

**Teze disertační práce doc. Mgr. Tomáš Vítka, Dr.**  
**Duše, tělo a smrti od Homéra po Platóna I: Za života**

Hlavním podnětem k sepsání předkládané práce byla původně snaha zmapovat představy starých Řeků o smrti v tzv. formativní fázi jejich kultury (tj. mezi 8. až 4. stol. př. n. l.) a analyzovat je co možná nejdůkladněji a v různých žánrech (nejen tedy ve filosofii). Avšak během přípravných prací a prvních rozvrhů textu vyvstávalo stále jasněji, že napsat knihu o smrti pouze na základě zvyklostí, rituálů a představ, které se s ní pojily, by znamenalo vstoupit na badatelské pole, které již bylo velmi dobře „obděláno“, ať už v žánru „dějin smrti“ (Schnauffer 1970; Kurtz – Boardman 1971; Vermeule 1979; Garland 1985; Sourvinou-Inwood 1995; Albinus 2000 aj.), nebo ve filosofii (Sarri 1975; Kalogerakis 1994; Frede – Reis 2009; Drozdek 2011 aj.). V obou případech by bylo velmi obtížné nabídnout něco skutečně nového.

Prvním krokem proto bylo zařadit do výzkumu nějaký „subjekt“, na němž by bylo možné působnost smrti ukázat. Nejlepším kandidátem se zdála být duše, ať už jako jakýsi vůz sloužící k přepravě do krajiny smrti (když si vypůjčím novoplatónskou metaforu), nebo symptomatický plod, který smrt nebo obava z ní vydala. V tomto ohledu bylo možné navázat na předcházející výzkum, který byl věnován duši v předsókratovské filosofii i v lidovém prostředí (Vítek 2014; Vítek 2017; Vítek 2021).

Jenže ve slepé uličce po čase skončil i tento pokus, protože vztah obou hlavních témat, duše a smrti, se po důkladnějším prozkoumání začal jevit mnohem méně samozřejmým než na počátku. Koncept duše sice může být docela dobře připojen k eschatologickým tématům, ale přímo ho z nich vyvodit nejspíše nelze. Některá pojetí duše nějakou eschatologii předpokládají, jiná nikoli, u dalších schází propojení konkrétního jedince a duše s eschatologickým přesahem. Současně se stále více ukazovalo, že koncepce duše je nejen velmi neurčitá, ale hlavně vnitřně značně nesoudržná, ježto v ní lze rozlišit celou řadu dílčích koncepcí, které závisejí na nestejných předpokladech (srov. Schmalenbach 1927). Tyto dílčí představy a předpoklady se při bližším pohledu jevily být přinejmenším stejně důležité a zajímavé jako duše sama, zejména když už ve vytipovaném historickém období občas vedly k formulaci jiných koncepcí, které nenesly jméno duše (*psýché*), ačkoli více či méně vyjadřovaly velmi podobné vnitřní pohyby a tendence nebo sledovaly analogické cíle.

Některé psycho-fyzické funkce a projevy do určité míry plnily roli duše, jak je jí rozuměno dnes, mnohem dříve, než byly svěřeny *psýché* (viz kap. 1). Některé z nich *psýché* během jejího dozrávání ve vnitřní centrum člověka a „duši“ dosti dlouho provázely a funkcionálně s ní koexistovaly (např. *frenes* = „myšlení, nitro“ a *kradié* = „srdce, nitro“, svým způsobem i *noos* = „rozum“). Tak tomu bylo nejen zaživa, ale i poté, co život skončil, poněvadž po smrti podle přesvědčení některých osob existovala nejen *psýché*, ale občas i jiné vnitřní schopnosti, síly a pochody, tj. *thýmos*, *noos*, *frenes*, *menos*, *pneuma-dech*, *daimón*, občas i *kardia* (k těmto termínům viz níže

shrnutí kap. 1). Ty sice ve většině případů nezastupovaly individualitu člověka, ale tuto úlohu původně neplnila ani *psýché*. Bylo proto zapotřebí projít všechny doložené koncepte lidského nitra a jeho fungování, a na tomto základě zkoušet ozřejmit, proč z původní souběžnosti nebo střetů různých vnitřních schopností, sil a pochodů nakonec vyšla vítězně právě *psýché*.

Dalším důležitým rozhodnutím bylo rozšíření badatelské perspektivy na problematiku živého těla. Jednak v nejstarší doložené kulturní vrstvě (tj. u Homéra) nebyly tělesné jevy a procesy odděleny od psychických, jednak rozdíl, či dokonce rozpor mezi fyzickým a psychickým či vnějším a vnitřním, nebyl až do klasické doby takřka vůbec tematizován (srov. Frede – Reis 2009). Jednotlivé fenomény často měly oba rozměry, které převládaly *ad hoc* podle kontextu (proto jsou také zvány psycho-fyzickými). Sama lidská identita dlouho kolísala mezi tělem a psychičtějším „funkcemi“ s tím, že podle kontextu převažovala buď jedna, nebo druhá strana. Podobná oscilace mezi tělesností a netělesností se vyskytuje i v případě duše, třebaže v širším časovém rozpětí: zprvu nebyla myslitelná než jako entita tělesná, naopak od určitého okamžiku se její hlavní vlastností stala netělesnost (Wulf 1991).

Co však v antice tvořilo a umožňovalo „základ“ či „jádro“ člověka, představovalo a dodnes představuje velký problém. Západní člověk byl od konce starověku zvyklý spojovat duši s já, osobností a vědomím sebe sama. Protože jsem však pro tyto koncepte v mnou zkoumané kultuře a době neobjevil žádný jasný a dobře hajitelný ekvivalent, bylo třeba výzkum rozšířit o další dosti zásadní témata, z nichž tu lze zmínit osobnost, charakter a vědomí (srov. Albinus 2000; Bremmer 2009). Ačkoli by bylo určitě snazší se tak závažné a obtížné problematice vyhnout, potřeba lepšího poznání podhoubí a kořenů konceptu duše si nakonec vyžádala jejich zahrnutí. Výtěžky těchto interpretačních pokusů se mohou zdát být ne zcela úměrné vynaložené námaze, zejména pokud bychom je měřili počtem a určitostí učiněných závěrů. Často jsem se musel spokojit s konstatováním, že zkoumaná představa není ve sledované podobě a době vykazatelná a že analyzovaná evidence nabízí určité možnosti výkladu. Že jsem se mezi nimi nepokoušel za každou cenu rozhodovat a argumentovat pro tu jedinou možnou a správnou, nebylo z myšlenkové lenosti, nedostatku fantazie či alibismu, ale jednoduše proto, že evidence a stav zkoumání ve sledované době žádné silné závěry většinou neumožňují.

Jako metodu interpretace primárních pramenů jsem zvolil analyticko-deskriptivní přístup, který volně přináleží do žánru *history of ideas*. Stalo se tak hlavně proto, že tato metoda umožňuje sledovat nejen pozice, vztahy, souvislosti a pohyby, které byly pro ustavování konceptů duše a těla směrodatné, ale bere v úvahu rovněž spojení a cesty okrajové a slepé, jež zůstaly v pramenech leckdy jen naznačeny a většinou nedomyšleny do důsledků. Svá zkoumání jsem proto neomezil jen na prameny filosofické a náboženské, s nimiž jsem obeznámen asi nejvíce, ale přihlížel jsem poměrně systematicky i ke zdrojům lékařským, literárním, historickým, rétorickým a epigrafickým.

Vzhledem k mimořádnému rozsahu problematiky bylo nutné materiál a zpracovávaná témata rozdělit do dvou dílů. Ten druhý, který dosud nebyl dopracován ani publikován, se věnuje smrti a eschatologii, zatímco ten první, který se zabývá obrazem sledovaných témat za lidského života, je předkládán jako kandidátská práce. Tato kniha obsahuje šest objemných kapitol, z nichž je v následujícím textu pořízen podrobný výtah (v knize je přítomen rovněž, a to v české verzi ve formě závěrů jednotlivých kapitol a anglicky ve formě resumé).

Hlavní náplní 1. kapitoly je analýza osmi termínů, které se vyskytují v popisech duševní činnosti člověka v homérských básních. Jedná se o: 1. *kradié* („srdce, nitro“); 2. *étor* („srdce, nitro“); 3. *kér* („srdce, nitro“); 4. *thýmos* („síla, impulz, energie, duch, pohyb aj.“); 5. *frenes/frén* („myšlení, cítění, nitro aj.“); 6. *noos* („rozum“); 7. *menos* („síla, moc, energie“); 8. *psýché* („život, stín mrtvého“), ale v závorkách uváděné překlady nejsou zcela přesné ani vyčerpávající. Sedm z nich vyznačovalo různé mentální projevy a aktivity, které byly kvůli nerozlišování a směšování fyzické a psychické roviny klasifikovány jako psycho-fyzické.

Některé tyto výrazy vyjadřovaly někdy pochody spíše emocionální (*étor*, *kér*, *kradié*, *thýmos*, zčásti i *frenes*, v malé míře též *noos*), jiné více aktivitu intelektuální (*noos*, zčásti *frenes*) nebo fyzickou (*kradié*, zčásti i *étor*, *kér* a *menos*), další obsahovaly silný rozměr energie, síly, pohybu a jeho zdroje (*menos*, *thýmos*). Homér jednotlivé aspekty psychiky od sebe výrazněji neodlišoval a s jejich charakteristickými rysy nezacházel příliš konsistentně. Spíše je ve vysoké míře mísil a kombinoval, takže v některých výskytech a kontextech mohly určité mentální funkce nabývat významů funkcí jiných a částečně či úplně je zastupovat. Různé projevy nitra tak byly nezřídka vyjadřovány za pomoci týchž psycho-termínů, ale poměrně často básník dokázal vyjádřit totéž, aniž by k některému z nich sáhl (Jahn 1987, s. 185 a 246).

Zvláštní kategorii tvořila *psýché*, která živému člověku poskytovala život, ale na žádné psychické aktivitě se zaživa nepodílela. V silném slova smyslu *psýché* vznikala zřejmě až v okamžiku smrti jako psycho-fyzický obraz či odraz (*eidolon*) určitého jedince, který následně živořil v neútluném podsvětí. Tento obraz nebyl se svou živou předlohou identický, takže o jeho osud se zaživa nikdo nejspíše nestaral a nespojoval ho ani s žádnými eschatologickými obavami a nadějemi. Mimo jiné i proto, že *eidolon* až na naprosté výjimky postrádalo všechny výše zmiňované mentální projevy a schopnosti, třebaže za výjimečných okolností (tj. po dodání obětní krve) bylo schopno orientace a vzpomínky.

V celkovém srovnání nabízejí významy hlavních mentálních funkcí a projevů dohromady dosti pestrý, ale poněkud neúplný a zvláště pokřivený obraz. Některé mentální vlastnosti a děje jsou zdvojnásobeny, ztrojnásobeny či zečtyřnásobeny, nebo se nevyzpytatelně překrývají (výrazy pro rozumové a emocionální aktivity nebo výrazy pro život a životní sílu), jiné naopak postrádáme, například výrazy pro vlastní vůli, osobnost nebo vědomí (srov. Bickel 1926, s. 71–72; Snell 1931, s. 75 a 80; Vivante 1956, s. 116; Fränkel 1962, s. 86; Adkins 1970, s. 19). Nic také nenasvědčuje tomu, že by Homér nějak hierarchizoval mentální funkce podle významu, účelu nebo hodnoty nebo z nich vytvářel nějaké společné centrum. Zcela schází souborný výraz,

který by jednotlivé stránky psychiky – intelektuální, emocionální a volní – sjednocoval či završoval. Podobně chybí souborná představa, jež by jednotlivým mentálním výrazům a procesům vyhradila „jejich“ pevné místo v těle či mentální struktuře (Bickel 1926, s. 71; Dodds 2000, s. 31; DeHart 1999, s. 358). Namísto toho do sebe byly podivuhodně vkládány – *étor* do *kradié*; *étor*, *kradié*, *kér*, *thýmos*, *menos* a *noos* do *frenes*; *noos*, *kér* a *menos* do *thýmu* –, jako by nestály samy o sobě, nýbrž zahrnovaly či mohly zahrnovat i jiné funkce a významy (Böhme 1929, s. 28–29 a 91; Jahn 1987, s. 15–18; Clarke 1999, s. 65; Drozdek 2011, s. 12–13). Jako by homérský živý člověk představoval jakousi pluralistickou a nehierarchizovanou „komunitu“ mnoha psycho-fyzických fenoménů, orgánů, údů a procesů, které splývaly v jedno až v okamžiku smrti (srov. též Detienne 1973, s. 46–47).

Velmi podobný obraz nabízí tělesná stránka homérského člověka. Homér znal mnoho výrazů pro tělo, mezi nimiž dobře a poměrně jasně rozlišoval, ale vždy se jednalo pouze o části nebo aspekty těla, které explicitně nevytvářely jednotu ani strukturovaný celek (Vivante 1956, s. 113; Sarri 1975, II.56, pozn. 39). Pohybový aspekt básník vyjadřoval nejčastěji plurálem „údy“ (*gýia*, *melea*, *rethea*), jimiž mínil hlavně ruce a nohy. U povrchu těla si nejvíce všímal jednak pokožky (*chróos*, *derma*, *rhinos*) a jejich stavů, jednak tvaru, vzhledu a vzrůstu postavy (*demas*, *fyé*, *eidos*), které člověka oddělovaly od zvířat i bohů. Básník neznal nebo neužíval souborná abstrakta typu pohyb nebo tělo. Ať už termínem *sóma* občas označoval i živé tělo, anebo ne (1.2.3; 4.1), jednoznačně preferoval různé konkrétní opisy a ve stupni abstrakce téměř nikdy nezacházel za „údy“, „pokožku“ a „postavu“ (Moulinier 1966, s. 1081). Homérský člověk sice abstrakce a subsumpce užíval, ale patrně v mnohem menší míře, než tomu bylo později a než je tomu dnes. To ostatně vyplývá i z faktu, že uvažování hrdinů homérských básní téměř úplně postrádá abstraktně-spekulativní rozměr (Larock 1930, s. 387; von Fritz 1943, s. 80; Adkins 1970, s. 20).

S nerozlišováním psychické a tělesné roviny úzce souvisela vysoká míra nasycenosti většiny mentálních fenoménů tělesností. S tělesností se nějakým způsobem pojila jak většina aktivit spjatých s emocemi a myšlením, tak i *psýché* jakožto „eschatologický substrát“. Silný tělesný rozměr nesly rovněž některé mentální „orgány“ (viz níže), které byly v plném smyslu funkční pouze v živém těle, třebaže Homér ani pozdější autoři je na tělo výslovně nefixovali (Snell 1948, s. 29; Furley 1956, s. 2–3; Gelzer 1988, s. 12). Bylo by ovšem chybné přehlížet proto psychický aspekt orgánů, procesů a vlastností, který jim dnes už není přiznáván. Například různé výrazy pro sílu (*alké*, *sthenos*, *bié*, *kikys*, *is*, *kratos*, *dynamis*) vyjadřovaly hlavně působnost fyzickou, ale nepostrádaly přesah do sféry nefyzické a mohly se stávat ekvivalenty „psychičtějších“ sil nebo „života“. To vše hranici mezi psychickým a fyzickým významně stíralo (Clarke 1999, s. 61–62; Bartoš 2005, s. 45).

Homér nerozlišoval vnitřní pochody a projevy od míst v těle (orgánů), kde probíhaly nebo kde byly předpokládány; naopak mu poněkud splývaly se svými vnějšími projevy a účinky v těle i mimo něj. To je další důvod, proč u homérského člověka od sebe nelze bez násilí a zkreslování oddělovat aspekt fyzický a psychický.

