

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLOMOUCI  
FILOZOFICKÁ FAKULTA

KATEDRA FILOZOFIE



**Interpretace Aristofanovy řeči v Platónově Symposiu**

**Magisterská diplomová práce**

Vypracovala:

**Bc. Michaela Luisa Markvartová**

Vedoucí práce:

**Mgr. Pavel Hobza Ph.D.**

Olomouc, 2016

## **Prohlášení**

Místopřísežně prohlašuji, že jsem diplomovou práci na téma: „Interpretace Aristofanovy řeči v Platónově Symposiu“ vypracovala samostatně pod odborným dohledem vedoucího diplomové práce a uvedla jsem všechny použité podklady a literaturu.

V Olomouci dne

Podpis

## **Poděkování**

Děkuji vedoucímu mé diplomové práce Mgr. Pavlovi Hobzovi Ph.D. za trpělivost, kterou se mnou měl, pevné vedení a cenné rady, které mi poskytl při psaní mé práce.

## **Anotace**

Práce se zabývá interpretací dialogu *Symposion*. Největší důraz je kladen na Aristofanovu řeč a snaží se odpovědět na otázku: Proč je tato řeč nejdůležitější? První kapitola je věnovaná struktuře a chronologii Platónských dialogů, -terminologií vybraných řeckých slov a problematikou homosexuality a pederastie v antickém Řecku. Druhá kapitola se zabývá historickou konotací v antických Athénách, strukturou a interpretací dialogu *Symposion* a jsou také představeny názory a interpretace soudobých filosofů Aristofanovy řeči.

**Klíčová slova:** *Symposion, Aristofanés, Platón, Erós, pederastie, láska, homosexualita.*

## **Abstract**

**Keywords:** *Symposium, Aristophane, Plato, Eros, pederasty, love, homosexuality.*

## Obsah

1. Úvod .....	6
2. Platónovy dialogy, historické konotace, sexualita a láska.....	7
2.1 Struktura Platónových dialogů .....	7
2.2 Charakteristické rysy Platónových dialogů.....	12
2.3 Terminologie.....	15
2.4 Názory na sexualitu .....	17
2.5 Pederastie.....	24
3. Dialog <i>Symposion</i> , Aristofanova řeč a její možné interpretační pohledy.....	26
3.1 Historická data v dialogu <i>Symposion</i> a jejich historické konotace.....	26
3.1 Přehled interpretací dialogu <i>Symposion</i> .....	30
3.3 Předmluva .....	38
3.4 Faidros .....	40
3.5 Pausanias.....	42
3.6 Eryximachos.....	47
3.7 Aristofanés.....	49
3.8 Agathón .....	56
3.9 Sókratés.....	58
3.10 Alkibidés .....	63
4. Závěr .....	66
5. Seznam pramenů a literatury.....	68

## 1. Úvod

Tématem mé diplomové práce je interpretace Aristofanovy řeči v Platónově *Symposiu*. Ráda bych podotkla, že se ve své práci budu zabývat nejen dialogem *Symposion*, jeho historickými konotacemi, jednotlivými řečmi a následně interpretací a rozboru důležitosti Aristofanovy řeči v dialogu, ale také strukturou Platónových dialogů obecně, řeckou terminologií, dále obecnou sexualitou a pederastií v antickém Řecku. Výše zmíněnými okruhy se budu zabývat v prvním oddíle mé diplomové práce. Interpretací dialogu *Symposion* a Aristofanovy řeči v oddíle druhém. Považuji proto za žádoucí toto vše vysvětlit, protože jedině tak čtenář získá potřebné znalosti a konotace, ke čtení *Symposia*.

V tomto úvodu bych též ráda zmínila několik otázek, na které se pokusím ve své diplomové práci najít odpověď:

- jaké interpretační směry Platónových dialogů dnes registrujeme?
- je dialog *Symposion* přímým či nepřímým dialogem a proč?
- je řecká terminologie slov *συμπόσιον*, *έρως*, apod. stejná v dnešní době nebo se jejich význam liší?
- jaký byl pohled antických Řeků na sexualitu, homosexualitu a pederastii?
- kolik dějových linií obsahuje dialog *Symposion* a lze dialog vyložit ve vztahu k historickým dějům?
- proč je Aristofanova řeč v dialogu *Symposion* nejdůležitější?

