

Obrazy žien u Gregora Nysského

Analýza „mužsko-ženskej“ symboliky v *Živote Mojžiša* a *Výklade Veľpiesne*

Helena Panczová

V kontexte starokresťanskej (a všeobecne antickej) kultúry sme zvyknutí, že žena symbolizuje čosi nedokonalé či priamo zlé, zatiaľ čo muž to, čo je dokonalé a dobré. U Gregora to nie je inak, hoci uňho nájdeme aj ženské postavy s pozitívnou symbolickou hodnotou. V nasledujúcom článku sa pokúsime klasifikovať a analyzovať obrazy žien, ktorých symbolický potenciál Gregor používa na ilustráciu svojich predstáv o duchovnom rozvoji.

Pustíme sa aj do istej polemiky s analýzou, ktorú vo svojich článkoch predložila Verna E. F. Harrison. Táto autorka sa totiž snaží Gregora štylizovať v lepšom svetle, než je opodstatnené. Podľa našej analýzy vychádza, že Gregor nepopierateľne používal patriarchálnu, mizogýnsku a androcentrickú symboliku tak, ako to robili aj iní autori v jeho dobe. Pozoruhodné však je, že on ju dokázal zasadiť do kontextu, ktorý nie je patriarchálny, mizogýnsky, ani androcentrický. Nazdávame sa, že práve v tom je jeho veľký prínos.

PROLEGOMENA: METODIKA PRÁCE

Od druhej polovice 20. storočia sa rozvíja viacero prúdov vedeckých štúdií, ktoré pracujú so symbolickým materiálom. Nepochybne to súvisí s rozvojom hĺbkovej psychológie, ktorej metodika práce so snovým materiálom sa dá využiť aj na analýzu iných typov ľudskej aktivity. V epicentre pozornosti sa ocitla literatúra – predovšetkým tie literárne diela, ktoré neprestávajú fascinovať svojich čitateľov,¹ mýty,² ľudové

¹ Porov. napr. (v abecednom poradi): Jean Shinoda BOLEN, *Ring of Power: The Abandoned Child, the Authoritarian Father, and the Disempowered Feminine*; A Jungian Understanding of Wagner's Ring Cycle, San Francisco: Harper, 1992. Edward F. EDINGER, *Psyche on Stage: The Individuation Motifs in Shakespeare and Sophocles*, Toronto: Inner City Books,

rozprávky³ ako aj niektoré časti Biblie.⁴ Symbolická analýza tu odhaľuje psychologický význam jednotlivých epizód príbehov, ktoré zobrazujú rôzne štádiá duševného rozvoja. Tieto príbehy pôsobia na čitateľov na nevedomej úrovni, čím sa objasňuje ich pretrvávajúca popularita.

Vo svetle tohto bádania sa staroveká alegorická exegéza, od dôb reformácie v nemilosti intelektuálov, dožíva istej rehabilitácie.⁵ Alegorickí exegeti, ktorí v mýtoch a biblickom texte hľadali zmysel relevantný pre ľudský duchovný rozvoj, totiž postupovali podobne (hoci len intuitívne).

2001; Edward F. EDINGER, *Melville's Moby Dick: A Jungian commentary; An American Nekyia*, New York: New Directions Pub. Corp., 1978; Linda FIERZ-DAVID, *The Dream of Poliphilo*, New York: Pantheon, 1950 (analýza diela *Hypnerotomachia Poliphili*); Marie-Louise von FRANZ, „Die Passio Perpetuae: Versuch einer psychologischen Deutung,“ in *Aiôn: Untersuchungen zur Symbolgeschichte*, ed. Carl G. Jung, Zürich: Rascher Verlag, 1951, s. 387–496; Ester HARDING, *Journey into Self*, New York: Longmans, Green and Company, 1956 (analýza diela *Pilgrim's Progress* od Johna Bunyana); Emma JUNG – Marie-Louise von FRANZ, *The Grail Legend*, London: Hodder and Stoughton, 1971 (*Die Graalslegende in psychologischer Sicht*, Zürich, 1960); Erich NEUMANN, *Amor and Psyche: The Psychic Development of the Feminine; A Commentary on the Tale by Apuleius*, New York: Pantheon Books, 1956; Erich NEUMANN, „Zur Mozarts Zauberflöte,“ in *Zur Psychologie des Weiblichen*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 1983, s. 103–142; Joseph Russo, „A Jungian analysis of Homer's Odysseus,“ in *The Cambridge Companion to Jung*, ed. Polly Young-Eisendrath – Terence Dawson, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, s. 240–254; Judy Anne WHITE, *Hero-Ego in Search of Self: A Jungian Reading of Beowulf*, *Studies in Humanities* 26, New York: Peter Lang, 2004.

2 Porov. napr. Edward F. EDINGER, *The Eternal Drama: The Inner Meaning of Greek Mythology*, ed. D. A. Wesley, Boston: Shambhala, 1994; Joseph L. HENDERSON, „Ancient Myths and Modern Man,“ in C. G. JUNG, *Man and His Symbols*, London: Aldus Books, 1964, s. 95–156; Karl KERÉNYI – C. G. JUNG, *Essays on a Science of Mythology*, New York: The Bollinger Foundation, 1963, s. 70–100 (český preklad: *Věda o mytologii*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997); C. G. JUNG, *Heros und Mutterarchetyp: Symbole der Wandlung* 2, Grundwerk C. G. Jung, Band 8, Olten – Freiburg im Breisgau: Walter, 1985.

3 Porov. napr. Hedwig von BEIT, *Symbolik des Märchens: Versuch einer Deutung*, 2 Bd., Bern: A. Francke, 1952; Marie-Louise von FRANZ, *An Introduction to the Interpretation of Fairy Tales*, Dallas: Spring Publications, 1982; C. G. JUNG, „O fenomenologii ducha v pohádkách,“ in *Výbor z díla II: Archetypy a nevědomí*, Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka, 1997, s. 265–321.

4 Porov. napr. Edward F. EDINGER, *The Bible and the Psyche: Individuation Symbolism in the Old Testament*, *Studies in Jungian Psychology by Jungian Analysts* 24, Toronto: Inner City Books, 1986; John Weir PERRY, „The Messianic Hero,“ *Journal of Analytical Psychology* 17, July (1972): 184–198; Northrop FRYE, *The Great Code: The Bible and Literature*, London: Robin Garton Ltd., 1982; Northrop FRYE, *Words with Power: Being a Second Study of 'The Bible and Literature'*, San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1992.

5 Dôvodov je, samozrejme, viacero.

Preto môže byť pre nás prínosné, ak sa na diela starovekej alegorickej exegézy – ako sú *Život Mojžiša* a *Výklad Veľpiesne* od Gregora Nysského – pozrieme v súvislosti s poznatkami modernej analýzy symbolického materiálu.⁶

Symbolická analýza však ani na modernej vedeckej scéne ešte nie je akceptovaná bez problémov. Notorickou výčitkou voči nej je to, že je vraj „nevedecká“ či „arbitrárna“. Je to do istej miery opodstatnené, ale tento problém je inherentný v samotnej práci so symbolmi a je pravdepodobne neriešiteľný.⁷ Keďže symboly sú (teoreticky) polyvalentné, je tu istý priestor pre autorskú interpretačnú voľnosť. Ako uvidíme nižšie pri porovnaní výsledkov Verny E. F. Harrison a nášho bádania, s použitím tej istej metodiky môžu vznikať variantné interpretácie toho istého obrazného textu.