Mentální a tělesné pochody se odehrávaly v nemalé části nezávisle na chtění či přání člověka, což patrně odráželo jejich pluralitu, částečnou samostatnost a neidentitu s já (viz Rappe 1995, s. 45 a 87 a kap. VI). V důsledku toho se jednotlivé popudy a činnosti mohly ocitat ve vzájemném konfliktu, byť nikoli ve smyslu protikladů duševní versus tělesné nebo intelektuální versus emocionální, které ještě nebyly zformulovány (Vivante 1956, s. 137; Adkins 1970, s. 46; Sarri 1975, I.44). Některým mentálním projevům – paradoxně těm ovlivnitelnějším – člověk podléhal více a hůře dokázal čelit jejich vlivu (*thýmos, menos, zčásti i kradié*), jiné působily v lepším souladu s jeho záměry a byl je s to více kontrolovat (*noos, frenes*). O žádné psychické „funkci“ se však nedá říci, že by člověku bezvýhradně sloužila a na slovo ho poslouchala jako dobře vycvičený pes pána či nástroj řemeslníka (Bogner 1939, s. 16; Darcus 1979b, s. 166 a 173).

Básník lidskou psychiku a tělesnost představoval v mnoha dílčích aspektech, funkcích a podobách, jejichž významové kontury se nám dnes zdají podivně rozmlžené a přes vzájemné zastupování a prostupování nevytvářejí žádný ucelený obraz ani jediný celek (Böhme 1929, s. 87 a 89–92; Larock 1930, s. 377; Snell 1931, s. 75–76; Bogner 1939, s. 14). Homérské verše budí dojem, že tehdejší člověk žádnou soubornou duši (osobnost, individualitu) neměl – stejně jako nevlastnil žádné se sebou identifikované souborné tělo. Tento závěr je ovšem velmi sporný, protože někteří odborníci spatřují důkaz osobnostní jednoty v zaměnitelnosti mentálních projevů a funkcí a jejich různorodost vykládají více jako výraz odlišného stylu vyjadřování než odlišnosti homérské psychiky od naší (Jahn 1987, s. 193 a 195; Clarke 1999, s. 61, 63 a 116).

Některé faktory přesnost a spolehlivost analýz homérských básní a jejich závěrů komplikují a snižují. Především je to sám žánr epické poezie nebo *sensu lato* básnictví jako takové, v němž bývá často hledána vlastní příčina některých zvláštností a nedůsledností. Básník a redaktoři homérských básní uchovávali početné archaické formulace a fráze z různých dob, které soudobý jazyk již nepoužíval a jimž on ani tehdejší lidé už nemuseli správně rozumět. Mnohé pasáže jsou protkány metaforami a perifrázemi, u kterých mnohdy není ani trochu nasnadě, co bylo jejich východiskem či základem. Jistě se také stávalo, že Homér kvůli uchování metra nebo básnického tropu občas nahradil jeden psycho-termín druhým (Larock 1930, s. 406; Bolelli 1948, s. 66 a 72). Podobně básník připisoval různým mentálním fenoménům tutéž aktivitu či schopnost, což by vysvětlovalo, proč je potkáváme v týchž kontextech, s týmiž přívlastky a s týmiž slovesy. Jsou-li tyto jevy v homérských verších tak masivní, jak jsou, nemohou být odbývány jako pouhé básnické licence, nýbrž je třeba vykládat je jako další příznak prostupování a zaměnitelnosti jednotlivých psycho-výrazů (viz zejména Jahn 1987).

Ačkoli Homér mnohé souřadné, analogické a vzájemně podmíněné jevy a činnosti vnímal jako odlišné fenomény, nepokoušel se je uspořádat a nahlédnout jako strukturované projevy jednoho celku. Pokud se u něj bohové či nepojmenované nadlidské síly (ne však magické!) vyskytovaly tak často v roli hybatelů a inspirátorů různých lidských emocí, plánů a činů (viz též kap. VI), je nutné to brát vážně.

Nejednalo se o pouhé básnické opisy aktivit psychiky či o neschopnost se přiměřeně vyjádřit; homérický člověk měl silný sklon vidět různé vnější síly a mocnosti za všemi intenzivními a méně obvyklými vnitřními popudy a ději (6.2-3), a proto značné části z nich připisoval původ mimo sebe sama (Böhme 1929, s. 89; Snell 1948, s. 36; Vivante 1956, s. 137). V rozhovorech dvou *thýmů* či dvou srdcí (*kradié*) jeden z nich nezastupoval postoj „já“ a druhý jakési kondenzované mínění vnějšího světa (ne-já), nýbrž oba procesy byly pravděpodobně pociťovány jako vnější a ne zcela ztotožnitelné s tím, v kom probíhaly (Snell 1930, s. 131n.; Dodds 2000, s. 31–32; Darcus Sullivan 1994, s. 8 a 13). Homérický člověk se na mentálních procesech a projevech spíše podílel, než je „měl“, protože neexistovala žádná jasná hranice, která by oddělovala vnitřní od vnějšího, a protože jejich značná nezávislost na uživateli mu neumožňovala se s nimi identifikovat. Jako by člověkem procházel svazek strun, které v něm nezačínaly ani nekončily a které mohl rozezvučet nejenom on, nýbrž tu bohové, tu jiní lidé, tu myšlenkové nebo emocionální poryvy a impulzy.

Záhadou zůstává, co Homér svými psycho-termíny přesně myslel, nebo jinak: co přesně byly a znamenaly. Některé se zdají být přiřčitelné k vnitřním orgánům (*kradié*, *étor*, *kér* = srdce; *frén* = bránice či plíce), jiné k tělesným procesům a pohybům (*thýmos*, *psýché* = dýchání, dech; *thýmos* = pohyb krve, krev; *menos* = energie, pohyb), zatímco další se jeví spíše jako mentální funkce (*noos*, *frenes* = inteligence, rozum). Jenže přiřčlení k vnitřnímu orgánu, které u Homéra explicitně takřka nezaznívá, připadá v úvahu pouze v malém počtu pasáží i u těch nejtělesněji vyhlížejících psycho-výrazů, a nadto nevysvětluje jejich emocionální a intelektuální projevy a přesahy. Podobně lze jen sotva věřit, že básník mentální život považoval za projev dýchání, pohybu krve nebo pohybu vůbec; v každém případě to ani nenaznačuje. A u mentálních funkcí představuje potíž skutečnost, že je není nač v těle uchytit. Nejnázorněji se to ukazuje na příkladu *noos*, který u Homéra nebyl spojován s hlavou, mozkiem, srdcem, krví ani s žádnými jinými fyzickými „médiy“, s nimiž přišla pozdější tradice (kap. V). Co tedy *noos* byl a kde se v člověku nacházel, pokud se v něm nacházel? A jak všem těmto významově heterogenním výrazům pro mentální aktivitu říkat souborně? Mentální schopnosti či funkce? Projevy nebo procesy? Fenomény nebo faktory? Nic z toho není dostatečně výstižné.

Někteří badatelé v reakci na tyto nesnáze tvrdí, že Homér mentální pochody a projevy nezřídka popisoval velice obrazným způsobem, pod nímž „skutečný“ či „původní“ význam prosvítá leckdy jen velmi nezřetelně. Předpokládají tedy, že skutečné, jasné a jediné významy psycho-výrazů „na počátku“ existovaly, jen byly během času pozastřeny. Archaičtí lidé v této optice vždy vycházeli od konkrétních orgánů a jasně uchopitelných procesů a projevů a teprve poté se dobírali metafor a abstrakcí (Rohde 1921, I.44; Körner 1922, s. 1486; Bickel 1926, s. 66 a 69). Proto prý také původně vykonávaly duševní činnost tělesné orgány, případně byly primárně svého druhu dušemi (Meissner 1951, s. 4–5; Bayet 1952, s. 511, 515 a 520). K tomuto „fyziologickému“ pojetí, které u každého psycho-výrazu předpokládá na počátku vždy jeden konkrétní tělesný význam (orgán, místo, proces), prý homérickému

člověku dopomáhaly nadprůměrné znalosti anatomie, které narůstaly v důsledku častých zranění a úmrtí v bitvách (Caswell 1990, s. 18).

Tomuto „organickému modelu“, který klade konkrétní významy vždy před metaforické a abstraktní, homérické básně bohužel příliš nenasvědčují. Pokud se u Homéra psychické aspekty zjevně slévají s fyzickými, je poněkud zvláštní předpokládat stav, kdy tomu tak nebylo, a evolučně situovat rozlišenost před nerozlišenost. Kromě toho se také poněkud zapomíná na to, že a) vnitřek lidského těla byl považován za ominální a miasmatický; b) tkáň v okolí smrtelných ran byla často silně zdeformována a překryta krví a nečistotou, takže nenabízela žádné jasné průhledy dovnitř těla a jeho uspořádanosti; c) vidět něco ještě neznamená vědět, co to je a k čemu slouží. I když Homér určité znalosti lidské anatomie nesporně měl a i když by jejich narůstání mohlo vysvětlovat některá kolísání a nedůslednosti v básnickově výrazivu, pravděpodobnější se zdá, že Homérovi ani archaickým lyrikům nelze podsouvat anatomickou znalost míst, funkcí a orgánů nepřilíš významných, málo vzhledově výrazných a pocitově se téměř neprojevuujících typu bránice, osrdečníku nebo ledvin, které jsou bez pitev lidí a lékařských zkušeností a vědomostí sotva zjistitelné. Znalosti lidské anatomie byly v antice obecně dosti chatrné a není důvod předpokládat, že tomu bylo za Homéra jinak (srov. Harris 1973, s. 3–4; Ireland 1975, s. 185, 187–188 a 193; Lloyd 1975, s. 140–142).

Pravděpodobněji proto vyhlíží, že archaičtí lidé zprvu kladli mentální děje dosti neurčitě (pocitově) do střední a horní části trupu a teprve mnohem později je občas začali zkusmo vázat na konkrétní orgány, když už je byli s to více rozlišit. Základem mentálního života se tak zdají být konkrétní zážitky a je provázející pocity a myšlenky, které byly buď současně upínány na hlavní a nejvíce se projevující tělesné orgány, nebo postupně utřídovány a spojovány volněji s méně pocitově zakusitelnými částmi těla, procesy, projevy a orgány (srov. Böhme 1929, s. 88–89 a 92; Padel 1992, s. 38).

Tento způsob zakoušení vysvětluje přinejmenším zčásti pluralitu mentálních fenoménů a jejich „směšování“, k němuž u Homéra docházelo i na několika dalších rovinách. Vcelku běžně prolínaly emoce se svými protiklady (např. strach s odvahou), myšlenkové, volní a imaginativní akty, emoce s myšlenkami a činnosti s místy, v nichž byly předpokládány. Toto prolínání a prostupování nicméně nebylo úplně bezbřehé, nýbrž u všech probíraných termínů a konceptů vystupuje určitý převažující, mohli bychom říci charakteristický aspekt. To nicméně neznamená, že bychom mohli pod tento aspekt všechny výskyty zahrnout nebo je na něj jednoduše převést. Každý čtenář Homéra ví, že je nemožné tentýž mentální výraz překládat ve všech pasážích týmž ekvivalentem; někdy na to nestačí ani pět šest různých slov (např. v případě *thýmu*), která rozhodně nejsou synonymní.

Kdo je ochoten hodně slevit na přesnosti, může se pokusit určit u jednotlivých výrazů jeden poměrně dobře uchopitelný významový „střed“, jež obemykají rozmlženější a obtížněji sledovatelné „okraje“. Jenže tímto krokem mnoho nezíská, protože snaha zahrnout pasáže s různým smyslem ho bude nutit k tomu, aby volil co nejobecnější termíny typu „síla“, „energie“, „život“, „pohyb“ nebo „zdroj pohybu“

(srov. Claus 1981, s. 20–47), které jsou ovšem víceznačné, obtížně uchopitelné a málo vypovídající (charakterizující). Podobně by bylo možné konstatovat, že většinu sledovaných mentálních projevů vytvářelo několik významových ohnisek (což je asi nejmarkantnější u *thýmu*), která spolu volně sousedila a občas více či méně plnila totožné nebo obdobné funkce, aniž lze prokázat, že by je pojily logické či vývojové vztahy typu kořene a derivátu. Bohužel však ani koncept „významových ohnisek“ neřeší, jak si Homér tuto mentální pluralitu vlastně představoval.

Tato mnohoznačná „horizontální neuspořádanost“ se silně protíví racionální mysli moderního člověka a jeho smyslu pro pořádek a vertikální hierarchii, ale lidem homérské doby – nebo přinejmenším Homérovi – pravděpodobně nevadila. Nejspíše nečelili žádné potřebě vnést do věci jasno a „zmatenost“ mentálních pochodů a funkcí utřídit a ujednotit. Lze se dohadovat, že jejich vnitřní zkušenosti se vzájemně neshodovaly, ježto všichni nejspíše nepociťovali ani nevyjadřovali tytéž vnitřní procesy úplně stejně (Harrison 1960, s. 67). Na druhé straně masivní prolínání a znásobování mentálních výrazů a funkcí naznačuje, že navzdory rozdílnosti docházelo k podobným pohybům a významovým profilacím. Příčinu heterogenity popisů mentálního života bychom tedy mohli vidět i v tom, že původně odlišná východiska byla paralelně rozvíjena dosti podobnými, jakkoli ne zrovna snadno uchopitelnými způsoby. Klíč k lepšímu pochopení homérské psychiky by proto mohl být hledán právě zde. Rozhodně by však už nadále neměl být považován za samozřejmý předpoklad, že všechny zmiňované fenomény a procesy jsou příznaky určitých vývojových fází (stejně jako všechny rozpory pouhými příznaky jejich směřování), které postupně směřují k funkcionální dovršenosti a jednotě, byť má tato hypotéza dodnes řadu stoupenců (např. Larock 1930, s. 404–406; Biraud 1984, s. 27 aj.).

Kapitola II sleduje, jak se význam mentálního výraziva po Homérovi proměnil, a to opět na prostřednictvím detailní analýzy výrazů *kardia*, *étor*, *kér*, *thýmos*, *frén*, *frenes*, *nús* a *menos* a jejich významových proměn v posthomérské době. Některá z těchto slov změnila svůj význam spíše jen málo (*noos*, *menos*), zatímco jiná mnohem více (*thýmos*). Tento proces byl dlouhodobý a pomalý, ale od druhé poloviny 5. století výrazně zrychlil. Podílelo se na něm několik faktorů, ale především vliv Homéra, vůči jehož odkazu a vokabuláři se zejména v klasicizující poezii prosazovalo něco nového jen velmi obtížně. Přesto některé homérské psychovýrazy začaly být pocíťovány jako poetismy či archaismy a z běžného jazyka a prózy se vytrácely (*étor*, *kear*, *menos*, zčásti i *frén*; srov. Handley 1956, s. 224). Také v technické řeči nově vznikajících vědeckých oborů se už objevovaly jen velmi zřídka, anebo v nich přežívaly s pozměněnými, zpravidla velmi okleštěnými významy (*étor*, *thýmos*, *menos*, *psýché*), neboť jejich představitelé se snažili jednotlivá slova přesněji vymezit a významově zúžit. Naproti tomu v básnictví a funerálním písemnictví občas přežívaly v původních významech až hluboko do římské doby, třebaže najít v této skutečnosti dobře sledovatelnou logiku je velmi obtížné (srov. Claus 1981, s. 100).



