

Lokalizace vůdčího principu lidské duše v těle podle Řehoře z Nyssy*

Magdalena Bláhová

V tomto příspěvku chceme sledovat, jak Řehoř z Nyssy (asi 335 – asi 395 po Kr.) „lokalizuje“ vůdčí princip lidské duše,¹ a přihlídneme přitom k podobnostem s pojetím Plótínovým.² Východiskem bude zejména Řehořův antropologický spis *De hominis opificio*,³ v němž se Řehoř touto otázkou výslovně zabývá. Z Plótínových *Ennead* vybíráme ta pojednání, v nichž je postoj obou myslitelů nápadně podobný. Jsou to především *Enn.* IV, 3 (27): *První pojednání o nesnázích týkajících se duše* (Περὶ ψυχῆς ἀποριῶν πρῶτον), *Enn.* IV, 7 (2): *O nesmrtnosti duše* (Περὶ ἀθανασίας ψυχῆς), *Enn.* V, 1 (10): *O třech počátečních hypostazích* (Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων), a *Enn.* V, 3 (49): *O poznávajících hypostazích*

* Studie byla připravena za finanční podpory Grantové agentury České republiky prostřednictvím grantu *Historie a interpretace Bible*, č. P401/12/G168.

¹ Nouš, který je podle Řehoře vůdčím principem lidské duše, překládáme výrazem *mysl*.

² K Řehořově nelokalizovatelnosti a zároveň všudypřítomnosti mysli v těle a k podobnosti jeho pojetí s Plótínovým viz A. MEREDITH, „The Concept of Mind in Gregory of Nyssa and the Neoplatonists,” *StPatr* 22 (1989): 35–51; zde s. 44–45; E. PEROLI, „Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul,” *VChr* 51 (1997): 117–139; zvl. 126–128. K Řehořovu ovlivnění Plótínem a novoplatónismem (a platónismem vůbec) viz také A. MEREDITH, „Gregory of Nyssa and Plotinus,” *StPatr* 17 (1982): 1120–1126; A. H. ARMSTRONG, „The Nature of Man in St. Gregory of Nyssa,” *Eastern Churches Quarterly* 8 (1948): 2–9; A. H. ARMSTRONG, „Platonic Elements in St Gregory of Nyssa’s Doctrine of Man,” *Dominican Studies* 1 (1948): 113–126; A. H. ARMSTRONG, „The Plotinian Doctrine of NOΥΣ in Patristic Theology,” *VChr* 8 (1954): 234–238; D. L. BALÁS, „Christian Transformation of Greek Philosophy Illustrated by Gregory of Nyssa’s Use of the Notion of Participation,” *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 40 (1966): 152–157; D. L. BALÁS, „Participation in the Specific Nature According to Gregory of Nyssa. Aristotelian Logic or Platonic Ontology?,” in *Arts libéraux et philosophie au moyen âge: Actes du quatrième Congrès international de philosophie médiévale*, Montréal 1967; Institut d’études médiévales; Paris: Vrin, 1969, s. 1079–1085; K. CORRIGAN, „The Problem of Personal and Human Identity in Plotinus and Gregory of Nyssa,” *StPatr* 37 (2001): 51–68.

³ V řeckém originále: Περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου. Pro citace textu užíváme 44. svazek edice *Patrologia Graeca* z r. 1858, kterou vydal v Paříži J.-P. Migne. Tento spis dosud v nové řadě *Gregorii Nysseni opera* (Leiden, Brill) nevyšel.

a o tom, co vše přesahuje (Περὶ τῶν γνωριστικῶν ὑποστάσεων καὶ τοῦ ἐπέκεινα).

Nejprve stručně přiblížíme, o které filosofické směry lokalizující vůdčí princip lidské duše či princip života do částí těla se jedná, a uvedeme Řehořovy námitky proti těmto filosofickým směrům. Potom nastíníme srovnání Řehořova postoje k lokalizaci vůdčího principu s postojem Plótínovým, protože ten má s Řehořovým výkladem mnoho společného. Předtím však bude zběžně naznačen rozdíl v užití pojmu *voûs* u obou autorů a v pojetí vůdčího či životního principu. Na závěr se pokusíme shrnout Řehořovy důvody pro odmítnutí lokalizace vůdčího principu.

1. ŘEHOŘOVO ODMÍTNUTÍ FILOSOFICKÝCH TEORIÍ O LOKALIZACI VŮDČÍHO ČI ŽIVOTNÍHO PRINCIPU

Řehoř shrnuje názory antických autorů týkající se umístění vůdčího či životního principu v těle. Hned na začátku kapitoly naznačuje, že podle něho τὸ ἡγεμονικόν, což je v jeho pojetí ó *voûs*, lokalizovat v těle nelze.⁴ Jedná se především o dvě skupiny filosofů (a lékařů), jejichž teorie Řehoř odmítá, totiž jednak o ty, kteří lokalizují vůdčí princip či princip života do srdce, jednak o ty, kdo tento princip umísťují do mozku. Nejdříve se alespoň stručně o těchto směrech zmíníme.

Do srdce umísťovali vůdčí princip zejména někteří stoikové a aristotelikové. Aristotelés považuje srdce za centrální smyslový orgán, z něhož vychází pohyb, za střed celého těla a bod, v němž duše uvádí tělo v činnost.⁵ V *De iuventute et senectute* říká Aristotelés, že duše je přítomna v jedné části těla – v té, která svou působností zasahuje do ostatních, a tou je srdce. Také ústrojí smyslů jsou spojena s jedním společným ústrojím (ἐν κοινὸν αἰσθητήριον), které se nachází v těle uprostřed.⁶ V *De respi-*

⁴ Srov. *De hom. opif.* 12, PG 44, 156c.

⁵ Srov. D. Ross, *Aristotle*, London: New York 1995⁶ (přetisk 1996), s. 148 a 150 a pozn. 59 a 70 na s. 159.

⁶ Viz ARISTOTELÉS, *De iuvent. et senect.* 467b12–468a1. V *De iuvent. et senect.* 468a uvádí Aristotelés, že v srdci má sídlo také počátek vyživovací duše, v *De iuvent. et senect.* 468b–469a hovoří o srdci jako o sídle vnímavé složky duše, rovněž v *De an.* III, 431a je srdce považováno za vnímavé ústrojí a jakousi jednotnou mohutnost, a v *De iuvent. et senect.* 469ab je srdce představeno jako zdroj životního tepla. V *De somno* 458a15 hovoří Aristotelés o srdci jako o východisku veškeré krve.

ratione uvádí Aristotelés, že počátek podstaty živočichů má sídlo v srdci (τῆς οὐσίας ἡ ἀρχή ... ἡ καρδία).⁷

Aristotelův komentátor Alexandros z Afrodisiady říká, že vegetativní a sensitivní duše (ἡ θρεπτικὴ ψυχὴ, ἡ αἰσθητικὴ ψυχὴ) jsou umístěny v srdci, protože tam se údajně nachází vlhkost a teplo, látkové prvky, které podporují trávení, a tedy i život, a jsou proto základnou pro vegetativní duši, a z téhož důvodu je srdce sídlem sensitivní duše, v níž se nachází činnost představivosti, touhy, hmatu a chuti, a tato část nemůže být oddělena od vegetativní, která jí dává život. Právě tak i racionální část duše, již náleží rozvažování, úsudek, vůle, mínění, vědění a vůdčí princip, je umístěna v srdci.⁸

Podle stoiků⁹ je duše tělesná a má povahu pneumaty,¹⁰ pro které je charakteristický tonický pohyb a soudržnost (ἑξις),¹¹ mající význam i pro morální stránku člověka.¹² Pneuma je smíšeno z prvků a podle toho, zda převažuje oheň nebo vzduch, je buď teplejší, nebo chladnější.¹³ Na poměru ohně a vzduchu také závisí aktivita a pasivita pneumaty – kde zcela převažuje oheň, je pneuma rozumem (λόγος, νοῦς), kde je poměr vyrovnaný, je pneuma duší (ψυχὴ), chladnější pneuma je φύσις a nejchladnější a nejméně aktivní je ἑξις (soudržná struktura; např. kámen).¹⁴ Pneuma jako λόγος a νοῦς je dle Chrysippa v éteru¹⁵ a je také v člověku. Jeho sídlem, tedy sídlem vůdčího principu (τὸ ἡγεμονικόν),

⁷ ARISTOTELÉS, *De respir.* 478b33–479a1.

⁸ Srov. ALEXANDROS Z AFRODISIADY, *De an.* 94,17–96,10; 96,10–98,7; 98,24–25: τὸ λογιστικὸν μόριον τῆς ψυχῆς, ὃ καὶ ἰδίως ἡγεμονικὸν καλεῖται; 98,7–99,26; 39,21–22; 100,13. Srov. také LUCRETIVUS, *De rerum nat.* III, 136–142, který umísťoval ducha (*animus*) či mysl (*mens*) do hrudi. Viz ALEXANDROS Z AFRODISIADY, *De anima*, ed. I. Bruns, *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora* (Commentaria in Aristotelem Graeca suppl. 2.1. Berlin 1887); ARISTOTELÉS, *Aristotelis opera*, I–II, ed. I. Bekker, Berlin 1831 (přetisk 1960); *Parva naturalia*, ed. W. D. Ross, Oxford 1955 (přetisk 1970); T. LUCRETIVUS CARUS, *De rerum natura*, ed. C. Büchner, Wiesbaden 1966. Srov. S. WESSEL, „The Reception of Greek Science in Gregory of Nyssa’s *De hominis opificio*,” *VChr* 63 (2009): 24–46; zde 34–35.

⁹ Viz A. A. LONG – D. N. SEDLEY, *The hellenistic philosophers*, I, Cambridge 1987, s. 320–321.

¹⁰ Srov. SVF II, 879,1–6; SVF I, 518,15–18: „... σῶμα ἄρα ἡ ψυχὴ”. SVF II, 790,5–9.

¹¹ Srov. SVF II, 458,14–20.

¹² Srov. SVF III, 473,7–11; 13–17.

¹³ Srov. SVF II, 787; F. KARFÍK, „Předpoklady stoické kosmogonie,” *Reflexe* 18 (1998): 1–30; zvl. s. 23.

¹⁴ Srov. SVF II, 405; 410; 787; 841; F. KARFÍK, „Předpoklady stoické kosmogonie,” s. 23.