Ve své práci také představím ostatní řeči v dialogu *Symposion* a stručně je okomentuji. Avšak centrem mé pozornosti bude Aristofanova řeč a její možné interpretace.

Prameny, ze kterých budu čerpat, jsou: Platónův *Symposion*, díla antických autorů, jakými jsou Diogenés Laertios nebo Xenofón. Budu též čerpat z autorů moderní doby, jakými jsou A. Havlíček, G. Reale, P. Hobza, M. Nussbaumová, T. Hejduk a další, kteří se ve svých pracích dialogem *Symposion* a Aristofanovou řečí blíže zabývají.

Při interpretaci textů budu využívat soubory různých metod, kritiku a interpretaci textů, hermeneutiku nebo empiricko-analytickou metodu zpracování. Nutno podotknout, že budu také čerpat z nefilosofických textů, pro vysvětlení historické a politické situace v antických Athénách.

## 2. Platónovy dialogy, historické konotace, sexualita a láska

V první kapitole mé diplomové práce bych se ráda zabývala vysvětlením výše uvedených pojmů, protože považuji za nutné představit rámce dialogové a historické pro lepší pochopení dialogu *Symposion* a Aristofanovy řeči pro čtenáře.

### 2.1 Struktura Platónových dialogů

V první kapitole své diplomové práce bych se ráda soustředila na strukturu, metodologii a charakteristiku Platónových dialogů. Je zcela fundamentální alespoň zběžně toto téma představit, protože Platón je jeden z nejvíce interpretovaných autorů v historii filosofie, a proto, jak později uvidíme, je nesčetné množství interpretačních přístupů k této tématice. Stěžejním pramenem bude potom kniha Aleše Havlíčka *Dialog, etika a politika*, a to zejména proto, že v ní krásně shrnuje strukturu, interpretační problémy a rysy Platónových dialogů. Do kontrastu k Havlíčkově interpretaci postavím Giovanniho Reala a jeho interpretaci čtyř „paradigmat“.

Platón je spolu s Aristotelem považován za pilíře evropského myšlení,<sup>1</sup> proto mě jeho nauka fascinovala již od počátku mých filosofických studií, a proto jsem se též rozhodla vybrat si jeho filosofii jako téma pro svoji diplomovou práci.

Předtím, než se začteme do Platónových dialogů, musíme si uvědomit, že on sám jako postava nikde nevystupuje ani nepromlouvá.<sup>2</sup> Diogenés Laertios se domnívá, že Platón vyjadřuje své názory prostřednictvím čtyř osob: Sókrata, Timaiia, athénskému hosta a hosta z Eleje. Názory, které považuje za nesprávné, vkládá do úst Gorgiovi, Prótagorovi nebo Hippiovi.<sup>3</sup> Platón sám je pouze zmíněn v dialogu *Faidón* a v *Apologii* (Obrana Sókrata)<sup>4</sup>. V jeho dialozích vystupují postavy, jak historicky doložitelné, tak postavy fiktivní. Jsou psané většinou formou otázek a odpovědí, které mají nějaký záměr z pohledu jejich autora, Platóna.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika*. s. 13

<sup>2</sup> HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika*. s. 13

<sup>3</sup> LAERTIOS, Diogénes. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. III, 52

<sup>4</sup> HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika*. s. 15

<sup>5</sup> HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika*. s. 14

Podle Diogéna Laertia, Platón, poté co potkal Sókrata, spálil své básně a začal se věnovat filosofii.<sup>6</sup> Pokud je tato historka pravdivá, básnické nadání Platónovi i v jeho filosofických dílech nadále pomáhalo.

Platónovy dialogy se z formálního hlediska dělí na dvě skupiny. První skupinou jsou přímé dialogy, které se vedou v živém rozhovoru mezi jeho účastníky. Jejich struktura je podobná divadelním hrám a každý účastník je označen svým jménem. Druhou skupinou jsou dialogy nepřímé, tedy vyprávěné a obvykle mají nějaký děj (například *Ústava*, *Protágoras* nebo *Parmenidés*).<sup>7</sup> U nepřímých dialogů můžeme ještě rozlišit tzv. rámcové dialogy, které mají více dějových rovin. Tento typ dialogu je právě dialog *Symposion* nebo *Faidón*. Další rysem, který můžeme vyzorovat u nepřímých dialogů, je ten, že se obvykle odehrávají bez ohledu na vnější okolnosti a v bezčasí, v kontrastu k dialogům přímým.