Řadě významových modifikací těchto termínů se nevyhnuli ani básníci, kteří neměli žádný důvod k odmítání starších slov a významů. Sice i oni jednotlivým mentálním „orgánům“ a „funkcím“ svěřovali příležitostně několik různých funkcí, zejména vnímání, zakoušení emocí, myšlení, plánování, řeč a paměť (Sansone 1975, s. 13); museli se však již vyrovnávat se způsoby užívání jednotlivých termínů odborníků (zejména filosofů, filologů a lékařů), byť je sami občas inspirovali. Stupňující se sémantická rozmlženosť umožňovala užívat většinu psycho-termínů v podobných, nebo dokonce stejných kontextech, což mezi nimi stíralo významové rozdíly a rozšiřovalo jejich významové pole, ježto jednotlivé aspekty i metaforické obrazy byly přesouvány z jednoho slova na druhé (Simon 1980, s. 94). To platí nejen pro výrazy probírané v této kapitole (tj. zejména pro *thýmos*, *kardia* a *frenes*), nýbrž i pro *psýché* (viz kap. 3). Tento proces lze dobře sledovat nejen v aktivní činnosti zkoumaných mentálních funkcí, nýbrž také v zásazích, které jejich činnost narušovaly či blokovaly. My tyto (vnější) intervence máme sklon rozlišovat na nemoci (fyzické i psychické), silné emoce a zásahy bohů, ale autoři klasické doby je vesměs chápali jako jednu jedinou (Sansone 1975, s. 67–68). Mnozí lidé totiž věřili, že bohové sesílají nemoci stejně jako silné emoce (viz též kap. 6), které byly občas jako (bohy způsobené) nemoci přímo označovány. Sítil také sklon pojímat člověka a jeho nitro celkověji, což dále rozšiřovalo možnost používat jednotlivé termíny jako synonyma nitra, srdce, životní síly a vnitřního pohybu, a to fyzického i psychického (Meissner 1951, s. 107–108).

To vše vedlo k tomu, že na konci 5. století byly hlavní psycho-výrazy v poezii relativně často vzájemně zaměňovány a směřovány v mnohem větší míře než u Homéra, třebaže jiným způsobem. Příkladů tohoto směřování existuje mnoho, ale citaci si pro svou názornost zaslouhuje zejména homérský hymnos na Area, ač vznikl téměř jistě mnohem později než v době, která nás primárně zajímá (*HH Ar.* 10-14):

Slyš mě a shůry v mou bytost nech skanout paprsek jemný,  
jakož i bojovnou sílu (*kartos*), ať odpornou zbabělost mohu  
zahnat od své hlavy a vyvrátit ze svého nitra (*frenes*)  
nízké lstivosti náběh, jež silně pokouší duši (*psýché*),  
zdržet však divokou prudkost (*menos*), jež mé by dráždila srdce (*thýmos*).

Na druhé straně by bylo zcela zavádějící tvrdit, že všechny zkoumané funkce byly zcela synonymní. Určitě nebyly, i když jejich přesnější rozlišení je podobně špatně uchopitelné jako u Homéra. I když ty hlavní z nich mohly prostředkovat nebo vyjadřovat velmi podobné nebo stejné psycho-fyzické děje, nevyjadřovaly je ani neprostředkovaly zcela stejně. Antičtí autoři sice v tomto směru téměř jistě neusilovali o důslednost, ale lze rozpoznat, že občas tytéž jevy nuancovali a odstiňovali výběrem příslušné funkce. Asi nejvíce je to poznat v pochodech vypjatě emocionálních, kde *noos* sotva mohl konkurovat *thýmu* a výrazům pro srdce, a vypjatě intelektuálních, protože srdce i *thýmos* zajisté mohly občas myslet nebo

mluvit, ale činily tak jinak a mnohem vzácněji než funkce dominantně „intelektuální“, tj. *frenes* a *nús* (Sansone 1975, s. 82–83 a 89–90).

Další změnou bylo mnohem vědomější rozlišování mezi fyzickou a psychickou stránkou člověka, které bylo u Homéra dosti nezřetelné, ačkoli ani u autorů první poloviny 5. století nebylo ještě příliš ostré. Do značné míry přetrvávalo i splývání vněmu (*aisthésis*) s emocí (*pathéma*) a smyslových vněmů a orgánů (primárně hmatu, sluchu a zraku) s mentálními procesy, ale postupně se prosazovalo jejich rozlišování a některé smyslové funkce byly na funkce mentální přenášeny stále více obrazně a v rozšířeném, tj. intelektualizovaném významu – to se týkalo zejména o zraku a vidění (viz *frenes*, a zejména *noos*). Posthomérští autoři už vesměs vnímali a prezentovali psychické procesy a funkce jako projevy nitra a s konkrétními tělesnými orgány (srdce, játra, vnitřnosti) je spojovali spíše jen metaforicky coby místy jejich zakoušení a projevu (viz též kap. V), ač obojí od sebe přesněji nerozlišovali (Sansone 1975, s. 13–14; Valentinová 2008, s. 10, pozn. 53). Stejně tak lokality v těle, kam mentální procesy občas situovali, pojímali spíše jen neurčitě jako vnitřní prostor, a ne jako jejich vlastní zdroje a příčiny, ježto mnozí básníci – podobně jako Homér – spatřovali jejich původ ještě stále mimo člověka (Sansone 1975, s. 13; Valentinová 2008, s. 28).

Vyvstávaly též nové tematické okruhy a nové způsoby jejich zpracování, které se u Homéra rýsují jen velmi matně, nebo v jeho verších žádnou přímou obdobu nemají. Posthomérští autoři kladli mnohem větší důraz na emoce (zejména na lásku a hněv), které popisovali jednak mnohem častěji než Homér, jednak osobněji (subjektivněji) jako stav určité osoby a ne už jen jako něco zcela vnějšího, co ji zachvacuje, vyplňuje a vyvolává určité účinky (i když ještě u Aischyla toto pojetí zůstávalo stále velmi živé). S tím souvisely dva další jevy: jednak jasnější rozlišování mezi emocionální a intelektuální složkou člověka, které se u Homéra ještě nevyskytuje, jednak snižující se stupeň nezávislosti a samostatnosti jednotlivých psycho-výrazů. Ačkoli ani v 5. století žádný z nich ještě zcela neprolnul s osobností a já, přeci jen se rozestup mezi nimi a jejich „přenašečem“ výrazně zmenšil (srov. Jarcho 1968, s. 152–153).

Netotožnost osobnosti s mentálními projevy a procesy dokumentují spíše ojedinělé snahy propůjčit jim eschatologický přesah, který se nicméně stále týkal hlavně jich samotných, nikoli jejich lidských nositelů. Mluví se sice o odchodu některých mentálních funkcí do podsvětí, ale míra jejich identity s živou i mrtvou osobou je velice sporná. U Homéra se v této roli objevily *thýmos* a *psýché*, v posthomérské době – zejména v 5. století – se spektrum pozměnilo. *Thýmos* tento aspekt ztratil, pokud ho ovšem někdy v silném slova smyslu měl, zatímco jiným psycho-funkcím byl nově přiznán: kromě *frenes*, *nús* a *menos* se v této pozici objevily rovněž *gnómé* (myšlenka, myšlení), *logos* (rozum), *daimón* a *kear* (srdce). Zdá se tedy, že určitá doba a podmínky generovaly určitá témata a myšlenky, jejichž existence a vývoj nekorespondují s „evoluční mechanikou“ konkrétních termínů, na něž je proto nelze fixovat.

Zmínku zasluhují rovněž zvláštní vztahy, které se začaly utvářet mezi mentálními fenomény, které sdíleli lidé s bohy. Ač byly bohům připisovány takřka všechny – snad s výjimkou *psýché* (kap. VI) –, pouze některé z nich směřovaly k ustavení zvláštního pouta, které božské a lidské sblížovalo a které vybraným mentálním funkcím v zesilující míře propůjčovalo jakýsi božský status. Tento proces lze zčásti sledovat u *frenes*, ale nejvíce se projevil v případě *noos*. Na mytologické úrovni k tomu zavdali popud homérští bohové, kteří prostřednictvím této funkce působili na sebe navzájem i na vše ostatní. Klíčovou roli však zde sehrál především *noos* Diův, jímž vynikal nad *noos* kteréhokoli člověka nebo boha a s nímž byl tento bůh přinejmenším zčásti totožný. Velká moc Diova *noos* se zčásti napájela z bohovy schopnosti vše ve světě vidět a znát a z toho plynoucích znalostí, zčásti ji vytvářela moc pojatý záměr prosadit a přímo uskutečnit. Tento trvalý kreativní *noos*, jenž byl už záhy stavěn proti vratkému a proměnlivému lidskému *noos*, se v prostředí prvních filosofů stal základním „teologickým“ modelem řídicí síly světa a současně etalonem vůči nedostatečnému rozumu lidí. Navzdory tomu předsókratovští filosofové nekladli mezi božský a lidský *nús* ostrý předěl, což mělo několik závažných důsledků. Předně se tak ustavilo pojítka mezi božským a lidským světem, které se v pozdějších časech stalo téměř samozřejmým předpokladem většiny filosofických a teologických úvah. Výrazně se zintelektualizovalo a racionalizovalo starší pojetí *noos* i *Dia*. Předsókratovští učinili z *noos* výsostný orgán pravého a pravdivého poznání a znalostí (včetně poznání bohů) a zároveň intelektuální nástroj, který začali upřednostňovat před všemi ostatními, což posléze vyústilo k jeho vzdalování se od smyslů a k vytváření bezprecedentní psychické hierarchie, na jejímž vrcholku stanul rozum.

Třetí kapitola je zasvěcena posthomérskému „vývoji“ pojmu *psýché*. Jeho základem se stal dosti nesamozřejmý předpoklad, že *psýché* představuje pozitivní psychickou entitu, která už u živého člověka vykonává určité úlohy nebo umožňuje jejich průběh. Tento předpoklad stavěl opět na Homérovi (třebaže nejspíše nesprávně) se zamlčenou implikací, že pokud se v okamžiku smrti objevuje *psýché* a odchází do podsvětí, pak musí existovat v člověku už zaživa a něco dělat. Zcela stranou tak zůstala možnost (v odborné literatuře občas hájená), že homérská *psýché* vzniká až v okamžiku smrti a zaživa vůbec neexistuje. Posthomérští autoři *psýché* zprvu pojímali primárně jako život, který člověku a všem živým tvorům umožňuje existenci a který v nich přebývá. Tento význam jasně dominoval až do 5. století, ale už během doby archaické docházelo k postupnému obohacování významového spektra slova. Z významu „život“ byly nejprve odvozeny významy „touha, láska“ a „odvaha, vytrvalost“, k nimž později přibýly další city a povahové rysy.

Klíčovými prvky „dozrávání“ *psýché* v jeden vnitřní celek, za který mohl být jeho nositel činěn odpovědným, bylo její propojení s moralitou a rozumem. U morálního rozměru není zcela jasné, zda byl (pozdním) příznakem určité završenosti *psýché*, anebo jednou z jejích příčin, ale v každém případě od konce 5. století se stále častěji ozývaly z různých stran výzvy k vylepšení či kultivaci duše. To nebylo dost dobře možné bez přispění či kontroly rozumu, který se stal asi nejmladším a zprvu

sporadicky se vyskytujícím prvkem, jejíž do sebe *psýché* integrovala, aniž bylo zprvu jasné, v jakém stojí vzájemném vztahu a poměru (viz k tomu kap. 4). Tyto změny se nejprve projevyly ve filosofii, naproti tomu v básnictví, rétorice a lékařství k tomu docházelo relativně vzácně, s jistým opožděním a patrně ne bez ovlivnění úvahami filosofů.

Obohacování konceptu *psýché*, které zahrnovalo jak tradiční vlastnosti a schopnosti jiných psycho-fyzických funkcí a projevů, tak atributy nové (např. provazování se vzduchem a dechem), neprobíhalo všude a ve všech žánrech stejně a rovnoměrným tempem. Zásadní průlom v pojetí *psýché* učinili podle všeho někteří předsókratovští filosofové, především Hérakleitos a Démokritos, k nimž snad patřil i sám Sókratés. Detaily nauk těchto myslitelů jsou v mnoha ohledech temné a obtížně zobecnitelné, ale zdá se, že *psýché* poprvé uvedli do souvislosti s rozumem, řečí a morálním jednáním (třebaže nikoli ještě s individualitou). Nově jí přiznali také schopnost být cíleně měněna prostřednictvím cvičení, dietetiky a kultivace sebe sama (Démokritos, Sókratés, hippokratovci). *Psýché* však ještě netvořila středobod jejich výpovědi, ani nezaujímal mezi psychickými projevy a centry, jimiž se zaobírali, hierarchicky nejvyšší pozici; v tom měli uvedení autoři blíže k ostatním předsókratíkům, kteří do této pozice kladli zpravidla rozum.

Na sklonku 5. století v dochované evidenci postupně sílí nadřazování duše nad tělo (Démokritos, Gorgiás, Antifón, Lýsiás; srov. k tomu Kahn 1985, s. 6), ale nedochází ještě k vyhocování jejich vztahu do podoby protikladu (viz kap. 4). U Démokrita, hippokratovců a snad i Hérakleita nesla *psýché* rysy a prvky výrazně tělesné, které ji s tělem či jeho částmi sblížovaly (např. u některých lékařů *psýché* zastupovala mj. tzv. mužské a ženské sperma) a žádnou ostrou dualitu neumožňovaly. Příčin, proč zmiňovaní filosofové do svých myšlenkových systémů zařadili spíše *psýché* než *frenes* nebo *thýmos*, se lze jen dohadovat, ale snad k tomu přispěla mimo jiné i dobrá tvárnost *psýché* jakožto pojmu, který byl tradicí a staršími způsoby „psychologizování“ nejméně zatížen (srov. Böhme 1929, s. 108–109). Ačkoli filosofové ani lékaři nevyvíjeli větší úsilí o sjednocení a systematizaci jimi užívané terminologie, přece jen ponechávali stranou slova přespříliš poetická a významově rozmlžená (Adkins 1970, s. 109). Z téhož důvodu se slovu *psýché* a s ní spjatým metaforám vyhýbali asi i někteří prozaici (zejména Thúkydídés), kteří měli sklon pracovat s určitěji pojatými termíny, ať už tradičními (v případě významů „život“ či „odvaha“), nebo novými (v případě významů „povaha“, „charakter“, „morální jednání“, „vnímání“ či „myšlení“).

Posledním faktorem, který utváření *psýché* zásadně poznamenal, byla konfrontace s ostatními psycho-fyzickými funkcemi známými z Homéra, již ji uživatelé vědomě nebo podvědomě podrobovali. Homérské psycho-výrazy prošly v posthomérské době odlišným vývojem (viz kap. 2) a k formování *psýché* nepřispěly stejnou měrou. Široce sdílená hypotéza, že *psýché* vpodstatě jen zaplnila místo uvolněné *thýmem*, nevysvětluje, proč *thýmos* ustupoval ze scény a proč před *psýché* nedostaly přednost tradičnější psycho-výrazy. Ve skutečnosti se obohatila na úkor *thýmu* všechna s psychikou spjatá slova, která na konci 5. století a na začátku století

následujícího masivně funkcionálně, metaforicky i frazeologicky prolínala (Meissner 1951, s. 88 a 110–115; Handley 1956, s. 208 a 222). Nejvíce však na tom „vydělala“ *psýché*, protože psychických charakteristik a aktivit nesla původně nejméně (tj. u Homéra žádné). Nelze nicméně tvrdit, že na konci 5. století lidské psychice již dominovala, protože tehdy se teprve začala vyrovnávat frekvencí i významovým rozsahem výrazům *kardia* a *frenes*, za nimiž nicméně stále ještě výrazně pokulhávala v roli emocionálního centra i místa myšlenkových aktivit (srov. např. Meissner 1951, s. 82-84, 113–120 a 124).