¹⁵ Srov. SVF II, 634; 642; 644.

jímž je označováno centrum vědomí a mentálních stavů,¹⁶ je srdce.¹⁷ Srdce a duše jsou navzájem přirozeně spojené a tvoří jednotu vegetativních a mentálních schopností člověka (a jiných živočichů).¹⁸ Důležitou roli hraje také krev, která udržuje pneumatickou přirozenost duše.¹⁹

K těm, kdo umísťovali nejvyšší složku lidské duše do mozku, patřil Platón,²⁰ také v hippokratovských spisech se nachází tato lokalizace,²¹ stejně umísťoval i Cicero²² a Galénos.²³ Podle Platóna sídlí nesmrtelná část duše (λόγος) v mozku a smrtelná část v hrudníku neboli trupu. Z toho lepší část smrtelné duše (θυμός, τὸ θυμοειδές, z níž pochází hněv, strach) se vztahuje k srdci, a horší část (τὸ ἐπιθυμητικόν, z níž vychází touha po potravě a tělesných potřebách) k játrům.²⁴ Obdobně umísťoval tři platónské části duše Galénos, tj. rozumovou část do mozku (jemuž podle Galéna náleží myšlení, smyslové vnímání a volní pohyb), vznětlivou do srdce (které je zodpovědné za vášně) a žádostivou do jater (zajišťujících výživu a požitky).²⁵ Na základě rozmístění částí duše do částí těla zároveň vyjádřil Galénos pochybnost o platónské nesmrtelnosti racionální části duše a naznačil, že racionální duše je vlastně tělesnou směsí.²⁶ Tomu by podle něho nasvědčovalo to, že duševní nemoci, včet-

¹⁶ Srov. SVF III, 459.

¹⁷ Srov. SVF II, 885: λέγω δὴ ὅτι ὁ Χρύσιππος κατὰ τὸν πρῶτον αὐτοῦ περὶ ψυχῆς λόγον τῶν μερῶν αὐτῆς τοῦ ἡγεμονικοῦ μνημονεύειν ἀρχόμενος, ἔνθα δὴ δεικνύναι πειράται τὴν ἀρχὴν τῆς ψυχῆς ἐν τῇ καρδίᾳ μόνῃ περιέχεσθαι ... ἐν τῇ καρδίᾳ εἶναι, μέρος ὃν αὐτῆς τὸ ἡγεμονικόν ... ἐπιδεικνύναι πειράται τὸ τῆς ψυχῆς ἡγεμονοῦν ἐν καρδίᾳ περιέχεσθαι ... Srov. F. KARFÍK, „Předpoklady stoické kosmogonie,“ s. 23–24; srov. také SVF II, 837; 838; SVF III, Diogenés 29,9–22: „... καὶ ἡ διάνοια ἄρα οὐκ ἔστιν ἐν τῇ κεφαλῇ, ἀλλ' ἐν τοῖς κατωτέρω τόποις, μάλιστα πῶς περὶ τὴν καρδίαν.“ Avšak v SVF II, 836 vůdčí princip do srdce umístěn není.

¹⁸ Srov. SVF II, 761.

¹⁹ Srov. SVF II, 782.

²⁰ Srov. PLATÓN, *Tim.* 44d; 73c–e.

²¹ Srov. HIPPOKRATÉS, *De morbo sacro* XVI, 1–2: νομίζω τὸν ἐγκέφαλον δύναμιν πλείστην ἔχειν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ. Srov. též XVI; XVII; VII, 17 nn., XIV, 12 nn.; XV.

²² Srov. CICERO, *Tusc. disp.* I, 29,70: *In quo igitur loco est? credo equidem in capite, et cur credam adferre possum.*

²³ Srov. GALÉNOS, *De placitis Hippocratis et Platonis*. VI, 2,5; VI, 2,17–3,1.

²⁴ K nesmrtelné a smrtelné části duše a jejich rozmístění srov. PLATÓN, *Tim.* 69c–73e; srov. také F. KARFÍK, *Duše a svět: Devět studií z antické filosofie*, Praha: Oikúmené, 2007, s. 120–126.

²⁵ Srov. GALÉNOS, *De plac. Hipp. et Plat.* VI, 2,5; VI, 2,17–3,1.

²⁶ Srov. GALÉNOS, *Quod animi mores corporis temperamenta sequantur* IV, 787: <τὸ> τὰ τῆς ψυχῆς ἔργα καὶ πάθη ταῖς τοῦ σώματος ἔπεσθαι κράσεσιν.

ně senility a ztráty paměti, postihují racionální složku duše a jsou závislé na tělesném stavu.²⁷

Nyní již Řehořovo vlastní uvedení těchto směrů:

Někteří ...se domnívají, že vůdčí princip je v srdci... Neboť ten, kdo přisuzuje vedoucí úlohu srdci, uvádí jeho umístění jakožto důkaz svého tvrzení – zdá se totiž, že srdce jaksi zaujímá centrální místo v celém těle –, protože ze středu se údajně volní pohyb snadno rozšiřuje po celém těle a takto dochází uskutečnění. A na svědectví svého tvrzení uvádí smutek a hněv, neboť se zdá, že toto rozpoložení člověka jaksi vyvolávají zmíněné vášně právě v této části těla.²⁸ ... Jiní tvrdí, že mysl sídlí v mozku ... Ti, kdo logickému uvažování zasvěcují mozek, říkají, že hlava byla od přirozenosti vystavěna jako jakási akropolis celého těla a že mysl v ní sídlí jako král, jehož stráž tvoří smyslové orgány, které ji obklopují jako poslové a zbrojnoši. I oni uvádějí na znamení své domněnky skutečnost, že uvažování těch, kdo utrpěli poranění mozkových plen, je abnormálně zmatené a že ti, jejichž hlava je obtížena vínem, ztrácejí povědomí o tom, co se sluší.²⁹

Řehoř bere v potaz úvahy obou stran a připojuje anatomická pozorování, avšak za pravdu nedává ani jedné straně. Uznává, že rozvažovací část duše (τὸ διανοητικὸν τῆς ψυχῆς) skutečně bývá zmitána emocemi a že přirozená činnost rozumu je někdy otupena následkem určitého tělesného stavu. Připouští také, že srdce je zdrojem tepla v těle a že mozková plena tvoří základ smyslových orgánů a je vnějším obalem mozku. Není to však pro Řehoře důkazem toho, že by netělesná přirozenost byla

²⁷ Srov. GALÉNOS, *Quod animi mor.* IV, 787; srov. též S. WESSEL, „The Reception of Greek Science,” s. 35–37.

²⁸ Srov. *De hom. opif.* 12, PG 44, 156cd: οἱ μὲν ἐν καρδίᾳ τὸ ἡγεμονικὸν εἶναι τίθενται ... Ὁ μὲν γὰρ τῇ καρδίᾳ προστιθεὶς τὴν ἡγεμονίαν, τὴν κατὰ τόπον αὐτῆς θέσιν ποιεῖται τοῦ λόγου τεκμήριον, διὰ τὸ δοκεῖν πως τὴν μέσην τοῦ παντός σώματος ἐπέχειν χώραν αὐτὴν, ὡς τῆς προαιρετικῆς κινήσεως εὐκόλως ἐκ τοῦ μέσου πρὸς ἅπαν μεριζομένης σώμα, καὶ οὕτως εἰς ἐνέργειαν προϊούσης. Καὶ μαρτύριον ποιεῖται τοῦ λόγου τὴν λυπηρὰν τε καὶ θυμώδη τοῦ ἀνθρώπου διάθεσιν, ὅτι δοκεῖ πως τὰ τοιαῦτα πάθῃ συγκινεῖν τὸ μέρος τοῦτο πρὸς τὴν συμπάθειαν.

²⁹ Srov. *De hom. opif.* 12, PG 44, 156c–157a: οἱ δὲ τῷ ἐγκεφάλῳ τὸν νοῦν ἐνδιαιτᾶσθαι φασιν ... Οἱ δὲ τὸν ἐγκέφαλον ἀφιερῶντες τῷ λογισμῷ, ὥσπερ ἀκρόπολιν τινα τοῦ παντός σώματος τὴν κεφαλὴν δεδομῆσθαι παρὰ τῆς φύσεως λέγουσιν· ἐνοικεῖν δὲ ταύτῃ καθάπερ τινὰ βασιλεῖα τὸν νοῦν, οἷον τισιν ἀγγελιαφόροις ἢ ὑπασπισταῖ, τοῖς αἰσθητηρίοις ἐν κύκλῳ δορυφορούμενον. Σημεῖον δὲ καὶ οὗτοι τῆς τοιαύτης ὑπονοίας ποιῶνται, τὸ παρᾶγεσθαι τοῦ καθεστῶτος τὸν λογισμὸν τῶν κεκακωμένων τὰς μὴνιγας, καὶ τὸ ἐν ἀγνοίᾳ τοῦ πρέποντος γίνεσθαι τοὺς ἐν μέθῃ καρηβαρησάντας.

nějak místně vymezena.³⁰ Řehoř vysvětluje, že mentální poruchy mohou být způsobeny nejen opilostí či poraněním mozkových plen, ale i zánětem bránice, která se v těsné blízkosti mozku nenachází, a že domnělá bolest srdce pocházející ze smutku vlastně není bolestí srdce, nýbrž žaludku, a že k ní dochází zužováním a svíráním průchodů v těle, a srdci je tedy připisována z neznalosti. Takovéto a jiné stavy (např. smích, při němž se průchody v těle naopak rozšiřují) jsou tedy podle Řehoře fyziologickými procesy, a nikoli důkazem o působení vůdčího principu duše či principu života a o jeho lokalizaci v některé části těla.³¹

Řehoř říká, že netělesná přirozenost nemůže být omezena nějakým místním ohraničením, mysl není umístěna ani obsažena v žádné části těla, žádnou část těla neobklopuje ani jí není zevnitř ovládána, a přece proniká stejnoměrně všechny části a působí na ně, a to způsobem míšení, který je nepopsatelný.³² Jak chápat tvrzení, že mysl je přítomna ve všech částech těla a zároveň není umístěna? V následující části příspěvku budeme sledovat, jakou odpověď Řehoř na tuto otázku dává.

³⁰ Srov. *De hom. opif.* 12, PG 44, 157b–d: Ἐγὼ δὲ τὸ μὲν ἐπιταράσσεσθαι πολλάκις πρὸς τὰς τῶν παθημάτων ἐπικρατήσεις τὸ διανοητικὸν τῆς ψυχῆς, καὶ ἀμβλύνεσθαι τῆς κατὰ φύσιν ἐνεργείας τὸν λογισμὸν ἕκ τινος σωματικῆς περιστάσεως, ἀληθὲς εἶναι φημι· καὶ πηγὴν τινα τοῦ κατὰ τὸ σῶμα πυρώδους τὴν καρδίαν εἶναι, πρὸς τὰς θυμῶδεις ὁρμὰς συγκινουμένην. Καὶ ἔτι πρὸς τοῦτοις, τὸ ὑποβεβληθῆαι τοῖς αἰσθητηρίοις τὴν μὴνιγγα, κατὰ τὸν λόγον τῶν τὰ τοιαῦτα φυσιολογούντων, περιπτυσσομένην ἐν αὐτῇ τὸν ἐγκέφαλον, καὶ τοῖς ἐκείθεν ἀτμοῖς ὑπαλειφομένην, τῶν ταῖς ἀνατομικαῖς θεωρίαις ἐσχολακῶν τὸ τοιοῦτον ἀκούων, οὐκ ἀθετῶ τὸ λεγόμενον. Οὐ μὴν ἀπόδειξιν ποιοῦμαι ταύτην τοῦ τοπικαῖς τισι περιγραφαῖς ἐμπειριεληφθαι τὴν ἀσώματον φύσιν.

