potom spiej Otčenáš a Zdráva Maria. KNM, sign. III F 53, f. 51r-v.

⁹⁵⁵ Daniel 3, 8-30.

⁹⁵⁶ *Na rány žehnánie takto: Šťastní, šťastní tři bratři jednu šťastnú cestú šli i potkal je tu chvíli náš pán Ježíš Kristus, i řekl jim i kde jdete šťastní bratře tři? Hledáme kořeni, ješto by ke všem ranám dobré bylo. I odpoviedie jim Kristus: Klekněte na svá kolena, přísáhnětež na rány boží, že před žádným nezapříte, aň ukradnete, aniž za to kteréž mzdy vezmete. Jdětež na horu Synaj, vezmětež oleje z dřívie a vlny z ovce, položtež na ránu, rúkúce k ráně, ta rána buďto sečená, neb klaná neb zastřelená, neb kterákoli uražená.* KNM, sign. III F 53, f. 48v; srov. ibidem, sign. II H 4, s. 561; NK ČR, sign. XVII H 23, f. 20v-21r.

⁹⁵⁷ J. ROPER, *Toward a Poetics*, s. 32.

⁹⁵⁸ L. T. OLSAN, *Charms and Prayers*, s. 364-365

⁹⁵⁹ T. Štítný ze Štítného, *Knížky*, s. 9.

⁹⁶⁰ *Malleus*, s. 415.

ony lesy, ve jméno Otce + i Syna + i Ducha svatého. Amen.⁹⁶¹ Podobná imaginární rozmluva je součástí žehnání k zastavení krvácení, které vedou svatí a Panna Maria ve prospěch raněného: *Milá matka boží jdíeše se svým milým synem mluvieše, když na své svaté besedě sedieše, přišli k němu všickni boží sviatí a řkúc: má milá matičko naše, co ty tuto sedíš před svým milým synem, proséc za toho, jakož mezníky přesazuje. Ano tam zsečený, zbodený, zsekaný, střílený, ať krev tak stane. Stuoj krvi, tak jako ten v pekle stojí a matka boží zaň i za tebe prosí, ať by krev tobě stála a to ve jméno + Otce + i Syna + i Ducha svatého.*⁹⁶² Ačkoliv u citovaného žehnání k zastavení krvácení není zcela jasné, kdo pronáší slova zaklínání (*stuoj krvi...*), je možné i v tomto případě hovořit o verbální formuli, jejíž očekávaná účinnost je umocněna faktem, že slova ve prospěch trpícího jsou součástí legendárního plánu, a pronáší je proto patrně protagonista narativu.

Proti koňské nemoci (*vajtka v noze aneb v plecí*) je v rukopise zapsána historiola líčící rozhovor mezi Pannou Marií a sv. Petrem: *Svatý Petr šel na svém plesnivém koni, potkala jej milá matka boží, an kulhá. Svátý Petře, co jest koni tvému plesnivému, že kulhá? Milá Marie, matko božie, vajtku má v noze aneb v pleci. Svátý Petře lekuj mu ať nekulhá. Neumiem. Lekuj mu kost k kosti, aud k audu, maso k masu, žíla k žíle, kuože k kúži. A to ve jmie Boha žehnám vajtku ven, i ve jmie Syna i Ducha svatého, i všeho jednoho Hospodina, vystup ven s dnešním sluncem za horu. Amen.*⁹⁶³ Panna Maria se v tomto narativu skrze zaklínání obrací na příčinu kulhání a vyhání ji ven, názorně tak učí sv. Petra *lekovat*, tj. zaříkávat.⁹⁶⁴ V textu je příznačně užito sloveso *žehnám* pro zaklínací formuli.

Mezi narativní žehnání, která lze ještě řadit k typu historiola, patří i několik dalších staročeských textů dovolávajících se archetypální události. Přestože je i v této skupině magických formulí Kristus ústřední postavou vyprávění, chybí jeho souhlas s distribucí léčebného prostředku a formule nemá dialogickou formu. Hovoříme proto

⁹⁶¹ KNM, sign. III F 53, f. 56r.

⁹⁶² KNM, sign. III F 53, f. 37v.

⁹⁶³ KNM, sign. I F 10, s. 434-35. Heslo *vajtka* či možné varianty dostupné slovníky neobsahují, pozn. autor.

⁹⁶⁴ Sloveso *lekovat* užil jihočeský farář a autor tištěných kázání Tomáš Rešel Hradecký (1530-1562): *Jsi-li nemocen, uživej lékaře i lékařství. Nečiň jako lidé nevěřící a pověřčiví činní, kteříž se dají žehnati, lekovati, a užívají k tomu mnohého žabího žehnání a divné pověřčivé modlitbičky, a jakás dvorná slova brebci.* Cit. dle Č. ZÍBRT, *Tomáš Rešel Hradecký*, in: *Sborník historický* 4, 1886, s. 338. Srov. I. NĚMEC, *Česká slova*, s. 32-33.

o nepřímém mýtickém prostředkování, neboť žehnání není vysloveno protagonistou legendy, nýbrž pouze žehnajícím v reálném čase.⁹⁶⁵ Celoevropsky rozšířené bylo především žehnání typu *Longinus – Longin*, ve kterém je připomenut motiv probodnutí Kristova boku, ze kterého vytryskla krev a voda.⁹⁶⁶ Tato legendární událost koresponduje na rovině aktuálního významového plánu s krvácením nemocného, v jehož prospěch je žehnání užito. Žehnání doporučené proti úplavici (*červené nemoci*) zní: *Žehnání říkaj třikrát pořád: Byl jest Pán Ježíš jat i umučen, Longin rytieř slepý proklál jemu boj svatý. Tuť jest tekla krev s vodú, tekši i přestala. Také tomuto člověku N. bílá i červená nemoc byvší i přestala. Tomu jemu dopomáhej Otec, Syn i Duch svatý. Amen.*⁹⁶⁷

Jinou metonymicky vhodnou událostí byl Kristův křest v Jordáně (*Flum Jordan*).⁹⁶⁸ Narativ užitý v žehnacích formulích připomíná, že Kristus utišil vody Jordánu dříve, než byl pokřtěn. Proti krvácení (*raněnému krev staviti*) doporučuje lékařský rukopis tento text: *Šel Pán Buoh a s ním svatý Jan, i šli mimo Jordán. Kázal Pán: Jordáne stuoj, ať se pokřtí Pán. Též ty krvi stuoj, na místě, jakožť jest stál Jordán a v něm se pokřtil Pán. Ve jméno + Otce + i Syna + Duchu svatého.*⁹⁶⁹ Z rukopisných pramenů lze doložit používání tohoto narativu proti špatnému počasí (konkrétně: *zapud' přivaly vodné, odžeň krúpy škodné, daj vodu dšťovou, jasno a ticho*),⁹⁷⁰ což je situace analogická k ústřednímu motivu legendárního plánu), ale i proti parazitům (*červi*). Narativ je v tomto případě redukován na motiv křtu v Jordáně a červ je vyzýván (*já tě prosím červe*), aby poslechl slova žehnajícího analogicky k Janu Křtiteli, který poslechl Ježíše Krista.⁹⁷¹ Do této skupiny žehnání patří ještě evangelijní příběh o vyléčení tchyně apoštola Petra,⁹⁷² doporučovaný proti zimnici: *Vstav Ježíš z školy i vešel do domu Šimonova. Svekruši Šimonovu zajisté držíše mnohá studená*

⁹⁶⁵ Edina BOZÓKY, *Mythic Meditation*, s. 87.

⁹⁶⁶ Toto žehnání připomínají R. KIECKHEFER, *Magie*, s. 91; E. BOZÓKY, *Mythic Mediation* s. 87; L. T. OLSAN, *Charms and Prayers*, s. 360; J. ROPER, *Toward a Poetics*, s. 32

⁹⁶⁷ NK ČR, sign. XVII H 22, f. 194r.

⁹⁶⁸ Jako *Flum Jordan* cituje tuto formuli J. ROPER, *Toward a Poetics*, s. 32.

⁹⁶⁹ KNM, sign. III F 53, f. 45r.

⁹⁷⁰ *Ibidem*, f. 170r.

⁹⁷¹ *Proti červu, ješto koně kúsá. Ve jmie Otce i Syna i Duchu svatého, já tebe prosím červe a zaklínám tě ve jmie Otce, Syna, Svatého ducha, aby tohoto koně, ani jeho masa, ani jeho krve, ani jeho stehna nikdy neokusil, ale aby jeho byl poslušen, jako našeho pána Jezu Krista svatý Jan, když jej křtil v Jordáně. Amen.* KNM II H 4, sign., s. 449-450. Stejně zaklínání viz KRAKÓW, *BibliCzart*, sign. 1497, s. 79.

⁹⁷² Lukáš 4, 38-44.

*nemoc i prosíše jeho za ni. I stoje nad ní, přikázal studenici i osta ji, též ostaň tohoto člověka, ve jméno Otce + i Syna + i Ducha svatého + amen.*⁹⁷³ Nemoc trpícího v reálném čase má ustát analogicky k zimnici, kterou zapudil svým slovem Kristus. Pokud onemocní dítě vlivem zlovolného uřknutí, nabízí rukopis fiktivní historiolu, která má zajistit malému pacientovi léčivou moc samotného Boha: *Když dítě uřknú. Byl přišel chudý, nocleha prose, ano to sám milý Hospodin byl. Děťátko jest plakalo, nebo jest je velmi bolelo. Sám jemu milý Pán Buoh lekoval, aby se jemu bolest ukojila v jeho svatých ranách. Ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého, vše jednoho Hospodina.*⁹⁷⁴

Pod narativní verbální formule řadíme také specifickou skupinou zaříkávadel, kterou tvoří fiktivní dialogická zaklínání, ve kterých ústřední postava legendárního plánu rozmlouvá přímo s nemocí, kterou následně zakleje a zapudí.⁹⁷⁵ Rukopisy uvádí dialog proti božci: *P. J. K. počal, já po jeho sv. milosti počínám: Šeltě Pánbůh cestou, potkal se s ním božec. Kdežto jdeš, bošče? – Jdu (pomenujic ménem dítěte) do hlavy, rukou, nohou, břiška, všechněch oudů kosti tříti, masa sáti, krve píti, žil trhati – Nechodiž ty bošče (vopěty pojmenujic dítě mínem) hlavy, (?) hřbetu, všechněch oudů kosti tříti. Jdiž ty bošče na rozcestí, kde páni formani jedou, ať tě v potkovách koní roznesou. Jdiž do studánek, kde lidi vody neberou, vykousej se, vykálej se (též pojmenuje dítě) na pokoji nechej.*⁹⁷⁶ Obdobně v redukované formě i žehnání proti očním neduhům (*nehet*), ve kterém je zaklínačem tentokrát sv. Petr: *Šel nehet okolo hume, potkal jej svatý Petr: kdež to jdeš nehti? Nechodiž k nám, jdi do pustých lesuov, do pustých skal, já tě vyžehnávám z toho hovada krví + ve jméno Otce i Syna + i Ducha svatého. Amen.*⁹⁷⁷ Tato žehnání jsou po formální stránce blízká žehnání typu historiola, jejich obsahem však není v církevní tradici ukotvený narativ, ale fiktivní vyprávění, v jehož závěrečné části je proneseno zaklínadlo (*já tě vyžehnávám*).

⁹⁷³ KNM, sign. II H 4, s. 481; KRAKÓW, BiblCzart, sign. 1497, s. 135.

⁹⁷⁴ KNM, sign. III F 53, f. 196v.

⁹⁷⁵ Srov. J. ČIŽMÁŘ, *Lidové lékařství I*, s. 136.

⁹⁷⁶ NK ČR, sign. XVII D 4, s. 80. Cit dle Č. ZÍBRT, *Kouzla*, s. 414.

⁹⁷⁷ KNM, sign. III F 53, s. 56r.

6.4.2 Archetypální verbální formule

Další širokou skupinou verbálních formulí jsou texty, ve kterých je narativ redukován na pouhé připomenutí určitých motivů ze života legendárních či biblických postav. Ilustrativním příkladem je žehnání proti padoucnici opírající se o motiv Tří králů, které sděluje pouze jaké dary ten který král přinesl: + *In nomine sancte + individue + trinitatis + amen + Caspar + fert + mirram + melichar + thus + baltazar + aurum + hec + tria + nomina + regum + si quis + portaverit + secum + solvitur + a morbo + domini[?]* + *et pietatis + caduco*.⁹⁷⁸ Rovněž toto žehnání můžeme označit za celoevropsky rozšířené.⁹⁷⁹ Přestože souvislost mezi jmény Tří králů a padoucnici není na první pohled jasná, Temkin se domnívá, že klíčem k porozumění metonymie žehnání je skutečnost zmíněná v Matoušově evangeliu, kde se praví, že když králové-mágové dorazili k narozenému Kristu, padli na zem a uctili narozeného spasitele přinesenými dary.⁹⁸⁰

Již v případě žehnání *Longin* jsme byli svědky skutečnosti, že archetypální vzor připomíná motiv, který přímo odpovídá aktuálnímu problému trpícího: krev prýšící z Kristova boku – krev tekoucí z rány. V souvislosti s žehnáním *Caspar fert* nabývají na významu slova z příběhu o Longinovi: *Tuť jest tekla krev s vodú, tekši i přestala. Také tomuto člověku N. bílá i červená nemoc byvší i přestala*.⁹⁸¹ Tři králové po svém padnutí na zem a předání darů ve zdraví povstali a vydali se na cestu zpět. Žehnání tedy pracuje s jedinečnou událostí (upadnutí na zem a následné povstání), která je sice formálně analogická k chování nemocného během záchvatu padoucnice, ale ve své podstatě se nejedná o příznak nemoci, nýbrž o projev víry.

Součástí léčebných prostředků proti zimnici bylo žehnání opírající se o příběh Sedmi spáčů. Dochovalo se v latinském znění na amuletu nalezeném ve Svatojiřském klášteře na Pražském hradě, který byl vyhotoven ve prospěch sestry Dobroslavy. Zní takto: + *In nomine + patris + et filii + et spiritus + sancti + in monte + Celion + requiescunt septem dormientes + Maximianus + Martinianus + Malcus + Constantinus + et Dionisius + Seraphion + et Johannes. Domine Jesu Christe liberare*

⁹⁷⁸ KNM, sign. III H 4, f. 231r; srov. ibidem, sign. IV H 60, f. 131v.

⁹⁷⁹ K tříkrálovému žehnání srov. K. BRACHA, *Magia*, s. 30-31; srov. L. T OSLAN, *Charms*, s. 353.

⁹⁸⁰ Matouš 2. 11. Srov. Owsei TEMKIN, *The Falling Sickness*, Baltimore 1945, s. 109-110.

⁹⁸¹ Viz výše, pozn. č. 967.

*digneris hanc famulam Dobrozlauam a febribus quintanis.*⁹⁸² Jmenovaní křesťané byli dle hagiografické tradice členy družiny císaře Decia, kteří se za pronásledování roku 251 ukryli v hoře Celion, usnuli a procitli až za panování císaře Theodosia, kdy již jim nebezpečí nehrozilo.⁹⁸³ Analogicky k tříkrálovému žehnání *Caspar fert* lze pravděpodobně i v tomto případě přirovnat spánek spících křesťanů k horečnatému spánku trpícího a motivaci žehnání v nevyslovené skutečnosti, že spící v hoře se po dlouhém a nepřírozeném spánku ve zdraví probudili.

Pro zdárné početí nabízí rukopisy žehnání, které připomíná šťastný osud starozákonní Sáry a novozákonní Alžběty, jež obě počaly v pokročilém věku skrze navštívením zprostředkovanou Boží milost.⁹⁸⁴ Součástí textu je také prosba k Panně Marii, jejíž početí rovněž nebylo standardní: *Pán náš Ježíš Kristus pro spasenie lidského pokolenie naroditi se, predvėdėv vėrným svým Abrahámovi a Zachariášovi a jich ženám den početí i jiným mnohým oznámiti a dáti jest ráčil. Tuto služebnici svú, N, aby ke cti a k chvále jména tvého počala. A k přimluvě svaté boží rodičky Panny Marie se všemi svatými svými, aby plodnost synuov a dcer svú milostí ráčil počíti, kterýžto s Bohem Otcem i s Duchem svatým živ jest a kraluje po všecy věky věkuov amen.*⁹⁸⁵

Zaklínání ve prospěch zdárného porodu se opírá o shodné motivy Alžběty a Panny Marie, čímž invokes archetypální vzor zdařilého narození: *Lev z pokolení Juda, Maria porodila Krista, Alžběta jalová Jana Křtitele. Zaklínám tě mládě ve jméno Otce + i Syna + i Ducha svatého, jsi li pacholek neb dívka, aneb vyšel neb vyšla z lůže, jméno, exmanite, exmanite.*⁹⁸⁶ Všimněme si, že je zde zaklínáno rodičí se dítě, vnímané v této situaci jako původce zla. Porod Panny Marie posloužil jako metonymická opora i v případě zaklínání aplikovaného pravděpodobně v průběhu

⁹⁸² *Ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého. Ve vrchu Kelion odpočívá sedm spících: Maximián, Martinian, Malkus, Konstantin a Diviš, Serafion a Jan. Pane Ježíši Kriste osvoboditi ráčiž tuto služebnici Dobroslavu od zimnic pětidenních. Pax nax vax budiž této služebnici Boží lékem amen.* V. J. NOVÁČEK, *Amulet ze XIV. století, nalezený v chrámu sv. Jiří na Hradě*, ČL 10, 1901, s. 353.

⁹⁸³ *Sedmispáčí*, viz Jakub de Voragine, *Legenda Aurea*, ed. A. Vidmanová, Praha 1984, s. 196-199.

⁹⁸⁴ Lukáš 1. 24.

⁹⁸⁵ KNM, sign. III F 53, f. 161v. Srov. ibidem, f. 158v; KNM, sign. IV H 60, f. 208r.

⁹⁸⁶ KNM, sign. II H 4, s. 443. Srov. KRAKÓW, BiblCzart, sign. 1497, s. 82; KNM, sign. III F 53, f. 55r; latinská verze: KNM, sign. III H 4, f. 210r; redukováná latinská verze: *per patrem et filium et spiritum sanctum. Sis masculus vel femina ut excas de vulva ista exmanite exmanite*. Viz ibidem, f. 201v. V textu zařikávání uvedené jméno *Lev z pokolení Juda* je v latinské podobě *Leo de tribu Iuda* zmiňováno lékařských rukopisem v seznamu *Dvě a sedmdesáte jmen božích*. Viz *Staročeské knihy*, s. 347.

chirurgického zákroku vyjmutí střely z těla zasaženého: *Jdi šíp ven bez úrazu a bez bolenie, jako Pán Kristus z Marie panny z čistého života vystoupil bez úrazu a bez poškrvny její panenské čistoty*⁹⁸⁷ a v žehnání pro dobrou cestu: *bud' mi ta cesta jistá, kterak Panna Maria, panna čistá, porodila Pána našeho Jezu Krista.*⁹⁸⁸

V žehnání proti *uřknutí*, neboli zdravotním problémům způsobeným maleficiem, se objevuje rovněž motiv narození Jana Křtitele: *Počalo se dítě Jan v máteři své čtyřicátý den, když Pán Kristus do toho těla duši vlil, porodila Anna syna Jana s velikú bolestí, i u veliké radosti, i prohledaly jej vdova manželka, panna, panic muž, chtěním i nechtěním, i pohaněla jej jeho život. To určenie od Jana od toho dítěte odejdi ve jméno Otce i Syna i Duchu svatého, vše jednoho Hopodina.*⁹⁸⁹ V jiném žehnání proti témuž je odkazováno na motiv narození Ježíše Krista: *Když se Pán Ježíš narodil, jakž se brzo poznal z panny Marie, tak se brzo rozejdětě u roky neb u jiný(?) v tomto dítěti z jeho všech úduov a bolesti z jeho všech žil i z jeho těla odevšud.*⁹⁹⁰

6.4.3 Christologické a trojiční verbální formule

Rozšířeným typem žehnání jsou formule opírající se o základní teologické skutečnosti týkající se Krista, popřípadě celé Svaté trojice. Jejich pronesením je v podstatě vysloveno určité vyznání, kterým se žehnající hlásí k elementární křesťanské dogmatice a v tomto gestu hledá záštitu proti zlu. Kristus byl od časů raného křesťanství představován mimo jiné jako *medicus*-lékař, přičemž tato interpretace druhé božské osoby navazovala na pohanské výklady o moci boha Apollóna i jiných. Ve středověké literatuře lze vysledovat dvě základní polohy léčebného působení Krista: je to pramen milosti duchovního lékařství a zároveň nejpovolanější lékař neduhů tělesných.⁹⁹¹ Kristus je navíc vítězem nad d'áblem – původcem zla, a proto záštitou ze všech nejmocnější. Součástí formulí opírajících se o autoritu Krista může být i zaklínání, jako je tomu v případě zaříkávadla proti krvácení

⁹⁸⁷ KNM, sign. III F 53, f. 49r.