Tento integrační proces lze nejlépe sledovat v attické tragédii, zejména v pozdních dramatech Sofoklea a Eurípida. Její představitelé sice nejspíše nebyli jeho vlastními, nebo dokonce jedinými iniciátory, poněvadž navzdory své velké výrazové (básnické) kreativitě se v řadě ohledů inspirovali u soudobých a starších filosofů, jejichž názory na *psýché* spíše přijímali, mírně upravovali a případně kombinovali s lidovějšími představami, než promyšleně a samostatně rozvíjeli. Na druhé straně k profilaci *psýché* jako psychického centra významně přispěly jak vysoká senzibilita, s níž špičkoví literáti vnímali projevy lidského nitra, tak jejich nadstandardní vyjadřovací schopnosti, třebaže konkrétní přínos jednotlivých autorů nemůže být přesněji specifikován kvůli hustým mračnům obtížně vyložitelných metafor, do nichž *psýché* halili.

Slepé místo na tomto obrazu představuje přínos neliterárních mas, které se s konceptem *psýché* setkávaly a určitě na něj nějakým způsobem i reagovaly. K tomu bohužel kvůli absenci pramenů nelze mnoho říci. Snad bychom si mohli trochu vypomoci podobenstvím, jehož základem je široká a velmi dlouhá řeka, jejíž prameny ani všechny přítoky nejsou známy (jako tomu bylo v antice například s Nilem). Tok této řeky je sotva přehledný a jedno jeho místo od druhého lze jen obtížně rozlišit, ale na některých místech jakoby se jakoby koncentroval a nejtypičtěji projevoval svůj charakter. Taková místa, přeskočíme-li zpět do reality, představovala kulturní, politická a obchodní centra, kam v době klasické patřily především velké přístavní metropole jako Athény, Samos, Syrakúsy nebo Efesos. Zvláštní charakter symptomatickým místům řeky nepropůjčovaly jen břehy a to, co se na nich rozkládá; hodně záleželo i na vodě samé, její barvě, směřům a vlnám, jež bychom mohli připodobnit lidem schopným proud mentálního života artikulovat lépe a citlivěji než jiní. Obecně se jednalo o lidi kulturní, kteří byli vnímaví a citliví, a navíc dobře vládli řeči a perem, konkrétně pak o lyriky, filosofy a tragiky. Mohla však taková řeka, jakkoli silná a podmanivá, zavlážit a podmanit si celé rozsáhlé a vzdálené vnitrozemí? Nebo méně obraznými slovy: rozšířilo se nové pojetí vnitřního života s *psýché* jako centrem z Athén a jiných metropolí do celého Řecka a prosytilo i lidovější vrstvy? Začali tedy například i lidé ve Spartě, na Karpathu či ve vnitrozemí Kréty v sobě cítit něco jako duši? Nevíme, doklady scházejí. Ale lze o tom pochybovat, protože Řekové po celou antiku věnovali duši pozornost jen v některých vrstvách a kontextech, ale obecně velmi okrajově.

Jiným obrazem, který by mohl ilustrovat postupnou transformaci *psýché* ve vnitřní centrum, je dráha sněhové koule ze svahu. Na původní význam „život“ se

postupně nabalovaly další a další aspekty, funkce a výrazy nitra, jež se vázaly k jiným mentálním funkcím a projevům. Význam „život“, pojmáný jako nejvyšší hodnota, již člověk disponuje, dobře vysvětluje, proč si nakonec *psýché* vydobyla mezi ostatními psycho-fyzickými funkcemi vůdčí pozici. Právě s životem zprvu lyrici a posléze i tragici zcela přirozeně – ať už přímo, nebo jen přeneseně – spojovali nejintenzivnější city a vnitřní pohyby, o jejichž artikulaci a kultivaci se snažili i filosofové. Z určité perspektivy se tak *psýché* jeví jako zvnitřněný a personalizovaný život, jako uskutečněná metafora, která si vydobyla samostatnou existenci.

Překvapivě malý vliv na formování *psýché* měl její eschatologický rozměr u Homéra, který jí jakožto odrazu či podobě člověka přiznával jakousi stínovou existenci v podsvětí. Od sklonku 5. století sice „duše“ začala v některých literárních a epigrafických pramenech přetrvávat smrt jako určitý celek, ale nikoli jako lidská osobnost či já. Například v náhrobních nápisech *psýché* zprvu odcházela do vzduchu či *aithéru* jako zcela neosobní složka člověka (tj. primárně život, poté i „vítr“ a „dech“), která se vracela ke svému ještě neosobnějšimu mateřskému zdroji (Claus 1981, s. 118–121; Obryk 2012, s. 159–162 a 175–176; Vítek 2014, s. 26). Předsókratovští filosofové *psýché* v eschatologickém kontextu nevěnovali téměř žádnou pozornost, neboť o posmrtné existenci uvažovali pomocí jiných termínů, mezi něž patřily zejména *daimón* (Empedoklés, autor *PDerv.*), *gnómé* (Epicharmos, Antifón, Eurípidés), *nús* (Anaxagorás, Eurípidés), *pneuma* (Eurípidés) a *eidólon* (Bakchylidés, Pindaros). Z tohoto trendu možná vybočovali pýthagorejci a orfici, ale sporadicky dochovaná evidence je natolik kontroverzní, že si její prověrka vyžádá samostatné zpracování (v 2. díle předkládané knihy). *Psýché* ve významu „stín“ či „mrtvý“ se vyskytovala poměrně vzácně i v jiných žánrech, jejichž představitelé na její posmrtné přežívání vesměs nevěřili a nazývali takto héróy a jiné nadlidské mocnosti, zatímco pro obyčejné mrtvé volili termíny jiné. Eschatologický rozměr *psýché* zazníval hlavně v rámci mytického režimu řeči (básníci, dramatici), anebo byl explicitně zesměšňován (komediografové). Jediným významnějším narušením tohoto obecného postoje se zdají být Pindaros a Hérodotos, ale i jejich texty si vyžádají podrobnější analýzu (ve 2. díle), protože existují indicie, které zásadní roli *psýché* v jejich eschatologických představách zpochybňují.

Obecně vzato, představa individuální nesmrtelné *psýché* do kontextu 5. století příliš nezapadá. Jen málo nasvědčuje tomu, že by se někdo vědomě snažil prodloužit existenci nějaké části či projevu člověka (případně jeho individuality) přes práh smrti, a zajistit tak pro něj eschatologické přežití. Jednotliví autoři usilovali spíše o to, aby v člověku odkryli nějakou božskou část či schopnost, která by byla nesmrtelná pro svůj božský původ, tj. díky tomu, že ji sdíleli a udíleli bohové. Tato část byla ztotožňována přímo s božskostí (viz kap. 2 a 4), anebo s rozumem a vzduchem-dechem (viz 2. díl), zatímco s lidskou osobností a individualitou měla podobně málo společného jako s *psýché*, již bohové narozdíl od ostatních psycho-fenoménů nedisponovali (kap. 6). S nesmrtelností začala *psýché* „koketovat“ až v důsledku dvou zcela odlišných procesů: na základě postupného sbližování s rozumem, s nímž měla v 5. století ještě vztah dosti volný a jen u některých myslitelů privilegovaný; a

kvůli šířící se identifikaci *psýché* s jádrem člověka, o jehož posmrtný osud se někteří lidé začali obávat (viz 2. díl).

K přetavení *psýché* v centrum osobnosti, které by sdružovalo všechny mentální, emocionální, intelektuální a volní funkce, podle všeho v námi sledované době (tj. až do začátku 4. století) nikde plošně ani individuálně nedošlo, i když to bývá obecně předpokládáno (viz např. Jarcho 1968, s. 147n.; Laks 1999, s. 251 aj.). V obecném jazyce *psýché* sice postupně nabírala další a další schopnosti a aspekty, které byly původně vyhrazeny *thýmu* a jiným psycho-výrazům, ale stále jich nepřevzala tolik a tak niterně, aby je mohla všechny zahrnout a zastupovat. A navzdory sílícím jednotícím a centralizačním tendencím dosud nezaujala pozici privilegovaného, či dokonce jediného středu nebo úběžníku, k němuž by se všechny psychické nitky a proudy sbíhaly.

Centralizační tendence sice existovaly, ale jednak v 5. století př. n. l. musily ještě zmáhat velkou pluralitu různých mentálních funkcí, konceptů a představ, jednak se neomezovaly jen na *psýché*, nýbrž zasahovaly všechny hlavní psycho-výrazy, které rovněž získávaly nové domény a posilovaly své tradiční pozice, v nichž jim *psýché* ještě stále nebyla s to zcela konkurovat. V roli citového a emocionálního centra ji totiž i nadále předčily *frenes* a *kardia*, v roli intelektuálního nástroje *nús* se svými významovými ekvivalenty (*gnómé*, *logos*, *logismos*, *dianoía*, *frónésis*; zčásti sem patří i *frenes*) a v roli vnitřní síly a pohybu či jejich zdroje *menos* a jiné výrazy pro sílu, pohyb a energii. Vše proto nasvědčuje tomu, že *psýché* se autonomní a již dokončenou psychickou jednotkou a jednotou až do začátku 4. století v plné míře ještě nestala, ačkoli k tomu už asi neměla daleko.

Čtvrtá kapitola je věnována specifikaci a hierarchizaci psychických funkcí, k níž v posthomérské době docházelo. Teprve po ustavení *psýché* za vnitřní složku či jádro člověka bylo možné začít řešit, jaký vztah zaujímá k tělu a k ostatním mentálním funkcím a projevům, nebo kde v člověku sídlí. U Homéra taková otázka vůbec nepřipadala v úvahu, ačkoli básník znal různá psycho-fyzická centra a místa, kam byl situován život a jeho zdroje. Pokud Homér přiznával *psýché* zaživa nějakou úlohu, pak jen v podobě života či životní síly. S psychikou spjaté lokality a projevy se však nepokoušel uspořádat, hierarchizovat, ani sloučit do jediného celku (viz kap. 1). Celým a jednotným se homérský člověk stával až po smrti, kdy z plurality tělesných částí a pochodů zůstala mrtvola (*sóma*) a z plurality mentálních funkcí jeden neživý obraz (*psýché*).

To se změnilo v klasické době, kdy začalo docházet ke sjednocování jak psychických projevů a vlastností, tak i částí těla. Zásadní předěl v tomto procesu nastal poté, co k sobě *psýché* přitáhla rozumovou složku (viz kap. 3), protože od tohoto momentu už více či méně absorbovala podstatnou část spektra aspektů a schopností, které dříve zastávaly jiné psychické či psycho-fyzické funkce a projevy. Tato skutečnost získala na významu v průběhu 5. století př. n. l., během něž docházelo ke sjednocování psychických dějů a center a rovněž k jejich hierarchizaci. Za tyto snahy byli odpovědni především intelektuálové, kteří tak zčásti zohledňovali a vyzdvihovali svoje zájmy a hodnoty, zčásti se tímto způsobem vymezovali vůči

svému neintelektuálnímu okolí a jeho preferencím. Protože na rozdíl od mas vládli slovem a zanechali po sobě písemné stopy, může vznikat dojem, že se jednalo o obecnou vůli a směřování všech lidí k témuž vnitřnímu tvaru. I když se však do nějaké míry způsob artikulace lidského nitra a jeho projevů a pochodů měnil v širším měřítku, nemělo by být opomíjeno, že se primárně jednalo o intelektuální projekt, který se mas a jejich reakcí dotýkal spíše jen nepřímo, s jistým opožděním a v některých oblastech jen málo nebo vůbec. Dokonce i poté, co se toto pojetí stalo více známo, nebylo rozhodně všemi sdíleno.

V artikulaci a hodnocení vnitřních pochodů a projevů vynikali zejména filosofové a vzdělanci zaměřeni na morálku a výchovu (řečníci, sofisté), zatímco lékaři a literáti se je pokoušeli zachytit a vyjádřit spíše jen v omezené míře a často v přímé reakci na podněty filosofů. První filosofové, kteří uváděli rozum a *psýché* do vztahu, ještě předpokládali jejich funkcionální samostatnost a nejspíše i odlišnou povahu, poněvadž rozum jednoznačně hodnotově kladli nad *psýché*. „Duši“ v určitém ohledu řadili spíše k tělu, neboť i ji bylo třeba krotit, vychovávat a podřizovat rozumovým pravidlům, která sama od sebe nepřijímala. Přesto i tento postoj *psýché* posouval k úloze jádra osobnosti a mravnosti.

Za své propojení s rozumem *psýché* nicméně zaplatila vysokou cenu, především v podobě nově se vynořivšího antagonismu mezi jí a tělem. Ten se zdá být vedlejším efektem snah o větší integraci rozumu do duše, již provázela tematizace těla jako něčeho odlišného od skutečného lidského jádra či člověka samotného. Čím nadřazenější a důležitější roli získávala ne-tělesná složka, tím podřadnější a zanedbatelnější se jevil její předpokládaný tělesný protějšek. A čím více se *psýché* přibližovala k rozumu, tím nepřátelštější se stával její poměr k tělu. Ačkoli k polarizaci vztahu tělo-duše přispěla dlouhá řada faktorů, výsledkem byl občas až dramaticky vyhocovaný protiklad hodnotné duše a bezcenného těla (Platón, orfici), jež duše musí ovládnout, aby se dobrala své pravé povahy a osudu (srov. Furley 1956, s. 16–17).

Přesto až do poslední třetiny 5. století tělo mělo význam buď zcela neutrální či pozitivní, nebo v některých kontextech dokonce mohlo zastupovat celého člověka (viz též kap. 6). Tělem – což platilo zejména pro výraz *sóma* – bylo po Homérovi, jenž ho znal jen jako mrtvolu, začalo být míněno primárně tělo živé. V druhé polovině klasické doby *sóma* a *psýché* mohly ještě označovat „život“, současně se však oba výrazy ustavily i jako dílčí celky, jimž jsou jejich části a složky podřizeny. Jiné výrazy pro tělo (*demas*, *skénos*, *fýsis* apod.) byly zčásti synonymní s hlavním výrazem *sóma*, zčásti odrážely perspektivu, z níž na tělo bylo pohlíženo. Chtěl-li člověk zdůraznit jeho pohyblivost a sílu (anebo poetizovat), říkal mu „údy“ (*melea*, *gýia*, *rethea*); zajímal-li ho spíše obrys, povrch a tvar těla, nabízely se mu výrazy *chrós* („kůže“), *demas* („postava“) a *morfé* („vzhled, tvar“); přál-li si vypíchnout, že tělo je obalem něčeho jiného, mohl si vybrat slovo *skénos* („stan, schrána“), *chthón* („země“) či *esthés* a *chitón* („šat“); chtěl-li vyjádřit despekt či opovržení, mohl se uchýlit k termínu *sóma* či *sarx* („tkáň, maso“); a bylo-li třeba zdůraznit, že je tělo neživé, implikovaly to



v určitých kontextech samy o sobě výrazy *leipsanon* („zbytek, mrtvola“), *skénos*, *sóma* a *sarx*, které mohly označovat i mrtvolu.

Hodnotové polarizace nezůstal ušetřen ani rozum. Svou cenu a význam nabyl na základě předpokladu, že bohové, kteří jím disponují, jeho pomocí pořádají a řídí svět. To z rozumu učinilo božský prvek v člověku a poskytovalo mu převahu nad *psýché*, kterou bohové neměli a jejíž pomocí nic neřídili. Protože však všichni lidé nedisponovali stejnou kvalitou intelektuálních schopností, objevil se názor, že používají rozum natolik odlišně (způsobem i mírou), že je třeba rozlišovat mezi rozumem božským a rozumem lidským, který se tomu božskému spíše staví do cesty (Zde později navázal Platón svými myšlenkami o básnících, věštících a jiných inspirovaných lidech, kteří se přibližují bohu *ekfrón*, tj. mimo rozum). Tento předpoklad se posléze stal východiskem filosofických, morálních a pedagogických strategií, které se snažily tuto překážku odsunout z cesty a přístup k božskému prvku v člověku co nejvíce otevřít.