³¹ Srov. *De hom. opif.* 12, PG 44, 157d–160d.

³² Srov. *De hom. opif.* 12, PG 44, 160d: Τὸν δὲ νοῦν ὁμοτίμως ἐκάστῳ τῶν μορίων, κατὰ τὸν ἄφραστον τῆς ἀνακράσεως λόγον ἐφάπτεσθαι νομιστέον. *De hom. opif.* 14, PG 44, 173d: μὴ μέρει τινὶ τοῦ σώματος ἐνδεδέσθαι τὸν νοῦν· ἀλλὰ παντὸς κατὰ τὸ ἴσον ἐφάπτεσθαι. *De hom. opif.* 15, PG 44, 177bc: οὐχὶ μέρει τινὶ τῶν ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς περιέχεται, ἀλλ' ἐπίσης ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων ἐστίν· οὔτε ἔξωθεν περιλαμβάνων, οὔτε ἐνδοθεν κρατούμενος ... Ἡ δὲ τοῦ νοῦ πρὸς τὸ σωματικὸν κοινωνία ἀφραστόν τε καὶ ἀνεπινόητον τὴν συνάφειαν ἔχει, οὔτε ἐντὸς οὐσα (οὔτε γὰρ ἐγκρατεῖται σώματι τὸ ἀσώματον), οὔτε ἐκτὸς περιέχουσα (οὐ γὰρ περιλαμβάνει τι τὰ ἀσώματα)· ἀλλὰ κατὰ τινα τρόπον ἀμήχανόν τε καὶ ἀκατανόητον ἐγγίζων ὁ νοῦς τῇ φύσει, καὶ προσεπτόμενος, καὶ ἐν αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν θεωρεῖται, οὔτε ἐγκαθήμενος, οὔτε περιπτυσσόμενος· ἀλλὰ ὥς οὐκ ἐστὶν εἰπεῖν ἢ νοῆσαι.

2. LOKALIZACE DUŠE ČI VŮDČÍHO PRINCIPU PODLE PLÓTÍNA A ŘEHOŘE

2.1 Podobnosti v pojetí vůdčího principu a v užití pojmu *voûç* u Řehoře a u Plótína

Než však blíže porovnáme, jakým způsobem „lokalizuje“ vůdčí princip Řehoř a duši Plótínos, pokusíme se nastínit určité rozdíly v pojetí částí duše a zejména toho, co oba autoři rozumějí pod pojmem *voûç*.

Při srovnání Řehoře s Plótínem se zaměříme na duši u Plótína³³ a na mysl (*voûç*) u Řehoře, neboť u Řehoře představují mysl a racionální část duše jedinou složku duše (jíž náleží tytéž charakteristiky a činnosti, které odpovídají zčásti Plótínově intelektu-*voûç* a převážně Plótínově $\psi\chi\eta$ $\nu\omicron\epsilon\rho\acute{\alpha}$) a Řehoř výrazy „mysl“ a „duše“ mnohdy zaměňuje³⁴, zatímco Plótínos častěji rozlišuje mezi *voûç* (jemuž náleží $\tau\omicron$ $\theta\epsilon\omega\rho\epsilon\iota\nu$ ³⁵) a $\psi\chi\eta$ ($\psi\chi\eta$ $\nu\omicron\epsilon\rho\acute{\alpha}$),³⁶ jíž náleží $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$ a $\lambda\omicron\gamma\iota\sigma\mu\acute{o}\varsigma$).³⁷ Uvedeme některá místa, která poukazují na zmíněné užití termínů *voûç* a $\psi\chi\eta$ u obou autorů, a budeme sledovat rozdíly i podobnosti.

V 8. kapitole *De hominis opificio* Řehoř ztotožňuje (či nerozlišuje) tyto dvě pro Plótína odlišné skutečnosti:

Totéž jsme se dozvěděli také od apoštola, když promluvil k Efezským a vyprošoval jim plnost milosti, aby bylo zachováno jejich tělo, duše i duch až do přicho-

³³ Plótínos rozlišuje univerzální duši (která je nanejvýš božská a nachází se nahoře v Intelektu) na jedné straně a dílčí duše na straně druhé, mezi něž náleží jak duše světa/veškerenstva, tak duše individuální. Zde se zaměříme na individuální duši, a to lidskou. K Plótínovu rozlišování typů duší viz zvl. *Enn.* IV, 3 (27), IV, 4 (28), V, 1 (10).

³⁴ Viz *De hom. opif.* 4, PG 44, 136bc; *De hom. opif.* 14, PG 44, 173d–176b; *De hom. opif.* 15, PG 44, 176c–177c.

³⁵ Viz *Enn.* V, 5 (32), 1.

³⁶ K této složce duše a k odlišnosti duše od intelektu viz zejména *Enn.* I, 3 (20), 4; *Enn.* I, 1 (53), 9; *Enn.* V, 1 (10), 3. Intelekt vidí vše najednou jako celek, zatímco rozum se zabývá jednotlivými objekty postupně, po částech, postupuje od předpokladu k závěru. Srov. H. J. BLUMENTHAL, „On soul and Intellect,” in *The Cambridge Companion to Plotinus*, ed. L. P. GERSON, Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996, s. 82–104, zde s. 93. Plótínos však také někdy užívá výrazu *voûç* jak pro rozum, tak pro intelekt (viz *Enn.* V, 9 (5), 8,21–22); podle H. J. Blumenthala (s. 91) lze vyčíst z kontextu, v jakém smyslu právě Plótínos tento výraz užívá, protože většinou užívá popis vyjadřující definici nebo činnost jednoho či druhého anebo odpovídající oběma, tj. jak rozumu, tak intelektu, např. V *Enn.* I, 1 (53), 8,1–3; *Enn.* VI, 9 (9), 5,7–9.

³⁷ Srov. A. MEREDITH, „The Concept of Mind,” s. 35.

du Pána.³⁸ Přitom pro vyživující část užívá výrazu „tělo“, smyslovou část nazývá „duší“ a intelektivní nazývá „duchem“. Právě tak v evangeliu poučuje Pán zákoníka, že láska k Bohu, která miluje celým srdcem, duší i myslí, je přednější než všechna přikázání.³⁹ Zdá se mi, že i zde vykládá Písmo tentýž rozdíl – srdcem nazývá spíše tu tělesnou složku, tu střední složku nazývá duší a vznešenější přirozenost, tj. intelektivní a tvůrčí schopnost, nazývá myslí.⁴⁰

Na jiném místě Řehoř říká, že pouze intelektivní a racionální duše (ἡ λογική; τῆς ψυχῆς ἐν τῷ νοερῷ τε καὶ λογικῷ τὸ τέλειον) je duší ve vlastním smyslu (κυρίως ψυχῇ), ostatní duše (tj. sensitivní a vegetativní) jsou dušemi jen podle jména (ὁμωνύμως κατοννομάζονται).⁴¹ Řehoř zde nehovoří o tom, že by τὸ νοερὸν a τὸ λογικόν byly dvě rozdílné skutečnosti, ale uvádí oba výrazy souřadně jako rovnocenné aspekty téže části duše.

Dále říká, že o mysli (νοῦς) a rozvažování (φρόνησις) nelze říci, že je Stvořitel daroval, nýbrž že je s člověkem sdílí.⁴² Mysl sama o sobě je nepoznatelná a tím podle Řehoře vykazuje rysy božské přirozenosti, která je pro člověka nepochopitelná. Tyto rysy má lidská mysl proto, že byla stvořena jako obraz Boha, jak Řehoř dokládá slovy knihy *Genesis*: „Učiňme člověka, aby byl naším obrazem podle naší podoby.“⁴³ Obraz totiž

³⁸ Viz 1 Sol 5,23; ale srov. i Ef 4,23 a 5,18.

³⁹ Srov. Mk 12,30 *parr.*

⁴⁰ *De hom. opif.* 8, PG 44, 145cd a 148a: καθὼς καὶ παρὰ τοῦ Ἀποστόλου τὸ τοιοῦτον ἐμάθομεν, ἐν οἷς πρὸς τοὺς Ἐφεσίους ἔφη, προσευχόμενος αὐτοῖς τὴν ὀλοτελὴ χάριν τοῦ σώματος, καὶ τῆς ψυχῆς, καὶ τοῦ πνεύματος ἐν τῇ παρουσίᾳ τοῦ Κυρίου φυλαχθῆναι, ἀντὶ τοῦ θρεπτικοῦ μέρους τὸ σῶμα λέγων, τὸ δὲ αἰσθητικὸν τῇ ψυχῇ διασημαίνων, τὸ νοερὸν δὲ τῷ πνεύματι. Ὡσαύτως καὶ τὸν γραμματέα διὰ τοῦ Εὐαγγελίου παιδεύει ὁ Κύριος, πάσης ἐντολῆς προτιθέναι τὴν εἰς Θεὸν ἀγάπην, τὴν ἐξ ὅλης καρδίας καὶ ψυχῆς καὶ διανοίας ἐνεργουμένην. Καὶ γὰρ ἐνταῦθα τὴν αὐτὴν δοκεῖ μοι διαφορὰν ἐρμηνεύειν ὁ λόγος, τὴν μὲν σωματικωτέραν κατὰστασιν καρδίαν εἰπὼν, ψυχὴν δὲ τὴν μέσσην, διάνοιαν δὲ τὴν ὑψηλοτέραν φύσιν, τὴν νοερὰν τε καὶ ποιητικὴν δύναμιν.

⁴¹ Srov. *De hom. opif.* 14, PG 44, 176b, kde Řehoř říká, že opravdová a dokonalá duše je pouze duše intelektivní a nehmotná: ἡ μὲν ἀληθὴς τε καὶ τελεία ψυχὴ, μία τῇ φύσει ἐστίν, ἡ νοερὰ τε καὶ αἰσθητική. *De hom. opif.* 15, PG 44, 176c: κυρίως ψυχῇ, ἡ λογικὴ καὶ ἔστι καὶ λέγεται· αἱ δ' ἄλλαι ὁμωνύμως κατοννομάζοντα. Viz též dále 176d–177a; viz také *De hom. opif.* 30, PG 44, 256bc.

⁴² Viz *De hom. opif.* 9, PG 44, 149b: Νοῦ δὲ καὶ φρονήσεως οὐκ ἔστι κυρίως εἰπεῖν ὅτι δέδωκεν, ἀλλ' ὅτι μετέδωκε.

