

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut sociologických studií

Bakalářská práce

2012

Pavel Sklenařík

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA SOCIÁLNÍCH VĚD

Institut sociologických studií

Pavel Sklenařík

**Ve stínu šaškovské rolničky: fenomén
šílenství ve středověku a raném novověku**

Bakalářská práce

Praha 2012

Autor práce: **Pavel Sklenařík**

Vedoucí práce: **Mgr. Miroslav Paulíček**

Rok obhajoby: 2012

Bibliografický záznam

SKLENARŽÍK, Pavel. *Ve stínu šaškovské rolničky: fenomén šílenství ve středověku a raném novověku*. Praha, 2012. 52 s. Bakalářská práce (Bc.) Univerzita Karlova, Fakulta sociálních věd, Institut sociologických studií. Katedra sociologie. Vedoucí bakalářské práce Mgr. Miroslav Paulíček.

Abstrakt

Práce se zabývá fenoménem šílenství ve středověku a raném novověku. Prostřednictvím zkoumání historického vývoje sociálního statusu duševně chorých autor popisuje funkce šílenství v kontextu jednotlivých dějinných úseků. Zohledňuje při tom různé aspekty bláznivosti, a to včetně rozdílných charakteristik a vlastností samotných bláznů, jakými jsou například jejich pohlaví, majetek či skutečná míra pomatenosti, aby v důsledku toho demonstroval odlišné přístupy zdravých k šílenství a naopak. Výsledek procesu historického formování společnosti ve vztahu k bláznům a obecně šílenství autor následně zasazuje do současnosti, kde na reálných příkladech výsledky popisovaných procesů demonstruje. Na šílenství je nahlíženo skrze optiku sociálního konstruktivismu; v duchu teze, že je šílenství, jakožto sociální konstrukt, tvořeno diskursem, popisuje autor v části práce i spor o právo definovat šílenství, jehož výsledek ovlivnil vznik oboru psychiatrie i současný vztah společnosti k šílenství.

Abstract

The present thesis deals with the phenomenon of madness in the Middle Ages and the Early Modern Age. The author describes the function of madness in the context of each historical period by way of examining the historical development of the social status of the mentally ill. Various aspects of insanity as well as distinct characteristics and qualities of lunatics persons, such as gender, assets, or the actual level of mental disorder, are taken into consideration in order to demonstrate the consequently differing approaches of the sane to the insane and vice versa. The result of the historical process of the formation of the society's stance towards the lunatics and insanity in general is then transferred to the present where the discussed processes are demonstrated on real

examples. Insanity is viewed through the prism of social constructivism. In line with the view that insanity, as a social construction, is a product of discourse, one of the present work deals with the dispute on the right of defining insanity whose result influenced the inception of psychiatry as a discipline as well as the current attitude of the society with respect to insanity.

Klíčová slova

Foucault, Goffman, šílenství, duševní nemoc, sociální status, psychiatrie, azyly, totální instituce, historická sociologie

Keywords

Foucault, Goffman, Madness, Mental illness, Social status, Psychiatry, Asylums, Total institutions, historical sociology

Rozsah práce: Rozsah této práce (od úvodu po závěr) je 108 68 znaků s mezerami.

Prohlášení

1. Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval/a samostatně a použil/a jen uvedené prameny a literaturu.
2. Prohlašuji, že práce nebyla využita k získání jiného titulu.
3. Souhlasím s tím, aby práce byla zpřístupněna pro studijní a výzkumné účely.

V Praze dne ...

Pavel Sklenařík

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval Mgr. Miroslavu Paulíčkoví za jeho nekonečnou trpělivost a podnětné nápady při konzultacích, smysl pro zodpovědné dodržování pitného režimu a v neposlední řadě i prohranou sázku uzavřenou právě v rámci jednoho z konzultačních setkání. Zároveň bych chtěl vyslovit dík Bc. Vendule Bláhové za její trpělivost s mým dětinským já.

Institut sociologických studií
Projekt bakalářské práce

Předpokládaný název:

Ve stínu šaškovské rolničky: sociální status duševně chorého napříč dějinami

Kontext tématu:

Osoby s duševní chorobou byly a jsou součástí každé společnosti. Postoj jejich členů k šílenství však nebyl vždy stejný. Důležitým prvkem jistě byla proměňující se představa o příčinách vzniku takového stavu lidské mysli. Nebylo tedy neobvyklé, že lidé někdy k duševně chorým cítili sympatie a vyjadřovali obdiv nad čímsi nadpřirozeným, jindy zase přímo opovržení, jdoucí ruku v ruce s pocitem nutnosti násilné izolace takovýchto jedinců.

S rozvojem lékařských znalostí a dovedností se všeobecně měnily způsoby léčby a přístup k ní. Duševně choré tak ovlivnila především specializace relevantních zařízení, vznikajících právě za účelem izolace a „léčby“ šílenství. Takový vývoj však zdaleka neznamenal zlepšení situace duševně chorých.

Předpokládané metody zpracování:

V rámci zpracování práce plánuji zvolit teoretický přístup – fenomén šílenství budu nazírat zejména optikou sociálního konstruktivismu. K tématu budu zároveň přistupovat prostředky historické sociologie, půjde o určitou komparaci jednotlivých dějinných úseků až po současnost.

Cíle:

Mým záměrem je zmapovat vývoj sociálního statusu duševně chorých v rámci Evropy. Jak se s jednotlivými dějinnými epochami měnilo jejich postavení ve společnosti, jak na ně ostatní „normální“ lidé nahlíželi a vnímali je. V kontextu tohoto vývoje bych rád navázal současnými problémy duševně chorých především v rámci ústavní péče, které z historického kontextu vyplývají.

Samostatnou kapitolou by pak mělo být popsání některých situací, kdy mohlo dojít ke zneužívání v dané době aktuálního sociálního statusu duševně chorých

zdravými jedinci v podobě vydávání se za „šílené“, nebo naopak neoprávněné prohlášení zdravého jedince za duševně chorého.

Orientační přehled literatury:

BACHTIN, M. 2007 *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance* Praha: Argo

BURKE, P. 2005. *Lidová kultura v raně novověké Evropě* Praha: Argo

ČERNOUŠEK, M. 1994. *Šílenství v zrcadle dějin* Praha: Grada avicenum

FOUCAULT, M. 1994. *Dějiny šílenství* Praha: NLN

FOUCAULT, M. 1997. *Psychologie a duševní nemoc* Praha: Dauphin

GEREMEK, B. 1999. *Slitování a šibenice: dějiny chudoby a milosrdenství* Praha: Argo

GINZBURG C. 2002. *Benandanti: čarodějnictví a venkovské kultury v 16. a 17. století* Praha: Argo

GOFFMAN, E. 1990. *Asylums : essays on the social situation of mental patients and other inmates* New York: Doubleday

GOFFMAN, E. 2003. *Stigma : poznámky k problému zvládnutí narušené identity* Praha: SLON

HACKING, I. 2006. *Sociálna konštrukcia – ale čoho?* Bratislava: Kaligram

HEERS, J. 2006. *Svátky bláznů a karnevaly* Praha: Argo

MATOUŠEK, O. 1995. *Ústavní péče* Praha: SLON

TINKOVÁ, D. 2004 *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa* Praha: Argo

Konzultant: Mgr. Miroslav Paulíček

Obsah

BIBLIOGRAFICKÝ ZÁZNAM.....	5
PROHLÁŠENÍ.....	7
PODĚKOVÁNÍ.....	8
OBSAH.....	1
ÚVOD.....	2
1. METODOLOGIE A TEORETICKÝ RÁMEC.....	3
1.1 METODOLOGIE.....	3
1.2 SOCIÁLNÍ STATUS.....	4
1.3 ŠÍLENSTVÍ JAKO SOCIÁLNÍ KONSTRUKT?.....	5
2. BLÁZNI.....	8
2.1 VYMEZENÍ BLÁZNA.....	8
2.2 VYHÁNĚNÍ A IZOLACE.....	12
2.3 LÉČBA ŠÍLENSTVÍ A ZÁRODKY PÉČE.....	16
2.5 MALLEUS MALEFICARUM.....	18
3. ŠÍLENSTVÍ S BLÁZNY I BEZ NICH.....	22
3.1 OD BLÁZNA SATIRICKÉHO K BLÁZNU DVORSKÉMU.....	22
3.2 ORGANIZOVANÉ ŠÍLENSTVÍ.....	26
3.3 PŘEDSTÍRANÉ ŠÍLENSTVÍ.....	30
3.4 ŠÍLENSTVÍ A GENDER.....	33
4. NADVLÁDA LÉKAŘSTVÍ.....	36
4.1 OD VÍTĚZSTVÍ VĚDY K AZYLŮM.....	36
4.2 PHILIPPE PINEL A TOTÁLNÍ INSTITUCE.....	39
4.3 SÍLA A PŘESAHA FUNKCE VZNIKLÝCH AZYLŮ DO SOUČASNÉ SPOLEČNOSTI.....	43
ZÁVĚR.....	46
SUMMARY.....	48
POUŽITÁ LITERATURA.....	51

Úvod

Miloslav Petrušek ve své stati „Zdravá společnost“ poukazuje na zajímavou myšlenku psychiatra Ericha Fromma, který podotýká, že „o „zdravé společnosti“ má smysl mluvit jedině v termínech normativních (nikoliv relativních) – zdraví společnosti vyplývá z existence universálních kritérií psychického zdraví, jež jsou ve společnosti naplněny.“ [Fromm, dle Petrušek 2007: 455] Na základě stanovených norem tak společnost rozeznává nejen jedince zdravé, ale i ty, kteří daných kritérií nedosahují či je nějakým způsobem překračují. Tento přístup je patrný i u šílenství, jehož definice i postavení společnosti k němu se v průběhu evropské historie měnilo a vyvíjelo.

Ve své bakalářské práci se v rámci fenoménu šílenství věnuji vývoji sociálního statusu bláznů. Z historického hlediska je předmětem mého zájmu především období středověku a raného novověku, stať však v omezené míře přesahuje i do období antiky, jež formovala některé myšlenky a poznatky ohledně šílenství, které pak částečně nebo i téměř úplně převzalo středověké lékařství a obecně myšlení, a v rámci popisu zrodu a funkcí azylů pro duševně choré prostupuje i do pozdně novověkých až moderních dějin, kde historií formované mechanismy sociální kontroly prostřednictvím těchto azylů i nadále fungují. Takovýto přesah do jisté míry „omlouvá“ výrok psychiatra Vencovského, který tvrdí, že středověk v psychiatrii fakticky končí až devatenáctým stoletím. [Vencovský 1996: 149]

Zaměření na období středověku a raného novověku jsem zvolil z důvodu historického střetu o právo na distribuci vědění mezi vědou (zastupovanou lékaři) a církevními hodnostáři, prosazujícími církevní dogmata, který se v té době v souvislosti s šílenstvím odehrál. Přestože v této bakalářské práci vycházím z konstruktivistického přístupu, jejím cílem není popis vývoje dějinných okolností konstruování šílenství. V kontextu proměn v rámci sociálního statusu bláznů sleduji spíše pomyslný historický souboj o monopol na tvorbu definice šílenství, která s principy sociálního konstruktivismu souvisí.

Fenomén šílenství ve středověku však nutně nezahrnoval pouze ty, které společenský diskurs klasifikoval jako bláznů. Cílem této práce je tedy krom zmapování vývoje a proměn sociálního statusu bláznů rovněž popsání důležitých společenských významů a funkcí, které šílenství ve výše vymezené době mělo. Zohlednění těchto aspektů v souvislosti s výsledkem „definičního“ konfliktu vědy a církve poté hodlám

zohlednit v rámci popisu důsledků a možností, které tento historický vývoj přinesl současné společnosti.

Bakalářská práce je rozdělena do čtyř částí. V první popisují metodologii, užitou k vypracování této stati. Obsahuje rovněž stručnou konceptualizaci sledovaného pojmu sociální status a kapitolu o existenci šílenství skrze optiku teorie sociálního konstruktivismu.

Druhá část představuje dva historické přístupy k duševně chorým – první spočíval v izolaci bláznů, druhý v pokusech o jejich léčení. Oddíl popisuje zrod a proměny první institucionální péče o šílené i mocenský boj mezi vědeckým a církevním myšlením.

V rámci třetího oddílu práce částečně opouštím dějovou linii kolem osob, označovaných společnostmi za blázny, a soustředím se spíše na fenomén šílenství jako takový – jakou úlohu hrál v tehdejší společnosti či jakým způsobem bylo šílenství jejími členy využíváno nebo zneužíváno.

Závěrečná část práce navazuje na druhý oddíl a pokračuje ve sledování vývoje sociálního statusu bláznů. Popisují v něm v rámci vzestupu vlivu lékařství a vzniku samostatného oboru psychiatrie zrod azylů pro duševně choré a úlohu lékaře v nich. Přesah celospolečenských funkcí těchto nově vzniklých institucí pak demonstrují na konkrétních případech z moderních dějin.

1. Metodologie a teoretický rámec

1.1 Metodologie

V bakalářské práci představuji skrze fenomén šílenství historický vývoj sociálního statusu duševně chorých od středověku do raného novověku. Za tímto účelem jsem za základní metodologii zvolil analýzu písemných pramenů v podobě odborné literatury a článků. Zjištění z toho vzešlá byla zpracována metodou kompilace, popř. komparace tak, aby bylo možné na jejich základě vytvořit ucelený text vztahující se k problematice fenoménu středověkého a raně novověkého šílenství. Miloš Havelka tento postup popisuje jako typický pro historickou sociologii – danou metodou lze každou společnost, mrav či nástroj zařadit do určité časové řady, zároveň však zůstává i

sociologickou, jelikož se v rámci vzájemného srovnávání obrací především k sociálním a kulturním skutečnostem. [Havelka 2010: 16]

Literatura není pouze sociologická, velkou část tvoří především zdroje zaměřené na historii či vývoj trestního práva. Citace a parafráze cizojazyčných zdrojů byly převedeny do češtiny tak, aby co nejvíce odpovídaly původnímu originálnímu znění.

V kontextu výběru zdrojů je třeba podotknout, že jsem si vědom určité nevýhody zpracovávání sekundární literatury, jelikož mnohé situace z minulosti již byly především očima historiků převyprávěny. Z hlediska dostupnosti a přístupu k těmto zdrojům jsem se je však rozhodl využít, abych získal pokud možno ucelený pohled na zkoumaný fenomén.

1.2 Sociální status

Sociální status je pozice, kterou jedinec v rámci daného sociálního systému zaujímá ke druhým lidem. Tato pozice určuje práva a povinnosti svého držitele vůči ostatním a naopak. Předznamenává rovněž chování, které je od držitele daného statusu v určitých situacích očekáváno – podle Maxe Webera přináší doprovodná sociální omezení k určitému stylu života, který jednotlivé držitele stejného statusu propojuje. Weber dále ve svých *Essays in Sociology* podotýká, že zatímco členové určité sociální třídy netvoří nutně komunitu, lidé se stejným sociálním statusem obvykle ano. Zvláště zástupci komunit s vyšším sociálním statusem pak tuto skutečnost ostatním dávají svým výrazným životním stylem najevo.

Distribuce sociálního statusu je ve všech společnostech hierarchická, nejvyšší status má zpravidla pouze omezený počet lidí, a jakožto nedostatkový statek je předmětem aspirací. Max Weber však i přes časté bohatství osob s vysokým sociálním statusem vyvrací, že by byl majetek zároveň primárním faktorem ovlivňujícím jeho výši. Různé formy bohatství a vlastnictví jsou totiž podle něj spojovány s různým druhem prestiže. [Weber 1958]

1.3 Šílenství jako sociální konstrukt?

Američtí sociologové Peter L. Berger a Thomas Luckmann v roce 1966 vydávají „Sociální konstrukci reality“, v rámci které vycházejí z předpokladu, že každá ze sociálních skutečností – tedy i šílenství – je konstruována.

