



A interpretação dos sonhos no *Corpus hippocraticum: o Da dieta IV*

Julieta Alsina¹

Resumo:

Apresenta-se aqui o livro IV do tratado *Da dieta*, na forma de uma tradução inédita ao português daquele que pode ser considerado o primeiro catálogo de sonhos de que se tem registro. Acompanham a tradução algumas considerações a respeito dos capítulos que compõem o livro, ressaltando-se ali conceitos-chave para a sua leitura. A interpretação dos sonhos nesse tratado se apresenta como um método para o conhecimento do corpo. Trata-se de um mapeamento das perturbações do corpo codificadas e decodificadas em imagens a partir de uma relação micro-macrocósmica que o autor define como *apomímesis toû hólou*. A imagética do sonho contida no tratado conforma um campo semântico específico, próprio da *iatrikè tékhne*, diferenciando-se das outras *tékhnai* que do sonho se valem.

Palavras-chave: *Corpus hippocraticum*; Dietética; Sonhos; *Apomímesis*.

Abstract:

This paper presents an original translation into Portuguese of that which could be considered the first book of dreams: book IV of hippocratic treatise *De victu*. Following the translation, some considerations on the book composition and chapters, emphasizing some key concepts that guide the translation hereby presented. Dream interpretation on this treatise can be understood as a method of body knowledge. Body disorders are mapped, coded and decoded into images that respond to a micro-macrocosmic relation, defined by the treatise author as an *apomímesis toû hólou*. Dream imagery in this treatise configures a specific semantic field of the *iatrikè tékhne*, differentiating itself from others *tékhnai* that also make use of dreams.

Keywords: *Hippocratic Corpus*; Diet; Dreams; *Apomímesis*.

¹ Doutora em Letras Clássicas pelo Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo (USP). Pesquisadora do Programa de Estudos em Representações da Antiguidade (PROAERA).



O tratado *Da dieta* é o mais plural em temas em todo o *Corpus hippocraticum*, e, apesar disso, curiosamente o assunto menos abordado é a doença. Esse longo tratado está dividido em quatro livros, e o *corpus* deste artigo é o quarto destes, que versa exclusivamente sobre o papel do sonho na medicina, especialmente como campo mediador entre o σῶμα e a ψυχή. O livro IV do *Da dieta* é intitulado Περὶ ἐνυπνίων pelo menos desde o século XV (*Parisinus 7337*, em suas páginas 170-173), e parece ter sido no século seguinte, mais precisamente em 1557, que esse título ganhou notoriedade, pela histórica edição de Guillaume Morel, em latim (*Hippocratis aphorismorum libri, prognostica, coacae praenotiones, prorrheticorum libri, de insomniis, iusjurandum*). Nesse momento, aliás, o livro IV não consagra apenas seu título, como também sua pouco razoável autonomia em relação aos outros três livros do *Da dieta*. Émile Littré, em sua histórica edição, no sexto dos dez volumes do *Corpus hippocraticum*, publica o livro IV com o título alternativo de Περὶ ἐνυπνίων (*Livre quatrième ou Des songes*).

O livro IV do tratado *Da dieta* é composto de 7 capítulos que comportam imagens de sonhos relacionadas à prescrição dietética e ao prognóstico. É considerado o registro mais antigo de uma prática que, séculos mais tarde, teria profícua produção, notadamente, com a *Oneirocritica* de Artemidoro, que data do segundo século da nossa Era. Embora essa prática estivesse relacionada – já desde os catálogos de sonhos pitagóricos dos quais não restam vestígios – à esfera mística e religiosa, principalmente nos rituais de incubação do culto a Asclépio², o tratadista do *Da dieta* coloca essas imagens – inclusive as alusões aos deuses – a serviço do seu projeto pessoal, seu εὔρημα, de estabelecer um método de prodiagnose³ com o fim de evitar doenças e, assim, manter a saúde.

² Cf. Lee T. Percy, “Writing the Medical Dream in the Hippocratic Corpus and at Epidaurus”. In: Oberhelman, 2013, p. 93.

³ Trata-se de um quase *hápax legómenon*, visto que, embora o termo se encontre apenas nesse texto, ele é utilizado em mais de uma ocasião. À diferença do conceito de πρόγνωσις (abundante no *Corpus hippocraticum*) o termo προδιάγνωσις não apõe o prefixo προ- à γνῶσις, mas à διάγνωσις, um termo

No início do livro, o capítulo 86 (do conjunto *Da dieta*), o autor explica como é possível, a partir dos sonhos, chegar a informações acerca de condições do corpo que não são evidentes e que, de outra forma, manter-se-iam inalcançáveis pela visão. Explica o autor que, durante o sono, enquanto o corpo descansa, a alma permanece ativa e tudo conhece. Ela, por si só, realiza todas as ações que realizaria em conjunto com o corpo acordado, tais como ver, ouvir, caminhar, tocar, sentir e pensar.

No sono, embora haja ainda percepção da alma, não há percepção relacionada à αἴσθησις do corpo, ou seja, não há sensações no corpo vindas de fora. De acordo com Cambiano⁴, o que acontece durante o sono é uma mudança na percepção. Uma vez que o sono impede que haja alguma conexão entre a alma e o mundo exterior, o objeto de percepção da alma acaba sendo o corpo mesmo e tudo o que ocorre dentro dele. Essa questão parece ser clara para o nosso autor, que, no capítulo 71 do livro III, explica “ὅκοῖα γὰρ τινα πάσχει τὸ σῶμα, τοιαῦτα ὀρῆ ἢ ψυχῆ, κρυπτομένης τῆς ὀψιος” (Pois tudo o que o corpo sofre, essas coisas a alma vê, estando a vista escondida). De todo modo, o autor não oferece maiores explicações a respeito do funcionamento dos sonhos, nem como as representações alegóricas se relacionam com o que acontece de fato no corpo.

No início do capítulo 87, o autor explica haver diferentes tipos de sonhos:

Ὅκόσα μὲν οὖν τῶν ἐνυπνίων θεῖά ἐστι καὶ προσημαίνει
τινὰ συμβησόμενα ἢ πόλεσιν ἢ τῶ ἰδιώτῃ λαῶ ἢ κακὰ ἢ
ἀγαθὰ μὴ δι' αὐτῶν ἀμαρτίην, εἰσὶν οἱ κρίνουσι περὶ τῶν
τοιούτων ἀκριβῆ τέχνην ἔχοντες

Todas as coisas que em sonhos são divinas e prenunciam, ou às cidades ou aos particulares, ou males ou bens, há quem, tendo τέχνη, as discirna.

O que o autor deixa claro aqui é que esse tipo de sonho pertence a um outro fazer, a uma outra τέχνη, que possui um saber próprio e quem o maneje. Entretanto, ao assumir a interpretação de sonhos como τέχνη, ele mesmo legitima o seu εὔρημα e cria um espaço dentro dessa mesma τέχνη que só pode ser ocupado por quem possui o

que expressa, em todo o *Corpus hippocraticum*, a ideia de um conhecimento específico, relativo à natureza mesma da doença.

⁴ Cambiano, G., “Une interpretation ‘materialiste’ des rêves: *Du Regime IV*”. In: Grmek, M. D. (Ed.). *Hippocratica: Actes du Colloque Hippocratique de Paris*. Paris: 1980, p. 93.

conhecimento preciso da medicina. Porém, de acordo com o autor, esses mesmos τεχνίται são capazes de discernir ὅκόσα δὲ ἢ ψυχὴ τοῦ σώματος παθήματα προσημαίνει, πλησμονῆς ἢ κενώσιος ὑπερβολῆν τῶν ξυμφύτων, ἢ μεταβολῆν τῶν ἀηθέων (todas as coisas [nos sonhos] em que a alma prenuncia afecções do corpo, excesso de repleção ou de esvaziamento do que é inato, ou mudança do que é inabitual).

Embora esses intérpretes de sonhos que não pertencem à esfera médica tenham a capacidade de ver algo que esteja errado, eles não têm a habilidade médica para tomar as devidas providências profiláticas ou terapêuticas, e podem tão-somente ajudar com conselhos mais genéricos ou com súplicas aos deuses.

No capítulo 88, o autor introduz o princípio através do qual todas as imagens de sonhos devem ser interpretadas, guiado por um ἦθος. Assim, a similaridade das imagens com o que é habitual é considerada como algo bom, já a dissimilaridade é considerada como algo ruim. Assim, se o corpo estiver em situação saudável, os sonhos com as ações diurnas acontecem conforme foram, ou seja, refletindo uma realidade. A equivalência direta entre a realidade diurna e sua imagem onírica parecem sugerir aqui também uma relação entre a normalidade e saúde; porquanto a alteração da realidade no sonho, ou a distorção do real no campo onírico revela uma distorção simétrica no estado normal do corpo. Tal distorção, se não é necessariamente antagônica à saúde, ao menos dela destoa, oferecendo um σῆμα à prodiagnose ou até mesmo à diagnose. Se, portanto, houver algo errado com o corpo, as imagens nos sonhos são diversas das ações diurnas, e, dependendo da intensidade dessas imagens, o mal que acomete o corpo terá igual proporção.

A realidade diurna é referida, de resto, como πράξεις, como ações do indivíduo. São essas ações que o tratado espera ver refletidas ou representadas no sonho, que é, em última instância, um πάθος (ainda que não seja assim nomeado no tratado). Trata-se, assim, de um reflexo da πράξις no πάθος. A distorção dessa πράξις na imagem onírica reflete uma quebra da cadeia entre ação e reação que indica que algo inesperado – ou seja algo παρὰ φύσιν – exige uma hermenêutica médica, que, por sua vez, dialogará, no campo da cultura, com a leitura proposta pela tradição mântica.

Feito o diagnóstico para a adulteração da realidade no sonho, o tratamento proposto pelo médico tratadista é purgar e equilibrar o corpo com alimentos leves e exercícios proporcionais à ministração do alimento, para que o excesso indicado pelo

sonho seja eliminado. O distúrbio, então, é interpretado como fruto de uma superabundância, de alguma coisa da esfera do “hyper-”, para a qual só há duas respostas médicas possíveis: a purgação e o πόνος, o esforço forçado por mando ou com fim específico, algo, enfim, concernente ao campo da dieta.

A ideia presente no capítulo 88 é também explorada nos capítulos 89 e 90, que relaciona os reflexos oníricos das imagens do real a uma normalidade que parece estar diretamente relacionada à saúde, e considera a distorção dessas imagens um indício de estado patológico. Essa similitude sêmica, oscilante entre a prodiagnose e a diagnose, não deixa de ser resultado de operações mentais de analogia que constroem vínculos entre a ordem micro e macrocômica, que fora pormenorizada nos capítulos 9-10 do livro I.

No capítulo 89, que trata da aparência e movimento dos astros celestes, o autor expõe o funcionamento dos princípios de normalidade e anormalidade: ver os fenômenos celestes como eles são significa saúde, enquanto que ver algo diferente disso significa alteração ou mesmo doença. Para isso, explica as relações das órbitas com os circuitos internos do corpo correspondentes. Para além do liame estabelecido entre o macro e o microcosmo – aquele do corpo –, fica, nessa passagem, esclarecida a equivalência entre a saúde e a normalidade, se tal normalidade for entendida aqui como a percepção de uma realidade correspondente a uma expectativa.

As imagens de sonhos mais específicas estão ligadas às várias condições do corpo, e aqui, o tratadista oferece um tratamento acorde. A forma com a qual a anormalidade é interpretada revela não só como o autor discerne a importância dos diferentes tipos de imagens, mas também como o tratamento é oferecido de acordo com o pano de fundo teórico por ele exposto no restante do livro. O autor menciona a correspondência dos corpos celestes e de suas περίοδοι com os circuitos do corpo, mas é só mais adiante que é possível ver correlações adicionais. As imagens relacionadas ao mar, para citar alguns exemplos, têm correspondência com o movimento dos intestinos; as imagens da terra, com a carne; as imagens de regiões altas têm relação com a cabeça. Além disso, podemos encontrar referências a outras teorias médicas, como a alusão aos humores (curiosamente não mencionados em outras partes do tratado) e suas potenciais influências na saúde do indivíduo quando excessivos no corpo, ou a alusão a fluxos, à

πλήρωσις e à κένωσις, à pureza e à impureza, à influência benéfica ou maléfica do ar externo etc.

Ao analisarmos os tratamentos recomendados pelo autor baseados nas imagens dos sonhos, podemos ver a proposição micro-macrocósmica aplicada à maioria dos casos. Alguns exemplos disso estão no capítulo 89:

- um problema no circuito externo é resolvido por uma revulsão externa;
- um problema no circuito interno, por uma revulsão interna;
- um problema no circuito mediano, por ambas revulsões, interna e externa;
- sequeidão e presença de bile podem ser compensadas por medidas para umedecer o corpo;
- para angústias da alma, recomenda-se ver espetáculos que façam rir;
- a impureza no corpo é solucionada por uma purgação.