Nie všetky interpretácie sú však rovnako akceptovateľné. Teoretická polyvalentnosť symbolov má totiž v interpretačnej praxi dve výrazné obmedzenia: konkrétny kontext literárneho diela a širší kontext kultúrnej tradície, na ktorej autor participoval. V symbolickej analýze teda musíme dôsledne dbať na zachovanie týchto dvoch mantinelov. Toho sa budeme držať aj v nasledujúcej štúdií, kde sa budeme snažiť explicitne vyjadriť, aký je – podľa nám dostupnej odbornej literatúry – implicitný význam použitých obrazov. Korigovať nás pri tom bude jednak samotné znenie týchto dvoch Gregorových spisov (v ich úplnosti), jednak širší kontext jeho myšlienkového sveta, ako ho poznáme z iných diel, a grécka kultúrna tradícia jeho doby – kresťanská aj profánna.

⁶ Táto cesta sa ukázala ako produktívna, čo – veríme – sa dá vidieť v sérii našich štúdií o *Živote Mojžiša*. Porov. Helena PANCZOVÁ, „Racionalita ako základ duchovného rozvoja: Analýza alegorickej exegézy v *Živote Mojžiša* II,1–18 od Gregora z Nyssy,“ *Studia theologica* 18, č. 1 (2016): 21–32; Helena PANCZOVÁ, „Oslobodenie Izraela z Egypta: výklad Ex 3–14 v diele Gregora Nysského *Život Mojžiša* (II,19–129),“ *Studia theologica* 16, č. 2 (2014): 91–102; Helena PANCZOVÁ, „Božie Vtelenie a obnovenie Božieho obrazu v človeku (Gregor z Nyssy: *Život Mojžiša*),“ *Studia theologica* 18, č. 3 (2016): 23–35; Helena PANCZOVÁ, „Putovanie Izraela a obnovenie Božieho obrazu v človeku: Analýza alegorickej exegézy v *Živote Mojžiša* II,256–304 od Gregora z Nyssy,“ *Studia theologica* 19, č. 3 (2017): 195–212.

⁷ Porov. Jolande JACOBI, *Complex / Archetype / Symbol in the Psychology of C. G. Jung*, New York: Pantheon, 1959, s. 118. Porov. aj Paul TILLICH, „Theology and Symbolism,“ in *Religious Symbolism*, New York: Scribners, 1955, s. 107–116.

1. ŽENA AKO NIŽŠIA ČASŤ DUŠE

Podľa starovekej psychológie malo „ja“ dve vrstvy – vyššiu „mužskú“, ktorá je racionálna, božská, silná a vznešená, a nižšiu „ženskú“, ktorá je iracionálna, zmyslová, animálna a potenciálne nebezpečná.⁸ Túto predstavu pozorujeme aj u kresťanských autorov,⁹ vrátane Gregora.

1.1 Výstup na Sinaj: ženy a zvieratá

V diele *Život Mojžiša* sa nachádza výklad epizódy Exodu o príprave na výstup na Sinaj, kde sa Mojžišovi zjaví Boh. Gregor vysvetľuje, aký význam má príkaz, ktorí tu Izraeliti dostali – zdržiavať sa styku s manželkou. V jeho štýle alegorickej exegézy to samozrejme nemá doslovný význam. Je to usmernenie, ktoré hovorí o duchovnom postupe. Na ceste k Bohu treba prekonať obmedzenosť zmyslového vnímania, „ktoré je akousi manželkou a družkou našej prirodzenosti“.¹⁰ Tá je racionálna, teda symbolicky „mužská“.

Podobnú interpretáciu v tom istom kontexte majú zvieratá, ktoré sa nesmú objaviť na vrchu Božieho zjavenia. To znamená výzvu prekročiť poznanie získané iba zmyslovým vnímaním. Zvieratá, iracionálne tvory, sú prirodzeným symbolom nevedomých vrstiev ľudskej duše.¹¹

⁸ Porov. heslo „Male and female,“ in *A Dictionary of Symbols*, ed. Jean Chevalier – Alain Gheerbrant, Oxford – Cambridge (MS): Blackwell, 1994, s. 629–630.

⁹ Porov. Kerstin Bjerre-Aspegren, *The Male Woman: A Feminine Ideal in the Early Church*, Uppsala: Acta Universitatis Upsaliensis, 1990, s. 90–91. O mizogýnii kresťanských autorov podobnejšie porov. *O nepravé ženskej kráse* (TERTULLIANUS, *O pestovaní ženskej krásy, O závoji panien*; Sv. CYPRIÁN, *O správani panien*, Sv. GREGOR Z NAZIANZU, *Proti ženám, čo sa príliš krásia*), ed. Helena Panczová, Bratislava: Dobrá kniha, 2007; Sv. Makrína, *Melánia a Olympia* (Sv. GREGOR Z NYSSU, *Život sv. Makríny*; GERONTIOS, *Život sv. Melánie Mladšej*; ANONYM, *Život sv. Olympie*; Sv. JÁN ZLATOÚSTY, *Listy Olympii*), ed. Helena Panczová, Bratislava: Dobrá kniha, 2008.

¹⁰ GREGOR Z NYSSY, *Život Mojžiša* II, 157. Slovenský preklad porov. Sv. GREGOR Z NYSSY, *Život Mojžiša alebo O ceste k dokonalosti v cnosti*, Bratislava: Dobrá kniha, 2012 (úvod, preklad, poznámky a indexy Helena Panczová).

¹¹ Porov. heslo „Animal,“ in *A Dictionary of Symbols*, ed. Jean Chevalier – Alain Gheerbrant, s. 24. Porov. aj Erich NEUMANN, *Origins and History of Consciousness*, New York: Harper & Row, 1954, s. 288–290, Erich NEUMANN, *The Great Mother: An Analysis of the Archetype*, Princeton (NY): Princeton University Press, 1963, s. 277–278.

Prirodzenosti zvierat je totiž vlastné, že sa riadia len podľa zmyslov, bez uvažovania. Nechávajú sa viesť zrakom a sluch často býva popudom pre nejakú ich inštinktívnu reakciu. Aj všetko ostatné, pri čom sú činné zmysly, zohráva u zvierat veľkú úlohu.¹²

Manželka je tu paralelný obraz so zvieratami – oba reprezentujú zmyslové vnímanie a jeho inferioritu v rámci celej ľudskej osobnosti.

Tú istú interpretáciu oboch obrazov tejto epizódy nachádzame stručne spomenutú aj v diele *Výklad Veľpiesne*. Na vrch Božieho poznania nemajú prístup ani ženy, čiže zmyslové vnímanie, ani zvieratá, čiže nerozumné myšlienky.¹³

1.2 Mladý Mojžiš

Podobnú prácu s obrazmi nachádzame v prvej časti *Života Mojžiša*, kde Gregor analyzuje udalosti Mojžišovho života od jeho narodenia po útek do Madiánu.¹⁴ Gregorova exegéza je tu veľmi komplexná a výborne prepracovaná, ako sme ukázali v jednom z predchádzajúcich článkov.¹⁵ Tu sa budeme venovať len tým jej prvkom, ktoré sú relevantné pre našu súčasnú tému.