Realitu každodenního života vnímáme zcela samozřejmě. Při jejím sdílení používáme typizační schémata; sociální realita je pak vnímána jako nepřetržitý sled těchto typizací, anonymních tím více, čím jsou vzdálenější od situace tváří v tvář, tady a teď. Sociální strukturu je tedy možno definovat jako souhrn zmiňovaných typizací a opakovaných vzorců interakce, které díky těmto typizacím vznikají. [Berger, Luckmann 1999: 38] Abychom byli schopni chápat subjektivní záměry mezi osobami, jsou tyto označovány konkrétními „znaky“, jež jsou následně v rámci procesu objektivizace v mnoha systémech objektivně dostupné a „čitelné“ i pro jedince, kteří se pohybují mimo rámec zmiňovaného „tady a teď“. Nejdůležitějším systémem (v tomto případě zvukových) znaků je podle autorů lidský jazyk – jeho užíváním musíme přijmout i jeho vzorce. [Berger, Luckmann 1999: 41]

Socializačním procesem získáváme přístup k zásobě vědění, jež poskytuje typizace lidí i událostí, v rámci kterých je definováno, jak se v určitých situacích se samozřejmostí zachovat. Veškerá lidská činnost podléhá habitualizaci – napodobování ustálených vzorců činnosti – což zužuje možnosti volby. V okamžiku vzájemné typizace habitualizovaných činností dochází k institucionalizaci; instituce pak stanovují zmiňované vzorce chování, které jsou prostřednictvím tradic a socializace přenášeny z generace na generaci. V momentě, kdy byla lidská činnost institucionalizována, znamená to rovněž, že byla podřízena sociální kontrole. [Berger, Luckmann 1999: 56-58]

Objektivní realita je tedy svět institucí, symbolické světy pak sociálními konstrukty s vlastní historií, jedná se o „matrici veškerých společensky objektivovaných a subjektivně reálných významů“ [Berger, Luckmann 1999: 98]. Společnost si pro udržení či prosazení takto konstruované reality vytváří pojmový aparát (mytologie, teologie, věda) a danou realitu vždy definují konkrétní skupiny či jedinci – specialisté, jejichž zrod lze datovat k období vzniku dělby práce. Moc ve společnosti tak představuje i moc určovat realitu. [Berger, Luckmann 1999: 116-119]

Společnost distribuuje vědění – to, které je pro nás obecně relevantní (pokud stůňu, vím, že mám vyhledat pomoc lékaře), ale i to, které je relevantní právě pro

specifické role, plynoucí z institucionalizovaného jednání – již zmiňovaný lékař musí umět nemoc rozpoznat, diagnostikovat a léčit. A to samozřejmě včetně šílenství, pohybujeme-li se v oboru psychiatrie. [Berger, Luckmann 1999: 77]

Role psychiatra v sobě skýtá rozhodovací autoritu – právě specialisté konkrétních oborů „definují realitu“, v našem případě symptomy, rozhodující o rozdělení rozumu a ne-rozumu, jak o šílenství hovoří Michel Foucault. Vytváření takovýchto významů, respektive jejich objektivizace, ovšem může být zpochybněna – Berger s Luckmannem zmiňují rozepře a neustálé soupeření mezi „tvůrci“ významů. Osoba opatřená nálepkou duševně chorého, která se zároveň sama cítí být zcela zdravá, bude asi jen těžko ochotna sdílet „realitu“ o svém stavu, přestože ta je definována odborníkem na tuto problematiku: „Jde o to, která ze soupeřících definic reality ve společnosti „získá převahu“. (...) Historický výsledek každého střetu bohů byl spíše dán tím, která ze zúčastněných stran vrhla do boje lepší zbraně, než tím, která z nich metala po svých odpůrcích přesvědčivějšími argumenty. Totéž můžeme samozřejmě říci i o podobných sporech, jež se odehrávají v rámci jedné společnosti. Kdo má větší klacek, má větší šanci prosadit svou definici reality.“ [Berger, Luckmann 1999: 109] Na straně lékaře je v rámci onoho pomyslného klacku celá (v historii společností rovněž vytvořená) instituce psychiatrie se svým vlastním odborným diskursem, „laiky“ nezpochybnitelnými symptomy a z nich plynoucími diagnózami. „Jistě, může¹ svůj osud pocítovat jako křivdu nebo se proti němu hněvivě bouřit, ale tento pocit křivdy či hněvivého vzdoru má jako podřadná bytost. Jeho hořkost či hněv mohou dokonce sloužit coby pádný doklad jeho identity sociálně definované jako identita podřadného člověka (...).“ [Berger, Luckmann 1999: 163] O definici duševní nemoci a tedy i tom, zda jí jedinec trpí či nikoliv, rozhodují ze své pozice odborníků, kterou jim společnost historicky vyčlenila, psychiatři. Není podstatné, zda je vyšetřovaná osoba „skutečně“ bláznivá. Šílenství je jasně definováno a tento sociální konstrukt se objektivizuje jako reálný.

Vymezení pomyslných mantinelů duševní choroby tedy pomáhá nemoc rozeznat od „normálního“ stavu: „V diagnostické příručce nebo v učebnici je to jakž takž jasné: pacientova výpověď, zjev a další informace z pacientova okolí se propasírují skrze algoritmus diagnostického rozhodovacího procesu a objeví se nemoc. V této zkratce duševní nemoc splývá s diagnózou. A pravda a objektivita splývá s

¹ Jedinec podléhající stigmatizující klasifikaci

psychiatrickou definicí, zatímco subjektivita zůstala na straně pacienta.“ [Paleček 2004: odst. 5] Ústavní péče, jakožto psychiatrický produkt léčby šílenství, umožňuje jít v pomyslné „honbě“ za nemocí ještě za hranici pouhé definice – hranicemi nemoci je manipulováno, duševní chorobu je třeba „zviditelnit, učinit ji viditelnou a viděnou“: „Všechny tyto dozorovací a dozor umožňující praktiky tím, že něco dělají, umožňují něco vidět. To znamená, že dělají viděný výsledek, pozorovaného pacienta. Spoluvytvářejí specifického pacienta, který by jinde (navzdory všem existujícím podobnostem a spojitostem) jednoduše nebyl tak úplně tentýž. Prostředky, které usnadňují dohled a minimalizují riziko agrese a sebeagrese, jsou materializovanou optikou, v jejímž zorném poli se objevuje aranžovaný výjev - pacient v pyžamu bez kapes, bez možnosti disponovat osobními věcmi, pacient pohybující se pouze mezi stěnami oddělení, v případě potřeby držení v jedné místnosti přístupné pohledu personálu, pacient "rozjetý": agresivní, halucinující, depresivní, sebevražedný (popřípadě posléze pacient zklidněný). Blázen ve své čisté podobě. Učebnicový blázen!“ [Paleček 2004: odst. 27]

Jelikož je tato práce zaměřena především na období středověku a raného novověku, v rámci kterého se teprve obor psychiatrie pozvolna vytváří, je třeba rozvést myšlenku konstrukce duševní choroby ve společnosti, v té době ještě „nevyzbrojené“ nástroji a definicemi jazyku psychiatrie. V takovém případě je nutností zaměřit se především na náboženský diskurs, který v daném období definici šílenství ovlivňoval nejvíce.

Michel Foucault v rámci své přednášky „Řád diskursu“ analyzuje funkce a struktury diskursů, které – jakožto regulovaný nástroj – vytváří právě takové sociální jevy, jakými jsou například normalita či šílenství. V Evropské společnosti je podle něj produkce diskursů kontrolována a organizována pomocí procedur *vylučování* (ať už pomocí systému zákazů a tabuizací konkrétních témat, či přímo rozdělením na pravdu a ne-pravdu a následným odvrhnutím, tedy popřením pravdy druhého). Právě definování a rozdělení rozumu a ne-rozumu s následným vyloučením druhého zmiňovaného autor uvádí jako příklad procedury vylučování. Moc, která z ovládnutí diskursu plyne, je nezanedbatelná a tato skutečnost vyvolává určitou tužbu této vlády dosáhnout: „vždyť diskurs – jak nás neustále učí historie – není pouze tím, co vyjadřuje boje a systémy nadvlády, ale i tím, za co a čím se bojuje, je mocí, které se lidé usilují zmocnit.“ [Foucault 2006: 10]

Přestože přesvědčení, že je šílenství duševní chorobou, vzniklo vlastně až teprve tehdy, kdy společnost stvořila obor psychiatrie – a ten následně svůj vlastní odborný diskurs, rozhodující o existenci a podobách duševní nemoci – byl život bláznů regulován a ovlivňován již dříve, především pak v rámci diskursu náboženského: „Vedoucí postavení církve rovněž znamenalo, že lékařství – včetně výkladu vzniku duševních chorob – se ocitlo pevně v rukou církevní intelektuální hierarchie.“ [Vencovský 1996: 101] Vzorce konstrukce duševní nemoci tedy při pohledu do minulosti zůstávají, mění se pouze pojmový aparát – psychiatrickým učebnicím předchází ty teologické.

Takovýto přístup vzniku duševní choroby zahrnuje do svého zkoumání i filosof Ian Hacking. Nahlíží zevrubně na optiku konstruktivistické literatury (nejen v kontextu šílenství), přičemž zmiňuje časté tendence konstruktivistů přemýšlet o zkonstruovaných jevech jako o něčem špatném - o něčem, co by pro nás bylo lepší zničit nebo to alespoň změnit. Existence daných jevů (alespoň v té konkrétní podobě) navíc není nevyhnutelně nutná; kdyby nebyly zkonstruovány, buď by vůbec neexistovaly, nebo by třeba vypadaly jinak. [Hacking 2006: 22]

V této práci hodlám na vznik a klasifikaci duševních chorob nahlížet právě skrze optiku sociálního konstruktivismu; vycházet z předpokladu, že je šílenství definováno diskursem. Konstruované jevy se však nesnažím nijak kritizovat, považuji je za reálné ve svých důsledcích.

2. Blázni

2.1 Vymezení blázna

Aby bylo s děním okolo bláznů a samotného šílenství možno vůbec pracovat, je důležité si postavu šílence nejprve alespoň základně vymežit a určit, kdo – a případně na základě čeho – o tomto stavu rozhodoval. Pojem „blázen“, „pomatenec“ či „šílenec“ totiž zahrnuje poměrně širokou škálu duševních chorob, kterými mohli dotyční trpět, a v souvislosti s tím, jak se jednotlivé nemoci navenek projevovaly, bylo s danými lidmi rovněž i zacházeno.

Za zakladatele oboru psychiatrie (a především velmi přeceňovanou postavou dějin duševní choroby) je považován Francouz Philippe Pinel. To je však osoba spjatá

především s koncem osmnáctého a začátkem devatenáctého století a bylo by mylné myslet si, že společnost do té doby osoby pomatené na duchu nerozpoznávala, neoznačovala a nezaujímalá vůči nim určité stanovisko; Michel Foucault tento proces označuje jako dialog rozumu s ne-rozumem, probíhající právě až do období zrodu zmiňované Pinelovy psychiatrie: „Společná řeč neexistuje; nebo spíš už neexistuje; dialog skončil s 18. stoletím, na jehož sklonku se šílenství ustavilo jako duševní nemoc. (...) Řeč psychiatrie – což je monolog rozumu o šílenství – se nemohla ustavit jinak, než právě na tomto mlčení.“ [Foucault 1994: 4]. Základní klasifikace různých podob duševní nemoci bychom přitom mohli hledat už v období antiky; daná vymezení se v kontextu dějinného vývoje postupně měnila a utvářela, některé klasifikace však současná psychiatrie užívá a diagnostikuje dodnes.

Historik Koláček [2007: 179] uvádí, že už Hippokrates (460-370 př.n.l.) zcela chápal souvislost duševní choroby s lidským mozkiem, sídlem veškeré duševní činnosti, a na základě tohoto přesvědčení položil základ k určení a lokalizaci mozkových funkcí. Pojmenoval například *melancholii*, projevující se smutkem, zádumčivostí a trudnomyslností, používá termíny jako *mania* či *parafrenia* – duševní chorobu charakterizovanou zmateností až zuřivostí. Pracoval zároveň i s dodnes užívanými termíny jako je *paranoia* či *hysteria*. Pravděpodobně první ucelené dělení šílenství, nebo lépe řečeno výčet pozorovatelných příznaků, na základě kterých bylo o případné bláznivosti rozhodováno, můžeme připsat právě výše zmiňovanému lékaři, vycházejícímu z tehdejších vědomostí o tělesných tekutinách, jejichž vliv na duševní zdraví jedinců zvažovali ještě lékaři osvícenští:

- Phrenitis (akutní duševní porucha s horečkou)
- Mania (akutní choroba bez horečky)
- Melancholie (všechny chronické stavy šílenství)
- Epilepsie (boží nemoc)
- Hysterie (bolesti, záchvaty, křeče)
- Skýtská nemoc (pravděpodobně transvestitismus)

[Černoušek 1994: 178-179]

Plátón, Hippokratův současník, dále rozlišoval dvě kategorie šílenství – bláznivost pocházející od boha a poté tu, která vzniká důsledkem tělesného onemocnění. [Černoušek 1994: 179] Důležitější než veškeré kategorizování a možné příčiny však byla podoba příznaků, kterými se duševní choroba vyznačovala – zda byl nemocný následkem svého onemocnění agresivní a nebezpečný ostatním, či nikoliv.

Období středověku, do jisté míry výchozí časový bod této práce, navazuje na Hippokratovu klasifikaci; společnost vnímá především osoby trpící *melancholií* (ta je ve středověku obecně brána jako název pro nemoc duše), jelikož její symptomy jsou nejzřetelnější a v prakticky nezměněné míře je k tomuto druhu onemocnění definují i osvícenší lékaři v pozdějších staletích: „Někteří se považují za zvířata a přejímají od nich hlas i pohyby. Někteří se považují za skleněné nádoby, a couvají proto před chodci ze strachu, aby se nerozbili; jiní mají strach ze smrti, ačkoli si ji nejčastěji právě sami způsobují. Další si představují, že se dopustili nějakého zločinu, a jakmile se k nim někdo blíží, bojí se a třesou, že je vezme za límec a odvede do vězení, kde je spravedlnost ztrestá smrtí.“ [Weyer, dle Foucault 1994: 62]

Daleko důležitější než samotné symptomy duševních nemocí byl ve středověké společnosti diskurs, který je klasifikoval jako stav šílenství. V době, kdy neexistuje obor psychiatrie či instituce specializované na léčbu duševní choroby, nejsou rovněž k dispozici ani žádná přesně daná obecně uznávaná kritéria, pomocí kterých by bylo možné zdravotní stav jedinců posuzovat, případně klasifikovat. Za blázna tak může být prohlášen kdokoliv, kdo nezapadá do převážně církví uspořádaných společenských struktur a norem – svědčí o tom i proměna smýšlení právě o melancholii. V Antice (a poté znovu v osmnáctém století) byla *melancholie*, případně *mánie* jakožto její protějšek, nejprve vnímána jako porucha (například přehřátí nebo přílišné množství jednoho na úkor ostatních...) některého z živočišných fluid, odtud také samotný název melan-cholé – černá žluč. Středověká společnost už ji však vnímá „radikálněji“: „Charakteristickým znakem středověkého pochopení melancholie je ústup od humorální koncepce. Melancholie není způsobena různým poměrem tělesných tekutin, antickým temperamentem, ale poškozenými funkcemi duše. Středověký výklad melancholie zdůrazňoval duchovní rozměry: duše přebývá v hříšné tělesné schránce a může být narušována vlivy, pocházejícími od démonů, od ďábla, mocného protihráče božích úmyslů.“ [Černoušek 1994: 61] Byli to inkvizitoři, vykonavatelé vůle katolické církve, kteří velkou měrou utvářeli společenský diskurs a ovlivňovali tak, zda daná osoba je či není postižena melancholií (respektive tedy její duše ovládána ďábelskými silami).

„V Mojžišových knihách se praví, že melancholie je božím trestem za hřích. Křesťanské myšlení tuto starou hebrejskou víru převzalo a projevy duševní abnormality chápalo jako trest za spáchané nebo jen domnělé hříchy a zlé skutky. I z pouhého pomyšlení na hřích může člověk ochořet. Hřích nemusí být viditelný a prokazatelný, chorobné vyšínutí myslí jej však dokazuje nade vší pochybnost.“ [Černoušek 1994: 63] Vedle specifického případu *hysterie*, kterou se budeme zabývat prostřednictvím odlišného pohledu na duševní choroby později, navíc některé případy melancholie v duševně chorých probouzely jejich animalitu a dotyční pak propadali sexuálnímu chtíči: „Podobně je tomu se smyslovými poruchami a s porušováním dobrých mravů. Blázen, který má spoustu nejrůznějších vad a neřestí, vyvolává skandál svými milostnými či sexuálními choutkami. (...) O prostitutkách lidová mluva i úřední či účetní listiny už odedávna mluví jako o bláznivkách (*folieuses*) či ženách zblázněných do svého těla.“ [Heerz 2006: 107]

Středověký démonologický výklad a představa o tom, či mysl je a či není ovládána děblem, se zdaleka nespokojila pouze se „soudem“ lidí s duševní chorobou: „Pod rouškou démonologie se církev snaží vyhladit všechny polemizující reformátory a kacíře.“ [Koláček 2007: 182]. Když pak počínaje sedmnáctým stoletím začaly reformní snahy všeobecně proti „démonologickému nálepkování“ dosahovat dílčích úspěchů, postupná ztráta víry v oprávněnost těchto praktik ovlivnila změnou pohledu na jednotlivé známky šílenství i životy bláznů.

Doba osvícenství upouští od bláznovství jakožto stavu posedlé duše. Objevují se instituce a v nich etablovaní lékařští odborníci, kteří rozeznávají několik druhů šílenství a nárokují si ze své pozice postavení autorit, ovlivňujících diskurs o tom, kdo bláznem je a není.

Diskurs tedy vždy rozhodoval o tom, zda je daný jedinec šílený či nikoliv, ať už byly symptomy jakékoliv. To, že byl případně dotyčný z bohatých poměrů, mu nikterak nepomáhalo – možná právě naopak. Jak vyplývá z následující kapitoly, ostatní příbuzní se jej v rámci snahy o zachování úrovně vlastního statutu snažili maximálně od zbytku společnosti izolovat. Vytváří se tak kolektivně sdílená představa o tom, že blázni byli vždy chudí – především ti totiž byli společností na očích.

Hlavním aspektem však stále zůstává jediné – zda jsou projevy šílence nebezpečné pro okolí, nebo ne. Zacházení s pomatenci se tak rozcházelo do dvou pomyslných cest – v rámci jedné můžeme sledovat určitou snahu o péči a léčbu duševně

chorých, ta druhá pak představuje vyhnanství bláznů, případně jejich izolaci. Opodál těmto dvou možnostem navíc stojí ještě třetí, ve srovnání s nimi však poměrně zanedbatelná: „A vždy existovala jakási tichá dohoda, zamlčená společenská smlouva o tom, že lidé chudí duchem, lidé podivní a lidé mírně blázniví nejsou nebezpeční, naopak, někdy mohou pobavit.“ [Černoušek 1994: 24] O situaci „dvorních bláznů“, žijících na sídlech pánů pro pobavení jejich i okolí, bude ještě řeč později. Zaměříme-li se teď na ony dvě výše zmíněné cesty, zjistíme, že ať se jejich směry mohly v průběhu středověku rozcházet jakkoliv, za osvětenství se sjednotily do jedné.