No final do capítulo 89, o autor faz uma lista de deuses a quem é preciso suplicar: a Hélio, a Zeus celeste, a Zeus do Lar, a Atena do Lar, a Hermes a Apolo e também àqueles a quem o texto considera seus contrários (ένάντιοι), a Gaia e aos Heróis. A respeito da presença desses deuses, Van der Eijk argumenta:

Para identificar os deuses aqui mencionados, a referência a deidades celestiais como Hélio e Zeus Ouranios, e talvez a referência a Apolo, faz sentido, considerando os conteúdos ‘celestes’ dos sonhos e sua correspondência com o sistema microcósmico dos circuitos do corpo. Zeus Ktesios e Atena Ktesie são invocados provavelmente pela sua capacidade de proteção em geral em relação à vida privada de uma pessoa e modo de vida. Com respeito a Hermes, que é mencionado novamente depois, sua presença aqui pode ser explicada não tanto pela sua condição de provedor de sonhos (sua relevância é dúbia à luz da crença do autor na origem física dos sonhos dos quais trata), mas é mais possível que seja pelo seu papel ambivalente de mediador entre a vida e a morte. Essa segunda opção também explicaria a invocação de outras deidades ctônicas Terra e os Heróis.⁵

⁵ van der Eijk, 2004, p. 204. “As to the identity of the gods mentioned here, the reference to ‘celestial’ deities such as Helios and Zeus Ouranios, and perhaps that of Apollo, makes good sense considering the ‘celestial’ contents of the dreams and their correspondence with the microcosmic system of bodily circuits. Zeus Ktesios and Athena Ktesie are invoked probably because of their general protective

Apesar de a presença dos deuses aqui haver sido compreendida pela tradição como um resquício⁶ – ou mesmo uma cópia – de práticas textuais anteriores, como catálogos de sonhos, é necessário notar que há aí uma coerência com o que foi dito anteriormente pelo tratadista, em especial no capítulo 87, em que ele argumenta: “é bom suplicar aos deuses, mas deve-se evocar os deuses fazendo o que lhe cabe”, ou seja, cuidar também da saúde. As variadas interpretações dessa passagem indicam com bastante clareza as posições dos tradutores da obra. De fato, tal passagem reanima questões pulsantes desde, pelo menos, a edição (e tradução) de Émile Littré, em 1849. Arrolando as traduções vernaculares disponíveis, tem-se:

- Littré: “Prier est sans doute chose convenable et excellente; mais, tout en invoquant les dieux, il faut s’aider soi-même”.
- Jones: “Prayer indeed is good, but while calling on the gods a man should himself lend a hand”.
- Joly: “Prier est une bonne chose, mais, tout en invoquant les dieux, il faut s’aider soi-même”.
- García Gual: “Cierto que invocar a los dioses es bueno; pero conviene invocar a los dioses y ayudarse a si mismo”.
- Jouanna⁷: “Prier est sans doute une bonne chose; mais, tout en invoquant les dieux, il faut aussi prendre sa part”.

capacity with regard to a person's private life and livelihood. As to Hermes, who is mentioned again later on, his presence here is to be explained perhaps not so much because of his status as provider of dreams (the relevance of which is dubious in the light of the author's belief in the physical origin of the dreams he is dealing with), but more likely because of his ambivalent role as a mediator between life and death. The latter presumably also explains the invocation of the other ‘chthonic’ deities Earth and the Heroes.”

⁶ Palm (1933) *apud* Joly & Byl (1984).

⁷ Cf. van der Eijk, 2004, p. 190, nota 9: “On the translation of this sentence see Jouanna (1989) 16, who points out that αὐτόν cannot be the object of συλλαμβάνοντα since this would require a dative αὐτῷ or ἑαυτῷ. He translates the sentence as follows: ‘Prier est sans doute une bonne chose; mais, tout en invoquant les dieux, il faut aussi prendre sa part’, and he paraphrases this latter phrase to mean ‘aider les dieux tout en les invoquant’, i.e. ‘l’homme doit apporter ses moyens, aussi faibles soient-ils, pour faciliter la réussite de l’action divine’. This latter paraphrase goes a bit too much beyond what the text says, as the author elaborates on dietetics but does not go into the modalities of divine action.”

As traduções de Joly e Jones seguem a letra de Littré, que entende o “ajudar” como um contraponto à prescrição de evocar os deuses. Nessa interpretação há duas questões a serem consideradas: em primeiro lugar, o verbo impessoal $\delta\epsilon\iota$, cujo complemento é um infinitivo, é transposto para a reduzida de particípio, ignorando o infinitivo que lhe segue. Dessa forma, muda-se o sentido da frase, trasladando a obrigatoriedade implicada por esse verbo ao sintagma “ajudar a si mesmo”, no lugar de “evocar os deuses”, como seria correto, numa tentativa de esvaziar o texto de um suposto caráter religioso, como é de praxe nas interpretações tradicionais dos textos do início do século XX para textos da Antiguidade, que procuram secularizar a medicina antiga.

O capítulo 90 trata da terra e dos elementos ligados a ela, e é possível ver uma continuidade com as analogias micro-macrocósmicas. Num primeiro momento, o autor expõe uma série de sinais que podem ser interpretados como favoráveis. Novamente, o conceito de normal e patológico, associado às qualidades bom e mau, salta aos olhos. Entretanto, quando se trata de definir uma ideia de saúde ao evocar tais imagens, parece haver uma qualidade que ultrapassa o estado de normalidade e que pode indicar uma procura por uma certa excelência. É possível observar um exemplo disso quando o autor explica que correr com segurança e sem medo e ver a terra bem trabalhada e as árvores frondosas e com frutos são sinais de saúde. Portanto, enquanto a normalidade é algo evidentemente bom, essas imagens carregam em si um elemento extra que ultrapassa esse padrão. Um estado de anormalidade, segundo o autor, é o oposto disso.

Segue-se a essas imagens uma lista de elementos que indicam um estado de anormalidade e adoecimento. É possível observar novamente uma intrincada teia de analogias entre as imagens macrocósmicas dos sonhos com o espectro microcósmico do corpo. Assim, bem como no capítulo 89, a terra está relacionada à carne; árvores sem frutos indicam problemas de fertilidade; rios e seus fluxos têm relação com a circulação do sangue; poços e fontes – da mesma forma que o mar no capítulo 89 – se relacionam ao ventre. Ver a terra ou a casa em movimento pode ser um indício de saúde ou adoecimento geral, relacionando-se com a mudança de um estado a outro. Ver a terra inundada ou queimada pode ser indício de excesso de umidade ou sequeidão no corpo. O autor oferece tratamento baseado nos princípios já apresentados no restante do tratado: enquanto o úmido e frio são neutralizados pelo seco e quente, o contrário também se

aplica. O excesso é tratado pelo esvaziamento, e, na presença de algo não puro no corpo, deve-se tratar pela κάθαρσις. É possível, assim, ver a cura pelo oposto.

Até aqui, a relação analógica micro-macrocósmica pautou a interpretação das imagens dos sonhos, mas o que se lê do capítulo 91 em adiante parece ser de natureza mais simbólica e do âmbito exclusivo do ἥθος. O capítulo 91 trata das vestes e indica as cores que sinalizam saúde ou doença. Uma veste branca, com belíssimas sandálias, todas na medida certa do corpo é o que o autor considera ser normal, e, portanto, ver essas imagens em sonho é igualmente bom e um sinal de saúde. Vestes pretas e novas, maiores ou menores que o corpo, indicam doença.

No capítulo 92, cujo assunto trata dos mortos, o autor afirma que a partir do que está morto vem a nutrição, o crescimento e as sementes. Em seguida, explica que se quem sonha vir os mortos puros e em vestes brancas e receber deles algo também puro, isso significa que o corpo está saudável e que algo puro entrou nele. Novamente, é possível ver que a norma não só se estabelece a partir do que é bom, mas também é possível observar os elementos simbólicos e do âmbito do ἥθος, tais como as vestes brancas. A descrição seguinte é o oposto disso: se quem sonha vir os mortos nus ou com vestes pretas e não puros, isso é um mau sinal e significa que algo impuro entrou no corpo e é necessário purgar, a partir de corridas, caminhadas e vômitos, além de uma dieta leve.

O capítulo 93 consiste de uma série de imagens de teor relativamente diferente das anteriores. Ao longo do capítulo, é possível notar uma diversidade que, aparentemente, não constitui uma única unidade temática, mas diferentes assuntos agrupados no mesmo capítulo. Não há muitos dados a respeito da natureza desse capítulo, portanto seria uma conjectura arriscada dizer que talvez se trate de excertos que a princípio não comporiam um capítulo inteiro, como o fazem Palm e Friedrich⁸. Porém, as evidências textuais não são suficientes para tal análise. É possível, entretanto, apontar alguns indícios que indicam essa diversidade temática.

Começa o autor, assim, por uma associação um tanto curiosa: ver imagens que aterrorizem o homem significa excesso de alimentos não assimilados no corpo, secreção, fluxo bilioso e uma doença perigosa. A relação entre as imagens e o seu significado é um tanto obscura. A primeira associação pode ser interpretada a partir dos

⁸ Cf. Harris, 2009, p. 248.

dois qualificativos ἀλλόμορφος em relação às formas e ἀσυνήθης em relação aos alimentos. A periculosidade da doença indicada pelas imagens também entraria nessa associação. Já a presença de secreção ou bile não tem aparente relação com a imagem, e qualquer associação seria mera conjectura da minha parte. O tratamento indicado, entretanto, parece ser adequado, no sentido de que segue a lógica do restante do tratado, em que uma prescrição de purgação seguida de uma dieta leve são indicadas em caso de excesso.

No parágrafo seguinte, o autor prossegue com a descrição de imagens que denotam um desejo do corpo ou da alma. Se, em sonho, quem sonha parece comer alimentos dos quais habitualmente se alimenta, isso significa falta de alimento e desejo da alma. Comer carnes fortes em sonho significa um grande excesso, e comer carnes fracas, um excesso menor. A lógica por trás disso o autor explica: se o que se come estando acordado é bom, ao ver-se em sonho comer a mesma coisa é também bom, e vice-versa. A ideia central aqui é que se deve comer menos porque há um excesso – o oposto do desejo – de nutrição, e é exatamente isso que o autor prescreve. A mesma ideia também se aplica ao tratamento dos sonhos quando se trata de, em sonho, comer pão com queijo e mel. Mais adiante, também, o autor explica que beber água pura em sonho não é prejudicial, mas beber outros tipos de bebida, sim. A passagem, entretanto, não é muito clara e as edições, discrepantes. É possível, novamente, observar o princípio normal-bom, anormal-ruim. Tendo oferecido a explicação do que significa comer e beber em sonho, em relação ao que viria a ser um desejo da alma, o autor explica que não só as imagens de alimentos e bebidas, mas esse desejo também é indicado ao se ver qualquer coisa de habitual durante o sono.

As quatro imagens seguintes mostram alguma similaridade com a primeira imagem do capítulo, no sentido de que pertencem à mesma esfera – a dos circuitos do corpo –, tendo também tratamento similar. Assim, fugir amedrontado indica interrupção do sangue pela sequeidão, cujo tratamento se dá através do umedecimento e esfriamento do corpo. Combater, ser espetado ou acorrentado por outro significa que houve uma secreção no corpo que é contrária à περίοδος. O autor recomenda vômitos, emagrecimento, caminhadas e comidas leves, tratamentos que, de resto, podem ser encontrados no resto do tratado⁹. Atravessar rios, ver hoplitas, inimigos ou monstros de

⁹ Cf. *Da dieta* III, 71 e 88.

formas estranhas significa doença ou loucura (μανία). O tratamento recomendado para sonhos desse tipo é um pouco difícil de entender: o paciente deve comer pequenas quantidades de comida mole e leve, e vomitar. Tendo feito isso, o alimento deve ser ministrado gradativamente durante cinco dias; deve fazer exercícios naturalmente, exceto depois do jantar. Deve evitar tomar banhos quentes, descansos, o frio e o sol – todos eles, deve-se notar, foram recomendados na primeira imagem do capítulo. As prescrições são de difícil compreensão, por não haver no texto indício de explicação sobre o que o autor entende do que ocorre no corpo.

O que parece evidente, no entanto, é que o autor vê a correlação entre o modo como algo é representado e o significado do sonho para quem o sonha. O autor parece compreender que a interpretação dos sonhos é um grande auxílio – talvez o maior de todos – para poder criar uma dieta delineada especificamente para a saúde e para, assim, poder levar uma vida sem doença. Lê-se no final do tratado: “Fazendo uso dessas coisas, conforme escrito, tornará sã a vida” (Τούτοις χρώμενος ὡς γέγραπται, ὑγιανεῖ τὸν βίον).

Em sonhos, a alma oferece sinais a serem interpretados e advertências de quaisquer problemas relativos ao corpo. Se o médico souber interpretar corretamente a leitura dos sonhos, isso lhe permitirá formular sua prodiagnose, uma avaliação da condição do paciente e uma identificação dos excessos no corpo das propriedades que o compõem, antes que a doença possa se manifestar.

