

Kateřina Čadková

Slabost jedince či poslání? Teoretická a praktická recepce nemoci v prostoru laické religiozity vrcholného středověku.

Abstract: *The medieval reception of the illness and the weakness of a human body is investigated through the hagiography sources. The inquiry of the causes and the explanation of the simple existence of the illness focusses not only on the experienced practice, but on the theological concept and on the religious point of view.*

Key words: *illness – medical practice – sin – religiosity – saints*

Pro pátrání po teoretické a praktické recepci nemoci ve středověké mentalitě jsem si zvolila období vrcholného středověku, konkrétně 13. a 14. století, a v něm nově vznikající či se intenzivně rozvíjející náboženská hnutí a duchovní formace, vycházející z oblastí severní a střední Itálie a svou silou dále inspirující další kraje evropské, mimo jiné i české země. Nahlížím-li touto optikou přístup středověkého člověka k nemoci, k nemocným a k péči o ně, získávám obraz složený z dvou příbuzných, přesto však nestejných rovin či úhlů pohledu. Jeden z nich je pohled determinovaný katolickou církví – čili tou autoritou, dávající středověkému člověku návod na pochopení světa a vlastní role v něm – a její dlouhou tradicí, která do sebe absorbovala inspirace světa starozákonního i pohanského (např. vztah k tělesným tekutinám, etc.). Druhým úhlem, který ten první tradiční protíná, jsou pak nové akcenty, které do této problematiky vnáší religiozita (nejen) laická, formovaná v 13. století a 14. století zejm. mendikantskými řády ale i novými potřebami a směřováním společnosti.

Hned v úvodu je třeba zmínit omezení, které tento historický exkurz má. Prameny, ze kterých čerpám a které vypovídají o vývoji religiozity na příkladech konkrétních osobností, živých svatých (František z Assisi, Kateřina Sienská a další), jsou charakteru legendistického (*Vitae*) či vychází z akt shromážděných církevní jurisdikcí (zejm. kanonizační procesy). Máme tedy před sebou texty, které zobrazují dané světce či živé svaté, tak jak je vnímali či jak je chtěli prezentovat jejich hagiografové. Tážeme-li se jich na náhled středověké společnosti na choroby a na choré, pak z těchto pramenů vyčteme teologicko-laický přístup a nikoli odborný lékařský náhled. Nechápu však tuto skutečnost jako omezu-

jící, spíše naopak. Vidím ji jako vhodné hledisko k pochopení toho, jak nad nemocí a nad člověkem nemocí postiženým uvažují protagonisté *Vitarum*, respektive sami autoři textů - teologové nebo církevní činitelé lékařsky nevzdělaní. Ti ve svých dílech shrnují postoje a názory, které s sebou téma „nemoc“ nese, a skrze svá díla - ve středověké společnosti velmi populární - tak i předávají vlastní vnímání širokému laickému publiku k přijetí a věření.

Stejně tak jako my nyní, tázal se i středověký člověk po příčině (a smyslu) nemoci a hledal odpověď na ni, jen jeho východiska byla diametrálně odlišná. Tato východiska odpovídala jednak omezením, se kterými se potýkala lékařská věda ve středověku, jednak silnému vědomí bezmoci v konfrontaci s chorobami a postižením. V neposlední řadě pak svou roli sehrálo i nábožensko-teologicky podmíněné uvažování středověku, které odkázalo právě nemoc do oblasti spojené s lidskou tělesností a pozemským světem, čili do oblasti spíše odmítané než vstřícně chápané.

Přesto že je medicína ve svých vědeckých plenkách¹, nemůžeme středověkému laickému přístupu, prezentovanému v daných pramenech, upřít snahu určovat nemoci a jejich původ velmi prakticky, a sice skrze somatickou stránku, skrze hmatatelné příčinnosti a souvislosti. V tomto posuzování a hledání příčin a vlivů na lidské zdraví či nemoc se uplatňuje zejména zkušenost generací. Nezřídka se však vyskytne i snaha o odborné lékařské zařazení nemoci, pakliže autor základní znalosti z oblasti medicíny má, či se o nich neváhá poučit.² Výklady původu nemocí pak čerpají z realistického posuzování fungování lidského těla, jeho vývojových procesů i jeho případných disfunkcí. Prameny svědčí například i o tom, že existuje dobré povědomí o podmíněnosti zdravotního stavu životním prostředím a třeba i stravovacími návyky.³ Stejně tak existuje povědomí o konkrétních formách nemocí, jejich charakteru a způsobu přenosu.