2.2 Vyhánění a izolace

V době antické společnosti, kterou lze považovat za období prvních pokusů o ucelenou klasifikaci šílenství dle symptomů duševních chorob, bylo izolováno jen zanedbatelné množství duševně nemocných. Podobně malé procento bláznů bylo naopak ponecháno úplně na svobodě – jen ti, kteří svým chováním neohrožovali druhé. Právě v antické kultuře se krom výše zmiňovaných Hippokratových podob šílenství začalo mimo jiné vymezovat i bláznovství „kakodaimonomen“, středověkými inkvizitory později tolik oblíbená posedlost lidské duše zlými duchy nebo přímo ďáblem samotným. V takovém případě, pokud byl šílenec příliš zuřivý a neovladatelný, nastupovala represe v podobě internace v sídle příbuzných postiženého, v horším případě ve vězení. Jako užitečný kárný nástroj se jevil pranýř, jehož služeb tak bylo možno krom trestání nepoctivých občanů využít i na pomatence. Většina dotyčných si však právě díky svému postižení provinění spáchaná vůči společnosti (případně na zdraví ostatních) příliš neuvědomovala, a proto se pranýřování neukázalo být příliš efektivním řešením v rámci prevence před zopakováním některých deviantních projevů i v budoucnu. Tím se pro nezvladatelné a nejspíše tak i nenapravitelné šílenství stalo až vyobcování z města či vesnice a ponechání vlastnímu osudu – blázní byli v rámci sociální izolace vykázáni z lidské pospolitosti. [Černoušek 1994: 45]. Tyto základní rysy řešení problematiky šílených se poté naplno projevily v době středověku, jen v daleko větší míře, navíc s často až rituálním charakterem a mnohdy pod záminkou jakýchsi vyšších principů.

Dějiny středověkých bláznů se v raném středověku ve velké míře proplétaly s dějinami chudých a tuláků bez domova. To platilo především pro ty, kterých se jejich příbuzní buď zřekli, nebo jednoduše nikoho, kdo by se o ně mohl adekvátně postarat,

neměli, a byli tak odkázáni jen sami na sebe. Přestože takoví jedinci nemuseli nutně někoho přímo fyzicky ohrožovat, obavy, že se tak stane, ve společnosti přesto panovaly, a tak nebyla jejich přítomnost i díky strachu, který ostatním svým podivínským chováním naháněli, vítána.

Možnost usadit se a žít „normálním“ životem tedy byla bláznům zapovězena, když je z většiny měst jejich obyvatelé vyháněli, a šílenci tak byli mnohdy odkázáni pouze na milodary různých vesměs klášterních institucí, které podporovaly tuláky, chudé a nemocné. Foucault toto vyobcování přirovnává k rituálům a obřadům, jež společnost již dříve používala pro udržení odstupu od osob nakažených leprou: „Lepra zanikla, malomocný vymizel, či skoro vymizel z paměti, ale struktury zůstávají. K vyobcování dochází znovu po dvou nebo třech stoletích, a to podivně podobným způsobem a často i na týchž místech. Roli malomocného převezmou chudí, tuláci, provinilci a „pomatené hlavy“, a uvidíme, jakou spásu má toto vyobcování přinést jak jim, tak těm, kdo je vyobcovávají.“ [Foucault 1994: 8]. O tomto konstantním vyhánění šilenců minimálně za městské hradby hovoří i některé městské kroniky, například ta Norimberská – v té se ostatně píše i o věži bláznů, Narrenturm, na kterou ještě přijde řeč později. [Černoušek 1994: 43].

Důvody vyobcování malomocných jedinců byly zcela zřejmé a tento přístup jistě efektivní. V případě šilenců se však nelze spokojit pouze s vysvětlením, že do mysli pomateného nikdo nevidí a že činy takto postižené osoby nemohou být předvídaný, aby jim bylo případně zabráněno, pokud by se jednalo o cokoliv nebezpečného samotným bláznům nebo ostatním. Krom této bezpečnostní politiky, která se používala už dříve v případě lepry, mělo vyhánění bláznů daleko důležitější význam, a to funkci určitého uvolňování sociálního napětí mezi duševně zdravými členy společnosti: „Blázen, vyobcovaný šílenec, byl ideální objekt, do něhož bylo možno projektovat nejružnější zla společnosti. Když se k rituálním účelům vyobcování a ukamenování vybral pomatený šílenec, mohl na sebe vzít nejen všechny hříchy a znamení zla, ale také i vlastní psychopatologii, která ohrožovala celistvost společnosti.“ [Černoušek 1994: 46]. Jak se později ukáže, ve středověké éře bláznů (a ty dvorní nevyjímaje), ještě před nástupem období jejich hromadné internace, sloužili tito ve velké míře především dvěma zcela protichůdným účelům – za prvé jako určitý prostředek vedoucí ke kolektivní očištění od zla, které je třeba na někoho buď svést, nebo v něm spatřovat alespoň původ onoho zla, a za druhé pak jako nástroj, skrze který lze odčiňovat pozemské hříchy projevem křesťanského milosrdenství - tedy péčí o ty, kteří

to potřebují. O prvním ze zmíněných účelů hovoří i Foucault: „Při této cirkulaci šilenců, při tomto vyobcovávání, vyhánění a nalodování nešlo totiž jen o společenský zřetel nebo o bezpečnost občanů. Existovaly nepochybně ještě jiné významy, významy bližší rituálu; lze je dnes vystopovat (...) Někdy byli pomatení veřejně bičováni a v jakési hře na pronásledování vyhnáni z města metlami. To všechno naznačuje, že se odchod šilenců řadil mezi exily rituální povahy.“ [Foucault 1994: 10].

Zajímavou vsuvkou, metaforickou ikonou rituálního vyhánění šilenců z měst, je loď bláznů – pojem, který v neuvěřitelné míře i díky své popularitě nejen v literárním či výtvarném umění přesahuje svou dobu. Jako nejvhodnější příklad mohou skvěle posloužit třeba obrazy Hieronyma Bosche nebo satira „Narrenshiff“ Sebastiana Branta. Michel Foucault však u tohoto symbolu nezůstává pouze v umělecké rovině – o lodích bláznů hovoří jako o dříve skutečně existujících plavidlech, která byla představiteli jednotlivých měst nalodována bláznů a posílána pokud možno co nejdál od vlastních bran. [Foucault 1994: 9]. „Obyčejné“ vyobcování bláznů za hranice města je však tímto aktem navíc převyšeno – krom efektivnějšího se zbavení šilenců (často se stávalo, že si blázni, vyhnání pouze z měst a jejich okolí, nakonec po krátké i delší době přeci jen našli cestu zpět a problém jejich existence se tak musel řešit znovu) především lidé věřili v očišťující moc vody, respektive nadpřirozenost území nekonečných dálek vodní hladiny: „voda odnáší pryč, ale také očišťuje; krom toho znamená nejistou budoucnost; každý je na ní vydán svému osudu, každé nalodění může být tím posledním. (...) Z lodi není úniku. Šílenec je na ní vydán řece o tisíce paží, moři o tisíce cestách, nesmírné, vůči všemu vnější nejistotě. (...) Jedno je jisté: voda a šílenství jsou v obraznosti evropského člověka nadlouho spolu spjaty.“ [Foucault 1994: 11-12].

Pravda o reálné (ne)existenci lodě bláznů může být jakákoliv²; jisté je, že kočovní kupci a právě námořníci dostávali za úkol brát s sebou bláznů na cesty a vysazovat je pokud možno v dostatečné vzdálenosti od města, ze kterého vyrazili, aby dotyční nebyli schopni nalézt cestu zpět.

² Někteří skeptici polemizují o zobecnitelnosti a relevanci Foucaultových zdrojů, ze kterých při psaní svých prací vychází. Allan Megill, historik působící na univerzitě ve Virginii, negativní domněnky vyvrací, Foucault se podle něj v rámci podložení svých tvrzení neomezuje pouze na díla umělecká a při pátrání po relevantních zdrojích jde i hlouběji do historických pramenů. [Megill 1992: 91]

Za zmínku rovněž stojí putování organizované – nemocní (samozřejmě ne příliš dobrovolně) se účastnili poutí na různá svatá místa, jejichž blahodárny vliv jim měl od šílenství pomoci: „Větší důvěra se vkládala do poutí, které zažívaly pozoruhodný rozmach a vedly k mnoha svatyním, z nichž některé byly velmi proslavené, jiné méně. (...) Některé kostely v západní Evropě dodnes v kryptě nebo i v úrovni podlahy ukazují místnosti uzavřené mřížemi a silným kováním na dveřích, kde bývali posedlí zavřeni po celou dobu poutí, obvykle po devět dní (novény bláznů).“ [Heerz 2006: 108] Jak z úryvku vyplývá, i přes záminku jakési léčby šílených měly tyto poutě spíše punc izolace – jen ne všem tolik na očích. Ať už tedy měly všemožné způsoby vyhánění duševně chorých z měst charakter rituálu či nikoliv, šílení byli předurčeni k životu věčného putování bez cíle, té nejhorší možné varianty společenské izolace.

Ovšem ne všichni šílení byli chudí, bez rodinného zázemí, a odsouzeni tak k vyhnanství. Krom „obyčejných“ bláznů, vyháněných z měst a vesnic zde figurovali i šílení z velkých a zámožných rodin, jejichž zdraví členové se o ně i vlastními silami starali: „(...) častěji však docházelo k jejich internaci – zavírání, a to buď v domácím prostředí (v případě movitých šílenců) nebo do inferna dobových „blázinců“.“ [Koláček 2007: 199]. V takovém případě jistě v rámci rozhodování ohledně „péče“ o nemocného nehrály roli pouze motivy milosrdenství. V první řadě si členové rodiny museli chránit určitý sociální status, spjatý se jménem a pověstí, kterou si daná rodina vybuodovala. V souvislosti s tím bylo samozřejmě zapotřebí kontrolovat rodinný majetek. Ten se totiž mnohdy šíleným konfiskoval ve prospěch vládnoucích autorit: „V Evropě platila zásada, že peníze, nemovitosti i zboží idiotů, lunatiků, bláznů, šílenců a pomatenců propadají ve prospěch královské koruny.“ [Černoušek 1994: 211] Dalším aspektem, který hrál jistě nezanedbatelnou roli, byla povinnost za případné přečiny pomateného zodpovídat: „Nakonec jsou vydány první právní předpisy, jak zacházet s duševně nemocným: příbuzným se „z bezpečnostních důvodů“ přikazuje, aby blázny izolovali, násilím zavírali v domě. Jakmile duševně nemocný uprchne a cokoliv spáchá – odpovědný je „zdravý“ příbuzný, který ho měl izolovat a hlídat.“ [Koláček 2007: 185]. Vlastnictví většího jmění tedy na kvalitu života šílených pozitivní vliv nemělo. Jistě, dobře zajištění šílení nebyli vyháněni z měst, jejich izolace od zbytku společnosti však stále platila, jen spočívala v omezení pohybu na minimum, navíc členy vlastní rodiny. Čím méně bylo komukoliv „zvenčí“ zřejmé, že s daným jedincem je cokoliv

v nepořádku, tím menší byla pravděpodobnost jakéhokoliv zásahu do rodinného majetku a postavení.

Blázen, jehož údělem se stala společenská izolace, je tak v počátcích středověku vyháněn z měst a vesnic, případně v menší míře omezován vlastními příbuznými v pohybu.

2.3 Léčba šílenství a zárodky péče

Prvních významnějších pokusů o „léčbu“ duševně chorých jedinců bychom se dopátrali již v antice, především díky Hippokratovu přínosu do problematiky klasifikace šílenství, o kterém bylo psáno dříve. Stejně jako v pozdějších dobách se po příčinách vzniku šílenství často pátralo pomocí náboženského smýšlení. V antickém Římě byly před příchodem řeckých lékařů duševní choroby vnímány jako prostředek božího hněvu – léčba proto probíhala v duchu zařikávání v rámci různých náboženských obřadů s obětováním jednotlivým bohům. Již zmiňovaný Hippokrates zase vycházel z předpokladu, že je duševní choroba způsobena nadbytkem některé ze čtyř hlavních tělesných šťáv (o těchto představách a obdobných způsobech „léčby“ se zmiňuje i Michel Foucault u období o více než tisíc let pozdějšího) a podle toho choré i za pomoci dávidel, projímadel či pouštění žilou léčil. Oproti tomu Platón (nebo například později Cicero) spatřovali účinnou léčbu nemocné duše v očišťujících rozhovorech a filosofii. Oba však shodně tvrdí, že tento způsob lze aplikovat pouze na šilence svými projevy klidné. „Bouřlivé šílenství“ podle Cicera vyléčit nelze, Platón pro jistotu nezůstává pouze u bití a tyto „zuřivce“ rovnou doporučuje vyhubit, „neboť je tomu tak lépe jak pro ně, tak pro stát.“ [Koláček 2007: 179-180]. Počet těch, které se – ať už jakýmkoliv způsobem – snažili lékaři či duchovní nějak léčit, je tedy ve srovnání s těmi, které společnost izolovala, potažmo vyháněla, značně menší.

Léčebné praktiky antických lékařů, které později středověcí lékaři a učenci téměř bez jakýchkoliv zásadních změn převzali, ovšem rovněž nebyly bezbolestné: „Římský lékař Scribonius Largus roku 47 n.l. hovoří ve spise *Compositiones medicamentorum seu compositiones medicae* o léčbě nervových potíží příkládáním elektrického rejnoka na čelní a temenní krajinu hlavy. Když nebyl po ruce rejnok, stačil elektrický úhoř.“ [Černoušek 1994: 100]. Metoda léčby elektrošoky se, jak vidno, ukázala být vhodnou inspirací a nepostradatelným nástrojem léčby i po další stovky let.

Podobných souvislostí současných psychiatrických léčebných praktik s těmi z dob antiky by se jistě našlo více – namátkou lze zmínit třeba užívání ledových sprch a koupelí: „(...) existoval dvojitý druh vodoléčby: skutečné sprchování – šílenec seděl připoután na židli umístěné pod nádrží ledové tekutiny, z níž pomalu vykapávala voda na jeho hlavu; lázeň překvapením – šílenec sešel po schodech dolů do sklepa, a když se ocitl ve speciálně zařízené místnosti s bazénem, byl náhle pozadu vhozen do ledové vody.“ [Černoušek 1994: 107]. Jak již bylo řečeno, léčebné praktiky středověkých lékařů se v porovnání s těmi výše popisovanými antickými příliš nezměnily, obecně vzato však období raného středověku znamenalo přechod od této značně experimentální léčby v celkově poměrně malém měřítku k obecné a hojně poskytované péči všem, kteří ji potřebovali.

Tato péče se zprvu objevuje především na místech spojených s v Evropě stále více se rozšiřujícím křesťanstvím, později především v rámci vznikajících klášterních institucí. Stoupenci této víry, vedeni v rámci náboženských kázání k milosrdenství a životu bez hříchů, tak ve finanční pomoci nebo péči o chudé a duševně či tělesně postižené krom dobrého skutku viděli i určitou příležitost: „Almužnou lze odpykat hříchy, proto se přítomnost chudých v křesťanské společnosti stává naplněním plánu spásy. Za klasickou formulaci tohoto přesvědčení lze pokládat slova ze života svatého Eligia: *„Bůh by mohl učinit všechny lidi bohaté, ale chtěl, aby v tomto světě byli chudí, a bohatí tak měli příležitost činit pokání za své hříchy.“* Na základě učení o křesťanském milosrdenství se v prvotní církvi vytvořily instituce, které mu daly organizační rámec – některé navazovaly na antickou tradici, další vznikaly podle toho, jak se rozvíjely církevní struktury.“ [Geremek 1999: 28-29]. Přítomnost duševně chorých a chudých ve společnosti tak plnila určitou sociální funkci, a jelikož si to blázni uvědomovali, dobře věděli, do kterých míst se v rámci svého putování soustřeďovat: „Tím je možné vysvětlit přítomnost bláznů v mnoha kostelech, na vyhlášených, zvláštních svatých místech nebo, jak si lze snadno představit, všude, kam uctívané relikvie lákají věřící a vyvolávají vroucné projevy jejich zbožnosti, přičemž přítomnost bláznů není vůbec neobvyklá a nenáležitá.“ [Heerz 2006: 109]. Později se křesťanská péče o šílené začala systematicky soustřeďovat do některých klášterů, v nichž vznikala specializovaná nemocniční zařízení.

Výskyt takovýchto zařízení, „hospitalů“, jejichž význam ještě především na konci středověku zásadně vzroste, se začal rozšiřovat již v průběhu šestého či sedmého století. Tato zařízení vznikala původně při křesťanských kláštorech a o potřebné se

starali přítomní mniši, instruovaní řeholním bratrem, který měl pokyny od lékařsky vzdělaných či alespoň vyškolených autorit. Koláček hovoří například o „útlucích Páně“ či „Božích domech“ zřízených v polovině šestého století v Lyonu a Paříži, v Římě či St. Allen byl tento krok následován ve století osmém a devátém. Právě v tomto období už krom těchto míst, sloužících všeobecně potřebným, tedy chudým, zmrzačeným, ale právě i duševně chorým, vznikají i instituce speciálně zřizované pro šílené – například v Métách zakládá takovýto specializovaný klášterní azyl roku 830 biskup Sigibald. [Koláček 2007: 180].

Právě zrod klášterní péče představuje první krok k pomyslnému spojujícímu bodu pro blázny léčené i izolované, jejichž osudy se zprvu rozcházely. Neustále vyhánění šílenci, odsouzení dříve k věčnému putování bez možnosti se někde usadit, tak konečně nacházejí útočiště, ve kterých jim je umožněno dlouhodoběji přebývat, dostatečně se ošatit a zahnat hlad. Zřizované azyly slouží mimo jiné krom charitativních účelů i jako projev nutnosti chránit zdravé občany před duševně chorými. [Vencovský 1996: 100] Dvě rozvětvené linie života šílených, izolace a léčba, se tímto sjednocují do jediné společné; nadcházející démonologické pojetí duševních chorob i se svou charakteristickou léčbou tak prostřednictvím klášterních institucí naplno ovlivní i blázny, kterých se dříve společnost díky jejich bouřlivosti zcela zřekla – naopak se nyní ze zjevných důvodů zaměří především na ně.