Munido da informação necessária que a ἰατρικὴ τέχνη lhe proporciona, o médico pode prescrever a dieta do paciente com mais exatidão (ὀρθῶς), dependendo das necessidades do corpo. No entanto, essa prodiagnose não proporciona uma indicação exata de uma doença específica. Com respeito a isso, Philip van der Eijk explica que

É surpreendente que o autor utilize uma nosologia muito descritiva, se não ‘primitiva’: termos técnicos de doenças, por exemplo, frenite, pneumonia, íleo etc. estão ausentes, e os termos nos quais a patologia do autor é expressa – ventre, sangue, carne, circuitos – são muito similares àqueles utilizados nas suas teorias anatômicas e fisiológicas nos livros I a 3.¹⁰

¹⁰ van der Eijk, 2004, p. 202: “It is striking that the author is using a very descriptive, if not rather ‘primitive’ nosology: technical terms for diseases, e. g. phrenitis, pneumonia, ileus etc. are absent, and the

Se, porém, considerarmos que o autor afirma estar expondo a sua própria descoberta, não é surpresa não encontrarmos nomes de doenças no tratado, uma vez que a partir da interpretação, o médico depreende sobre a condição do corpo do paciente, sobre os efeitos dos alimentos e dos exercícios a partir disso. O autor do *Prognóstico*, coincidentemente, afirma no final do seu tratado que

Ποθέειν δὲ χρῆ οὐδενὸς νοσήματος οὔνομα, ὅ τι μὴ τυγχάνη ἐνθάδε γεγραμμένον· πάντα γὰρ ὀκόσα ἐν τοῖσι χρόνοισι τοῖσι προειρημένοισι κρίνεται, γνώση τοῖσιν αὐτέοισι σημείοισιν.¹¹

Não é preciso desejar nenhum nome de doença, que por ventura não esteja aqui escrito. Pois todas as [doenças] que nos tempos anteriormente falados forem discernidas, conhecerás pelos mesmos sinais.

Segundo Jouanna¹², o método do prognóstico permite que o médico, através da observação e interpretação de todos os sinais, possa transcender a diversidade das doenças – manifesta pela diversidade dos seus nomes. Essa postura parece alinhar-se à do nosso tratadista, cujo recorte pressupõe um estado de saúde que possibilite uma prodiagnose por meio dos sonhos.

As diferenças entre a prodiagnose e o diagnóstico são de ordem conceitual: enquanto este é a ferramenta com a qual o médico opera no âmbito da doença, a partir dos νοσήματα, a prodiagnose, da mesma forma que a prognose, age no campo da saúde, com o fim de preservar e resguardar tal estado. Os σήματα apresentados nos sonhos indicam, no máximo, perturbações que podem ser revertidas por meio da sua ferramenta principal de terapia: a dieta. Por esse motivo, pouco importa a esse médico uma nosologia.

Na medicina antiga, o primeiro sentido de prognose é a predição do surgimento e evolução de uma doença. De certa forma, é possível pensá-lo como uma antecipação do futuro. Essa prática, entretanto, também inclui o conhecimento do estado presente do

terms in which the author's pathology is cast – belly, blood, flesh, ‘periods’ – are very similar to those he used in his anatomical and physiological theories in Books 1-3.”

¹¹ *Prognóstico*, 25, 5.

¹² 2013, p. 80, nota 1.

paciente, além de sintomas prévios, bem como aquilo que existe ou existiu no corpo do paciente. Além disso, ela implica um conhecimento do próprio médico a respeito das ações do paciente, se as suas prescrições foram seguidas ou não, ou se houve transgressão das prescrições.

Esse conhecimento, quando não focado na previsão de determinada doença, serve de ferramenta para que o médico possa inferir certas informações sem que elas passem pela *dóxa* do paciente, que, muitas vezes, pode fornecer informações incompletas ou errôneas, ou mesmo informações enganosas. Para Edelstein, essa habilidade de determinar antecipadamente o que acontece sem a necessidade de perguntar funciona como um meio de inspirar confiança e admiração e tem um forte componente que ele denomina “psicológico”.

Graças ao seu estatuto na esfera do divino, o sonho ocupa um lugar de importância no imaginário grego. Isso pode ter facilitado a incorporação desse elemento ao fazer médico. Essa incorporação, no entanto, parece ter sido parcial, indicado pela ausência total do termo ὄναρ e seus derivados, que, em geral, assinalam uma visão no sonho. É possível que essa categoria de sonho tenha sido deixada de fora propositalmente pelo nosso tratadista, já que, sob o domínio da μαντική τέχνη, aquela indicada no capítulo 87, não se qualificaria como útil ao seu projeto.

A previsão do futuro, do campo exclusivo do fazer mântico, é transposta para o campo do cuidado do corpo próprio da medicina, que não nega, no entanto, os elementos da esfera do sagrado, cuidadosamente mencionados no seu texto. A alma, nesse sentido, com toda sua corporeidade, não perde seu caráter místico, a partir da sua relação mimética com o todo e da sua sutil relação com a vida e a morte, enquanto semente que sempre existe, como se vê no capítulo 2, e que é gerada a partir do que morre, como indica o capítulo 92 do tratado.

Essa alma tem seu lugar no corpo, como, de resto, é comum em textos hipocráticos que dela tratam. Esse lugar, porém, diferente dos outros, não é estático, mas caracteriza-se pelo movimento circular, tal qual uma revolução astral. Essa revolução da alma de que o nosso tratadista fala ocorre em torno da cavidade central do corpo e é a responsável por receber os estímulos advindos do exterior, que serão interpretados pela φρόνησις. Dependendo da velocidade da revolução, os estímulos serão captados mais ou menos rapidamente, e isso será dado pela qualidade da

φρόνησις, que, de resto, parece ser a única parcela da alma passível de modificação. A modificação da inteligência se dá durante a formação da semente e, é claro, por meio da dieta pode melhorar ou piorar.

A revolução da alma tem sua relação apomimética com a esfera macrocós mica. E é a partir da compreensão dessa relação que é possível chegar àquilo que, no último capítulo do tratado *Da dieta salutar* e início do *Das afecções*, é considerado como o bem mais valioso que existe: a saúde.

Tradução de *Da dieta IV* ou *Sobre os sonhos*¹³

86

1. Sobre as evidências¹⁴ produzidas nos sonhos, quem as depreendeu corretamente descobrirá que elas têm grande propriedade sobre o todo. Pois a alma, estando a serviço¹⁵ do corpo desperto, dividindo-se em muitas coisas, não é ela de si mesma, mas atribui uma parte a cada [faculdade] do corpo, à audição, à vista, ao tato, ao caminhar e às ações de todo o corpo; mas a mente nunca é de si mesma.

2. Quando o corpo se tranquiliza, a alma, em movimento e desperta, administra seu próprio domínio¹⁶ e realiza ela mesma todas as ações¹⁷ do corpo. Pois o corpo, adormecido, não sente, mas ela, desperta, conhece todas as coisas: vê o que é visível, ouve o que é audível, caminha, toca, sente dor, pondera, no pouco que lhe cabe; todas as funções do corpo ou da alma, todas essas coisas a alma realiza no sono. Assim, quem sabe discerni-las corretamente, sabe grande parte da sabedoria¹⁸.

¹³ Nota filológica: as edições modernas do tratado *Da dieta* aqui utilizadas são as de Robert Joly, da Ed. Les Belles Lettres, de 1967, e de W. H. S. Jones, da Loeb, de 1931, e a de Émile Littré, de 1863-77, que têm por base os manuscritos Vindobonensis medicus gr. 4, séc. XI. (Θ); Marcianus gr. 269, séc. X. (M); Parisinus gr. 2142, séc. XII-XIII. (H); Parisinus gr. 2143, séc. XIV (J) e Parisinus gr. 2140, séc. XV (K).

¹⁴ Note-se o uso de vocabulário jurídico, que aparece empregado em inúmeras partes do tratado. Tal repetição constante do termo sugere uma referência, um uso de elementos que pertencem à prática discursiva epidítica, como uma forma de legitimação do seu εὔρημα (i.e., a dieta. Cf. especialmente o final do capítulo 93). Não é coincidência encontrarmos, na escrita historiográfica herodotiana e, em específico, na tucidídiana, que o conhecimento dos acontecimentos do passado vem sempre expresso através do verbo εὐρίσκω (Cf. Butti de Lima, 1996, p. 136-137). Nessa linha, é preciso ressaltar o uso de τεκμήρια como elementos de prova irrefutável no discurso historiográfico de Tucídides, que, no próêmio à sua *Guerra do Peloponeso* propõe escrever a guerra a partir dos τεκμήρια que ele acha dignos de fé (1.1.1). Neste texto, é curioso notar que o autor associa os τεκμήρια ao resultado físico, i.e., o sintoma, dado pelos σήματα dos sonhos. Aristóteles, em *Retórica* 1402b, examina as partes do entimema, que se dividem em quatro: “εἰκὸς παράδειγμα τεκμήριον σημεῖον”, o que sugere que a noção já fizesse parte de um saber retórico, que, embora não institucionalizado à época do nosso autor, parecia compartilhar dos termos e conceitos mais tarde apropriados pelo estagirita.

¹⁵ Verbo empregado no ambiente doméstico, principalmente escravagista, com sentido de servir. O LSJ assinala que o participio ἐγρηγορέουσα é uma forma isolada na Coleção.

¹⁶ O termo οἶκος aqui é apontado por Palm (*apud* Joly, 1967) como uma ressonância da doutrina da atividade da alma órfico-pitagórica. Joly aponta que o termo οἶκος e οικεῖν é utilizado em contextos místicos ou escatológicos, uma vez que o sono, nesse contexto, é uma imagem ou antecipação da morte. Nesse sentido, no Fédon de Platão (67c-d), lê-se: Κάθαροις δὲ εἶναι ἄρα οὐ τοῦτο συμβαίνει, ὅπερ πάλαι ἐν τῷ λόγῳ λέγεται, τὸ χωρίζειν ὅτι μάλιστα ἀπὸ τοῦ σώματος τὴν ψυχὴν καὶ ἐθίσει αὐτὴν καθ' αὐτὴν πανταχόθεν ἐκ τοῦ σώματος συναγείρεσθαι τε καὶ ἀθροίζεσθαι, καὶ οικεῖν κατὰ τὸ δυνατὸν καὶ ἐν τῷ νῦν παρόντι καὶ ἐν τῷ ἔπειτα μόνῃ καθ' αὐτὴν, ἐκλυομένην ὥσπερ [ἐκ] δεσμῶν ἐκ τοῦ σώματος; Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη.

¹⁷ Trata-se, aqui, de um objeto direto interno do verbo διαπράσσω. Note-se a insistência do uso de πρᾶξις como uma oposição a ὕπνος.

¹⁸ Joly (1967, p. 115) aponta que o uso de σοφία no sentido de um saber específico é particular de textos do século V, muito mais do que do século IV. Essa constatação possibilita ter uma aproximação da datação estimada do tratado, que o coloca entre o último quarto do século V e o primeiro do IV.

87

1. Todas as coisas que em sonhos são divinas e prenunciam¹⁹, ou às cidades ou aos particulares, ou males ou bens, há quem as discirna com τέχνη. Mas todas as coisas [nos sonhos] em que a alma denuncia afecções do corpo, excesso de repleção ou de esvaziamento do que é inato, ou mudança do que é inabitual²⁰, também as discernem.
2. Algumas vezes por sorte acertam, outras erram, mas em nenhum dos dois casos sabem por aquilo que as coisas são, nem quando acertam, nem quando erram, aconselhando preservar-se para não sofrer algum mal. Mas esses não ensinam como se deve preservar-se; mas mandam rogar aos deuses. Rogar também é bom, mas é preciso invocar os deuses também ajudando a si mesmo.

88

1. Sobre isso, é assim: todas as coisas que em sonhos propiciam as ações diurnas do homem, ou pensamentos voltados para a razoabilidade, como de fato são, da mesma forma em que durante o dia foram realizados, ou que são inspirados por uma ação justa²¹, são esses bons para o homem, pois indicam saúde, porque a alma permanece nos propósitos²² diurnos, não dominada pela repleção, nem pelo esvaziamento nem por outra circunstância externa.
2. Quando os sonhos são o contrário das ações diurnas, e neles há um combate ou uma querela, significa uma perturbação no corpo. Se for forte, o mal é forte, mas se for vil, a perturbação é mais fraca. Sobre a ação, se é preciso preveni-la ou não, não julgo²³; mas recomendo o tratamento do corpo. Pois proveniente de uma repleção, surge uma

¹⁹ Na edição de Littré lê-se “τινὰ συμβησόμενα ἢ πόλεσιν ἢ τῶν ἰδιώτη λαῶν ἢ κακὰ ἢ ἀγαθὰ μὴ δι' αὐτῶν ἀμαρτίην”: “o que acontecerá às cidades ou aos particulares, seja bom ou ruim, não causado pelo erro deles”. Jones omite essa parte, pois tal significado só poderia ser atribuído a κακά, e não a ἀγαθά.

²⁰ Aqui, parece haver um paralelo a τῶν ξυμφύτων, da mesma natureza, o que, por um lado, poderia ser entendido como o alimento que entra no corpo e é assimilado (entendido pelo autor como parte do corpo, por isso algo ξύμφυτος, que nasce, natural), em contraposição com algum corpo ἀήθεις, estranho e não habitual, do campo do ἦθος.