Nezabývejme se pro tuto chvíli otázkou, proč Platón psal svá díla většinou formou přímých dialogů, a přijměme teorii, podle které je možno ztotožnit Platóna s postavou Sókrata, který v jeho dialozích vystupuje.<sup>8</sup> Avšak, jak Havlíček dodává, proč tedy Platón ve svých dialozích tak často mění názory? Uveďme jako příklad Sókrata, který v dialogu *Gorgias* popírá identitu slasti a v dialogu *Protágoras* ji zase hájí. Jedním z možných vysvětlení je to, že se Platónovy názory s postupem času a jeho filosofické vyzrálosti mění, a tak se tedy i jeho filosofie v této časové ose vyvíjí.<sup>9</sup> Stejný průběh můžeme také vidět například i u Ludwiga Wittgensteina, který ke konci života zcela zavrhl svůj *Tractatus Logico-Philosophicus*.

U Platóna je možno volit z mnoha interpretačních přístupů. U interpretace Aleše Havlíčka je potřeba si uvědomit, že, podle jeho názoru existují dva paradigmatické<sup>10</sup> interpretační přístupy. Jedni považují Platóna za metafyzika, zatímco podle druhých je skeptikem. První přístup, který se také nazývá „dogmatickým“, hledá v Platónově myšlení metafyzický systém. Tento přístup je charakteristický například pro novoplatoniky. Druhý přístup je typický pro střední období Akademie a znovu se prosazuje od druhé poloviny 20. století.

---

<sup>6</sup> LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. III, 5

<sup>7</sup> HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika*. s. 14

<sup>8</sup> HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika*. s. 16

<sup>9</sup> HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika*. s. 16

<sup>10</sup> Výraz „paradigma“ je zde myšleno z pohledu T. Kuhna, *Struktura vědeckých revolucí*



První přístup, tedy systematické zpracování Platónova myšlení, dostal v 18. století svojí novou podobu. Vedle mnohých německých filosofů měl na jeho vytváření největší podíl Friedrich Schleiermacher, který přeložil téměř všechny Platónovy dialogy (překlady se nedostalo například *Ústavě* nebo *Zákonům*) a opatřil je interpretačními úvody. Tato malá revoluce zapříčila, že badatelé začali považovat filosofický obsah dialogů za neoddělitelný od jejich formy a chápali ho jako výraz Platónovy filosofie. Schleiermacher též vychází z předpokladu, že Platón je prvním systematickým filosofem. Samozřejmě, že tento interpretační přístup měl i své odpůrce, jako například G. W. F. Hegela, který považoval dialogy za neadekvátní výrazovou formu. Schleiermacher dospěl dále k názoru, že Platónův systém zůstává neměnným a je v dialozích přítomen. Jediné co se v dialogu mění, je způsob jeho předvedení. A tak se v literatuře vyvinula tzv. „unitární“ interpretace. I tento přístup se však dočkal kritiky, neboť v dialozích je možno najít odlišná pojetí týchž problémů nebo i protikladná tvrzení.<sup>11</sup>

Dalším interpretačním přístupem je tzv. „vývojový“ přístup, který je dnes možno považovat za nejrozšířenější. Tento přístup má své slabé stránky, zejména v chronologickém řazení dialogů, a to zejména z hlediska kategorizace dialogů na rané, střední a pozdní, na němž dosud nepanuje shoda. Další slabou stránkou je potom přehlížení dramatického a literárního aspektu dialogů. Zastánci toho přístupu jsou například L. Campbell, G. Ryle nebo G. Vlastos. Podle vývojové teorie měl nejdříve Platón psát tzv. sókratovské dialogy, které se zabývaly různými filosofickými naukami. Dále v středních dialozích se objevuje teorie „dvou světů“ se svou ontologií, epistemologií a psychologií. V pozdních dialozích se interpretační názory opět rozcházejí v tom, zda Platón pokračoval v teorii „dvou světů“ či nikoliv.<sup>12</sup>

Systematická teorie, také do sebe zahrnuje tzv. „esoterický přístup“. Ten vychází z předpokladu, že „esoterické nauky“ byly v Akademii pronášeny pouze pro zasvěcené. Mnozí zastánci tohoto přístupu např. G. Reale nebo K. Gaiser se domnívají, že Platónův filosofický systém se nevyvíjel, protože nebyl nikdy sepsán, ale byl předáván pouze ústní tradicí.<sup>13</sup>