Také v tomto případě se *psýché* ubírala ve stopách rozumu, který byl podle všeho zdrojem mnoha vlastností, které ji později charakterizovaly. Podobně jako „vyšší“ rozum spatřoval překážku v rozumu „nižším“, nahlížela duše poté, co si přisvojila rozumnost a božský původ, tělo jako překážku správného poznání a svůj „hrob“ (Platón, orfismus). Rovněž ke schopnosti uvádět do pohybu přišla *psýché* dílem díky rozumu, dílem díky životu, jimž tato úloha náležela dříve. Na duši se přenášela i poněkud nejasná materialita a tělesnost rozumu, což se odráželo v pozdějších debatách o tom, je-li, či není materiální a tělesná a zda či v jakém smyslu může být identifikována s já a osobností (srov. Ehnmark 1951, s. 8). A když vyvstala otázka, čím a kde člověk myslí a vnímá, ovlivňovalo spojení duše s rozumem rovněž pokusy specifikovat, na jakém místě v těle sídlí.

Ač byly rozum a *psýché* původně dvě samostatné a netotožné mentální funkce a entity, jejich přibližování a splývání se stalo jednou z hlavních příčin integrace dřívější mnohosti psycho-fyzických funkcí do jednoho psychického celku. Protože však tyto rozum a duše nedržely pro svou heterogenitu pohromadě zrovna pevně, začal se nově vznikající celek takřka vzápětí rozkládat do částí, které měly odlišnou funkci, hodnotu i místo v těle. Výsledkem bylo rozčlenění a hierarchizování duše do několika hodnotově odlišných složek: nejpodřadnější pozici zaujala složka soustřeďující tělesné prvky a projevy duše, kterým byly přisouzeny smrtelnost a umístění v nižších částech trupu, zatímco složka rozumová se stala její částí nesmrtelnou a ocitla se v horní části těla.

Kořeny této myšlenkové operace sahají do 5. století, ale její dovršení téměř jistě neprovedl žádný z předsókratovských myslitelů. Učinil tak pravděpodobně až Platón. Jeho tripartitním i dipartitním členěním duše byla koncepčně a terminologicky ovlivněna jak všechna následující dělení duše, tak distribuce jejích částí do určitých částí těla, jakkoli k úplné dominanci této koncepce nikdy nedošlo. Platón reagoval na výše zmiňované rozpory a problémy ve vztazích mezi tělem, rozumem a duší a syntetizoval do jednoho koherentního celku některé starší koncepce, k nimž vedle spektra psycho-fyzických mentálních fenoménů, které

představil už Homér, patřila rovněž tzv. životní centra, která byla tradičně spojována s lidským myšlením, vnímáním a cítěním a do nichž bylo nikoli náhodně kladeno i sídlo duše nebo jejích částí.

Pátá kapitola mapuje tzv. životní centra, jimiž jsou v knize míněna významová ohniska či dějiště psycho-fyzických aktivit a života v těle. Rozlišena byla centra plynoucí, která soustřeďovala hlavní tělesné procesy (krevní oběh a dech), a pevná, která zahrnovala klíčové tělesné lokality (oblast břicha, oblast hrudníku, hlavu) a tělesné orgány (játra, vnitřnosti, srdce, mozek apod.). Lidé v antice žádná taková „centra“ neznali a nevyhradili pro něj žádný zvláštní pojem, ale projevovali zřetelný sklon chápat je – podobně jako některé tělesné orgány a hlavní mentální funkce – jako jakési autonomní entity v těle, které měly vlastnosti a projevy jiných mentálních procesů a funkcí nebo je mohly nabývat.

Asi nejnázorněji tuto představu ztělesňuje pojetí duše v podobě malého človíčka (*homunculus*), který sídlil v určité části těla (např. v oku) a byl činěn zodpovědným za její činnost (např. za vidění). Takto výrazně antropomorfní pojetí vnitřních orgánů a funkcí bylo spíše okrajové a nelze ho prokázat před římskou dobou, ale přesto bychom mohli s trochou licence „životní centra“ přirovnat ke zmenšeným lidem, kteří uvnitř člověka plnili některé role „já“, aniž s ním byli identičtí.

Historicky později se asi „ustavila“ centra plynoucí, v něž se mentální aktivity, které s nimi byly spojovány, nejspíše nezačaly soustřeďovat před dobou klasickou. Krev a dech na sebe sice vázaly některé zvláštní významy a aktivity už dříve, ale nikoli ve spojení s pocíťováním, myšlením a povahou. Zejména o lidské krvi se v lidovém prostředí vykládalo mnoho podivuhodného, ale za životní a psychologické centrum považována nebyla, snad i proto, že se v těle nacházela všude a že nebyla pocitově uchopitelná. Životním centrem se stala až v prostředí intelektuálním, které z ní učinilo sídlo či médium duševních a kognitivních schopností, byť zpravidla ve spojení s konkrétním tělesným orgánem (tj. nejčastěji srdcem a játry).

Tzv. pevná centra se vázala na tělesné lokality a vnitřní orgány, které se v nich nacházely, aniž lze říci, že první vzešlo z druhého, nebo naopak. I když na nedohlédnutelném počátku možná převažovaly lokality, byly pravděpodobně pocíťovány a určovány jen dosti neurčitě a v nich přítomné hlavní orgány pouze povšechně zahrnovaly. Avšak už u Homéra mluvit o jednom často znamenalo mluvit o druhém (viz např. vztah hrudníku a srdce), což se udržovalo také později, kdy byly některé lokality a orgány užívány záměnným způsobem, v důsledku čehož vlastnosti jednoho občas přecházely na druhé *et vice versa* (viz např. vztah hlavy a mozku).

Až na výjimky typu jater se samostatněji pojímané vnitřní orgány začaly stávat životními a psychologickými centry teprve sekundárně, a to během doby archaické, a zejména klasické. Tato zvláštní „mentalizace“, kterou provázelo i jakési osamostatňování vnitřních orgánů, se zčásti opírala o hlavní psycho-fyzické aktivity a jejich příležitostné ukotvování v těle, zčásti využívala zlepšující se poznávání lidského těla a jeho vnitřních pochodů. Psychologické aspekty vnitřních orgánů a

míst podle všeho nepředcházely existenci hlavních psycho-fyzických funkcí a výrazů a ani v klasické době nepozbývaly silnou tělesnou či fyziologickou pečť (Padel 1992, s. 39 *et passim*). Tato skutečnost dále oslabuje široce zastávanou hypotézu, že hlavní psycho-fyzické projevy původně vzešly od konkrétních tělesných orgánů a míst a postupně se osamostatnily. Jinak řečeno: nelze prokázat, že konkrétní fenomény (orgány) v čase jednoznačně předcházely těm abstraktnějším (viz též kap. 1).

Tento závěr nevyvracejí ani představy o funkcích a projevech jater a krve. Játra v nemalé míře sekundárně zastupovala celou oblast břicha a podbřišku, v níž se velmi zřetelně somatizují různé emoce. K jejich „povýšení“ na psychický orgán došlo asi hlavně z náboženských důvodů, protože v religiózním prostředí platila játra (primárně zvířecí) za posvátný orgán a zdroj života. A protože jsou lidská játra největším kompaktním orgánem v břišní dutině, bylo nasnadě na ně funkce zvířecích jater *per analogiam* přenést. Zvláštní postřehy o játrech a vnitřnostech, které se dochovaly i z několika starších ne-řeckých civilizací, naznačují, že většina lidí dosti dlouho nekladla sídlo cítění, vnímání a myšlení do hlavy nebo hrudníku, nýbrž do spodní části trupu, tj. do oblasti pod bránicí, a to nejspíše proto, že v této části nejintenzivněji zakoušela sebe sama i svět. Později pozici hlavního emocionálního a duchovního centra člověka zaujalo srdce (nebo přesněji: oblast hrudníku), které v zatím poslední „vývojové“ fázi nahradila hlava a úplně naposledy mozek (Jastrow 1907, s. 121 a 133–136; Jastrow 1912, s. 144–147 a 152; McCartney 1919, s. 20–21).

Tento proces podle všeho neprobíhal lineárně, nevratně a v jasně rozlišitelných časových periodách, nebo přinejmenším ne u všech jedinců či národů a ne ve všech parametrech. I když lze v Řecku poměrně jasně sledovat „vstup“ hlavy a mozku do „psychologických debat“ na konci 5. století př. n. l. stejně jako mizení břicha a jater z tohoto kontextu po 4. století př. n. l., všechna tři hlavní životní centra – tj. břicho, hrudník a hlava – si svoje pozice udržovala po celou antiku. Po objevu významu mozku, k jehož popularizaci nejvíce přispěli autor hippokratovského spisu *De morbo sacro* a Platón, nedošlo k jeho automatickému a jednoznačnému výstupu na nejvyšší příčku hierarchie funkcí, a to ani mezi filosofy a intelektuály.

Tato zjištění podněcují k otázkám, na něž zatím nebyly dány dobré odpovědi. Provázela změnu prioritace tělesných center reálná změna sebevnímání člověka v určité civilizační fázi, anebo se jednalo spíše o důsledek nových intelektuálních doktrín, který s empirií přímo nesouvisel? Jinak řečeno: způsobila výše zmiňovaný přesun zakoušení těla a sebe sama z břicha do hrudi – a posléze i z hrudi do hlavy – skutečnost, že zde lidé začali více sebe sami pociťovat, anebo nové nauky, které s sebou nesly změnu hodnot, teprve otevřely prostor těm, kteří se chtěli nové hodnotě co nejvíce přiblížit a přizpůsobit? Nebo bychom měli uvažovat střízlivěji a předpokládat, že za přesunem center stála změna způsobu života, a že tedy hlavu do nové pozice prosadili intelektuálové, kteří v některých obcích dostali příležitost se po celý život věnovat intelektuální činnosti? Nevyžadují však všechny podobné úvahy předpoklady, které nelze dost dobře ověřit, tj. například bodové a centristické vnímání těla, které umožňuje tělesné části a funkce různě lokalizovat a hodnotit? Takový vztah k tělu je pro dnešního člověka běžný, ale nemohl archaický jedinec

zakoušet své tělo a sebe sama komplexně jako jeden nerozčleněný celek (jak dokládají antropologické výzkumy v některých přírodních kulturách), aniž by rozlišoval střed a okraje? Pokud však takový střed či pocitový úběžník těla opravdu vznikl už v antice, měli bychom ho spojit se vznikem sebe-vědomí v našem smyslu, anebo se jedná o na sobě nezávislé fenomény?

Tato záplava otázek prozrazuje, o jak nejistou půdu se jedná. Nepřekvapí proto, že jsou výše zmiňované psychické posuny a proměny takřka nedatovatelné. Pokud jsou však představené hypotézy správné a nová priorizace hlavy a mozku šla v přinejmenším částečném souběhu s proměňováním vnitřní recepce těla, stala by se klasická doba přibližně obdobím, kdy tento proces započal. Kdy došlo k většinovému přesunu sebezakoušení do hlavy, v níž se dnes nachází, nelze na základě dosud provedených zkoumání říci, ale snad bychom mohli předběžně předpokládat, že tento proces byl velmi pomalý, nestejnomyrný a dovršil se v širší míře pravděpodobně až za hranicemi antiky. V ní byl v každém případě za důležitější obecně považován hrudník v čele se srdcem (srov. Jastrow 1912a, s. 151 a 153), ačkoli vždy existovali také lidé, kteří pociťovali jako lidské centrum břicho zastupované primárně játry, v nichž nespatořovali jen reliktní označení srdce, ale vlastní jádro člověka. Podobně hlavní centra (tj. břicho-játra, hrudník-srdce a hlava-mozek) nikdy zcela nevytlačila ze scény ani jiné vnitřní orgány (např. plíce nebo vnitřnosti), ani starší psycho-fyzické projevy a funkce (zejména *frenes* a *prapides*).

Vraťme se ještě k otázce, jakou roli v těchto posunech perspektiv hrála racionalita se svými argumenty a teoriemi. Především je třeba připustit, že racionalita nikdy úplně nedokázala zastínit podněty a důvody jiného druhu. Běžně se stávalo, že lidé považovali za klíčovou tutéž část či funkci těla, jenže ze zcela odlišných a občas ne zrovna racionálních příčin. Hlavu a mozek nevyzdvihly na vrchol hodnotového žebříčku tělesných částí hlavně, či dokonce výlučně nové anatomické poznatky, nýbrž spekulativní a magické představy, například víra v oduševnělost a inteligibilitu vzduchu, privilegované postavení hlavy jako nejvyšší části těla a sakrosanční povaha mozku. Svůj vliv mělo i výše zmiňované sebezakoušení těla, jehož závislost na racionalitě je zatím nejasná.

Pokud však lidé svoje tělesné (životní) centrum opravdu pociťovali v břicho nebo v oblasti srdce, dali se asi jen obtížně někým přesvědčit, že se ve skutečnosti nachází v hlavě. Jiní lidé mohli naopak reagovat na novou hypotézu velmi vstřícně, ježto za určitých okolností cítili střed svého těla či sebe sama v břicho (např. při strachu), jindy však v hrudníku (např. při touze) a ještě jindy v hlavě (např. při soustředěném pozorování, přemýšlení nebo učení). Ani intelektuálové téže doby se k věci nestavěli stejně. Mnozí z předsókratiků uznávali, že rozum nadaný myšlením je nejvyšší psychickou entitou, ale kladli ho do oblasti srdce, s níž pravděpodobně měli pocitový kontakt, nikoli do hlavy, s níž neměli kontakt žádný (viz k tomu též Chrýsippovy a Zénónovy argumenty). A početní postplatónští intelektuálové a filosofové nikdy nepřijali hierarchický model trojsložkové duše, jehož nejnápadnějším mluvčím se stal Platón, a přidržovali se i nadále starších koncepcí.

Úvahy lékařů a filosofů tedy přemísťování životního centra ze srdce do hlavy a mozku nejspíše primárně neiniciovaly ani nevyvolaly. Pokud k tomu došlo někdy v postklasické době na hlubší pocitové úrovni (ne tedy jen na základě rozumové spekulace), pak se tak stalo víceméně nezávisle v reakci na nějaký nový fenomén, nebo případně *pari passu*, ale patrně nikoli radikální proměnou životního pocitu početně či vlivově významné skupiny lidí. Racionální úvahy nebyly s to zabránit přenosům významů jedněch tělesných orgánů a psychických funkcí na druhé, což mohlo zpětně ovlivňovat dřívější výskyty slov, které tyto významy ještě nenesly (jak se stalo např. v případě *frén* a *prapides*). V tomto ohledu disponovali větší formativní silou básníci a literáti, kteří byli schopni připsat téměř všem užívaným psychologickým a psycho-fyzickým projevům a funkcím významy a vlastnosti téměř jakéhokoli orgánu a tělesného procesu, byť asi hlavně z formálních a poetických důvodů, než že by si mysleli, že jsou všechny zcela zaměnitelné.

Z těchto důvodů není možné výše probírané koncepce tělesnosti a sebezakoušení jasně vývojově uspořádat a jejich utváření prezentovat jako lineární pochod od primitivnějších forem ke složitějším, ačkoli se celkem zřetelně odlišují žánrem, úrovní i motivací. Jednak se jednalo do značné míry o proudy paralelní, které spolu jen poměrně málokdy těsněji souvisely, jednak formy „vyšších“ úrovní byly schopny generovat formy úrovní „nižších“. Například různé formy thériomorfní duše v Řecku nejsou podle všeho myšlenkové pozůstatky z dávné minulosti lidstva, nýbrž pozdější aplikace konceptu osobnosti a možnosti jeho eschatologického přežití na vybraná, symbolicky silně zatížená zvířata (viz 2. díl). Slovo „nižší“ tu ovšem snadno může zavádět, a proto by možná bylo vhodnější a přesnější říkat „žánrově odlišné“. Racionální úvahy totiž mohly vést k vytvoření nového mýtu nebo k transformaci staršího, stejně jako mýty občas inspirovaly různé typy racionálních úvah. Snad by bylo možné označit tento proces za projev jakési retrogradace (ne však regresu!), která se zdá být průvodním jevem nemalé části některých široce přijímaných teorií (např. astrofyzických), které občas zjištění odvozená ze základní hypotézy vydávají za její předpoklady nebo dřívější vývojové fáze. Jinými slovy: některé teze mohou být reakcí či reakcemi na určitý koncept, který zčásti využívají, zčásti odmítají, a následně v pozměněné formě aplikují na dobový nebo starší materiál, a to někdy s takovou přesvědčivostí a přirozeností, že výsledek vyhlíží jako předchůdce teorie, která ho uvedla v život.