²¹ Novamente, vocabulário jurídico. Indica, possivelmente, um viés ético da dieta. Joly, entretanto, traduz o termo como “conveniente”. De fato, não parece haver aqui uma implicação totalmente jurídica, porém o uso do vocábulo salta aos olhos, considerando como tal termo ressoaria diante de uma possível audiência, bastante acostumada ao tribunal poliade.

²² Observar que é a mesma raiz de βουλεύω, indicando que o corpo permanece com o propósito inspirado pela ação razoável.

²³ Embora esse verbo seja traduzido no restante do texto como “discernir”, aqui, parece-me mais adequada a tradução por julgar. O autor, aqui, aparentemente, tenta se eximir de um julgamento moral a respeito das particularidades das ações, mas concentra-se no resultado que delas vem.

secreção que perturba a alma. Se, então, a oposição for forte, é caso de provocar vômito e ministrar por cinco dias alimentos leves e fazer uso de muitas e caminhadas matutinas em ritmo rápido, exercitando-se com exercícios graduais de acordo com a ministração dos alimentos. Se a oposição for mais leve, reduz os vômitos em uma terça parte em relação aos alimentos, e ministra-os suavemente de novo durante cinco dias. Forçar as caminhadas, fazer uso de esforços de voz e rezar aos deuses²⁴, e a perturbação cessará.

89

1. [Ver] o sol, a lua, o céu e os astros puros e brilhantes, como se os vê, é bom, pois significa saúde do corpo a partir de tudo que existe. Mas é preciso salvaguardar esse estado²⁵ com a dieta aqui apresentada. Mas se um desses for contrário, significa uma doença para o corpo, a partir do que é mais forte, uma doença mais forte, e a partir do que é mais fraco, uma doença mais leve.

2. O circuito externo é próprio dos astros, o mediano é próprio do sol e o mais próximo à cavidade²⁶ é próprio da lua. Então, se algum dos astros for prejudicado, desaparecer ou for impedido no seu circuito, seja pelo ar ou por uma nuvem, é mais fraco. Se for por água ou por granizo, é mais forte. Significa que há uma secreção no corpo úmida e fleumática no corpo que sobrecaiu sobre o circuito externo.

3. É o caso de fazer uso de muitas corridas com vestes, ministrando-as aos poucos, de modo que transpire o máximo possível, e fazer uso de muitas caminhadas após os exercícios e suprimir desjejum. Reduzindo a terça parte dos alimentos, ministrá-los gradualmente em cinco dias. Se parecer ser mais forte, fazer uso de banhos de vapor, pois é caso de fazer a purgação através da pele, porque o nocivo está no circuito

²⁴ Joly, fiel ao seu manuscrito base *Vindobonensis medicus* gr. IV (do séc. IX), mantém a expressão καὶ τοῖσι θεοῖσιν εὐχεσθαι. Jones, por sua vez, mesmo tendo os mesmos manuscritos M e θ por base no seu estabelecimento, opta por omitir essa passagem, que consiste na primeira referência às preces aos deuses no livro IV. Apesar da opinião de Joly (1967, p. 99, nota 3), tal menção parece estar bem de acordo com a posição que os deuses ocupam nos demais tratados coicos, em especial o *Da doença sagrada*. Não se pode negligenciar a possibilidade de Jones estar imbuído de uma leitura laicizadora ou dessacralizadora do CH; o que é mais surpreendente, no entanto, é que nem mesmo Littré (que coloca a referência aos deuses depois do termo παραχή, diferente de Joly) omite do texto essa referência.

²⁵ A palavra ἤξις nos tratados hipocráticos geralmente tem o sentido de “compleição”. Nessa passagem, pareceu-me, graças ao contexto, mais adequado utilizar o termo “estado” para interpretá-la.

²⁶ Esta ocorrência do termo κοῖλα é a única em que tal termo (ou qualquer de seus cognatos) se refere aos astros. Parece-me claro que, como lembra García Gual (1986, p. 108, nota 93), tal uso destaca a equivalência semiológica entre o macro e o microcosmos, que fora minucizada no capítulo 10 do livro I. Joly, sem estender seu comentário a nota de rodapé, acresce à tradução um parêntese (“de la sphère intérieure”), sugerindo, a meu ver, que o termo tenha conotações especificamente macrocósmicas.

externo²⁷. Fazer uso de alimentos secos, acres, adstringentes e sem mistura, e esforços que seque o máximo possível.

4. Se ocorrer com a lua qualquer dessas coisas, é caso de fazer a revulsão para dentro²⁸, fazendo uso de vômitos a partir de alimentos acres, salgados e suaves e de corridas circulares rápidas e de caminhadas; de esforços de voz²⁹, supressão do desjejum, e também supressão de alimentos e ministração [progressiva] da mesma forma. Por isso a revulsão para dentro, porque o mal apareceu nas cavidades do corpo.

5. Se ocorrer com o sol algo desse tipo, isso já é mais forte e mais difícil de eliminar. Deve-se fazer a revulsão nas duas direções e fazer uso de corridas simples, de corridas em pista dupla³⁰ e de corridas circulares, de caminhadas e de todos os outros esforços, e a supressão e ministração dos alimentos de forma gradual. Logo, ao que vomitou, ministrá-los novamente em cinco dias.

6. Se, estando o céu limpo, [o sol] for comprimido³¹, parecendo ser fraco e dominado pela sequeidão da órbita, isso significa perigo de cair em doença. Então é preciso suprimir os exercícios e fazer uso de uma dieta úmida e mole, banhos, muito descanso e sono até melhorar.

7. Se o que se opõe parece ser ígneo e quente, significa uma secreção biliosa³². Se essas coisas dominam, significa doença. Se os dominados desaparecem, há perigo de morte advinda dessa doença. Se o que vem [em oposição] parecer se virar para a fuga e fugir

²⁷ Nota-se que quando se trata do circuito do corpo, relativo ao microcosmos, o termo é περιφορή, porém, quando se trata do circuito macrocósmico, o autor utiliza o termo περίοδος.

²⁸ De acordo com Joly (1967, p. 101 nota 1) “a revulsão para o interior é um procedimento que é utilizado para movimentar os humores no ventre através dos vômitos. A revulsão para o interior se explica, nesse caso, pelo fato de que é à lua que concerne a revulsão πρὸς τὰ κοίλα”. Além de nessa passagem, esse procedimento aparece no capítulo 56.

²⁹ Littré omite τρόχοισι da frase Τοῖσι δὲ τῆς φωνῆς πόνοισι, com o argumento de que a revulsão é dirigida para o interior e não poderia se ajustar a uma atividade dirigida ao exterior. Entretanto, no final do capítulo 32 do livro I, é possível ver uma prescrição de exercícios destinados ao interior do corpo, o que vai de encontro à interpretação de Littré. Joly aponta ambas passagens como “obscuras” (tanto essa quanto a do cap. 32), encerrando qualquer especulação a seu respeito.

³⁰ O termo καμπτοῖσι é traduzido nos três textos cotejados ora por “outros exercícios” (Garcia Gual), ora por “corrida de fundo” (Joly), ora por “corrida em pista dupla” (Jones). Nenhum deles, no entanto, justifica as suas opções.

³¹ O sujeito não está expresso no texto grego, e pode referir-se tanto à lua, ao sol ou às estrelas. O termo ἀσθενέα, que pode ser tanto acusativo masculino ou feminino, ou mesmo um acusativo neutro plural – concordando com um τὰ ἀστέρα implícito – tampouco oferece resolução a essa questão. Todas as traduções consultadas, porém, consideram que o sujeito se refere aos astros, entretanto, como não houve prévia menção a eles, opto por discordar da opção de Jones, Joly e García Gual. Justifico a minha escolha pela presença de um pronome no acusativo masculino plural na seção 7, que jamais poderia se referir a τὰ ἀστέρα.

³² É rara a menção aos humores neste texto. Além da bile, também há referência ao fleugma.

rapidamente, com eles³³ perseguindo-o, há perigo de o homem enlouquecer, caso não for tratado.

8. É muito melhor, para todos esses, fazer uma dieta depois de ter purgado com um heléboro³⁴. Se não, é caso de fazer uso de uma dieta aquosa, não beber vinho, a não ser branco, leve, suave e aguado. Evitar alimentos quentes, acres, ressecantes e salgados. Que ele faça³⁵ uso de exercícios de acordo com a natureza e em grande quantidade, bem como corridas com veste³⁶. Que não faça fricções, lutas e nem lutas no chão. Que durma muitos sonhos em uma cama macia e que descanse exceto dos exercícios naturais. Que faça caminhadas depois de jantar. É bom também tomar banhos de vapor e vomitar depois do banho. Durante trinta dias, não se repletar. Quando o fizer, vomitar três³⁷ vezes ao mês depois de alimentos doces, aquosos e leves.

9. Os que dentre esses vagam de um lado a outro, sem ser por necessidade, significa uma perturbação da alma por preocupações. É caso de divertir-se, como distrair a alma com espetáculos, principalmente com os engraçados; se não, com algo que provoque mais prazer de assistir, durante dois ou três dias, e se restabelecerá. Caso contrário, há perigo de cair na doença.

10. Se dos astros parecer cair da órbita algo puro e brilhante que parece levar algo para a aurora³⁸, é sinal de saúde. Se o que é puro no corpo é excretado do circuito, e por natureza vai da noite³⁹ para a aurora, [isso] está correto. Pois o que é secretado do ventre e expelido da carne todo ele cai do circuito. Mas se um deles, escuro ou fraco parecer se dirigir para a noite, ou para o mar, para a terra ou para cima, isso significa doença.

11. Os que vão para cima [significam] fluxo da cabeça; os que vão para o mar, doenças do ventre; os que vão para a terra significam especialmente tumores⁴⁰ que crescem na carne. É caso de, para esses, suprimir um terço do alimento, e ministrar aos que

³³ Cf. nota 23. Τοὺς δέ. Sugiro, diferente de Joly, Jones e García Gual, que optam por inserir “os astros”, mesmo não havendo menção ao termo no texto, considerar que o sujeito dessa frase se refere ao sol e à lua.

³⁴ Mesmo prescrevendo o heléboro, da natureza do φάρμακον, o autor oferece uma prescrição dietética como alternativa, o que é consistente com o escopo da obra.

³⁵ Note-se a passagem de verbos impessoais para verbos na 3ª pessoa do imperativo, o que pode ser um indício da audiência do texto.

³⁶ Relação com o cap. 63, em que se trata de pessoas de natureza seca.

³⁷ Littré: δῖς

³⁸ i.e. leste.

³⁹ i.e. leste e oeste.

⁴⁰ A edição de Joly aponta o termo φύματα apenas no aparato crítico, atribuindo-o ao manuscrito θ, mas não o insere no seu estabelecimento, traduzindo-o, entretanto. Ambos Jones e Littré o incluem nas suas edições.

vomitaram por cinco dias, e em outros cinco introduzir o alimento por inteiro. E, vomitando, que ministre novamente do mesmo modo.

12. Se um dentre os astros celestes parecer aproximar-se de ti, estando puro e úmido, significa saúde, porque o que entra no homem a partir do éter é puro, e a alma o vê tal qual ele entra. Mas se (o astro) for negro e não puro nem diáfano, significa uma doença, não por repleção nem por esvaziamento, mas por uma introdução externa. É caso para esse fazer uso de corridas circulares rápidas, de modo que a dissolução do corpo seja a menor possível e que, respirando o mais rapidamente possível, o que entrou seja expulso. Depois das corridas circulares, fazer caminhadas rápidas. Que se introduza uma dieta mole e leve por quatro dias.

13. Se parece receber algo puro de um deus puro, é bom para a saúde. Significa que o que entra no corpo é puro. Se ele parece ver o oposto disso, não é bom, pois significa que algo doente entrou no corpo. É preciso, então, que esse também seja tratado da mesma forma como o caso anterior.

Se lhe parecer⁴¹ chover com água mole num tempo bom, sem chuva excessiva nem tempestade terrível, é bom. Significa, pois, que o sopro que entra do ar é equilibrado e puro. Se for o contrário disso, e chover excessivamente e houver tempestade e chuva de granizo, com água não pura, significa uma doença vinda do sopro que é inalado. Mas é preciso que esse também siga uma dieta da mesma maneira com muitíssimo poucos alimentos.

14. Então é preciso que quem conhece a respeito dos sinais celestes⁴², seja precavido, siga uma dieta e suplique aos deuses por bons [sinais], a Hélios, a Zeus celeste, a Zeus do lar, a Atena do lar, a Hermes e a Apolo, e pelos sinais contrários, suplicar aos deuses revertidos, tanto a Gaia, quanto aos Heróis, para que revertam tudo o que é difícil.