⁹⁸⁸ Ibidem, f. 118r.

⁹⁸⁹ Ibidem, f. 55r.

⁹⁹⁰ Ibidem, s. 56v.

⁹⁹¹ K tématu Krista-lékaře viz H. SCHIPPERGES, *Zur Tradition des „Christus Medicus“ im frühen Christentum und in der älteren Heilkunde*, in: *Artz und Christ* 1/1965, Jubiläumsheft, Salzburg 1965, s. 12-20; Gerhard FICHTNER, *Christus als Artz. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs*; in: *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster* 16, Berlin – New York 1982, s. 1-18. K tématu nemoci jako následku hříchu srov. P. L. ENTRALGO, *Nemoc a hřích. Od asyrsko-babylonských kultů až k moderní psychoanalýze*, Praha 1995.

*Počal se Bůh, jež zní: Počal se Pán Buoh v Nazaretě, narodil se v Bethlemě a umřel v Jeruzalemě. Jestli to pravda, stuoj krev. Ve jméno + Otce + i Syna + i Ducha svatého amen.*⁹⁹²

Velmi podobné je rozšířené žehnání *Kristus se narodil*, které analogickým způsobem zdůrazňuje triádu elementárních věroučných pravd.⁹⁹³ Ve staročeském znění se dochovalo v této podobě: + *Kristus se narodil* + *Kristus umučen* + *Kristus z mrtvých vstal* + proti úplavici,⁹⁹⁴ proti zimnici,⁹⁹⁵ ale také jako velkoryse pojaté doporučení: *dobry lék ke všemu.*⁹⁹⁶ Při záchvatu padoucnice se jako terapeutická alternativa nabízí nápis + *Jesus + Nazaretus + Rex Judeorum*⁹⁹⁷ a pro případ náhlého setkání s vlkem mohla být pohotově k dispozici ochranná říkanka: *Kristus narodil se jest, svázán jest pokoj mezi mnú a tebú dnes.*⁹⁹⁸

Zřetelnou vazbu na druhou božskou osobu si zachovává formule *Pět božích ran*, která vychází ze středověké tradice uctívání motivů *passio Christi*.⁹⁹⁹ Proti krvácení i obecně proti zranění je toto žehnání doloženo v podobě: *Svatých božích pět ran račte tuto ránu zaléčiti bez bolesti i bez otoku, ve jméno Otce i Syna i Ducha svatého*¹⁰⁰⁰ a ve shodném znění je doporučováno i proti přímětu (*panaritium*, zánět v okolí nehtové ploténky).¹⁰⁰¹ Proti blíže nespecifikované nemoci (*zámutku*)¹⁰⁰² je doložena variantní podoba této formule: *K pěti ranám Pána Krista volám, všemu umučení jeho, pěti ranám jeho, těchto pět ran otče náš, vysvobod'te mě z toho zámutku.*¹⁰⁰³ Zůstává ale otázkou, zda-li původní znění neobsahovalo spíše invokaci Krista známou

⁹⁹² KNM, sign. IV H 60, f. 28r. Srov. ibidem, f. 159r; ibidem, sign. III F 53, f. 45r.

⁹⁹³ Jako nejběžnější kristologickou formuli v latinské podobě + *Natus est Christus + Passus est Christus + Resurrexit Christus* + cituje toto žehnání J. C. BOLOGNE, *Magie*, s. 138. Pod titulem *Jesus natus est in Bethlehem* je cituje J. ROPER, *Towards a Poetics*, s. 33.

⁹⁹⁴ KNM, sign. II H 4, s. 480. Srov. KRAKÓW, *BiblCzart*, sign. 1497, s. 134.

⁹⁹⁵ Latinská verze *Cristus natus + Cristus passus + Cristus venturus + Cristus iudicatus* viz KNM, sign. IV H 60, f. 210v.

⁹⁹⁶ KNM, sign. II H 4, s. 427.

⁹⁹⁷ NK ČR, sign. XVII H 22, f. 271v. Slova *tetragramaton* a *Iesus Nazerenus rex iudeorum* doplňují žehnání *pět božích ran* na zastavení krvácení, viz KNM, sign. III F 53, 117v.

⁹⁹⁸ Ibidem; f. 98v.

⁹⁹⁹ Viz heslo „Pašije Kristovy“ in: Jan ROYT, *Slovník biblické ikonografie*, Praha 2006, s. 222-25.

¹⁰⁰⁰ KNM, sign. II H 25, f. 165v. Srov. ibidem, sign. III F 53, f. 117v; v podobě *Dii heligen funf winde dy gesaynen die sechste. In namen des waters des zones vnd des heyligen Kryst* viz Ibidem, f. 49r; srov. ibidem, sign. IV H 60, f. 147r.

¹⁰⁰¹ KNM, sign. III H 4, f. 242r.

¹⁰⁰² slovo *zámutek* je uváděno jako variantní ke slovu *zármutek*, tj. *pohnutí vnitřní zvláště neveselé*. Uvedeno je však také heslo *zámut'*, překládané jako *contagium*, tj. nákaza. Jednalo by se tedy o hyperonymum k nemocem vnímaným jako nakažlivé. Viz hesla „zármutek“, „zámut“, in: J. JUNGMANN, *Slovník V*, s. 505.

¹⁰⁰³ KNM, sign. III F 53, f. 56v

z velikonočních obřadů a doloženou jako zaříkávadlo na rány: *Milostivý Pane, pro tvých svatých pět ran, ráciž zhojiti tuto šestú.*¹⁰⁰⁴

Tematicky příbuzné k předchozímu typu jsou formule dovolávající se vybraných rysů jednotlivých osob božské trojice. Do kontextu těchto žehnání můžeme zařadit text *Tetragrammaton*. Toto zaříkávadlo začíná hebrejským jménem pro Boha, složeným ze čtyř hlásek (YHVH)¹⁰⁰⁵ a obsahuje rovněž trojiční i christologicky motiv. V této podobě je doložené proti zimnici: + *Tetragramaton jakýž Otec + alpha i o[mega] + takýž Syn lékařství + Duch svatý + alpha i o[mega] bud' tobie. K zdravie pomoc a lékařství + amen.*¹⁰⁰⁶ Na obdobném principu je také vystavěné žehnání *Pax pater*, doporučované v tomto znění jak proti zimnici: + *Criste in nomine tuo + pax pater + vita filius + medicamenta + spiritus + sanctus,*¹⁰⁰⁷ tak proti padoucnici.¹⁰⁰⁸ K léčbě zimnice je připsáno žehnání opírající se o trojici charakteristik první božské osoby: *Nestvořený Otec, bezsmierný Otec, věčný Otec*¹⁰⁰⁹ a rovněž obecné trojičné požehnání: *In nomine, ve jméno svaté a nerozdílné trojice a její jednoty, Otce + i Syna + i Ducha svatého + amen. Přestaň tomuto služebníkú tvému, N, každá zimnice, kteráž bývá na každý den, druhého dne, i třetího dne i čtvrtého amen.*¹⁰¹⁰

Během sbírání lístku šalvěje je doporučeno pronášet slova: *ve jméno + Otce hledal jsem tebe; ve jmě Syna + našel jsem tě; ve jméno + Ducha svatého sbírám tě.* Na sesbírané lístky se pak mají napsat tato slova: *Kristus daruje; anjel zvěstuje; svatý Jan káže.*¹⁰¹¹ Trojici charakteristik respektuje i žehnání proti zimnici, které zní: *Pravice boží učinila moc + pravice boží povýšila mne + pravice;* úplné znění třetí části týkající se *pravice* rukopisný zápis neuvádí.¹⁰¹² *Pravice boží – Dextera dei* je zmíněna jako jedno z Dvaasedmdesáti jmen božích (*Dvě a sedmdesáte jmen božích*).¹⁰¹³ Tento

¹⁰⁰⁴ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 19r.

¹⁰⁰⁵ K tématu tetragramaton srov. J. B. RUSSEL, *Witchcraft*, s. 9.

¹⁰⁰⁶ KNM, sign. IV H 60, f. 76v, 81v.

¹⁰⁰⁷ Ibidem, f. 210v; ibidem, sign. III F 53, f. 31r; *Staročeské knihy*, s. 181.

¹⁰⁰⁸ KNM, sign. II H 25, f. 171r; Srov. ibidem, sign. IV H 60, f. 133v; ibidem, sign. III H 4, f. 234v.

¹⁰⁰⁹ *Staročeské knihy*, s. 179.

¹⁰¹⁰ KNM, sign. III F 53, 46v.

¹⁰¹¹ KNM, sign. IV H 60; f. 80v; srov. NK ČR; sig. XVII G 9, f. 61r; ibidem, sign. XVII H 22, f. 125v-126r. Variantní podobu *Ve jmě Otce hledám tebe + Ve jmě Otcie nalezují tě + Kristus sie narodil + Kristus umučen + Kristu z mrtvých vstal* viz KRAKÓW, BiblCzart, sign. 1497, s. 60.

¹⁰¹² KRAKÓW, BiblCzart, sign. 1497, s. 42.

¹⁰¹³ *Staročeské rukopisy*, s. 347. Srov. Věra CHLÁDKOVÁ – A. M. ČERNÁ, *Dvaasedmdesát jmeno božích ve staročeských literárních památkách*, LF 128, 2005, s. 267-294.

soubor pojmenování ze staročeského rukopisu lze interpretovat jako lexikální příručku určenou právě pro komponování textových amuletů.

6.4.4 Sériové verbální formule

Samostatnou kategorií představující formule obsahující slova nebo variace slov, která jsou nesrozumitelná a jejichž původ (liturgický, kabalistický, démonologický) lze v některých případech obtížně rozkrýt. O to více mohla tato slova získat na atraktivitě v očích nepříliš vzdělaných lidí a vzbudit zájem inkvizitorů. Připomeňme druhou podmínku legitimního užívání zaříkávací z *Kladiva na čarodějnice: Za druhé, žehnání nebo zaříkávadla nesmí obsahovat žádná neznámá slova.*¹⁰¹⁴ Sekundárně získávají některé z těchto formulí nový sémantický rozměr. Důvěrně známé *hokuspokus*, známé dnes jako kouzelníkova rituální průpověď, je původně ústřední promluva křesťanské liturgie *hoc est corpus meum* – „toto je mé tělo“, slýchaná pravidelně při mši.¹⁰¹⁵ V latině a slovech užívaných během křesťanských obřadů má nepochybně původ žehnání *pax nax vax*. Právě toto sousloví tvoří část dochovaného amuletu ze svatojiřského kláštera: *Pax nax vax budiž této služebnici Boží lékem amen.*¹⁰¹⁶ Podobně k zastavení krváčení předepisuje rukopis formuli: *ax nax pax.*¹⁰¹⁷ Zatímco slovo *pax* odkazuje k latinském *pax, pacis*, f., význam slov *nax* a *vax* zůstává nejasný. Základní kompoziční jednotkou tohoto typu žehnání jsou opakující se foneticky příbuzné slabiky v řetězcích slov, z nichž minimálně jedno má oporu v jazycích oficiální kultury, především v latině.¹⁰¹⁸

Variantně pestrá je mezi staročeskými zaříkávadly především formule proti vzteklině, jejíž základní strukturu představují slova *yan + kyran + kyrion.*¹⁰¹⁹ Za klíčové slovo této formule je možné považovat poslední výraz, který odpovídá řeckému *kyrios* – pán, vládce a opakuje se v liturgické formuli *kyrie eleison – pane*

¹⁰¹⁴ *Malleus*, s. 415.

¹⁰¹⁵ J. MACEK, *Víra*, s. 23. K současnému významu slova viz heslo „hokuspokus“, in: *Akademický slovník*, s. 293.

¹⁰¹⁶ V. J. NOVÁČEK, *Amulet*, s. 353. Srov. F. ŠMAHEL, *Silnější než víra*, s. 253. Srov. užití tohoto nápisu u Johna Gaddesdena. L. T. OLSAN, *Charms and Prayers*, s. 355.

¹⁰¹⁷ KNM, sign. III F 53, f. 45r.

¹⁰¹⁸ L. T. OLSAN, *Latin Charms*, s. 124 sqq. Kromě žehnání *rex, pax, nax*, autorka cituje například formule *max, max, pax, pater noster* v žehnání na zastavení krváčení, *erex, artifex, filia* jako žehnání proti nespavosti, nebo *bhuron, bhurinum, bhitaono, bhitano* pro úspěšný porod.

¹⁰¹⁹ NK ČR, sign. XVII H 22, f. 327v. Varianty této základní struktury viz : *yan + kyran + kyrion +*. Ibidem; + *uran + kyran + kyrion +*. KNM, sign. III H IV, f. 309r; + *iron + kyron + kyrion +*. Ibidem.

smiluj se. Řetězec slov v tomto žehnání byl obvykle delší, doplněný o další slova: *yron + kyron + kyrion + katafar + strelle*;¹⁰²⁰ *Brayar + kyryon + kathaffar + strele +*.¹⁰²¹ Další početné varianty tohoto zaříkávadla jsou i přes jednotlivé fonetické odlišnosti od dvou uvedených odvozeny.

Princip opakujících se slabik je možné vysledovat v žehnání k zastavení krvácení *El + Eli + Eloí +*.¹⁰²² Na původ této formule ukazuje segment složeného zaříkávadla proti krvácení: *+ helii + helii + heloi + lamazabatani +*.¹⁰²³ Jde o hebrejská slova umírajícího Krista: *hely, hely, lamazabatani – Bože můj, bože můj, proč jsi mě opustil*, která zaznamenal evangelista¹⁰²⁴ a která jsou metonymicky provázána se spasitelovým krvácením. Slova *Eli + El i+ Eli +* tvoří také součást kompozičně pestrého zaklínání proti hadům, ve kterém se rovněž vyskytuje formule *Osi + Osi + Osia*, která pravděpodobně odkazuje k tzv. Dvaasedmdesáti jménům božím, mezi nimiž figuruje i výraz *Os dei*.¹⁰²⁵ Proti zimnici jsou doporučena také slova *Oliva + Fons + Amos*; respektive *+ Eli + Archeos + a + Aquila + Erathon +*,¹⁰²⁶ z nichž některá jsou zmíněna mezi Dvaasedmdesáti jmény božími.¹⁰²⁷

Sporný zůstává původ a smysl výše zmíněné žehnací formule *abraculans*, která je doporučována proti zimnici.¹⁰²⁸ Její aplikace spočívá v postupném opakování vždy většího počtu hlásek slova: *a. ab. abr. abra. abrac. abracu. abracul. abracula. abraculau. abraculaus*, čímž se zachovává princip opakování foneticky shodných jednotek. Funkce takového postupu je patrně odvozena z představy, že opakováním ideje nebo slova se jejich význam zesiluje, jak soudí Roper.¹⁰²⁹ Stejný princip jako výše uvedená žehnání sleduje i formule proti koňským krticím: *maga + magaba +*

¹⁰²⁰ NK ČR, sign. XVII H 22, f. 328r.

¹⁰²¹ KNM, sign. IV H 60, f. 152r.

¹⁰²² NK ČR, sign. XVII H 22, f. 294r-294v; KNM sign. III H 4, f. 248r; srov. *Eloy + eloy + eloy*. KNM, sign. IV H 60, f. 194r.

¹⁰²³ KNM, sign. III H 4, f. 231r.

¹⁰²⁴ Matouš 27.46

¹⁰²⁵ zaklínadlo viz KNM, sign. III F 53, f. 50r; Sedmdesát jmen božích viz *Staročeské knihy*, s. 347.

¹⁰²⁶ NK ČR; sign. XI C 2; f. 141v. Cit. dle Č. ZÍBRT, *Kouzla*, s. 141.

¹⁰²⁷ *Staročeské knihy*, s. 347.

¹⁰²⁸ NK ČR, sign. XVII D 10, f. 103r; srov. KNM, sign. IV H 60, s. 210v; ibidem, sign. III F 53, f. 31r. S verbálními formulami odvozenými od základu „abra“ se můžeme ve středověkých pramenech setkat poměrně často. Ze skandinávského prostředí například známe formuli *abracadabra*. Srov. Mindy MacLEOD a kol., *Runic Amulets and Magical Objects*, Melbourne 2006, s. 137-39. Vlastní slovo je hebrejského původu. Viz heslo „abracadabra“, in: *Ottův slovník I*, s. 77. K formuli *abracadabra* užívané k léčbě zimnice srov. J. ČIŽMÁŘ, *Lidové lékařství II*, s. 31. Srov. Č. ZÍBRT, *Kouzla*, s. 144.

¹⁰²⁹ J. ROPER, *Towards a Poetics*, s. 20.

magabula + bula.¹⁰³⁰ Jako doplněk žehnání *Pax pater* je doporučeno, nejspíš pro dosažení výraznějšího efektu, vyslovit nebo napsat ještě tato slova + *on + con + son + ion + mon + celon*.¹⁰³¹ Proti krvácení radí rukopis držet lístek s nápisem *burro, breto, bereatha*.¹⁰³² Efektní i rituálně efektivní mohlo být o opakování slov *agios, agios, agios* – „svatý, svatý, svatý“ v žehnání proti špatnému počasí.¹⁰³³

6.4.5 Menšinové typy verbálních formulí

Žehnačí formule mohou také explicitně oddalovat nebo předávat nemoc. V prvním případě tak činí formule profylaktického žehnání proti nemocem prsou (*které ženě hnije prs*) oslovující Pannu Marii: *Matko prosím tebe, nedaj mému cecíku hníti, ale když já budu hnieti, nechajž se mnou hnije*.¹⁰³⁴ Proti bolesti zubů je doporučeno toto zaříkávadlo: *Milá země, žaluji tobě, zuby mě bolejí, prosím tebe, odejmi tu bolest ode mne, až budu zase v tobě*,¹⁰³⁵ popřípadě se zakončením: *nevracuj mi jich, až budu ležeti v tobě*.¹⁰³⁶ Obě žehnání mají společný motiv pohřbu do země, jímž je vyjádřeno přání být ušetřen těchto bolestí po celý život. Žehnačí formule obracející se k měsíci je skromnější, žádá pouze o odstranění bolesti zubů v dohledném čase: *Já, Adam, vítám tě, měsíci, až budeš míti tři rohy, aby mne Adama moje zuby nebolely*.¹⁰³⁷

Jiný typ verbální formule můžeme označit jako komparativní. Takové je zaklínadlo proti vnitřním parazitům, kteří jsou vzýváni: *Bud' vám červi tak vohyzdno to maso jísti, jako jest ta žena vohyzdná pod Pánem Bohem a před Pannú Marijí, matkú boží i především svatými, kteráž s knězem svůj stav promění*.¹⁰³⁸ Srovnání se opírá o tabu hříšného vztahu ženy s knězem, v ostatních variantách figurují jiní hříšníci: *mrze toho koně tyto krtice, jako mrzí milého Pána Boha i milú matku boží nespravedlivý soudce*;¹⁰³⁹ *mrze červi jísti toho, jakož sú frejři mrzeli matku boží*.¹⁰⁴⁰ Požehnat bylo

¹⁰³⁰ KNM, sign. III F 53, 62r.