---

<sup>11</sup> HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika*. s. 19-21

<sup>12</sup> HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika*. s. 22-23

<sup>13</sup> HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika*. s. 24

Tyto interpretační přístupy spojuje předpoklad systematickosti. Liší se pouze v hodnocení, zda se jedná o systém „jednotný“, „vyvíjející se“ nebo „esoterický“.<sup>14</sup>

Druhým paradigmatickým přístupem je přístup „skeptický“, který je stavěn do protikladu k systematickému přístupu. „Skeptičnost“ spočívá v tom, že podle jeho zastánců Platón nenabízí jednoznačné a definitivní řešení témat. Tito zastánci si kladou otázku, co je vlastně v dialozích ještě Platónovo. Mezi přední zastávce tohoto přístupu patří jeho zakladatel Leo Strauss nebo například S. Rosen. Tito filosofové věnují pozornost hlavně dramatickým detailům. Dále je spojuje teorie o neslučitelnosti systematické filosofie s formou dialogu. Pokud by, podle jejich názoru, chtěl Platón podat systematický výklad, psal by spíše pojednání než dialogy.<sup>15</sup> Například Martha Nussbaumová zastává názor, že Platón je sebekritickým filosofem, který reviduje dřívější stanoviska a také je ve svých dialozích podrobuje kritice. Dále také poukazuje na problematiku formy dialogu, a říká, že Platón používá dialog, aby podnítl nějaký názor, a aby čtenáři pocítili sílu představeného problému. Tímto postupem se pak snaží poukázat na alternativní reakce na tentýž problém.<sup>16</sup>

Do kontrastu s Alešem Havlíčkem můžeme postavit Giovanniho Reala, který zastává názor, že „základní problém interpretace Platóna, před nímž dnes stojíme, spočívá v náležité rekonstrukci vztahů mezi naukami, jež nacházíme v Platónových spisech a „nepsanými naukami“, jež chtěl Platón sdělit výlučně v dimenzi dialektického mluveného slova, a které známe jen díky jeho žákům“<sup>17</sup>. V jeho knize *Platón* shrnuje vývoj „paradigmat“ do čtyř bodů.

Za „původní paradigma“ považuje rozvinutí nauky Platónem a jeho žáky z Akademie, jmenovitě Aristotelem, Speusippem a Xenokratem. Zde je kladen důraz na „nepsané nauky“ více, než na Platónovy spisy. Paradigma je vnímáno jako převážně systematicko-analytické. Výchozím bodem je výuka, Platónovo živé slovo a jeho spisy. Reale, podotýká, že Platónovi žáci zdůrazňovali ve svých spisech právě to, co nebylo napsáno, a mimo jiné též podceňovali psané dialogy<sup>18</sup>.

Za druhé „paradigma“ Reale považuje to novoplatónské, též systematicko-analytické, avšak silně se soustředující na interpretované dialogy. Na druhou stranu přijímá též i „nepsané nauky“. V novoplatónské tradici je stěžejním dílem dialog *Timaios*, kde na prvním

<sup>14</sup> HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika*. s. 25

<sup>15</sup> HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika*. s. 25-26

<sup>16</sup> NUSSBAUMOVÁ, Martha. *Křehkost dobra*. s. 205

<sup>17</sup> REALE, Giovanni. *Platón*. s. 47

<sup>18</sup> REALE, Giovanni. *Platón*. s. 50-51, 58

místě stojí tři principy: bůh, ideje a látka. Postupem času se i zde obrací zájem k „nepsaným naukám“ a pozornost se také upírá k dialogu *Parmenidés*, o který se opírá novoplatónská metafyzika<sup>19</sup>.

Když v průběhu 18. století ztratilo novoplatonské paradigma svojí životaschopnost, bylo vystřídáno „paradigmatem“ D. Schleiermachera, které dává přednost dialogům a velmi omezuje význam a hodnotu „nepsaných nauk“<sup>20</sup>. Jeho přístup se zabývá systematickostí Platónských dialogů, jak jsem již stručně představila u interpretace A. Havlíčka.