90

1. Estas coisas prenunciam saúde: ver ou escutar com acuidade algo sobre a terra, caminhar com segurança e correr com segurança, rápido e sem medo, e ver a terra lisa e bem trabalhada e as árvores frondosas e ricas em frutos e também cultivadas, ver os rios

⁴¹ Percepção doxástica do paciente como sintoma (de algo bom), considerando que ἀγαθόν é um termo um tanto genérico do ponto de vista médico, e que, proveniente da δόξα do paciente, parece não ser suficiente para uma definição de saúde de uma forma mais completa.

⁴² τῶν οὐρανίων σημείων. Diferente de τεκμήρια, no início do livro.

seguindo seu curso com água pura, nem muita nem pouca do que lhe é próprio, e ver as fontes e poços da mesma maneira. Tudo aquilo significa saúde para o homem, e que tanto o corpo, quanto todos os circuitos, as ministrações e as secreções estão de acordo.

2. Mas se vir o contrário dessas coisas, significa um dano no corpo. Quando se tem a vista e a audição danificadas, significa uma doença em torno da cabeça. Deve-se fazer caminhadas matutinas e muitas depois da refeição, ajustando-se à dieta anterior. Estando as pernas prejudicadas, deve-se fazer a revulsão com vômitos, e praticar mais lutas ajustando-se à dieta anterior.

3. Terra rugosa significa carne não pura. Deve-se exercitar com muitas caminhadas após a ginástica. A falta de frutos das árvores significa corrupção da semente humana. Se, então, houver queda das folhas na árvore, está-se danificado pela umidade e pelo frio; mas se a árvore brotar e não der frutos, está-se prejudicado pelo calor e pela secura. É necessário, por meio de dietas, secar e esquentar no primeiro caso, e esfriar e umedecer, no segundo.

4. Rios que não correm conforme indicam, quando correm em demasia, um aumento do circuito⁴³ do sangue, quando correm em menos, uma diminuição⁴⁴. Deve-se, com a dieta, no primeiro caso aumentar e, no segundo, diminuir. E, fluindo impuros, significam perturbação. As agitações são purgadas pelas corridas e pelas caminhadas com sopro ofegante.

5. Fontes e poços significam algo em torno da bexiga, mas⁴⁵ é preciso purgar com diuréticos. O mar perturbado significa doença do ventre, mas é preciso purgar com laxantes suaves e moles. Ver a terra ou uma casa em movimento⁴⁶ significa fraqueza para um homem saudável, ou saúde para um homem adoecido, e também mudança do que houver. Para o saudável, é caso de mudar a dieta: que vomite primeiro, a fim de receber novamente [os alimentos] aos poucos. Pois o corpo por inteiro se movimenta a partir do [alimento] que houver. Para o enfraquecido, é caso de fazer uso da mesma

⁴³ Joly (1960, p.106) assinala que termo περίοδος, no genitivo, funciona como complemento dos termos υπερβολή e έλλειψις, e que o acusativo encontrado no manuscrito θ seria apenas uma correção e funcionaria como um complemento de σημαίνουσι. Entretanto, a relação entre a imagem do rio e os circuitos internos já fora explorada em capítulos anteriores. Por esse motivo, acredito que o genitivo seja mais plausível, e que, pela lógica interna do tratado, esteja ligado aos termos acima citados.

⁴⁴ Mais uma vez, note-se a relação dos termos υπερβολή e έλλειψις, ambas figuras de círculos, com o circuito do sangue.

⁴⁵ Essa adversativa indica uma leve contraposição do tratamento oferecido àquilo que é prognosticado pelo sonho.

⁴⁶ i.e. um tremor de terra.

dieta, pois o corpo já muda a partir do seu estado presente.⁴⁷

6. Ver a terra inundada de água ou de mar significa doença, havendo muita umidade no corpo. Mas é preciso fazer uso dos vômitos, do jejum, de esforços e de dietas secas e em seguida ministrar aos poucos o alimento, a partir de pouca quantidade. Mas ver a terra preta ou queimada não é bom⁴⁸, mas há o perigo de ser desgraçado por uma doença forte e mortal. Significa haver na carne excesso de sequeidão.

7. Mas é preciso suprimir os exercícios e o que do alimento for seco, quente, acre e diurético. Fazer uma dieta de tisana com uma decocção de cevada e com alimentos em pouca quantidade⁴⁹, todos suaves e leves e muito vinho aguado e branco; tomar banhos quentes. Que não se banhe sem ter comido, deitar-se em uma cama suave, descansar, que se cuide do frio e do calor. Suplicar a Gaia e a Hermes e a todos os Heróis. Se lhe parece nadar em um lago, mar ou rio, não é bom, pois significa um excesso de umidade. É caso de ressecar com a dieta e fazer uso de muitos esforços. Para o que tem febre, [isso] é bom, pois o que o calor é apagado pela umidade.

91

Se alguém vir, em relação a si, algo conforme e de acordo com a sua própria natureza, nem maior nem menor, isso é bom para a saúde. Se ele vir uma veste branca em si e belíssimas sandálias isso é bom. Se algum [deles] for maior ou menor do que os membros, não é bom. Mas é preciso ora aumentar com a dieta, ora diminuir. As [vestes] negras, são mais nosogênicas e mais perigosas. Mas é preciso amolecer e umedecer. As [vestes] novas também significam mudança.

92

Ver os mortos puros em vestes brancas é bom. Receber deles algo puro significa saúde tanto dos corpos quanto do que se introduz [neles]. Pois os nutrientes, tanto os crescimentos quanto as sementes vêm dos mortos. Entrarem essas coisas puras no corpo significa saúde. Se ao contrário, os vir nus ou com vestes negras, ou não puros, ou

⁴⁷ A mesma imagem tem ambos significados: bons ou ruins. Faz sentido, então, que a dieta seja a mesma, apesar de se tratar de duas situações opostas.

⁴⁸ Para Jones e Joly, trata-se de uma afirmação, um conhecimento epistêmico, portanto. Littré, seguindo o manuscrito M, registrado por Jones, mas sequer registrado por Joly, prefere uma leitura doxástica e recupera o termo *δοκέει*, registrado apenas pelo referido manuscrito, gerando uma lição para qual propõe a seguinte tradução: “ver a terra negra ou queimada não parece bom”.

⁴⁹ O manuscrito M registra *πᾶσι τοῖσι μαλακοῖσι καί...* ao invés de *σίτοισι*.

recebendo ou trazendo algo de casa, não é favorável, pois significa doença, porque o que entra no corpo é danoso. Mas é preciso purgar com corridas circulares e caminhadas e ministrar ao que vomitou alimentos moles e leves.

93

Todos os corpos de forma estranha que aparecem nos sonhos e amedrontam o homem significam pleura dos alimentos não habituais, secreção, [fluxo] bilioso e uma doença de aspecto perigoso. Mas é preciso provocar vômito e, ao longo de cinco dias, ministrar alimentos o mais leves possível, não em grande quantidade, nem acres e nem secos nem quentes, e, dentre os esforços, ministrar principalmente os mais naturais possível, exceto as caminhadas após o jantar. Fazer uso de banhos quentes e de repouso. Que se cuide do sol e do frio.

2. Quando no sono lhe parecer comer ou beber alimentos ou bebidas habituais, significa falta de nutrição e desejo da alma⁵⁰. As carnes mais fortes [significam] um enorme excesso, as carnes mais fracas, um [excesso] menor; pois assim como porque o que se come é bom, assim também é bom o que se vê [no sonho]. Então, é caso de suprimir os alimentos, pois significa um excesso de nutrição⁵¹.

3. Os pães preparados com queijo e mel significam a mesma coisa. Beber água pura não danifica, mas todo o resto danifica⁵². Se o homem parece contemplar o que lhe é habitual, significa desejo da alma. Todas as vezes que ele foge amedrontado, isso significa interrupção do sangue sob a sequidão. É caso de umedecer e esfriar o corpo.

4. Todas as vezes que é combatido, espetado ou acorrentado por outro, significa haver ocorrido uma secreção contrária ao fluxo no corpo. É caso então de vomitar, fazer emagrecer, fazer caminhadas; e fazer uso de alimentos leves, ministrando-os depois dos vômitos por cinco dias.

5. Tanto vagar quanto subir com dificuldade significam a mesma coisa. Travessias de

⁵⁰ Essa passagem é diferente nas três edições consultadas. Joly aponta que a passagem foi “violentamente corrigida por Littré e é considerada como desesperada por Jones.” Jones, de fato, classifica a emenda de Littré como ousada, porém aponta haver corrupção no texto que impedem uma tradução satisfatória dessa passagem.

⁵¹ Enquanto Littré utiliza a variação do manuscrito M, que tem οὐ ξυμφέρει, Joly opta por seguir θ, que omite a negação.

⁵² Aqui também há discrepâncias entre uma edição e outra. Segundo Joly, “ces dernières pourraient faire à tort que l’auteur envisage une influence du rêve sur la santé. Il est bien certain que, par exemple, il veut dire “rever qu’on boit de l’eau pure n’indique pas qu’on soit en mauvaise santé”. Les additions des manuscrits récents aux paragraphes 3 et 5 ont pour but d’explicitier la vraie pensée de l’auteur.”

rios, hoplitas, inimigos e monstros de figuras estranhas significam doença ou loucura. É caso de utilizar poucos alimentos leves, suaves, moles e vômitos, e ministrar progressivamente por cinco dias. Fazer uso de muitos exercícios naturais, exceto depois do jantar, e resguardar-se de banhos quentes, do repouso, do frio e do sol.

6. Fazendo uso dessas coisas, conforme escrito, tornará sã a vida. Está por mim descoberta a dieta, até onde é possível um homem descobrir sendo acompanhado pelos deuses.

Texto grego

ΠΕΡΙ ΔΙΑΙΤΗΣ.

ΤΟ ΤΕΤΑΡΤΟΝ Η ΤΟ ΠΕΡΙ ΕΝΥΠΝΙΩΝ.

86.

Περὶ δὲ τῶν τεκμηρίων τῶν ἐν τοῖσιν ὕπνοις ὅστις ὀρθῶς ἔγνωκε, μεγάλην ἔχοντα δύναμιν εὐρήσει πρὸς ἅπαντα. Ἡ γὰρ ψυχὴ ἐγρηγορότι μὲν τῷ σώματι ὑπερητέουσα, ἐπὶ πολλὰ μεριζομένη, οὐ γίγνεται αὐτῇ ἐωυτῆς, ἀλλ' ἀποδίδωσί τι μέρος ἐκάστῳ τοῦ σώματος, ἀκοῆ, ὄψει, ψαύσει, ὀδοιπορίῃ, πρήξει παντὸς τοῦ σώματος· αὐτῇ δ' ἐωυτῆς ἢ διάνοια οὐ γίνεται. Ὀκόταν δὲ τὸ σῶμα ἡσυχάσῃ, ἢ ψυχὴ κινευμένη καὶ ἐπεξέρπουσα τὰ μέρη τοῦ σώματος διοικεῖ τὸν ἐωυτῆς οἶκον, καὶ τὰς τοῦ σώματος πρήξις ἀπάσας αὐτῇ διαπρήσεται. Τὸ μὲν γὰρ σῶμα καθεῦδον οὐκ αἰσθάνεται, ἢ δ' ἐγρηγοροῦσα γινώσκει, καθορῆ τε τὰ ὀρατὰ καὶ διακούει τὰ ἀκουστὰ, βαδίζει, ψαύει, λυπέεται, ἐνθυμέεται, ἐν ὀλίγῳ ἐοῦσα, ὀκόσαι τοῦ σώματος ὑπηρεσίαι ἢ τῆς ψυχῆς, ταῦτα πάντα ἢ ψυχὴ ἐν τῷ ὕπνῳ διαπρήσεται. Ὅστις οὖν ἐπίσταται κρίνειν ταῦτα ὀρθῶς, μέγα μέρος ἐπίσταται σοφίης.

87.

Ὀκόσα μὲν οὖν τῶν ἐνυπνίων θεῖά ἐστι καὶ προσημαίνει τινὰ συμβησόμενα ἢ πόλεσιν ἢ τῷ ἰδιώτῃ λαῷ ἢ κακὰ ἢ ἀγαθὰ μὴ δι' αὐτῶν ἀμαρτίην, εἰσὶν οἱ κρίνουσι περὶ τῶν τοιούτων ἀκριβῆ τέχνην ἔχοντες· ὀκόσα δὲ ἢ ψυχὴ τοῦ σώματος παθήματα προσημαίνει, πλησμονῆς ἢ κενώσιος ὑπερβολῆν τῶν ξυμφύτων, ἢ μεταβολῆν τῶν ἀηθέων, κρίνουσι μὲν καὶ ταῦτα, καὶ τὰ μὲν τυγχάνουσι, τὰ δὲ ἀμαρτάνουσι, καὶ οὐδέτερα τούτων γινώσκουσι, διότι γίνεται, οὔθ' ὅ τι ἂν ἐπιτύχωσιν, οὔθ' ὅ τι ἂν ἀμάρτωσι· φυλάσσεσθαι δὲ παραινέοντες, μὴ τι κακὸν λάβῃ, οὐ διδάσκουσιν ὡς χρὴ φυλάξασθαι, ἀλλὰ θεοῖσιν εὔξασθαι κελεύουσι. Καὶ τὸ μὲν εὔχεσθαι πρέπον καὶ λίην ἐστὶν ἀγαθόν· δεῖ δὲ καὶ αὐτὸν ξυλλαμβάνοντα τοὺς θεοὺς ἐπικαλέεσθαι.