2.5 Malleus Maleficarum

„Navíc se v lidských myslích začíná utvrzovat představa, že bláznovství je boží trest, ne snad za nějakou jednotlivou vinu, ale za všechny lidské chyby; pomatenec tak ztělesňuje lidský pád, pyká za něj, nese v sobě trest určený všem. Jakožto ten, v němž přebývá zlo a Satan, se tak stává obětním beránkem.“

[Heerz 2006: 106]

Konec raného středověku se v Evropě z hlediska studovaného tématu bláznovství vyznačoval především ústupem od přírodovědního nazírání na šílenství – nauka o vnitřních i zevních příčinách duševních nemocí se začala zcela řídit

náboženským výkladem, který mimo jiné zabrzdil vývoj budoucího oboru psychiatrie na několik set let. [Vencovský 1996: 100]

„Vzhledem k tomu, že každé vybočení z přesně „nalajnovaných“ dogmatických předpisů mohlo otrávit postavením církve – tedy i projevy bláznů či duševně chorých – byli postaveni mimo „nedotknutelný“ rámec tehdejší medicíny, tím i mimo jakoukoliv lékařskou péči. Šíleni a blázni už nadále nejsou pokládáni za nemocné, nýbrž za posedlé takzvanými „padlými anděly“ – dábly, kteří vstoupili do jejich těl. Šílenství, tedy i projevy bláznovství – ať již „moudrého“ či jiného – jsou teď neklamným projevem tohoto vtělení, posedlosti děblem. Tahle speciální démonologie nyní představovala jedinou možnou a scholastiky přijatelnou koncepci, jíž byl vysvětlován vznik šílenství.“ [Koláček 2007: 181] Lékaři, kteří dříve definovali šílenství a byli jej schopni léčit (byť třeba pochybnými způsoby, avšak vždy alespoň částečně s úmyslem pacienta uzdravit), tedy nyní ustupují do pozadí. Blázni se již nedostávají do jejich rukou, spadají nyní z drtivé většiny pod křídla exorcistů. Ti zaměřují veškeré své léčebné praktiky pouze jediným směrem – k vymítání děbla. A to i pro pacienta definitivním způsobem, ukáže-li se, že není jiného zbylí. O této skutečnosti však vždy rozhodují právě tito speciálně proškolení kněží. Koláček dále hovoří o vzniku některých klášterních nemocnic, zřízených výhradně za účelem poskytnout prostory pro vhodnou realizaci exorcistických praktik. [Koláček 2007: 182]

Démonologický koncept nazírání na šílenství se ukázal jako velmi účinný nástroj pro regulaci názorů a „těch správných“ výkladů biblických a církevních dogmat, a tak ne všichni, kteří byli obviněni z posedlosti či paktování s děblem, byli duševně nemocní³. Jak však poznamenává psychiatr Vencovský, všichni blázni byli naopak bez výjimky pokládáni právě za takto posedlé, a díky mnohdy značně pochybným důkazním materiálům tak na určitou dobu s šílenstvím splynulo i „čarodějnictví“ – oboje způsoboval nadpřirozený děblův zásah. [Vencovský 1996: 102] Sehnat dostačující podklady pro usvědčení dotyčných ze styků s děbelskými silami nebylo obtížné: „Proužek jelení kůže, doporučovaný k léčbě epilepsie, se dal chápat jako znamení nebo oběť děmonům. Pokud měl pelyněk moc zažehnat kouzla, znalost tajné síly mohli

³ „Celá řada ekonomických či sociálních zájmů se ocitla pod ochranou tabu, které spočívalo v přímé instrumentalizaci náboženství ve službách mimonáboženských zájmů. Některé formy chování se tak změnily v provinění náboženského charakteru, které vyžadovaly vykoupění, a mohly tak vést až k fyzické likvidaci provinilce, aby bylo zabráněno nákaze magickým zlem mezi ostatními členy populace.“ [Tinková 2004: 39]

člověku propůjčit démoni. (...) Z lidí, kteří chodili sbírat zdánlivě nevinné bylinky, nebo z porodní báby, která vypadala bezúhonně a užitečně, se mohli vyklubat spojenci démonů.“ [Kieckhefer 2005: 25] Léčbě často předcházela tortura a s ní spojené doznání čarodějnic; následné léčebné metody vyhánění d'ábelských sil už byly stejné jak pro duševně choré, tak pro všechny ostatní.

Takováto instrumentalizace náboženství však časem vyvolávala stále rostoucí počet odpůrců – polemizujících reformátorů, především lékařů, nesouhlasících s démonologickým pojetím vzniku šílenství. V rámci lékařského diskursu se totiž začínají řešit spory, způsobené jen obtížnou slučitelností scholastických dogmat s lékařskými poznatky a zkušenostmi s přírodovědeckým bádáním. [Vencovský 1996: 102] Jedním z řešení, jak oddělit šílené od praktik vymítání d'ábla a navrátit jejich léčbu k pokud možno více „lékařským“ metodám, bylo zřizování neklášterních institucí, specializovaných právě na léčbu šílenství, které by se o blázny staraly jinými způsoby, než vymítáním: „Objevují se první snahy poskytnout duševně nemocným zdravotnickou péči, vznikají pro ně i první mimoklášterní azyly a nemocnice. První z nich je otevřen roku 1403 při nemocnici v Bethlehemu u Londýna pod názvem „Bedlan“. Hned v roce otevření tu umístili šest bláznů. (...) I ostatní Evropa otevírá neklášterní instituce v průběhu 15. století. Tak například moravské město Znojmo zřídilo roku 1458 – z obecních peněz – dům zvaný „Hospitale hominum romonem non habentium“, kde je už v zakládací listině uvedeno, že bude sloužit k ošetřování pěti duševně nemocných. Tento první „blázinec“ na českém území však brzy zanikl s úpadkem města Znojma.“ [Koláček 2007: 184-185]. Je však důležité si uvědomit, že prim v léčbě duševně chorých stále hrály klášterní instituce a v nich panující démonologické pojetí šílenství. V patnáctém století se tak zvedá první silnější vlna nevole proti interpretaci duševní choroby jakožto posednutí satanem: „Proti jeho sadistickým metodám se staví trojitý doktor (práv, teologie a lékařství) Cornelius Agrippa (1486 – 1535), který potírá démonologický výklad duševních chorob, neboť „...žádní démoni neexistují“, proto neexistují ani choroby vyvolané posedlostí, a také „...krutá léčba, jíž jsou podrobovány ubohé a mnohdy šílené ženy, označené za čarodějnice – je zločinem!““ [Koláček 2007: 184] V tomto období jsou však ještě veškeré proti-inkviziční názory stále považovány pouze za kacírské, nikoliv reformní. Není proto divu, že byl doktor Agrippa sám osočen z paktu s d'áblem a inkvizicí stíhán.

Významným předělem v rámci reformních snah o upuštění od démonologického konceptu byla postupně narůstající ztráta víry v samotnou existenci čarodějnic a ďáblem posedlých kacířů: „Dřívější reformátoři lidové kultury, jako byli Kalvín nebo sv. Karel Boromejský, věřili v účinnost kouzel, která odsuzovali jako ďábelská. Svým způsobem bychom mohli zahrnout do reformního hnutí i velké hony na čarodějnice, které vrcholily koncem 16. a na začátku 17. století. Avšak mnoho reformátorů přestalo brát ve druhé fázi čarodějnictví vážně. V aletské diecézi Pavillon vylezl na vrchol kopce, aby místním lidem zabránil upálit ženy podezřelé z čarodějnictví. V Nizozemí kalvinistický pastor Balthasar Bekker napsal knihu, v níž dokazoval nesmyslnost víry v čarodějnice.“ [Burke 2005: 252] O sekularizaci trestního práva⁴ se samozřejmě pokoušeli i další reformátoři, nejen lékaři, nesouhlasící se stávajícím výkladem šílenství. V rámci problematiky duševních nemocí byl asi nejvýznamnějším odpůrcem démonologie Agrippův žák Johann Weyer. Ostře kritizoval nechvalně proslulé *Malleus Maleficarum* – Kladivo na čarodějnice, v roce 1562 napsal knihu *De praestigiis daemonum at incantationibus ac venetiis* (O klamech démonů, zařikáváních a travičství), kterou podpořil i císař Ferdinand I. V ní poukazuje na možnost, že odsouzení „posedlí“ mohou trpět „duševním poblouzněním“ a v první řadě by je měl prohlédnout především lékař. Popisuje rovněž své lékařské poznatky ohledně některých jedů, které mohou po vpravení do organismu způsobovat zmatenost, zrakové přeludy či dokonce tělesnou nehybnost se ztrátou řeči – nabízí tak zcela přirozené vysvětlení některých symptomů, které inkvizitoři považovali za jednoznačné důkazy posednutí ďáblem. I Weyerovo dílo se brzy díky nelibosti církve ocitlo na indexu zakázaných knih, jeho dům byl zapálen, univerzita v Kolíně nad Rýnem jej zbavila profesury a zcela se ho zřekla. Samozřejmostí bylo obžalování z kacířství a jistý trest smrti, jemuž se Weyer vyhnul pouze za cenu úprku do vyhnanství. [Vencovský 1996: 121-125]

⁴ „Ve stejné době přicházejí kritiky ze strany teoretiků přirozeného práva a jejich popularizátorů (Thomasius, Wolff, Spee, Montesquieu, Rousseau), kteří napadli některé body trestního systému a požadovali zejména sekularizaci trestního práva a spolu s ním konec perzekuce čarodějnic či kacířů a užívání tortury. (...) Teorie společenské smlouvy, tento nový „mýtus počátku“, zdůraznil důležitost zachování společenského řádu a bezpečnosti jednotlivců a myšlenka sekularizace s sebou nesla požadavek autonomie přirozeného práva na Písmu.“ [Tinková 2004: 47] Výše jmenovaný Thomasius pak v rámci kýženého oddělení přirozeného práva od práva božího přímo jako jeden z hlavních problémů vymezil soudní praktiky inkvizice: „Když pak Thomasius zpochybnil existenci čarodějnic, současně zdiskreditoval inkviziční metodu jako prostředek k získání pravdy.“ [Tinková 2004: 48]

Johan Weyer pochopitelně za svého života žádných zásadních změn nedosáhl. Jeho dílo a názory však představovaly významný podnět pro pokračování v kritizování nevědeckých církevních dogmat o posednutí ďáblem velkým počtem následovníků. „Všechny snahy církevní hierarchie umlčet hlas pokrokových lékařů-reformátorů byly nakonec marné. Pokrokové síly v lékařství se počaly formovat, aby nastoupily svou vítěznou cestu ve století šestnáctém, charakterizovaném novým renesančním pohledem na zdravého i nemocného člověka. (...) Renesanční světový názor se lišil od církevně středověkého především svým světským charakterem, (...) a rozhodným bojem za pokrok ve vědě, která se konečně oprostila od pokorného přísluhování církvi.“ [Vencovský 1996: 132-133] Léčba duševně chorých se tak pozvolna opět vrací do rukou lékařů (kteří v rámci úpadku moci inkvizice získávají monopol na definování šílenství), postupně se vytváří specializovaná místa pro péči o takto nemocné jedince; základy pro vznik psychiatrického oboru jsou tímto úspěšně položeny.

3. ŠÍLENSTVÍ S BLÁZNY I BEZ NICH

3.1 Od blázna satirického k bláznovi dvorskému

„Psaní je forma terapie. Občas si říkám, jak se ti, co neumí psát, skládat hudbu nebo malovat, vůbec mohou vyhnout šílenství, vypořádat se s depresí a strachem.“

Graham Greene

Postava blázna či samotný motiv šílenství jsou obecně v umění a převážně pak literatuře velmi oblíbená témata⁵. V době vrcholného středověku podle Foucaulta [1994: 13] úloha blázna v umění nabývá na významu a dostává se do popředí děje. V komediích pak blázen skrze zdánlivě nerozumný jazyk a gesta vévodí hlasu rozumu a je

⁵ Michel Foucault se analýze proměn blázna v dobovém umění a především literatuře rozsáhle věnuje ve svých *Dějínách šílenství*.

ve výsledku tím nejméně bláznivým. Šílenci v umění této doby představují nositele pravdy, a tedy i ideální vyjadřovací prostředek satiriků.

Blázen a hlupák se stávají příznačnými figurami středověké smíchové kultury. Přestože šílenství na jednu stranu představuje jakýsi cizí, vzdálený svět, který obyčejné lidi děsí, svým groteskním projevem zároveň umožňuje hrůzu přemoci smíchem. Strašné se obrací ve směšné, monstra se mění v legrační a veselá strašidla. [Bachtin 2007: 47] Satirici tak využívají společenský význam blázna a nechávají ho činit nebo mu vkládají do úst mnohé komické repliky, které ale zároveň mezi řádky obsahují kritiku, výsměch či vyjádření k mnohým tabuizovaným tématům: „Veškerá lidská pravda, nepřizpůsobená některému stavu, určité profesi, tj. nepodléhající určitému právu, se vylučovala, nepočítalo se s ní; tolerovala se jen v takových případech, když se objevovala v nevinné formě, budila smích a nečinila si nárok na jakoukoli vážnější roli v životě. Právě tím byl určen společenský význam blázna.“ [Veselovskij, dle Bachtin 2007: 98] Příklad lze nalézt například v dramatickém textu *Hra pod loubím* z druhé poloviny 13. století od Adama de la Halle z Arrasu: „Úloha tohoto blázna a vůbec motivů pomatenosti a hlouposti je v celém kuse poměrně značná. Bláznovými ústy se vyslovuje otevřená kritika jednoho papežského ustanovení, kterým byla zkrácena práva kleriků.“ [Bachtin 2007: 243] Také *Lod' bláznů* v Boschově podání nabízí zajímavý pohled na postavy, spjaté s církví: Na palubě lodi se o placku, pověšenou na provázku, pere mnich s jeptiškou, přičemž se do placky nedaří ani jednomu z nich zakousnout. Celý tento výjev vsedě z povzdálí klidně pozoruje postava, oděná do typického oblečení pomatenců. „To on je na tomto plavidle, které veze jen blázny, tím moudřejším.“ [Heerz 2006: 112]

Samotná podoba blázna v umění je pozoruhodným konstruktem umělců – nikterak se totiž nepodobá skutečným šíleným, především po stránce oděvu, který pomatenci nosili. Blázen literární je autory z důvodu snadné rozpoznatelnosti a nálepce jednoznačné jinakosti oděn do dlouhého pestrobarevného kabátce s rolničkami či zvonečky, nosí čepici s dlouhými cípy spadajícími přes uši a celkově tak přijímá spíše komediální roli. [Heerz 2006: 113] Blázen je tedy rozpoznatelný na první pohled, již z dálky je slyšet cinkot rolniček, rozezvučených jeho chůzí. Historik Heerz [2006: 106] mu v rámci tehdejší literární invence přisuzuje i charakteristický sestřih vlasů „do kříže“ – ten však později ustupuje do pozadí před pro blázna a šaška typičtější čepicí s rolničkami. Takovýto univerzální oděv koneckonců blázni a šašci oblékají i v uměleckých dílech současnosti.

Ve skutečnosti však byl blázen oděn zcela obyčejně, jednoduchost převládala nad domnělou výstředností – barev bylo málo, navíc bez výrazných odlišností v odstínech. [Heerz 2006: 113] Ani blázen dvorní nepředstavoval výjimku – barvy oděvu v tomto případě často odpovídaly „oficiálním“ barvám pána, kterému sloužil. [Welsford 1966: 118]

Zmiňovaný dvorní blázen představuje asi největší rozdíl mezi skutečnou a literární podobou. Koláček [2007: 10] jej v nadsázce vykresluje jako někoho, kdo mohl věci nazvat pravým jménem, pod rouškou své bláznivosti říci bez obavy z trestu nepříjemnou pravdu svému pánu přímo do očí. Blázen tak byl hájen před trestem za „upřímnost“ a nemusel své názory skrývat či pozměňovat, aby odpovídaly tomu, co chce jeho pán slyšet. Takové pravomoci mu jsou přisuzovány i v umění – právě díky tomu může tato postava tak dobře sloužit kritickým účelům: „Blázen, cokoliv má na srdci, to prozrazuje svou tváří a vyjadřuje řečí, kdežto mudrci, jak říká též Euripidés, mají dva jazyky: jedním mluví pravdu, druhým to, co uznají podle okolností za vhodné.“ [Erasmus 2008: 87]. Skrze moudrá slova blázna dvorního tak může zaznít ledajaká kritika či jinak pro autora nebezpečná poznámka. Ovšem pravda o skutečných dvorních bláznech a jejich životě je značně odlišná.

Blázni, žijící na dvorech nejen šlechticů a králů, ale všech, kteří si to mohli finančně dovolit, skutečně existovali: „Se šašky a bláznů se setkáváme všude, tedy nejen u knížat a králů (...), ale také v palácích nebo hradech šlechticů a biskupů (...).“ [Heerz 2006: 114] Detaily o jejich životě jsou hojně zaznamenávány dobovými kronikáři právě proto, že se pohybovali ve společnosti, v jejímž prostředí se vedlo největší množství kronik a písemností. [Kieckhefer 2005: 120] Největší éra dvorních bláznů a šašků probíhala v Evropě především v patnáctém století. Přestože se začalo „zaměstnání“ dvorního blázna profilovat a vyskytovat ve větší míře na počátku středověku, není produktem této doby – blázni a šaškové, jakožto baviči šlechty, se vyskytují už v Evropském starověku při řeckých a římských slavnostech. [Koláček 2007: 171] Důvodů, proč se ale stal blázen součástí téměř každého většího středověkého sídla, popisuje Heerz [2006: 115] hned několik – krom křesťanského milosrdenství a pocitu povinnosti starat se o ty, kteří to potřebují, zde rozhodně platila i určitá známka prestiže dvora, který svého pomatence měl. To samo o sobě představuje zajímavou obměnu sociálního statusu některých duševně chorých: zatímco především v raném středověku sledujeme tendence šílené pokud možno izolovat od „zdravé“ společnosti a v rámci zachování dobrého jména rodiny či panství popírat jakékoliv vazby na ně,

v případě dvorských společností 14. a 15. století byli blázni, patřící dané šlechtické rodině (byť pochopitelně nelze mluvit o spojení pokrevním – v tomto ohledu se na izolaci a popírání bláznovy existence – či duševního stavu – vně rodiny nic nezměnilo), naopak vystavováni na odiv. Nezanedbatelná byla i všeobecně přijímaná představa, že vlastnictví dvorního blázna zajistí sídlu a jeho obyvatelům jakousi nadpřirozenou ochranu a štěstí.