Posledním „paradigmatem“, který Reale představuje, je paradigma navržené tübingskou školou, která vedle spisů, staví do popředí i „nepsané nauky“, a představuje je jako nezbytné pro pochopení samotných spisů, ať už z historického nebo ze systematického hlediska. Toto paradigma podle Reala ukazuje, že můžeme rekonstruovat „systém“ Platónova myšlení a tím poukázat na jeho jednotu. Máme spíše vycházet ze živého slova, nežli z teoretických pozic, což bylo ostatně blíže i Platónovi, který skrze mluvené slovo svěřoval svá nejhlubší poselství. Je nutno podotknout, že sám Reale, zastává též tento „paradigmatický“ přístup.<sup>21</sup>

Na tomto příkladu jsou jasně vidět odlišné interpretační přístupy Platónových dialogů. Havlíček rozděluje interpretační přístupy na dva paradigmatické, kdy jeden interpretuje Platóna jako metafyzika a druhý jako skeptika. Oproti tomu Reale, nám předkládá čtyři „paradigmatické“ etapy, kdy jedna je postupně nahrazována druhou. Oba autoři vystihují problematiku interpretace Platónových dialogů jinak. Je zajímavé vidět, že poslední „paradigma“ v Realeho interpretaci se opět vrací k „paradigmatu původnímu“, protože opět pozvedává význam „nepsaných nauk“.

---

<sup>19</sup> REALE, Giovanni. *Platón*. s. 50, 68

<sup>20</sup> REALE, Giovanni. *Platón*. s. 50, 66,

<sup>21</sup> REALE, Giovanni. *Platón*. s. 50, 84-85

## 2.2 Charakteristické rysy Platónových dialogů

Dalšími aspekty, které bych ráda představila, jsou charakteristické rysy Platónových dialogů. Až na malé výjimky ve všech vystupuje Sókratés, ať už jako postava hlavní nebo vedlejší a klade svým spoluobčanům otázky, které mají logickou formu „Co je to x?“. Tyto otázky jsou poté rozvíjeny v tematických okruzích a alternativními dotazy, na které existují odpovědi „ano“ nebo „ne“. Celý dialog se tak točí okolo úvodní otázky. V dialozích se může vyskytovat více postav, nikdy však nemluví najednou. Každá z postav má svou vymezenou roli a své názory prezentuje v určitých tematických blocích. Nutno podotknout, že názory a postoje v dialogu zastává odpovídající, nikoliv tazatel, kterým je zpravidla Sókratés<sup>22</sup>. Ten je téměř ve všech dialozích pouze postavou, používající maieutickou neboli porodní metodu, podle níž se vzdělávání realizuje prostřednictvím jeho otázek, jež vedou vzdělávané k novému poznání.

Jak už jsem naznačila v předchozí kapitole, Platónovy dialogy můžeme rozdělit na tři skupiny:

a, rané dialogy, které se zabývají etickými problémy a snaží se najít definice různých ctností, na které je kladen důraz. V těchto dialozích často vystupuje Sókratés a většinou končí aporií. Jsou to např. dialogy *Obrana Sókratova nebo Lysis*;

b, střední dialogy, které jsou datovány do vrcholného období Platónovy tvorby, jež začíná po první Sicilské cestě. Jeho výprava byla považována za cestu za poznáním pythagorejského učení, a proto se začínají objevovat témata nesmrtelnosti duše a matematiky v jeho dialozích. Nejdůležitějším tématem je však nauka o idejích. Často v nich mluví o dualismu světa idejí a našeho světa. To tedy znamená, že nad naším světem existuje ještě svět idejí, který je prvotní. Ideje jsou absolutní, na ničem závislé a jsou jedinečnými představitelkami jisté obecnosti (např. idea krásy). Věci v našem světě mají spoluúčast na idejích, avšak hmotný svět je pouhým odleskem světa idejí. Tyto věci mají sice rysy ideje, avšak jsou nedokonalé, protože např. krásná tvář může zošklivět, ale idea krásy zůstane stále stejně krásnou. I přes to, že celý hmotný svět je jen odleskem světa idejí, i tak je dobrý. Dobro v Platónově nauce o idejích je ideou nejvyšší, kterou by chtěl každý nazírat, avšak cesta k jejímu nazření je dlouhá a složitá.