Prameny však zároveň svědčí i o nejistotě středověké medicíny, se kterou se tato pokouší čelit zdravotním problémům. Mezi různými metodami, vycházejícími z výše zmíněných praktických zkušeností i z praktik hraničících s magií, převládá prostředek těšící se velké důvěře ve středověké společnosti, nemá však nic společného s lékařskou vědou. Středověký člověk se utíká velmi často k prosbě o pomoc Boží. V ní vnímá vyšší autoritu

1 Lékařství je ve středověkém světě silně propojeno s židovskou kulturou a to až do té míry, že se právě medicína stává takřka „židovskou profesí“. Srov. Giorgio COSMACINI, *Medicina e modno ebraico. Dalla Bibbia al secolo dei ghetti*, Roma – Bari 2001, s. 93.

2 Např. cit. Raymundus DE CAPUA, *Vita Sanctae Catharinae Senensis. Legenda maior*, AA SS Aprilis Tom III, Venezia 1738., kap. VII, PL 0780E: „*Repleta siquidem est tota corpusculi ejus cutis quibusdam pustulis seu apostematibus parvulis, ut modo medicorum loquamur.*“ (Celé její tělíčko bylo pokryto kožními puchýřky či, abychom použili výraz lékařský, drobnými abscesy)

3 R. DE CAPUA, *Vita*, 0780E, „quia infirmitas illa magis ex superfluitate, quam ex defectu procedere videbatur“ (neb je známo, že ta nemoc pochází spíše z nadbytku, než nedostatku jídla)

a moc, neboť „*multo plus potest Christus quam Galenus* (mnohem více zmůže Kristus než Galenus).⁴ Tato pomoc Boží je žádána skrze světce, časté zprostředkovatele lidských uzdravení. Léčení se pak zpravidla děje formou zázraků, ať už osobním kontaktem se světce nebo až po světce smrti. Tyto zázraky a nadpřirozená lékařská asistence nacházejí své neoddiskutovatelné místo v lidské nemoci tím spíše, čím více cítí nemocný beznaděj vlastního zdravotního stavu a jeho možného lékařského napravení.⁵ A právě z dikce hagiografických textů svěští lékaři vystupují tím více neúspěšní, čím více je třeba zdůraznit kontrast mezi lidskou slabostí (zde schopnostmi světského lékaře) a Boží velikostí (zde schopnostmi světce) - byť i snaha lékaře směřuje stejným směrem, jako pomoc světce.⁶

Nevalnou jistotu, se kterou středověké mentalitě nabízí své výklady nemoci a jejich léčení lékařská věda, vyvažuje jiná autorita a jistota středověkého světa. Tou je příčinnost nábožensko-teologická, která s logikou sobě vlastní nahlíží nemoc jako zásah nadpřirozených sil, ať už sil božských či ďábelských. Toto chápání je samozřejmě silně ovlivněno církevní doktrínou a jejími více či méně fundovanými interpretacemi.

Základním výkladem nemoci z tohoto pohledu je nemoc jako trest za hřích. Tato interpretace staví na prosté úvaze, že hřích je původce všeho zlého a tedy i nemoci. Je navíc podložen citátem z Nového zákona, kde Ježíš při uzdravení dlouhodobě nemocného říká: „Jdi a už nehřeš, ať se ti nepříhodi něco horšího“.⁷ Na tomto základě se pak vrství další úvahy nad tím, zda hřích, který způsobil konkrétní nemoc, byl hříchem samotného nemocného, či například jeho rodičů. Středověká mentalita dokonce nachází souvislost mezi konkrétním hříchem a konkrétní nemocí, které je původcem.⁸ Tato kauzalita je usazena

4 R. DE CAPUA, *Vita*, 0916E. Zde odkaz na Aelia Galena (nebo též Claudia Galena), řeckého lékaře a filosofa (129 – 216), jehož vliv na medicínskou vědu a teorii trval po celý středověk až do 17. století. Srov. heslo „*Galen of Pergamum*“ in: Encyclopædia Britannica Library, viz: <http://www.britannica.com/EBchecked/topic/223895/Galen-of-Pergamum>

5 Zázračná uzdravení nemocného či dokonce záchrana umírajícího, jsou neoblíbenějšími a nejčastějšími zázraky světců v hagiografiích i v aktech kanonizačních procesů. Tomáš z Celana věnuje uzdravujícím zázrakům sv. Františka z Assisi celou třetí knihu svého Prvního životopisu sv. Františka a popisuje celkem 41 uzdravení těla i ducha, která se stala po smrti světce; srov. Tomáš z CELANA, *První legenda svatého Františka*, Bonaventura Šivar (ed.), Velehrad 2003, s. 149-166. Autor Legendy blahoslavené Anežky uvádí celkem 29 konkrétních zázraků, způsobených Anežkou, z nichž je 22 zázraků uzdravení či záchrany před jistou smrtí; srov. *Legenda blahoslavené Anežky a čtyři listy sv. Kláry*, Jan Kapistrán VYSKOČIL (ed.), Praha 1934, s. 31-41. Zázraky b. Iohanny z Orvieto (celkem 30) se všechny věnují uzdravení a záchraně před smrtí, srov. Iacopo SCALZA, *Legenda beate Vanne seu Iohanne virginis de Urbeveteri*, in: Emore Paoli – Luigi G. Ricci (ed.), *La leggenda da Vanna da Orvieto*, Spoleto 1996, s. 161-166.