Středověký model dvorního blázna tedy zprvu nestavil pomatence před úkol cíleně bavit ostatní jakousi tomu přizpůsobenou činností – duševně choří, společně s těmi, kteří trpěli nějakou viditelnou tělesnou vadou⁶, byli na dvorech vydržováni především pro pobavení už jen svým viditelným postižením. Blázni, tedy ti klidní povahou (o zuřivce se v té době „starají“ exorcisté), tak slouží – především ve službách dvorních dam a všeobecně spíše osob ženského pohlaví⁷ – jako jacísi ochočení domácí tvorové na hraní. Historik Welsford ve své studii o sociální a literární historii šílenců [1966: 59-60] popisuje slavnostní bankety a události na sídlech bohatých pánů, na které si partnerky pořadatele přiváděly své pomatence na ukázkou ostatním. Ne vždy však byla jejich přítomnost vítána – hosté si mnohdy na až příliš pohoršující chování či zjev bláznů stěžovali a právě v takových okamžicích se naplno projevil pravý účel přítomnosti dvorních bláznů – tedy role „otloukánka“. Jestliže si lidé při rituálním vyhánění bláznů z měst na pomatených jedincích vybíjeli vztek, dávali skrze ně volný průchod emocím a ventilovali tak všechny jinak potlačované pocity křivdy a bezpráví, byť s nimi trestaní šílenci neměli nic společného, pozice blázna dvorského představovala obdobnou roli – místo jediného procesu vyhnání však byl blázen v sídle pána k dispozici opakovaně, a to kdykoliv, kdy bylo potřeba „upustit páru“. [Kolářek 2007: 173]

Výrazně barevný a křiklavý bláznův oděv s rolničkami, objevující se v různých uměleckých dílech a stávající se symbolem karnevalové společnosti, si postupně nachází cestu i na dvorská sídla – lidé s duševní či tělesnou poruchou jsou tak postupně odsouváni do ústraní zájmu profesionály, specializujícími se na zábavu ostatních. Dvorního blázna pomalu stírdá dvorní šašek, bavící „na plný úvazek“ svou

⁶ Známí jsou především i literárně zpopularizovaní hradní hrbáči, o jejichž hrbu se věřilo, že přinese štěstí tomu, kdo se jej dotkne.

⁷ I když samozřejmě ne výhradně. Například Karel IV. Dostal svého osobního blázna k osmým narozeninám. [Welsford 1966: 118]

předstíranou bláznivostí. Z života jako ochočený domácí tvor se stává plnohodnotná profese, dvorní šašci jsou rekrutováni z řad nejrůznějších kejklířů.

Původně dvorní blázen nyní udává směr, kterým se kejklíři, následníci středověkých minstrelů, vydávají. Skupiny kočovných herců disponují v rámci svého repertoáru čím dál tím více postavou blázna – a zatímco na vesnicích se tato umělecká uskupení zastavují jen zřídka, ve větších městech, hradních sídlech a všeobecně dvorech bohatých pánů, kteří taková představení s oblibou zaštiťují, účinkují opakovaně – a dostává se jim za to více než slušné obživy. [Burke 2005: 50] Mnohá satirická díla, využívající „beztrestných“ úst bláznových, se tak dostávají i do vyšších vrstev. S postupem času se ale dvorská a lidová kultura začínají vzájemně vzdalovat, komedianti se stávají „nedůstojní kultivovaným očím“ a bláznům i šaškům je tak na dvoře v průběhu osmnáctého století konec. [Burke 2005: 284] Přesouvají se do nově vznikajících cirkusů a od jejich role „moudrého blázna“ je v umění plně upuštěno. Zůstává pouze ona směšná cirkusová složka, kdy si lidé dělají legraci z bláznovy či šaškovy pomatenosti a jinakosti. [Burke 2005: 259]

3.2 Organizované šílenství

„Bláznovství je obrácená moudrost, obrácená pravda. Je to rub a nížina oficiální, vládnoucí pravdy; bláznovství se projevuje především v nechápání zákonů a konvencí oficiálního světa a v odklonu od nich. Bláznovství, to je svobodná sváteční moudrost, osvobozená ode všech norem a omezení oficiálního světa, ale také od jeho starostí a serióznosti.“

[Bachtin 2007: 245]

Jestliže činy a slovo bláznovo satirikům sloužilo jako jakýsi nástroj ke kritice církve či mocenských struktur ve společnosti, podobným způsobem fungoval prvek šílenství i ve středověkých karnevalech (a obzvláště pak při svátku bláznů). Oproti případu z předchozí kapitoly však byl proces instrumentalizace šílenství do jisté míry obousměrný.

Přidělit svátku bláznů konkrétní datum, během kterého se slavil, není jednoduché – Heerz [2006: 105] označuje svátky Neviňátek, dětí či osla jako předchůdce, ze kterých nakonec svátky bláznů vznikly, přičemž je ale každá ze jmenovaných událostí slavena v jiném dni. „Konečné“ datum 28. prosince, v rámci kterého se nakonec ustanovil onen „nejvýznamnější“ svátek bláznů, není ve výsledku

tolik podstatné, jelikož se středověké svátky tak jako tak vzájemně mísily, odlišností ubývalo a většina z nich se od původních záměrů a důvodů konání odklonila k „podivným maškarádám“. [Heerz 2006: 80] Karnevaly, jak lze výsledky tohoto míšení souhrnně označovat, však měly společný princip: „V ten den bylo dovoleno dívat se na svět „bláznovskými“ očima a toto právo nepříslušelo jen svátku bláznů, nýbrž i lidově pouliční strážce každého svátku.“ [Bachtin 2007: 245] Lid, shromážděn v ulicích díky konání karnevalu, je ve své činnosti podporován pocitem vlastní nesmrtelnosti a relativnosti existující moci a vládnoucí pravdy. [Bachtin 2007: 241] „Karneval osvobozoval vědomí od nadvlády oficiálního světového názoru, dovoľoval pohledět na svět nově: bez strachu a pokory, s neomezovanou kritičností (...)“. [Bachtin 2007: 256]

Svátky bláznů a jim spřízněné rituály vznikly původně z popudu církve – byly spojeny s oslavou Kristova dětství, ale i všech dětí, slabých, nesvéprávných a obecně těch, kteří se o sebe sami nedokázali postarat. Nižší klerici, organizující v rámci svátků bohoslužby a obřady v kostelech, hlásají Kristova slova o rovnosti před bohem a nebezpečích spojených s majetkem, o pomíjivosti moci. Snaží se tak mírnit některá lidová „hnutí“, odhodlaná pálit všechny viditelné známky bohatství k obnově prvotní křesťanské doby a dospění ke společnosti laskavé, uznávající rovnost. [Heerz 2006: 122] V kostelech se tak pomalu upouští od prvotních záměrů svátků – skuteční blázni, ale i obyčejní mrzáci a chudáci jsou střídáni rituálně voleným opatem, biskupem nebo papežem bláznů, jehož vůli mají po dobu konání svátku všichni vykonávat. Sociální hierarchie je během tohoto procesu dočasně zrušena: „Na tuto krátkou chvíli byla pozastavena platnost zákonů zdvořilosti mezi sobě rovnými i respektování etikety a hierarchických stupňů mezi vyššími a nižšími: nedbalo se na konvence, byly zrušeny všechny distance mezi lidmi, což se symbolicky projevovalo právem obořit se důvěrně na váženého a vznešeného souseda pěstmi.“ [Bachtin 2007: 248] Sváteční rituál postupně přesahuje lokalitu kostela, lidé vyrážejí v maskách a barevných kostýmech bláznů do ulic. Heerz [2006: 165] popisuje měšťany dobrého postavení, řemeslníky, kupce, jak jedou na oslu a opouštějíce svou běžnou sociální roli hází za hlasitého prozpěvování po lidech vejce.

Během svátku bláznů tak společnost velmi výstředně, avšak téměř beztrestně uvolňuje napětí, nashromážděné za celý rok. To se pochopitelně v rámci atmosféry karnevalové svobody neobešlo bez násilí a krádeží. Bachtin [2007: 250] například hovoří o případech, kdy byla (nejčastěji chudými měšťany) v rámci

anonymity, poskytované karnevalovými maskami, velmi často porušována vlastnická práva venkovanů. I díky těmto výtržnostem, především však z výsměchu, který během karnevalu při volbě papeže bláznů a podobných sklízela, vyjadřovala se církev k těmto – dříve plně podporovaným a z vlastního popudu organizovaným – událostem odmítavě a s odporem⁸. Pařížská univerzita navíc v polovině 15. století označila svátek bláznů jako „pozůstatek pohanství, odsouzeníhodná a škodlivá zkaženost, která směřuje k zjevnému pohrdání Bohem, bohoslužbami a biskupskou hodností, a že ti, kdo ho slaví, napodobují pohany, porušují kánony koncilů a papežských dekretů, znesvěcují svátosti a církevní hodnosti, zesměšňují věci posvátné, vyznávají podezřelou víru, a proto se s nimi má nakládat jako s kacíři“. [Heerz 2006: 133] Snad ještě větším trnem v oku než lidé slavící svátky bláznů byli církvi mladí klerici, kteří v kostelech umožňovali konání zmiňované volby papeže bláznů. Ty, jakožto osoby neuznávající církevní disciplínu a biskupskou či papežskou důstojnost, měl za tyto činy čekat trest exkomunikace. [Heerz 2006: 133]

Jakkoliv se církev proti svátkům bláznů a karnevalům bouřila, přežily bez větších problémů tyto události i přes všechna její nařízení⁹ celé patnácté, dokonce i šestnácté století. Obyvatelé měst hleděli na potlačování svátků bláznů s nelibostí, proti pokusům o jejich zrušení se organizovaly hromadné protesty¹⁰. Rozhodujícím faktorem přetrvávající existence karnevalů však byla tolerance ze strany hlavy státu či vládců daných provincií a měst. Svátky bláznů, ale i ty další, tak definitivně upouštějí od původního rozměru, zbavují se náboženského rámce a stávají se plně profánní záležitostí. [Heerz 2006: 140]

⁸ Proti karnevalovým výtržnostem se postavila i osoba v rámci tématu této práce velmi významná – autor básně *Loď bláznů* Sebastian Brant obviňuje kněze, že neuctívá napodobování posvátných gest umožňují – a někteří se jich přímo i účastní. „Blázen škrábe svini za ušima a cloumá jí. Zvonek rozeznívá, sviňáckou písničku mu za to zpívá. Jenom svině dneska tance pořádá, loď pošetilců přitom pevně ovládá.“ [Brant, dle Heerz 2006: 137]

⁹ Například ve francouzském Rouenu provinciální koncil v roce 1445 výslovně zakázal organizaci a provozování her a rituálů spjatých se svátkem bláznů v prostorách kostelů a hřbitovů. První z řady takovýchto nařízení Heerz [2006: 133] datuje již k roku 1198.

¹⁰ Ve městě Troyes se v rámci obecného rozhlášení, že mají být svátky bláznů zrušeny, zorganizovala na náklady lidu výstavba vysokých pódíí, na kterých se pak odehrávaly hry, urážející biskupa a nejvýznamnější katedrální hodnostáře. Postavami v hrách bylo například pokrytectví, falešné zdání či předstírání. [Heerz 2006: 140]

Přimhouření očí ze strany vládnoucích autorit nad pravidelnými karnevalovými radovánkami nebylo bezúčelné: „Všechny vlády ochotně tolerovaly ony hrubé žerty, které na několik hodin smetly jejich důstojnost a zesměšňovaly jejich způsoby a společenské postavení: vždyť to byl jen poněkud nepříjemný den, pár okamžiků. Hrubé žerty je popravdě řečeno tolik neohrožují. Jsou lepší než záludný oheň, který by dlouho vskrytu doutnal.“ [Heerz 2006: 188] Podobný výklad „funkce“ svátku bláznů nabízí i Burke [2005: 214], když popisuje kolektivní povědomí o společenských nerovnostech v bohatství, statutu a moci. Karnevaly podle něj představují prostředek bezmocných pro uvolnění nahromaděné zášti a frustrace. Zároveň však poskytují možnost kontrolovaného „úniku páry“; lid si své agresivní nálady vybijí v určitých předem známých dnech v roce, na které je možné se předem připravit a řádění davu mít alespoň částečně pod dohledem a kontrolou.

Svátky bláznů a karnevaly navíc vládcům mohly posloužit i v dalších případech – Michail Bachtin [2007: 253-254] popisuje Rusko za Ivana Hrozného nebo později Petra Velikého: druhý jmenovaný se například pod rouškou bláznivosti a zábavnosti pokoušel zavést ve svém carství evropské zvyklosti – stříhání brad, evropské společenské mravy a oděv.

Šílenství obsažené v karnevalech a svátcích bláznů tedy již dlouho nezahrnuje skutečné duševně choré, přestože tyto svátky původně vznikly právě kvůli péči o ně. Středověká společnost si nárazově konstruuje jakýsi převrácený svět se svými vlastními pravidly, a to právě na základě osoby blázna, respektive jeho bláznivosti. Svátky bláznů tak v určitém přeneseném významu představují Foucaultem zmiňovaný předosvícenský dialog rozumu s ne-rozumem. Tyto události zároveň ukazují dokonalou „oboustrannou“ instrumentalizaci šílenství – zatímco lid pod rouškou bláznivosti uvolňuje nahromaděné napětí, vládnoucí autority daný proces vědomě kontrolují a využívají jej k upevnění stávající moci a sociálních struktur.

„Nevybouchnou snad vinné měchy a sudy, jestliže se čas od času neotevře otvor pro přívod vzduchu? I my jsme starými sudy.“

[Francouzský klerik roku 1444, dle Burke 2005: 215]

3.3 Předstírané šílenství

„Jeden se tam dokonce vydával za svatýho Cyrila a Metoděje, aby dostával dvě porce.“

[Švejk o pobytu v blázinci, Hašek 2008: 36]

Filosof Ian Hacking v rámci svého zamyšlení nad teorií sociálního konstruktivismu hovoří o tzv. *interaktivním typu* jedince, pomocí kterého akcentuje i opačný směr popisovaného konstruktivistického procesu. Takový typ se v momentě, kdy si uvědomí, že je nějakým způsobem klasifikovaný, může skrytě či zjevně vůči danému zařazení vymezit: „lidé tohoto typu si mohou uvědomit, že jsou takto klasifikováni. (...) přizpůsobit si nebo převzít životní styl, aby se shodovali s klasifikací, která se může vůči nim uplatňovat, případně aby se jí vyhnuli. (...) Výsledkem mohou být mimořádně silné interakce.“ [Hacking 2006: 60] Klasifikace, pomocí kterých jsme jedince zařadili, přidělili mu nějakou nálepkou, už navíc nadále nemusí na základě takovýchto změn platit – tento jev Hacking nazývá *lopingovým efektem lidských typů*. [Hacking 2006: 60] Ovšem vymezit se vůči určité klasifikaci mohou pochopitelně i ti, kterých se primárně netýká. Předstírat šílenství, vstoupit dobrovolně do role vymezené bláznům, totiž v určitých situacích znamenalo osobní výhody či minimálně vyhlídku nějakého zisku.

Teorii o výše zmiňované interakci lze v kontextu tématu šílenství aplikovat již v období raného středověku v počátcích klášterní péče o duševně choré. Poloha těchto klášterů byla všeobecně známa a místní péče poskytována velkému množství lidí – včetně v té době z měst vyháněných bláznů. Polský historik Geremek [1999: 26] označuje takovýto středověký systém podpory za nedokonalý a bez známek dlouhodobější životaschopnosti – především kvůli možnosti zneužití těmi, kteří se péče dožadovali. Ta se totiž vyznačovala vysokou výší milodarů, které byly rozdávány plošně, nikoliv podle skutečných potřeb jednotlivců. V době, kdy ještě církev nepřistoupila k démonologickému pojetí duševních chorob, tak mohlo vydávání se za blázna a žití z milodarů, poskytovaných v kláštorech, představovat nezanedbatelné výhody.

Právě skutečnost, že byla péče o duševně choré koncem prvního tisíciletí stále více v rukách církve, však situaci podvodníků, kteří se za účelem obohacení nebo možnosti dostat najíst a přespat v teple vydávali za takto postižené, velmi ztížila.

Někteří středověcí kanonisté totiž začali právě z vědomí, že se takovéto podvody dějí, polemizovat nad milosrdenstvím v podobě plošně poskytovaných milodarů. Ve společenském povědomí tak vzrůstá nutnost rozlišovat mezi těmi, kteří mají mít nárok na péči. [Geremek 1999: 35]. Klášterní péče se stává čím dál tím více cílenou záležitostí, kritéria nároku na milodary se zpřísnují. Na scénu navíc přichází démonologický koncept šílenství, a nebezpečí spojená s vydáváním se za blázna a dobrovolným přijetím statusu šílené osoby tak nyní převažují předchozí pozitiva.

Situace se významněji změnila až v období končícího sedmnáctého století¹¹, které je spjato s odeznívajícím vlivem inkvizičních zásahů do justice. Tato skutečnost představovala změnu přístupu k prohřeškům duševně chorých. Na činy bláznů už není nahlíženo jako na dílo ďáblovo s jediným možným vyústěním, tedy očištěním ohněm – naopak, stejný nezákonný čin může být různě trestán právě podle toho, zda byl konán za účelem vědomého ublížení (či jiného špatného úmyslu), nebo nikoliv: „Problematičtější je otázka „svobodné vůle“ a „zlého úmyslu“ jako předpokladu trestného činu opravňujícího trest. Tridentský koncil potvrdil dogma o svobodné vůli člověka, který se tedy může z cesty Dobra vzdálit pouze dobrovolně. Tradiční rozdělení mezi dol (vědomé zavinění) a culpa (chyba) pak respektuje zásadu, podle níž jen zlý úmysl konstituuje zločin – tam, kde došlo k trestnému činu neúmyslným pochybením, případně tehdy, kdy je pachatelem duševně narušená osoba, může v principu následovat pouze lehčí trest a odškodnění, nikoli trest hrdelní a veřejný.“ [Tinková 2004: 124] Eugen Vencovský připisuje zásadní začlenění „bláznovské problematiky“ mezi společenskoprávní záležitosti Paolovi Zacchiasovi – lékaři a právníku v jedné osobě – který roku 1624 vydává v Římě spis *Questiones medicolegales*, pojednávající o základní právní ochraně šílených osob: „Duševně chorý je zodpovědný za činy, kterých se dopustil, když byl zdrav, nikoli za činy z doby trvání jeho nemoci. Činy spáchané v hněvu a náhlém rozrušení mají být u soudu posuzovány mírněji.“ [Vencovský 1996: 145] Tyto nově vzniklé podmínky rozšířily možnosti právnické argumentace – status šíleného se tak u soudu stává často užívanou proměnnou, a to nehledě na skutečný zdravotní stav obžalovaného.