¹⁰³¹ KNM, sign. II H 25, f. 171r; srov. ibidem, sign. IV H 60, f. 133v; ibidem, sign. III H 4, 234v-35r.

¹⁰³² KNM, sign. III F 53, f. 38r.

¹⁰³³ Ibidem, f. 177v.

¹⁰³⁴ KNM, sign. IV H 60, f. 63v; viz také ibidem, sign. V B 12, s. 30.

¹⁰³⁵ Václav TILLE, *Staročeské zaříkadlo bolesti zubní*, ČL 3, 1894, s. 444.

¹⁰³⁶ KNM, sign. IV H 60, f. 50v.

¹⁰³⁷ dvě obdobné varianty viz KNM, sign. III F 53, f. 2r.

¹⁰³⁸ Ibidem, f. 55v.

¹⁰³⁹ Ibidem, f. 48v.

¹⁰⁴⁰ Ibidem, f. 55v.

možné rostoucí zelenině, a docílit tak její ochrany před případnými škůdci z řad živočichů. V *žehnání na zelé* jsou zaklínání takto: *Zaklínám vás žížaly, housenky...aby vás bodlo toto zelé, jako tento bodlák bude, abyste nemohli zuostati hodiny ani puol, ani čtvrti.*¹⁰⁴¹ Roper v této souvislosti hovoří o metatypu, kterým zařikávající na základě srovnání (jestliže je realizován obecný fenomén A, bude realizován zamýšlený fenomén B) přibližuje kýžený výsledek.¹⁰⁴²

Nemocný mohl také zaklínat svou chorobu poněkud banální pravdou se značným náboženským významem. Na Zelený čtvrtek je doporučeno oslovit horečku takto: *denní zimnice, noční zimnice, roční zimnice, ty nevíš, že já vím, že sú tři dny do velikonoci.*¹⁰⁴³ Jinou možností proti zimnici je napsání pěti slov *Maria*,¹⁰⁴⁴ nebo úvodních slov latinské mše: + *Te + igi + tur +*.¹⁰⁴⁵ Menstruační problémy bylo možné odstranit zaklínací formulí: *co jest mého přirozenie, zůstati při mně. A co jest cizého, jdi pryč ode mne.*¹⁰⁴⁶

6.5 Poznámka k funkčnímu principu verbálních formulí

V podkapitole o sympatetických rituálech jsme v návaznosti na hagiografický motiv přenosu uzdravující moci světce/světice prostřednictvím tělesných i netělesných ostatků analyzovali rituál translace nemoci skrze zástupné objekty. Ukázali jsme, že funkční princip těchto rituálů je podmíněn zákonem doteku. Ve středověké literatuře se motiv uzdravení za pomoci zástupného objektu (světce) vyskytuje pravidelně. Ilustrativní jsou v tomto ohledu kázání připisovaná zderazskému křížovníkovi Johlínovi z Vodňan, kde je připomínán umírající sv. Prokop, který poskytl nemocnému svou kutnu se slovy: *Synu, vezmi si mou kápi a oblékni si ji.* Když tak nemocný učinil, uzdravil se.¹⁰⁴⁷ Na jiném místě v *Quadragesimale admontském* čteme o panně Balbíně, která se vyléčila, když našla a následně líbala pouta svatého Petra.¹⁰⁴⁸ Funkční princip efektivity textových amuletů je podmíněn stejnými zákonitostmi jako rituál

¹⁰⁴¹ Ibidem, f. 120r.

¹⁰⁴² J. ROPER, *Toward a Poetics*, s. 22.

¹⁰⁴³ KNM, sign. IV H 60, 78r.

¹⁰⁴⁴ KNM; sign. III F 53, f. 46v.

¹⁰⁴⁵ Ibidem, f. 122r. Úvodní invokace latinské mše svaté je: *Te igitur, clementissime Pater, per Iesum Christum Filium tuum Dominum nostrum* – pozn. autor.

¹⁰⁴⁶ KNM, sign. IV H 60, f. 103v; srov. ibidem, sign. III H 4, 183v.

¹⁰⁴⁷ *Quadragesimale admontské*, ed. H. Florianová a kol., Praha 2006, s. 368. Ke stejnému motivu v prokopských legendách viz *Středověké legendy prokopské*, ed. B. Ryba, Praha 1953, s. 256.

¹⁰⁴⁸ *Quadragesimale*, s. 434.

uzdravení za pomoci zástupného objektu světce. V obou formách uzdravení je především vyžadován tělesný kontakt nemocného s léčivým objektem. Nositelem uzdravující moci je v případě textových amuletů nápis zaznamenaný na psací látce.

Hned v několika ohledech lze v souvislosti s verbálními formulemi hovořit o zákonu podobnosti. Především je to vlastní způsob performance, kdy především u liturgicky inspirovaných žehnání je napodobovanou osob kněz. U žehnacích formule *hagios, hagios, hagios* žehnající pronáší slova předcházející v řádu bohoslužby transsubstanciací a očekává proměnu počasí.¹⁰⁴⁹ Totéž patrně platí v případě sériového žehnání *Kyrion* proti vzteklině. Inspiraci v gestech církevních činitelů (hagiografii i Bibli) lze hledat také u žehnání, při kterých jsou na nemocného vkládány ruce. Toto gesto doprovází například žehnání *aby dítě nebylo plačtivé*.¹⁰⁵⁰

Návody doporučující polykat lístky s verbálními formulemi reprezentují ukázkovou analogii k praxi orální konzumace tuhých i tekutých léčiv. Analogie s dryáky či pilulemi nicméně nemusí být jediná, neboť přední lékařství duše – eucharistie, je rovněž přijímáno *per os*. Četná žehnání naopak doprovází instrukce, aby byly lístky připevněny na tělo tak, že se dotýkají. Zde se nabízí analogie k léčebnému gestu Krista, který se nemocných také dotýkal. Jako příklad uveďme Petrovu tchýni vyléčenou poté, co na ní Kristus vložil své ruce.¹⁰⁵¹ Přiložený lístek opatřený christologicky orientovanými slovy tak simuluje samotný dotek Krista. V některých způsobech aplikace verbálních formulí se manifestuje číselná symbolika, nejčastěji číslo tři, ale i další. Lístky proti zimnici má nemocný pojídat po tři dny a modlit se při tom tři modlitby Otčenáš a tři Zdrávas.¹⁰⁵² Zaklínání vyhánějící myši z domu je doplněno instrukcí *vše potřikrát*.¹⁰⁵³ Nelze pochybovat o tom, že inspirací je zde pestrá náboženská praxe i motiv Trojice, a jedná se tedy také o napodobování.

Zákon podobnosti stojí na pozadí celé řady verbálních formulí. Všimněme si některých forem jeho realizace. U komparativních zaříkávadel je zaklínaný objekt slovně vázán poslušností prostřednictvím evokace fenoménu, který má charakter zákonitosti a prezentuje vzor chování. Konstruována je tak analogie a zároveň cíl

¹⁰⁴⁹ KNM, sign. III. F 53, f. 177v.

¹⁰⁵⁰ KNM, sign. IV H 60, f. 147r.

¹⁰⁵¹ Lukáš 4. 38-44

¹⁰⁵² KNM, sign. IV H 60, f. 80r.

¹⁰⁵³ KNM, sign. III F 53, f. 50v.

celého procesu. Hadi jsou zaklínání slovy: *zaklínám tě hade (...) aby mně byl poslušen, N, jakožto rosa slunce, vosk vohně, voheň vodě.*¹⁰⁵⁴ Vedle fenoménů přírodních se v konstruovaných analogiích objevují fenomény morální: parazit je zaháněn příkladem ženy, která přijde do jiného stavu s knězem,¹⁰⁵⁵ koňské krtice zase příkladem nespravedlivého soudce.¹⁰⁵⁶

U historií a narativních verbálních formulí jsou vybírány motivy a příběhy, které mají vzhledem k zamýšleným cílům metonymický charakter. Kristovu křtu v Jordáně předcházelo zázračné zastavení vody v této řece a tato nepřírozená událost je evokována v zaříkávadlech cílených na zastavení krvácení¹⁰⁵⁷ nebo přivalů deštivé vody a krupobití.¹⁰⁵⁸ Zaříkávadlo operující s motivem křtu v Jordáně (*Flum Jordan*) je v evropském kontextu doloženo jako nástroj zastavující kromě krvácení a srážek všeho druhu také vlky a zloděje. Můžeme proto hovořit o všeobecné imobilizační formulí užívané analogicky k ústřednímu motivu proti všem jevům, které je třeba obrazně i reálně „znehynit“.¹⁰⁵⁹ Mučedník sv. Longinus, ztotožňovaný se setníkem, který probodl Kristův bok a následně byl vyléčen ze slabozrakosti, když se svých očí dotkl prsty namočenými v krvi ukřížovaného,¹⁰⁶⁰ figuruje v žehnáních stavících krvácení a zahánějících úplavici. Z narativu této pašijové události jsou důležité především dva motivy: vyléčení slepého Longina Kristovou krví a samotná krev s vodou, která *tekši i přestala*.¹⁰⁶¹ Zatímco první motiv implicitně připomíná léčebný zázrak ve prospěch Longina, sledovaný aplikací zaříkadla, druhý explicitně a konkrétně evokuje zamýšlený cíl, zastavení krvácení. Verbální formule je vzhledem k narativu analogicky doporučována proti krvácení, a také proti úplavici (*červené nemoci*), jejímž příznakem jsou kromě bolesti břicha také průjmy s příměsí hlenu a natrávené krve.¹⁰⁶²

¹⁰⁵⁴ Ibidem, f. 50r.

¹⁰⁵⁵ Ibidem, f. 120r.

¹⁰⁵⁶ Ibidem, f. 48v.

¹⁰⁵⁷ KNM, sign. III F 53, f. 45r.

¹⁰⁵⁸ Ibidem, f. 170r.

¹⁰⁵⁹ T. M. SMALLWOOD, *God was born in Bethlehem*, s. 208.

¹⁰⁶⁰ Svatý Longin, in: Jakub de Voragine, *Legenda*, s.131. Latinský text legendy viz Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ed. Giovanni Paolo Maggioni, Tavarnuzze – Firenze 1998, s. 307-308, cap. XLVII. *De sancto Longino*. K Longinovi = setníkovi, který probodl Kristovi bok a jehož jméno je odvozeno od řeckého výrazu pro kopí, srov. James HALL, *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*, Praha 1991, s. 251-252; jméno Longinus se pravděpodobně poprvé vyskytuje v tzv. *Nikodémově protoevangeliu* viz J. ROYT, *Slovník*, s. 299.

¹⁰⁶¹ NK ČR, sign. XVII H 22, f. 194r.

¹⁰⁶² Srov. staročeskou definici obsaženou v praktickém pojednání o léčbě jednotlivých nemocí *de capite ad calcem* z roku 1444. *Disenteria slove nemoc, ješto krví na chýšku chodí*. KNM, sign. IV H 28, f. 70v.

Motivy Abraháma a Zachariáše (resp. Sára a Alžběty) odkazují na dvě biblické události, kdy počaly ženy ve značně pokročilém věku. Dle knihy Genesis již Sáře *ustal běh ženský*, přesto z Hospodinovy milosti otěhotněla a porodila syna.¹⁰⁶³ Alžběta je výslovně charakterizována v Lukášově evangeliu jako neplodná a v pokročilém věku, přesto na základě manželovy prosby počne a porodí syna jménem Jan.¹⁰⁶⁴ Příklad obou žen společně s Pannou Marií je připomínán v žehnání, které usiluje o analogickou situaci – početí.¹⁰⁶⁵

V případě tříkrálového žehnání lze analogii k záchvatu padoucnice vyvozovat s evangelijní narace, podle které mudrci před narozeným Kristem *padli na zem a klaněli se mu*.¹⁰⁶⁶ V příběhu o Sedmispáčích ze *Zlaté legendy* seslal Bůh na sedm ukrývajících se křesťanů spánek, kterým je vysvobodil ze zármutku a obav. Zpráva o jejich zázračném probuzení následně postavila na nohy císaře Theodosia, který *ležel v zármutku*.¹⁰⁶⁷ Pravděpodobně těmito motivy je možné odůvodnit užití legendárního příběhu v žehnání proti zimnici. Zákon podobnosti, respektive imitativní princip *podobné podobným*, se realizuje i v invokaci k pěti ranám Kristovým, které jsou v celé řadě případů vyzývány, aby zhojily *tuto šestou*. U sledovaných historií pozorujeme na úrovni legendárního plánu narativ doslova „šitý na míru“ konkrétním zdravotním potíží. Ukřižovaný Kristus je v jednom případě tázán Pilátem, zdali se třese zimnicí,¹⁰⁶⁸ v druhém případě se Židé táží také na dnu.¹⁰⁶⁹ Žehnání *Ante portam* je ve staročeských rukopisech orientováno na zimnici, z anglosaského prostředí je ale známá varianta, kdy Petra bolí zuby.¹⁰⁷⁰

Jiná žehnání jsou naopak úzce svázána s jednou konkrétní nemocí. Takové je tříkrálové žehnání *Caspar fert*, které doplňuje zvolání odkazující na evangelijní *Eli Eli*

¹⁰⁶³ Genesis 18.11; 21.2

¹⁰⁶⁴ Lukáš 1. 7, 13, 24.

¹⁰⁶⁵ KNM, sign. III F 53, f. 161v-162r, 158v-159r; srov. ibidem, sign. IV H 60, f. 208r-208v.

¹⁰⁶⁶ Lukáš, 2. 11. Jména Tří králů se postupně ustálila v podobě Caspar Melchior a Baltazar. Rozvoj kultu těchto tří východních mágů v říši je spojen s translací jejich ostatků do katedrály v Kolíně nad Rýnem (1162). Doloženo je široké apotropaické užívání jmen Tří králů, např. ve formě psaných iniciál na zárubně dveří o svátku Epifanie. K. BRACHA, *Magia*, s. 30-31.

¹⁰⁶⁷ Jakub de Varagine, *Legenda*, s. 198. Latinský text legendy viz Iacopo da Varazze, *Legenda*, s. 670-676, cap. XCVII. *De septem dormientibus*

¹⁰⁶⁸ KNM, sign. IV H 60, f. 80r-81v.

¹⁰⁶⁹ KNM, sign. III F 53, f. 51r-51v.

¹⁰⁷⁰ *Staročeské knihy*, s. 182; KRAKÓW, BiblCzart, sign. 1497, s. 131. Srov. J. ROPER, *Towards*, s. 32.

lema sabachtani? – „Bože můj, Bože můj, proč jsi mě opustil?“¹⁰⁷¹ a jméno svatého Valentina, biskupa.¹⁰⁷² Komponenta *sanctus Valentinus episcopus* je v případě padoucnice očekávatelná, neboť sama nemoc i ve sledovaných rukopisech nese jméno *nemoc sv. Valentina*, otázkou ale zůstává, proč zrovna sv. Valentin je spojen s touto chorobou. Temkin se domníval, že vztah mezi světcem a nemocí je podmíněn německým slovesem *fallen* – padat, které je foneticky blízké světcovu jménu. V německém prostředí se také poprvé epilepsie začala označovat jako *padoucí nemoc*, *padoucnice* a zároveň i jako *nemoc sv. Valentina*. Vzájemnou souvislost mezi jménem světce a nemocí popíral mj. Martin Luther.¹⁰⁷³ Pokud je tato Temkinova interpretace pravdivá, jedná se prizmatem zákona podobnosti o nevšedně vytvořenou analogii opírající se o fonetickou blízkost jména světce a příznaku (později i názvu) choroby.

Pro verbální formule je charakteristické, že zpravidla jejich rozsáhlejší varianty vystupují jako struktura složená z jednotlivých komponent (dílčích formulí) rozlišitelných v rámci formálně-sémantického rozboru. Z hlediska funkčního byla taková zaříkávadla patrně vnímána jako efektivnější, neboť sledovaný cíl je pojmenován prostřednictvím většího počtu dílčích analogií. V zaříkávadlu proti jedovatým plazům (*hady zaklínati jinak*)¹⁰⁷⁴ tak můžeme rozlišit: a) motiv z obvyklé historioly (*stuož a slyš, jako v Jordáně stála voda a slyš slova boží, že svatý Jan Křtítel křtil Pána našeho Jezu Krista*), b) starozákonní archetypální vzor (*a nad hadem a nad drakem budeš choditi a potlačíš lva i draka*),¹⁰⁷⁵ c) přirozený a nevyhnutelný metatyp (*aby mně byl poslušen, N, jakožto rosa slunce, vosk vohně, voheň vodě*), d) sériové formule (*Osy + osy + osy +; + Eli + eli +eli +*), e) christologické formule (*Alpha i o[mega] +, Saboath + Kristus +*); f) invokaci protivníka a vlastní zaklínání

¹⁰⁷¹ Matouš 27, 46

¹⁰⁷² KNM, sign. IV H 60, f. 131v-32r; srov. ibidem, sign. III H 4, f. 230v-31r;

¹⁰⁷³ O. TEMKIN, *The Falling Sickness*, s. 100. Srov. J. ČIŽMÁŘ, *Lidové lékařství I*, s. 119. Latinská etymologie jména *Valentinus* je pochopitelně jiná: *De nomine. Valentinus dicitur quasi ualorem tenens, hoc est n sanctitate perseuerans. Vel dicitur Valentinus quasi ualens tyro, id est miles Christi. Viz Iacopo da Varazze, Legenda, s. 265*

¹⁰⁷⁴ *Hady zaklínati jinak. Osy + osy + osy +, nešlechtný hade neb hadice, stuož a slyš, jako v Jordáně stála voda a slyš slova boží, že svatý Jan Křtítel křtil Pána našeho Jezu Krista, Alpha i o +, Saboath + Kristus +, když přemohl služebníka svého, obraň N., zaklínám tě hada skrze Boha živého, skrze Boha pravého + a skrze Páan boha, kterýž jest mě stvořil i tebe, aby mně byl poslušen, N, jakožto rosa slunce, vosk vohně, voheň vodě, a nad hadem a nad drakem budeš choditi a potlačíš lva i draka + Eli + eli +eli +, vystup jed z tebe a vypuť jej ihned od sebe, aby mne škoditi nemohl, ani nižádnému křesťanu, ani nižádnému stvoření božimu, a já, N, beru tě hadě [...]. KNM, sign. III F 43, f. 50r. Text není dochovaný celý – pozn. autor.*

¹⁰⁷⁵ Srov. *Po lvu a po zmiji šlapat budeš, pošlapeš lvíce i draka. Žalm 91.13.*

(nešlechetný hade neb hadice, stuoj a slyš; vystup jed z tebe a vypust' jej ihned od sebe, aby mne škoditi nemohl, ani nižádnému křesťanu, ani nižádnému stvoření božímu); g) apotropaické gesto (+).

V zaříkávadlu proti padoucnici (*Proti veliké nemoci*)¹⁰⁷⁶ můžeme analogicky rozlišit: a) invokaci Svaté trojice představující ratifikační formuli (*In nomine + sancte + et individue + trinitatis + amen*), b) archetypální vzor (*Caspar + fert + mirram + Mechior + thus + Balthazar+aurum*), c) sériovou formuli (*hely + hely + hely + lamazabatami*); d) christologickou formuli (*tetragramaton*); e) jméno zainteresovaného světce (*sanctus + Valentinus + episcopus*), g) rituální garanci uzdravení (*hec + tria + nomina + regum + si + quis + portaverit + secum + solvitur + a morbo + domini + et pietatis + caduco*), g) apotropaický symbol (+). Podobnou kompoziční strukturu je možné sledovat i u některých dalších verbálních formulích.