6 Valerie J. FLINT, *The Early Medieval „Medicus“, the Saint – and the Emchanter*, *Social history of medicine* 2, 1989, s. 135, 142.

7 Nový zákon, Jan 5,14.

8 Darrel W. AMUNDSEN, *Medicine, Society, and Faith in the Ancient and Medieval Worlds*, Baltimore – London 1996, s. 188.

pevně ve středověkém myšlení, uzákoňuje se v konkrétních církevních dokumentech, vydaných papežskou kanceláří. *Decretales* Rehoře IX. zahrnují mimo jiné dekret *Cum infirmitas*, přijatý 4. lateránským koncilem, ve kterém se prikazuje lékařům přicházejícím k nemocnému, aby nejprve dohlédli na to, zda jejich pacient vykoná zpověď a lituje svých hříchů, a teprve poté aby přistoupili k léčbě. Důvod tohoto postupu je více než jasný: „*Quum infirmitas corporalis nonnunquam ex peccato proveniat*“ (tělesná nemoc nezřídka pochází z hříchu).⁹ Z toho logicky vyplývá, že by medicínská léčba neboli světská snaha o nápravu, započatá ještě před kajícím úkonem neboli duchovní nápravou, mohla být zcela neúčinná a zbytečná.¹⁰ Praktická recepce nemoci jako trestu za hřích je silně citelná jak v dikci pramenů, tak se zhmotňuje například v podobě kajících procesí, doprovázejících každou epidemii středověkých evropských dějin.

Nemoc je možné vnímat skrze oči středověku také jako slabost způsobenou ďáblem. Dle středověké mentality má démonické působení v oblasti zdraví a nemoci stejný smysl jako ve všech jiných oblastech. Ďábel vede s Bohem Tvůrcem neustálý boj za duše lidí. V momentě, kdy se nepříteli lidských duší podaří zeslabit tělesnou konstituci člověka či dokonce omámit jeho mysl, stává se i vládcem nad jeho duší. A jím postižený člověk se pak stává ďáblovým pomocníkem v pokoušení dalších.¹¹ Mnou studované prameny k životům zbožných osobností (a zejména žen) jen potvrzují, že je to právě lidská mysl, která je v diskusi nad nemocí považována za primární sféru působení ďábla. Satan tedy nepadne lidskou mysl a způsobí mentální postižení či nestandardní chování té které osoby.¹² Obojí je pak klasifikováno jako nemoc.

Středověká mentalita však zná ještě jeden výklad nemoci na teologickém základě, a tím je nemoc jako nutnost seslaná Bohem. Čili, nemoc již není trest, ale prostředek k nápravě člověka a šance změnit vlastní nesprávné chování. Děje se tak v momentě, kdy Bůh „udeří člověka na těle, aby jej na duši uzdravil.“¹³ V legendistické literatuře pak nalezneme i umocnění tohoto motivu, kdy Bůh dokonce uděluje nemoc jako „dar“ pro své vy-

9 GREGORIUS IX., *Decretales*, Liber 5, titulus 38, capitulum 13: „*Quum infirmitas corporalis nonnunquam ex peccato proveniat, dicente Domino languido, quem sanaverat: «Vade, et amplius noli peccare, ne deterius aliquid tibi contingat.» praesenti decreto statuimus, et districte praecipimus medicis corporum, ut, quum eos ad infirmos vocari contigerit, ipsos ante omnia moneant et inducant, ut medicos advocent animarum, ut, postquam fuerit infirmo de spirituali salute provisum, ad corporalis medicinae remedium salubrius procedatur, quum causa cessante cesset effectus.*“

10 D. W. AMUNDSEN, *Medicine*, s. 203.

11 Srov. R. DE CAPUA, *Vita*, 0892D.

12 D. W. AMUNDSEN, *Medicine*, s. 186, s. 187: příčiny duševních poruch bývají spatřovány stejně jako v klimatických podmínkách a ďábelské posedlosti, tak i v nezřízenosti člověka, v jídle či sexu.