¹¹ Pochopitelnou výjimku v rámci úvah o předstíraném šílenství za účelem vlastního profitu ještě v období vrcholícího středověku tvořili dvorní šašci, kteří vystřídali dvorní blázny. Tato profese však „bláznovství“ sama o sobě oficiálně (a hlavně přiznaně) představuje a do konceptu této kapitoly tedy příliš nezapadá.

Významná je rovněž otázka předstíraného šílenství u přečinu pro křesťanskou společnost nejzávažnějšího: „Vražda sebe samého podléhá přísnějšímu trestu než vražda jiné osoby, protože vrah druhého zabíjí pouze tělo, ale nemůže uškodit duši. Ale ten kdo sám sebe zabije, zabíjí tělo i duši.“ [Le Brun de la Rochette, dle Tinková 2004: 236] Slova tohoto významného francouzského právníka 17. století vyjadřují všeobecný názor na akt sebevraždy. Tinková [2004: 236] ji popisuje jako revoltu proti Stvořiteli, svědectví o selhání ve víře – a jelikož se hříšník úmyslně vyloučil z komunity živých, má ho podobný osud čekat i v rámci světa mrtvých. Sebevrahova duše totiž nedokončila přechodový rituál, zůstala v půli cesty mezi životem a smrtí a není jí předurčeno nalézt věčný klid. Dobrovolné smrti tedy ve středověku a raném novověku odpovídalo hned několik trestů, kterými z logických důvodů strádali především hříšníkovi pozůstalí: V první řadě se jednalo o částečnou, nebo rovnou úplnou konfiskaci sebevrahova jmění. Kanonické právo navíc ukládá odmítnutí křesťanského pohřbu a zákaz modlit se za spásu duše mrtvého s tím, že takové snahy jsou stejně s ohledem na charakter úmrtí zbytečné. Tělo je pochováno bez procesí, mše i hlasu zvonů. V některých případech je dokonce rozhodnuto o zneuctění sebevrahova těla, jelikož ten byl ke svému poslednímu činu jistě donucen démonem, který jej posedl. Způsobů realizace bylo v takovém případě několik – od klasického spalování, přes „pohřeb“ v sudu do řeky, až po vláčení těla tváří k zemi. [Tinková 2004: 238]

Krom „skutečné“ sebevraždy, na kterou se vztahovaly vyjmenované tresty, však společnost v rámci určité dualistické koncepce rozeznávala i sebevraždu *ex non campos mentis*, tedy takovou, která byla vykonána následkem duševní poruchy. S ohledem na stav šílenství, ve kterém se sebevrah v momentě konání svého činu nacházel, tento typ ukončení vlastního života není považován za trestný. [Tinková 2004: 237] Právě této skutečnosti se někteří z těch, kteří byli rozhodnutí vzít si život, snažili ve prospěch cti a jmění svých rodin využít. Tinková [2004: 246] například uvádí muže, který se oběsil v ženských šatech. O sklonech k bláznovství přitom v průběhu jeho života nic nenasvědčovalo a historička tak polemizuje nad úmyslnou strategií ze sebevrahovy strany, tedy že šlo o zcela příčetný a vědomý krok, jak sebe sama vydávat za šíleného. Zajímavé jsou rovněž údaje o osobách, které spáchaly sebevraždu, a díky následnému prohlášení za šílené unikly trestnému procesu včetně potupného pohřbu – výzkumy z Anglie, Francie i Německa ukazují, že většina těchto osob byla

privilegovaného postavení, ať už se jednalo o šlechtice či duchovní. [Tinková 2004: 245]

Středověké období před a následně po odeznívajícím démonologickém výkladu duševních chorob se tak v určitých situacích až do příchodu totálních institucí v podobě Pinelových azylů vyznačuje nezanedbatelnými příležitostmi vytěžit něco z dobrovolného přijetí statusu blázna a předstíraného šílenství.

3.4 Šílenství a gender

Michel Foucault ve svých *Dějínách šílenství* v rámci kapitoly o podobách šílenství rozsáhle na bezpočtu konkrétních příkladů popisuje, jak nejednotné byly v období před vznikem oboru psychiatrie (jehož diskurs mimo jiné částečně přinesl i jednotné sdílené definice) názory jednotlivých lékařů a učenců na příčiny propuknutí a konkrétní projevy jednotlivých typů šílenství. [Foucault 1994: 62-91] Určité názorové shody bychom však v období středověku vysledovali, především pak v souvislosti se vztahem mezi typem duševní choroby a pohlavím osoby postižené daným typem šílenství.

V daném ohledu byla nejspecifičtější duševní nemocí z pochopitelných důvodů *hysterie*. Toto slovo pochází ze starořečtiny, znamená děloha, a tento význam samotnou nemoc na dlouhou dobu diagnosticky vymezil a zavázal: „hysterie je výlučně chorobou žen, způsobená různými tajemnými proměnami lůna. (...) Asociace ženského reprodukčního systému s něčím tak jevově pestrým jako jsou projevy hysterie je důsledkem radikálního poznatku, že nezhoubné účinky frustrované a narušené neukojené sexuality se v citovém životě žen projevují rozvratným efektem.“ [Černoušek 1994: 134] V tomto duchu hysterii definoval už klasik Platón, který dle Černouška [1994: 136] spatřoval příčiny nemoci ve „znepokojení dělohy“, která, „ponechána příliš dlouho ladem“, započne putovat tělem. Tento koncept hysterie beze změn přetrvává po celý středověk až do raného novověku, kdy jej lékař Thomas Willis dokonce označuje za jakousi univerzálně diagnostikovanou ženskou nemoc: „Hysterická vášeň se těší mezi nemocemi žen proslulosti tak neblahé, že je podobně jako *semidamnati* odsuzována brát na sebe viny mnoha chorob jiných; jakmile se u některé ženy projeví nějaká nemoc neznámé povahy a původu, jejíž příčina nám uniká a jejíž léčbou si nejsme jisti, okamžitě to přičteme škodlivému vlivu dělohy, která ve většině případů za

nic nemůže, a nad každým neobvyklým příznakem prohlašujeme, že jde o jakýsi projev hysterie. (...)“ [Willis, dle Foucault 1994: 76]

Lidská sexualita a mezilidské vztahy hrály v očích lékařů v kontextu vzniku jednotlivých typů šílenství důležitou roli nejen v souvislosti s hysterií. Zatímco osvícenští lékaři staví typicky ženskou hysterii do protikladu k *hypochondrii*, jakožto mužskému ekvivalentu této nemoci¹², středověké lékařství zohledňuje pohlaví nemocného především v souvislosti se schopnostmi a odlišnými způsoby vyrovnání se s neopětovanou vášní či potlačovaným chtíčem – navazuje tak na antické lékařské poznatky, platné prakticky až do objevu krevního oběhu¹³, který pohled na duševní i jiné choroby znatelně pozměnil. Tento přístup platil například u *melancholie* z lásky, případně žárlivosti. Černoušek [1994: 69] její vznik popisuje jako stav, vznikající z náhlého konce zamilovanosti či následkem únavy z tyranizujícího citu. „Prognóza této zamilované a žárlivecké melancholie závisí na dědičných sklonech, na tom, nakolik člověk podléhá smutku a dokáže se jím trápit, někdy až téměř opájet.“ [Černoušek 1994: 69] Způsob, jakým se ženy a muži vyrovnávají s neopětovanými city a zadržovanou vášní je odlišný – zatímco ženy tyto stavy víceméně úspěšně skrývají a potlačují¹⁴, muži apaticky propadají do úzkostných stavů, podléhají smutku a někdy podezíravým bludům. [Černoušek 1994: 69] Dlouhodobá potlačovaná vášeň pak u žen ústí právě do výše popisovaných projevů hysterie.

Myšlenku vlivu lidské sexuality a potlačených citů jakožto příčinu vzniku šílenství zcela nevyvrátil ani nastupující démonologický koncept duševních chorob. Tuto představu pouze zasadil do vlastního teoretického rámce – lidské city a vášně tak pokouší služebníci d'ábla, snažící se pokorné křesťany donutit hřešit; démoni a d'ábové jsou v dobovém umění často vyobrazováni s obrovskými falickými signaturami, „útočící na muže víry, čistoty a ctnosti.“ [Černoušek 1994: 63] Příčina šílenství je tedy v případě mužů vysvětlována tak, že jejich mysl posedl d'ábel a zlé síly je přinutily hřešit (byť třeba jen v myšlenkách), v případě žen jde o ty, které se s d'áblem nebo jeho

¹² „U mužů – „jejichž tělo se snaží zbavit přebytku krve zvracením a vznikem hemeroidů“ – se tato nemoc nazývá hypochondrií, u žen, „jejichž měsíčky nejsou, jak by měly být“, se nazývá hysterií. „Mezi oběma poruchami nicméně není podstatný rozdíl.““ [Foucault 1994: 81]

¹³ Objev krevního oběhu je připisován Williamu Harveymu (1578-1657)

¹⁴ „Podobají se v tom baňkám destilátoru, pěkně usazeným na kotoučku, takže není zvenčí žádný oheň vidět, ale nahlédnete-li pod baňku a sáhnete-li těm paním na srdce, najdete na obou těch místech mocný žár.“ [Jacques Ferrand, dle Foucault 1994: 77]

démonickými přísluhovači paktovaly, nebo s nimi rovnou obcovaly. Nezanedbatelný je rovněž poměr pohlaví těch, u kterých vymítací praktiky exorcistů nebyly úspěšné (nebo jejich hříchy byly natolik závažné, že bylo rozhodnuto rovnou o trestu nejvyšším), a posedlí tak byli odsouzeni ke spáse plameny: procesy s upalováním čarodějnic a hříšnic, které se paktovaly s démony, byly značně častější než u mužů. Jean Bodin, právník z Toulouse, tuto skutečnost částečně vysvětluje ve své ostré kritice odpůrce démonologického přístupu k šílenství Johanna Weyera, když se pozastavuje nad jeho názorem, že by ženy měly být v případě inkvizičních procesů posuzovány stejně jako muži: „Vždyť boží zákon jednou provždy stanovil, že muži podléhají méně často špatnostem než ženy. Všude na jednoho čaroděje připadá 50 čarodějnic! Zákon proto musí být stanoven tak, aby se údernost satanských jednotek zmenšila co nejvíce. Zákon prostě nemůže přihlížet k iracionálním názorům takzvané lékařské vědy.“ [Černoušek 1994: 212] Postavení ženy ve středověké společnosti¹⁵ je v tomto případě reflektováno i v kontextu šílenství, respektive pravděpodobnosti posednutí ďáblem.

V historii lékařství zabývajícího se šílenstvím bychom pochopitelně objevili i určité výjimky, nezapadající do vytvářejících se kategorií nemocí dle pohlaví šílené osoby. Takové případy však byly spíše ojedinělé a teorie z nich vzešlé nepřetrvaly příliš dlouho. Například antický lékař Galénos z Pergamonu uznával i mužskou formu hysterie – ta měla rovněž vznikat v důsledku sexuální abstinence, zadržované sperma mělo u ctnostných jedinců vést až k „úplnému strnutí myšlenek a pohybů.“ [Černoušek 1994: 138] Galénovy názory se však brzy zapomněly a středověcí lékaři jeho myšlení nepřevzali. Osvícenský Philippe Pinel později přichází s definicí *nymfomanie*, kterou vidí jako určité synonymum ženské hysterie – tu mužskou však stále neuznává, pouze připouští, že se sobě určité příznaky, vykazované osobami obou pohlaví, mohou podobat. [Černoušek 1994: 155]

Středověké a raně novověké myšlení tedy příčiny vzniku duševních nemocí hledá v souvislosti s lidskou sexualitou a chtíčem. Na základě tohoto myšlení¹⁶ pak často dle pohlaví nemocného klasifikuje druh šílenství a často i metody léčby.

¹⁵ V souladu s postavením ženy ve středověké společnosti tehdejší kultura vytvořila ještě jeden genderový stereotyp – postava dvorního blázna, posléze šaška, jakožto profesionálního baviče, byla výhradně mužskou záležitostí.

¹⁶ Sigmund Freud ostatně tento názor zastával ještě v době svého lékařského působení – středověké obrazy ďábla se pokoušel vysvětlit „na základě dynamiky paranoidního vývoje“ – případ malíře Christopa Haizmanna, melancholika, kterému inkvizitoři vymítali ďábla z těla, Freud na základě své studie označuje za „pramen vytěsněných homosexuálních fantazií, které se autorovi vracely v halucinačních výtvorech“. [Černoušek 1994: 59]

4. NADVLÁDA LÉKAŘSTVÍ

4.1 Od vítězství vědy k azylům

Období renesance předznamenává sociálnímu statutu bláznů počátek velkých změn. Na jednu stranu se na úkor inkvizičních démonologických praktik začíná stále více prosazovat humánnější koncepce péče o duševně choré, na tu druhou však návrat šílených do rukou lékařů neznamená nikterak zásadní zlepšení jejich životních podmínek. Vencovský [1996: 135] poznamenává, že se již duševně choří na základě domněnky, že jsou posednuti ďábelskými silami, nelikvidovali, renesanční lékařství je však vnímá jako osoby nevyлéčitelné – a jako takové tedy nevyžadující lékařského ošetření či společenské ochrany a je možné je svěřit k zadržení do věznic či sklepních komor městských špitálů. Humánnější koncepce v nakládání s duševně chorými je tedy dle Vencovského charakteristická pouze tím, že se v rámci ní přímo nezabýjelo. Vnímání blázna očima „normální“ společnosti se ale přespříliš nezlepšilo: „Onemocnět duševní chorobou bylo společenskou hanbou, nikoli lidským neštěstím.“ [Vencovský 1996: 135] V tomto duchu je s pomatenými i zacházeno: „Ve všech městských zařízeních bývali duševně choří připoutáni okovy ke zdem a trávili svůj život ve špíně a strašlivých podmínkách. Jestliže již „nezuřili“, byli vyváženi v dřevěných nebo železných klecích na hlavní náměstí jednotlivých měst, kde byli ukazováni měšťanům a vystaveni veřejnému posměchu a týrání.“ [Vencovský 1996: 135 – 136] Renesance tak představuje jakýsi rozšířený koncept dvorního blázna – lidé si na pomatených vybíjejí své křivdy a potlačované emoce, jen v daleko větším měřítku. Navíc je tato možnost přístupna všem, nikoliv jen těm, kteří si to mohli dovolit¹⁷.

Pokrok, který lékařská věda vůči některým církevním dogmatům v renesanci učinila, tedy ještě neznamenal definitivní skon církevního přístupu k šílenství: „Inkviziční metody přežívají v jakési sublimované formě, mírnější, jakoby vědecky společensky zdůvodněné, nadále. Nahánění strachu z týrání a bití, vyloučení z kolektivu občanů a společenská izolace v lidsky nedůstojných podzemních kobkách, určených pro „hospitalizaci“ duševně chorých, spolu s jejich ukazováním a

¹⁷ Vencovský dokonce uvádí, že v některých státech raně novověké Evropy byli duševně choří v jakýchsi lesních rezervacích, kam byli umísťováni, nahánění a loveni s tím, že bylo oficiálně povoleno jejich zabíjení. [Vencovský 1996: 137]

předváděním návštěvníkům – to vše trvá dále, třebaže v poněkud lidšější formě.“ [Vencovský 1996: 147]

S příchodem osvícenství je šílenství, v renesanci vystavované zdravým lidem – tedy rozumu – na odív, umlčeno. Michel Foucault [1994: 31] zasazuje gesto, vykazující blázny do internace jako na jejich přirozenou půdu, do poloviny 17. století. V tomto období spadají různá již existující azylová a internační zařízení pod společnou správu hlavy státu, aby nadále sloužila jako jakási polosoudní struktura, administrativní celek, který „třebaže není tribunálem, kromě už zmíněných pravomocí rozhoduje o vině a vykonává trest.“ [Foucault 1994: 32] Do těchto zařízení, všeobecných špitálů, kde fungovala absolutní svrchovanost místních správců, jejichž rozhodnutí znamenala soud bez možnosti odvolání, jsou krom chudých, invalidních a obecně nepracujících plošně umístěování rovněž blázni: „Ať už se přihlásí sami, nebo je tam pošle královská či soudní moc, mají být přijati, ubytováni a živeni.“ [Foucault 1994: 32]

Jak ale Foucault [1994: 32] dále upřesňuje, funkce všeobecného špitálu nemají nic společného s léčbou. Jedná se o pořádkovou instanci, vzešlou z osvícenské morálky, přičemž osvícenská internace vychází z imperativu práce, přesněji řečeno odsouzení zahálky. Sociální status duševně chorých je tak znovu pozměněn – blázni, neschopni pracovat, při nucených pracích projevují svou jinakost a jsou (nikoliv z důvodu posednutí ďáblem či nemoci jako tomu bylo dříve) zavírání společně s těmi, kteří všeobecnou pracovní povinnost odmítají. „Šílenci byli „zavírání“ už dřív, ale teprve až 17. století je začíná „internovat“ a mísit je přitom s celou jednou částí populace jako její příbuzné.“ [Foucault 1994: 42] Dějiny života šílených se tak po stovkách let opět protínají s dějinami žebráků a chudých. Obě skupiny jsou sjednoceny v jednu a internovány do mravnostních institucí. „To, co uzavírají zdi internace, je jakási negativní forma obce mravnosti, o níž v 17. století začíná snít buržoazní vědomí: obec mravnosti, určená pro ty, kdo by se z ní rádi vymkli, a kde právo vládne silou bez odvolání – jakési svrchované dobro, v němž triumfuje hrozba a v němž ctnost má sama o sobě takovou cenu, že jedinou její odměnou je absence trestu.“ [Foucault 1994: 44]

Období osvícenství však některým přináší i změny pozitivní. Zatímco ve středověku neznamenal majetek rodiny duševně chorých pro dotyčné žádné výhody – jen absolutní izolaci, navíc z popudu vlastních příbuzných – sedmnácté století přichází se speciálními institucemi, kam mohli majetní měšťané své pomatené příbuzné umístit: „Majetní duševně choří měli naproti tomu příležitost léčit se v lékařsky vedených „penziencech“. (...) Měli zde určitou možnost pohybu, bylo postaráno o jejich osobní

hygienu a mohli si platit vlastního lékaře, který do těchto sanatorií dojížděl. Hrubé zacházení bylo zakázáno. Tato soukromá zařízení však byla přístupná jen bohatým vrstvám obyvatelstva, především z řady šlechty a církve.“ [Vencovský 1996: 164] Z charakteru klientely takovýchto institucí víceméně vyplývá, proč v těchto případech nehrál roli imperativ práce a odsouzení zahálky, které nemajetné šílené internovalo do tomu určených azylů¹⁸.