S touto výhradou lze pohlížet i na tzv. životní centra. Dosti dlouho existovala jako místa, oblasti či procesy, kterým byly připisovány zvláštní vlastnosti a projevy. A dosti dlouho jako taková neexistovala, protože původně nebyla nijak hierarchizována ani vyjímána ze spektra jiných tělesných lokalit. Tím má být řečeno, že samotný pojem „centrum“, byť ani v klasické době nepozbýval typicky řecké pluralitní povahy, vyžaduje tak vysokou míru uspořádanosti a systematizace, že ji lidové a mytické prostředí nedokázalo vytvořit ani udržet. Hlavní zásluhu na tom, že k ustavení životních center došlo, mělo nepochybně prostředí intelektuální, jehož představitelé sice vycházeli ze staršího materiálu, ale propůjčovali mu nové tvary a formy i tam, kde ho integrovali jen zčásti, nebo zcela odmítli. Bez pořádání a

hierarchizace těla, o něž se pokusili, by totiž bylo asi jen sotva možné hlouběji tematizovat duševní a tělesné projevy člověka a jeho nitra, to snad dostatečně demonstrovaly výše představené tápavé pokusy o napojení tělesných center na život, duši, rozum a vůdčí část člověka či myšlení, vnímání a toužení.

Šestá kapitola ohledává pojetí tělesnosti a povahu jejího vztahu s lidskou osobností. Osobnost ve zkoumaném období podle všeho nevyjadřoval přímo žádný termín (ani jejich soubor), neoznačoval ji ani žádný psycho-fyzický či psychický projev (ani jejich kombinace). Nepodařilo se ji odhalit ani za žádným procesem, vlastností či místem v lidském těle nebo nitru. U homérského člověka ustavení osobnosti bránila především pluralita psycho-fyzických funkcí a projevů, které nebyly sjednoceny ani hierarchizovány, a zásadní podmíněnost (charakteru) jedince vnějšími okolnostmi, názory a hodnotami. Moderní interpreti mají sklon předpokládat u archaického člověka osobnost podobnou osobnosti moderní a nadceňovat integritu jeho psychiky, protože sami sebe zpravidla vnímají jako integrální celek s pevným psychickým a fyzickým jádrem (centrem) a jiné formy a stavy existence se jim zdají nepředstavitelné. Snaží se proto objevit nějaký sjednocující fenomén, s nímž by mohli antickou osobnost identifikovat. Někteří tuto roli svěřují tělu, jiní duši, další pak tváři, charakteru nebo vědomí.

S vlastním tělem se jedinec v Řecku nikdy zcela neidentifikoval, byť mu zároveň nikdy nebyl zcela odcizen. Homérovo ztotožňování reků s těly je třeba připsat hlavně na vrub jeho obrazného způsobu vyjadřování, a navíc se častěji týkalo těla mrtvého než živého. O nějaké identitě osobnosti či člověka s vlastní mrtvolou však nelze vážně uvažovat, pokud se homérský člověk necítil identický ani se svou *psýché* (viz kap. 1). Později v určitých žánrech (řečnictví, literatura) a kontextech (právnictví, výčty) mohl nejobvyklejší výraz pro tělo (tj. *sóma*) občas zastupovat člověka jako osobu (ne však jako osobnost), ale ve větší míře se tak dělo přibližně jen do té doby, než (v intelektuální sféře) zobecněl antagonisticky pojímaný vztah těla vůči duši a rozumu, tj. přibližně do poloviny 4. století př. n. l.

Mnozí badatelé předpokládají, že k zásadní proměně v přístupu k *psýché* došlo na konci doby archaické pod vlivem mystických náboženských proudů, kdy mimořádní jedinci šamanistického typu představili nové pojetí duše božského původu (viz 2. díl). Bohužel doklady, o něž se tato hypotéza opírá, pocházejí z doby klasické nebo ještě mladší a do 6. stol. př. n. l. bývají kladeny pouze na základě jmen protagonistů, kteří se v těchto pramenech vyskytují (Orfeus, Pýthagorás, Aristeás apod.). To činí vysoce problematickou nejen samotnou hypotézu, nýbrž pravdě i samu existenci mystických náboženských proudů a teorii řeckého šamanismu, které údajně pracovaly s představou nesmrtelné individuální duše božského původu. Lze ostatně vyjádřit i pochybnost, zda vůbec lze smířit božský původ duše, který se zdá vylučovat její individualitu, s její funkcí individuálního psychického jádra nebo osobnosti (srov. Vernant 2006, s. 365–367).

Častěji bývá transformace duše v osobnost a individualitu situována do první poloviny doby klasické, do níž bývá zároveň kladeno završení či završování *psýché* v psychické centrum. Pravdou je, že *psýché* od posledního dvacetiletí 5. století

postupně začala hrát roli nitra možná lépe a častěji než jiné psycho-fyzické funkce a projevy. Jenže toto nitro v naprosté většině případů zastupovalo celého člověka, obtížně se odpoutávalo od obecného a neosobního významu „život“ a samo o sobě bylo doposud poněkud prázdné a s „já“ neidentické.

Základ pro ustavení osobnosti by snad bylo možné hledat v hierarchizaci vnitřních center a psycho-fyzických a psychických projevů a funkcí, které byly v klasické době zahrnuty do duše. Viděli jsme, že tyto projevy a funkce záhy vyústily v koncepci vícesložkové duše, jejíž části se lišily funkcí i hodnotou (kap. 4). Toto rozlišení mohlo podněcovat identifikaci s vybranou složkou (zpravidla tou nejvýše postavenou) a posilovat distanci a odluku od složek nižších, což by dovolilo dosud neurčitě pojímanému a nedostatečně vymezenému vnitřnímu centru více se ohraničit a uzavřít.

Jenže vnitřní či psychické centrum a osobnost byly a jsou dvě různé věci, které nelze automaticky spojovat. Navíc pluralita vnitřních center a psycho-fyzických funkcí a projevů, které se při různých příležitostech aktivizovaly a strhávaly na sebe pozornost, přetrvávala po celou antiku. Tato skutečnost silně snižovala potenciál těchto center a složek stát se základem osobnosti, i když je někteří intelektuálové hodnotově a funkcionálně seřadili do hierarchického systému. Podobně byly pocíťovány a prezentovány jako něco odlišného od člověka i jeho projevy, části a složky (např. emoce či rozum), v nichž navíc vždy zůstával prostor pro vstup a vliv božského či daimonského prvku, který plné ztotožnění s jedincem příliš neumožňoval.

Bezprostředním výrazem osobnosti se nestala ani tvář, která poskytovala spíše jen neosobní lidskost. Antika necenila ani nezohledňovala individuální rysy tváře, nýbrž hledala a konstruovala ideální typové, kmenové a národní vzory, jimiž tváře jedinců poměřovala. Antické popisy tváří nebyly individualizující, nýbrž normativizující: buď tvář vyhovovala ideálu a normě a pak byla chválena jako krásná a přitažlivá; anebo nevyhovovala a pak byla odsuzována jako ošklivá a odpuzující. Řekové primárně neusilovali o postižení specifity jednotlivcovy tváře (v písemnictví ani ve výtvarném umění), spíše se ji snažili zařadit do škály základních lidských typů a typických způsobů chování, které s nimi spojovali.

Osobnost nelze identifikovat ani s charakterem. Homérský člověk neurčoval sám sebe prostřednictvím introspekce a vztahováním se ke svému nitru, nýbrž se přizpůsoboval reakcím svého okolí, jež formou striktně uplatňovaného souboru norem (*areté, andreia*) zakládalo a potvrzovalo hodnoty a měřítko, o něž opíral svůj život a společenské postavení. Vysoký stupeň internalizace společenských norem, nejasná hranice mezi vnitřkem a vnějškem a vydanost zásahům různých sil a božstev, které člověk nemohl ovlivnit, znemožňovaly jedinci jak převzít plnou odpovědnost za vlastní rozhodování a jednání, tak ustavení pevnějšího vnitřního jádra. Silné popudy typu strachu nebo touhy, jejichž zdroj člověk nebyl s to fyzicky ani psychicky lokalizovat, často vnímal jako něco zcela cizího, co sám nepodnítl a co neměl pod kontrolou. Pokud měl homérský hrdina v nějakém smyslu charakter, byl

to charakter neurčitě a neúplně vymezený, nestabilní, určovaný vnějškem a z větší části neuvědomovaný (nereflektovaný).

Ekvivalent našeho charakteru v Řecku nevzniknul ani po Homérovi, kdy se objevilo hned několik výrazů pro povahu (*éthos, orgé, tropos* aj.). Lidé archaické a klasické doby koncipovali povahu jako nepřiliš koherentní soubor zvyků a způsobů chování, které nejednotilo ani neřídilo žádné osobnostní jádro, nýbrž je formovaly dílem vliv a tlak okolí a okolností, dílem nerefléktované behaviorální automatismy a mechanismy. Zásadní vliv božské síly na lidskou povahu a chování ukazuje zejména koncepce *daimona*, který byl pojímán na jedné straně jako vnějšně stanovovaný osud a osobní úděl, na straně druhé jako nadlidská mocnost, která se zdržuje v člověku nebo v jeho blízkosti a dozoruje, určuje nebo hodnotí jeho smýšlení a chování. Paradoxně právě *daimón* měl ke konceptu autonomního vnitřního jádra asi nejbliže, ačkoli i uvnitř člověka zůstával vnější a cizorodou silou, s níž se ztotožnit nikoho ani nenapadlo (Untersteiner 1939, s. 93–134; či Nilsson 1967, I.219 a 221).

Osobnost se nepodařilo prokázat ani s pomocí hypotézy, že by mohla být totožná s vědomím. V inkriminované době totiž nebylo možné nalézt ani nějaký koncept vědomí, přinejmenším ne v podobě, jak je mu v moderní době rozuměno. Člověk až do konce klasické doby neměl a z výše uvedených důvodů ani nemohl mít vědomí či sebevědomí reflexivní, vnitřní a založené na systematickém sebeobzírání. Pokud nějakým vědomím disponoval, pak spíše existenčním, vnějším a založeným na zpřítomnění činu, myšlenky nebo vjemu v mysli. „Vědomí“ jako samostatnou kategorii či intrapsychický „úkaz“ antický člověk sledovaného období podle všeho neznal. Rozlišoval bezvědomí oproti stavu bdělosti, případně bdělost vůči spánku, ale tento stav nevnímal jako samostatnou funkci či schopnost. Místo toho ho chápal jako neoddělitelnou součást duchapřítomnosti a projev rozumové složky. Všechna slova, jimž bývá význam „vědomí“ občas připisován, pocházejí z intelektuální oblasti a pojí se v tom či onom ohledu s rozumem a věděním (viz např. *synesis* = „myšlení, rozum, důmysl“ nebo *frónesis* = „myšlení, uvažování, myšlenka“). Někteří badatelé ve vědomí spatřují jednotící prvek psycho-fyzických nebo psychických funkcí a projevů, ale texty nic takového ani nenaznačují.

I kdyby však staří Řekové něco jako vědomí rozlišovali, důkazem existence osobnosti by se taková skutečnost stát stejně nemohla. Vědomí samo o sobě já ani osobnost nezakládá, protože podle mnoha současných badatelů ho mají i bytosti, které osobnost a já postrádají (kojenci, zvířata apod.). Provazování vědomí s osobností do značné míry stojí na záměně se sebevědomím a sebereflexí. Aby mohla osobnost existovat, musí být splněny některé podmínky, bez nichž si ji dnes lze jen sotva představit. První z nich je právě vědomí, respektive sebevědomí. To vyžaduje reflexi a introspekci, aby mohl jedinec odhalit, čím je, čím byl a čím se stane či stát může. To víceméně předpokládá, že se člověk kvůli tomu musí do nějaké míry vydělit ze své společnosti a doby, aby mohl vytyčit nebo zvýraznit hranici mezi svým okolím a sebou.

V tomto duchu francouzský antropolog a indolog Louis Dumont rozlišil dva typy individuality, z nichž se jedna uskutečňuje ve světě, zatímco druhá mimo svět.



Prototypem mimosvětské individuality byl Dumontovi indický mudrc, který se individualizoval odchodem do bezdomoví a oproštěním od všech sociálních pout, zatímco za ztělesnění nitrosvětské individuality považoval moderního člověka, jenž svou osobnost uplatňuje ve světě. Světskou individualitu Dumont odvozuje historicky i evolučně od mimosvětské, neboť první semínka individualismu se podle něj objevují vždy v konfrontaci s přísně hierarchizovanou společností, do níž individualita postupně proniká z okraje (Dumont 1966; Dumont 1983).

K takovému sebe-vymezování však v archaickém Řecku nedocházelo, i když někteří jednotlivci některé obecné hodnoty společnosti občas odmítali, aby byli vzápětí za takový krok demonstrativně potrestáni (jako např. Eurípidův Hippolytos). Člověk homérské i archaické doby byl kolektivistický a tvořil neoddělitelnou součást společenského celku, od něhož se nijak nesnažil odtrhnout, nebo se vůči němu kriticky vymezit (Mireaux 1980, s. 21; Rohde 1921, I.2), v důsledku čehož nereflektovaně přebíral kritéria, názory a hodnoty svého okolí (Voigt 1934, s. 103; Simon 1980, s. 64). Nejinak tomu bylo u obyvatel antických obcí, které představu lidské individuality nebo individuální autonomie a svobody vůbec neznaly a nepřipouštěly. Teprve vnitřní a posléze i vnější hroucení obcí v druhé polovině klasické doby otevřelo příležitost k vymezení se jedince vůči mateřské obci, třebaže jen málo svědčí o tom, že byla využívána v masivnější míře.

Jako nejdůležitější podmínka osobnosti vyhlíží vůle k tvaru neboli snaha některé v sobě nalezené rysy a meze zvýraznit a posílit, jiné naopak oslabit, upozadit, nahradit nebo vymazat, případně prázdná místa nějak překlenout či zaplnit. Osobnost, jak je dnes chápána, je vědomě utvářený tvar, který vzniká konfrontací s vnitřní realitou a okolní společností, jež se zpravidla snaží prosadit do osobního tvaru všech svých příslušníků co nejvíce rysů a hodnot vlastních, tj. vlastně neosobních. Osobnost v silném slova smyslu může existovat jen tehdy, pokud tuto nelehkou konfrontaci chce, či dokonce musí podstupovat, ať už se to poté vnějšně nějak projevuje, anebo nikoli. Nejedná se o jednorázový akt, nýbrž o dlouhodobý proces s různými fázemi a mnoha dílčími projevy, v němž se za zvyšující se určitost vnitřního tvaru zpravidla platí na jedné straně zvětšujícím se odstupem od společnosti a stoupajícím stupněm jejích odmítavých reakcí a na straně druhé klesající samozřejmostí, bezprostředností a přirozeností vlastních reakcí.