13 Srov. R. DE CAPUA, *Vita*, 0890C: „...Percussit enim prius Palmerinam praedictam in corpore, ut in anima sanaretur.“ (Stihl tedy nejdříve Palmerinu na těle, aby ji uzdravil na duši).

volené, kteří skrze toto fyzické či duševní utrpení mohou rozvíjet svou trpělivost a další křesťanské ctnosti a dojít tak vlastní svatosti.¹⁴

Není asi třeba zdůrazňovat, že v legendistické dikci či v dokumentech kanonizačních procesů stojí středověkého vnímání nemoci jako výslednice působení nadpřirozených sil (ať už božských či ďábelských) nad přírodním výkladem, stavícím více či méně na vědomostech a zkušenostech lékařské vědy. Recepce myšlenky, podle které nemoc s sebou nese punc hříchu či dokonce ďáblova působení, jen potvrdí a dále prohloubí určitou degradaci nemocného ve středověké společnosti a jeho vyčlenění nejen fyzicky ale i morálně na samý okraj společnosti. Toto vyčlenění pak jen umocní jeho zranitelnost a znesnadní možnost léčit se, neboť vrhá nemocného do skupiny dalších nemocných (ať už mimo městské hradby, či do chudých špitálů), kde se mu dostane buď žádné, nebo minimální lékařské péče a naplnění základních životních potřeb.

Do tohoto výkladu vnáší jiný výrazný akcent religiosní hnutí 13. a 14. století, zahrnující jak nově vznikající řády či jejich reformované podoby, tak i velmi silný laický proud. František z Assisi a s ním další generace náboženských nadšenců z řad řádových či laických rodin milosrdných nebo kajících bratrů či sester, přichází s dosti originální zkušeností Boha jako člověka a z toho plynoucí náboženské praxe, která silně akcentuje lásku k bližnímu. Nehledí na božství jako na velkou a přitom vzdálenou sílu, ale zpřítomňuje si ji v bližním - v nemocném a slabém člověku. Nemocný je tu zosobněním Boha v každodenním životě, jeho bolest je bolestí trpícího Krista.¹⁵ Nemoc a její snášení tak nabývá v pohledu nové religiozity zcela konkrétní funkci. Nemocný bližní je vnímán jako součást chodu světa a jeho dějin spásy. Služba nemocnému je příležitostí v rozvíjení křesťanských ctností i v sebedisciplinaci sebe samého.

Tento koncept se bohatě rozvíjí jak v oblasti intimní zbožnosti jednotlivců, tak zanechává své výrazné stopy v jejich veřejném působení a životě společnosti vůbec. Mnozí lidé živí svoji zbožnost skutečnými prožitky Kristova utrpení, které zažívají na svém těle. Např. František z Assisi získává znamení hřebů na rukou a nohou, Chiara di Montefalco nese hmatatelně ve svém srdci znaky Kristova utrpení včetně trnové koruny či kříže¹⁶. Tyto fyzicky prožité či mystické zkušenosti si pak živí svatí přenášejí do vnějšího světa, kde ve

14 I. SCALZA, *Legenda*, s. 152.

15 Claudio LEONARDI, *Universalita di Chiara da Montefalco*, in: Enrico Menesto (ed.), *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, Perugia 1984, s. XV. Srov taktéž R. DE CAPUA, *Vita*, 0889D: „...Sponsumque suum in leprosa illa intuens mentali oculo.“ (vnitřním zrakem vidíc v nemocném svého Ženicha).

16 Tomáš Z CELANA, *První životopis svatého Františka*, in: Jiří Bonaventura Štivar (ed.), *Františkánské prameny II.*, Velehrad 2003, s. 130; Sv. BONAVENTURA, *Legenda Maior. Větší životopis svatého Františka*, in: Ctirad Václav Pospíšil (ed.), *Františkánské prameny I.*, Olomouc 1999, s. 422n; *Inquisitio processus inquisitionis Clarae de Crucis Montesfalconis ordinis sancti Augustini ab 6. IX. 1318 ad VII. 1319*