6.6 Formy aplikace

Verbální formule měly podobně jako amulety dvojí funkci: léčebnou a ochrannou. Explicitně to říká věta z latinského zaříkávadla proti zimnici: *vyléčí Kristus a odežene každou padoucnici od (jméno) a od každého, kdo by kolem sebe nápis nosil. (sanet Christus et repellat omnem morbum caducum a N. et ab omni, qui circa se literam portvaverint)*.¹⁰⁷⁷ Zacházet s nimi mohl sám nemocný, resp. ohrožený, popřípadě v jeho prospěch léčitel. Slova, ale i rozsáhlejší promluvy byly pronášeny ústně nebo psány na nejrůznější psací látky. Zpravidla byl tímto postupem vytvořen textový amulet, který ve shodě s Kieckheferem označujeme výrazem talisman, určený k navázání a nošení.¹⁰⁷⁸ Verbální formule se ale patrně aplikovaly také obojím způsobem naráz, tedy v podobě pronášeného zaříkávadla a nošeného talismanu. Svědčí o tom instrukce k aplikaci léčebné formule proti kousnutí jedovatým plazem: *Jestližiet'*

¹⁰⁷⁶ *In nomine + sancte + et individue + trinitatis + amen + Caspar + fert + mirram + Mechior + thus + Balthazar+aurum + hec + tria + nomina + regum + si + quis + portaverit + secum + solvitur + a morbo + domini + et pietatis + caduco + hely + hely + hely + lamazabatami + tetragramaton + sanctus + Valentinus + episcopus*. KNM, sign. IV H 60, f. 131r-32v.

¹⁰⁷⁷ NK ČR, sign. XVII H 22, f. 279r.

¹⁰⁷⁸ Kieckhefer definuje talisman jako amulet, který obsahuje slova či alespoň písmenka. Viz R. KIECKHEFER, *Magie*, s. 96.

*sie po sobě veliký votok rozlé, napiš na lístku tato slova a nos je na hrdle a říekaj mu je nad ránú a minet' ten votok jistě.*¹⁰⁷⁹

Jen v omezeném počtu případů se talisman aplikoval přímo na lidské tělo. Nápis: + *Jesus + Nazaretus + Rex Judeorum* + měl léčitel napsat krví na čelo nemocného a přikázat mu, aby si tato slova z Kristova kříže udržel na pokožce co nejdéle.¹⁰⁸⁰ Nápis *Maria, Maria, Maria, Maria, Maria* si měl opět na čele vyhotovit nemocný trpící horečkami krví z prsteníčku vlastní pravé ruky.¹⁰⁸¹ První slova latinské mše: + *Te + igi + tur* + měla být nemocnému na čele vyřezána *pravú ocelí vostrú až do krve.*¹⁰⁸² Skutečnost, že je v uvedených případech jako místo aplikace zvoleno vždy čelo, jistě není náhodná. Dotykem na čele začíná znamení kříže, nejvýznamnějšího apotropaického gesta křesťanského náboženství a popelem či svatým olejem jsou křesťané při nejrůznějších rituálech znamenáni rovněž na čelo. Verbální formule tímto způsobem dostává podobu viditelného znamení vnitřní připravenosti k přijetí Boží milosti.

Většina nápisů byla vyhotovována na psací látku buď přírodní (rostlinné listy, jablko, chléb a sýr), nebo uměle zhotovenou (papír, pergamen). Dochovaný textový amulet ze svatojiřského kláštera v Praze je napsaný na papíře,¹⁰⁸³ obecně ale můžeme při výrobě talismanů předpokládat i použití nejrůznějších textilií nebo kůže. Za výrazem *oplatek* či *oplatka* se pravděpodobně skrývá hostie,¹⁰⁸⁴ která mohla být i konsekrovaná. V takové případě by takový textový amulet byl skutečně exkluzivní, ačkoliv soudíme, že inkvizitora by zmíněná praktika jistě zajímala. Vedle inkoustu a krve se můžeme ve staročeských rukopisech setkat v jednom případě se psaním *šafránem.*¹⁰⁸⁵ Trvanlivost psaného záznamu byla omezená, a to zejména v kontaktu s potící se pokožkou. Autoři textů to předpokládali a doporučovali pásy či cedulky obnovovat. V některých případech návod obsahuje poznámku, že slova mají být

¹⁰⁷⁹ NK ČR, sign. XVII H 23, f. 237r.

¹⁰⁸⁰ Ibidem, f. 271v. K nápisu viz Jan 19, 19.

¹⁰⁸¹ KNM, sign. III F 53, f. 46v.

¹⁰⁸² Ibidem, f. 122r.

¹⁰⁸³ V. J. NOVÁČEK, *Amulet*, s. 353

¹⁰⁸⁴ viz heslo „oplatek, oplatka“ in: F. ŠIMEK, *Slovníček*, s. 108.

¹⁰⁸⁵ *Staročeské knihy*, s. 232.

napsaná bez *tyklíkuov*, tj. bez zkratk čili abreviatur.¹⁰⁸⁶ Dochovaný svatojiřský talisman ale zkratky obsahuje. Jsou na něm rovněž zaznamenány četné křížky, které se do textů vlastních amuletů pravděpodobně také uváděly. Jejich funkce u psaných zařikáadel není zcela jasná, je možné, že se výrobce talismanů na uvedených místech pokřižoval. Křížky každopádně představují mocný apotropaický symbol schvalovaný mj. autory *Kladiva na čarodějnice*.¹⁰⁸⁷ V případě ústně pronášených žehnutí a zaklínadel se recitující nejspíš pokřižoval pokaždé, když v textu verbální formule narazil na znamení kříže.¹⁰⁸⁸

Dle instrukcí k aplikaci talismanů měly být cedulky či pásky s nápisy nejčastěji zavěšovány na krk, je-li blíže specifikováno, měl se lístek dotýkat konce hrudní kosti. Talisman garantující úspěšný porod se měl položit na břicho rodičky.¹⁰⁸⁹ Analogicky k amuletům rostlinného a živočišného původu je možné soudit, že katalog potenciaálních míst navázání na lidském těle byl pestřejší. Zatímco nošení textových amuletů bylo považováno za obecně prospěšné dlouhodobě, dokonce i celoročně, zmíněné zaklínadlo vypuzující plod, a zaručující tak, že žena přežije, mělo být výslovně sejmuto z břicha rodičky ihned po porodu.¹⁰⁹⁰ I zde sledujeme analogii k některým amuletům z divotvorných substancí. Počet talismanů se nemusel omezovat pouze na jeden, některé návody explicitně doporučují nosit zároveň několik popsaných lístků.

Textový amulet mohl být aplikoval také orálně a takový postup je častý u zařikáadel psaných na kouscích pečiva, ovoce či listů (pórku, šalvěje). Pro snadné polykání doporučují návody rozetřít list s nápisem nadrobno a promíchat jej s nápojem.¹⁰⁹¹ Setkáváme se také s nápisem rozděleným do tři částí a vyhotoveným na třech kouscích psací látky. Takový talisman se měl přijímat se ve třech dnech. Jiné způsoby aplikace jsou okrajové, příkladem: v pravici drží nemocný lístek s nápisem *burro, breto, bereatha*, chce-li zastavit krvácení,¹⁰⁹² pod polštář ukládá charaktery *q. o*

¹⁰⁸⁶ *Protí veliké nemoci obecně vždy psáti listky bez tytlíkuov... každé slovo upřimnie a úplnie.* KNM, sign. IV H 60, f. 131v.

¹⁰⁸⁷ *Malleus*, s. 415.

¹⁰⁸⁸ Viz R. KIECKHEFER, *Magie*, s. 93; k funkci křížku srv. J. ROPER, *Towards a Poetics*, s. 35

¹⁰⁸⁹ KNM, sign. III H 4, f. 201r.

¹⁰⁹⁰ *Ibidem*, f. 201v.

¹⁰⁹¹ NK ČR, sign. XVII G 9, s. 61r.

¹⁰⁹² KNM, sign. III F 53, f. 38r.

. o . d . k . r . člověk toužící v noci zaregistrovat příchod zloděje.¹⁰⁹³ Cedulky chránící proti kroupám se zakopávají ve čtyřech rozích pole¹⁰⁹⁴ a „milostné“ žehnání slibující usmíření rozhádaných manželů funguje, je-li položeno na střechu domu, kde partneři společně přebývají.¹⁰⁹⁵

Víra v účinnost verbálních formulí náleží jednoznačně do sféry lidské psychiky, resp. duchovního lékařství. Doplnkem žehnání i zaklínadel proto přirozeně byly i modlitby, nejčastěji Otčenáš, Zdravas a Krédo. Ilustrativní je v tomto ohledu *nomen graecum contra febres* $\forall\exists\Delta\forall\iota\Lambda\delta\forall\Lambda\lambda$, které je řeckými písmeny vyvedeno v rukopise XVII D 10. Na deset lístků mělo být postupně napsáno hlásku po hlásce celé slovo:

a
ab
abr
abra
abrac
abracu
abracul
abracula
abrakulau
abrakulaus

Trpícímu zimnicí by doporučeno, aby každý den snědl jeden lístek a v kleče odříkal počet Otčenášů odpovídající počtu hlásek na lístku. První den to tedy byl jeden Otčenáš, druhý den dva a desátý deset.¹⁰⁹⁶ Nebyl-li sám nemocný schopen modlitby, dovolují instrukce k aplikaci zaříkávadel modlení „v zastoupení“. Některé verbální formule vyžadovaly jako doplnění půst, či opakované páteční posty, a i v tomto případě návody dovolují, aby se s ohledem na stav nemocného postila jiná osoba.¹⁰⁹⁷

Aplikace textových amuletů mohla být kombinovaná také s recitací evangelijních pasáží. Konkrétně je tento postup doložený u textového amuletu proti zimnici, který se aplikoval orálně, napsaný na hostiích (*accipe tres oblatas*). Verbální formule je

¹⁰⁹³ KNM, sign. III F 53, f. 49v.

¹⁰⁹⁴ Ibidem, f. 55v

¹⁰⁹⁵ *Staročeské knihy*, s. 232.

¹⁰⁹⁶ NK ČR, sign. XVII D 10, f. 103r.

¹⁰⁹⁷ KNM, sign. I F 33, f. 109r.

v tomto případě redukována na jednotlivá boží jména: + *Oliva* + *fons* + *Amos* +; + *Eli* + *Archeos* +; + *Aquila* + *Erathon* + nakreslená na třech hostiích.¹⁰⁹⁸ Nemocný každý den přijímá jednu a zařikávající se v jeho prospěch modlí. Při každém podání léku čte navíc „nad jeho hlavou“ (*super caput eius*) vybraný evangelijní text označený v instrukci jako: *In principio erat verbum etc.*; *Recumbentibus undecim discipulis etc.*; *Erat quidam regulus etc.* Z návodu dále vyplývá, že se jedná o perikopy určené k nedělním bohoslužbám.¹⁰⁹⁹ První citát je úvodním veršem Janova evangelia (*Na počátku bylo slovo*),¹¹⁰⁰ druhý odkazuje na Kristovo zjevení jedenácti apoštolům krátce po vzkříšení (*Konečně se zjevil samým jedenácti, když byli u stolu*), jak jej zaznamenal Marek¹¹⁰¹ a třetí připomíná zázračné uzdravení syna úředníka, které Kristus učinil na cestě do Galileje (*V Kafarnau byl jeden královský úředník*).¹¹⁰² Recitace evangelijních textů ve prospěch nemocných či pro rituální ochranu nejspíš byla častou praxí, kterou církev dle *Kladiva na čarodějnice* tolerovala.¹¹⁰³

V kapitole o sympatetických rituálech k translaci nemoci jsme mohli pozorovat, že zařikáváním byly doprovázeny také nejrůznější praktiky přenášení a zavrtávání (zakopávání) choroby prostřednictvím zástupného objektu. Formální i obsahovou shodu s tímto typem rituálu vykazuje zařikávání bolesti zubů (*Žaluji země tobě*). Trpící má verbální formuli pronášet nejprve v kostele, v hlubokém úklonu nebo v pokleku (*jdi do kostela a sehna sie k zemi*), podruhé a potřetí má zařikávat stejnými slovy vně kostela. Důležité je, aby si po každé ze tří recitací odplivnout a celý postup nakonec ratifikoval pokřizováním se a vyřknutím slova *amen*. Zástupným objektem jsou v tomto případě sliny a rituálně podmíněnou translaci potvrzují slova zařikávadla: *davamť bolesti tobě*.¹¹⁰⁴ Shodný princip nalézáme také na pozadí druhého zařikávání proti zubům, kdy recitující na závěr obrací drn, na kterém po dobu pronášení verbální formule stál. Toto gesto interpretujeme jako translaci (přikrytí) nemoci do země i z toho důvodu, že instrukce doporučuje provádět zařikávání na opuštěných místech (*a*

¹⁰⁹⁸ Srov. *Staročeské knihy*, s. 347.

¹⁰⁹⁹ NK ČR, sign. XI C 2, f. 141v. Cit dle Č. ZÍBRT, *Kouzla*, s. 142.

¹¹⁰⁰ Jan 1.1

¹¹⁰¹ Marek 16.14

¹¹⁰² Jan 4.46

¹¹⁰³ *Malleus*, s. 437. K talismanům s textem začátku Janova evangelia viz K. THOMAS, *Religion*, s. 31; k vlastní recitaci Janova evangelia jako léku proti horečkám srov. M. O'NEIL, *Sacerdote*, s. 57.

¹¹⁰⁴ KNM, sign. IV H 60, f. 50v.

učiň to, kde lidé nechodí).¹¹⁰⁵ Ústně pronášené verbální formule v některých případech doplňovaly rituální gesta a medicínsky relevantní ošetrovatelské zásahy. Samotné invokaci pěti božích ran předcházelo žehnající gesto prsty namočenými v oleji a ve víně. Návod dále doporučuje vyhotovit pět obvazů a na každém učinit pět křížků. I s vlastními obvazy mělo být před přiložením na ránu rituálně pohybováno – *a s flastrem také čiň kříže*, přičemž celý postup se opakoval dvakrát denně.¹¹⁰⁶

Zaříkávadlo na různá zranění (*na všeliké rány kdežkoliv*) obsahující rozhovor Krista a tří bratří (formule *Tři šťastní bratři*) ukazuje názorně spojení víry v sílu léčivých slov a konvenčního ošetření. Kristus na konci verbální formule doporučí užívat na rány olej, víno a beránčí vlnu a zároveň žehnat slovy: *Ve jmě pět ran Ježíšových zhoj se tato šestá. Ve jmě Otce + i Syna + i Duchu svatého, vše jednoho hospodina. Amen.* Ošetřující má nejprve přistoupit k raněnému a pronést žehnací formuli. Vínem, které v rámci legendárního plánu doporučil samotný Kristus, má vymýt ránu, beránčí vlnu promazat olejem a přiložit jako obklad na zraněné místo, které následně obváže. Proceduru zakončí druhým *žehnáním*, které má nicméně podobu spíše zaklínadla, neboť se imperativní formou obrací na vlastní zranění: *Ted' přikazuji tobě ráno ve jméno Pána Ježíše Krista moci jeho, aby žádné zlé přímětné věci, ano vohně, páry ani které příčiny, kterážby měla obzvláštní jemu bolest zbuditi, při sobě býti nedopustila. A to ve jméno Pána našeho Ježíše Krista, jenž jest živ a kraluje s Otcem i s Duchem svatým, jeden buoh všemoúci po všecky věky věkuov. Amen.* Závěr instrukce obsahuje apel na hygienu: *A když by koho mazal, aby byl čist a to čím vázieš, ať je čistě a sám se v čistotě zachoval.*¹¹⁰⁷

Na základě uvedených příkladů kombinace zaříkávadel s jinými postupy charakteru léčebného či rituálního lze vznést hypotézu, že řada verbálních formulí (pisemných i ústně pronášených) byla zamýšlena i aplikována jako součást několika současně prováděných zásahů ve prospěch pacienta. Užití verbální formule zvyšuje efekt jiných léků či rituálních postupů. Lze tedy předpokládat, že kompozitum složené

¹¹⁰⁵ V. TILLE, *Staročeské zaříkadlo*, s. 444.

¹¹⁰⁶ KNM, sign. IV H 60, f. 147r. Obdobný rituál z prostředí estonského folkloru, ve kterém se recitace verbální formule pojí s příkládáním opakovaně požehnaných obvazů cituje na základě video záznamu Roper, který v této souvislosti upozorňuje na neúplnost našeho poznání způsobů aplikace zaříkávadel, pokud by se opíralo pouze o vlastní texty. J. ROPPER, *Towards a Poetics*, s. 34.

¹¹⁰⁷ KNM, sign. II H 4, s. 561-62. Srov. obdobnou kombinaci zaříkávání a ošetření vínem, olejem a vlnou. NK ČR, sign. XVII H 23, f. 19r-20v.

ze sušeného lidského exkrementu, medu a cukru bylo aplikováno souběžně s výše zapsaným textovým amuletem *Tetragramaton + jakýž Otec + alpha i omega + takýž i Syn*.¹¹⁰⁸ Konzumace chleba opatřeného nápisem zesilovala účinnost dryáku v zápase proti vzteklině.¹¹⁰⁹ U onemocnění typu padoucnice jsme svědky kombinace talismanu s textem žehnání, amuletu z divotvorných substancí, recitace modliteb a opakovaných postů, *pro lepší bezpečnost*.¹¹¹⁰ Dětem postiženým padoucnicí rukopis doporučuje pít roztok vína a prachu z lidských kostí, neboť *velmi z toho očerstvie*. Dítě má ale také nosit talismany (*lístky nositi*) a amulet z divotvorných substancí (*když muože dobyti kaménkuov, nositi je*).¹¹¹¹

Zaříkávadla byla také určena k izolované performanci. Hezkým příkladem je promluva pro osobu chystající se zabránit rvačce. Pozdvihnutí očí k nebi mělo doprovodit slova: *Vidím spasitele mého, protože já, N, nebojím se nepřítel mého žádného, vidomého i nevidomého. Ve jméno Otce + i Syna + i Ducha svatého amen*. Instrukce dále velí: *Jdi mezi ně*. Šanci na smír mezi znesvářenými stranami pak zvyšuje pronesení tří modliteb Otčenáš. Další vlastník kodexu byl ovšem k tomuto způsobu tišení vášní skeptický, přípisek na okraji nelze s ohledem na pozdější seřiznutí listu a jistotou přečíst, ale i tak se zdá být více než výmluvný: *lehkomyslná to rada a hřích činiti a rauhání*.¹¹¹²

V případě ústních magických promluv je ojediněle zmíněna také forma přednesu. Žena postižená blíže nespécifikovanými malformacemi prsou má pronášet modlitbu k Panně Marii *s vážností a s žalostí*,¹¹¹³ na duševní rozpoložení žehnajícího myslel také autor verbální formule proti padoucnici, když připomínal, aby jednotlivá slova psal *upřimně*. V některých případech byla účinnost zaříkávadel omezena určitým kontextem, zadanými časovými, místními i formálními okolnostmi, které podmiňují výsledek aplikace verbální formule.¹¹¹⁴ Žehnání proti zimnici je tak omezeno pouze na jeden den v roce, na Zelený čtvrtek, v případě této promluvy: *denní zimnice, noční zimnice, roční zimnice, ty nevíš, že já vím, že su tři dni do velikonocí. Ve jméno Otce i*

¹¹⁰⁸ KNM, sign. IV H 60, f. 81v.

¹¹⁰⁹ KNM, sign. III F 53, f. 51v.

¹¹¹⁰ KNM, sign. I F 33, f. 108v-109r.