Určitou změnu lékařského přístupu k nemajetným šíleným lze sledovat v 18. století: „V léčebné a zdravotnické péči o duševně choré lze v tomto období zaznamenat pozvolna se zesilující pokrokový směr, který požadoval z důvodů lidskosti umístování duševně chorých ve zvláštních útulcích a místnostech při nemocnicích.“ [Vencovský 1996: 155] Zajímavá je především výše zmiňovaná idea lidskosti – Foucault [1994: 128] udává, že se „hrozba šílenství opět zařadila mezi naléhavá témata století“ a popisuje přitom až posedlou obavu ze stále se šířícího vlivu ne-rozumu. V kontextu těchto událostí se sociální status duševně chorých znovu hýbe – pomatení již nejsou součástí jedné velké skupiny zahálejších a morálkou opovrhujících trestanců, stále hlasitěji je voláno po jejich oddělení od této skupiny lidí: „(...) Po celé 18. století se zdůrazňovalo, že si vězňové zaslouží lepší osud, než aby byli směřováni s bláznů.“ [Foucault 1994: 137] Zkušenost šílenství se tedy v průběhu 18. století opravdu proměnila, nikoliv však pouze na základě jakési humánnosti, kterou se ostatně zastřešuje i navazující Pinelovo velké osvobození bláznů: „Pojetí šílenství se zvolna proměnilo přímo na půdě onoho reálného a zároveň umělého prostoru, jímž byla internace; (...) O postupné izolování šilenců a roztřídění jednoduše nesmyslného na základní druhy se nezasloužil pokrok medicíny ani nějaký lidský přístup. Fenomén se zrodil v samém lůně internace, odpovědnost za nový způsob pojetí šílenství je třeba přičíst jí.“ [Foucault 1994: 137]

Na jednu stranu tedy lékařství mění svůj pohled na šílenství jako původně nevyléčitelnou nemoc: „přesto že léčení duševně chorých jest obtížné, přece jen se staly případy jejich uzdravení, takže léčení a uzdravení duševně chorých se nezdá být nemožné.“ [Kirchhoff, dle Vencovský 1996: 156], na tu druhou je snaha o lidštější zacházení se šilenci pouze záminkou pro jejich oddělení od ostatních vězňů, izolování

¹⁸ Zajímavé je, že století devatenácté vnímá právě bohatství a přílišnou svobodu jako příčiny šílenství, specifikuje například „anglickou melancholii“: „Šílenství, v Anglii „častější než jinde“, je daň za tamější svobodu a za bohatství, jež tam všude panuje.“ [Foucault 1994: 129]

šílenství tak, aby nehrozilo jeho šíření mezi ostatní internované. Foucault na to konto poznamenává: „Přítomnost šílenství mezi nimi je ztělesněním nespravedlnosti, ale páchané na *těch druhých*. Velká jednota, pod níž byl neurčitě zahrnován všechen nerozum, končí. Šílenství se individualizuje, ale jeho podivné dvojnictví se zločinem, či alespoň těsné sousedství s ním, prozatím nikdo nezpochybnuje.“ [Foucault 1994: 140]

4.2 Philippe Pinel a totální instituce

„Vězení plodí bláznů. Vězňové nalezení v Bastille, v Bicetre, byli zblblí.“

[Foucault 1994: 140]

Michal Černoušek označuje „legendární revolucionářství“ Philippe Pinela za „snad nejpobulárnější a nejhlouběji zakotvenou polopravdu, téměř vědeckou pohádku“. Pinelův akt osvobození šilenců komentuje [1994: 49] takto: „Všichni studenti lékařství jsou neochvějně posilováni v této historické polopravdě, která vznikla ochotou člověka vidět v několika případech obecnou zkušenost. Zilboorg jednou Pinela nazval revolucionářem a od té doby toto označení všichni další autoři skript a učebnic vesele opisují jeden od druhého.“ Hlavní příčinou tohoto obecně heroizovaného činu byla dle Černouška především nutnost zjednat podmínky vhodné pro vědecké pozorování šílenství. „Těžko přece můžeme systematicky sledovat něco, co se v subhumánních podmínkách ukrývá ve tmě v podzemí a navíc spoutané řetězem.“ [Černoušek 1994: 51]

Přesto je Pinelův čin z konce 18. století, kdy nařídil v rámci reformy péče o duševně choré sejmut železné okovy (pouhým) 13 bláznům z Pařížského Bicêtre a Salpêtrière, pro téma této práce významný: nově etablovaný psychiatrický lékařský obor dal vzniknout azylům, specializovaným institucím pro péči a léčbu duševně chorých – se všemi parametry Goffmanových totálních institucí.

Erving Goffman rozlišuje pět druhů takovýchto institucí, přičemž hned dva z nich odpovídají nově vzniklým azylům pro duševně choré: prvním typem jsou instituce, vzniklé za účelem péče o ty, kteří toho vlastními silami nejsou schopni; dalším pak instituce zřízené v rámci ochrany společnosti před deviantními jedinci. Zdi azylu v tomto případě nechrání své chovance, nýbrž blaho společnosti vně těchto vybudovaných hranic. [Goffman 1990: 4] Totální instituce se vyznačují tím, že v rámci

svého působiště přebírají vládu a sjednocují veškeré lidské aktivity „vnějšího světa“ do jednoho prostoru a času, bourají pomyslné bariéry mezi nimi a znemožňují tak svým chovancům v rámci těchto jednotlivých aktivit měnit role podle potřeb a nastalé situace. Aktivity, jako jsou například práce, volný čas, ale i spánek, jsou vykonávány společně, pod neustálým dohledem a především dle přísně stanoveného rozpisu a plánu. [Goffman 1990: 6]

Azyly pro duševně choré pracují především s principem neustálého strachu, který je ztělesněním samotné podstaty útulku. Zatímco předchozí internace pouze oddělovala rozum od ne-rozumu a strach, který z uplatňování této moci plynul, byl pouze povrchový, strach nastolený v rámci azylu pro blázny je podle Foucaulta hlubinný: „směřuje od rozumu k šílenství jako prostředník, jako připomínka, že mají dosud cosi společného, přes co by spolu mohly znovu navázat kontakt. (...) Šílenství už teď nemá nahánět strach, nebude už moci; strach bude mít ono samo, strach, v němž bude bez odvolání a nenávratně vydáno pedagogice zdravého rozumu, pravdy a morálky.“ [Foucault 1994: 152] Foucault dále vysvětluje funkci strachu v azylech: nejde pouze o omezení svobody šílenství, strach má „narýsovat a podtrhnout pole odpovědnosti, na němž bude jakýkoli projev šílenství vždycky spojen s trestem.“ [Foucault 1994: 153] Silně morální osvícenská společnost tak prostřednictvím azylů vytváří bláznovu provinilost, posílenou neustálým strachem z případného trestu: „Nikdy není zcela sám, vždy je buď přímo vystaven pohledům druhých, anebo nemůže tuto možnost alespoň vyloučit.“¹⁹ [Keller 1996: 131] Se šílenstvím se tedy v rámci azylu vede nepřetržitý soud – blázni jsou ve vězení morálky.

Krom personálu azylu, mezi nímž a chovanci ústavu vládne dle Goffmana [1990: 7] formálně předepsaná velká sociální distance²⁰, se v prostorách útulku objevuje nová postava, zosobňující nový prvek – k *dohledu* a *soudu* přibývá *autorita* v podobě lékaře: „Až do 18. století existovala ve světě šilenců pouze abstraktní moc bez tváře, která je držela pod zámek. (...) V prostoru vyhrazeném společností pro pomatené se

¹⁹ Azyly pro duševně choré tak využívají kontrolních mechanismů podobně jako Foucaultem popsaný Panoptikon: „Z toho plyne hlavní účinek Panoptikonu: zavést u vězněného vědomý a nepřetržitý stav viditelnosti, který zajišťuje automatické fungování moci. Způsobit, aby dohlížení bylo permanentní ve svých účincích, byť by bylo nesoustavné ve své činnosti.“ [Foucault 2000: 282]

²⁰ Matoušek krom cenzury popisuje například i zásadní nepoměr mezi prostory užívanými personálem a prostorem vyhrazeným chovancům ústavu: „(...) existují ústavy, kde čtyřčlenný personál obývá stejnou plochu jako 40 klientů, je to i nepoměr ve výbavě.“ [Matoušek 1995: 76]

nyní budou vyskytovat ti „z druhé strany“, představitelé autority, která vězní, a rozumu, který soudí.“ [Foucault 1994: 157] Azyl se stává samostatnou soudní instancí (která vedle sebe neuznává žádnou jinou), pomatení jsou prohlášeni za nesvéprávné a vydáni cele „autoritě a prestiži člověka, který vládne rozumem a je pro něj konkrétním ztělesněním dospělosti, to jest nadvlády a moci, která o něm rozhoduje.“ [Foucault 1994: 157] Lékař tedy mimo jiné rozhoduje o přijetí nemocného do útulku. Určuje, zda je dotyčný šílený či nikoliv v době před internací, ale i v rámci léčby během ní. Jeho rozhodnutí jsou okamžitá a bez odvolání. [Foucault 1994: 167] Lékařství od církve definitivně přebírá moc definovat šílenství. Na rozdíl od ní však neovlivňuje soudnictví a výklad práva – vytváří si svou vlastní soudní instanci.

V kontextu sociálního statusu bláznů hrají azyly významnou roli. Ať už totiž měly šílené osoby, o kterých bylo rozhodnuto, že mají být přesunuty do ústavu pro duševně choré, postavení v „předchozím“ životě (tedy v době před internací) jakékoliv, azyly jim tento status procesem *mortifikace* odebírají – a to jak navenek před okolním světem, tak toto uvědomění vlastního já potlačují i uvnitř samotných chovanců. Erving Goffman [1990: 16] v rámci tohoto procesu popisuje například odebrání pacientova oděvu a přidělení azylového stejnokroje, ostříhání všech chovanců, přiřazení konkrétního identifikačního čísla, odebrání otisků prstů a podobně. Všechny tyto vnější zásahy pak doplňuje modelování pacientova vnitřního já pomocí rozsáhlého systému zákazů a pravidel, přičemž lze udělovat sankce za téměř cokoliv, co personál azylu uzná za vhodné. Krom již zmiňované předem předepsané a naplánované hromadné činnosti je navíc třeba na každou aktivitu „navíc“ žádat zvláštní povolení – nic není možné provádět bez případného dozoru či z vlastního popudu. [Goffman 1990: 41 – 42] Situaci ještě umocňuje zesměšňování nemocných ze strany personálu, většinou na základě čtení a cenzurování jejich korespondence – šíleným je v rámci mortifikace systematicky odebíráno jejich vlastní soukromí, zpřetrhány rodinné a profesní svazky a s tím spojené vazby na původní identitu. [Goffman 1990: 31]

Goffman [1990: 8] rovněž zdůrazňuje určité převrácení hodnot, které v azylech fungují – například za vykonanou práci není chovancům placeno, převládají jiné motivy. Michel Foucault tuto vysoce organizovanou a nucenou kolektivní pracovní činnost odůvodňuje osvíceneckou snahou o probuzení odpovědnosti pomatených: „zrušit odcizenost ducha ztraceného v přemíře svobody, kterou nátlak fyzický omezuje jen zdánlivě.“ [Foucault 1994: 154] Kolektivní načasování všech denních aktivit tedy zabraňuje jakémukoliv osobnímu rozhodování a uvědomování. Pinelovo slavné

osvobození šílenství, sejmutí okovů bláznům, omezeným sice na pohybu, ale s možností ponechat si své vlastní já, tak v kontextu těchto myšlenek poněkud ztrácí onen punc humánnosti a nabírá nový rozměr.

Azylu tedy v první fázi internace potlačují a rozbíjejí původní identitu chovanců – ať už byl do té doby jejich sociální status jakýkoliv, je od něj upuštěno. Volně navazující druhá fáze pak formuje identitu novou, uniformní. Systém nepřetržitého soudu, který v útulku vládne, doprovázený neustálým dohledem, navíc podněcuje šílenství k popírání sebe sama: „Souzeny jsou pouze jeho činy; proces o úmyslech se s ním nevede a jeho tajemství se nezkušují. Je odpovědný jen za tu svou část, která je viditelná. Všechno ostatní je umlčeno. Šílenství existuje jen do té míry, nakolik je vidět.“ [Foucault 1994: 156] Erving Goffman rozlišuje různé druhy individuální adaptace chovanců se systémem, panujícím v azylech. Tyto typy vyrovnání se s podmínkami v útulku následně ovlivňují formování nové identity nemocných a jsou spojeny i s výše zmíněným procesem „zneviditelnění“ šílenství: *regresí* autor označuje stav, kdy se internovaný pokusí chránit svůj vlastní svět ze života před internací, který se mu systém útulku snaží rozbít a odejmout, uzavřením se do sebe a omezením komunikace s okolím, reprezentujícím novou realitu. Podobným typem adaptace je *odmítání spolupráce*, kdy internovaná osoba odmítá realitu, která je jí především prostřednictvím personálu azylu vštěpována, a snaží se rozbít pravidla dané instituce. Třetím druhem adaptace se světem totální instituce je *kolonizace*, která se vyznačuje patrně největším vlivem na proměnu identity chovanců – dotýká se v rámci tohoto přístupu snaží v rámci nově nastolených podmínek přizpůsobením svého chování a přijmutím stanovených vzorců a pravidel vytěžit pro sebe co nejlepší pozici a s ní spojené alespoň relativní pohodlí. Podobně funguje i *konverze*, kdy nemocný plně spolupracuje s personálem azylu a absolutně přijímá stanovenou roli, zahrnující vlastní zdravotní stav a postavení v azylu. [Goffman 1990: 61 – 63]

Volba jednoho z uvedených typů adaptace, či častěji jejich kombinace, společně s bez přestání se uplatňujícím systémem mortifikace, formuje bláznů internovaných v azylech. Jejich pobyt v těchto institucích je navíc provázen přiřazením

určitého stigmatu, jehož existenci si neuvědomuje pouze společnost vně útulku²¹, ale i blázni samotní. Mnozí z nich tak raději zcela přetrhávají i to minimum konverzace s okolním světem, které je jim umožněno, a snaží se maximálně potlačit možnost rozšíření informace o svém pobytu v azylu mezi lidmi mimo zdi instituce. Goffman [1990: 146] v této souvislosti hovoří o propuknutí mutismu, nemocní uzavřením se do sebe svým způsobem upadají do melancholických stavů.

O azylech tedy lze na základě těchto zjištění prohlásit, že duševní nemoci neléčí, nýbrž mnohdy naopak vytváří.

4.3 Síla a přesah funkce vzniklých azylů do současné společnosti

„Na základě řady soudních argumentů bychom mohli prohlásit, že všichni zločinci jsou nakonec duševně nemocní lidé, které bychom měli litovat a léčit, nikoliv trestat.“

[Kant, dle Černoušek 1994: 216]

Osoby diagnostikované psychiatrem jako duševně choré a internované do tomu určených azylů tedy během mortifikačního procesu přicházejí o svůj dosavadní sociální status a vlastní identitu, aby jim následně tato instituce obojí přidělila v podobě nové. V momentě, kdy lékař, ošetřující pacienty v útulku, prohlásí některého z chovanců za vyléčeného a schopného opustit zdi dané instituce, se nabízí otázka, zda bývalí pacienti získávají svůj „starý“ sociální status v rámci běžného života ve společnosti vně azylu, který museli v momentě internace opustit.