spolupráci s dalšími zbožnými pomáhají nést kříž bolesti a utrpení spolu s nemocnými, a to tím, že jim slouží v jejich nemoci.¹⁷ Religiosita tak dostává zejména v laické sféře dvě základní roviny. První rovinu představuje intenzivní duchovní život a druhou, s ní paralelní, pak pravidelná péče o nemocné a slabé. Ona druhá sféra se stává pro mnohá náboženská společenství dokonce hlavní náplní jejich aktivity ve veřejné sféře, jako např. v případě špitálních bratrstev.¹⁸ Nemocní jsou pro zbožného člověka prostředkem, jak se přiblížit Kristu trpícímu. Jsou mu prostředkem k jeho vlastní spáse. Vytváří se tak skutečně duální přístup k osobní náboženské praxi, *vita contemplativa* a *vita activa*, který je symbolizovaný buď starozákonními ženskými vzory Rachel a Liou či, a to mnohem častěji, novozákonními sestrami Marií a Martou.¹⁹ A středověká společnost tento dualismus ráda přijímá. Kombinace „nazíravého a činného života“²⁰ představuje pro společnost vítaný přínos do sociální a zdravotní péče. Ba co víc, středověká společnost neváhá přiznat v této práci místo dokonce i ženám-laičkám a tyto se jí rády ujímají. Zejména laické zbožné ženy, nesvázané klauzurou, tak v této formě religiozity získávají relativní samostatnost a svobodu ve veřejném působení. Uplatňují se v hospicích a nemocnicích svého vlastního řádu nebo institucích městských.²¹ Pro ženy, vyloučené z církevní hierarchie, znamená tato práce přímé zapojení-se do spasitelného díla církve. Ne náhodou vede právě tudy jejich slavná cesta k budoucí blaženosti, jak to můžeme spatřit např. u Alžběty Durynské jako u jednoho z prvních vzorových příkladů, či u osobností domácího prostředí, kterými jsou Zdislava z Lemberka a další členky její rodiny.²² Jejich význam a síla jejich vzoru pramení nejen z faktické práce pro nemocné a slabé, ale i v duchovní podpoře a osobním ctném příkladu, který nemocnému dávají a kterým mohou jeho samotného přivést k duchovnímu smíření. Protože duchovní uzdravení člověka chápe středověká mentalita rovněž jako uzdravení, jako uzdravení mnohem důležitější než to tělesné.

Zaměříme se nyní na charakter péče o nemocné jako na jeden z důležitých bodů této úvahy nad recepcí nemoci ve středověku. V první řadě je nutno zdůraznit, že práce v ne-

facta, art. CLIX, in: Enrico Menesto (ed.), *Il processo di canonizzazione di Chiara da Montefalco*, Firenze – Perugia 1984, s. 26.

17 E. MENESTO, *Il processo*, s. CLXXIX.

18 Jediný původem český řád, Řád křížovníků s červenou hvězdou, který byl založen Anežkou Přemyslovnou pro službu ve špitále, byl zformován z původního laického špitálního bratrstva bulou Řehoře IX. v roce 1237. Jaroslav POLC, *Světice Anežka Přemyslovna*, Praha 1988, s. 41.

19 Tomáš AQUINSKÝ, *Summa Theologiae* IIa-IIae, q. 182, art. 1. Edice textu je přístupná v elektronické podobě na stránkách dominikánského nakladatelství Krystal, viz: <http://www.krystal.op.cz/sth/sth.php?&A=1>.

20 český překlad pro latinské termíny *vita contemplativa* a *vita activa*, srov. Tamtéž, *Theologická suma, doslovný překlad*, Emilián Soukup (ed.), Olomouc 1937.

21 Maiju LEHMIJOKI-GARDNER, *Worldly Saints. Social Interaction of Dominican Penitent Women in Italy, 1200-1500*, Helsinki 1999, s. 110.

22 Jaroslav LUDVÍKOVSKÝ (ed.), *Cronica domus Sarensis*, Brno 1964, s. 162nn.

mocnicích a špitálech, o které vypovídají texty legend a kanonizačních procesů, se počítá mezi práce z nejpodřadnějších.²³ Zbožní lidé-laici nevykonávají v nemocnicích a hospicích práci profesionálních lékařů. Jejich aktivitu bychom spíše definovali jako zdravotnicko-pečovatelskou službu spojenou se sociální péčí.²⁴ Základní služba nemocnému spočívala jak v každodenním ošetření ran a vředů a omytí těla, ale nezřídka kdy leželo na bedrech zbožného služebníka i nakrmení a hmotné zajištění nemocného, v některých případech dokonce i závěrečné pohřbení zemřelého.²⁵ Laici sloužili nejčastěji v místech, kde se lékařské pomoci nedostávalo z finančních motivů, nebo kde se lékařská pomoc ukázala již zbytečná. Neváhali sestoupit k těm nejodvrženějším, do míst nejvyšší bídy. „Oblíbenými“ nemocnými, o které se tito živi svatí starali, byli právě lidé nemocní malomocenstvím (leprou). Tito nemocní patřili na společenském žebříčku skutečně k těm nejnižším, ať už kvůli nakažlivosti nemoci, ať už kvůli nevzhledným stádiím, kterými tělo s postupující nemocí procházelo, či kvůli beznaději v záchranu před smrtí, kterou lepra pro svého nositele od objevení prvních příznaků znamenala.²⁶ O to více se v pramenech zdůrazňuje zásluha těch, kdo o malomocné pečují jako o ty nejposlednější z posledních. O to více se zdůrazňuje jejich ponížení se z lásky k bližnímu. O to více vystupuje kontrast jejich žebříčku hodnot s žebříčkem hodnot zbytku společnosti, když jsou zbožní laici schopni dát svůj život do služby všem těmto pomalu umírajícím.