88.

Ἐχει δὲ περὶ τούτων ταῦτα ὧδε· ὀκόσα τῶν ἐνυπνίων τὰς ἡμερινὰς πρήξις τοῦ ἀνθρώπου ἢ διανοίας ἐς τὴν εὐφρόνην ἐνυπνιάζεται ὑστέρην, καὶ ἀποδίδωσι κατὰ τρόπον γενόμενα, ὡσπερ τῆς ἡμέρης ἐπρήχθη ἢ ἐβουλεύθη ἐν δικαίῳ πρήγματι, ταῦτα τῷ ἀνθρώπῳ ἀγαθὰ· ὑγείην γὰρ σημαίνει, διότι ἢ ψυχὴ παραμένει ἐν τοῖσιν ἡμερινοῖσι βουλευμασί, οὔτε πλησμονῆ τινι κρατηθεῖσα οὔτε κενώσει οὔτε ἄλλῳ οὐδενὶ ἐξωθεν προσπεσόντι. Ὅταν δὲ πρὸς τὰς ἡμερινὰς πρήξις ὑπεναντίωται τὰ ἐνύπνια καὶ ἐγγίνηται περὶ αὐτέων ἢ μάχη ἢ νίκη, τοῦτο σημαίνει ταραχὴν ἐν τῷ σώματι· καὶ ἦν μὲν ἰσχυρὴ ἢ, ἰσχυρόν τὸ κακόν, ἦν δὲ φαύλη, ἀσθενέστερον. Περὶ μὲν οὖν τῆς πρήξις, εἴτε δεῖ ἀποτρέπειν εἴτε μὴ δεῖ, οὐ κρίνω, τὸ δὲ σῶμα τοῦ ἀνθρώπου θεραπεύεσθαι ξυμβουλεύω· πλησμονῆς γὰρ τινος ἐγγενομένης ἀπόκρισις ἐγένετό τις, ἥτις ἐτάραξε τὴν ψυχὴν. Ἦν μὲν οὖν

ἰσχυρὸν ἢ τὸ ἐναντιωθῆν, ἔμετόν τε ξυμφέρει ποιήσασθαι, καὶ τοῖσι σιτίοισι κούφοισι προσάγειν ἐς ἡμέρας πέντε, καὶ τοῖσι περιπάτοισιν ὀρθροῖσι πολλοῖσι καὶ ὀξείσιν ἐκ προσαγωγῆς χρέεσθαι, καὶ τοῖσι γυμνασίοισιν ἐπιγυμνάζεσθαι συμμέτροισι πρὸς τὴν προσαγωγὴν τῶν σιτίων. Ἦν δὲ ἀσθενέστερον τὸ ἐναντιωθῆν γένηται, ἀφελὼν τὸν ἔμετον, τὸ τρίτον μέρος ἄφελε τοῦ σιτίου, καὶ τοῦτο ἡσυχῇ προσάγου πάλιν ἐς τὰς πέντε ἡμέρας· καὶ τοῖσι περιπάτοισι πιέζειν, καὶ τοῖσι τῆς φωνῆς πόνοισι χρεέσθω, καὶ τοῖσι θεοῖσιν εὐχέσθω, καὶ καταστήσεται αὐτῷ ἢ ταραχῇ.

89.

Ἦλιον δὲ καὶ σελήνην καὶ οὐρανὸν καὶ ἀστέρας καθαρὰ καὶ εὐαγέα, κατὰ τρόπον ὀρεόμενα ἕκαστα, ἀγαθὰ· ὑγείην γὰρ τῷ σώματι σημαίνει ἀπὸ πάντων τῶν ὑπαρχόντων· ἀλλὰ χρὴ διαφυλάσσειν ταύτην τὴν ἕξιν τῇ παρούσῃ διαίτῃ. Εἰ δέ τι τούτων ὑπεναντίον γένοιτο, νοῦσόν τινα τῷ σώματι σημαίνει, ἀπὸ μὲν τῶν ἰσχυροτέρων ἰσχυροτέραν, ἀπὸ δὲ τῶν ἀσθενεστέρων κουφοτέραν. Καὶ ἄστρον μὲν οὖν ἢ ἕξω περίοδος, ἡλίου δὲ ἢ μέση, σελήνης δὲ ἢ πρὸς τὰ κοῖλα. Ὅτι μὲν οὖν δοκοῖη τουτέων τῶν ἄστρον σβέννυσθαι ἢ βλάπτεσθαι ἢ ἀφανίζεσθαι ἢ ἐπέχεσθαι τῆς περιόδου, ἦν μὲν ὑπὸ ἡέρος ὀρθῆ ἢ νεφέλης τι τῶν ἄστρον τούτων πάσχον, ἀσθενέστερον, ἦν δὲ ὑπὸ ὕδατος ἢ χαλαζῆς, ἰσχυρότερον· σημαίνει δὲ ἀπόκρισιν ἐν τῷ σώματι ὑγρὴν καὶ φλεγματώδεα γενομένην, ἐς τὴν ἕξω περιφορὴν ἐσπεπτωκέναι. Συμφέρει τοιγαροῦν τούτῳ τοῖσι τε δρόμοισιν ἐν τοῖσιν ἱματίοισι κεχρηῆσθαι πολλοῖσιν, ἐξ ὀλίγου προσάγοντα, ὅπως ἐξιδρώσει ὡς μάλιστα, καὶ τοῖσι περιπάτοισιν ἀπὸ τοῦ γυμνασίου πολλοῖσι· καὶ ἀναρίστον διάγειν· τῶν τε σιτίων ἀφελόμενον τὸ τρίτον μέρος προσάγειν ἐς πέντε ἡμέρας· εἰ δὲ δοκοῖη ἰσχυρὸν εἶναι, καὶ πυριῆσαι· τὴν γὰρ κάθαρσιν διὰ τοῦ χρωτὸς συμφέρει ποιέεσθαι, διότι ἐν τῇ ἕξω περιφορῇ ἐστὶ τὸ βλάβος· τοῖσι δὲ σιτίοισι χρῆσθαι ξηροῖσι, δριμέσιν, αὐστηροῖσιν, ἀκρήτοισι, καὶ τοῖσι πόνοισι τοῖσι ξηραίνουσι μάλιστα. Εἴ τι δὲ τούτων ἢ σελήνη πάσχοι, εἴσω τὴν ἀντίσπασιν ποιέεσθαι συμφέρει, ἐμέτῳ χρησάμενον ἀπὸ τῶν δριμέων καὶ ἀλμυρῶν καὶ μαλακῶν σιτίων. Τοῖσι δὲ τῆς φωνῆς πόνοισι, καὶ ἀναριστίησι, καὶ τοῦ σίτου τῇ ἀφαιρέσει, καὶ προσαγωγῇ ὡσαύτως· διὰ τοῦτο δὲ εἴσω ἀντισπαστέον, διότι πρὸς τὰ κοῖλα τοῦ σώματος τὸ βλαβερὸν ἐφάνη. Εἰ δὲ ὁ ἥλιος τοιοῦτό τι πάσχει, ἰσχυρότερον τοῦτο ἤδη καὶ δυσεξαγωγότερον· δεῖ δὲ ἀμφοτέρως τὰς ἀντισπασίας ποιέεσθαι καὶ τοῖσι δρόμοισι τοῖσι τε καμπτοῖσι καὶ τροχοῖσι χρῆσθαι καὶ τοῖσι περιπάτοισι καὶ τοῖσιν ἄλλοισι πόνοισι πᾶσι, τῶν δὲ σίτων τῇ ἀφαιρέσει καὶ τῇ προσαγωγῇ ὡσαύτως· ἔπειτα ἐξεμέσαντα αὐθις προσάγειν πρὸς τὰς πέντε. Εἰ δὲ αἰθρίας εὐούσης θλίβεται καὶ ἀσθενέα δοκεῖ εἶναι καὶ ὑπὸ τῆς ξηρασίης τῆς περιόδου κρατέεσθαι, σημαίνει κίνδυνον ἐς νοῦσον πεσεῖν· ἀλλὰ χρὴ τῶν πόνων ἀφαιρέειν, τῇ τε διαίτῃ ὑγροτέρη καὶ μαλακῇ χρέεσθαι, καὶ λουτροῖσι καὶ ῥαθυμῇ πλείονι, καὶ ὕπνῳ πολλῷ, μέχρις ἂν καταστῇ. Εἰ δὲ πυροειδὲς δοκοῖη εἶναι τὸ ἐναντιούμενον καὶ θερμὸν, χολῆς ἀπόκρισιν σημαίνει· εἰ μὲν οὐ κρατοῖη τὰ ὑπάρχοντα, νοῦσον σημαίνει· εἰ δὲ καὶ ἀφανίζοιτο τὰ κρατούμενα, κίνδυνος ἐς θάνατον ἐκ τῆς νοῦσου ἐλθεῖν. Εἰ δὲ τρεφθῆναι δοκοῖη ἐς φυγὴν τὸ ὑπάρχον, φεύγειν δὲ ταχέως, τοὺς δὲ διώκειν, κίνδυνος μανῆναι τὸν ἄνθρωπον, ἦν μὴ θεραπευθῇ. Συμφέρει δὲ τούτοις πᾶσι μάλιστα μὲν ἔλλεβόρω καθαρθέντας διαιτῆσθαι· ἦν δὲ μὴ, τῇ πρὸς ὕδατος διαίτῃ