Mojžišovo narodenie

Mojžišovo narodenie sprevádzali dramatické okolnosti. Hebrejským chlapcom, teda aj Mojžišovi, hrozila bezprostredná záhuba. Mužské pohlavie totiž predstavuje cnosť, resp. racionálny životný postoj, ktorý vedie k voľbe cnosti.¹⁶ A to chce faraón-diabol prekaziť. Na druhej stra-

¹² GREGOR Z NYSSY, *Život Mojžiša* II,156.

¹³ GREGOR Z NYSSY, *Výklad Veľpiesne* 1 (*In canticum canticorum*, GNO VI, 26). Slovenský preklad porov. Sv. GREGOR Z NYSSY, *Výklad Veľpiesne: 1. časť: Prológ a Homílie 1 – 5*, Bratislava: Dobrá kniha, 2015 (úvod, preklad, poznámky a indexy Helena Panczová).

¹⁴ GREGOR Z NYSSY, *Život Mojžiša* II.1–18.

¹⁵ Porov. PANCZOVÁ, „Racionalita ako základ duchovného rozvoja“.

¹⁶ Cnosť sa chápe ako „vedome volený stav držať sa v správnom smere určenom rozumom“ (ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova* II,6 1106b–1107a), teda takisto patrí do základného sémantického poľa racionality. Jej protiklad, nerest, následne je iracionálna.

ne dievčatá predstavujú vášne, ľudskú iracionalitu, od ktorej sa odvíja nereseť. Preto ich tento vládca rád necháva pri živote.¹⁷

Podľa Gregora sa človek sám môže rozhodnúť, ktorý životný štýl si zvolí. Svoje biologické narodenie – či sa narodíme ako muži, alebo ako ženy – nemôžeme ovplyvniť. Ale to, kým sa v priebehu života stávame, závisí od našich rozhodnutí. A tak je každý sám sebe v istom zmysle rodičom a znovu sa rodí – buď smerom k cnosti (predstavovanej ako „mužskosť“), alebo k neresti („ženskosť“). Symbolickým jazykom povedané, človek, ktorý si volí cnosť, zachraňuje dieťa mužského pohlavia pred záhubou, ktorá mu hrozí od faraóna.

Spor Hebreja a Egyptana

V tomto kontexte máme aj iné obrazy, ktoré majú paralelný význam. Keď Mojžiš dospel, nastal preňho čas vrátiť sa k svojmu ľudu. Dostal sa do sporu Egyptana s Hebrejom, postavil sa na stranu Hebreja a Egyptana zabil. Táto epizóda predstavuje konflikt dvoch síl, ktoré sa nachádzajú v ľudskej duši, neresti a cnosti. Treba sa postaviť na stranu toho, čo predstavuje Hebrej, a eliminovať negatívnu silu, ktorú reprezentuje cudzinec, Egyptan.¹⁸

Egyptan samozrejme nie je len taký hocijaký cudzinec. V židovsko-kresťanskom myšlienkovom prostredí je Egypt neoddeliteľne spojený s rozprávaním o Exode, ktorý si už v ranom období získal aj metaforickú interpretáciu. Egypt je krajina duchovného otroctva a Exodus je cesta oslobodenia. V starokresťanskej literatúre o krste faraón a jeho armáda prenasledujúca Hebrejov na ich ceste za slobodou reprezentuje hordu démonov, čo sa snažia zotročiť Boží ľud. Iný prúd exegézy však vidí arcinepriateľa nie vonku, ale vnútri našej duše a Egyptanov interpretuje ako vášne.¹⁹

Pastier a ovce v Madiáne

Mojžiš síce prišiel k svojim a zasiahol v spore, ale jeho rodní ho neprijali a Mojžiš utiekol do Madiánu. Tam pásol ovce v pustatine, čo je pre

¹⁷ GREGOR Z NYSSY, *Život Mojžiša* II,1–5. Ide o tradičnú starovekú exegézu, porov. FILÓN, *Quaestiones in Exodum* I,8, *Legum allegoriae* III,3, III,243; ÓRIGENÉS, *Homiliae in Exodum* II,1 (SC 321, 70–72); METOD OLYMPSKÝ, *Symposion* 4,97 (SC 95, 130–132); GREGOR Z ELVÍRY/GREGORIUS ILLIBERITANUS, *Tractatus in Origenem* VII,8–10 (CCL 69, 57–58).

¹⁸ GREGOR Z NYSSY, *Život Mojžiša* II,14–15.

¹⁹ Podrobnejšie o tejto interpretácii porov. PANCZOVÁ, „Oslobodenie Izraela z Egypta“.

Gregora obraz pokoja, ktorý napokon zavládol v Mojžišovej duši. Stádo oviec reprezentuje iracionálne duševné hnutia (τῆς ψυχῆς κινήματα), ktoré nasledujú pastiera – „vôľu a velenie rozumu“. ²⁰ Intelpekt vládne „zvieratám“ duchovného mikrokozmu. ²¹

Neorganizovaný húf zvierat je pre Gregora obrazom vášní aj na iných miestach jeho diela: žaby počas jednej z egyptských rán ²² alebo hady, ktoré trápili Izraelitov na púšti. ²³ Ich animálna sila a zároveň roztrieštenosť môžu symbolicky vyjadrovať myšlienku, že vášne rozbiťajú dušu na mnoho kusov a ťahajú ich rozličnými smermi. ²⁴ Preto sa treba usilovať, aby nad iracionálnymi časťami duše vládol rozum. ²⁵

1.3 Pohľad hĺbkovej psychológie

Obrazy, ktoré sme opísali, reflektujú starovekú psychológiu, ktorá nižšiu časť duše pokladala za „ženskú“, vyššiu za „mužskú“. Moderná psychológia v tom vidí istý realistický základ, ale aj silný patriarchálny posun.

Diferenciácia „muž“ vs. „žena“ patrí medzi najranejšie projekcie protikladov, a tak sa stala prototypom protikladov všeobecne. Každá ďalšia dvojica protikladov preberá archetypálnu symboliku „mužského“ a „ženského“. To sa týka aj protikladu vedomia a nevedomia. ²⁶

Vedomie sa rodí z nevedomia, čím nevedomie získava pozíciu „matky“. Primárny vzťah týchto dvoch vrstiev je ako vzťah matky a dieťaťa. Toto dieťa sa v opozícii voči „ženskej“ matke vníma ako „mužského“ pohlavia. Vzťah vedomia a nevedomia sa samozrejme vyvíja. To symbolizujú rôzne podoby vzťahu medzi Matkou-Ženou a dieťaťom mužského pohlavia – od detskej závislosti od matky až po heroický boj hrdinu s ob-

²⁰ GREGOR Z NYSSY, *Život Mojžiša* II,18.

²¹ POROV. AJ FILÓN, *De sacrificiis Abelis et Caini* 45, ÓRIGENÉS, *Homiliae in Ieremiam* V,6 (SC 232, 294–296).

²² GREGOR Z NYSSY, *Život Mojžiša* II,68–69.

²³ GREGOR Z NYSSY, *Život Mojžiša* II,272–276, *De oratione dominica* 4 (GNO VII/2, 53).

²⁴ GREGOR Z NYSSY, *In Canticum canticorum* 8 (GNO VI, 258–260).