⁴³ Gn 1,26.

musí být přesnou nápodobou vzoru, aby mohl být obrazem v pravém smyslu.⁴⁴ Proto

je-li tedy jedním z rysů, které sledujeme u Boží přirozenosti, nepochopitelnost podstaty, pak zcela nutně musí být i obraz také v tomto bodě napodobením vzoru.⁴⁵

Pro Řehoře *voûs*, který s člověkem sdílí Bůh, spadá do téže části duše, které náleží i diskursivní myšlení a uchopování poznatků skrze smysly. Mysl (*voûs*) prostřednictvím smyslových orgánů uchopuje věci, které jsou mimo tělo, přivádí k sobě obrazy zjevných věcí a zaznamenává v sobě jejich podobu.⁴⁶ Zároveň mysl, která je netělesná, potřebuje nějaký nástroj, „pomocí něhož by vyjadřovala svůj vnitřní pohyb“ navenek. K tomuto účelu používá mysl hlasivky.⁴⁷

Je tedy patrný úzký vztah mezi nejvyšší, intelektivní složkou duše čili myslí (*voûs*), řečí, smyslovým vnímáním a tělem. Je zde *voûs* (mysl a její činnost, tj. myšlení), dále řeč, která činí mysl postřehnutelnou, a to jednak řeč mluvená (vytvářená za pomoci tělesné části – hlasivek), jednak slyšená (prostřednictvím smyslového vjemu, tj. sluchu, který je umožněn částí těla, tj. uší),⁴⁸ smyslové vnímání (pomocí něhož mysl přijímá informace) a tělo (zvl. část těla, tj. hlasivky, které umožňují sebeozřejmování myslí prostřednictvím řeči).⁴⁹

⁴⁴ Srov. *De hom. opif.* 11, PG 44, 156ab.

⁴⁵ Viz *De hom. opif.* 11, PG 44, 156ab: Οὐκοῦν ἐπειδὴ ἐν τῶν περὶ τὴν θείαν φύσιν θεωρουμένων ἐστὶ τὸ ἀκατάληπτον τῆς οὐσίας· ἀνάγκη πᾶσα καὶ ἐν τούτῳ τὴν εἰκόνα πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἔχειν τὴν μίμησιν. Εἰ γὰρ ἡ μὲν τῆς εἰκόνης φύσις κατελαμβάνετο, τὸ δὲ πρωτότυπον ὑπὲρ κατάληψιν ἦν· ἡ ἐναντιότης τῶν ἐπιθεωρουμένων τὸ διηραρτημένον τῆς εἰκόνης διήλεγχεν. Ἐπειδὴ δὲ διαφεύγει τὴν γνῶσιν ἡ κατὰ τὸν νοῦν τὸν ἡμέτερον φύσις, ὅς ἐστι κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος, ἀκριβῆ πρὸς τὸ ὑπερκεῖμενον ἔχει τὴν ὁμοιότητα, τῷ καθ' ἑαυτὸν ἀγνώστῳ χαρακτηρίζων τὴν ἀκατάληπτον φύσιν.

⁴⁶ Srov. *De hom. opif.* 10, PG 44, 152c; srov. též 153bc.

⁴⁷ Srov. *De hom. opif.* 9, PG 44, 149bc.

⁴⁸ Ke stoickému pojmu λόγος a jeho dvěma aspektům, tj. řeči a rozumu, srov. P. LEVINE, „Two Early Latin Versions of St. Gregory of Nyssa's περὶ κατασκευῆς ἀνθρώπου,“ *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958): 473–492; zde 476–478. Stoický λόγος je jednak ἐνδιάθετος λόγος, tj. vnitřní rozum, jednak προφορικός λόγος, vyslovený rozum.

⁴⁹ O vztahu mezi rozumem či myslí, řečí a rukama hovoří Řehoř zejména v 8. kapitole spisu *De hominis officio*, kde říká, že ruce slouží rozumu, a to jednak tím, že umožňují sebezjevení rozumu prostřednictvím řeči, a to psané řeči pomocí znaků (*De hom. opif.* 8, PG 44, 144bc), jednak tím, že zastávají mnohé činnosti, mezi něž patří mj. ob-

Mysl (νοῦς), která je vůdčí složkou lidské duše, a tedy i těla a vůbec celé lidské bytosti,⁵⁰ sama o sobě nemůže být člověku zřejmá, protože není vnímatelná smysly. Avšak aby postřehnutelná byla, využívá nižší složku duše, tj. smyslové vnímání,⁵¹ a také tělo (hlasivky a ruce) jako svůj nástroj.⁵² Svůj vnitřní pohyb a činnost, což je myšlení, ukazuje navenek prostřednictvím řeči. To znamená, že využívá část těla, hlasivky, aby mohla vytvářet zvuk, jímž ukazuje „navenek“ sebe, a zároveň se takto stává postřehnutelnou pro druhého jednotlivce, který vnímá zvuk prostřednictvím sluchu.

Noῦς tedy prostřednictvím smyslového vnímání k sobě přivádí a v sobě zaznamenává informace o vnějším, smyslově vnímatelném světě i o vnitřním pohybu mysli druhých jednotlivců (též prostřednictvím smyslového vnímání), a „uvnitř“ v sobě informace zpracovává, což je myšlení, tj. vlastní činnost mysli. Ze sebe „ven“, do smyslově vnímatelného (a vnímajícího) světa vynáší informace o sobě, o svém pohybu a činnosti, prostřednictvím tělesného orgánu – hlasivek. Na základě Řehořova přirovnání lze říci, že hudební nástroj-tělo takto slouží k produkování hudby-řeči, jejímž skladatelem je νοῦς.⁵³

Je zde tedy na jedné straně přijímání (vnitřního) pohybu mysli či její činnosti myslí druhého člověka, a to prostřednictvím smyslového vnímání, např. sluchu (jež náleží nižší složce duše a uskutečňuje se prostřednictvím těla, tj. v tomto případě uší),⁵⁴ na druhé straně je zde ukazování vlastního pohybu navenek, tj. působení mysli přímo na tělo, tj. na hlasivky, pomocí nichž je vytvářen zvuk.

U Plótína je to diskursivně myslící část (τὸ λογιζόμενον) v duši, kdo vytváří soud na základě představ získaných skrze smyslové vnímání.⁵⁵

starávání potravy, díky čemuž ústa zůstávají volná pro řeč (mluvenou), a tedy pro službu rozumu (*De hom. opif.* 8, PG 44, 148c–149a; *De hom. opif.* 10, PG 44, 152b).

⁵⁰ Viz *De hom. opif.* 12, PG 44, 161c–164b.

⁵¹ Viz *De hom. opif.* 6, PG 44, 140ab; *De hom. opif.* 10, PG 44, 152b–153c.

⁵² Viz *De hom. opif.* 9, PG 44, 149bc; *De hom. opif.* 8, PG 44, 144bc; 148c–149a; *De hom. opif.* 10, PG 44, 152b.

⁵³ K přirovnání k hudbě viz u Řehoře *De hom. opif.* 8, PG 44, 148c a *De hom. opif.* 9, PG 44, 149c.

⁵⁴ Např. prostřednictvím smyslového vjemu zraku lze vnímat řeč psanou; k tomu viz u Řehoře vztah mezi rozumem, řečí a rukama v 8. kapitole *De hominis opificio*.

⁵⁵ Srov. *Enn.* V, 3 (49), 2: τὸ δ' ἐν αὐτῇ λογιζόμενον παρὰ τῶν ἐκ τῆς αἰσθησεως φαντασμάτων παρακειμένων τὴν ἐπίκρισιν ποιούμενον καὶ συνάγον καὶ διαιοῦν. Viz též *Enn.* V, 3 (49), 3.

Intelekt oproti tomu nehledá, ale přímo vlastní.⁵⁶ Zatímco podle Řehoře mysl užívá smyslů za účelem získávání poznatků, podle Plótína se nemůže poznání zakládat na smyslovém vnímání⁵⁷ a nemůže být něčím získaným zvenku, poznání nastává skrze introspekci, a to na úrovni intelektu, nikoli na rovině diskursivně myslící části duše.⁵⁸

A člověk může hledět intelektem na intelekt a stát se jím pouze tehdy, odloží-li vše ostatní, co mu náleží (ať se jedná o diskursivní myšlení nebo smysly a tělo).⁵⁹

Tím, co je podle Plótína pro člověka τὸ κύριον τῆς ψυχῆς⁶⁰, je úroveň diskursivního myšlení, které náleží duši.⁶¹ O tom, jakým způsobem náleží či nenáleží duši intelekt, se vyjadřuje Plótínos v *Enn.* V, 3 (49),3 následovně:

Ale řekne-li někdo: „Co brání této části duše, aby jinou mohutností pozorovala to, co jí samé patří?“, nehledá rozvažovací ani racionální část, ale uchopuje čirý intelekt. Co tedy brání, aby byl v duši čirý intelekt? Řekneme, že nic. Ale máme ještě říkat, že náleží duši? Ale my neřekneme, že náleží duši, řekneme, že je to náš intelekt. Je jiný než rozvažující část a stojí nad ní, přece však je náš, třebaže jej nepočítáme mezi části duše. Tedy je náš a není náš. Proto také jej užíváme a neužíváme – rozvažování však užíváme vždy – a je náš, když jej užíváme, a není náš, když jej neužíváme. Co ale znamená *užívat*? Znamená to, že se jím staváme a že mluvíme jako on? Spíše v souladu s ním – my totiž nejsme intelekt. V souladu s ním pak jsme a mluvíme díky diskursivnímu myšlení, které jej jako první přijímá.⁶²

⁵⁶ *Enn.* V, 3 (49), 4.

⁵⁷ Srov. *Enn.* V, 5 (32), 1.

⁵⁸ Srov. *Enn.* V, 9 (5), 2; V, 9 (5), 5; III, 8 (30), 6, 40. Již Platón říká, že poznání je možné tehdy, když smysly utichnou; srov. *Faidón*, 84a; nebo podobenství o jeskyni, *Ústava*, 514–520. Srov. A. MEREDITH, „The Concept of Mind,“ s. 43–44; 46–47.

⁵⁹ Srov. *Enn.* V, 3 (49), 4; V, 3 (49), 17. Viz také *Enn.* IV, 3 (27), 19, 25–28: „A diskursivní myšlení a intelekt? Ty už se nedávají tělu; vždyť jejich práce se neuskutečňuje skrze nástroj těla. Tělo totiž překáží, jestliže ho někdo užívá při zkoumání.“ (Λογισμὸς δὲ καὶ νοῦς; οὐκ ἐτι ταῦτα σώματι δίδωσιν αὐτά· καὶ γὰρ τὸ ἔργον αὐτῶν οὐ δι' ὄργανου τελεῖται τοῦ σώματος· ἐμπόδιον γὰρ τοῦτο, εἴ τις αὐτῷ ἐν ταῖς σκέψεσι προσχωρῶτο.) Viz také *Enn.* IV, 3 (27), 30, 11–16; srov. H. J. BLUMENTHAL, „On soul and Intellect,“ s. 94.

