

Jistě je možno podotknout, že by se tak vydání ještě víc prodražilo a možná i oddálilo, ale přesto právě u tak závažných souborů starých textů jsou rejstříky důležité.

Další desideratum – asi už poněkud sporné – se týká toho, že se autor a překladatel v jedné osobě zřejmě záměrně a velmi přísně omezil na texty samé, tedy na to, aby je přeložil a předložil se základními archeologickými a literárně historickými údaji. Lze to považovat za přístup maximálně objektivní, jímž se uhýbá od sporných otázek. A přece texty samé stále znovu lákají k tomu, aby byly zasazeny do širšího rámce a aby byl čtenář alespoň náznakem upozorněn na obdobné vazby, výroky nebo představy ať už jen mezopotámské či obecně staroorientální nebo religionistické vůbec. Nad tímto desideratem si recenzent samozřejmě dobře uvědomuje, že jakákoli komparace je vždycky tenký led. Nikdy není předem dáno, kam až v ní jít a kam už ne. Mnoho období může kritika snadno zpochybnit jako údajně nepřesvědčivé či příliš vágní. Anebo z druhé strany zase přijít s výtkou, proč bylo při srovnávání to či ono opominuto. Tak je zde zvolený postup jakousi obraznou obdobou případu, kdy se vojsko stáhne za hradby nedobytné objektivity, ale vzdá se úsilí objevit a dobýt nová, nepoznaná území. Asi měl autor pro tento postup dobré důvody, které chce recenzent respektovat.

Ale právě tím, co tu zůstalo jako otevřená možnost další práce, se tato výborná kniha stává vybídkou všem, kteří chtějí na tomto poli jít dál, orientalistům i religionistům, kulturním historikům i teologům, kteří se nyní nad spolehlivým textem mohou pustit jak do práce komparativní, tak kulturně historické. Kolegům, kteří vyučují, bych rád poradil, aby Proseckého edice využili k tématům prací diplomových, seminárních atd. Příležitost máme v rukou, a za ni patří pečlivému autoru náš dík.

JAN HELLER

Pedro Laín Entralgo, Nemoc a hřích. Od asyrsko-babylonských kultů k moderní psychoanalýze, Praha: Vyšehrad 1995, 136 s.

Jakkoliv moderní medicína vztah mezi fyzickou a mravní poruchou přehlídá, tento palčivý problém se znovu a znovu vynořuje v souvislosti s okruhem jevů, které řadíme do sociální patologie. Jedním z těch, kteří chtějí tento neuspokojivý stav napravit, je Pedro Laín (nar. 1908), profesor dějin medicíny na Madridské universitě, jehož erudice přesahuje do filosofie, sociologie a umění, takže jeho pojednání, určené pro širší veřejnost, má umocněnou hodnotu.

Svůj historický esej autor zakládá na dvou komplementárních významech termínu „psychosomatická patologie“: 1) studium lidské nemoci s přihlédnutím k oběma stránkám jejího projevu, psychické i somatické. 2) Odborné posouzení choroby s přihlédnutím k osobní, personální podobě pacientovy psychofyzické existence.

K jejímu zrodu přispěl Platón a vynořila se v raném křesťanství, které „hřích“ od „nemoci“ odlišilo a přitom bralo v úvahu jejich vztah, a to z hlediska starozákonního personalismu. Od salernské školy až po Freuda evropská medicína nikdy nedokázala být plně psychosomatická, protože jí v tom bránilo lpění na „viditelném“. Teprve Claude Bernard a Johannes Müller začali psychosomatickou patologii rehabilitovat, avšak plně se tak podařilo až Juanu Rofovi Carballovi, jehož *Psychosomatická patologie* je nejcelistvějším výkladem tohoto směru v současné medicíně. Autor svůj esej považuje za hold tomuto velkolepému dílu a za užitečný historický úvod. Pedro Laín si jej rozvrhl do šesti kapitol.

I. Archaické pojetí nemoci (s. 17-29). Opíraje se o vídeňskou etnologickou historickou školu autor upozorňuje, že již tzv. primitivní kultury rozlišovaly „zákony stanovené náčelníkem“ (právo) a „zákony vepsané do srdce lidí“ (tj. tradiční nebo zvykovou etiku). Magické obřady a rity záhy ztrácejí „operativní sílu“ a jedinec, který se provinil, hledá svou dokonalost, zdraví, ba i své schop-

nosti cestou očisty. Podle svědectví klfnopisných textů byla pro Asyřana nemoc trestem božím, hříchem a mravním poskvrněním. Pacient byl podroben výslechu, připomínajícím zpytování svědomí věřícího křesťana před zpovědí. Podobně v homérských eposech sesílají nemoc na provinilce bohové. Etiologie, prvotní příčina nemocí, je trest uložený bohy (s. 26). Homérský způsob léčby se skládá z rituálních obětí a modliteb.