¹¹¹¹ Ibidem, f. 109v-110r.

¹¹¹² Přípisek i návod viz KNM, sign. III F 53, f. 47r.

¹¹¹³ KNM, sign. IV H 60, f. 63v.

¹¹¹⁴ J. ROPER, *Towards a Poetics*, s. 34.

*Syna i Ducha svatého a po třetí rci amen.*¹¹¹⁵ Instrukce k zaklínadlu proti hlodavcům zakazuje jeho recitaci v neděli.¹¹¹⁶ Verbální formule proti bolesti zubů bude úspěšná jen na Bílou sobotu, když postižený uslyší zvonění zvonů.¹¹¹⁷ Pouze v kostele naproti tomu funguje jiná formule proti stejným obtížím.¹¹¹⁸ Pokud byla verbální formule určena pro několik následujících dnů, můžeme se setkat s doporučením, aby byla aplikována vždy ve stejnou hodinu.¹¹¹⁹ Za rituální tabu můžeme považovat i stanovené počty opakování promluvy – žehnací formulí je potřebné recitovat kupříkladu třikrát po sobě, i počty doprovázejících modliteb nebo parametry z oblasti proxemiky, určující jakou polohu má žehnající zaujmout, aby recitace dosáhla žádaného efektu. V návodu proti očnímu neduhu (*nehet*) čteme: *klekna na kolena proti slunci nebo se polož na zemi proti slunci.*¹¹²⁰

Výše uvedené okolnosti podmiňující účinnost verbální formule, označované jako rituální tabu, by se pravděpodobně z pohledu inkvizitorů jevily jako problematické. V jednom z návodů k léčbě zimnice je výslovně uvedeno, že nebude-li dodržena uvedená hodina aplikace, nebude talisman účinkovat (*neb by jinak nebylo platno*).¹¹²¹ Tato omezení odporují páté a šesté podmínce legitimního užívání božských slov z *Kladiva na čarodějnice*, konkrétně požadavku, aby nebyla vkládána víra v samotný postup a aby byl očekávaný účinek ponechán na Boží vůli. V případě nesplnění páté podmínky manuál inkvizitorů výslovně praví, že taková praktika je pověrečná (*quia alias omnino iudicibatur superstitionem*).¹¹²²

¹¹¹⁵ KNM, sign. IV H 60, f. 78r.

¹¹¹⁶ KNM, sign. III F 53, f. 50v.

¹¹¹⁷ KNM, Ibidem, f. 2r.

¹¹¹⁸ KNM, sign. IV H 60, f. 50v.

¹¹¹⁹ Ibidem, f. 210v-211r.

¹¹²⁰ Ibidem, f. 56r.

¹¹²¹ *Staročeské knihy*, s. 182.

¹¹²² *Malleus*, s. 415.

Závěr

V souvislosti s fenoménem zkušenosti v lidovém lékařství je vhodné poukázat především na skutečnost, že písaři rukopisů si obvykle zaznamenávali poznatek o tom, že léčebný postup byl prověřen. Činili tak obecnými poznámkami typu: *probatum est, tot' jest pokúšeno* nebo *in se expertus*, popř. *a toho sem sám na sobě zkusil*. Na léky osvědčené praxí pravděpodobně uživatele upozorňovaly také marginální poznámky typu *N[ota] B[ene]* a některé jiné značky. S výrazně nižší frekvencí se naopak objevují recepty přeškrtnuté či začerněné, nicméně tyto zásahy do textu nemusí nutně znamenat, že písař na základě vlastní zkušenosti seznal, že léčivo není efektivní. V řadě případů naopak předpokládáme spíše ideový nesouhlas s uvedeným postupem, který nový majitel sborníku vyjádřil někdy i kritickým či posměšným komentářem.

V seznamech terapeutických prostředků se jen zřídka objevuje poznámka prisuzující konkrétní léčivo nebo názor některé z autorit řecké nebo arabské medicíny (Hippokratés, Galénos, Avicenna), naopak ve větší míře se vyskytují informace o uživatelích z pohledu historie lékařství povětšinou marginálních. Pro studované sborníky je charakteristické, že profil autoritativních odkazů zahrnuje vedle osobností nezpochybnitelné lékařské erudice také osoby s patrně jen minimálním nebo vůbec žádným lékařským vzděláním. Pokud rukopisy poskytují oporu pro tvrzení, že tito lidé poskytovali lékařské služby, označujeme je výrazem *léčitel*, v opačném případě o nich uvažujeme spíše jako o pacientech, s jejichž jmény je spojena určitá terapie. I předpokládání *léčitelé* ale vystupují z příšeří anonymity jen nezřetelně (v některých případech je uvedeno pouze jméno), což ovšem dokládá, že autorizace typu *Kačka líkařka* měly význam jen pro vlastní uživatele rukopisu. Na základě rozboru dochovaných „léků s přívlastkem“ soudíme, že aktivní majitelé rukopisů čerpali nové terapeutické informace z oblasti profesně i sociálně pestré a zároveň omezené na sféru osobních kontaktů. Pokud můžeme soudit, převažuje ústně tradované poznání.

Při četbě místy až jedových glos na adresu negraduovaných empiriků z pera Jana Koppa z Raumenthalu i jiných vyvstávají otázky, kdo byli oni kritizovaní *léčitelé* a jaká vlastně byla jejich terapie. Ke staročeským lékařským rukopisům jsme proto přistoupili s premisou, že zde nalezené informace představují jedinečnou autentickou výpověď o povaze lidového lékařství. Pochopitelně netvrdíme, že Koppovy *neučené*

popy, *židáky škrabáky* či *baby čarodějnice* jsme našli v zápisech o terapeutických postupech připisovaných duchovním, Židům a ženám, ceníme si nicméně výpovědi rukopisného pramene jako protipólu k výše uvedenému jednostrannému hodnocení Jana Koppa a jeho studovaných souputníků. Srovnání obou typů pramenů vykazuje některé dílčí shody týkající se terapeutických postupů, např. praxi vyřezávání apotropaických křížků z divotvorných dřevin, zmiňovanou rukopisy a komentovanou tisky jako lidový zvyk, nebo metodu šlehání ochrnutých údů kopřivami, kterou učené tisky odsuzovaly jako projev lékařského primitivismu a rukopisy naopak doporučovaly. Jestliže graduovaní lékaři namítali, že jejich souputníci léčitelé nedisponují teoretickými znalostmi, nanejvýš tak čerpanými z českých knih, měli patrně na mysli i staročeské lékařské rukopisy.

Rukopisné sborníky odhalují významný podíl duchovních mezi léčiteli. Z jednotlivých terapeutických záznamů vyplývá, že především faráři v místech svého působení poskytovali léčitelské služby a patrně tak suplovali nedostupného lékaře. Mezi jejich klienty patřili v první řadě místní farníci. Na přelomu 15. a 16. století jistě působilo víc duchovních typu kněze Jana ze středočeských Zásruk, kteří pravidelně poskytovali léčitelské služby. V případě kategorie žen-léčitelek, kde jsme zaznamenali rovněž početné zastoupení, lze na základě rukopisných svědectví poukázat na roli vážených žen (šlechticů, měšťanek) v neformální síti lokálních poskytovatelů zdravotních služeb. Na rozdíl od žen vnímaných jako čarodějnice, které rukopisy označují slovem *baba*, vystupují ženy znalé léčebné terapie nejčastěji jako *paní* nebo *panna*. Některé z nich mohly poskytovat léčitelské služby pravidelně a úspěšně, čímž si vysvětlujeme, že s jím dostalo titulu *lékařka*. V rukopisech jsme nenalezli jediný doklad o porodnických aktivitách žen a naopak, ženy zde vystupují jako „lékařky“ nemocí vnitřních. Tuto skutečnost pokládáme za významnou, neboť například Jan Kopp z Raumenthalu byl na stránkách svého tisku ochoten přiznat ženám nanejvýš roli porodních babiček a jejich veškeré další léčitelské aktivity prezentoval s krajní nedůvěrou.

V případě terapie společenských elit z řad aristokracie a kléru spíše předpokládáme, že se zmíněné osobnosti s těmito léčivými setkaly v pozici pacientů. Nelze ale vyloučit, že někteří z nich byli schopni naordinovat svému okolí nějaký

osobně prověřený lék. S mírnou nadsázkou soudíme, že zvučné jméno dodalo lesku i užívané terapii, kterou se proto vyplatilo zaznamenat. Mezi citovanými mistry pražské university je nejpočetněji svými léky zastoupen Kříšť'an z Prachatic, dále pak Albík z Uničova a Havel ze Strahova. Je samozřejmě otázkou, do jaké míry lze hovořit o tradici universitní medicíny lucemburské doby v lidovém prostředí pozdějších desetiletí. Domníváme, že prakticky neexistovala a jména pražských učitelů čtenářům pozdějších opisů již většinou nic neříkala. Údaje z rukopisů nicméně považujeme za zajímavý, byť nepřímý a zprostředkovaný doklad o terapii těchto osobností. Kodex IV G 9 z knihovny Národního muzea na základě zaznamenaných léčebných postupů Jana Prostějovského a Jana Rychnovského hodnotíme jako rukopisný lékařský sborník z prostředí Jednoty bratrské.

Mezi terapií přisuzovanou rukopisy universitním mistrům a léčivy, jež měli užívat duchovní, ženy-léčitelky a příslušníci ostatních profesně-sociálních kategorií, neshledáváme výraznější rozdíly. Napříč všemi skupinami převažují léky jednoduché nebo nepříliš složitá kompozita obsahující dostupné přísady. Z hlediska forem aplikace jsou nejpočetněji zastoupena orálně přijímaná léčiva (nápoje, prášky), masti a obklady. S ohledem na potíže s lékařskou diagnózou jako historickým pramenem se dále omezíme na prosté konstatování, že převažují léky proti běžným symptomům, jako jsou horečky, bolesti hlavy, potíže s trávením a močením, průjmy, dýchavičnost či dušnost, vředy a bolesti v hrudníku či dutině břišní. Operativní zákrok není zaznamenán jediný, doložen je návod na fixaci kosti při otevřené zlomenině, přisuzovaný knězi Staňkovi, a několik postupů k ošetření krvácejících ran. Dle rukopisů by většina uvedených postupů a léků měla být s úspěchem aplikována, nicméně hodnotit tuto stránku excerpované terapie nemůžeme.

V souvislosti s důrazem kladeným na zkušenost pozorujeme v lidovém lékařství posun ve vztahu k tradičním autoritám, neboť klasikům medicíny ve zmíněném profesně-kulturním prostředí úspěšně konkurují řezníci, sedláci či vládkyně domácností, pokud svou osobou garantují v praxi prověřený lék. Tento důraz na zkušenost ovšem nelze vnímat izolovaně, bez zřetele k soudobé přírodovědě, v jejíž terminologii se během vrcholného středověku bezpečně usadil pojem *mirabilium* a s ním spojený koncept divotvorné substance. Podstatné je, že přírodovědci v zásadě

uhájili tezi o přirozené podstatě oné neznámé síly, která činí substanci, např. magnet, divotvornou, přičemž jediným nástrojem jejího poznání zůstává (vedle odborných textů) právě zkušenost. Některá oblíbená a zpravidla drahá léčiva proto získala statut věcí sice tajuplných (*res occultae*), leč praxí-zkušeností prověřených (*experimenta*). A přestože formy aplikace takových substancí zahrnovaly i orální konzumaci, za pro ně typické můžeme považovat nošení v podobě amuletu, které kritizoval mj. již sv. Augustin.

Lékařské rukopisy dokládají, že víra v moc divotvorných substancí přírodního charakteru byla v lidovém prostředí velmi rozšířená. Setkáme se s nimi jednak v podobě odpudivých léků, jejichž podstatu doporučují písaři sborníků před pacientem utajit, jednak ve formě návazů, prstenů či zavěšovaných předmětů. Často i bizarní substance měly svého nositele chránit před nemocemi, garantovat jejich léčbu, zaručit nejrůznější prospěch, a také zabránit účinkům maleficií. Podstata účinnosti těchto substancí není rukopisy vysvětlována, v některých případech je jako důkaz pravdivosti předloženo pozorování návyků zvířat, v jiných je k ověření doporučen jednoduchý pokus.

Praktiky typu zavěšování mořské cibule na zárubně dveří za účelem ochrany před magií rozšiřují naši ideální kognitivní strukturu o fenomén víry. Ta je přítomná již v hraničních případech ritualizovaného zacházení s přírodními substancemi, jež se opíralo o přesvědčení, že síla léku či apotropaického předmětu bude umocněna gesty nebo verbálními formulami, resp. že podmínkou pro rozvinutí této síly je dodržení rituálních tabu. Přestože z formálního hlediska jsou doprovodné postupy zřetelně inspirované náboženskou a liturgickou praxí, lze v nich pozorovat vliv principů sympatetické magie a magického myšlení obecně, jež se projevovalo především důvěrou ve vlastní rituál, který měl být sám o sobě zárukou úspěchu, pokud byly splněny všechny podmínky. Víru v dobře vykonaný rituál na úkor adresáta rituálu (Boha) kritizovalo mj. *Kladivo na čarodějnice*, které se v tomto ohledu shoduje s dnešními výklady zásad magického myšlení. Lékařské rukopisy dokládají pozoruhodné množství rituálních postupů, z nichž některé se vůbec netýkaly otázek zdraví a nemoci (hledání pokladu, milostná magie, odhalení zloděje). Při interpretaci této skutečnosti je vhodné vycházet z významu staročeského slova *lék*, označujícího

vedle medikamentů v úzkém slova smyslu také magické prostředky a postupy všeobecně. Ve sbírkách *léků* tak měly přirozeně své místo nejružněji orientované rituály, pokud jejich podstatou bylo *lekování*, tj. zařikávání.

Do lékařských rukopisů byly zaznamenávány rovněž návody ke zhotovení rafinovaných amuletů, které se kladly či ukrývaly jako překážky působení temných sil na klíčová místa komunikací mezi stavením a vnějším světem (dveře, práh, cesta), popř. do vlastního chráněného prostoru. Jsme tak svědky chování analogického k očekávaným a obávaným postupům čarodějů, kteří rovněž na tato místa vkládají kouzelné předměty, jimiž působí škodu. Několik takových konkrétních maleficií obsahuje i jeden z lékařských rukopisů. Specifická ochrana byla namířena proti nočním návštěvníkům označovaným v rukopisech jako *múra* a *víla*. V lidových představách obě tyto bytosti vzbuzovaly děs a byly buď považovány za démona, nebo za alterego či metamorfovanou podobu zlovolných čarodějnic. Arzenál obraných prostředků proto zahrnuje jak substance sakralizované (kadidlo), tak podezřelé a tradičně diabolizované (kozí brada). Na temné síly (*anjelé pekelní*) se explicitně obrací pouze jedna z dochovaných verbálních formulí, jiné však oslovují personifikované nemoci a vyhánějí je zaklínáním z těla. I v těchto případech můžeme předpokládat, že nemoc byla považována za důsledek přítomnosti démona, jehož bylo možné pomocí postupů imitujících exorcismus těla postiženého vypudit a dosáhnout tak jeho uzdravení. Prostřednictvím slov a rituálních gest chránili lidé také úrodu proti bouřím či škůdcům, sesílaným za pomoci ďábla zákeřnými čaroději.

Je zcela přirozené, že v atmosféře strachu ze všudypřítomné ďáblovy intervence hledali lidé ochranu v exorcistických technikách a nástrojích církve svaté, jež vystupovala jako vojsko bojující proti silám temnoty na čele s vítězným Kristem. Na stránkách rukopisů se proto setkáváme s léčebnými kompozity obsahujícími svěcenou sůl a vodu, aplikace léků je provázena modlitbami, nad jednotlivými substancemi se nechávají sloužit mše, ve prospěch nemocného se zapalují svíce a sami nemocní za noci bdí vleže na podlaze v kostele. Na základě rozboru lékařských sborníků se přikláníme k názoru, že role zejména lokálního kléru při realizaci léčebných či apotropaických rituálů byla aktivní. Kněz vykonávající léčitelskou praxi patrně neváhal při hledání léku proti horečkám sáhnout vedle bylinného odvaru po listu

pórku, na který naškrábal svatá slova; unikátní středověký talisman proti zimnici byl ostatně objeven ve zdi svatojiříského kláštera na Pražském hradě. Zatímco oficiální postoj církve byl k lidové praxi kritický až prohibitivní, v každodenní realitě kléru podobu této praxe výrazně spoluurčoval. Tenká hranice mezi dovoleným a zakázaným, mezi svatým exorcismem a proklínanou magií mohla být kdykoliv překročena, např. užitím hebrejského slova *AGLA* v textovém amuletu.

Komparace textů běžných zaříkávadel v širším evropském kontextu ukázala, že tyto drobné staročeské literární útvary mají latinské protějšky, respektive analogie v řadě etnických dialektech středověké společnosti. Je tedy více než pravděpodobné, že zmiňované verbální formule získaly svou výslednou podobu pod vlivem církevní inspirace a distribuovány byly primárně za asistence kléru. Do středověkých Čech se tak např. dostala formule chránící úrodu proti krupobití s motivem sv. Kolumbána, irského raněstředověkého světce. Vlastní text modlitby zůstal i ve staročeském rukopise latinský, instrukce k sepsání lístečků a jejich zakopání do čtyř rohů pole je již česká. Tento mezistupeň mj. dokládá, že zaříkávadla sice byla součástí lidové kultury, představují ale segment zlidovělý, jehož původ můžeme hledat na okraji kultury oficiální. Staročeská „zaříkávadla v nemocech“ jsou v zásadě lokálně-jazykovými mutacemi doslova panevropských typů, které mají inspiraci v křesťanském náboženství a tradici.

Ve světle moderní medicíny se víra v lístky s ochrannými nápisy může jevit jako iracionální a pověrečná. V lidové kultuře středověku však byla tato praxe vnímána jako racionální. Církev ji za pověrečnou označovala spíše z hlediska pochybné formy, nikoliv pro vlastní důvěru v moc nadpřirozených sil. Zásah světce ve prospěch petenta byl vnímán jako reálný, stejně jako vliv divotvorné moci drahého kamene či působení odvaru z léčivých bylin. Na základě rozboru rituálů translace nemoci a sémanticko-funkčního rozboru verbálních formulí můžeme konstatovat, že jak rituály, tak zaříkávadla disponují vnitřní logikou, opírající se o sympatetické principy. Jelikož Kristus a apoštolové konali léčebné zázraky slovy a vkládáním rukou, příkládání lístků se svatými jmény můžeme vidět jako logice se neprotivící analogickou praxi. Může-li kněz v kostele za pomoci gest a slov proměnit chléb v tělo Kristovo, lze podobný zázrak přivolat nápodobou jeho chování.

Specifickou racionalitu pozorujeme také v distribuci motivů verbálních formulí s ohledem na ovlivňovaný problém. Má-li textový amulet nebo zaříkávadlo zastavit krvácení, krupobití nebo parazity, užije se motivu zázračně utišené řeky Jordánu během Kristova křtu (*Flum Jordan*), podobně imobilizační funkci má také archetypální vzor probodnutého Kristova boku, ze kterého vytekla krev s vodou. V praxi se tento motiv užíval v zaříkávadlech a talismanech k zastavení krvácení a krvavých průjmů. Záchvatu padoucnice brání verbální formule s motivem Tří králů, kteří před narozeným Spasitelem padli na zem a poté ve zdraví povstali. Podobnou moc má jméno sv. Valentina, které v německy mluvících zemích připomíná sloveso *fallen* – padat. Především analyzovaná zaříkávadla typu historiola vždy operují s událostí, kterou lze analogicky vztáhnout na aktuálně prožívaný problém v reálném čase. V rituálech usilujících o translaci nemoci vidíme rovněž racionální moment opírající se o zákon kontaktu. Je-li možné poškodit celek tím, že poškodíme jeho část, pak lze ovládnout nemoc, když uvězníme, zapudíme, probodneme nebo spálíme i nepatrnou část těla nemocného. Ostatně ani soudobá hagiografie se tomuto myšlenkovému schématu neprotiví, když nechává ulpívat zázračnou moc světic na odstřížcích jejich nehtů, vlasů a oblečení.