Středověké prameny však kontakt zdravého člověka s nemocným nelíčí jako věc samozřejmou a bezproblémovou, spíše naopak. Domnívám se, že je na místě hovořit přímo o silném souboji, který vede dotyčná svatá osobnost s nemocí.

Prvním momentem souboje zbožného člověka, angažujícího se ve službě nemocným, je vůbec schopnost rezistence vůči nemoci. Hagiografie často vypočítává ona *mirabilia*, kdy svatý muž či žena přichází i třeba opakovaně do kontaktu s nakaženým pacientem a nemoc se na něj přesto nepřenese. Je výrazem hrdinství ale zároveň i jisté svéhlavosti, když František z Assisi neváhá políbit ruku malomocnému.²⁷ Ani Kateřina Sienská neustává i přes silné protesty matky v péči o malomocnou ženu, a to ani v momentě, kdy se malomocenství projeví na ní samotné. Až když nemocná zemře a Kateřina ji vlastníma rukama připraví do hrobu a pohřbí, ustoupí malomocenství z její rukou, jako by tam

23 M. LEHMIJOKI-GARDNER, *Worldly Saints*, s.120n.

24 Srov D. W. AMUNDSEN, *Medicine*, s. 206n sleduje dále vazbu mezi výskytem pohanských praktik v neprofesionální medicínské praxi a mezi početným zastoupením osob ženského pohlaví v této oblasti.

25 R. DE CAPUA, *Vita*, 0889C-0890A, Tommaso DA SIENA, *Legenda b. Mariae de Venetiis*, in: Flaminio Cornelius (ed.), *Ecclesiae Venetae antiquis monumentis nunc etiam primum editis illustratae ac in decades distributae auctore Flaminio Cornelio senatore Veneto. Venetiis 1749*, s. 389.

26 Robert JÜTTE, *The Social Construction of Illness in the Early Modern Period*, in: Jens Lachmund – Gunnar Stollberg (ed.), *The Social Construction of Illness*, Stuttgart 1992, s. 25

27 Svatý Bonaventura, *Legenda Maior*, s. 369

nikdy nebylo.²⁸ Prameny nás nenechávají na pochybách, že k rezistenci je člověku třeba nesmírné duševní síly a opory v Bohu.

Druhým momentem, při kterém vede člověk boj s nemocí, je přemáhání vlastního fyzického odporu k nemoci a nemocnému. Nemocný se zde stává pro svého zbožného služebníka příležitostí vyzkoušet sebe, svoji trpělivost, svoji snášenlivost, překonat hnus, který v něm konečná stádia nemoci zcela přirozeně vyvolávají.²⁹ Za tyto reakce tělesného odporu se dotyčný zbožný pečovatel hluboce viní a jeho rozhodnutí odpor překonat pak eskaluje v činy, které citelně překračují hranice hygieničnosti a pojetí hnusu. Citujme zde pro názornost příběh ze života Jana Colombiniho. Tento sienský kazatel a zakladatel hnutí *Yesuatů*, potkává jednoho dne malomocného. Nechá jej ulehnout do své vlastní postele, omyje jeho rány, ale toto všechno se mu zdá nedostatečná zkouška vlastní pevnosti a odolnosti vůči „přirozenosti“ (myslí se, přirozenému odporu vůči nemocnému). Colombini se tedy dle pramenů vážně zaobírá myšlenkou na to, že vypije tu vodu, kterou předtím malomocného omyl.³⁰ Bylo by jistě mylné odmítnout tento boj náboženských nadšenců s vlastním odporem vůči nevzhledným stádiím nemoci jen jako sebedmrskáčský heroismus. Snaha překonávat odpor vlastního žaludku pramení stále z touhy vidět v ubožákovi Krista a tedy chápat jeho utrpení jako věc, která je plně v souladu s Božím plánem. V těchto momentech se živý svatý snaží neošklivit si cokoli z toho, co je Božím dílem a záměrem.