²⁵ Táto myšlienka pochádza z gréckej filozofickej tradície, porov. Platónov mýtus o vo-zatajovi (rozumová časť duše), ktorý pevne ovláda svoje kone (žiadostivú a vznetlivú časť). PLATÓN, *Faidros* 253c–254e.

²⁶ ERICH NEUMANN, „Die psychologischen Stadien der weiblichen Entwicklung,“ in *Zur Psychologie des Weiblichen*, Frankfurt am Mein: Fischer Tachenbuch Verlag, 1983, s. 11.

ludou, ktorá ho chce pohltiť. Vzrastajúca sila mužského predstaviteľa zodpovedá vzrastajúcej sile vedomia v ľudskom rozvoji.²⁷

Táto skúsenosť nie je vlastná len mužom, ale je to všeobecná archetypálna skúsenosť celého ľudstva, mužov aj žien. Každý, kto sa zúčastňuje na procese rozvoja vedomia, má vedomie charakterizované mužským symbolizmom a nevedomie, ktoré ako celok je charakterizované ženským symbolizmom.²⁸

Vzťah vedomia a nevedomia charakterizuje aj vývin ľudstva v jeho rôznych kultúrnych fázach. V matriarchálnom období nevedomie riadilo psychické procesy jednotlivca aj skupiny. Vedomie sa vyvíjalo len pomaly, ale na prahu historickej éry sa už značne emancipovalo spod vlády nevedomých riadiacich procesov.²⁹

Vtedy nastupuje patriarchálny svet. V ňom však nevedomie ešte stále zostáva nebezpečnou „obludou“, proti ktorej sa vedomie musí mať stále na pozore. Symbolicky „mužský“ svet pokroku, rozumu a svetla sa musí chrániť pred nebezpečnou „ženskosťou“, ktorá je regresívna, iracionálna, temná a démonická.³⁰ Takmer automatická je projekcia týchto symbolických vlastností na reálnych mužov a ženy.³¹ To ovplyvňuje sociálnu a náboženskú pozíciu oboch pohlaví: muži sú prirodzene nadradení, ženy menejcenné, potláčané a vyradené z priamej účasti na spoločenskom živote.³²

Toto je psychologická situácia patriarchátu. Vedomie, ktoré je „synom“ nevedomia, sa snaží presvedčiť samo seba, že je nadradené voči nevedomiu.³³ To však ešte nie je vrchol ľudského rozvoja. Ďalšie štádium nastúpi, keď táto inflácia trochu poľaví a vedomie si začne uvedomovať

²⁷ NEUMANN, *The Great Mother*, s. 117–118.

²⁸ NEUMANN, *Origins and History of Consciousness*, s. 42; NEUMANN, *The Great Mother*, s. 28, 148.

²⁹ NEUMANN, *The Great Mother*, s. 91–92.

³⁰ Tamtiež, s. 17, 90.

³¹ Patriarchálna hrôza z nebezpečenstva, ktoré predstavuje „žena“, resp. situácia, že by žena získala moc, má psychologický pôvod. Nedá sa odvodiť z reálneho života, ale pramení z vnútornej skúsenosti človeka so svojim „ženským“ nevedomím. NEUMANN, *The Great Mother*, s. 147, 153.

³² NEUMANN, „Die psychologischen Stadien der weiblichen Entwicklung,“ s. 36–37.

³³ NEUMANN, *Origins and History of Consciousness*, s. 147n; NEUMANN, *The Great Mother*, s. 50, 212.

dôležitosť nevedomých procesov. Je to totiž nevedomie, čo tvorí takmer všetku kultúru a rozvíja ľudstvo vo všeobecnosti aj jednotlivcov.³⁴

To je situácia v modernej dobe (tzv. západnej kultúry), ktorá postupne ukončuje éru patriarchátu. Rozvinuté vedomie začína produktívne komunikovať s nevedomím. U rozvinutej osoby medzi vedomím a nevedomím už nie je vzťah nadradenosti/podradenosti, ale komplementárnej spolupráce. A týka sa to rovnako mužov ako žien. Pri tomto stave poznania sa – pochopiteľne – rúcajú základy tradičnej racionalizácie nerovnosti pohlaví.³⁵

1.4 Ľudský rozvoj u Gregora – širší kontext

Videli sme, že Gregor bez zaváhania používa tradičnú symboliku androcentrickej spoločnosti – „žena“ symbolizuje nižšiu časť ľudskej duše a „muž“ vyššiu. Verna E. F. Harrison³⁶ vo svojej diskusii o úvodnej epizóde Mojžišovho života sa snaží tento fakt odsunúť nabok a celú epizódu interpretuje inak (o tom budeme podrobnejšie hovoriť v časti 4). Jej úmysel bol šľachetný a do istej miery pochopiteľný. Chcela Gregora uchrániť pred obvinením z mizogýnie, pretože to by bolo v rozpore s tým, čo vieme o jeho živote a názoroch z iných priamych aj nepriamych svedectiev.

Gregorovo používanie tejto mizogýnskej symboliky by však bolo ťažké odškriepiť, aj keby sme sa venovali iba tejto jedinej epizóde. Ona je ale navyše súčasťou aj väčšieho celku a v rámci neho má mizogýnska symbolika dôležitú štruktúrnú funkciu. V úvodnej časti *Života Mojžiša* (II.1–18) máme tri dvojice protikladov – ženské/mužské pohlavie, Egyptan/Hebrej, zvieratá/ľudský vládca. Všetky tri vyjadrujú vzťah iracionality/racionality, resp. neresti/cnosti, a je medzi nimi symbolická synonymia.

Na jednej strane ženské pohlavie, cudzinec-Egyptan a zvieratá reprezentujú tú časť duše, ktorá je nižšia, iracionálna, menejcenná – ba v prípade Egyptana priam nepriateľská voči racionalite. Na druhej strane

³⁴ NEUMANN, *Origins and History of Consciousness*, s. 403–404; NEUMANN, *The Great Mother*, s. 78–79, 297, 330.

³⁵ NEUMANN, *Origins and History of Consciousness*, s. 42; NEUMANN, *The Great Mother*, s. 17, 54, 90.

³⁶ Verna E. F. HARRISON, „Gender, generation and virginity in Cappadocian theology,“ *Journal of Theological Studies* 47 (1996): 38–68.

chlapec, Hebrej a ľudský vládca reprezentujú racionalitu. V Gregorovej argumentácii je dôležité, že medzi racionalitou a iracionalitou ide o meniaci sa vzťah. Racionalita rastie. Najprv je to malý chlapec, ktorého treba ochraňovať a starostlivo vyvíjať. Potom je to už zdatný muž, ktorý sa môže pustiť do boja s protivníkom. A nakoniec je to vládca, ktorý suverénne vládne nad zvieratami svojho mikrokozmu.

Keby sme mizogýnsku symboliku z tohto systému vylúčili, rozbili by sme ho. Ale nazdávame sa, že hoci Gregor použil tieto obrazy, seriózne obvinenia z mizogýnie mu nehrozia. Tento autor totiž práve v tomto kontexte hovorí o praktickej rovnosti mužov a žien, pokiaľ ide o duchovný rozvoj. Spomínaná mužsko-ženská dichotómia charakterizuje dušu každého človeka, muža aj ženy. Preto je cesta rozvoja rovnaká pre obidve pohlavia. Mojžišovo narodenie – symbolicky chápané – predstavuje počiatkový bod. Je to vedomé rozhodnutie pre spôsob života, ktorý sa riadi rozumom, teda pre život cnosti. Muži aj ženy, ak sa chcú duchovne rozvíjať, musia dovoliť, aby sa v ich duši narodil „chlapec“.