χρησθαι ξυμφέρι, οἶνον δὲ μὴ πίνειν· εἰ δ' οὔν, λευκὸν, λεπτὸν, μαλακὸν, ὕδαρέα· ἀπέχεσθαι δὲ δριμέων, ξηραντικῶν, θερμαντικῶν, ἀλμυρῶν· πόνοισι δὲ τοῖσι κατὰ φύσιν πλείστοισι χρέεσθαι καὶ δρόμοισιν ἐν ἱματίῳ πλείστοισι· τρίψις δὲ μὴ ἔστω, μηδὲ πάλῃ, μηδὲ ἀλίνδῃσι· ὕπνοισι πολλοῖσι μαλακευνείτω, καὶ ῥαθυμείτω πλὴν τῶν κατὰ φύσιν πόνων· ἀπὸ δὲ τοῦ δείπνου περιπατείτω· ἀγαθὸν δὲ καὶ πυριῆσθαι· ἐμέειν δ' ἐκ τῆς πυριῆς· τριήκοντα δὲ ἡμερέων μὴ πληρωθῆ· ὅταν δὲ πληρωθῆ, δις ἐν τῷ μηνὶ ἐμεσάτω ἀπὸ τῶν γλυκέων καὶ ὕδαρέων καὶ κούφων· Ὀκόσα δὲ τούτων πλανᾶται ἄλλοτε ἄλλη μὴ ὑπ' ἀνάγκης, ψυχῆς τινα τάραξιν σημαίνει ὑπὸ μερίμνης· ξυμφέρι δὲ τούτῳ ῥαθυμῆσαι τε καὶ τὴν ψυχὴν τραπήναι πρὸς θεωρίας, μάλιστα μὲν πρὸς τὰς φερούσας γέλωτας, εἰ δὲ μὴ, ὅ τι μάλιστα ἡσθήσεται θεσάμενος, ἡμέρας δύο ἢ τρεῖς, καὶ καταστήσεται· εἰ δὲ μὴ, κίνδυνος ἐς νοῦσον πίπτειν· Ὁ τι δ' ἂν ἐκ τῆς περιφορῆς ἐκπίπτειν δοκέη τῶν ἄστρων Ὀκόσα μὲν καθαρὰ καὶ λαμπρὰ καὶ πρὸς ἔω δοκέει φέρεσθαι, ὑγείην σημαίνει· ὅ τι γὰρ ἐν τῷ σώματι καθαρὸν ἐὼν ἐκκρίνεται ἐκ τῆς περιόδου κατὰ φύσιν ἀφ' ἐσπέρας πρὸς ἡῶ, ὀρθῶς ἔχει· καὶ γὰρ τὰ ἐς τὴν κοιλίην ἀποκρινόμενα καὶ τὰ ἐς τὴν σάρκα ἀπερευγόμενα ἅπαντα ἐκ τῆς περιόδου ἐκπίπτει· Ὁ τι δ' ἂν τούτων μέλαν καὶ ἀμυδρὸν καὶ πρὸς ἐσπέρην δοκέη φέρεσθαι, ἢ ἐς τὴν θάλασσαν ἢ ἐς τὴν γῆν ἢ ἄνω μᾶλλον, ταῦτα σημαίνει τὰς νοῦσους· τὰ μὲν ἄνω φερόμενα ῥεῦμα κεφαλῆς ἐστὶ δηλοῦντα· Ὀκόσα δὲ ἐς θάλασσαν, κοιλίης νοσήματα· Ὀκόσα δὲ ἐς γῆν, φύματα μάλιστα σημαίνει τὰ ἐν τῇ σαρκὶ φυόμενα· Τούτοισι ξυμφέρι τὸ τρίτον μέρος τοῦ σίτου ἀφελέσθαι, ἐμέσαντας δὲ προσάγειν ἐς ἡμέρας πέντε, ἐν ἄλλῃσι δὲ πέντε κομίσασθαι τὰ σιτία πάντα· καὶ ἐμέσας πάλιν προσαγέσθω κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον· Ὁ τι δ' ἂν τῶν οὐρανίων ἐφέζεσθαι δόξη σοι καθαρὸν μὲν καὶ ὑγρὸν ἐὼν, ὑγιαίνειν σημαίνει, διότι ἐκ τοῦ αἰθέρος ἐς τὸν ἄνθρωπον καθαρὸν κατελθόν ἐστι, τοιοῦτον δὲ καὶ ἡ ψυχὴ ὀρῆ οἶόν περ ἐσῆλθεν· ὅ τι δ' ἂν μέλαν ἢ καὶ μὴ καθαρὸν μηδὲ διαφανές, νοῦσον σημαίνει, οὔτε διὰ πλησμονῆν οὔτε διὰ κένωσιν, ἀλλ' ἔξωθεν ἐπαγωγῆ· ξυμφέρι δὲ τούτῳ τροχοῖσιν ὀξέσι κεχρηῆσθαι, ὅκως σύντηξις μὲν ὡς ἐλαχίστη τοῦ σώματος γένηται, πνεύματι δὲ ὡς πυκνοτάτῳ χρησάμενος ἐκκρίνη τὸ παρελθόν· ἀπὸ δὲ τῶν τροχῶν περιπάτοισιν ὀξέσιν· ἢ δὲ δίαιτα μαλακὴ καὶ κούφη προσαχθήτω ἐς ἡμέρας τέσσαρας· Ὁ τι δ' ἂν παρὰ θεοῦ δοκέη λαμβάνειν καθαρῶν καθαρὸν, ἀγαθὸν πρὸς ὑγείην· σημαίνει γὰρ τὰ ἐσιόντα ἐς τὸ σῶμα εἶναι καθαρὰ· Ὁ τι δ' ἂν τούτου τὸ ἐναντίον δοκέη ὀρῆν, οὐκ ἀγαθόν· νοῦσον γὰρ ἐς τὸ σῶμα σημαίνει ἐσεληλυθέναι· χρή οὔν ὡς τὸν πρότερον θεραπευθῆναι καὶ τοῦτον· Εἰ δὲ δοκοῖ ἕσθαι ὕδατι μαλθακῶ ἐν εὐδίῃ, καὶ μὴ σφόδρα βρέχεσθαι, μηδὲ δεινῶς χειμάζειν, ἀγαθόν· σημαίνει γὰρ σύμμετρον καὶ καθαρὸν τὸ πνεῦμα ἐκ τοῦ ἡέρος ἐληλυθέναι· Εἰ δὲ τούτων τάναντία, σφόδρα ἕσθαι καὶ χειμῶνα καὶ ζάλην εἶναι, ὕδατί τε μὴ καθαρῶ, νοῦσον σημαίνει ἀπὸ τοῦ πνεύματος τοῦ ἐπακτοῦ· ἀλλὰ χρή καὶ τοῦτον ὡσαύτως διαιτηθῆναι, σιτίοισι τε ὀλίγοισι πάντας τούτους· Περὶ μὲν οὔν τῶν οὐρανίων σημείων οὕτω χρή γινώσκοντα προμηθέεσθαι καὶ ἐκδιαιτηθῆσθαι καὶ τοῖσι θεοῖσιν εὔχεσθαι, ἐπὶ μὲν τοῖσιν ἀγαθοῖσιν Ἡλίῳ, Διὶ οὐρανίῳ, Διὶ κτησίῳ, Ἀθηνᾶ κτησίῃ, Ἑρμῇ, Ἀπόλλωνι, ἐπὶ δὲ τοῖσιν ἐναντίοισι τοῖσιν ἀποτροπαίοισι, καὶ Γῆ καὶ ἥρωσιν, ἀποτρόπαια γενέσθαι τὰ χαλεπὰ πάντα.

90.

Προσημαίνει δὲ καὶ τάδε πρὸς ὑγείην, τῶν ἐπὶ γῆς ὄξυ ὄρην καὶ ἀκούειν, ὁδοιπορέειν τε ἀσφαλῶς καὶ τρέχειν ἀσφαλῶς καὶ ἄτερ φόβου, καὶ τὴν γῆν ὄρην λείην καὶ καλῶς εἰργασμένην, καὶ τὰ δένδρεα θαλέοντα καὶ πολύκαρπα, καὶ ἡμέρα, καὶ ποταμούς ρέοντας κατὰ τρόπον καὶ ὕδατι καθαρῷ μῆτε πλέονι μῆτε ἐλάσσονι τοῦ προσήκοντος, τὰς τε κρήνας καὶ τὰ φρέατα ὡσαύτως. Ταῦτα πάντα οὕτως ὀρώμενα σημαίνει ὑγείην τῷ ἀνθρώπῳ, καὶ τὸ σῶμα κατὰ τρόπον πάσας τε τὰς περιόδους καὶ τὰς προσαγωγὰς καὶ τὰς ἀποκρίσεις εἶναι. Εἰ δέ τι τούτων ὑπεναντίον ὀρῶτο, βλάβος σημαίνει τι ἐν τῷ σώματι· ὄψιος μὲν καὶ ἀκοῆς βλαπτομένων, περὶ τὴν κεφαλὴν νοῦσον σημαίνει· τοῖσιν οὖν ὀρθρίοισι περιπάτοισι καὶ τοῖσιν ἀπὸ δείπνου πλέοσι χρηστέον πρὸς τῇ προτέρῃ διαίτη. Τῶν σκελέων δὲ βλαπτομένων, ἐμέτοισιν ἀντισπαστέον, καὶ τῇ πάλῃ πλείονι χρηστέον πρὸς τῇ προτέρῃ διαίτη. Γῆ δὲ τραχείη οὐ καθαρὴν τὴν σάρκα σημαίνει· τοῖσιν οὖν ἀπὸ τῶν γυμνασίων περιπάτοισι πλείοσι πονητέον. Δένδρων δὲ ἢ ἀκαρπία σπέρματος τοῦ ἀνθρωπίνου διαφθορὴν δηλοῖ· ἦν μὲν οὖν φυλλορρόοῦντα ἢ τὰ δένδρα, ὑπὸ τῶν ὑγρῶν καὶ ψυχρῶν βλάπτεται· ἦν δὲ τεθήλη μὲν, ἄκαρπα δὲ ἢ ὑπὸ τῶν θερμῶν καὶ ξηρῶν· τὰ μὲν οὖν τοῖσι διαιτήμασι χρὴ ξηραίνειν καὶ θερμαίνειν, τὰ δὲ ψύχειν καὶ ὑγραίνειν. Ποταμοὶ δὲ μὴ κατὰ τρόπον γινόμενοι αἵματος περίοδον σημαίνουσι, πλέον μὲν ρέοντες ὑπερβολὴν, ἔλασσον δὲ ρέοντες ἔλλειψιν· δεῖ δὲ τῇ διαίτη τὸ μὲν ἀυξῆσαι, τὸ δὲ μειῶσαι. Μὴ καθαροὶ δὲ ρέοντες ταραχὴν σημαίνουσι· καθαίρονται δὲ ὑπὸ τῶν τροχῶν καὶ τῶν περιπάτων πνεύματι πυκνῷ ἀνακινούμενα. Κρήναι δὲ καὶ φρέατα περὶ τὴν κύστιν τι σημαίνει· ἀλλὰ χρὴ τοῖσιν οὐρητικοῖσιν ἐκκαθαίρειν. Θάλασσα δὲ ταρασσομένη κοιλῆς νοῦσον σημαίνει· ἀλλὰ χρὴ τοῖσι διαχωρητικοῖσι καὶ κούφοισι καὶ μαλακοῖσιν ἐκκαθαίρειν. Γῆ κινεμένη θεωμένη ἢ οἰκίη ὑγιαίνουντι μὲν ἀνδρὶ ἀσθενεῖην σημαίνει, νοσεῦντι δὲ ὑγείην καὶ μετακίνησιν τοῦ ὑπάρχοντος· τῷ μὲν οὖν ὑγιαίνουντι μεταστῆσαι τὴν δίαιταν συμφέρει· ἐμεσάτω δὲ πρῶτον, ἵνα προσδέξηται αὐθις κατὰ μικρόν· ἀπὸ γὰρ τῆς ὑπαρχούσης κινέεται ἅπαν τὰ σῶμα. Τῷ δὲ ἀσθενέοντι συμφέρον χρῆσθαι τῇ αὐτῇ διαίτη· μεθίσταται γὰρ ἤδη τὸ σῶμα ἐκ τοῦ παρεόντος. Κατακλυζομένην γῆν ἀπὸ τινος ὕδατος ἢ θαλάσσης ὄρην νοῦσον σημαίνει, ὑγρασίας πολλῆς ἐνεούσης ἐν τῷ σώματι· ἀλλὰ χρὴ τοῖσιν ἐμέτοισι καὶ τῇ ἀναριστήσει καὶ τοῖσι πόνοισι καὶ τοῖσι ξηροῖσι διαιτήμασι χρῆσθαι, ἔπειτα προσάγειν ἐξ ὀλίγων καὶ ὀλίγοισιν. Ἄλλ' οὐδὲ μέλαιναν ὄρην τὴν γῆν οὐδὲ κατακεκαυμένην δοκεῖ ἀγαθόν, ἀλλὰ κίνδυνος ἰσχυροῦ νοσήματος ἀντιτυχεῖν καὶ θανασίμου· ξηρασίας γὰρ ὑπερβολὴν σημαίνει εἶναι ἐν τῇ σαρκί· ἀλλὰ χρὴ τοὺς τε πόνους ἀφελεῖν τοῦ τε σίτου ὀκόσα ξηρά τε καὶ θερμὰ καὶ δριμέα καὶ οὐρητικά· διαιτῆσθαι τε τῆς τε πτισάνης καθέφθω τῷ χυλῷ, καὶ πᾶσι τοῖσι μαλακοῖσι καὶ κούφοισιν ὀλίγοισι, ποτῷ δὲ πλέονι ὕδαρεῖ λευκῷ, λουτροῖσι πολλοῖσι θερμοῖσιν· ἀλλὰ μὴ ἄσιτος λουέσθω, μαλακευνείτω, ῥαθυμεέτω, ψυχὸς καὶ ἥλιον φυλασσεσθω· εὐχεσθαι δὲ Γῆ καὶ Ἑρμῇ καὶ τοῖσιν ἥρωσιν. Εἰ δὲ κολυμβῆν ἐν λίμνῃ ἢ ἐν θαλάσῃ ἢ ἐν ποταμοῖσι δοκέει, οὐκ ἀγαθόν· ὑπερβολὴν γὰρ ὑγρασίας σημαίνει· συμφέρει δὲ τούτῳ ξηραίνειν τῇ διαίτη, τοῖσί τε πόνοισι πλείοσι χρῆσθαι· πυρέσσοντι δὲ ἀγαθόν· σβέννυται γὰρ τὸ θερμὸν ὑπὸ τῶν ὑγρῶν.

91.

Ὅτι δ' ἂν τις περὶ αὐτοῦ ὀρέη κατὰ τρόπον γινόμενον πρὸς τὴν φύσιν τὴν ἔωυτοῦ μήτε μέζω μήτε ἐλάσσω, ἀγαθὸν πρὸς ὑγίην ἐστί· καὶ ἐσθῆτα λευκὴν ἐνδεδύσθαι καὶ ὑπόδεσιν τὴν καλλίστην, ἀγαθόν. Ὅτι δ' ἂν ἔη μείζον τῶν μελέων ἢ ἔλασσον, οὐκ ἀγαθόν· ἀλλὰ χρή τὸ μὲν αὔξειν τῇ διαίτῃ, τὸ δὲ μειοῦν. Τὰ δὲ μέλανα νοσερώτερα τε καὶ ἐπικινδυνώτερα· ἀλλὰ χρή μαλάσσειν καὶ ὑγραίνειν· καὶ τὰ καινὰ μεταλλαγὴν σημαίνει.

92.

Τοὺς δὲ ἀποθανόντας ὀρῆν καθαρούς ἐν ἱματίοισι λευκοῖσιν ἀγαθόν, καὶ λαμβάνειν τι παρ' αὐτῶν καθαρὸν ἀγαθόν· ὑγίην γὰρ σημαίνει καὶ τῶν σωμάτων καὶ τῶν ἐσιόντων· ἀπὸ γὰρ τῶν ἀποθανόντων αἱ τροφαὶ καὶ αὐξήσιες καὶ σπέρματα γίνονται· ταῦτα δὲ καθαρὰ ἐσέρπειν ἐς τὸ σῶμα ὑγίην σημαίνει. Εἰ δὲ τούναντίον τις ὀρώη γυμνοῦς ἢ μελανοείμονας ἢ μὴ καθαρούς ἢ λαμβάνοντάς τι ἢ φέροντας ἐκ τῆς οἰκίης, οὐκ ἐπιτήδειον· σημαίνει γὰρ νοῦσον· τὰ γὰρ ἐσιόντα ἐς τὸ σῶμα βλαβερά· ἀλλὰ χρή τοῖσι τροχοῖσι καὶ τοῖσι περιπάτοισιν ἀποκαθαίρεσθαι, καὶ τῇ τροφῇ τῇ μαλακῇ τε καὶ κούφῃ προσάγειν ἐμέσαντα.