Osobnost je ve své podstatě konstrukt, ale nejen jedince: je to současně i kulturní a civilizační konstrukt, který se může objevovat jen za určitých podmínek (které by bylo záhodno v dalším výzkumu blíže specifikovat). Existovat může, ale také nemusí, ježto tento konstrukt je svým způsobem nutný i nenutný. Může nebýt, když už byl, to se týká života jedince stejně jako koloběhu epoch. Nejedná se o nevratný evoluční krok. Osobnost se jeví jako dílčí a relativní zpomalení, propojení a stabilizace rychle plynoucího a přetržitého vnitřního proudu zážitků a vzpomínek, je pokusem o to, pokusem o pochopení světa i sebe sama, pokusem o uchopení, ztvarování a osmyslení. Je to pokus být něčím jiným, než člověk je, než byl uhněten vnitřními a vnějšími vlivy, jimž se do určitého momentu nebyl s to bránit, nebo ani nechtěl. Tento konstrukt je nicméně stabilní jen zdánlivě, v představě. Ve skutečnosti

se osobnost neustále mění a plyne, jen možná o něco pomaleji a nepozorovaněji než nitro těch, kteří kroužkovou košili osobnosti nemají, nebo v jejím splétání příliš nepokročili.

Mezi těmi, kteří osobnost mají a nemají, nevede jasná ani ostrá hranice. Lidé bez osobnosti mají zajisté nějaké „já“ také, jen o něco běhutější a proměnlivější, či naopak kolektivisticky strnulější. Jejich výhodou je, že je vymezuje, stabilizuje a podporuje společnost prostřednictvím jejich vlastních odrazů, které jim nazpět posílá jako obří zrcadlo. „Já“, které postrádá vnitřně vybudovanou osobnost, je dílem somatické jakožto soubor zkušeností s tělem a vněmy, dílem sociální jakožto soubor či výběr rysů a hodnot společnosti. Lidé s vnějšně určovanou osobností se sice také vnitřně utvářejí, ale děje se tak primárně na základě vlivu norem a požadavků společnosti a na základě sociobiologických potřeb jejich těla a nitra. I oni podstupují určitý typ konfrontace se společností a sebou samými, protože jednak dominantně vnějšně určované hodnoty a požadavky nemají ve své moci, jednak poměrně často dochází k nesouladu mezi tím, co chce a očekává společnost a co vyžadují vlastní potřeby jedince. V tomto smyslu bychom snad mohli jakousi osobnost přiznat i Řekům archaické a klasické doby (srov. Vernant 1991a, s. 327).

Zda či do jaké míry se lidé postklasických epoch přiblížili našemu pojetí osobnosti, provedená zkoumání neukazují. Jisté se zdá být tolik, že proces internalizace a egoizace tělesných a psychických vlastností, popudů a sklonů nebyl ve starověkém Řecku nikdy zcela dokončen. Není tedy náhodou, že pojem já (*egó*) prvně filosoficky tematizoval až v pozdní římské době novoplatónský filosof Plótinos.

Kdybychom chtěli více přiblížit, jak roztržitost a nevymezenost lidského nitra ve sledované době vypadala, mohli bychom snad jako analogii využít obraz politické, kulturní a jazykové situace v soudobém Řecku. Až do konce klasické doby se Řeky obývaný prostor členil na přibližně dvanáct stovek relativně samostatných obcí, které sice byly navzájem spojeny sítí různých vztahů a vazeb, ale velmi nerovnoměrně (některé byly propojeny více a zásadněji, jiné méně a spíše nahodile, některé vůbec). Tyto obce obývali lidé, kteří hovořili vzájemně srozumitelným jazykem (byť ne zcela totožným, jak ukazuje více než dvacítko doložených dialektů) a sdíleli přibližně tutéž kulturní tradici (byť s velkým počtem lokálních odlišností takřka ve všech odvětvích života). I když lidi primárně určovala příslušnost k jejich obci a pozice v ní zaujímaná, obecně se cítili i jako Řekové a za ideálních podmínek se mohli v jiných obcích volně pohybovat a dohovorit se v nich, třebaže neměli všude stejná práva a pozici jako doma a třebaže navštívit některé obce bylo z různých důvodů téměř vyloučeno. Tím však jejich svět nebyl vyčerpán ani vymezen, poněvadž do něj patřily rovněž prostory nad povrchem země (nebe) a pod ním (podsvětí) společně s jejich nelidskými obyvateli, kteří byli mnohem mocnější, skrytě zasahovali do lidských životů a nebylo možné jim nic diktovat (S určitou výjimkou magie, jejíž uživatelé však teologické důsledky své činnosti příliš nedomyšleli).

Tento obraz se na první pohled příliš neliší od vnitřního tvaru moderního člověka, který také může připomínat volný shluk různě vzdálených a dosti

nedokonale přemostěných ostrůvků. Při důkladnějším uvážení však vyvstává zásadní rozdíl. Antický člověk se necítil být odloučen od nadlidských sil (božských ani společenských), které ho ovlivňovaly a formovaly zevnitř i zvenčí, a proto se vůči nim nedokázal vymezit a stanovit si jasné vnitřní hranice. Naproti tomu moderní člověk věří, že je od vnějšího i vnitřního světa oddělen (snad s výjimkou lidí v silném slova smyslu náboženských), a možná hlavně proto si připadá vymezenější, pevnější a sebejistější (případně též izolovanější a nejistější), než ve skutečnosti je. Paradoxně se spolu se Sigmundem Freudem a jeho rozlišováním psychiky na vědomí, podvědomí a nadvědomí vrátily na scénu síly, které jsou mnohem silnější než člověk, jehož skrytě ovlivňují a určují a které je nemožné z jeho rozhodování a jednání zcela odstranit. Tyto síly psychologové často mají za specificky lidské (nebo dokonce osobnostní) a mají sklon přehlížet jejich náboženský a kolektivní rozměr, ale jejich religiózní původ či přesah zvažoval jak sám Freud, tak někteří jeho žáci (např. Jung).

Pro zkoumání podhoubí, z něhož vyrostla víra v posmrtné přetrvávání nějaké části člověka, jsou tato zjištění podstatná především tím, že neukázala žádný vnitřní podklad či entitu, s nimiž by se před Platónem jedinec mohl snadno ztotožnit a svou existenci na ně redukovat nebo v nich sám sebe ukotvit. Jednak sebe sama v silném slova smyslu neměl, jednak entity, jimž se cítil blízce a jejichž vlastnictví by si po smrti rád udržel, zčásti nebyly k takovému úkolu dobře uzpůsobeny (tělo, život, vykonané činy, získané statky), zčásti závisely na akceptaci a spolupráci ostatních živých lidí (uznávané ctnosti a přednosti, sláva, vzpomínky apod.). Jestliže se taková entita nakonec objevila, nestalo se tak pouze na základě vývoje lidské osobnosti či psychiky.

Významnou roli v tomto procesu sehrály s velkou pravděpodobností rovněž eschatologické koncepty, tj. soubory představ o způsobech pohřbívání, o smrti, podsvětí, podsvětních bytostech a posmrtném životě. Tyto koncepty a představy budou předmětem dalšího výzkumu, jehož výsledky by měl přinést 2. díl této publikace. V této knize bych se rád soustředil především na proměnu vztahu ke smrti a mrtvým, k níž ve sledované době došlo (srov. Johnston 1999), a na její příčiny. K tomu se vážou následující výzkumné otázky: změnilo nové pojetí psychiky člověka jeho vztah ke smrti a mrtvým? Nebo modifikace tohoto vztahu přispěla k reformulaci lidského nitra (a pokud ano, proč, kdy a v jakém rozsahu)? Anebo se jednalo o souběžné jevy, které měly příčinu někde jinde (ať už společnou, nebo každý odlišnou)? Důležitou součástí 2. dílu bude též pokus o vyhodnocení zkoumaných témat v Platónově myšlenkové soustavě, v níž se v té či oné formě vyskytují.

## Bibliografie:

- Adkins 1960: Arthur W. H., *Merit and Responsibility. A Study in Greek Values*, Oxford: Clarendon Press.
- Adkins 1970: Arthur W. H., *From the Many to the One. A Study of Personality and Views of Human Nature in the Context of Ancient Greek Society, Values and Beliefs*, London: Constable.
- Albinus 2000: Lars, *The House of Hades: Studies in Ancient Greek Eschatology*, Aarhus: Aarhus University Press.
- Arbman 1926 (I) a 1927 (II): Ernst, *Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indien I-II*, in: *Le Monde oriental* 20, s. 85-222, a 21, s. 1-185.
- Barth 2004: Ulrich, *Selbstbewusstsein und Seele*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 101, s. 198-217.
- Bartoš 2002: Hynek, *Démokritovo učení o atomové duši*, in: Matyáš Havrda – Radek Chlup – Tomáš Vítek (eds.), *Mediterranea. Sborník k padesátinám Zdeňka Kratochvíla*, Praha, s. 41-69.
- Bartoš 2005: Hynek, *Nesmrtelná psyché a putující daimón*, in: *Reflexe* 29, s. 27-57.
- Bartoš 2006: Hynek, *Očima lékaře. Studie k počátkům řeckého myšlení o lidské přirozenosti z hlediska rozlišení duše–tělo*, Praha: Mervart.
- Bartoš 2012: Hynek, *O životosprávě I*, in: Hynek Bartoš – Sylva Fišerová (eds.), *Hippokratés. Vybrané spisy I*, Praha: OIKOYMENH, s. 415-537.
- Bartoš 2015: Hynek, *Philosophy and Dietetics in the Hippocratic On Regimen I. A Delicate Balance of Health*, Leiden – Boston: Brill.
- Bartoš 2018a: Hynek, *Soul, perception and thought in the Hippocratic Corpus*, in: John Sisko (ed.), *Philosophy of Mind in Antiquity*, London: Routledge, s. 64-83.
- Bayet 1952: Jean, *Les plus anciennes conceptions du psychisme chez les Grecs et chez les Latins* (Review of R. B. Onians, *The Origins of European Thought*), in: *Critique*, tome 9, année 7, n° 61 (June), s. 506-521.
- Bickel 1925: Ernst, *Homerischer Seelenglaube*, Berlin: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte m. b. H.
- Biraud 1984: Michele, *La conception psychologique a l'époque d'Homère: les „organes mentaux“*. *Étude lexicale de κῆρ, καρδίη, θυμός, φρένες*, in: *Cratyle* 1, s. 27-49, a 2, s. 1-23.
- Bogner 1939: Hans, *Der Seelenberggriff der griechischen Frühzeit*, Hamburg: Hanseatische Verlagsanstalt.
- Böhme 1929: Joachim, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos*, Leipzig – Berlin: Teubner.
- Bolelli 1948: Tristano, *Il valore semasiologico delle voci ἦτορ, κῆρ, e καρδίη nell'epos omerico*, in: *Annali della Scuola normale e superiore di Pisa, Lettere, storia e filosofia*, serie II, 17/1-2, s. 65-75.
- Brellich 1937: Angelo, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero romano*, diss. Budapest: Istituto di numismatica e di archeologia dell'università.
- Bremmer 1983: Jan N., *The Early Greek Concept of the Soul*, Princeton: Princeton University Press.
- Bremmer 1989: Jan N., *Greek and Hellenistic Concepts of the Soul*, in: Lawrence Sullivan (ed.), *Death, Afterlife, and the Soul*, New York: Macmillan – London: Collier Macmillan, s. 198-204.
- Bremmer 1994: Jan N., *The Soul, Death and the Afterlife in Early and Classical Greece*, in: Jan Maarten Bremer – Theo P. J. van de Hout – Rudolph Peters (eds.), *Hidden Future: Death and*

- Immortality in Ancient Egypt, Anatolia, the classical, biblical and Arabic-Islamic World*, Amsterdam: Amsterdam University Press, s. 91-106.
- Bremmer 2002: Jan N., *The Soul in early and classical Greece*, in: Johann Figl – Hans-Dieter Klein (eds.), *Der Begriff der Seele in der Religionswissenschaft*, Würzburg: Königshausen & Neumann, s. 159-169.
- Bremmer 2009: Jan N., *Die Karriere des Seele: Vom antiken Griechenland ins moderne Europa*, in: Hans G. Kippenberg – Jörg Rüpke – Kocku von Stuckrad (eds.), *Europäische Religionsgeschichte I*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, s. 497-524.
- Bremmer 2010: Jan N., *The Rise of the Unitary Soul and Its Opposition to the Body. From Homer to Socrates*, in: Ludger Jansen – Christoph Jedan (eds.), *Philosophische Anthropologie in der Antike*, Frankfurt – Paris – Lancaster – New Brunswick: Ontos Verlag, s. 11-29.
- Bremmer 2015: Jan N., *Body and Soul between Death and Funeral in Archaic Greece*, in: Peter Berger – Justin Kroesen (eds.), *Ultimate Ambiguities. Investigating Death and Liminality*, New York – Oxford: Berghahn, s. 227-251.
- Burkert 1985: Walter, *Greek Religion*, rev. ed. transl. by J. Rafan, Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1985 (něm. orig. *Griechische Religion der archaischen und klassischen Epoche*, Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, 1977).
- Burkert 2003: Walter, „Seele“, *Mysterien und Mystik. Griechische Sonderwege und aktuelle Problematik*, in: Walter Jens – Berndt Seidensticker (eds.), *Ferne und Nähe der Antike*, Berlin: Akademie Verlag, s. 111-128.
- Burnet 1916: John, *The Socratic Doctrine of the Soul*, in: *Proceedings of the British Academy* 7, s. 235-259.
- Cairns 2014: Douglas L., *Ψυχή, Θυμός, and Metaphor in Homer and Plato*, in: *Études Platoniciennes* 11, par. 1-83 = doi.org/10.4000/etudesplatoniciennes.566 (čteno v říjnu 2020).
- Caswell 1990: Caroline P., *A Study of Thumos in early Greek Epic*, Leiden: Brill.
- Clarke 1999: Michael, *Flash and Spirit in the Songs of Homer. A Study of Words and Myths*, Oxford: Clarendon Press.
- Claus 1981: David B., *Toward the Soul: An Inquiry into the Meaning of ψυχή before Plato*, New Haven – London: Yale University Press.
- Darcus 1979a: Shirley M., *A Person's Relation to ψυχή in Homer, Hesiod and the Greek Lyric Poets*, in: *Glotta* 57/1-2, s. 30-39.
- Darcus 1979b: Shirley, *A Person's Relation to φρήν in Homer, Hesiod and the Lyric Poets*, in: *Glotta* 57/3-4, s. 159-173.
- Darcus Sullivan 1994: Shirley M., „Self“ and *Psychic Entities in Early Greek Epic*, in: *Eos* 82, s. 5-16.
- Detienne 1973: Marcel, *Ébauche de la personne dans la Grèce archaïque*, in: Ignace Meyerson (ed.), *Problèmes de la personne*, Paris: Mouton, s. 45-54.
- Diehle 1982: Albert, *Totenglaube und Seelenvorstellung im 7. Jahrhundert vor Christus*, in: Theodor Klauser – Ernst Dassmann – Klaus Thraede (eds.), *Jenseitsvorstellungen in Antike und Christentum. Gedenkschrift für Alfred Stuiber*, Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, s. 9-20.
- Dihle 1998: Albrecht, *Die leibliche Gegenwart körperlosen Seelen*, in: Jens Holzhausen (ed.), *Psyché – Seele – Anima. Festschrift für Karin Alt zum 7. Mai 1998*, Leipzig: Teubner, s. 225-242.
- Dodds 1977: Eric Robertson, *Paranormale Phänomene in der klassischen Antike*, in: E. R. Dodds, *Der Fortschrittsgedanke in der Antike und andere Aufsätze zu Literatur und Glauben der Griechen*, übersetzt von Kristine Morgenthaler, Zürich – München: Artemis Verlag (angl. orig. *The*