⁶⁰ *Enn.* V, 3 (49), 3, 38.

⁶¹ Srov. *Enn.* V, 3 (49), 3, 14nn.

⁶² *Enn.* V, 3 (49), 3, 19–33: Ἄλλ' εἴ τις φήσει τί οὖν κωλύει τοῦτο ἄλλῃ δυνάμει σκοπεῖσθαι τὰ αὐτοῦ; οὐ τὸ διανοητικὸν οὐδὲ τὸ λογιστικὸν ἐπιζητεῖ, ἀλλὰ νοῦν καθαρὸν λαμβάνει. Τί οὖν κωλύει ἐν ψυχῇ νοῦν καθαρὸν εἶναι; Οὐδέν, φήσομεν· ἀλλ' ἐτι δεῖ λέγειν ψυχῆς τοῦτο; Ἄλλ' οὐ ψυχῆς μὲν φήσομεν, ἡμέτερον δὲ νοῦν φήσομεν, ἄλλον μὲν ὄντα τοῦ διανοουμένου καὶ ἐπάνω βεβηκότα, ὅμως δὲ ἡμέτερον, καὶ εἰ μὴ συναριθμοῖμεν τοῖς μέρεσι τῆς ψυχῆς. Ἡ ἡμέτερον καὶ οὐχ ἡμέτερον διὸ καὶ προσχωρῶμεθα αὐτῷ καὶ οὐ προσχωρῶμεθα – διανοοίαι δὲ αἱ – καὶ ἡμέτερον μὲν

Vnímáme smyslovým vnímáním, které nám náleží stále, ale nerozvažujeme intelektem: rozvažování probíhá v diskursivním myšlení, v němž myslíme myšlenky pocházející z intelektu, tedy v racionální části duše. Tato úroveň, tj. diskursivní myšlení, je τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, uprostřed mezi dvěma mohutnostmi – činnost intelektu pochází shora, právě tak jako činnost smyslového vnímání je něčím nižším vůči diskursivnímu myšlení. Navíc intelekt neužíváme stále a je oddělený.⁶³

Oddělený je v tom smyslu, že se nepřiklání on k nám, ale spíše my k němu, když hledíme vzhůru.⁶⁴

Avšak aby mohl být člověk skutečně sám sebou, přece musí nad tuto úroveň, nad diskursivní myšlení vystoupit k intelektu, neboť intelekt je tím nejvlastnějším bytím racionální duše. Duše, která má intelekt, je dokonalá.⁶⁵ Ostatně, část lidské duše dle Plótina stále zůstává v noetickém světě a nesestupuje odtud „dolů“.⁶⁶

χρωμένων, οὐ προσχρωμένων δὲ οὐχ ἡμέτερον. Τὸ δὴ προσχρησθαι τί ἐστιν; Ἄρα αὐτοὺς ἐκεῖνο γινομένους, καὶ φθεγγομένους ὡς ἐκεῖνος; Ἡ κατ' ἐκεῖνον οὐ γὰρ νοὺς ἡμεῖς· κατ' ἐκεῖνο οὖν τῷ λογιστικῷ πρῶτῳ δεχομένῳ.

⁶³ Srov. *Enn.* V, 3 (49), 3,33–43: Καὶ γὰρ αἰσθανόμεθα δι' αἰσθήσεως καὶ ἡμεῖς [οὐχ] οἱ αἰσθανόμενοι ἄρ' οὖν καὶ διανοούμεθα οὕτως [καὶ διὰ νοῦ μὲν οὕτως;] Ἡ αὐτοὶ μὲν οἱ λογίζόμενοι καὶ νοοῦμεν τὰ ἐν τῇ διανοίᾳ νοήματα αὐτοῖ· τοῦτο γὰρ ἡμεῖς. Τὰ δὲ τοῦ νοῦ ἐνεργήματα ἄνωθεν οὕτως, ὡς τὰ ἐκ τῆς αἰσθήσεως κάτωθεν, τοῦτο ὄντες τὸ κύριον τῆς ψυχῆς, μέσον δυνάμει διττῆς, χείρονος καὶ βελτίονος, χείρονος μὲν τῆς αἰσθήσεως, βελτίονος δὲ τοῦ νοῦ. Ἀλλ' αἰσθησις μὲν αἰεὶ ἡμέτερον δοκεῖ συγκεχωρημένον – αἰεὶ γὰρ αἰσθανόμεθα – νοὺς δὲ ἀμφισβητεῖται, καὶ ὅτι μὴ αὐτῷ αἰεὶ καὶ ὅτι χωριστός.

⁶⁴ *Enn.* V, 3 (49), 3,43–45: χωριστός δὲ τῷ μὴ προσενεῖν αὐτόν, ἀλλ' ἡμᾶς μάλλον πρὸς αὐτόν· εἰς τὸ ἄνω βλέποντας. Αἰσθησις δὲ ἡμῖν ἄγγελος, βασιλεὺς δὲ πρὸς ἡμᾶς ἐκεῖνος.

⁶⁵ Srov. *Enn.* V, 1 (10), 10,11–18: Ἐστὶ τοίνυν καὶ ἡ ἡμετέρα ψυχὴ θεῖόν τι καὶ φύσεως ἄλλης, ὅποια πᾶσα ἡ ψυχῆς φύσις· τελεία δὲ ἡ νοῦν ἔχουσα· νοὺς δὲ ὁ μὲν λογίζομενος, ὁ δὲ λογίζεσθαι παρέχων. Τὸ δὴ λογίζομενον τοῦτο τῆς ψυχῆς οὐδενὸς πρὸς τὸ λογίζεσθαι δεόμενον σωματικοῦ ὀργάνου, τὴν δὲ ἐνεργεῖαν ἑαυτοῦ ἐν καθαρῷ ἔχον, ἵνα καὶ λογίζεσθαι καθαρῶς οἷόν τε ᾗ, χωριστὸν καὶ οὐ κεκραμένον σώματι ἐν τῷ πρῶτῳ νοητῷ τις τιθέμενος οὐκ ἂν σφάλλοιο. K tomu viz podrobně F. KARÍK, *Plótinova metafyzika svobody*, Praha: Oikoumenh 2002, zvl. s. 165–176.

⁶⁶ Srov. *Enn.* IV, 8 (6), 8,1–4: Καὶ εἰ χρὴ παρὰ δόξαν τῶν ἄλλων τολμησαι τὸ φαινόμενον λέγειν σαφέστερον, οὐ πᾶσα οὐδ' ἡ ἡμετέρα ψυχὴ ἔδω, ἀλλ' ἔστι τι αὐτῆς ἐν τῷ νοητῷ αἰεὶ. Srov. H. J. BLUMENTHAL, „On soul and Intellect,” s. 92.

V Plótínově i Řehořově pojetí toho, co je nazýváno *voûç*, lze tedy sledovat rozdíly i určité podobnosti:

U Plótína záleží na tom, zda se člověk v rozvažovací složce duše obrací k intelektu (*voûç*), aby intelekt mohl být aktivní, aby mohl být „náš“. Podle Řehoře činnost mysli (*voûç*), která je nejvyšší složkou lidské duše (a celé bytosti), závisí na tom, zda je přirozenost v normálním, zdravém stavu.⁶⁷ Mysl náleží člověku jakožto nejvyšší, racionální složka duše (ne tak u Plótína). Ale projevuje se pouze v těch částech těla, které jsou v přirozeném stavu, a tedy schopné její působení přijímat. Ovšem mysl s člověkem sdílí Bůh – mysl má tedy zároveň božský charakter, čímž se Řehořovo pojetí mysli podobá Plótínovu pojetí intelektu.

Podle Plótína jsou v duši vepsány zákony intelektu, přesněji v její rozvažovací schopnosti⁶⁸ a podobně i Řehoř hovoří o božské složce duše, kterou se člověk těší z Boha: v lidské přirozenosti je podle Řehoře něco, co je příbuzné s Bohem, s Boží dobrotou, aby se člověk mohl radovat z Boha. A díky této příbuznosti přitahuje Bůh lidskou přirozenost k sobě.⁶⁹

Činností mysli podle Řehoře je myšlení, rozvažování, získávání poznatků pomocí smyslů – to podle Plótína náleží diskursivnímu myšlení – a také sebevyjádření pomocí smyslů a dokonce těla (pomocí rukou a zejména hlasivek⁷⁰). Plótínos naopak říká, že obrácení k intelektu, poznání a stávání se intelektem je možné pouze po odložení všeho ostatního, co není intelektem, a smyslů a těla obzvláště.

⁶⁷ O tom bude pojednáno níže. Dále je v případě mysli důležité, aby se neodvrátila od svého vzoru, jímž je sám Bůh, a takto měla účast na podobnosti vzoru. Srov. *De hom. opif.* 12, PG 44, 161c: διὰ τοῦτο φαμεν καὶ τὸν νοῦν, ὅτε κατ' εἰκόνα τοῦ καλλίστου γενόμενον, ἕως ἄν μετέχη τῆς πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ὁμοιότητος, καθόσον ἐνδέχεται, καὶ αὐτὸν ἐν τῷ καλῷ διαμένειν. Když se mysl odkloní od svého vzoru, jímž je sám Bůh, a přikloní se k vášním, stává se jaksí služebníkem těchto vášní; viz *De hom. opif.* 18, PG 44, 192d: Πολλάκις δὲ καὶ ὁ λόγος ἀποκτηνοῦται διὰ τῆς πρὸς τὸ ἄλογον ὁπῆς τε καὶ διαθέσεως, συγκαλύπτων τὸ κρείττον τῷ χείρονι. Ἐπειδὴν γὰρ τις πρὸς ταῦτα τὴν διανοητικὴν ἐνέργειαν καθελκύσῃ, καὶ ὑπηρέτην γενέσθαι τῶν παθῶν τὸν λογισμὸν ἐκβιάσῃται, παρατροπή τις γίνεται τοῦ ἀγαθοῦ χαρακτήρος πρὸς τὴν ἄλογον εἰκόνα.

⁶⁸ Srov. *Enn.* V,3 (49), 4.

⁶⁹ Viz *Or. Cat.* 5, PG 45, 21cd. Totéž říká Řehoř v *De hom. opif.* 2, PG 44, 133b; *De hom. opif.* 16, PG 44, 181bc. Srov. J. R. Sachs, „Apocatastasis in Patristic Theology,“ *Theological Studies* 54 (1993): 617–640; zde s. 633.

⁷⁰ Srov. *De hom. opif.* 8, PG 44, 144bc; 148cd, 149a; *De hom. opif.* 9, PG 44, 149bc.