93.

Ὁκόσα δὲ ἀλλόμορφα σώματα φαίνεται ἐν τοῖσιν ὕπνοισι καὶ φοβέει τὸν ἄνθρωπον, σιτίων ἀσυνήθων σημαίνει πλησμονὴν καὶ ἀπόκρισιν, καὶ χολέραν καὶ νοῦσον κινδυνώδεα· ἀλλὰ χρή ἔμετον ποιήσασθαι καὶ προσαγαγεῖν ἐς ἡμέρας πέντε σιτίοισιν ὡς κουφοτάτοισι, μὴ πολλοῖσι μηδὲ δριμέσι, μήτε τοῖσι ξηροῖσι μήτε τοῖσι θερμοῖσι, καὶ τῶν πόνων τοῖσι κατὰ φύσιν μάλιστα, πλὴν τῶν ἀπὸ δείπνου περιπάτων· χρῆσθαι δὲ καὶ θερμολουσίῃ καὶ ῥαθυμίῃ· ἥλιον δὲ καὶ ψῦχος φυλασσεσθῶ. Ἦν δὲ ἐν τῷ ὕπνῳ ἐσθίειν δοκέη ἢ πίνειν τῶν συνήθων σιτίων ἢ πομάτων, ἔνδειαν σημαίνει τροφῆς καὶ ψυχῆς ἐπιθυμίην· κρέα δὲ τὰ μὲν ἰσχυρότατα ἐνδείας ὑπερβολὴν, τὰ δὲ ἀσθενέστερα ἦσσαν· ὥσπερ γὰρ ἐσθιόμενον ἀγαθόν, οὕτω καὶ ὀρεόμενον· ἀφαιρέειν οὖν τῶν σιτίων οὐ συμφέρει· τροφῆς γὰρ ἐνδείας ὑπερβολὴν τοῦτο σημαίνει· ἀλλὰ καὶ ἄρτοι τυρῶ καὶ μέλιτι πεποιημένοι καθ' ὕπνου ἐσθιόμενοι, ὡσαύτως σημαίνουσιν. Ὑδωρ δὲ καθαρὸν πινόμενον ἀγαθόν· τὰ δὲ ἄλλα πάντα βλάπτει. Ὁκόσα δὲ δοκέει ὁ ἄνθρωπος θεωρέειν τῶν συνήθων, ψυχῆς ἐπιθυμίην σημαίνει. Ὁκόσα δὲ φεύγει πεφοβημένος, ἐπίστασιν τοῦ αἵματος σημαίνει ὑπὸ ξηρασίης· συμφέρει δὲ ψῦξαι καὶ ὑγρῆναι τὸ σῶμα. Ὁκόσα δὲ ἢ μάχεται ἢ κεντέεται ἢ ξυन्दέεται ὑπ' ἄλλου, ἀπόκρισιν σημαίνει ὑπεναντίην τῇ περιόδῳ γεγονέναι ἐν τῷ σώματι· συμφέρει οὖν ἐμέειν καὶ ἰσχυαίνειν καὶ περιπατεῖν, καὶ σιτίοισι κούφοισι χρῆσθαι, καὶ προσάγειν ἐκ τοῦ ἐμέτου ἐς ἡμέρας πέντε. Ἀλλὰ καὶ πλάνοι καὶ ἀναβάσιες χαλεπαὶ ταῦτα σημαίνουσιν. Ποταμῶν διαβάσιες καὶ ὀπλίται καὶ πολέμοιοι καὶ τέρατα ἀλλόμορφα νοῦσον σημαίνει ἢ μανίην· συμφέρει σιτίοισιν ὀλίγοισι κούφοισί τε καὶ μαλακοῖσι χρέεσθαι, καὶ ἐμέτοισι προσάγειν ἡσυχῇ ἐπὶ ἡμέρας πέντε, καὶ τοῖσι πόνοισι τοῖσι κατὰ φύσιν πολλοῖσι χρέεσθαι πλὴν ἀπὸ τοῦ δείπνου, θερμολουσίην δὲ, ῥαθυμίην, ψῦχος, ἥλιον φυλάσσεσθαι. Τούτοις χρώμενος ὡς γέγραπται, ὑγιανεῖ τὸν βίον, καὶ εὐρηταὶ μοι δίαίτα ὡς δυνατὸν εὐρεῖν ἄνθρωπον ἔοντα ζῆν τοῖσι θεοῖσιν.

Bibliografia

- BARTOŠ, H. Soul, seed and palingenesis in the Hippocratic de Victu. *Apeiron*, vol. 42, n.1, 2009. pp. 1-32.
- _____. The concept of mimesis in the hippocratic de Victu. *The Classical Quarterly*, 64, 2014. pp. 542-557.
- _____. The analogy of auger boring in the hippocratic De Victu. *The Classical Quarterly*, 62, pp 92-97. 2012.
- _____. Dietetic therapy and its limitations in the hippocratic On Regimen. In: SUVÁK, V. (Ed.). *Sokratika: sebazpoznanie a starost' o seba*. Prešov: Acta Facultatis Philosophicae Universitatis Prešovensis, 2009.
- BURKERT, W. *Lore and science in early Pythagoreanism*. Cambridge: CUP, 1972.
- BYL, S. Le vocabulaire de l'intelligence dans le chapitre 35 du livre I du traité du Régime. *Revue de philologie, de littérature et d'histoire anciennes*, t. LXXVI, 2002. pp. 217-224.
- _____. Sommeil et insomnie dans le Corpus Hippocraticum. *Revue belge de philologie et d'histoire*, Tome 76, fasc. 1, 1998. Antiquité - Oudheid. pp. 31-36.
- CAIRUS, Henrique Fortuna. *O vocabulário fisiológico do tratado hipocrático Da natureza do homem*. Dissertação de Mestrado em Letras Clássicas. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1994.
- _____. *Os limites do sagrado na nosologia hipocrática*. Tese de Doutorado em Letras Clássicas. Rio de Janeiro: Faculdade de Letras da Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1999.
- _____. A alma do corpo e o corpo da alma entre os gregos antigos. *Calíope: presença clássica*, n. 15, dez. 2006. pp.72-90.
- _____; RIBEIRO Júnior, Wilson A. *Textos hipocráticos: o doente, o médico, a doença*. Rio de Janeiro: Ed. Fiocruz, 2005.
- CAMBIANO, G. Une interpretation 'materialiste' des rêves: Du Regime IV. In: GRMEK, M. D. (Ed.). *Hippocratica: Actes du Colloque Hippocratique de Paris*. Paris: 1980, pp. 87-96.
- CANGUILHEM, Georges. *O normal e o patológico*. Trad. Maria Thereza Redig de Carvalho Barrocas. 3a ed. revista e aumentada. Rio de Janeiro: Forense, 1990.
- EDELSTEIN, L. *Ancient medicine*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1967.
- EIJK, P. van der (Ed.). *Hippocrates in context*. Leiden: Brill, 2005.
- _____. *Medicine and Philosophy in Classical Antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- _____. Towards a rhetoric of ancient scientific discourse. In: BAKKER, E.J. (Ed.). *Grammar as interpretation: Greek literature and its linguistic contexts*. Leiden: Brill, 1997. pp. 77-129.

- _____. Divination, prognosis and prophylaxis: The hippocratic work ‘On Dreams’ (De Victu 4) and its Near Eastern background. In: HORSTMANSHOFF, H. F. J.; STOL, M. (Eds.). *Magic and Rationality in Ancient Near Eastern and Graeco-Roman Medicine*, Leiden, 2004, pp. 187-218.
- GRMEK, M. D. *Hippocratica: actes du Colloque hippocratique de Paris*. Paris: Éditions du CNRS, 1980.
- HARRIS, W. V. *Dreams and Experience in Classical Antiquity*. Cambridge-London: Harvard University Press, 2009.
- HIPPOCRATES. With an English translation by W. H. S. Jones and E. T. Withington. London/Cambridge: Loeb Classical Library, 1923-92.
- HOLLOWCHAK, M. Aristotle on Dreaming: What Goes On in Sleep When the ‘Big Fire’ Goes Out. In: *Ancient Philosophy*, 16, 2, 1996. pp. 405-423.
- JOLY, Robert. *Le niveau de la science hippocratique*. Paris: Les Belles Lettres, 1966.
- _____. *Recherches sur le traité pseudo-hippocratique “Du régime”*. Paris: Belles Lettres, 1960.
- _____. Platon, Phèdre et Hippocrate: vingt ans après. *La collection hippocratique et son rôle dans la médecine*. Colloque Hippocratique de Strasbourg. Lieden: E. J. Brill, 1975. pp. 407-21.
- _____. Un peu d'epistémologie historique pour hippocratisants. *Hippocratica*. Colloque Hippocratique de Paris. Paris: Centre National de La Recherche Scientifique, 1980. pp. 285-99.
- _____. L'école médicale de Cnide et son évolution. *Antiquité Classique*, 47 (1978). pp. 528-537.
- JOUANNA, J. *Hippocrate*. Paris: Fayard, 1992.
- _____. *Hippocrate et l'École de Cnide*. Paris: Les Belles Lettres, 1974, 2009.
- _____. Hippocrate e il sacro. *Koinônia*, Milano, 12, 1988. pp. 91-113.
- _____. La naissance de l'art médical occidental. In: GRMEK, Mirko D. (Org.). *Histoire de la pensée médicale en Occident: Antiquité et Moyen Âge*. Paris: Seuil, 1995. pp. 25-66.
- _____. Rhétorique et médecine dans la collection hippocratique: contribution à l'histoire de la rhétorique au Ve siècle. *Revue des études grecques*, 97, 1984. pp. 26-44.
- _____.; BOUDON, V. Remarques sur la place d'Hippocrate dans la pharmacologie de Galien. In: DEBRU, A. *Galen on Pharmacology: Philosophy, History and Medicine*. Leiden: Brill, 1997. pp. 213-234.
- _____. *Greek medicine from Hippocrates to Galen: selected papers*. Edited with a preface by Philip van der Eijk, translated by Neil Allies. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- KESSELS, A. H. M. Ancient systems of dream classification. *Mnemosyne*, vol. 22, fasc. 4, 1969. pp. 389-424.

- LASSERRE, F. (Ed.). *Formes de pensée dans la collection hippocratique*. Geneva: 1983.
- LE BLAY, F. Microcosm and macrocosm: the dual direction of analogy in Hippocratic thought and the meteorological tradition. In: van der Eijk, P. *Hippocrates in Context*. Leiden/Boston: Brill, 2005.
- LLOYD, G. E. R. *Polarity and analogy: two types of argumentation in early Greek thought*. Cambridge: CUP, 1966.
- LÓPEZ FÉREZ, J. A. *Tratados Hipocráticos (Estudios acerca de su contenido forma e influencia): actas del VIIe Colloque international hippocratique*. Madrid: 1992.
- MALONEY, G.; SAVOIE, R. *Cinq cents ans de bibliographie hippocratique (1473-1982)*. Québec: Les éditions du Sphinx, 1982.
- MARELLI, C. Place de la Collection hippocratique dans les theories biologiques du sommeil. In: LASSERRE, F.; MUDRY, P. (Eds.). *Formes de Pensée dans la Collection Hippocratique: Actes du IVe Colloque International Hippocratique (Lausanne 21-26 Septembre 1981)*. Lausanne, 1983. pp. 331-339.
- OBERHELMAN, S. *Dreams, healing, and medicine in Greece: from antiquity to the present*. Farnham; Burlington: Ashgate, 2013.
- OEUVRES complètes d'Hippocrate*. Traduction, introduction et notes philologiques par Émile LITTRÉ. Paris, Academie Royale de Médecine, tomo I, 1839; tomo II, 1840; tomo IV, 1844; tomo VI, 1849; tomo VII, 1851; tomo VIII, 1853; tomo IX, 1861a; tomo X, 1861b.
- PEARCY, L. T. Diagnosis as Narrative in Ancient Literature. *The American Journal of Philology*, vol. 113, no. 4, Winter, 1992. pp. 595-616.
- PLATON. *Timée - Critias*. Texte établi et traduit par Albert Rivaud. Paris: Les Belles Lettres, 1985.
- TRATADOS hipocráticos*. Tradução, introduções e notas por Carlos García Gual (org.), Maria D. Nava, J. López Férez, B. Álvares Cabellos et alii. Madrid: Gredos, 1983-1990. 6 vols.
- WEST, M. L. The Cosmology of 'Hippocrates', De Hebdomadibus. *The Classical Quarterly*, New Series, vol. 21, n. 2, nov. 1971. pp. 365-388.

Recebido em Julho de 2016
Aprovado em Setembro de 2016