2. ŽENA AKO OCHRANKYŇA

V úvodnej časti *Života Mojžiša*, keď sa cnosť/racionalita už narodila, ale ešte je veľmi krehká a zraniteľná, nachádzame niekoľko obrazov tých, kto jej poskytli pomoc a ochranu. Najprv je to archa (ktorá je tiež symbolicky ženská)³⁷ a potom faraónova dcéra (explicitná ženská postava). Obe reprezentujú profánnu vzdelanosť.³⁸ Neskôr sa objavuje ďalšia cudzinka, Mojžišova manželka Sefora, opäť obraz profánnej vzdelanosti, ktorá sa Mojžišovi stane celoživotnou oporou v jeho veľkom povolaní.³⁹

V *Živote Mojžiša* sa okrajovo spomína aj Mojžišova rodná matka, ktorá reprezentuje cirkev. Mlieko z jej prs je učenie, ktoré udržiava dieťa pri živote.⁴⁰ Cirkev ako dojčiaca matka je podrobnejšie vykreslená vo *Výklade Veľpiesne*. Táto matka jednak dáva výživu dieťaťu, ktoré ju potrebuje, jednak mu ju dáva v takej forme, akú je schopné stráviť.⁴¹

³⁷ Nádoba ako základný symbol ženy porov. NEUMANN, *The Great Mother*, s. 39.

³⁸ GREGOR Z NYSSY, *Život Mojžiša* II, 6–11.

³⁹ GREGOR Z NYSSY, *Život Mojžiša* II, 37–41.

⁴⁰ GREGOR Z NYSSY, *Život Mojžiša* II, 12.

⁴¹ GREGOR Z NYSSY, *Výklad Veľpiesne* 1 (GNO VI, 40–42), 7 (GNO VI, 242).

Cirkev ako starostlivá matka-živiteľka je pre Gregora obrazom identickej Božej vlastnosti. Našou matkou je nielen cirkev, ale aj Boh. „Mlieko z Božích prs“ vyjadruje živiteľské kvality Božej múdrosti.⁴²

V týchto obrazoch, v ktorých „žena“ vystupuje v jednoznačne pozitívnej úlohe, máme do činenia so starobylou, predpatriarchálnou symbolikou. „Ženu“, Veľkú Matku, tu charakterizuje jej numinózna schopnosť poskytovať úkryt, ochranu a výživu,⁴³ dávať stabilitu a zároveň umožňovať transformáciu.⁴⁴

3. ŽENA AKO ĽUDSKÁ DUŠA PRED BOHOM

Vo *Výklade Veľpiesne* máme množstvo ďalšieho symbolického materiálu. Hlavná ženská predstaviteľka, Nevesta, predstavuje ľudskú dušu,⁴⁵ či presnejšie dušu človeka, ktorý výrazne pokročil na ceste k Bohu, ako bol Mojžiš⁴⁶ alebo Pavol.⁴⁷ V tejto základnej línii sa – podľa nášho názoru – prelínajú dva obrazy „ženy“ s rozdielnym významom.

3.1 Žena či dieťa?

Gregor prebral starobylú tradíciu⁴⁸ o postupnom rozvoji duchovného učenia v troch biblických spisoch – Príslovia, Kazateľ a Veľpieseň. V prvých dvoch je osobou, s ktorou sa čitateľ má identifikovať, mužská postava „syna“, ktorý sa asertívne uchádza o priazeň pani Múdrosti. No

⁴² GREGOR Z NYSSY, *Výklad Veľpiesne* 1 (GNO VI, 33–35). Gregorove úvahy o tom, že Boha možno označiť ako obrazom „otca“ tak aj „matky“ porov. In *Canticum canticorum* 7 (GNO VI, 213), *Contra Eunomium* 3,2,1–27 (GNO II, 52–61). Porov. aj Kerstin BJERRE-ASPEGREN, *Bräutigam, Sonne und Mutter: Studien zu einigen Gottesmetaphern bei Gregor von Nyssa*, Lund: Universität Lund, 1977.

⁴³ NEUMANN, *The Great Mother*, s. 96.

⁴⁴ Tamtiež, s. 24–29, 280.

⁴⁵ Predstavuje aj cirkev, ľudstvo ako celok a ľudskú prirodzenosť.

⁴⁶ GREGOR Z NYSSY, *Výklad Veľpiesne* 1 (GNO VI, 31).

⁴⁷ GREGOR Z NYSSY, *Výklad Veľpiesne* 2 (GNO VI, 48), 3 (GNO VI, 91).

⁴⁸ Alessandro CORTESI, *Le „Omèlie sul Cantico dei Cantici“ di Gregorio di Nissa: proposta di un itinerario di vita battesimale*, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2000, s. 41–42.

v treťom diele, ktoré predstavuje najvyšší stupeň, sa „syn“ stáva „nevestou“.⁴⁹

Ludská duša má teda na svojej ceste k Bohu postupne prekonávať svoje „ženské“ vlastnosti (zmyslové vnímanie) a získať „mužské“ (racionalitu). V istom okamihu však prichádza čas na ďalšiu zmenu správania. To charakterizujú obrazy receptivity Nevesty voči Bohu, ktoré sa nachádzajú v prvej homílii *Výkladu Veľpiesne*: Nevesta tu prijíma Božie svetlo, vdychuje Kristovu vôňu, pije vodu z prameňa života a mlieko z Božích prs.⁵⁰

Verna E. F. Harrison v tejto receptivite vidí „ženskú“ vlastnosť a text podľa nej prináša reevaluáciu „ženských“ vlastností, pretože vraj poukazuje na symbolický potenciál ženy ako matky, ktorá prijíma dieťa.⁵¹ Tento výklad je však – podľa nášho názoru – nanajvýš otázný.

Receptivita, schopnosť prijímať, sa síce pokladá za symbolický „ženskú“ vlastnosť,⁵² ale môže charakterizovať aj dieťa. Rozlíšenie závisí od toho, akú funkciu táto receptivita má v rámci celého obrazu. Ženská receptivita je prítomná v obraze „matky“, ktorá prijíma dieťa, poskytuje mu úkryt, ochranu a výživu v útľom veku a transformáciu do veku dospelosti (→ časť 2). Ženská receptivita je vyjadrenie veľkosti a môžeme v nej vidieť jeden aspekt božstva. Na druhej strane receptivita dieťaťa je vyjadrenie závislosti. Dieťa s dôverou prijíma to, čo mu matka/otec dáva a vďaka tomu žije, rastie a vzmáha sa. Ženská receptivita udržuje pri živote niekoho iného. Detská receptivita udržuje pri živote samotného recipienta.