2.2 Lokalizace duše podle Plótína

Plótínos si klade otázku, zda jsou všechny části duše někde lokalizovány,⁷¹ anebo zda některé části lokalizovány nejsou vůbec, a jiné ano (pak je otázka, kde jsou), anebo zda není žádná část duše žádným způsobem lokalizována.⁷² Podle Plótína lze obecně říci, že

žádná část duše ani celá duše není v těle jako v místě. Místo totiž něco obsahuje a obsahuje tělo,⁷³ duše však není tělem a není obsahována více než obsahující. A jistě není jako v nádobě. Tělo by totiž bylo bez duše, ať už by obsahovalo duši jako nádobu, nebo jako místo,⁷⁴ místo v pravém smyslu je netělesné a není tělem, proč by tedy potřebovalo duši? A tělo by se dotýkalo duše pouze svým okrajem, ne sebou samým.⁷⁵

Kdyby duše byla v těle místně, musela by „nosit místo s sebou a tělo by také nosilo místo“.⁷⁶ Ani tehdy, je-li místo chápáno jako rozpětí (διάστημα), nemůže být duše v těle místně, protože rozpětí je prázdné, což o těle říci nelze,⁷⁷ duše nemůže být v těle ani jako v podkladu (ὡς ἐν ὑποκειμένῳ), protože podklad je afikován tím, co na něm je (např. barvou nebo tvarem) – to se však netýká duše. Duše ovšem není v těle „ani jako část v celku, protože duše není částí těla“, není ani „jako část živého tvora v celku“ – nebylo by totiž jasné, jak může být v celku: není ani „jako víno ve džbánu na víno ani jako džbán“. Ale není v těle „ani

⁷¹ Plótínos v *Enn.* IV, 3 (27), 20–21 využívá diskusi ALEXANDRA Z AFRODISIADY v *De anima* 13–15 (Bruns) o tom, jak může být duše „v těle“. Srov. *Plotinus in Seven Volumes*, ed. A. H. Armstrong, Cambridge, Mass., 1966–1988, *Enn.* IV, 3, 20, s. 96, pozn. 2.

⁷² *Enn.* IV, 3 (27), 20,1–4.

⁷³ Srov. *Enn.* IV, 3 (27), 20,10–14: Ὁλως μὲν οὖν οὐδὲν τῶν τῆς ψυχῆς μερῶν οὐδὲ πᾶσαν φατέον ὡς ἐν τόπῳ εἶναι τῷ σώματι· περιεκτικὸν μὲν γὰρ ὁ τόπος καὶ περιεκτικὸν σώματος, καὶ οὐ ἕκαστον μερισθὲν ἔστιν, ἔστιν ἐκεῖ, ὡς μὴ ὅλον ἐν ὅτῳ οὖν εἶναι·

⁷⁴ *Enn.* IV, 3 (27), 20,14–17: ἡ δὲ ψυχὴ οὐ σῶμα, καὶ οὐ περιεχόμενον μᾶλλον ἢ περιέχον. Οὐ μὴν οὐδ' ὡς ἐν ἀγγείῳ· ἄψυχον γὰρ ἂν γένοιτο τὸ σῶμα, εἴτε ὡς ἀγγεῖον, εἴτε ὡς τόπος περιέχει· εἰ μὴ ἄρα διαδόσει τινὶ αὐτῆς οὕσης πρὸς αὐτὴν συννηθοισμένης, καὶ ἔσται, ὅσον μετέλαβε τὸ ἀγγεῖον, τοῦτο ἀπολωλὸς αὐτῇ.

⁷⁵ *Enn.* IV, 3 (27), 20,19–22: Ὁ δὲ τόπος ὁ κυρίως ἀσώματος καὶ οὐ σώμα· ὥστε τί ἂν δέοιτο ψυχῆς; καὶ τὸ σῶμα τῷ πέρατι αὐτοῦ πλησιάσει τῇ ψυχῇ, οὐχ αὐτῷ.

⁷⁶ *Enn.* IV, 3 (27), 20,23–25: Καὶ γὰρ συμφέροισι ἂν αἰεὶ ὁ τόπος, καὶ αὐτὸ τι ἔσται τὸν τόπον αὐτὸν περιφέρον.

⁷⁷ Srov. *Enn.* IV, 3 (27), 20,25–27: Ἀλλ' οὐδ' εἰ ὁ τόπος διάστημα εἴη, πολὺ μᾶλλον οὐκ ἂν εἴη ὡς ἐν τόπῳ τῷ σώματι. Τὸ γὰρ διάστημα κενὸν εἶναι δεῖ· τὸ δὲ σῶμα οὐ κενόν, ἀλλ' ἴσως ἐν ᾧ τὸ σῶμα ἔσται, ὥστε ἐν τῷ κενῷ τὸ σῶμα.

jako celek v částech – vždyť by bylo směšné tvrdit, že duše je celek a tělo že jsou části“.⁷⁸ Není v těle přítomna

ani jako forma v látce – forma v látce je totiž neoddělitelná a je pozdější než látka, která tady již je. Duše však tvoří formu v látce, přítom je jiná než forma.⁷⁹

Pro obecně rozšířenou domněnku, že duše se nachází v těle, podává Plótínos vysvětlení:

„Viditelná není duše, ale tělo. Když tedy vidíme tělo a chápeme, že je oduševnělé, protože se hýbe a vnímá, říkáme, že má duši.“ Z toho vyplývá celkem přirozeně tvrzení, že v těle je duše.⁸⁰

Ale jakým způsobem tedy v těle přítomna je? Přirovnání duše v těle ke kormidelníkovi v lodi připadá Plótínovi příhodné pouze jako ukázka toho, jak je schopnost duše oddělena od těla, ale nevysvětluje, jak je duše v těle přítomna. Kormidelník je totiž přítomný v lodi příležitostně, nikoli stále a už vůbec ne v celé lodi, na rozdíl od duše, která je přítomna v celém těle. Duše v těle není přítomna ani jako schopnost v nástroji, např. v kormidle, protože ta schopnost pochází zevnějšku (od kormidelníka, který kormidlem hýbe).⁸¹ Za vhodnější považuje Plótínos přirovnání

⁷⁸ Srov. *Enn.* IV, 3 (27), 20,28–36: Ἀλλὰ μὴν οὐδ' ὡς ἐν ὑποκειμένῳ ἔσται τῷ σώματι· τὸ γὰρ ἐν ὑποκειμένῳ πάθος τοῦ ἐν ᾧ, ὡς χρῶμα καὶ σχῆμα, καὶ χωριστὸν ἢ ψυχῇ. Οὐ μὴν οὐδ' ὡς μέρος ἐν ὅλῳ· οὐ γὰρ μέρος ἢ ψυχῇ τοῦ σώματος. Εἰ δέ τις λέγοι, ὡς ἐν ὅλῳ μέρος τῷ ζῳῳ, πρῶτον μὲν ἡ αὐτὴ ἂν μένοι ἀπορία, πῶς ἐν ὅλῳ οὐ γὰρ δι' ὡς ἐν τῷ ἀμφορεῖ τοῦ οἴνου ὁ οἶνος, ἢ ὡς ὁ ἀμφορεύς, οὐδ' ἢ καὶ αὐτὸ τι ἐν αὐτῷ ἔσται. Ἀλλ' οὐδ' ὡς ὅλον ἐν τοῖς μέρεσι· γελοῖον γὰρ τὴν μὲν ψυχὴν ὅλον λέγειν, τὸ δὲ σῶμα μέρος.

⁷⁹ Srov. *Enn.* IV, 3 (27), 20,36–39: Ἀλλ' οὐδὲ ὡς εἶδος ἐν ὕλῃ· ἀχώριστον γὰρ τὸ ἐν ὕλῃ εἶδος, καὶ ἤδη ὕλης οὐσης ὕστερον τὸ εἶδος. Ἡ δὲ ψυχὴ τὸ εἶδος ποιεῖ ἐν τῇ ὕλῃ ἄλλῃ τοῦ εἶδους οὐσα. Také v *Enn.* IV, 7 (2), 8⁵,40–43, říká Plótínos, že „duše nemá své bytí tak, že by byla formou něčeho, nýbrž je podstatou, která neodvozuje své bytí od toho, že by byla usazená v těle“ (Οὐκ ἄρα τῷ εἶδος εἶναι τιнос τὸ εἶναι ἔχει, ἀλλ' ἔστιν οὐσία οὐ παρὰ τὸ ἐν σώματι ἰδρῦσθαι τὸ εἶναι λαμβάνουσα).

⁸⁰ Srov. *Enn.* IV, 3 (27), 20, 42nn: Πῶς οὖν ἐν τῷ σώματι ἢ ψυχῇ λέγεται πρὸς πάντων; Ἡ ἐπειδὴ οὐχ ὁρατὸν ἢ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ σῶμα. Σῶμα οὖν ὁρῶντες, ἔμψυχον δὲ συνιέντες, ὅτι κινεῖται καὶ αἰσθάνεται, ἔχειν φαμέν ψυχὴν αὐτό. Ἐν αὐτῷ ἄρα τῷ σώματι τὴν ψυχὴν εἶναι ἀκολουθῶς ἂν λέγοιμεν. Εἰ δέ γε ὁρατὸν ἢ ψυχῇ καὶ αἰσθητὸν ἦν περιειλημμένον πάντῃ τῇ ζωῇ καὶ μέχρις ἐσχάτων οὐσα εἰς ἴσον, οὐκ ἂν ἔφαμεν τὴν ψυχὴν ἐν τῷ σώματι εἶναι, ἀλλ' ἐν τῷ κυριωτέρῳ τὸ μὴ τοιοῦτον, καὶ ἐν τῷ συνέχοντι τὸ συνεχόμενον, καὶ ἐν τῷ μὴ ῥέοντι τὸ ῥέον.

⁸¹ Srov. *Enn.* IV, 3 (27), 21.

k ohni, který je přítomen ve vzduchu, ke světlu ve vzduchu a vzduchu ve světle:

Oheň totiž, podobně jako duše, je přítomen a není přítomen, a je přítomen skrze celek, a přítom není s ničím smíšen a zůstává týž, avšak vzduch plyne pryč. A když se vzduch dostane ven z prostoru, kde je světlo, odejde, aniž by si něco ponechal, ale dokud je pod světlem, je osvětlen, takže i v tomto případě lze pravdivě říci, že vzduch je ve světle, spíše než že světlo je ve vzduchu. Proto také Platón⁸² správně klade ne duši do těla, pokud se týká veškerenstva, ale tělo do duše, a říká, že je jakási část duše, v níž je tělo, a jiná část, ve které žádné tělo není. Je jasné, že jde o mohutnosti duše, které tělo nepotřebuje. A totéž platí i o ostatních duších. Nelze však hovořit ani o přítomnosti ostatních duševních mohutností v těle, ale musíme říci, že mohutnosti, které tělo potřebuje, jsou přítomny. A přítomny jsou nikoli tak, že by byly usídleny v částech těla anebo naopak v celku: za účelem smyslového vnímání je přítomna schopnost smyslového vnímání v celé vnímající bytosti, avšak za účelem působení jsou jednotlivé duševní mohutnosti přítomny každá v jiné části.⁸³

Na jiném místě říká Plótínos, že duše je oddělena od těla a s ním nesmísená, že nelze hledat místo, kde by mohla být duše usazena, ale že je třeba předpokládat, že existuje zcela mimo místo.⁸⁴ Duše je netělesná a je podstatou⁸⁵ a zároveň říká Plótínos o vztahu duše k tělu, že je přítomna celá všude, v každé části těla.⁸⁶

⁸² Srov. PLATÓN, *Tim.* 36de.