II. Řecký naturalismus a jeho vítězství (s. 30-43). Záhy se Homérova intuice změnila v teorii přírodní skutečnosti a podle těchto počátků fyziologie je příčinou nemoci narušení rovnováhy mezi protiklady jako chlad a teplo, hořké a sladké, atd. Avšak vedle oficiálního hippokratovského lékařství existovala alternativní medicína věrná archaickým praktikám, využívající snů v chrámu, orgaistických kultů a orfické mystiky. Tato alternativní medicína splyvala s tradiční religiozitou. Tento směr např. zastává Sokrates, když poučuje tráckého lékaře, že se nemá léčit tělo bez duše (s. 33). „Nefyziologické lékařství“ mělo 4 metody léčení: enthusiasmem čili „božským vytržením“, terapeutickým vkládáním rukou a zařkáváním, mantikou, tj. výkladem znamenání, a katarzí, které používal i Hippokrates.

III. Galénus a helenizace lékařského myšlení v křesťanské éře (s. 44-67). Prosazovalo se Galénovo pojetí, že kořeny nemoci tkví mimo tělesnou přirozenost a že nemoc bezprostředně postihuje tělesné funkce. K zásadní změně dochází v novozákonných textech, kde člověk stvořený k obrazu božímu, se schopností být „dítětem božím“, je svou podstatou bytost transcendence, tj. „přesahující přírodu“. Formulace „Kristuce, náš lékař“ se objevuje v patristice. Samo evangelium je pro lidi zvěstováním zdraví (salus), sladkým lékem (épiá farmaka). Podle Ježíše Krista tělesná nemoc není důsledkem hříchů. Ježíš má moc jak odpustit hřchy, tak okamžitě uzdravit ochrnuté tělo. – Evangelisté výslovně rozlišují mezi „přirozenými“ nemocemi a stavy posedlosti nečistým duchem. Učení o nemoci rozpracovali církevní otcové Anastasius a Řehoř z Nyssy: lidská přirozenost je postižitelná nemocí v důsledku prvotního hříchů. Jaký smysl může mít nemoc pro trpícího pacienta? Odpověď evangelia je

prostá: nemoc je zkouškou a příležitostí k získání zásluh (s. 60).

IV. Původ a smysl nemoci v křesťanské teologii (s. 68-82). Teologové rozeznávají dva druhy bolesti: bolest „za trest“ a bolest „lékařskou“. Avšak ani úvahy teologa, ani zkušenost lékaře „nejsou s to plně objasnit propastné tajemství lidské bolesti“ (s. 80). Hřích bývá nerozlučně spojen s pocitem viny. V podstatný vztah mezi nemocí a hříchem věřili představitelé německé romantické medicíny, L. N. Tolstoj, zakladatelka Křesťanské vědy Mary Eddy Bakerová i němečtí antroposofové v čele s Rudolfem Steinerem.

V. Nemoc v evropském lékařství (s. 83-97). Podle autora vědecká čili oficiální medicína se od salernské školy po dnešek nachází v hlubokém rozporu. Jako příklad nesouladu autor cituje klinika-patologa: jako klinický lékař posuzuje a ošetřuje reálné lidi, osoby a bere v úvahu tisícero důsledků psychofyzické a biografické povahy. Naproti tomu v roli patologa „je otrokem svého hrubě somatického pohledu na člověka a nemoc“, který zjednodušuje případ a vylučuje z něj ty prvky, které nevyhovují patologickému schématu, jež si v mysli zafixoval. Klinikovi chybí úvaha o pacientově nitru, ač má nedocenitelnou vyšetřovací metodu, která však vyžaduje trpělivost: dialog s nemocným.

VI. Cestou k antropologické medicíně (s. 98-115). Freudova psychoanalýza má pro medicínu tento přínos: svrchovaná potřeba dialogu s nemocným; diagnostické a terapeutické docenění instinktivní složky lidského života; objev různých způsobů vědomí; rozpoznání vlivu, který má duševní život na tělesné projevy a naopak; srozumitelné zařazení faktu nemoci do životopisu pacienta. Do té doby byly totiž nemoci považovány za jakési chorobné cysty v průběhu zdraví a normální biografie. Autor tak oceňuje, že Freud, lékař a patolog „čistých“ neuróz, byl průkopníkem psychosomatické patologie a vnesl do medicíny antropologický přístup. Toto dílo završili velcí heretikové psychoanalýzy, především Adler a Jung (s. 108). Psychosomatické hnutí nastupuje v USA v letech 1934-35, r. 1939 vyšel časopis Psychosomatic Medicine. Termín „hřích“ je chápán jako uvážené nebo naplň uvážené překročení mravních principů, na nichž spočívá osobní

život jedince a jehož zásluhou tento život nabývá jednoty a smyslu.