Receptivita, ktorá sa spomína vo *Výklade Veľpiesne*, je vo všetkých prípadoch receptivita dieťaťa. Nazdávame sa, že je to dosť zreteľné zo samotných obrazov. No ešte zreteľnejším sa to stane, keď zväžeme širší kontext. Tieto tri obrazy receptivity – prijímanie Božieho svetla, vône a výživy – majú za následok postupnú transformáciu Nevesty.⁵³ To je ich zmysel v rámci Gregorovho výkladu. Alessandro Cortesi sa dokonca

⁴⁹ GREGOR Z NYSSY, *Výklad Veľpiesne* 1 (GNO VI, 22–23).

⁵⁰ GREGOR Z NYSSY, *Výklad Veľpiesne* 1 (GNO VI, 32–39).

⁵¹ Verna E. F. HARRISON, „Gender Reversal in Gregory of Nyssa’s First Homily on the Song of Songs,” *Studia Patristica* 27 (1993): 34–38. Porov. aj Verna E. F. HARRISON, „Receptacle Imagery in St. Gregory of Nyssa’s Anthropology,” *Studia Patristica* 22 (1989): 23–27.

⁵² Porov. heslo „Male and female,” in *A Dictionary of Symbols*, ed. Chevalier – Gheerbrant, s. 629–630.

⁵³ Porov. CORTESI, *Le „Omèlie sul Cantico dei Cantici” di Gregorio di Nissa*, s. 63–64.

nazdáva, že to sú viac či menej explicitné alúzie na kresťanské sviatosti – krst („osvietenie“, φωτισμός), pomazanie/birmovku (Sv. Duch) a eucharistiu (jedlo a nápoj).⁵⁴ Osoba, ktorá vďaka svojej receptivite podstupuje vlastnú transformáciu, resp. iniciand vo sviatostiach – to veru nie sú obrazy ochraňujúcej matky, ale obrazy závislého dieťaťa...

Faktom, pravda, zostáva, že osoba, ktorá je v tejto pozícii detskej závislosti, je tu „žena“. Podľa nášho názoru to však nie je nijakým ocenením ženskosti, nijakou reevaluáciou zdevalvovanej ženskosti. Práve naopak. Táto symbolika vychádza z obrazu patriarchálneho manželstva. Nerovnosť muža a ženy, ktorá ho charakterizuje, vyjadruje priepasť medzi Bohom a človekom. Aj u iných starovekých autorov nachádzame obrazy, kde ľudská duša vo vzťahu k Bohu vystupuje ako „žena“,⁵⁵ či konkrétnejšie ako jeho manželka. Má byť pasívna, submisívna, poslušná, skromná, tichá, má sa snažiť vo všetkom sa mu zapáčiť a nechať sa ním viesť.⁵⁶ Ľudská duša je voči Bohu v rovnakej pozícii ako manželka voči manželovi či dieťa voči otcovi.⁵⁷

Tieto obrazy receptivity teda – podľa nášho názoru – majú ženskú symboliku iba sekundárne. Primárne ide o symboliku dieťaťa. Protiklad, s ktorým sa tu pracuje, je „dospelý“ vs. „dieťa“. Máme ho tu prítomný v dvojici hlavných aktérov: Boh-Ženích vs. duša-Nevesta. Ale vidíme ho aj v tom, čím prešla duša, kým sa dostala na toho štádium. V *Prísloviach* a *Kazateľovi* vystupovala ako muž, ale vo *Veľpiesni* sa to mení. Nazdávame sa, že Gregorovi nešlo o to, aby prezentoval symbolickú zmenu pohľavia. Nevesta má, pravda, iný model správania ako predtým, ale ten je najskôr odpoveďou na Ježišove slová: „Ak sa neobrátite a nebudete ako deti, nevojdete do nebeského kráľovstva.“⁵⁸

3.2 Ľudská duša ako Bohorodička

Do inej kategórie – podľa našej mienky – patria tie miesta, kde Gregor pripisuje pokročilej duši schopnosť byť v istom zmysle Bohorodičkou,

⁵⁴ Porov. tamtiež, s. 76.

⁵⁵ Porov. Benedicta WARD, „Apophtegmata Matrum,“ *Studia Patristica* 16, č. 2 (1985): 63–66, o tomto 66.

⁵⁶ Porov. Bjerre-Aspegren, *The Male Woman*, s. 95–96, 133.

⁵⁷ Porov. Filón Alexandrijský, *Quaestiones in Exodum* II,3.

⁵⁸ Mt 18,3.

teda privádzať na tento svet Boha.⁵⁹ Vo *Výklade Veľpiesne* sa táto myšlienka objavuje po predchádzajúcich obrazoch receptivity. V tretej homílii Nevesta, alias vínná réva, na sebe pozoruje kvitnutie, ktoré spôsobil Ženích, alias Pán vinice. Tento kvet, ktorý jej vyrašil, je dieťa Ježiš, čo sa rodí v ľudskej duši a rastie podľa schopností a možností svojho hostiteľa⁶⁰ (ὁ χωρῶν αὐτόν „ten, ktorý mu dáva priestor“).⁶¹

Opísaný stav je následkom predchádzajúceho postoja podriadenej receptivity duše voči Bohu. O receptivitu ide aj tu, ale v tomto obraze má význam ochrany. Duša-Bohorodička má symbolické črty matky vo vzťahu k dieťaťu (nie ženy voči patriarchálnemu mužovi). Osoba, ktorá „dáva priestor“, umožňuje dieťaťu, aby rástlo a dospelo. Význam tohto obrazu je teda podobný, ako sme videli v časti 2 na ženských postavách reprezentujúcich ochranu, ktorú poskytuje vzdelanie a cirkev.

Pokročilá duša teda v sebe dáva priestor Bohu, ktorý prichádza ako krehké dieťa, chráni ho a umožňuje jeho rast a prejavy vo svete. Je to obraz vysokého stupňa ľudskej zrelosti.⁶²

4. OPĎĎ O MOJŹIŠOVOM NARODENÍ: ŠIRŠIE SÚVISLOSTI

4.1 Duša rodiaca Mojžiša vs. duša-Bohorodička

Opäť sa vrátime k malému Mojžišovi, prv spomenutému obrazu dieťaťa potrebujúceho ochranu. A opäť budeme nesúhlasiť s interpretáciou, ktorú prináša Verna E. F. Harrison.⁶³ Človek chrániaci malého Mojžiša

⁵⁹ GREGOR z NYSSY, *De virginitate* 2 (GNO VIII/1, 254–255): panenská duša rodí Krista; *De mortuis* (GNO IX, 63): duša rodí Ducha; *In Canticum canticorum* 3 (GNO VI, 95–96): duša rodí Ježiša.

⁶⁰ GREGOR z NYSSY, *Výklad Veľpiesne* 3 (GNO VI, 95–96).

⁶¹ Toto vyjadrenie označuje matku. Podľa starovekých ľudových predstáv o vzniku života bola žena pri počatí dieťaťa pasívna. Iba chránila a živila to, čo dostala – ako matka-zem –, ale netvorila. Iba vo vedeckých kruhoch (Hippokratés, Aristotelés) sa matke tušilo, že aj žena niečím prispieva k vzniku dieťaťa (usudzovali tak na základe zjavného faktu, že deti sa často podobajú na svoje matky). Porov. Lesley DEAN-JONES, *Women's Bodies in Classical Greek Science*, Oxford: Clarendon Press, 1994, s. 148–224. Pre naše štúdium symboliky je však relevantné iba to, že matka je v každom prípade aktívna tým, že poskytuje ochranu a výživu.