⁸³ Enn. IV, 3 (27), 22: ... ὡς τὸ πῦρ πάρεστι τῷ ἀέρι· Καὶ γὰρ αὐτὸ καὶ τοῦτο παρὸν οὐ πάρεστι καὶ δι' ὅλου παρὸν οὐδενὶ μίγνυται καὶ ἔστηκε μὲν αὐτὸ, τὸ δὲ παραρρεῖ καὶ ὅταν ἔξω γένηται τοῦ ἐν ᾧ τὸ φῶς, ἀπῆλθεν οὐδὲν ἔχων, ἕως δὲ ἐστὶν ὑπὸ τὸ φῶς, πεφώτισται, ὥστ' ὀρθῶς ἔχειν καὶ ἐνταῦθα λέγειν, ὡς ὁ ἀῆρ ἐν τῷ φωτί, ἤπερ τὸ φῶς ἐν τῷ ἀέρι. Διὸ καὶ Πλάτων καλῶς τὴν ψυχὴν οὐ θείει ἐν τῷ σώματι ἐπὶ τοῦ παντός, ἀλλὰ τὸ σῶμα ἐν τῇ ψυχῇ, [καί] φησὶ τὸ μὲν τι εἶναι τῆς ψυχῆς ἐν ᾧ τὸ σῶμα, τὸ δὲ ἐν ᾧ σῶμα μὴδὲν, ὡν δηλονότι δυνάμεων οὐ δεῖται τῆς ψυχῆς τὸ σῶμα. Καὶ διὰ καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων ψυχῶν ὁ αὐτὸς λόγος. Τῶν μὲν ἄλλων δυνάμεων οὐδὲ παρουσίαν τῷ σώματι λεκτέον τῆς ψυχῆς εἶναι, ὡν δὲ δέεται, ταῦτα παρεῖναι, καὶ παρεῖναι οὐκ ἐνιδρυθέντα τοῖς μέρεσιν αὐτοῦ οὐδ' αὐτῷ ὅλῳ, καὶ πρὸς μὲν αἰσθησὶν παρεῖναι παντὶ τῷ αἰσθανομένῳ τὸ αἰσθητικόν, πρὸς δὲ ἐνεργείας ἤδη ἄλλο ἄλλῳ.

⁸⁴ Srov. Enn. V, 1 (10), 10,17–19: ...χωριστὸν καὶ οὐ κεκραμένον σώματι... Οὐ γὰρ τόπον ζητητέον οὐ ἰδρύσομεν, ἀλλ' ἔξω τόπου παντός ποιητέον.

⁸⁵ Srov. Enn. IV, 9 (8), 4,25–26: ἀσώματόν τε αὐτὸ τιθέμεθα καὶ οὐσίαν.

⁸⁶ Srov. Enn. IV, 1 (21), 1,20–21: Εἰς ὅλον γὰρ τὸ σῶμα δοῦσα αὐτὴν καὶ μὴ μερισθεῖσα τῷ ὅλῳ εἰς ὅλον τῷ ἐν παντὶ εἶναι μεμέρισται. Srov. A. MEREDITH, „The Concept of Mind,” s. 44–45; E. PEROLI, „Gregory of Nyssa and the Neoplatonic Doctrine of the Soul,” s. 126–128.

Podle Plótína tedy, stejně jako podle Řehoře, nemůže být duše ohraňována tělem nebo tělo obývat. S tělem je pouze volně spjata, není v těle jako na nějakém místě nebo jako v nádobě.

2.3 Lokalizace vůdcího principu podle Řehoře

Řehoř připouští, že činnost mysli může být při určitém tělesném stavu oslabena nebo nečinná, ale nelze na základě toho soudit, že mysl (voûς) je v těle lokalizována: nemůže být vytlačena z části těla, která je stížena zánětem či jinou nemocí. Řehoř odmítá, že by mysl mohla být v těle jako v nádobě, do které se pro její plnost již nic nevejde. Říká, že celé tělo je utvořeno jako hudební nástroj.⁸⁷

Také o vztahu mysli a smyslového vnímání Řehoř říká, že mysl nelze považovat za cosi na způsob smyslového vnímání.⁸⁸ Mysl se rozděluje do schopností smyslového vnímání a skrze každou z nich získává informace o věcech, je však něčím jiným než smysly.⁸⁹ Kdyby totiž byla totožná se smyslovým vnímáním, musela by být příbuzná s činností některého ze smyslů – je totiž jednoduchá a v jednoduchosti nelze spatřovat rozmanitost. Smysly však jsou různé (hmat je něco jiného než čich a podobně). Mysl tedy, která je odpovídajícím způsobem přítomná stejně v každém ze smyslů, jež existují odděleně a nesmíšeně vůči sobě navzájem, je něčím jiným než smyslovou přirozeností, protože je jednoduchá a není v ní různost.⁹⁰

⁸⁷ Srov. *De hom. opif.* 12, PG 44, 160d–161a: Ἀμβλύνεσθαι δὲ τὰς νοητικὰς ἐνεργείας, ἡ καὶ παντάπασιν ἀπρακτεῖν ἐν τῇ ποιᾷ διαθέσει τοῦ σώματος διδασχθεῖς, οὐχ ἰκανὸν ποιῶμαι τοῦτο τεκμηρίον, τοῦ τόπω τινὶ τὴν δύναμιν τοῦ νοῦ περιεῖργεσθαι, ὡς ταῖς ἐπιγινωμέναις τοῖς μέρεσι φλεγμοναῖς τῆς οἰκείας εὐρυχωρίας ἐξειργωμένης. Σωματικὴ γὰρ ἡ τοιαύτη δόξα, τὸ μὴ δύνασθαι προκατελιημμένου τοῦ ἀγγείου διὰ τίνος τῶν ἐμβεβλημένων, ἑτερόν τι ἐν αὐτῷ χώραν εὐρεῖν. Ἡ γὰρ νοητὴ φύσις οὔτε ταῖς κενώσεσιν ἐμφιλοχωρεῖ τῶν σωμάτων, οὔτε τῷ πλεονάζοντι τῆς σαρκὸς ἐξωθεῖται. Ἀλλ' ἐπειδὴ καθάπερ τι μουσικὸν ὄργανον ἅπαν τὸ σῶμα δεδημιούργηται.

⁸⁸ Srov. zejména Plótinos, *Enn.* IV, 7 (2), 8, kde je pojednáno o odlišnosti intelektu, smyslového vnímání a těla.

⁸⁹ Srov. Aristotelův *společný smysl* (*De an.* III, 2, 425b–427a; *De mem.* I, *De an.* III, 7). K pronikání mysli jednotlivými smyslovými orgány viz také Řehořův dialog *De an. et res.*, PG 46, 32ab.

⁹⁰ Srov. *De hom. opif.* 11, PG 44, 153cd: Τί τοίνυν ἐστὶ κατὰ τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ὁ νοῦς, ὁ ἐν αἰσθητικαῖς δυνάμεσιν ἑαυτὸν ἐπιμερίζων, καὶ δι' ἐκάστης καταλλήλως τὴν

Podle Řehoře proniká mysl celý organismus a používá jej jako hudebník nástroje a dotýká se každé části způsobem, který je přirozený její činnosti.⁹¹ Svým působením ovlivňuje ty části, které jsou v přirozeném stavu, avšak vůči těm částem, které nejsou v pořádku (a proto nejsou schopny přijmout její působení), zůstává nečinná. Mysl je přirozeně spjata s tím, co je v přirozeném stavu, avšak cizí tomu, co je přirozenosti vzdáleno.⁹² Je-li tedy přirozenost v pořádku a v bdělém stavu, i mysl spolupracuje a pohybuje se.⁹³

Řehoř odděluje všechny emocionální stavy či nemoci od fungování mysli a vysvětluje, že jsou to stavy tělesné. Tím, že různá rozpoložení, jako je např. smích či zármutek, spojuje s tělesnými stavy, klasifikuje παθήματα, podobně jako Galénos, jako tělesné stavy, které jsou v roz-

τῶν ὄντων γνῶσιν ἀναλαμβάνων; Ὅτι γὰρ ἄλλο τι παρὰ τὰς αἰσθήσεις ἐστίν, οὐκ ἂν οἶμαι τίνα τῶν ἐμφερῶν ἀμφιβάλλειν. Εἰ γὰρ ταῦτόν ἦν τῇ αἰσθήσει, πρὸς ἐν πάντας εἶχε τῶν κατ' αἴσθησιν ἐνεργουμένων τὴν οἰκειότητα, διὰ τὸ ἀπλοῦν μὲν αὐτὸν εἶναι, μηδὲν δὲ ποικίλον ἐν τῷ ἀπλῷ θεωρεῖσθαι. Νυνὶ δὲ πάντων συντιθεμένων, ἄλλο μὲν τι τὴν ἀφήν εἶναι, ἄλλο δὲ τὴν ὄσφρησιν, καὶ τῶν ἄλλων ὡσαύτως ἀκοινωνήτως τε καὶ ἀμίκτως πρὸς ἄλληλα διακειμένων, ἔπειδὴ κατὰ τὸ ἴσον ἐκάστη καταλήλως πάρεστιν, ἕτερόν τινα πάντως αὐτὸν χρῆ παρὰ τὴν αἰσθητὴν ὑποτίθεσθαι φύσιν, ὥς ἂν μὴ τις ποικιλία τῷ νοητῷ συμμιχθεῖ.

⁹¹ Pojetí velmi blízké Plótinovu působení jednotlivých duševních mohutností, které jsou přítomny každá v jiné části těla.