Michal Černoušek popisuje případ z přelomu osmnáctého a devatenáctého století, kdy se jedinec, propuštěný z „péče“ útulku pro duševně choré, rozhodl obrátit na londýnský soud se stížností na nelidské zacházení s jeho osobou v rámci pobytu ve výše zmiňovaném azylu. Dotčený popisoval okamžité spoutání svěrací kazajkou, nepřetržité přikování k lůžku bez možnosti vyměnit si oděv, či průběžné bití rákoskou rukou ošetřovatele. „U soudu ovšem při prohrál, protože porota označila jeho výpověď za

²¹ Goffman ve své knize „Stigma“ popisuje zkušenosti manželky jedince, jenž byl v dané chvíli léčen v léčebně pro duševně choré, která prostřednictvím Goffmanem popsaného procesu předstírání vymýšlí pro své okolí živé historky o tom, v jaké nemocnici muž leží s podezřením na rakovinu, aby zabránila vlivu pravdivé informace o duševním stavu svého manžela, jež by negativně ovlivnila sociální status nejen jeho, ale i její. [Goffman 2003: 106]

neobjektivní výbuch vzteku. (...) Soud „bláznovi“, i když je normální, nevěří, nebere jeho slova vážně.“ [Černoušek 1994: 114] Tento případ naznačuje, že i když je osoba formálně prohlášena za zcela zdravou a příčetnou, pobyt v azylu jí přesto udělí jakýsi neviditelný cejch někoho, kdo byl dříve diagnostikován jako blázen – a v očích společnosti vně útulku je tedy patrně jedincovo vnímání světa „normálních“ i nadále alespoň částečně zatemněno duševní nemocí. Toto stigma ovšem pacienti propuštění z léčebny vnímají – Erving Goffman ve stejnojmenné knize popisuje případy, kdy se spolu při interakci vně léčebné instituce setkají jedinci, kteří se vzájemně poznali právě při dřívějším pobytu v ústavu pro duševně choré. V rámci zachování svého sociálního statutu, který by mohl být vyzrazením skutečnosti, kde se dotyční léčili, negativně ovlivněn, raději oba předstírají, jako by se vůbec neznali, případně se pozdraví pouze neznatelně a pokud možno když se ostatní nedívají. [Goffman 2003: 115] Léčba v ústavu pro duševně choré tedy ovlivňuje sociální status duševně chorých i jejich příbuzných. Přestože jej ve fázi pacientovy internace v rámci procesu mortifikace zcela od dotyčného odtrhne, v momentě vyléčení a návratu z léčebny již není možné stejného statusu znovu dosáhnout, nerozhodne-li se jedinec informace o své předchozí léčbě zatajovat či lži upravovat.

Hlavním důvodem důležitosti nově vzniklých azylů pro duševně choré je bezesporu návaznost na soudní systém. Jestliže dříve někteří jedinci předstírali šílenství za účelem vlastního profitu, nová podoba léčebny pro duševně choré staví tento proces naruby – Černoušek [1994: 115] popisuje některé případy zneužívání soukromých blázců umístěním zdravých jedinců za jejich zdi na základě pochybných udání a procesů již v sedmáctém a osmáctém století, avšak teprve s nástupem výše popisovaného azylu s oficiální postavou azylového lékaře, rozhodujícího o nutnosti internace či nikoliv, začíná stoupat význam této instituce, jejichž „služeb“ je využíváno dodnes. Erving Goffman ve svých *Azylech* popisuje určitou hierarchii mezi chovanci ústavu. Na základě jejich schopností adaptace a spolupráce se zřízenci instituce jsou pacientům k dispozici lepší prostory a především podmínky k životu. Jak Goffman dále popisuje, pozice v hierarchii úplně nejnižší může být v ústavu pro duševně choré značně horší než odpovídající pozice v obyčejné věznici. [Goffman 1990: 149] Poměrně nově vzniklý obor psychiatrie se svými azyly, řídicími se svými vlastními zákony a pravidly, tak vstupuje na půdu soudů jako významný hráč, jehož role zůstala neměnná až do současnosti.

Činnost oboru soudní psychiatrie vychází především z tvorby posudku zkušeným znalcem – psychiatrem, který svým rozhodnutím z pozice autority, zastupující vzniklý psychiatrický diskurs a soubor vědění, určuje, zda je souzený jedinec duševně zdravý či nikoliv a jestli by měl být internován k léčbě do psychiatrické léčebny. Jak však Černoušek [1994: 209] podotýká, hlavním problémem tohoto procesu je absence přesné definice, co zákon a trestní řád rozumí duševní nemocí či poruchou – zajímají se totiž pouze o trestní důsledky daného jedincova stavu. Výsledkem je mnohdy podivná vzájemná relace práva a psychiatrie, přičemž je tento lékařský obor velmi často společností zneužíván k určité sociální kontrole, na kterou je „obyčejná“ justice krátká. Psychiatr Thomas Szasz podotýká, že „nahrazování trestního soudu „psychiatrickým“ potrestáním je jednou z nejdůležitějších společenských funkcí psychiatrie 20. století. Podobný význam má i instituce nařizování ochranné léčby, v níž se realizují i jiné sociální funkce a významy, než jen terapeutické.“ [Szasz, dle Černoušek 1994: 210] Přestože je v daném výroku řeč o dvacátém století, Černoušek konstatuje, že tato situace vyvěrala právě díky historickému dědictví psychiatrie a sociálních funkcí azylů. [Černoušek 1994: 210]

Obor psychiatrie, vzniklý jako produkt vítězství lékařské vědy nad církevními dogmaty v pomyslném středověkém a raně novověkém střetu o právo tvorby definice šílenství, se tak počínaje vznikem Pinelových osvícenecky moralizujících azylů jeví jako jakýsi výrobek společnosti pro řešení citlivých společenských problémů: „A tak racionální doba, tak pyšně se honosící vědeckým pokrokem, zrodila institucionálního bastarda – psychiatrické vězení, kde se sociální-deviantní jevy nazývají duševními nemocemi.“ [Černoušek 1994: 221] Případů takové praxe, mnohdy s politickým podtextem, lze jmenovat více: Č. Gusjeva, neúspěšně se pokoušející v roce 1914 spáchat atentát na Rasputina, je na základě odborného posudku psychiatra prohlášena za duševně chorou a umístěna v psychiatrické léčebně v Tomsku, kde jí místní lékaři na základě doporučení z „vyšších míst“ nepřetržitě diagnostikují symptomy psychického rozrušení, bránící jejímu propuštění. Na svobodu se tato žena dostala až po únorové revoluci, když byla jiným odborníkem shledána jako zcela zdravá a přičetná. O odlišném místě i čase, avšak obdobném procesu, hovoří Thomas Szasz: J.W.Hinckley, rovněž neúspěšný atentátník – v tomto případě na amerického prezidenta Reagana – byl za podobných podmínek soudem na základě odborného posudku odsouzen k ochranné léčbě v ústavu pro duševně choré. Zatímco někteří vrazi bez duševní choroby trávili ve vězení průměrně 78 měsíců svého života, Hinckley byl

v době Szaszova výroku léčen již osmým rokem²². [Černoušek 1994: 210-222] O tom, že jsou nabyté možnosti využití „institucionálního bastarda“, jak ústavy pro duševně choré označil Černoušek, v současné společnosti aktuální a používané, svědčí aféra s norským masovým vrahem Andersem Breivikem – podle současných norských zákonů mu totiž za spáchaný čin hrozí maximálně 21 let odnětí svobody. V momentě, kdy by ale byl Breivik na základě odborného psychiatrického posudku prohlášen za nepřičetného či jinak duševně chorého (což obžalovaný zásadně odmítá), o čemž se v současné době živě diskutuje, je možné nařídít jeho „ochrannou léčbu“ v ústavu pro pomatené (za jakýchkoliv vhodných léčebných procedur) až do pacientova úplného vyléčení, o čemž by měl opět rozhodnout psychiatrický posudek – tedy v případě neúspěšné léčby klidně do konce jeho života.

V kombinaci s trestním právem tak obor psychiatrie se svým monopolem na definici šílenství ve společnosti oživuje nový fenomén – Thomas Szasz v rámci tohoto myšlení sice zaujatě, avšak příhodně tvrdí: „Soudní síň je místo, kde se vyrábí duševní nemoc.“ [Szasz, dle Černoušek 1994: 223]

Závěr

V této práci jsem skrze postavení blázna napříč dějinami popsal funkce a důležitost fenoménu šílenství ve středověku a novověku. Použijeme-li přirovnání Michela Foucaulta, který bláznovství až do vzniku lékařského oboru psychiatrie popisuje jako součást dialogu rozumu s ne-rozumem, můžeme do takto vzniklého schématu zasadit i závěry a zjištění z práce vyplývající.

V období antiky reprezentovali rozum především filosofové a lékaři, kteří zároveň položili základy středověkému lékařství. Sociální status blázna v této době nejvíce ovlivňovala především míra agresivity projevu šílenství – zatímco „zuřivci“ byli izolováni či vyháněni, o mírněji se projevující bláznů bylo v rámci tehdejších vědomostí pečováno. Až nástup středověku přináší zásadní změny na straně rozumu i ne-rozumu. Toto do té doby jednoznačně polarizované schéma se totiž rozšiřuje: v rámci rozumu jsou lékaři, sami křesťané, v nejistotě – hlásaná církevní dogmata se totiž neshodují s empirickými poznatky lékařské vědy a tyto rozdíly vedou až ke sporu o právo na

²² John Hinckley je i v současné době nadále omezen na svobodě, roku 2005 mu však bylo dovoleno příležitostně navštěvovat svou rodinu ve Williamsburgu ve státě Virginia.

distribuci vědění týkajícího se šílenství. Výsledek tohoto sporu má zásadně ovlivnit budoucí společenský přístup k duševně chorým, a to včetně podoby a funkcí kontrolních mechanismů nově vzniklých institucí. Období středověku navíc například díky hlasu satiriků či karnevalům posouvá šílenství dál než jen do kategorie ne-rozumu. Blázen může být nositelem pravdy, jeho slova hlasem rozumu. Zdraví jedinci zas v rámci karnevalů obrací společenský řád naruby a staví roli rozumu s ne-rozumem na opačnou stranu zaběhlého spektra. Šílenství proto v tomto období představuje důležitý nástroj pro kritiku, ale zároveň i upevnění stávajících společenských struktur.

Vítězství vědy nad církevními dogmaty se po prvních renesančních náznacích naplno projevuje v rámci osvícenecké morálky. Vzniklá psychiatrie (nyní jakožto jediný zástupce rozumu) a s ní spjaté azyly opět pevně vrací blázny do pomyslných bariér ne-rozumu. Středověká rozmanitost jednotlivých poloh šílenství je popřena. Azyly jsou prostřednictvím psychiatrického diskursu zasazeny do mechanismu sociální kontroly, kde zůstávají až do současnosti. Foucaultovo schéma se uzavírá, nastupuje monolog rozumu o šílenství.

Sociální status bláznů se však i přes všechny výše zmíněné události příliš neměnil. Šílenci z bohatých rodin byli vlastními příbuznými v rámci zachování dobrého jména rodiny před společností skrýváni a vznikla tak obecně sdílená představa, že být duševně chorý znamená být chudý. I v důsledku této skutečnosti se středověké dějiny bláznů až na dočasnou výjimku v podobě příchodu démonologického konceptu šílenství proplétaly s dějinami chudých.

Středověká společnost rovněž zohledňovala genderové hledisko duševních chorob, na základě kterého nemocné diagnostikovala i léčila. Pohlaví blázna tedy v této souvislosti hrálo ve výši sociálního statusu duševně chorého určitou roli až do příchodu psychiatrie a totálních institucí, které veškeré rozdíly potírají. Velký význam mělo pro postavení blázna ve společnosti také trestní právo, které na přelomu středověku a novověku poprvé začíná u trestných činů zohledňovat míru vědomého úmyslu, respektive zkoumá přičetnost proviněných, a sociální status duševně chorého tak opět poskytuje možnosti a výhody, kterých se někteří zdraví jedinci vydáváním za šílené snaží využít.

Příchod osvícenství i díky specializovaným placeným zařízením, kde bylo možno domluvit vhodnou péči pro movité šílence, stále „viditelné“ blázny spojuje s chudými a nepracujícími. Toto spojení však nevydrží dlouho a nově zrozené azyly blázna od společnosti, byť v rámci imperativu práce z důvodu zahálky internované,

nadobro oddělují. Přestože po úspěšném absolvování místní léčby mají bývalí pacienti možnost znovu přijmout status, který jim byl v rámci hospitalizace do azylu odebrán, tato instituce jim již doživotně udělí stigma, které daný status i přes oficiálně doložitelné prohlášení absolutního vyléčení negativně ovlivňuje.

Fenomén šílenství, mnohdy oprostěn od postavy blázna, jak je z vývoje a proměn jeho sociálního statusu patrné, hrál ve středověké, novověké, ale i dnešní společnosti důležitou roli. Šílenství sloužící jako nástroj k dosažení vyšších cílů sledujeme od počátků středověku u satiriků či karnevalové společnosti až do současného užívání služeb soudní psychiatrie.

Summary

In the present thesis, I described the function and importance of the phenomenon of insanity in the Middle Ages and the Modern Age through the position of the lunatic throughout history. Using a notion by Michel Foucault, who describes madness until the formation of psychiatry as a medical discipline as being part of a dialogue between reason and non-reason, the conclusions and findings ensuing from this thesis may be placed in the scheme thus created.

In the Antiquity period, reason was represented primarily by philosophers and physicians who also laid foundations of the medieval medicine. The social status of a lunatic at that time was influenced particularly by the level of aggressiveness of the manifestations of insanity. Whereas the “maniacs” would be isolated or evicted, more moderate lunatics were cared for within the scope of knowledge of that epoch. It was not until the onset of the Middle Ages that essential changes happened on both reason and non-reason side. The scheme, highly polarised until then, began to shift: as the proclaimed Christian dogmas were inconsistent with the empirical findings of medicine, the physicians on the reason side – Christians themselves – moved into uncertainty, the differences leading to a dispute on the right of distributing knowledge related to insanity. The result of that dispute was to essentially influence the society’s stance with respect to the mentally ill including the appearance and functional mechanisms of the newly emerging institutions to that purpose. Thanks to satirists and carnivals, insanity moves beyond the mere category of non-reason in the medieval period. The lunatic may be a bearer of truth and his words a voice of reason. Conversely, sane individuals may

upturn the social order during carnivals and reverse the usual roles of reason and non-reason.

Following the first Renaissance hints, the victory of science over Church dogmas manifests itself fully within Enlightenment morality. The arising psychiatry (now a sole representative of reason) and its asylums returns lunatics back into the imaginary boundaries of non-reason. The medieval diversity of various kinds of insanity is denied. In line with psychiatric discourse, asylums are inserted in the mechanism of social control where they remain until today. Foucault's scheme concludes and the monologue of reason over non-reason ensues.

Despite the aforementioned events, the social status of lunatics has not greatly changed. Insane people from rich families were kept away from the society by their own relatives in the interest of protecting the reputation of the family. This gave birth to the commonly shared idea that being mentally ill means being poor. It is also due to this fact that the medieval history of lunatics were intertwined with the history of the poor, except for a temporary exception of the demonological conception of insanity.

The medieval society also considered the gender aspect of mental illnesses according to which it also diagnosed and treated these illnesses. In this context, the patient's gender played a certain role in the social status level of the mentally ill person until the onset of psychiatry and total institutions which suppress all differences. Penal law has also been of great importance for the status of a lunatic in the society since the dawn of Modern Age as it began to consider the degree of conscious intention in criminal acts. The social status of a mentally ill has again begun to offer possibilities and advantages that some sane individuals attempted to exploit by pretending to be insane.

The coming of the Age of Enlightenment – also due to specialised paid institutions where care might be possible to arrange for rich lunatics – linked the “overt” lunatics with the poor and jobless. This linkage did not last for long and the newly created asylums have been isolating the lunatic from the society for good, even if the may have been interned for reason of idleness due to the imperative of labour. Even though the former patients with completed treatment have the possibility to regain the status they were deprived of by having been hospitalised at an asylum, the institution marks them with a stigma which adversely influences their status despite an officially attestable certification of an absolute recovery.

The phenomenon of insanity, often removed from the character of a lunatic, as evident from the development and transformations of his/her social status, has played an important role in the medieval, modern age, as well as contemporary society. Insanity, serving as a device to attain higher goals, may be observed since the dawn of the Middle Ages in satirists and carnival companies until the contemporary usage of the services of forensic psychiatry.

Použitá literatura

BACHTIN, M. 2007 *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Praha: Argo

BERGER, P., LUCKMANN, T. 1999: *Sociální konstrukce reality*. Brno: CDK

BURKE, P. 2005. *Lidová kultura v raně novověké Evropě*. Praha: Argo

ČERNOUŠEK, M. 1994. *Šílenství v zrcadle dějin*. Praha: Grada avicenum

ERASMUS Rotterdamský. 2008 *Chvála bláznivosti*. Praha: XYZ

FOUCAULT, M. 1994. *Dějiny šílenství*. Praha: NLN

FOUCAULT, M. 2000. *Dohlížet a trestat*. Praha: Dauphin

FOUCAULT, M. 2006. *Rád diskursu*. Praha: Agora

GEREMEK, B. 1999. *Slitování a šibenice: dějiny chudoby a milosrdenství*. Praha: Argo

GOFFMAN, E. 1990. *Asylums : essays on the social situation of mental patients and other inmates*. New York: Doubleday

GOFFMAN, E. 2003. *Stigma : poznámky k problému zvládnutí narušené identity*. Praha: SLON

HACKING, I. 2006. *Sociálna konštrukcia – ale čoho?* Bratislava: Kaligram

HAŠEK, J. 2008. *Osudy dobrého vojáka švejka za světové války*. Praha: Knižní klub

HAVELKA, M. 2010. *Ideje, dějiny, společnost: studie k historické sociologii vědění*. Brno: CDK

HEERS, J. 2006. *Svátky bláznů a karnevaly*. Praha: Argo

KELLER, J. 1996. *Sociologie byrokracie a organizace*. Praha: SLON

KOLÁČEK, L., 2007. *Šašci a blázni králů*. Třebíč: Akcent

MATOUŠEK, O. 1995. *Ústavní péče*. Praha: SLON

MEGILL, A. 1992. *Rewriting the History of Madness: Studies in Foucault's Histoire de la Folie*. London: Routledge

PALEČEK, J. 2004. *Opakujte po mně: duševní nemoc - říkáte to stejně?!?!? O překládání duševní nemoci*. Biograf (34): 107 odst. Dostupné na adrese <http://www.biograf.org/clanky/clanek.php?clanek=3402>

PETRUSEK, M. 2007. *Společnosti pozdní doby*. Praha: SLON

TINKOVÁ, D. 2004 *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha: Argo

VENCOVSKÝ, E. 1996 *Psychiatrie dávných věků*. Praha: Karolinum

WEBER, M. 1958 *Essays in sociology*. New York: Oxford University Press

WELSFORD, E. 1966 *The fool: his social and literary history*. Londýn: Faber nad Faber