⁶² POROV. BJERRE-ASPEGREN, *Bräutigam, Sonne und Mutter*, s. 177–178.

⁶³ HARRISON, „Gender, generation and virginity in Cappadocian theology,“ s. 63–65.

vo svojej duši je podľa nej paralelný obraz duše-Bohorodičky. Podľa nášho názoru tu je niekoľko dôležitých rozdielov.

Prvým rozdielom, ktorý by nás mal hneď nabádať k opatrnosti, je situovanie týchto dvoch obrazov v rámci Gregorovho výkladu. Obraz malého Mojžiša je prvá epizóda – zobrazuje prvý krok na ceste duchovného života. Obraz duše ako Bohorodičky sa objavuje až na veľmi pokročilom stupni.

Druhým rozdielom je to, že dieťa, ktoré sa rodí na začiatku, nie je Boh, ale Mojžiš. Ten reprezentuje racionalitu, ktorá je, pravda, Božou vlastnosťou, resp. súčasťou Božieho obrazu v človeku.⁶⁴ No počas nasledujúcich kapitol *Života Mojžiša* uvidíme, že k úplnému obnoveniu Božieho obrazu v človeku je ešte veľmi dlhá cesta.⁶⁵

Ďalším rozdielom je práve to, že malý Mojžiš je dieťa, ktoré je úplne naše. Mojžiš sme my. Voľba cnosti, čiže rozhodnutie priviesť na svet a vyplpať „chlapca“, je naše vlastné rozhodnutie. Tak sa stáva, že v tomto obraze „dieťa“ a jeho „rodič“ sú vlastne jedna a tá istá osoba. Ide tu o myšlienku sebaپرrodu.⁶⁶

Narodenie tohto druhu nevychádza z túžby druhých ľudí, ako to je v prípade telesného zrodu, ale takéto dieťa sa rodí na základe svojho vlastného rozhodnutia. Takže istým spôsobom sme sami sebe rodičmi, privádzame na svet samých seba takých, akí chceme byť, a zo svojej slobodnej vôle sa stvárame do tej podoby, ktorú chceme, – buď do mužskej, alebo ženskej, a to pôsobením buď cnosti, alebo neresti.⁶⁷

Narodenie Mojžiša je prvý krok na ceste nášho duchovného rozvoja a musíme ho urobiť my sami. Mojžiš sa môže narodiť každému. Na druhej strane Bohorodičkou sa človek nestane z vlastnej vôle ani vlastným pričinením...

⁶⁴ Johannes ZACHHUBER, *Human Nature in Gregory of Nyssa: Philosophical Background and Theological Significance*, Leiden: Brill, 2000, s. 241. Porov. tiež Roger LEYS, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nyse: Esquisse d'une doctrine*, Paris: Desclée De Brouwer, 1951; Gerhart B. LADNER, „The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa,“ *Dumbarton Oaks Papers* 12 (1958): 59–94.

⁶⁵ Porov. PANCZOVÁ, „Božie Vtelenie a obnovenie Božieho obrazu v človeku“, PANCZOVÁ, „Putovanie Izraela a obnovenie Božieho obrazu v človeku“.

⁶⁶ Podobne je to aj na iných miestach, porov. napr. GREGOR z NYSSY, *In Ecclesiasten* 6,5 (GNO V, 380; SC 416, 318); *Oratio catechetica* 39 (SC 453, 326).

⁶⁷ GREGOR z NYSSY, *Život Mojžiša* II,3.

4.2 Integrácia protikladov?

Verna E. F. Harrison⁶⁸ chce v oboch týchto obrazoch vidieť integráciu protikladov – „muž“ vs. „žena“ –, ktorá charakterizuje rozvinutú ľudskú osobnosť. Zrelá mužská osobnosť by mala zahŕňať aj isté prvky, ktoré pokladáme za symbolicky „ženské“ (a *vice versa*). Táto integrácia však nastáva až na pokročilom stupni. Preto by sme ju teoreticky mohli hľadať v obraze duše ako Bohorodičky,⁶⁹ ale iste nie v prvej epizóde na ceste duchovného rozvoja.

Ako sme už spomenuli, autorka sa venuje iba tejto jednej epizóde a neberie do úvahy celý kontext Gregorovho výkladu (→ 1.4). Aj pri výklade tejto epizódy si robí selekciu detailov. Odsunula mizogýnsku interpretáciu ženského pohlavia, ktoré reprezentujú novorodené dievčatá protežované faraónom. Pre Mojžiša, reprezentanta mužského pohlavia, potom hľadá iný ženský náprotivok. Nachádza ho v tej časti, kde Gregor hovorí, ako človek má umožniť narodenie Mojžiša vo svojej duši. Podľa nej je to harmonický obraz mužsko-ženskej úplnosti ľudstva a dominantný význam epizódy. Mužská časť je tu vraj prítomná v osobe novorodeného chlapca, ženská v osobe človeka, ktorý tohto chlapca privádza na svet, a teda je akousi „matkou“.

Už sme načrtli, že táto interpretácia ide hrubo proti kontextu. V tejto epizóde je protiklad medzi mužským a ženským pohlavím explicitne prítomný v rozličnom postoji faraóna k hebrejským chlapcom a dievčatám:

Ženská časť novorodencov, ktorú tyran rád necháva nažive, je obrazom pozemského zmýšľania podliehajúceho vášňam, ku ktorému má ľudská prirodzenosť sklon, a tak padá. Na druhej strane prísnosť a námaha, ktoré sú vlastnosťami cnosti, sú predstavované dieťaťom mužského pohlavia, ktoré tyran pokladá za nepriateľa a ktoré podozrieva, že zvrhne jeho vládu.⁷⁰

Ignorovanie tohto protikladu dosť zásadne prekrúca význam Gregorovho výkladu. Takisto budovanie na prítomnosti „matky“ v tejto pa-

⁶⁸ HARRISON, „Gender, generation and virginity in Cappadocian theology,“ s. 63–65.

⁶⁹ Osobne si myslím, že Gregor neriešil integráciu protikladov ani v tomto obraze. Duša, ktorá prijíma Božie dieťa, je opísaná particípiom mužského rodu: ο ἡωρῶν. Samozrejme, symbolika je implicitne ženská.

⁷⁰ GREGOR Z NYSSY, *Život Mojžiša* II,2.

sáži je trochu problematické. Gregor totiž hovorí o „rodičoch“ dieťaťa (πατέρες, plurál od πατήρ „otec“⁷¹).

Z našej analýzy všetkých obrazov prítomných v texte vychádza, že Gregor ani náhodou nehovorí o integrácii mužského a ženského princípu. Explicitne spája mužský princíp s racionalitou a ženský s iracionalitou. V počiatočnom štádiu rozvoja sa novorodená racionalita musí jasne a nekompromisne vyčleniť voči iracionalite, aby nebola pohltená. Na strane iracionality je totiž okrem faraóna aj mohutná rieka Níl. Ide tu o bytie a nebytie. Akákoľvek harmonická jednota medzi protikladmi je vylúčená.