Intenzivní zdravotnická či chceme-li sociálně pečovatelská práce řeholníků a zejména zbožných laiků vnáší do mentality středověké společnosti shovívavější pohled na primárně odsuzované nemocné. V přístupu k nemocným se, díky jejich ztotožnění s Kristem skrze bolest a utrpení, objevuje úcta, se kterou k nim osobnosti nové religiosity přistupují a vykonávají své skutky milosrdenství. Marie Benátská, která stejně jako mnoho jejích zbožných současnic navštěvovala ženy nakažené morem, dle slov svého hagiografa sloužila nemocným, „se zvláštní radostí a veselostí myslí i těla.“³¹ Tento duchovní rozměr má nutně vliv na celkovou recepci nemoci ve společnosti. Zmírňuje primární odsudek ne-

28 R. DE CAPUA, *Vita*, 0889E-F

29 *Závěť svatého Františka*, in: Jiří Bonaventura ŠTIVAR (ed.), *Františkánské prameny I.*, Velehrad 2001, s. 59: „Pán dal mně, bratru Františkovi, abych takto začal konat pokání: neboť když jsem byl v hříších, zdálo se mi příliš trpkým vidět malomocné. A sám Pán mě přivedl mezi ně a prokázal jsem jim milosrdenství. A když jsem od nich odcházel, to, co se mi zdálo hořkým, změnilo se mi ve sladkost duše a těla.“

30 Arrigo LEVASTI, *S. Caterina da Siena*, Torino 1947, s. 75. Podobně i z života Kateřiny Sienské, R. DE CAPUA, *Vita*, 0892B-C a 0893F

31 Tommaso DA SIENA, *Leggenda di Maria da Venezia*, in: Fernanda Sorelli, *La santità imitabile*, Venezia 1984, s. 184: „...con singulare iocundita e leticia mentale e corporale...“. Tento motiv radosti ze služby postiženým morem je přítomen pouze v Tommasově italské verzi legendy, v latinském originále se explicitně nevyskytuje, srov. T. DA SIENA, *Legenda b. Mariae*, s. 389.

mocného jako člověka s puncem hříchu. Stejně tak zmírňuje i jeho vyčlenění ze života společnosti.

Obraťme však svou pozornost na samotné živé svaté a na jejich přístup ke své vlastní nemoci. Zde si velmi ráda vezmu k ruce konkrétní typologii, která vystupuje z legendy Kateřiny ze Sieny, jako vzoru z nejbohatších v této oblasti. Její krátký život je celý prostoupen nemocí a slabostí těla. Vinu na jejím nedobré zdravotním stavu mají jak nemoci přirozeně přicházející, tak i neduhy a zdravotní problémy spojené s jejími extrémně přísným zacházením s vlastním tělem. Její drasticky dlouhé půsty a nedostatek spánku jen silně umocňuje velké vydání energie a nedostatečný odpočinek. Kombinace všech těchto praktik způsobí takřka Kateřininu sebeustrukci.

Sienská světice v textech vlastních hagiografů hovoří o všech svých tělesných komplikacích a zdravotních újmách se smířením. Utrpení, které s sebou nemoc přináší, snáší s prokazatelnou radostí. Dle hagiografů pochází tato radost jednoznačně z lásky ke Kristu. Tato láska, kterou doslova hoří, jí dává radovat se z utrpení.³² Čím větší je bolest, kterou jejich tělo prožívá, tím více se těší z toho, že se v prožívání utrpení blíží Kristu. V žádném případě není cítit ani náznak toho, že by chtěla najít hmatatelnou příčinu nemoci, či že by z dané nemoci chtěla najít cestu ven. Naopak. Dá se říci, že si zejména zbožné kající ženy, mezi něž patří i Kateřina, své nemoci takřka hýčkají jako příležitost prožívat ještě vyšší utrpení, které chtějí snášet pro očištění sebe a světa od hříchů.³³ Kajicnice a další zbožní aktivisté vrcholného středověku jsou tedy často v pramenech prezentováni jako pasivní přijímatelé nemoci seslané Bohem, bez jakékoli vůle něco proti ní konat, protože tato nemoc a utrpení je součástí Božího plánu.

Je však třeba zmínit ještě druhý náhled, který vystupuje z Kateřininých slov v textu legendy, když komentuje vlastní pozemskou existenci. V žádném případě se z jejího pohledu na sebe sama nevytrácí onen velký despekt vůči vlastnímu tělu, který jsme výše zařadili mezi odsudky pramenic z teologické tradice. Kateřinino základní východisko v postoji k vlastnímu tělu je ono velmi tradiční pohrdání a odsouzení své pozemské schránky.³⁴ A v postoji k vlastní nemoci je pak zrovna tak stále přítomno ono původní „nemoc je trest za mé vlastní hříchy“, seslaný Bohem.³⁵ Zbožná žena, která v ostatních