- Ancient Concept of Progress*, Oxford: Oxford University Press, 1972), s. 188–239 (text) a 266–289 (poznámky).
- Dodds 2000: Eric Robertson, *Řekové a iracionálně*, přel. O. Prokop, Praha: OIKOYMENH (angl. orig. *The Greeks and the Irrational*, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1951).
- Drozdek 2011: Adam, *Athanasia. Afterlife in Greek Philosophy*, Zürich – New York: Olms, 2011.
- Dumont 1966: Louis, *Homo hierarchicus*, Paris: Gallimard.
- Dumont 1983: Louis, *L'essai sur l'individualisme*, Paris: Le Seuil.
- Ehnmark 1946: Erland, *Socrates and the Immortality of the Soul*, in: *Eranos* 44, s. 105-122.
- Ehnmark 1948: Erland, *Some Remarks on the Idea of Immortality in Greek Religion*, in: *Eranos* 46/1-2, s. 1-21.
- Erbse 1990: Hartmut, *Nachlese zur homerischen Psychologie*, in: *Hermes* 118, s. 1-17.
- Foss 1997: Reiner, *Griechische Jenseitsvorstellungen von Homer bis Plato*, Aachen: Shaker Verlag.
- Fränkel 1962: Hermann, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, München: C. H. Beck (New York 1951<sup>1</sup>).
- Frede – Reis 2009: Frede, Dorothea – Reis, Burkhard (eds.), *Body and Soul in Ancient Philosophy* (eds.), Berlin – New York: De Gruyter.
- Furley 1956: David, *The Early History of the Concept of Soul*, in: *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 3, s. 1-18.
- Garland 1985: Robert, *The Greek Way of Death*, London: Duckworth.
- Gill 2002: Christopher, *Personality in Greek Epic, Tragedy, and Philosophy*, Oxford: University Press 2002 (1996<sup>1</sup>).
- Halbwachs 1930: Maurice, *La représentation de l'âme chez les Grecs: le double corporel et le double spirituel*, in: *Revue de métaphysique et de morale* 37/1, s. 493-534.
- Handley 1956: Eric Walter, *Words for „soul“, „heart“ and „mind“ in Aristophanes*, in: *Rheinisches Museum für Philologie* 99/3, s. 205-225.
- Hankinson 2006: Robert James, *Body and Soul in Greek Philosophy*, in: Mark J. Cherry (ed.), *Persons and Their Bodies: Rights, Responsibilities, Relationships*, Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, s. 35-56.
- Hirzel 1914: Rudolf, *Die Person. Begriff und Name derselben im Altertum*, in: *Sitzungsberichte der philosophisch-philologischen und der historischen Klasse der Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München*, Abhandlung 10, München, s. 1-54.
- Hladký 2010: Vojtěch, *Reinkarnující se duše mezi presokratiky a Platónem*, in: *Reflexe* 38, s. 19-33.
- Cheyne 1983: André, *Le θυμός et la conception de l'homme dans l'épopée homérique*, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 61, s. 20-86.
- Cheyne 1985: André, *Recherches sur l'emploi des synonymes ἦτορ, κῆρ et καρδίη dans l'Iliade et l'Odyssée I*, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 63/1, s. 15-73.
- Chlup 2007: Radek (ed.), *Pojetí duše v náboženských tradicích světa*, Praha: Dharmagaia.
- Jaeger 1947: Werner, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford: Clarendon Press.
- Jahn 1987: Thomas, *Zum Wortfeld „Seele-Geist“ in der Sprache Homers*, München: Beck.
- Jarcho 1968: Viktor N., *Zum Menschenbild der nachhomerischen Dichtung*, in: *Philologus* 112/3-4, s. 148-172.
- Jastrow 1907: Morris, *The Liver in Antiquity and the Beginnings of Anatomy*, in: *Transactions of the College of Physicians of Philadelphia* 29, s. 117–138.
- Jastrow 1908: Morris, *Hepatoscopy and Astrology in Babylonia and Assyria*, in: *Proceedings of the American Philosophical Society* 47/4 (Dec.), s. 646–676.

- Jastrow 1912: Morris, *The Liver as the Seat of the Soul*, in: David Gordon Lyon – George Foot Moore (eds.), *Studies in the History of Religions presented to Crawford Howell Toy*, New York: The MacMillan Company, s. 143–168.
- Jastrow 1912a: Morris, *Aspects of religious Belief in Babylonia and Assyria*, New York – London: G. P. Putnam' Sons.
- Johnston 1999: Sarah Iles, *Restless Dead: Encounters between the Living and the Dead in Ancient Greece*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Kalogerakos 1996: Ioannis G., *Seele und Unsterblichkeit. Untersuchungen zur Vorsokratik bis Empedokles*, Stuttgart – Leipzig: Teubner.
- Keary 1881: Charles Francis, *The Homeric Words for „Soul“*, in: *Mind (A Quarterly Review of Psychology and Philosophy)* 6, s. 471-483.
- Kurtz – Boardman 1971: Kurtz, Donna C. – Boardman, John, *Greek Burial Customs*, London – Southampton: Thames and Hudson.
- Laks 1999: André, *Soul, sensation, and thought*, in: Anthony A. Long (ed.), *Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, Cambridge: University Press, s. 250-270.
- Larock 1930: Victor, *Les premières conceptions psychologiques des Grecs*, in: *Revue belge de philologie et d'histoire* 9/2, s. 377-406.
- Magnien 1927: Victor, *Quelques mots du vocabulaire grec exprimant des opérations ou des états de l'âme*, in: *Revue des études grecques* 40, s. 117-141.
- Mansfeld 2015: Jaap, *Heraclitus on Soul and Super-Soul with an afterthought on the afterlife*, in: *Rhizomata* 3/1, s. 62-93.
- Martin – Barresi 2006: Martin, Raymond – Barresi, John, *The Rise and Fall of Soul and Self. An Intellectual History of Personal Identity*, New York: Columbia University Press.
- McCartney 1919: Eugene Stanley, *Some Folk-Lore of Ancient Physiology and Psychology*, in: *Classical Weekly* 12, s. 18–29 a 35–38.
- Meissner 1951: Bernhard, *Mythisches und Rationales in der Psychologie der euripideischen Tragödie*, diss. Göttingen (strojopis).
- Meuss 1889, Heinrich, *Die Vorstellungen vom Dasein nach dem Tode bei den attischen Rednern*, in: *Jahrbücher für classische Philologie* 139, s. 801-815.
- Moulinier 1966: Louis, *Psyche. Zum homerischen Seelenglauben*, in: *Universitas* 21, s. 1077-1092.
- Nicole 1907: Georges, s. v. *Psyche*, in: Charles Daremberg – Edmund Saglio (eds.), *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* IV.1, Paris: Libraire Hachette, 1907, s. 743-750.
- Nilsson 1940: Martin Persson, *The Origin of Belief among the Greeks in the Divinity of the Heavenly Bodies*, in: *Harvard Theological Review* 33/1, s. 1-8.
- Nilsson 1941: Martin Persson, *The Immortality of the Soul in Greek Religion*, in: *Eranos* 39, s. 1-41.
- Nilsson 1954: Martin Persson, *Die astrale Unsterblichkeit und die kosmische Mystik*, in: *Numen* 1, s. 106-119.
- Nilsson 1967 a 1961: Martin Persson, *Geschichte der Griechischen Religion* I-II, München: C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung (1940<sup>1</sup> a 1950<sup>1</sup>).
- Nussbaum 1972: Martha C., *ΨΥΧΗ in Heraclitus* I-II, in: *Phronesis* 17, s. 1-15 a 153-170.
- Nussbaum 2003: Martha C., *Křehkost dobra. Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*, přel. D. Korte – M. Riter, Praha: OIKOYMENH (ang. orig. *Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge: University Press, 2001<sup>2</sup>; 1986<sup>1</sup>).
- Obryk 2012: Matylda, *Unsterblichkeitsglaube in den griechischen Versinschriften*, Berlin – Boston: De Gruyter.

- Onians 1991: Richard Broxton, *The Origins of European Thought. About the Body, the Mind, the Soul, the World, Time, and Fate*, Cambridge: University Press (1951<sup>1</sup>).
- Padel 1992: Ruth, *In and Our of the Mind. Greek Images of the Tragic Self*, Princeton: Princeton University Press.
- Pagenstecher 1911: Rudolf, *Eros und Psyche*, Heidelberg: Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, s. 1-40.
- Pearson 1962: Lionel, *Popular Ethics in Ancient Greece*, Stanford: Stanford University Press.
- Pfannmüller 1953: Gustav, *Tod, Jenseits und Unsterblichkeit*, München – Basel: Ernst Reinhardt Verlag.
- Pigeaud 1980: Jackie M., *Quelques aspects du rapport de l'âme et du corps dans le Corpus hippocratique*, in: Mirko D. Grmek (ed.), *Hippocratica, Actes du Colloque hippocratique de Paris, 4-9 septembre 1978*, Paris: CNRS, s. 417-432.
- Radermacher 1908: Ludwig, *Ἀμεινῆνὰ κάρηνα*, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 11, 412-414.
- Redfield 1985: James, *Le sentiment homérique du Moi*, in: *Le Genre humain* 12/1, s. 93-111.
- Regenbogen 1948: Otto, *Δαιμόνιον ψυχῆς φῶς (Erwin Rohdes Psyche und die neuere Kritik). Ein Beitrag zum Homerischen Seelenglauben*, in: Edgar Salin (ed.), *Synopsis. Festgabe für Alfred Weber*, Heidelberg: Schneider Verlag, s. 361-396.
- Renehan 1979: Robert, *The Meaning of σῶμα in Homer: A Study in Methodology*, in: *California Studies in Classical Antiquity* 12, s. 269-281.
- Rohde 1921: Erwin, *Psyche. Seelencult und Unsterblichkeitsglaube I-II*, Tübingen: J. C. B. Mohr (1898<sup>1</sup>).
- Roloff 1970: Dietrich, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zum seligen Leben*, Berlin: De Gruyter.
- Rüsche 1930: Franz, *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der Griechischen und Hellenistischen Antike, der Bibel und der Alexandrischen Theologen*, Paderborn: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Rüsche 1931: Franz, *Pneuma, Seele und Geist*, in: *Theologie und Glaube* 23, s. 606-624.
- Sansone 1975: David, *Aeschylean Metaphors for Intellectual Activity*, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Sarri 1975: Francesco, *Socrate e la genesi storica dell'idea occidentale di anima I-II*, Roma: Edizioni Abete.
- Seligman 1978: Paul, *Soul and Cosmos in Presocratic Philosophy*, in: *Dionysius* 2, s. 5-17.
- Schmalenbach 1927: Hermann, *Die Entstehung des Seelenbegriffes*, in: *Logos (Internationale Zeitschrift für Philosophie der Kultur)* 16, s. 311-355.
- Schnauffer 1970: Albrecht, *Frühgriechischer Totenglaube. Untersuchungen zum Totenglauben der mykenischen und homerischen Zeit*, Hildesheim – New York: Georg Olms Verlag.
- Simon 1980: Bennett, *Mind and Madness in Ancient Greece: The Classical Roots of Modern Psychiatry*, Ithaca (New York) – London: Cornell University Press (1978<sup>1</sup>).
- Snell 1926: Bruno, *Die Sprache Heraklits*, in: *Hermes* 61, s. 353-381.
- Snell 1928: Bruno, *Aischylos und das Handeln im Drama (Philologus Supplementband XX, Heft 1)*, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung, s. 1-33 (kap. I. ΔPAMA).
- Snell 1930: Bruno, *Das Bewusstsein von eigenen Entscheidungen im frühen Griechentum*, in: *Philologus* 85, s. 141-158.
- Snell 1931: Bruno, *Die Seele und das Ich im homerischen Epos. Mit einem Anhang: Vergleich mit dem Glauben der Primitiven* by Joachim Böhme, in: *Gnomon* 7/2 (Feb.), s. 74-86.
- Snell 1948: Bruno, *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Hamburg: Claaszen & Goverts Verlag (1946<sup>1</sup>).



- Snell 1964: Bruno, *Scenes from Greek Drama*, Berkeley: University of California Press.
- Sourvinou-Inwood 1996: Christiane, *Reading of Greek Death to the End of the Classical Period*, Oxford: Clarendon Press (1995<sup>1</sup>).
- Untersteiner 1939: Mario, *Il concetto di δαίμων in Omero*, in: *Atene e Roma* 41, s. 93-134.
- Valentinová 2008: Lucie, *Hranice Já v attické tragédii*, Praha, nepublikovaná dipl. práce na ÚFAR FF UK.
- van Peursen 1966: Cornelis Anthonie, *Body, Soul, Spirit: A Survey of the Body-Mind Problem*, London – New York – Toronto: Oxford University Press.
- Vermeule 1981: Emily, *Aspect of Death in Early Greek Art and Poetry*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California (1979<sup>1</sup>).
- Vermeule 1988: Emily, *The Afterlife: Greece*, in: Michael Grant – Rachel Kitzinger (eds.), *Civilizations of the Ancient Mediterranean: Greece and Rome II*, New York: Charles Scribner Sons, s. 987-996.
- Vernant 1991: Jean-Pierre, *Psuche: Simulacrum of the Body or Image of the Divine?*, in: Froma I. Zeitlin (ed.), J.-P. Vernant, *Mortals and Immortals. Collected Essays*, Princeton: Princeton University Press, s. 186-194.
- Vernant 1991a: Jean-Pierre, *The Individual within the City-State*, in: Froma I. Zeitlin (ed.), J.-P. Vernant, *Mortals and Immortals. Collected Essays*, Princeton: Princeton University Press, s. 318-333.
- Vernant 1991b: Jean-Pierre, *A 'Beautiful Death' and the Disfigured Corpse in Homeric Epic*, in: Froma I. Zeitlin (ed.), J.-P. Vernant, *Mortals and Immortals*, Princeton: Princeton University Press, s. 59-74.
- Vernant 2006: Jean-Pierre, *Some Aspect of Personal Identity in Greek Religion*, in: J.-P. Vernant, *Myth and Thought among the Greeks*, New York: Zone Books (London 1983<sup>1</sup>), s. 353-367 a 483-487.
- Vítek 2014: Tomáš, *Duše jako vzduch*, in: *Reflexe* 46, s. 3–30.
- Vítek 2017: Tomáš, *Heraclitus, DK 22 B 24. Who is it that the Gods and Men Honour?*, in: *La parola del passato* 82/2 [2019], s. 239-273.
- Vítek 2021: Tomáš, *Heraclitus' Eschatology: Yes or Not?*, in: *Wiener Studien* 134 (2021), s. 27-49.
- Vivante 1955: Paolo, *Sulla designazione del corpo in Omero*, in: *Archivio glottologico italiano* 40, s. 39-50.
- Vivante 1956: Paolo, *Sulle designazioni Omeriche della realtà psichica*, in: *Archivio glottologico italiano* 41, s. 113-138.
- von Fritz 1943: Kurt, *NOOS and NOEIN in their Derivatives in Homer*, in: *Classical Philology* 38, s. 79-93.
- von Fritz 1945: Kurt, *NOOS and NOEIN in Pre-Socratic Philosophy*, in: *Classical Philology* 41, s. 223-242.
- von Wilamowitz-Moellendorff 1930 (I) a 1931 (II): Ulrich, *Glaube der Hellenen I-II*, Berlin: Weidmann.
- Warden: 1971: John (R.), *Ψυχή in Homeric Death-Descriptions*, in: *Phoenix* 25/2, s. 95-103.
- Waser 1902/1909: Otto, s. v. *Psyche*, in: *RL III.2*, Leipzig: Teubner, s. 3202-3256.
- Waser 1913: Otto, *Über die äussere Erscheinung der Seele in den Vorstellungen der Völker, zumal der alten Griechen*, in: *Archiv für Religionswissenschaft* 16, s. 336–388.
- Webster 1957: Thomas Bertrand Lonsdale, *Some Psychological Terms in Greek Tragedy*, in: *Journal of Hellenic Studies* 77/1, s. 149-154.