Také praxe podávání léků obsahujících substance z těl nebožtíků mohla být motivována sympatetickými představami, jak dokládá postava *Sedláka* z dialogu Jana z Bakova. Krátké historce o léčbě zimnice za pomoci koňské hlavy proto přikládáme zvláštní význam, neboť ilustruje právě onu specifickou racionalitu lidové kultury. Připomeňme slova léčitele, který měl prohlásit, že *zimnici říkají mrcha a koňská hlava, že je taky mrcha, a tak že zlé zlým a mrcha mrchou se odbejvá*. Pokud byla tato představa rozšířená, pak lze aplikaci prášků z kostí nebožtíků i dalších substancí z jejich těl posuzovat jako docela racionální praxi. Logiku odpovídající sympatetickým představám spatřujeme také v divotvorných substancích typu psího penisu nebo kůstky z pánevní oblasti savců, nošených jako amulet při problémech s erekcí, respektive s plodností. V souladu s dobovými standardy se zcela racionálně chová žena, která nosí na prstě kroužek z pupeční šňůry nedávno narozeného dítěte, když si přeje otěhotnět, nebo osoba zahánějící jedovaté plazy pomocí amuletu z rostliny hadí kořen. Ne ve všech oblastech lidové terapie ale byly projevy pozdně středověké racionality

odlišné od těch současných, zatajit nemocnému skutečnou podstatu citovaných „odpudivých léků“ by patrně považoval za rozumné i člověk 21. století.

Na základě rozboru terapie rukopisných sborníků soudíme, že pro lidové lékařství byl charakteristický kulturní synkretismus, jehož podobu spoluvytvářela praktická zkušenost, víra i pověry a specifická racionalita opírající se o sympatetické principy. Na jedné straně pozorujeme ohlasy učené medicíny, na straně druhé pak inspiraci liturgickou a náboženskou praxí. Nemocnému bylo možné ulevit podáním léčivého nápoje, ale také zavěšením divotvorné substance, textového amuletu nebo provedením rituálu. Uvedené terapeutické možnosti byly často využívány souběžně, neboť v kontextu soudobých představ se jejich souběh nevyklučoval, ba naopak garance výsledného efektu se tímto postupem posilovala.

Léčitel tedy během ošetřování krvácející rány recitoval zaříkávadla a s obvazy symbolicky pohyboval ve směru kříže, zatímco nemocný držel v ústech lidskou kost. Cestou k jinému případu zanesl do kostela amulet a položil jej na oltář. Pacientovi, který se v křečích hroutil na zem, podal léčivý nápoj z přísad, které raději pečlivě tajil, příbuzným zopakoval jednotlivé kroky rituálního postupu a připomněl, do kterého stromu mají druhého dne před úsvitem zavrtat odstřižené vlasy. Než odešel, naškrábal na lístek několik svatých jmen a přivázal je nemocnému společně s pivoňkou kolem krku. Když přišel domu, zavěsil nad pecí bylinky proti božci, které ráno sesbíral, neboť byl svátek sv. Prokopa. Večer si otevřel svou lékařskou knihu a pod lék Mistra Galiena připsal zaručený postup, o němž mu vyprávěl projíždějící kupec. Před spaním se pomodlil, zkontroloval brotan připevněný k lůžku, pomazal si hrud' sírou a přivázal k ní uříznutou kozí bradu. Zhasl svíci a v obavách před děsivou můrou po chvíli usnul.

Seznam užívaných zkratk

Seznam použitých pramenů a literatury

Prameny

rukopisy

Knihovna Národního muzea (KNM, sign.)

I D 7

I F 10

I F 11

I F 33

I G 8

I H 29

II E 16

II H 4

II H 25

II H 38

III F 17

III F 53

IV G 9

IV H 4

IV H 28

IV H 60

V B 12

V E 74

Národní knihovna ČR (NK ČR, sign.)

XVII D 10

XVII E 25

XVII G 9

XVII H 22

XVII H 23

Knihovna Metropolitní kapituly pražské (KMKP, sign.)

L.XIX

Knihovna premonstránského kláštera na Strahově (STRAHOV, sign.)

II. II V 33

Biblioteka Czartoryskich Kraków (KRAKÓW, BiblCzart, sign.)

1497

Universiteitsbibliotheek Leiden (LEIDEN, Cod. Voss. Chym, sign.)

F 31

Q 48

staré tisky

Apatéka domácí, Praha 1602.

Articella nuperrime impressa, Lugdini 1515.

Černý, Jan, *Spis o nemocech morních*, Praha 1542.

Jan z Bakova, *Sedlák povicvičený rozmlouvání o moru s doktorem lékařským o moru maje, že od morových bolestí žádného nakažení není, dovozuje*, Praha 1582.

Liturgus z Turska, Jan, *Liturgia sacra, lékařství duchovní*, Praha 1582.

Kopp z Raumenthalu, Jan, *Gruntovní a dokonalý regiment zdraví*, Praha 1536.

Knižka o nakažení morním, Praha 1542.

O zachování dobrého zdraví, knížka Školy salernitánské, Olomouc 1584.

Petrus de Abano, *Conciliator differentiarum philosophorum et medicorum*, Venezia 1476.

Porta, John Baptista, *Natural Magick*, Naples 1589.

Štelcar Želetavský Jan, *Kniha duchovní o velikých skutcích Pána Boha všemohúcího*, Praha 1588.

Velenský z Mnichova, Oldřich, *Spis, že člověk může před morem ujít*, Praha 1538.

Vočehovský, Jan, *Krátkej spis o morní nemoci*, Prostějov 1552.

pramenné edice a výběry z díla

Abélard a Heloisa. Dopisy utrpení a lásky, transl. J. Pavel, Praha 2003.

Adam de la Halle, *Hra pod loubím*, ed. et transl. P. Eisner, Praha 1956.

- Alfarabi, *Über den Ursprung der Wissenschaften – De ortu scientiarum*, ed. C. Bäumker, Münster 1916.
- Augustinus, Aurelius, *Křesťanská vzdělanost – De doctrina christiana*, transl. Jana Nechutová, Praha 2004.
- De doctrina christiana*, in: PL 34, c. 13-122.
- Autor incertus (Beda Venerabilis), *De constitutione mundi*, in: PL 90, c. 881-909.
- Bible*, ekumenický překlad M. Bič a kol., Praha 1985.
- Burchardus Wormaciensis, *Liber decretorum*, in: PL 140, c. 537-1057.
- Cassiodorus, *De artibus ac disciplinis liberalium litterarum*, in: PL 70, c. 1149-1220.
- De institutione divinarum litterarum*, in: PL 70, c. 1105-1149.
- An introduction to divine and human readings*, ed. and transl. L. W. JONES, New York 1946.
- Černý, Jan, *Knihha Lékarská, kteráž slove Herbář aneb Zelinář*, ed. Z. Tichá, Praha 1981.
- Dačický z Heslova, Mikuláš, *Prostopravda*, ed. J. Krezar, Praha 1920.
- De praxi medica salernitana commentatio cui praemissus est anonymi salernitani de adventu medici ad aegrotum libellus e compendio salernitano saec. XII. MSS*, ed. A. G. E. Th. Henschel, Vratislaviae 1850.
- Ernardus Abbas Bonnevalis, *Tractatus de operibus sex dierum*, in: PL 189, c. 1513-570.
- Frantova práva a jiné kratochvíle*, ed. J. Kolár, Praha 1977.
- Guibertus S. Mariae de Novigento, *De vita sua*, in: PL 156, c. 837-1017.
- Das Homiliar des Bischofs von Prag*, Hrsg. Ferdinand Hecht, Praha 1864.
- Honorius Augustodunensis, *De exilio et patria animae*, in: PL 172, c. 1241-46.
- Hugo de St. Victore, *Eruditio didascalica*, in: PL 176, c. 739-838.
- The Didascalicon of Hugh of Saint Victor – a Medieval guide to the arts*, ed. J. Taylor, New York 1991.
- De tribus diebus*, ed. L. Karfíková, Praha 1997.
- Hvězdářství krále Jana*, edd. A. M. Černá a kol., Praha 2004.
- Iacopo da Varazze, *Legenda aurea*, ed. et transl. Alessandro e Lucetta Vitale Brovarone, Torino 1995.

- Legenda aurea*, ed. Giovanni Paolo Maggioni, Tavarnuzze – Firenze 1998.
- Legenda Aurea*, ed et transl. A. Vidmanová, Praha 1984.
- Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* VIII, in: PL 82, c. 293-326.
- Etymologiae – Etymologie I-III*, ed. et transl. D. Korte, Praha 2000.
- Etymologie IV.*, ed. et transl. K. Hušková – H. Floriánová, Praha 2003. *Etymologie XVI.*, ed. et transl. H. Šedinová, Praha 2000.
- Jan ze Žatce, *Oráč z Čech*, ed. et transl. J. Povejšil, Praha 1994.
- Jessenius z Jasené, Jan, *Průběh pitvy jím slavnostně provedené v Praze L. P. MDC, k níž byl přičleněn traktát o kostech*, edd. et transl. B. Divišová a kol, Praha 2004.
- Kocmánek, František Václav, *Sedm interludií*, ed. J. Hrabák, Praha 1953.
- Komenský, Jan Amos, *Labyrint světa a ráj srdce*, Praha 1955.
- Konáč z Hodiškova, Mikuláš, *Pravidlo lidského života*, ed. M. Kopecký, Praha 1961.
- Kratochvilné rozprávky renesanční*, ed. A. Grund, Praha 1952.
- Křišťan z Prachatic, *O pouštění krve*, ed. et transl. H. Floriánová-Mikšovská, Praha 1999.
- Stavba a užití astrolábu*, edd. et transl. Alena Hadravová – Petr Hadrava, Praha 2002.
- Macrobius, *Saturnalie*, transl. J. Hlaváček, Praha 2000.
- Malleus Maleficarum – Kladivo na čarodějnice*, transl. J. Lenková, Praha 2000.
- Malý výběr ze staročeské literatury*, ed. I. J. Hanuš, Praha 1863.
- Marbodeus Redonensis, *Liber lapidum*, in: PL 171, c. 1735-778.
- Martiani Minnei Felicis Capellae De Nuptiis Philologiae et Mercurii libri VIII*, ed. A. Dick, Leipzig 1925.
- Matthioli, P. O., *Herbář I-III*, Praha 2003 (reprint).
- Mistra Pavla Židka Správovna*, ed. Z. V. Tobolka, Praha 1908.
- de Montaigne, Michel, *Eseje*, trans. V. Černý, Praha 1966.
- More, Thomas, *Utopie*, Praha 1950.
- Platón, *Ústava*, Praha 1996.
- Plinius, *Kapitoly o přírodě*, ed. et transl. F. Němeček, Praha 1974.
- Poselství ducha - latinská próza českých humanistů*, ed. et transl. D. Martínková, Praha 1975.

- Próza z doby Karla IV.*, ed. et transl. J. Vilikovský, Praha 1948.
- Quadragesimale admontské*, ed. H. Florianová a kol., Praha 2006.
- Rabanus Maurus, *De universo*, in: PL 111, c. 9-614.
- Regiment zdraví Henrycha Rankovia. Regimen sanitatis Salernitanum*, ed. P. Kucharský, Praha 1982.
- Regula Benedicti. Řehole Benediktova*, transl. A. Francová, Praha 1998.
- Rhazesovo rané lékařství*, ed. K. J. Erben, Praha 1864.
- Richerus S. Remigii, *Historiae*, in: PL 138, c. 17-170.
- Rytířské srdce majíce*, edd. E. Petrů – D. Marečková, Praha 1984.
- Řehoř z Toursu, *O boji králů a údělu spravedlivých*, transl. J. Kincl, Praha 1986.
- Liber vitae patrum*, in: MGH SRM I, Hrsg. B. Krusch, Hannover 1885, s. 661-744.
- Liber de Virututibus S. Iuliani*, in: MGH SRM I, Hrsg. B. Krusch, Hannover 1885, s. 562-584.
- Saličetova raná lékařství. Z rukopisu věku patnáctého*, ed. K. J. Erben, Praha 1867.
- Satiry na čtyři stavy*, ed. Z. Tichá, Praha 1958.
- Staročeské drama*, ed. J. Hrabák, Praha 1950.
- Staročeské knihy lékařské*, ed. A. M. Černá, Brno 2006.
- Středověké legendy prokopské*, ed. B. Ryba, Praha 1953.
- Staročeské satiry*, ed. J. Hrabák, Praha 1947.
- Svatovítský rukopis*, ed. A. Patera, Praha 1986.
- Štítný ze Štítného, Tomáš, *Knížky šestery o obecných věcech křesťanských*, ed. K. J. Erben, Praha 1852.
- S. Thomae Aquinatis Summa theologica, tomu quartus, secunda secundae*, emendata Nicolai – Sylvii – Billuart – C. J. Drioux, Freiburg – Paris – Barri 1992.
- Theologické summy svatého Tomáše Akvinského druhé části druhý díl, 1, otázka 1-105*, red. E. Soukup, Olomouc 1938.
- Thomas Cantimpratensis, *Liber de natura rerum*, Hrsg. H Boese, Berlin-NY 1973.
- Tkadleček*, ed. F. Šimek, Praha 1974.
- Traktátec o štěstí, kterýž má jméno Pán rady*, ed. J. Vašica, Praha 1944.

Vitae vivendae ratio in grat. Caroli IV a Mag. Gallo medico et matematico conscripta,
ed. F. Müller, Pragae 1819.

Výbor z české literatury husitské doby II., edd. B. Havránek a kol., Praha 1964.

Výbor z literatury české II, ed. K. J. Erben Praha 1868, s. 446-452.

William of Malmesbury, *Gesta Regum Anglorum*, vol. 1, ed. and transl. B. A. B.
Mynors et alii, Oxford 1998.

Literatura

encyklopedie, slovníky a soupisy

Akademický slovník cizích slov, Praha 2000.

F. M. BARTOŠ, *Soupis rukopisů Národního muzea v Praze*, Praha 1926

Jaromír BĚLIČ – Adolf KAMIŠ – Karel KUČERA, *Malý staročeský slovník*, Praha 1978.

P. C. BOEREN, *Codices Vossiani Chymici*, Leiden 1975.

Dictionary of Scientific Bibliography III., New York 1971.

Elektronický slovník staré češtiny z Vokabuláře webového, Ústav pro jazyk český AV ČR, v. v. i., verze dat: 0. 4. 1., <http://vokabular.ujec.cas.cz>.

Encyklopedie středověku, edd. J. Le Goff – J.-C. Schmitt, Praha 1999.

Dušan FOLTÝN a kol., *Encyklopedie moravských a slezských klášterů*, Praha 2005.

Jan GEBAUER, *Slovník staročeský*, Praha 1903-1916.

James HALL, *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*, Praha 1991.

Josef JIREČEK, *Rukověť k dějinám literatury české I-II*, Praha 1975-76.

Josef JUNGSMANN, *Slovník česko-německý I-V*, Praha 1835-39.

Knihopis českých a slovenských tisků od doby nejstarší až do konce 18. století, red. Z. V. Tobolka – F. Horák, díl I. – *Prvotisky*, Praha 1925, díl II. – *Tisky z let 1501-1800*, část 1 – 9, Praha 1939 – 1967.

Stanislaus KUTRZEBA, *Catalogus codicum manu scriptorum musei principum Czartoryski Cracoviensis II.*, Cracoviae 1908-1913.

Lexikon des Mittelalters, I-IX, Stuttgart – Weimar 1999.

Ottův slovník naučný I-XXVIII, red. F. J. Studnička a kol., Praha 1888-1909.

Antonín PODLAHA, *Soupis rukopisů knihovny Metropolitní kapitoly pražské II*, F-P, Praha 1922.

Jan ROYT, *Slovník biblické ikonografie*, Praha 2006.

Slovník spisovného jazyka českého I-VIII, red. B. Havránek a kol., Praha 1989.

Pavel SPUNAR, *Repertorium auctorum Bohemorum protractum idearum post Universitatem Pragensem conditam illustrans I*, Vratislav 1985.

Pavel SPUNAR, *Repertorium auctorum Bohemorum provectorum idearum post Universitatem Pragensem conditam illustrans II*, Varšava – Praha 1995

František ŠIMEK, *Slovníček staré češtiny*, Praha 1947.

Josef TRUHLÁŘ, *Katalog českých rukopisů C.K. veřejné a universitní knihovny pražské*, Praha 1906.

The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages, red. M. Teeuwen, Turnhout 2003.

monografie, studie a články

Jole AGRIMI – Chiara Crisciani, *Medici e vetulae dal Duecento al Quattrocenti: Problemi di una ricerca*, in: *Cultura popolare e cultura dotta del Seicento*, ed. F. Angeli, Milano 1983, s. 143-63.

Rufolf ALLERS, *Microcosmus*, in: *Traditio* 2, 1944, s. 319-407.

M.-T. d'ALVERNY, *Translations and Translators*, in: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, edd. R.L. Benson – G. Constable, Cambridge 1982, s. 421-464.

D. W. AMUNDSEN, *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Baltimore – London 1996.

Theodor ANT, *Lidová zdravotní věda staročeská*, ČL 12, 1903, s. 102-03.

Václav ANTL, *Zprávy starodávné o čárech a kouzlech*, ČL 21, 1912, s. 456-58.

Antropologické přístupy v historickém bádání, edd. M. Nodl – D. Tinková, Praha 2008.

Artes im Mittelalter, Hg. U. Schafer, Berlin 1999.

F. B. ARTZ, *The Mind of the Middle Ages*, Chicago 1954.

Bengt ANKARLOO – Stuart CLARK – William MONTER, *Witchcraft and Magic in Europe: The Period of the Whicht Trials*, London 2002.

Anežka BAĐUROVÁ – Miriam BOHATCOVÁ – Josef HEJNIC, *Frekvence tištěné literatury v Čechách a na Moravě*, in: FHB 11, Praha 1987, s. 321-343.

- M. D. BAILEY, *The Disenchantment of Magic: Spells, Charms, and Superstition in Early European Witchcraft Literature*, AHR 111, 2006, č. 2, s. 383-404.
- M. M. BACHTIN, *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Praha 1975.
- F. M. BARTOŠ, *Z lékařského písemnictví XV. století*, ČNM 1917, s. 323-26.
- Augusto BECCARIA, *I Codici di medicina del Periodo Presalernitano*, Rome 1956.
- Jiří BEČKA, *Abú Alí ebne Siná – Avicenna v české a slovenské vědě a kultuře*, DVT 29, 1996, s. 193-215.
- Jiří BEČKA, *Abú Bakr Rází – Razes v české středověké i pozdější vědě*, DVT 31, 1998, s. 131-143.
- Karel BERÁNEK, *Pražská lékařská fakulta v době Karlově*, in: *Mezinárodní vědecká konference Doba Karla IV. v dějinách národů ČSSR – Materiály ze sekce dějin filozofie a přírodních věd*, Praha 1981, s. 106 -110.
- Karel BERÁNEK, *O počátcích pražské lékařské fakulty 1348-1622*, AUC-HUCP 9, 1968, 2, s. 44-87.
- Klaus BERGDOLT, *Artz, Krankheit und Therapie bei Petrarca*, Weinheim 1992.
- Willem de BLÉCOURT, *Witch doctors, Soothsayers and Priest. On Cunning Folk in European Historiography and Tradition*, SH 19, 1994, č. 3, s. 285-303.
- Marc BLOCH, *Králové divotvůrci*, Praha 2004.
- Miroslav BOHÁČEK, *Pražská univerzitní statuta a jejich boloňský vzor*, Studie o rukopisech 8. 1969, s. 11-64.
- Miriam BOHATCOVÁ, *České tištěné herbáře 16. století*, Praha 1996.
- Miriam BOHATCOVÁ, *Nástěnné kalendářní minuce Pavla Olivetského*, in: *Knihovna 3*, 1962, s. 23-51.
- Miriam BOHATCOVÁ, *Předmluva v českých předbělohorských tiscích*, in: *Knihotisk a kniha v českých zemích od husitství do Bílé Hory*, edd. J. Polišenský – F. Šmahel, Praha 1970, s. 83-105.
- Miriam BOHATCOVÁ – Josef HEJNIC, *O vydavatelské činnosti Veleslavínské tiskárny 1578-1620*, in: *FHB 9*, Praha 1985, s. 291-377.
- J. C. BOLOGNE, *Magie und Aberglaube im Mittelalter*, Düsseldorf 1995.