Navyše pri autorkinej selekcii detailov jej niektoré dôležité prvky unikli. „Mužsko-ženský“ protiklad tu totiž máme vyjadrený nielen explicitne „chlapcami“ a „dievčatami“, ale je tu ešte jedna „mužsko-ženská“ dvojica, medzi ktorou je napätie. V epizóde o Mojžišovom narodení je výrazne prítomná jedna materinská ženská postava – faraónova dcéra. Ťažko ju možno prehliadnuť, lebo je to ona, kto sa ujme Mojžiša, ona ho zachráni. V epizóde má kľúčovú úlohu, lebo svojou činnosťou prekazí nástrahy faraóna. Tento symbolický predstaviteľ diabla, Záhubcu *par excellence*, je „muž“. Na symbolickej rovine jeho „mužská“ rola ničiteľa, hubiteľa, stojí v príkrom protiklade s ochranou a podporou rastu, ktorú poskytuje „žena“. Ako vidíme, aj v tomto prípade je harmónia medzi mužským a ženským princípom vylúčená.

ZHRNUTIE: BOŽÍ OBRAZ V ČLOVEKU

V diele *Život Mojžiša* Gregor používa „ženu“ ako symbol v súlade so zvyklosťami a očakávaniami patriarchálnej kultúry, ktorej bol súčasťou. „Žena“ reprezentuje nižšiu, iracionálnu časť ľudskej duše, ktorá je podriadená racionalite, vyššej, „mužskej“ časti. Táto tradičná symbolika však Gregorovi nebráni v praxi vidieť rovnosť medzi mužmi a ženami, pokiaľ ide o duchovný rozvoj. Nerovnosť medzi „mužskou“ a „ženskou“ časťou duše totiž charakterizuje dušu každého človeka, muža aj ženy. Každý človek má rozvíjať „mužskú“ časť a eliminovať „ženskú“.

Paralelne s týmto negatívnym hodnotením „ženskosti“, keď symbolicky vyjadruje protiklad „mužskej“ racionality, nachádzame aj opačnú

⁷¹ GREGOR Z NYSSY, *Život Mojžiša* II,3.

evaluáciu „mužsko-ženského“ protikladu. Na ceste duchovného rozvoja duši pomáhajú viaceré ženské postavy, ktoré sa tohto dieťaťa ujímajú, poskytujú mu úkryt, ochranu a výživu, umožňujú jeho rast a transformáciu. „Žena-matka“ reprezentuje vzdelanie, cirkev, ba aj jeden aspekt Boha. Náprotivkom „ženskej“ ochrany života a jeho transformácie je „mužská“ vlastnosť deštrukcie a záhuby. Typickým nositeľom tejto vlastnosti je diabol, archetypálny ničiteľ.

Tu si môžeme všimnúť dôležitý prvok Gregorovej práce s „mužsko-ženskou“ symbolikou. „Mužské“ ani „ženské“ vlastnosti netvorí koherentné celky, ktoré by pevne stáli proti sebe. Isté symbolicky „mužské“ vlastnosti majú u Gregora pozitívne hodnotenie, iné negatívne. Ich protiklady, symbolicky „ženské“ vlastnosti, majú potom opačné hodnotenie, negatívne, resp. pozitívne. Preto ak Verna E. F. Harrison predpokladá, že „mužskosť“ *en bloc* stojí v protiklade k „ženskosti“ *en bloc*, pochopiteľne vidí v Gregorovom výklade nekonzistentnosť, ale tá tam nie je.

Gregora – podľa nášho názoru – vôbec nezaujíma harmónia či harmonizácia „mužského“ a „ženského“ princípu v ľudskej psychológii. V centre jeho pozornosti je otázka obnovenia Božieho obrazu v človeku a harmónia, ktorá vychádza z toho. Odtiaľ sa odvodzuje aj Gregorova práca so symbolickým materiálom. Boží obraz má celý diapazón vlastností – niektoré sa nám (alebo Gregorovi) javia ako symbolicky „mužské“, iné ako symbolicky „ženské“. „Mužské“ a „ženské“ vlastnosti tu nie sú v protiklade navzájom, ale so „ženskými“ a „mužskými“ vlastnosťami opačnej strany. Lebo aj absencia Božieho obrazu sa dá opísať „mužsko-ženskou“ symbolikou. Racionalita, „mužská“ vlastnosť Božieho obrazu, stojí proti „ženskej“ iracionalite, ktorá doňho nepatrí. Materinská ochrana, „ženská“ vlastnosť Božieho obrazu, zase stojí proti „mužskému“ ničiteľstvu diabla.

Duchovný postup sa začína získavaním „mužských“ vlastností Božieho obrazu. K „ženským“ vlastnostiam sa človek dostane až na pokročilejšom štádiu. To máme zobrazené vo *Výklade Veľpiesne*, kde sa pokročilá duša stáva Bohorodičkou a privádza na svet Boha. Tu môžeme pozorovať ďalšiu zaujímavosť Gregorovho výkladu. Na začiatku duchovného vývoja sa ženské materinské postavy objavovali „externe“ – ako podporovateľky dobrých procesov, ktoré sa odohrávali v ľudskom vnútri. Na pokročilom štádiu duchovného rozvoja sa táto vlastnosť internalizuje – človek sám sa stáva takouto matkou-ochrankyňou krehkej prítomnosti Boha vo svojej duši a vo svete.

Ak teda duchovne pokročilý človek získava túto „ženskú“ vlastnosť, nejde o reintegráciu ženskosti, ktorá bola zavrhnutá na počiatku, ako sa nazdáva Verna E. F. Harrison. Vtedy bola zavrhnutá „ženská“ vlastnosť iracionality a neresti – a rehabilitovaná už nebude. Tu získaná „ženská“ schopnosť materinskej ochrany je vlastnosť, ktorú človek nikdy predtým nemal, preto ju nemohol zavrhnúť.

Môžeme teda zhrnúť, že „mužské“ aj „ženské“ vlastnosti Božieho obrazu sú pre Gregora rovnako cenné, pretože sú Božie. Na začiatku duchovného postupu sa treba usilovať o tie „mužské“. „Ženské“ vlastnosti sú dosiahnuteľné až na pokročilom štádiu, ku ktorému sa dopracujú iba nemnohí. Azda to je príčina, prečo diskusiu o pozitívnych symbolicky „ženských“ vlastnostiach nachádzame v duchovnej literatúre v oveľa menšej miere.

**Images of Women in Gregory of Nyssa: An Analysis of Male/Female Symbolism
in *The Life of Moses* and *Commentary on the Song of Songs***

Keywords: Gregory of Nyssa; Symbol Analysis; Allegorical Exegesis; Male/Female

Abstract: In Gregory's discourse on spiritual development in *The Life of Moses* and *Commentary on the Song of Songs* we find several images of women, whose symbolic meaning is in some cases positive, in others negative. The "female" symbolizes the lower, irrational, part of the human soul, and vice, while the "male", in contrast, represents rationality and virtue. Parallel with these images the "female" has a positive value when her capacity for protecting fragile life and supporting its growth comes to the fore. Her opposite here is the symbolically "male" destroyer, the Devil. The different evaluation of "female" (or "male") in the two cases depends on whether the discussed quality is part of God's image or not. In many places our analysis disagrees with the one submitted in the studies by Verna E. F. Harrison.

Mgr. Helena Panczová, PhD.
Katedra biblických a historických vied
TF Trnavskej univerzity
Kostolná 1, P.O. Box 173
814 99 Bratislava
helena.panczova@gmail.com