Budoucnost psychosomatické medicíny bude podle autora spočívat na tom, do jaké míry se psychosomatologové dokáží vyhnout dvěma úskalím: nedostatku intelektuální kázně a podcenění své denní praxe (s. 112).

Je záslužné, že nakladatelství Vyšehrad nás tímto dlfem seznamuje s originálním myslitelem-lékařem, tradicionalistou schopným syntézy, který svým globálním významem patří po bok endokrinologa G. Maraňona (1887-1960) a který odvážně a přesvědčivě sklouobil odkaz křesťanské metafyziky s antropologickým humanismem, Heideggerem a myšlením Ortegy y Gasset.

Tyto eseje byly připraveny do tisku už r. 1972, ale cenzura je pozastavila. Ivan Havel je vydal r. 1979 v samizdatové edici Expedice pod titulem *Nemoc a zdraví v dějinách*.

BORIS MERHAUT

Ján Komorovský, Mravný poriadok a jeho náboženská sankcia, Bratislava: Univerzita Komenského 1995, 209 s.

Prací významného slovenského religionisty a kulturního antropologa přibyla další do dlouhé řady prací, které se zabývají vztahem náboženství a etiky. Z děl dostupných v češtině připomeňme aspoň knihu *Světový étos – Projekt*, již v překladu Karla Flosse a Břetislava Horyny vydalo nakladatelství Archa ve Zlíně. Profesor Komorovský si přeje doložit svou základní myšlenku bohatým etnografickým a kulturně-historickým materiálem, přičemž jeho základní intence je spíše filozofická a teologizující.

Autor ponejprv charakterizuje morálku jako autonomní. Člověka výslovně prohlašuje za tvůrce mravních norem. Nicméně za jistou relativitou mravních hodnocení podle stupně kultury a civilizace a v souvislosti se sociální strukturou stojí svědomí jako morální konstanta. V duchu svého inspirátora J. H. Newmana klade Komorovský svědomí do středu lidské bytosti a připisuje mu i trans-

cedentní dimenzi. Nakonec se svědomí ukazuje jako autorita zástupná a jejím prostřednictvím promlouvá Bůh. To ovšem vzbuzuje otázku, nejde-li přece jen o etiku nepřiznaně heteronomní.

Když prokazuje stabilitu svědomí, bere náš autor za svůj výrok raně křesťanského klasika Tertulliana, podle něž má být lidská duše přirozeně křesťanská. Toto své přesvědčení Komorovský opírá o empirický materiál, jehož bývalo užíváno k obhajobě degenerativního pojetí počátků náboženství. U takových konkrétních sdělení se neodvolává na prameny a ze soupisu literatury vidíme, že jde zhusta o etnografickou látku z první poloviny našeho století a o interpretace antické, zejména řecké literatury. Zde lze doporučit konfrontaci s metodologickým vyhodnocením tohoto postupu v *Úvodu do religionistiky* od Břetislava Horyny.

Mravnost je prostřednictvím hlasu svědomí spjata s náboženstvím. Jeho poslání vzhledem k morálce vystihuje prof. Komorovský již v titulu knihy pojmem *sankce*. Příkladní se k jejímu širokému pojetí, takže má jít o nějaké (žádoucí) dobro, jakožto cíl a motiv mravního jednání a privaci téhož dobra při jednáním nemravném. Protože sankce jako hmotný prospěch či dobrý pocit z eticky správného jednání nejsou dostatečné, musí nastoupit jako zdroj sankce osobní Bůh. Polyteistická náboženství, pokud na ně uplatníme toto tvrzení analogicky, by neměla být problémem, bude-li autor ochoten interpretovat jejich bohy jako šifru Boha jediného. Pozorný čtenář si ale může položit otázku, jak jsou v tomto smyslu sankcí morálky náboženství neteistická, resp. tzv. *karmanové systémy* (podle terminologie J. Hellera a J. Mrázka). Okrajově zmíněná údajná Buddhova vševědoucnost v tom jistě nehraje roli.

Dvě kapitoly konkretizují příznivý a nepříznivý dopad mravního jednání ze strany transcendentního odplatitele. I zde na naši mysl naléhá kumulace příkladů z velice rozmanitých zdrojů. Ukazuje se, že sankce, již náboženství poskytuje morálce, je eschatologická, tedy jednoduše řečeno posmrtná. K tomu bylo třeba probrat i antropologická pojetí různých náboženství, jež záhrobní odměnu a trest umožňují. Potíž tu působí náboženství v knize v této souvislosti netematizovaná,