- F. L. BORCHARDT, *The Magus as Renaissance Man*, SCJ 21, 1990, č. 1, s. 57-76.
- Edina BOZÓKY, *Mythic Mediation in Healing Incantations*, in: *Health, Disease and Healing in Medieval Culture*, edd. S. Campbell a kol., Toronto 1992, s. 84-92.
- Krzysztof BRACHA, *Magia slova*, KH 98, 1991, č. 3, s. 17-32.
- Fernad BRAUDEL, *Dlouhé trvání*, in: *Cahiers du CEFRES* 8, Praha 1995 s. 145-188.
- E. A. R. BROWN, *Death and the Human Body in the Later Middle Ages: the Legislation of Boniface VIII on the Division of the corpse*, in: *Viator* 12, 1981, s. 221-270.
- Peter BROWN, *Srocery, Demons and the Rise of Christianity: from Late Antiquity into the Middle Ages*, in: TÝŽ, *Religion and Society in the Age of st. Augustine*, London 1972, s. 119-149.
- V. L. BULLOUGH, *The Study of Medicine and the Medieval Univerzity*, in: *Univerzities, Medicine and Science in the Medieval West*, Aldershot-Burlington 2004.
- Peter BURKE, *Francouzská revoluce v dějepisectví*, Praha 2004.
- Peter BURKE, *Italská renesance*, Praha 1996.
- Peter BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, Praha 2005.
- Peter BURKE, *Společnost a vědění od Gutenberga k Diderotovi*, Praha 2008.
- Peter BURKE, *Žebráci, šarlatáni, papežové – Historická antropologie raně novověké Itálie. Eseje o vnímání a komunikaci*, Praha 2007.
- J. L. BYLEBYL, *Medicine, Philosophy, and Humanism*, in: *Science and Arts in the Renaissance*, edd. J. W. Shirley – F. D. Hoeniger, London 1985, s. 27-49.
- Andrea CARLINO, *Books of the Body – Anatomical Ritual and Renaissance Learning*, Chicago – London 1999.
- Andrea CARLINO, *Petrarch and the Early Modern Critics of Medicine*, JMEMS 35, 2005, č. 3, s. 559-581.
- Norman COHN, *Europe's Inner Demons*, London 1993.

Conditio humana – konstanta (č)i historická proměnná. Koncepty historické antropologie a teoretická reflexe v současné historiografii, ed. L. Storchová, Praha 2007.

A. C. CROMBIE, *Science and the Arts in the Renaissance: The Search for Truth and Certainty, Old and New* in: *Science and Arts in the Renaissance*, edd. J. W. Shirley – F. D. Hoeniger, London 1985, s. 15-26.

E. R. CURTIUS, *Evropská literatura a latinský středověk*, Praha 1998.

Člověk českého raného novověku, edd. V. Bůžek – P. Král, Praha 2007.

Josef ČIŽMÁŘ, *Lidové lékařství v Československu I-II*, Praha 1946.

Alena M. ČERNÁ, *Lékařský sborník o chirurgii – mimořádný zdroj ke studiu staročeského jazyka*, in: *Verba et historia*, edd. P. Nejedlý – M. Vajdlová, Praha 2005, s. 41-48.

Václav ČERNÝ, *Staročeský mastičkář*, Rozpravy ČSAV 65, řada společenskovední, 7, Praha 1955.

Petr ČORNEJ – Milena BARTLOVÁ, *Velké dějiny Zemí Koruny české*, Praha 2007.

R. C. DALES, *The intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, Leiden – New York – Köln 1992.

O. G. DARLINGTON, *Gerber as a Teacher*, AHR 52, 1947, s. 456-476.

Lorraine DASTON – Katharine PARK, *Wonders and the Order of Nature*, New York 2001.

Dějiny Univerzity Karlovy 1347/48-1622, I., red. svazku M. SVATOŠ, Praha 1995.

Alain DE LIBERA, *Středověká filozofie*, Praha 2001.

Jean DELUMEAU, *Strach na Západě ve 14.-18. století I, II*, Praha 1997-99.

L. E. DEMAITRE, *Doctor Bernard Gordon: Professor and Practitioners*, Toronto 1980.

L. E. DEMAITRE, *Scholasticism in Compendia of Practical Medicine, 1250-1450*, in: *Manuscripta* 20, 1976, s. 81-95.

Antonín DOLEŽAL, *Od babictví k porodnictví*, Praha 2001.

Růžena DOSTÁLOVÁ, *Byzantská vzdělanost*, Praha 2003.

Richard van DÜLMEN, *Bezectní lidé – o katech, děvkách a mlynářích*, Praha 2003.

- Richard van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku I-III*, Praha 1999-2006.
- Richard van DÜLMEN, *Historická antropologie*, Praha 2002.
- František DVORSKÝ, *Příspěvky k dějinám lékařství českého*, ČLČ 19, 1880, s. 96sqq.
- William EAMON – Gundolf KEIL, „*Plebs amat empirica*“: *Nicholas of Poland and his Critique of the Mediaeval Medical Establishment*, SA 71, 1987, s. 180-196.
- William EAMON, *Science and the Secrets of Nature*, Princeton 1994.
- William EAMON, *Technology as Magic in the Late Middle Ages and the Renaissance*, in: *Janus* 30, 1983, s. 171-212.
- K. J. ERBEN, *Česká zaříkadla v nemocech*, ČMKČ 34, 1860, s. 50-58.
- P. L. ENTRALGO, *Nemoc a hřích. Od asyrsko-babylonských kultů až k moderní psychoanalýze*, Praha 1995.
- Olga FEJTOVÁ, *Příspěvek ke studiu života měšťanské společnosti doby předbělohorské*, in: *Seminář a jeho hosté*, Praha 1992, s. 181-87.
- W. K. FERGUSON, *Europe in Transition 1300-1500*, Boston 1962.
- W. K. FERGUSON, *The Renaissance in Historical Thought. Five Centuries of Interpretation*, Cambridge 1948.
- S. C. FERRUOLO, *The Origins of the University - the Schools of Paris and their Critics, 1100-1215*, Stanford 1985.
- S. C. FERRUOLO, *The Twelfth-Century Renaissance*, in: *Renaissance before the Renaissance*, ed. Týž, Stanford 1984, s. 114-143.
- Heinrich FICHTENAU, *Heretics and Scholars in the High Middle Ages, 1000-1200*, Penn State Press 2000.
- Gerhard FICHTNER, *Christus als Artz. Ursprünge und Wirkungen eines Motivs*; in: *Frühmittelalterliche Studien. Jahrbuch des Instituts für Frühmittelalterforschung der Universität Münster* 16, Berlin – New York 1982, s. 1-18.
- Valerie FLINT, *The Early Medieval „Medicus“, the Saint – and the Enchanter*, SHM 2, 1989, s. 127-145.
- Valerie FLINT, *The Rise of Magic in Early Medieval Europe*, Oxford 1991.

- J. G. FRAZER, *Zlatá ratolest*, Praha 1994.
- Roger FRENCH, *Astrology in Medical Practice*, in: *Practical medicine from Salerno to the Black Death*, edd. Luis García-Ballester a kol., Cambridge 1994, s. 30-59.
- Roger FRENCH, *Introduction: The „Long Fifteenth Century“ of Medical History*, in: *Medicina from the Black Death to the French Disease*, edd. Týž a kol., Aldershot - Brookfield 1998, s. 1-5.
- Luis GARCÍA-BALLESTER, *Artifex factivus sanitatis: health and medical care in medieval Latin Galenism*, in: TÝŽ, *Galen and Gallenism – Theory and Medical Practise from Antiquity to the European Renaissance*, Aldershot-Burlington 2002, s. 127-155.
- Luis GARCIA-BALLESTER, *The Construction of a New Form of Learning and Practicing Medicine in Medieval Latin Europe*, in: *Galen and Gallenism – Theory and Medical Practise from Antiquity to the European Renaissance*, Aldershot-Burlington 2002, s. 75-102.
- Eugenio GARIN, *Filosof a mág*, in: *Renesanční člověk a jeho svět*, ed. Týž, Praha 2003, s. 133-160.
- L. A. GARNER, *Anglo-Saxon Charms in Performance*, OT 19, 2004, č.1, s. 20-42.
- Gustav GELLNER, *Jan Černý a jiní lékaři doby Jagellonské*, VKČSN 1934.
- Carlo GINZBURG, *Noční příběh*, Praha 2003.
- Carlo GINZBURG, *Sýr a červi*, Praha 2000.
- Hildred GEERTZ, *An antropology of Religion and Magic I*, JIH 6, 1975, No. 1, s. 71-89.
- Faye GETZ, *Medicine in the English Middle Ages*, Princeton 1998.
- H.-W. GOETZ, *Život ve středověku*, Praha 2005.
- M. E. GOODICH, *From Birth to Old Age: The Human Life Cycle in Medieval Thought, 1250-1350*, New York - London 1989.
- Edward GRANT, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages*, Cambridge 1998.
- Hynek GROSS, *Čarovné posílání vlků na dobytek za Viléma z Rožmberka*, ČL 13, 1904, s. 174-75.

- Hynek GROSS, *Z dějin pověr a kouzelnictví věku XVI.*, ČL 14, 1905, s. 472-76.
- Anselm GRÜN, *Svatý Benedikt z Nursie – učitel duchovního života*, Praha 2004.
- A. J. GUREVIČ, *Nebe, peklo, svět*, Praha 1996.
- A. J. GUREVICH, *Medieval Popular Culture*, Cambridge 1998.
- A. J. GUREVICH, *The Origins of European Individualism*, Oxford – Cambridge 1995.
- Bert HANSEN, *Nicole Oresme and the Marvels of Nature: A Study of His De Causis mirabilium with Critical Edition, Translation, and Commentary*, Toronto 1985.
- Bert HANSEN, *Science and Magic*, in: *Science in the Middle Ages*, ed. D. C. Lindberg, Chicago – London 1992, s. 483-506.
- I. J. HANUŠ, *O české literatuře zdravotní v šestnáctém století*, ČMKČ 37, 1863, s. 294-305, 346-351.
- R. M. HARE – Jonathan BARNES – Henry CHADWICK, *Zakladatelé myšlení*, Praha 1994.
- Ch. H. HASKINS, *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cleveland – New York 1966.
- Ch. H. HASKINS, *Studies in the History of Medieval Science*, London 1924.
- Ivan HLAVÁČEK, *Knihy a knihovny v českém středověku*, Praha 2005.
- Ludmila HLAVÁČKOVÁ, *Dr. Václav Staněk. 180 let od jeho narození*, ČLČ 123, 1984, s. 1251-52.
- R. A. HORSLEY, *Who Were the Witches? The Social Role of Accused in the European Witch Trials*, JIH 9, 1979, č. 4, s. 689-715.
- Tony HUNT, *Popular Medicine in Thirteenth-Century England*, Cambridge 1990.
- Václav CHALOUPECKÝ, *Kralova Univerzita v Praze*, Praha 1948.
- Allan CHAPMAN, *Astrological Medicine*, in: *Health, Medicine and Mortality in the Sixteenth Century*, ed. Ch. Webster, Cambridge 1979, s. 275-300.
- Pierre CHAUNU, *Dobrodružství reformace – Svět Jana Kalvína*, Brno 2001.
- M.-D. CHENU, *Nature and Man, the Renaissance of the Twelfth Century*, in: *Nature, Man and Society in the Twelfth Century*, Chicago 1997, s. 1-48.
- Věra CHLÁDKOVÁ – A. M. ČERNÁ, *Dvaasedmdesát jmeno božích ve staročeských literárních památkách*, LF 128, 2005, s. 267-294.
- Ivan ILLICH, *In the Vineyard of Text*, Chicago 1993.

- Alfonso INSEGNO, *Il Medico de' disperati e abbandonati: Tommaso Zeffiriele Bovio (1521-1609) tra Paracelso e l'Alchimia del Sicento*, in: *Cultura popolare e cultura dotta del Seicento*, ed. F. Angeli, Milano 1983, s. 164-174.
- Danielle JACQUART, *Theory, Everyday Practice, and Three Fifteenth-Century Physicians*, *Osiris* 6, 1990, s. 140-160.
- S. C. JAEGER, *The Envy of Angels. Cathedral Schools and Social Ideals in Medieval Europe, 950-1200*, Philadelphia 1994.
- Roman JAKOBSON, *Středověké fraškovité mystérium (staročeský Mastičkář)*, in: *Poetická funkce*, Praha 1995, s. 340-362.
- Josef JANÁČEK, *Rudolf II. a jeho doba*, Praha 1987.
- André JORIS, *Rozkvět 12. století*, in: G. DUBY a kol., *Dějiny Francie*, Praha 2003, s. 181-201.
- Timo JOUTSIVUO, *Scholastic Tradition and Humanist Innovation – the Concept of Neutrum in Renaissance Medicine*, Academia Scientiarum Fennica 1999.
- Josef JUNGSMANN, *Historie literatury české*, Praha 1849.
- Jan KAJFOSZ, *Pranostika jako relikt magického myšlení světa*, *Kuděj* 2, 2006, s. 26.
- H. C. KEE, *Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times*, Cambridge 1986.
- Pearl KIBRE, *The Faculty of Medicine at Paris, Charlatanism, and Unlicensed Medical Practices in the Later Middle Ages*, *BHM*, 27, 1953, 1, s. 1-20.
- Pearl KIBRE, *Giovanni Garzoni of Bologna (1419-1505), Professor of Medicine and Defendor of Astrology*, *Isis* 58, 1967, 4, s. 504-514.
- Richard KIECKHEFER, *European Witch Trials*, London 1976.
- Richard KIECKHEFER, *Forbidden Rites – A Necromancer's Manual of the Fifteenth Century*, Sutton 1997.
- Richard KIECKHEFER, *The Holy and Unholy: Sainthood, Witchcraft and Magic in Late Medieval Europe*. *JMRS* 24, 1994, č. 3 s. 355-385.
- Richard KIECKHEFER, *Magie ve středověku*, Praha 2005.
- Richard KIECKHEFER, *The Specific Rationality of Medieval Magic*, *AHR* 99, 1994, č. 3, s. 813-836.

- W. E. KLINGSHIRN, *Isidore of Seville's Taxonomy of Magicians and Diviners*, in: *Traditio* 53, 2003, s. 59-90.
- Jaroslav KOLÁR, *Kodex Gigas a otázka jeho sémiotické interpretace*, in: TÝŽ, *Návraty bez konce. Studie k starší české literatuře*, Brno 1999, s. 43-58.
- Josef KOŠTÁL, „Můra“ v podání prostonárodním, ČMKČ 65, 1891, s. 273-281.
- H.-H. KORTÜM, *Menschen und Mentalitäten*, Berlin 1996.
- P. O. KRISTELLER, *Osm filozofů italské renesance*, Praha 2007.
- P. O. KRISTELLER, *The School of Salerno: Its Development and Contribution to the History of Learning*, BHM 17, 1945, s. 138-94.
- Václav KRUTA, *Lékařství v době Karla IV.*, in: *Mezinárodní vědecká konference Doba Karla IV. v dějinách národů ČSSR – Materiály ze sekce dějin filozofie a přírodních věd*, Praha 1981, s. 100-105.
- František KŘEMEN, *Mandragora jako narkotikum před 500 lety*, ČLČ 65, 1926, s. 1182.
- František KŘEMEN, *Staročeská životospráva před 500 lety*, ČLČ 65 1926, s. 1350.
- Antonín KURZ, *Ukázka starší lékařské terminologie a frazeologie české*, ČLČ 21, 1882, s. 637-640.
- Brian LAWN, *The Salernitan Questiones. An Introduction to the History of Medieval and Renaissance Problem Literature*, Oxford, 1963.
- Brian LAWN, *The Rise and Decline of Scholastic Quaestio Disputata*, Leiden 1993.
- Hugh LAWRWENCE, *Dějiny středověkého mnišství*, Praha 2001.
- Claude LECOUTEUX, *Víly, čarodějnice a vlkodlaci ve středověku*, Praha 1998.
- Jacques LE GOFF, *Kultura středověké Evropy*, Praha 1991.
- Jacques LE GOFF, *Intelektuálové středověku*, Praha 1999.
- Jacques LE GOFF, *Středověká imaginace*, Praha 1998.
- Jacques LE GOFF, *What did the Twelfth-Century Renaissance Mean?*, in: *The Medieval World*, edd. P. Lineham – J. L. Nelson, London – New York 2003, s. 635-647.
- Jacques LE GOFF, *Za jiný středověk*, Praha 2005.

- Hans LIEBESCHÜTZ, *Medieval Humanism in the Life and Writings of John of Salisbury*, London 1950.
- D. C. LINDBERG, *The Beginnings of Western Science*, Chicago – London 1992.
- D. C. LINDBERG, *The Transmission of Greek and Arabic Learning to the West*, in: *Science in the Middle Ages*, ed. Týž, Chicago – London 1980, s. 52-90.
- Josef MACEK, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001.
- L. C. MacKINNEY, *An Unpublished Treatise on Medicine and Magic from the Age of Charlemagne*, in: *Speculum* 18, 1943, s. 494-96.
- Mindy MacLEOD a kol., *Runic Amulets and Magical Objects*, Melbourne 2006
- Malato, medico e medicina nel medioevo*, edd. J. Agrimi – Ch. Crisciani, Torino 1980.
- Martti MÄKINEN, *Between Herbals et alia: Intertextuality in Medieval English Herbals*, Helsinki 2006.
- Jaroslav MAREK, *Kultura jako téma a problém dějepisců*, ČČH 90, 1992, s. 491-507.
- Marcel MAUSS, *A General Theory of Magic*, London – New York 1972.
- Ralph McINERNY, *Beyond the Liberal Arts*, in: *Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, ed. D. L. Wagner, Bloomington 1983, s. 248-272.
- Richard McKEON, *The Organization of Sciences and the Relations of Cultures in the Twelfth and Thirteenth Centuries*, in: *The Cultural Context of Medieval Learning*, edd. J. E. Murdoch – E. D. Sylla, Dordrecht 1975, s. 151-192.
- Medieval and Renaissance Humanism*, edd. Stephen Gersh – Bert Roest, Leiden – Boston – Köln 2003.
- Miloslava MELANOVÁ – Michal SVATOŠ, *Bibliografie k dějinám pražské univerzity do roku 1622*, Praha 1979.
- Miroslava MELKESOVÁ, „...Ku pomoci a odlehčení těžkých trápení těhotných paní...“ *Lékařské knihy a porodnické instrukce 16. století*, HO 10, 1999, s. 122-28.
- A. G. MOLLAND, *Roger Bacon as Magician*, in *Traditio* 30, 1974, s. 445-460.
- Robert MUCHEMBLED, *Dějiny d'ábla*, Praha 2008.
- Alexander MURRAY, *Medieval Origins of the Witch Hunt*, CQ 7, 1976, s. 63-74.