32 R. DE CAPUA, *Vita*, 0871B, T. DA SIENA, *Legenda*, s. 388

33 R. DE CAPUA, *Vita*, 0871B: „... gloriabatur in infirmitate proprie corporis, ipsamque amore Sponsi sui libentissime ferebat.“ (chlubila se vlastní nemocí, snášela ji velmi ochotně z lásky k božskému Ženichovi)

34 R. DE CAPUA, *Vita* 0889F „... spernebat siquidem velut lutum proprium corpus...“ (pohrdala totiž svým tělem jako špínou)

35 R. DE CAPUA, *Vita*, 0897B. Kateřina věří, že její vlastní hříchy jsou příčinou její neschopnosti jíst: „Dicebat enim: Deus propter peccata mea percussit me singulari quadam passione sive infirmitate ... ego libentissime vellem comedere, sed non possum. Orate obsecro pro me, ut ipse indulgeat mihi peccata mea“ (Říkala totiž: Bůh na mě svalil toto trápení či neduhy pro mé vlastní hříchy... ráda bych jedla, ale ne-

nemocných bližní vidí druhého Krista (*alterum Christum*), sama sobě toto povzbudivé srovnání nedopřeje a hodnotí svoji nemoc s mnohem větší degradací.

Závěr

Závěrem příspěvku tedy shrňme středověkou recepci nemoci, který vyvstává z hagiografických pramenů. Tváří v tvář nemoci druhého člověka živí svatí neváhají aktivně jednat. Navštěvují nemocné a ošetřují je. Přivádí je k duchovnímu smíření. Prokazují jim své služby s láskou bliženskou, chovají se k nim s úctou, jakou by chtěli prokazovat samotnému Kristu. Nemocný se v tomto konceptu stává smysluplným článkem dějin spásy, jeho utrpení v nemoci je motivem pro jistou míru úcty ze strany společnosti. Tento přístup živých svatých k nemocnému je základem pro to, aby byla ve středověké mentalitě překonána ostrakizace nemocných jakožto hříšníků trestaných od Boha.

Ve vztahu zbožných hrdinů legendistiky k vlastní nemoci již nevnímáme takovou jednoznačnost. Živí svatí se v jednom okamžiku radují z vlastní nemoci jako z utrpení, které je přibližuje ke Kristu. V tomto momentě jsou též prezentováni jako součást dějin spásy, ve kterých má jejich utrpení své místo, jak bylo výše demonstrováno. Nicméně, hned v dalším okamžiku ti stejní zbožní lidé paradoxně ostrakizují sami sebe, když označí své vlastní nemocné tělo jako důsledek své vlastní hříšnosti a svou nemoc jako na trest z hůry. Tento motiv, kterým se vracíme zpět k onomu tradičnímu způsobu odsouzení své nemoci jako trestu za vlastní hříchy, vystupuje z hagiografických textů stále velmi výrazně. A to i přes to, že se jedná o motiv, který samotní živí svatí ve svém přístupu k bližním nemocným již zpravidla nevnímají³⁶ a který naopak popírají svým vstřícným chováním vůči nim. Zdá se však, že ona úcta vůči jiným nemocným jako k druhému Kristu,³⁷ kterou tito živí svatí pomohli rozvinout ve středověké mentalitě, bývá v jejich nahlížení sebe sama překryta tradičním konceptem odsudku těla, trestaného nemocí za hříchy.

mohu. Modlete se za mě, aby mi odpustil mé hříchy.). Následně pak v listu č. 92 říká, že neustále prosí o milost Boha, aby jí pomohl zbavit se neřesti obžerství, srov. S. Caterina DA SIENA, *Le Lettere*, Umberto Meattini (ed.), Torino 1993, s. 1512.

36 Výše citovaný případ nemocné Palmeriny, která byla Bohem stížena tělesnou nemocí, aby dostala příležitost uzdravit vlastní duši, je v daném Životopise výjimečným případem. Srov. pozn. 13

37 R. DE CAPUA, *Vita*, 0889D.

Summary

The Weakness or The Vocation of The Human Being? Teoretical and Practical Reception of The Illness in The Frame of The Religiosity in The High Middle Ages

The concept of the illness, its presence in the life of society, its causes as well as the impulses to progress used to be interpreted by the medieval mentality in the two parallel ways. The medical experienced knowledge represented one of them, the theological approach another, where the condemnation of the sick people (through their sins) determined their social existence.

This paper tries to underline the transition in the theological concept in the frame of the 13. and 14. century. The changes in the reception of the illness,

that were bound with the new religious movements of those times, bring the new judgements of the ill people and emphasize their role in the salvation. These shifts, however offering different and more positive reception of the illness in the medieval mentality, are not universal at all. The resistance of the traditional explanation of the illness through the concept of the sin is still present and serves as the instrument of the self-rejection, even in the minds of those representatives of the new religiosity.