⁹² Srov. *De hom. opif.* 12, PG 44, 161ab: Ἀλλ' ἔπειδὴ καθάπερ τι μουσικὸν ὄργανον ἅπαν τὸ σῶμα δεδημιούργηται, ὥσπερ συμβαίνει πολλάκις ἐπὶ τῶν μελωδεῖν μὲν ἐπισταμένων, ἀδυνατούντων δὲ δεῖξαι τὴν ἐπιστήμην, τῆς τῶν ὀργάνων ἀχρηστίας οὐ παραδεχομένης τὴν τέχνην (τὸ γὰρ ἡ χρόνῳ φθαρὲν, ἢ παρερῶγγμένον ἐκ καταπτώσεως, ἢ ὑπὸ τινος ἰοῦ καὶ εὐρώτος ἡχρεωμένον, ἀφθογον μὲν καὶ ἀνενέργητον, καὶ ὑπὸ τοῦ προέχειν δοκοῦντος κατὰ τὴν αὐλητικὴν τέχνην ἐμπνέται): οὕτω καὶ ὁ νοῦς δι' ὅλου τοῦ ὀργάνου διήκων, καὶ καταλήλως ταῖς νοητικαῖς ἐνεργείαις, καθὼ πέρφυκεν, ἐκάστῳ τῶν μερῶν προσαπτόμενος, ἐπὶ μὲν τῶν κατὰ φύσιν διακειμένων τὸ οἰκεῖον ἐνήργησεν, ἐπὶ δὲ τῶν ἀσθενοῦντων δέξασθαι τὴν τεχνικὴν αὐτοῦ κίνησιν, ἀπρακτὸς τε καὶ ἀνενέργητος ἔμεινε. Πέρφυκε γὰρ πῶς ὁ νοῦς πρὸς μὲν τὸ κατὰ φύσιν διακείμενον οἰκειῶς ἔχειν, πρὸς δὲ τὸ παρενεχθὲν ἀπὸ ταύτης, ἀλλοτριεῖσθαι. Πρίορνάνι se zdá být na první pohled podobné tomu, které Plótinος odmítá (tj. přirovnání ke kormidelníkovi v lodi; ale také druhému přirovnání – schopnosti v nástroji). Avšak zde jde o užívání celého nástroje-těla umělcem-myslí, nikoli o přítomnost na určitém místě, tedy v části. K hudebnímu nástroji přirovnává tělo ve vztahu k duši Aristoxenos z Tarentu, který byl žákem Aristotela; viz CICERO, *Disp. Tusc.* I, 10,19–20.

⁹³ Srov. *De hom. opif.* 13, PG 44, 168b: Ἐκ τούτων τοῖνυν ὁ ἀνθρώπινος νοῦς δείκνυσιν ἐναργῶς, ὅτι τῆς φύσεως ἔχεται, συνεστώσης μὲν καὶ ἐργηγορίας, καὶ αὐτὸς συνεργῶν καὶ κινούμενος.

poru s přirozeností,⁹⁴ ovšem na rozdíl od Galéna⁹⁵ uvádí Řehoř tuto klasifikaci právě na důkaz toho, že tyto afekty jakožto tělesné nemohou mít spojitost s myslí, která je vůdčím principem lidské bytosti.⁹⁶ Přirozenost zde plní úlohu prostředníka mezi myslí a materiální stránkou člověka. Dojde-li k tomu, že některá část těla nefunguje, není tomu tak proto, že by mysl utrpěla újmu následkem tělesného stavu, ale proto, že postižená část těla není ve spojení s myslí, protože v té části, která nefunguje v souladu s přirozeností, a není tedy schopna přijmout působení mysli, je mysl nečinná.⁹⁷

Mysl podle Řehoře není obsažena v žádné části lidské bytosti, ale je ve všech částech stejně a proniká je, aniž by je obklopovala či jimi byla zevnitř ovládána.⁹⁸ Spojení mysli a těla je nevýslovné a nepředstavitelné, mysl se přibližuje přirozenosti nevysvětlitelným a nepochopitelným způsobem. Když je s ní spojena, je i v ní i okolo ní, aniž by byla v ní obsažena nebo ji obklopovala. Způsob míšení mysli s tělem je nepopsatelný. Vypovědět lze podle Řehoře pouze tolik, že funguje-li náležitým způsobem přirozenost, pak i mysl je činná. Přihodí-li se však přirozenosti nějaká nehoda, pokulhává i pohyb myšlení.⁹⁹

⁹⁴ Srov. GALÉNOS, *De plac. Hipp. et Plat.* VI,1, 8nn.

⁹⁵ Srov. GALÉNOS, *Quod animi mor.* 4, 787.

⁹⁶ Srov. *De hom. opif.* 12, PG 44, 157d–160d. Srov. též S. WESSEL, „The Reception of Greek Science,” s. 39–40.

⁹⁷ Srov. *De hom. opif.* 12, PG 44, 161ab. Srov. S. WESSEL, „The Reception of Greek Science,” s. 41–42.

⁹⁸ Srov. *De hom. opif.* 15, PG 44, 177b: οὐχὶ μέρει τινὶ τῶν ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς περιέχεται, ἀλλ’ ἐπίσης ἐν πᾶσι καὶ διὰ πάντων ἐστίν· οὔτε ἔξωθεν περιλαμβάνων, οὔτε ἐνδοθεν κρατούμενος.

⁹⁹ Srov. *De hom. opif.* 15, PG 44, 177bc: Ἡ δὲ τοῦ νοῦ πρὸς τὸ σωματικὸν κοινωνία ἀφραστόν τε καὶ ἀνεπινόητον τὴν συνάφειαν ἔχει, οὔτε ἐντὸς οὐσα (οὔτε γὰρ ἐγκρατεῖται σώματι τὸ ἀσώματον), οὔτε ἐκτὸς περιέχουσα (οὐ γὰρ περιλαμβάνει τι τὰ ἀσώματα)· ἀλλὰ κατὰ τινα τρόπον ἀμήχανόν τε καὶ ἀκατανόητον ἐγγίζων ὁ νοῦς τῇ φύσει, καὶ προσαπτόμενος, καὶ ἐν C αὐτῇ καὶ περὶ αὐτὴν θεωρεῖται, οὔτε ἐγκαθήμενος, οὔτε περιπτυσσόμενος· ἀλλὰ ὥς οὐκ ἐστὶν εἰπεῖν ἢ νοῆσαι, πλὴν ὅτι κατὰ τὸν ἴδιον αὐτῆς εἰρμόν εὐοδουμένης τῆς φύσεως, καὶ ὁ νοῦς ἐνεργὸς γίνεταί. Εἰ δέ τι πλημμέλημα περὶ ταύτην συμπέσοι, σκάζει κατ’ ἐκεῖνο καὶ τῆς διανοίας ἡ κίνησις. *De hom. opif.* 12, PG 44, 164c: κατὰ πᾶν μέρος τοῦ ἀνθρωπίνου συγκρίματος, καθ’ ὃ πέφυκεν ἕκαστος ἐνεργεῖν, ἴσως ἢ τῆς ψυχῆς δύναμις ἀνενέργητος μένει, μὴ διαμένοντος ἐν τῇ φύσει τοῦ μέρους. *De hom. opif.* 12, PG 44, 164d: ἐπὶ τῶν μὴ παρὰ τὰ φύσιν ἐκ πάθους τινὸς τῆς φυσικῆς καταστάσεως τὴν οἰκείαν δύναμιν ὁ νοῦς ἐνεργεῖ, καὶ ἔρῳται μὲν ἐπὶ τῶν συνεστώτων, ἀδυνατεῖ δὲ πάλιν ἐπὶ τῶν μὴ χωρῶντων αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν. *De hom. opif.* 12, PG 44, 160d: Τὸν δὲ νοῦν ὁμοιωμῶς

3. ZÁVĚR

V příspěvku jsme sledovali, jakým způsobem Řehoř odmítá různé teorie týkající se lokalizace vůdčího principu a jak odůvodňuje jeho nelokalizovatelnost.

Jako je podle Plótína duše v těle všude a nikde zároveň, obdobně je tomu také podle Řehoře. Mysl je podle něho závislá při své činnosti pouze na tom, zda je přirozenost zdravá a v pořádku: je-li tomu tak, pak i mysl je v těle aktivní; pokud ale není přirozenost v pořádku nebo přesněji, pokud se materiální život odkloní od přirozenosti, je zbaven i činnosti mysli a pohyb myšlení pokulhává.

Mysl není umístěna ani v mozku, ani v srdci (ani v žádném jiném orgánu), není ani totožná ani příbuzná se smyslovým vnímáním, kterého užívá jako prostředku k sebeozřejmění, právě tak jako užívá celého těla – mysl užívá těla, jako hudebník nástroje, k ukázání svého vnitřního pohybu navenek. V Řehořově pojetí je tedy patrný důraz na komplexnost lidské bytosti, na spolupůsobení všech jejích složek, aniž by nejvyšší, vůdčí složka mohla být jakkoli umístěna v těle.

Řehoř říká, že mysl nelze umístit do žádné části těla – protože mysl s člověkem sdílí Bůh a protože je netělesná. Proti různým teoriím lokalizujícím vůdčí princip či duši do určitých částí těla Řehoř poukazuje na základě anatomických pozorování (antických lékařů) na to, že určité stavy jsou orgánům připisovány z neznalosti: například proti umístění do srdce hovoří skutečnost, že stavy připisované srdci vznikají v jiných orgánech a srdci jsou přisuzovány omylem; proti umístění do mozku hovoří podle Řehoře skutečnost, že myšlení může být zmatené nejen poškozením mozku a mozkových plen, ale stejný dopad na myšlení má i poškození či onemocnění od mozku značně vzdálené bránice. Činnost netělesné mysli tedy nelze vázat na mozkové pleny a mozek.

Podle Řehoře tedy mysl lokalizovat nelze a působení mysli v těle závisí pouze na tom, zda je tělo, nikoli pouze některá z životně důležitých částí těla,¹⁰⁰ v přirozeném, zdravém stavu. Mysl je netělesná, není tělem ohraničena ani není v těle umístěna či obsažena, přesto však proniká všemi částmi těla a působí na ně, jsou-li tyto části těla v přirozeném sta-

ἐκάστω τῶν μορίων, κατὰ τὸν ἄφραστον τῆς ἀνακράσεως λόγον ἐφάπτεσθαι νομιστέον. Srov. také *De an. et res.*, PG 46, 44d.

¹⁰⁰ K tomu viz 30. kapitulu *De hom. opif.*

vu. V té části, která v přirozeném stavu není, mysl nepůsobí. V Řehořově pojetí je takto zdůrazněna komplexnost složené lidské bytosti.

**The Location of the Leading Principle of the Human Soul in the Body
according to Gregory of Nyssa**

Key words: mind; leading principle; human soul; incomprehensibility; natural functioning; bodily parts; incorporeality

Abstract: Gregory of Nyssa rejected philosophical theories placing the leading principle of the human soul (i.e. the mind) in the bodily parts. He along with Plotin came to the conclusion that the leading principle can neither be placed in the body nor confined or limited by the body because it is incorporeal. It nevertheless penetrates every bodily part and affects it, if the part is functioning naturally.

Mgr. Magdalena Bláhová
Centrum pro práci s patristickými,
středověkými a renesančními texty
CMTF UP
Univerzitní 22
771 11 Olomouc