- Alois MÜLLER, *Nejstarší český slovař rostlinářský*, ČMKČ 51, 1877, s. 390-93.
- Ch. G. NAUERT, *Agrippa and the Crisis of Renaissance Thought*, Urbana 1965.
- Ch. G. NAUERT, *Humanism as a Method: Roots of Conflict with the Scholastics*, SCJ 29, 1998, 2, s. 427-38.
- Michal NAVRÁTIL, *Med. a Chir. Dr. Jan Špott, nejstarší docent české university v Praze*, ČLČ 52, 1913, s. 29-30.
- Martin NEJEDLÝ, *Středověký mýtus o Meluzíně a rodová pověst Lucemburků*, Praha 2007.
- Martin NEJEDLÝ, *Fortuny kolo vrtkavé*, Praha 2003.
- Jana NECHUTOVÁ, *Latinská literatura českého středověku do roku 1400*, Praha 2000.
- Igor NĚMEC, *Česká slova někdejší magické terminologie*, LF 103, 1980, č. 1, s. 31-39.
- Martin NODL, *Farář*, in: *Člověk českého středověku*, edd. M. Nodl – F. Šmahel, Praha 2002, s. 192-219.
- Winfried NÖTH, *Semiotics of the Old English Charm*, Semiotica 19, 1977, č. 1-2, s. 59-83.
- V. J. NOVÁČEK, *Amulet ze XIV. století, nalezený v chrámu sv. Jiří na Hradě*, ČL 10, 1901, s. 353.
- Norbert OHLER, *Smrt a umírání ve středověku*, Praha 2001.
- L. T. OLSAN, *Charms and Prayers in Medieval Medical Theory and Practice*, SHM 16, 2003, č.3, s. 343-366.
- L. T. OLSAN, *Latin Charms of Medieval England: Verbal Healing in a Christian Oral Tradition*, Oral Tradition 7, 1992, č. 1, s. 116-142.
- Mary O'NEIL, *Magical Healing, Love Magic and the Inquisition in Late Sixteenth-century Modena*, in: *Inquisition and Society in Early Modern Europe*, ed. S. Haliczer, Beckenham 1987, s. 88-114.
- Mary O'NEIL, „*Sacerdote ovvero strione: “ Ecclesiastical and Superstitious Remedies in 16th Century Italy*, in: *Understanding Popular Culture*, ed. Stephen L. Kaplan, Berlin – New York – Amsterdam 1984, s. 53-83.

- George OVITT Jr., *The Statut of Mechanical Arts in Medieval Classifications of Learning*, in: *Viator* 14, 1983, s. 89-105.
- H. M. PACHTER, *Paracelsus – magic into science*, New York 1951.
- Agostino PARAVICINI-BAGLIANI, *The Corpse in the Middle Ages*, in: *The Medieval World*, edd. Peter Lineham – J. L. Nelson, New York 2003, s. 327-341.
- Agostino PARAVICINI-BAGLIANI, *The Pope's Body*, Chicago – London 2000.
- Katherine PARK, *Medicine and Magic in the Healing Arst*, in: *Gender and Society in Renaissance Italy*, edd. J. C. Brown – R. C. Davis, London 1998, s. 128-149.
- Ferdinand PÁTEK, *O léčení raněných v XV. století*, ČLČ 28, 1989, s. 953-55.
- Margaret PELLING – Charles WEBSTER, *Medical Practitioners*, in: *Health, Medicine and Mortality in the Sixteenth Century*, ed. Ch. Webster, Cambridge 1979, s. 165-236.
- Jiří PEŠEK, *Knihy a knihovny v kšaftech a inventářích pozůstalostí Nového Města pražského v letech 1576-1620*, in: *FHB* 2, 1980, s. 247-277.
- Jiří PEŠEK, *Měšťanská vzdělanost a kultura v předbělohorských Čechách 1547-1620*, Praha 1993
- Jiří PEŠEK, *Zdravotnická literatura v pražských měšťanských knihovnách přelomu 16. a 17. století*, in: *DP* 7/1, Praha 1987, s. 236-250.
- Erberto PETOIA, *Středověké mýty a legendy*, Praha 1998.
- Stanislav PETR – Milada ŘÍHOVÁ, *Thesaurus e librario*, in: *Historia, Medicina, Cultura*, ed. K. Černý – P. Svobodný, Praha 2006, s. 41-52.
- Eduard PETRŮ, *K otázce periodizace humanismu*, in: *TÝŽ, Vzdálené hlasy*, Olomouc 1996, s. 196-226.
- J. M. PICARD, *Adomán's Vita Columbae and the Cult of Colum Cille in continental Europe*, in: *Proceedings of the Royal Irish Academy*, vol. 98C, s. 1-23.
- Anders PILTZ, *The World of Medieval Learning*, New Jersey 1971.
- Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, edd. R. L. Benson – Giles Constable, Oxford 1982.

- Josef POLIŠENSKÝ, *Jan Jessenius*, Praha 1965.
- J. M. RIDDLE – J. A. MULHOLLAND, *Albert on Stones and Minerals*, in: *Albertus Magnus and the Sciences*, ed. J. A. Weisheipl, Toronto 1980, s. 203-234.
- J. M. RIDDLE, *Theory and Practice in Medieval Medicine*, in: *Viator* 5, 1974, s. 157-184.
- Jonathan ROPER, *Towards a Poetics, Rhetorics and Proxemics of Verbal Charms*, in: *Folklore* 24, 2003, s. 7-49.
- Josef RUDA, *Knihy ranné velikých mistrů – Rukopis z druhé polovice XV. století*, ČLČ 13, 1974, s. 63sqq.
- Josef RUDA, *Nejstarší lékařské prvotisky české*, ČLČ 10, 1871, s. 1992.
- J. B. RUSSEL, *Witchcraft in the Middle Ages*, London 1972.
- Bohumil RYBA, *Nigromancie, černá kniha a černokněžník*, VČAVU 52, 1943, č. 2, s. 81-95
- Milada ŘÍHOVÁ, *De medicis et medicinis carnalibus*, in: *Bolletino dell'Istituto storico ceco di Roma* 5, ed. Z. Hledíková, Praha 2006, s. 18-33.
- Milada ŘÍHOVÁ, *Dvorní lékař posledních Lucemburků*, Praha 1999.
- Milada ŘÍHOVÁ, *K obsahu studia na pražské lékařské fakultě v době působení Albika z Uničova*, DP 11, 1993, s. 92-107.
- Milada ŘÍHOVÁ, *Regimina sanitatis jako pramen k poznání každodennosti dvou Lucemburků*, in: MHB 5, Praha 1998, s. 91-102.
- Milada ŘÍHOVÁ, *Regimen sanitatis Mistra Havla a regimen sanitatis Mistra Albika z Uničova*, ČLČ 124, 1985, č. 23, s. 726-727.
- Milada ŘÍHOVÁ, *Regimen sanitatis pro krále Václava*, AUC-HUCP 35, 1-2, 1995, s. 13-28.
- Milada ŘÍHOVÁ, *Středověký lékař*, in: *Člověk českého středověku*, edd. M. Nodl – F. Šmahel, Praha 2002, s. 309-336.
- Milada ŘÍHOVÁ, *Výuka na lékařské fakultě v Praze ve XIV. a XV. století*, DVT 21, 1993, č. 4, s. 215-222.
- R. W. SCRIBNER, *The Reformation, Popular Magic, and the „Disenchantment of the World“*, JIH 23, 1993, č. 3, s. 475-494.

- The Seven Liberal Arts in the Middle Ages*, ed. David L. Wagner, Bloomington 1983.
- Vera SCHAUBER – H. M. SCHINDLER, *Rok se svatými*, Kostelní Vydří 1994.
- Heinrich SCHIPPERGES, *Die Assimilation der arabischen Medizin durch das lateinische Mittelalter*, SA, Beiheft 3, Wiesbaden 1964.
- Heinrich SCHIPPERGES, *Die Benediktiner in der Medizin des frühen Mittelalters*, Leipzig 1964.
- Heinrich SCHIPPERGES, *Der Garten der Gesundheit – Medizin im Mittelalter*, Zürich 1987.
- Heinrich SCHIPPERGES, *Die Schulen von Chartres unter dem Einfluss der Arabismus*, SA 40, 1956, 3, 193-210.
- Heinrich SCHIPPERGES, *Zur Tradition des „Christus Medicus“ im frühen Christentum und in der älteren Heilkunde*, in: *Artz und Christ* 1/1965, Jubiläumsheft, Salzburg 1965, s. 12-20.
- Erich SCHÖNER, *Das Viererschema in der antiken Humoralpathologie*, Wiesbaden 1964.
- J.-C. SCHMITT, *Medioevo „superstizioso“*, Roma – Bari 2005.
- J.-C. SCHMITT, *Revenanti*, Praha 2002.
- J.-C. SCHMITT, *Svatý chrt*, Praha 2008.
- Ch. B. SCHMITT, *Philosophy and Science in Sixteenth-century Universities: Some Preliminary Comments*, in: *The Cultural Context of Medieval Learning*, edd. J. E. Murdoch – E. D. Sylla, Dordrecht 1975, s. 485-537.
- Charles SINGER, *Early English Magic and Medicine*, in: TÝŽ, *From Magic to Science*, New York 1958, s. 133-167.
- N. G. SIRAIŠI, *Art and Science in Padua. The Studium of Padua before 1350*, Toronto 1973.
- N. G. SIRAIŠI, *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500*, Princeton 1987.
- N. G. SIRAIŠI, *The Clock and the Mirror – Girolamo Cardano and the Renaissance Medicine*, Princeton 1997.
- N. G. SIRAIŠI, *The Changing Fortunes of the Traditional Text: Goals and Strategies in Sixteenth-century Latin Editions of the Canon of Avicenna*,

- in: *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century*, edd. A. Wear – R. K. French – I. M. Lonie, Cambridge 1985, s. 16-41.
- N. G. SIRAIŠI, *The Medical Learning of Albertus Magnus*, in: *Albertus Magnus and the Sciences*, ed. J. A. Wesheiple, Toronto 1980, s. 379-404.
- N. G. SIRAIŠI, *Medicine and Renaissance World of Learning*, BHM 78, 2004, s. 1-36.
- N. G. SIRAIŠI, *Medieval and Early Renaissance Medicine*, New York 1979.
- N. G. SIRAIŠI, *Medieval and Renaissance Medicine: Continuity and Diversity*, JHMAS 41, 1986, s. 391-394.
- D. C. SKEMER, *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, The Pennsylvania State University Press 2006.
- Patricia SKINNER, *Health and Medicine in Early Medieval Southern Italy*, London – New York – Köln 1997.
- T. M. SMALLWOOD, „*God was born in Bethlehem...“: The Tradition of a Middle English Charm*, in: MA 58, 1989, s. 206-219.
- Zdeněk SMETÁNKA, *Legenda o Ostožovi*, Praha 1992.
- Petr SOMMER, *Začátky křesťanství v Čechách*, Praha 2001.
- R. W. SOUTHERN, *Medieval Humanism and Other Studies*, New York 1970.
- R. W. SOUTHERN, *The Schools of Paris and the School of Chartres*, in: *Renaissance and Renewal in the Twelfth Century*, edd. R. L. Benson – G. Constable, Oxford 1982, s. 113-135.
- Pavel SPUNAR, *Proroctví M. Havla ze Strahova*, LF 103, 1980, č. 4, s. 241.
- Václav STANĚK, *O nalezeném starém českém lékařském rukopisu*, ČLČ 7, 1868, s. 155-56.
- Brian STOCK, *Myth and Science in the Twelfth Century*, Princeton 1972
- Karl SUDHOFF, *Konstantin der Afrikaner und die Medizinschule von Salerno*, SA 23, 1930, s. 293-298.
- Karl SUDHOFF, *Salerno, Montpellier und Paris um 1200*, SA 20, 1928, s. 51-62.
- Michal SVATOŠ, *Pražská lékařská fakulta a zdravotnictví v pražských městech 14.-16. století*, in: DP 7/1, Praha 1987, s. 225-233.

- Otakar SVOBODA, *Několik staročeských rad lékařských*, ČL 10, 1901
- Petr SVOBODNÝ – Ludmila HLAVÁČKOVÁ, *Dějiny lékařství v českých zemích*, Praha 2004.
- R. N. SWANSON, *The Twelfth-century Renaissance*; Manchester – New York 1999.
- Emil ŠEDIVÝ, *První český tištěný Herbář Jana Černého z roku 1517*, Praha 1905.
- Hana ŠEDINOVÁ, *Stones in the Ancinet nad Early-medieval Medicine Scripts*, LF 123, 2000, č. 1-2, s. 31-39.
- Jan ŠPOTT, *Lékařství a lékařové XVI. století*, ČLČ 1883, s. 719-720.
- František ŠMAHEL, *Ars artificialer scribendi*, in: *Knihtisk a kniha v Českých zemích od husitství do Bílé hory*, edd. J. Polišenský – F. Šmahel, Praha 1970, s. 5-14.
- František ŠMAHEL, *Husitské Čechy – struktury, procesy, ideje*, Praha 2001.
- František ŠMAHEL, *Mistři a studenti pražské lékařské fakulty do roku 1419*, AUC-HUCP 20, 1980, 2, s. 35-67.
- František ŠMAHEL, *Silnější než víra: magie, pověry a kouzla husitského věku*, in: TÝŽ, *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002, s. 249-72.
- František ŠMAHEL, *Scholastika*, in *Kultura středověku*, ed. P. Spunar, Praha 1972, s. 98-103.
- František ŠMAHEL, *Svět antiky a česká vzdělanost ve 14. a 15. století*, in: *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002, s. 285-314.
- František ŠMAHEL, *Základní problematika renesance a humanismu*, ČsČH 7, 1959, 4, s. 142-163.
- Jan ŠPOTT, *K literatuře století XV.*, ČLČ 22, 1983, s. 560, 574-76, 589-592.
- Jan ŠPOTT, *Příspěvky k staré lékařské literatuře v Čechách*, ČLČ 21, 1882, s. 574 sqq.
- E. S. TAYLOR, „AGLA,“ *the Meaning of*, NQ 4, 1851, č. 106, s. 370.
- Mariken TEEUWEN, *The Vocabulary of Intellectual Life in the Middle Ages*, Brepols 2003.
- Owsei TEMKIN, *The Falling Sickness*, Baltimore 1945.
- Keith THOMAS, *An antropology of Religion and Magic II*, JIH 6, 1975, č. 1, s. 91-109.
- Keith THOMAS, *Religion and Decline of Magic*, London 1971.

- Lynn THORNDIKE, *The Place of Magic in the Intellectual History of Europe*, New York 1905.
- Lynn THORNDIKE, *A Forgotten Botanist of the Thirteenth Century*, *Isis* 18, 1932, č. 1, s. 63-76.
- Václav TILLE, *Lékařství pro zachování lidského zdraví, kteréž jsou vybrané z rozličných knéh lékařských*, ČL 5, 1896, s. 349-351, 568-72
- Václav TILLE, *Staročeské zaříkadlo bolesti zubní*, ČL 3, 1894, s. 444.
- David TOMÍČEK, *Gruntovní a dokonalý regiment zdraví Jana Koppa z Raumenthalu mezi lékařskými tisky 16. století*, in: *Zborník príspevkov z 8. medzinárodného sympózia o dejinách medicíny, farmácie a veterinárnej medicíny*, edd. M. Bujalková – L. Pavlíková, Martin 2007, s. 423-29.
- David TOMÍČEK, „*Já mnoho lékařův znám, kteříž prostí laikové sú*“ – *typologie empiriků na stránkách vybraných lékařských tisků 16. století*, in: *Historia, medicina, cultura*, ed. K. Černý – P. Svobodný, Praha 2006, s. 55-70.
- David TOMÍČEK, *Medicína a svobodná umění ve středověku*, DVT 38, 2005, č. 4, s. 239-256.
- David TOMÍČEK, *Souvislosti česky psané tištěné literatury o moru 16. století*, LF 130, 2007, č 1-2, s. 43-60.
- Josef TRÍŠKA, *Literární činnost předhusitské university*, Praha 1967.
- H. E. USSERY, *Chaucer's Physician: Medicine and Literature in Fourteenth-Century England*, New Orleans 1971.
- Josef VÁVRA, *O držbě knih v Berouně*, ČMKČ 65, 1891, s. 89-94.
- Lenka VESELÁ, *Knihy na dvoře rožmberků*, Praha 2005.
- Josef VINAŘ, *Obrazy z minulosti českého lékařství*, Praha 1959.
- Jaroslav VLČEK, *Dějiny české literatury I*, Praha 1951.
- Marie VOJTOVÁ a kol., *Dějiny československého lékařství, do roku 1740*, Praha 1970.
- Petr VOREL, *Velké dějiny Zemí Koruny české VII.*, Praha 2005.
- P. D. WALKER, *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, *Studies of the Warburg Institute* 22, London 1958.

- Charles WEBSTER, *Alchemical and Paracelsian Medicine*, in: *Health, Medicine and Mortality in the Sixteenth Century*, ed. Týž, Cambridge 1979, s. 301-334.
- J. A. WEISHEIPL, *Classification of the Sciences in Medieval Thought*, in: *Mediaeval Studies*, 27, 1965, s. 54-90.
- J. A. WEISHEIPL, *The Nature, Scope and Classification of the Sciences*, in: *Science in the Middle Ages*, ed. D. C. Lindberg, London-Chicago 1980, s. 461-82.
- M. C. WELBORN, *The Errors of the Doctors according to Friar Roger Bacon of the Minor Order*, *Isis* 18, 1932, 1, s. 26-62.
- W. P. D. WIGHTMAN, *Science and Renaissance Society*, London 1972.
- Zikmund WINTER, *Děje vysokých škol pražských*, Praha 1897.
- Zikmund WINTER, *Dějiny řemesel a obchodu v Čechách ve XIV. a XV. století*, Praha 1906.
- Zikmund WINTER, *Český průmysl a obchod*, Praha 1913.
- Zikmund WINTER, *Řemeslo a živnosti XVI. věku*, Praha 1909.
- Bedřiška WIŽDÁLKOVÁ, *Glosy na okraj lékařských knih Mistra Křišťana*, in: *Pocta Dr. Emmě Urbánkové*, ed. P. Pokorný, Praha 1979, s. 475-503.
- Frances YATES, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, London 1964.
- Frances YATES, *The Hermetic Tradition in Renaissance Science*, in: *Art, Science and History in the Renaissance*, ed. C. S. Singleton, Baltimore 1967, s. 255-74.
- Čeněk ZÍBRT, *Alše Knoblocha z Pirnsdorfu r. 1561 návod ovčákům proti čárům a kouzlům*, ČL 13, 1904, s. 293-95.
- Čeněk ZÍBRT, *Kouzla a čáry starých Čechů*, PAM 14, 1887, s. 85-92, 141-44, 191-94, 253-56, 411-14, 641-42.
- Čeněk ZÍBRT, *Rozmlouvání sedláka z doktorem o moru r. 1582*, ČL 12, 1903, s. 198.
- Čeněk ZÍBRT, *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku - Indiculus superstitionum et paganorum*, Praha 1996 (reprint).
- Čeněk ZÍBRT, *Staročeská tělověda a zdravotvída*, Praha 1924.
- Čeněk ZÍBRT, *Staročeské zaříkadla a lekovadla nemocí* ČL 14, 1905, s. 10-13.
- Čeněk ZÍBRT, *Tomáš Rešel Hradecký*, in: *SbH* 4, 1886, s. 234-240, 293-301, 337-342.

Čeněk ZÍBRT, *Zažehnavadla, zaklínadla středověká*, ČL 23, 1914, s. 387-88.

Jan ZÍTEK, *Pověry o můře*, ČL 15, 1906, s. 434-437.

Marco ZUCCATO, *Gerber of Aurillac and the Tenth-Century Jewish Channel for the Transmission of Arabuc Science to the West*, *Speculum* 80, 2005, 3, s. 742-63.