---

<sup>22</sup> HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika*. s. 27-29

Jednou metodou nazírání idejí je tzv. Diotimin žebřík, který je představen v dialogu *Symposion*, přesněji v Sókratově řeči. Do dialogů, zabývajících se naukou o idejích, patří např. *Ústava* či *Faidón*.

c, pozdní dialogy jsou charakteristické odklonem od nauky o idejích, i přesto, že je toto tvrzení některými autory považováno za nepravdivé a alternativní témata, vztahující se k idejím se postupně začínají prosazovat. Platón také začíná zkoumat přírodní svět. Můžeme to vyložit jako jeho příklon k pythagorejské nauce. Sem řadíme např. dialogy *Tímaios* nebo *Politikos*.

Pozoruhodným faktorem v dialozích je také rozlišení historického a fiktivního Sókrata, skrze Sókratovy dialogy. Historický Sókratés je nám zprostředkován skrze Aristotela, Aristofanovy komedie, kterého ho velmi karikují nebo skrze Xenofonta, který potvrzuje či vyvrací Platónovy výroky. Avšak Sókratés, který vystupuje v dialozích, je postavou fiktivní, i když se některé její rysy mohou odpovídat i Sókratovi historickému. Tímto problémem se zabýval např. G. Vlastos.<sup>23</sup> Podle Pavla Hobzy Vlastos, pokládal Sókrata Platónových raných dialogů za totožného s historickým Sókratem<sup>24</sup>. Na druhou stranu můžeme vidět, že Ch. Kahn neztotožňuje historického Sókrata se Sókratem z Platónových dialogů. Argumentuje tím, že není možné, aby se tak kreativní autor, jakým Platón bezesporu byl, nechal tolik let ovlivňovat Sókratem, a to i po jeho smrti. Kromě *Apologie* jsou Platónovy dialogy považovány za fiktivní, a proto nemohou být považovány za historické dokumenty, které by potvrzovaly historičnost Sókratovu<sup>25</sup>. Kahn říká, že je nesnadné, avšak velmi důležité oddělit v Platónových dialozích Sókrata historického od toho fiktivního. Naznačuje však, že pokud se nám podaří komparovat Platóna s Antisthenem, Aischiem, Faidrem nebo Eukleidem, můžeme nalézt i v jejich dílech pasáže, které se podobají myšlenkám Sókratovým. Na jejich základě lze potom oddělit historického Sókrata a jeho myšlenky od fiktivního Sókrata, skrze něhož autoři pouze vyjadřovali své vlastní myšlenky<sup>26</sup>. I na tomto příkladu můžeme vidět, že rozlišení historického a fiktivního Sókrata, není snadnou úlohou.

Dalším charakteristickým rysem Platónových dialogů je skutečnost, že zabývá témata „spornými“ např. spravedlnost, krása, dobro, apod. Tato témata nemůžeme uchopit definitivním způsobem, protože jejich bezesporná definice je v těchto případech nemožná a

---

<sup>23</sup> HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika*. s. 29-30

<sup>24</sup> HOBZA, Pavel. *G. Vlastos Socratic Studies* [online]

<sup>25</sup> KAHN, CH. H. *Plato and the Socratic Dialogue*. s. 74-75

<sup>26</sup> KAHN, CH. H. *Plato and the Socratic Dialogue*. s. 1-4

každý pokus o definici nutně končí v aporii. Východiskem z této situace je podle Havlíčka, pouze adekvátní přístup k problému, tedy to, co je v dialogu *Faidros* vyloženo jako dialektická hra. Platón nechává své postavy promlouvat o sporných věcech, které jsou potom v dialozích konstituovány a kriticky rozebírány a provádí tedy syntézu a analýzu problémů. Tato hra nepředkládá lidské duši hotové teze a názory, k jejich automatické akceptaci, ale naopak, „zasévá“ pochybnosti, skrze které si člověk uvědomuje meze vědění a především bytostnou nevědomost člověka. Dialektickou hru Platón používá, neboť nevěří na filosofické poznání, uskutečněné přímým poučujícím způsobem. Proto také nepíše žádný traktát, ale pouze dialogy. V Platónových dialozích tedy nemůžeme najít jednoznačnou odpověď na diskutovanou otázku. Dialogy, ve kterých se tato charakteristika objevuje, jsou například *Euthyfrón*, *Lachés* z dialogů raných anebo *Menón*, *Lysis* či *Gorgias* z dialogů středních. Sókratés v těchto dialozích využívá metodu elenchu, tedy dotazování, zkoumání, prověřování, jež v případě neudržitelnosti zkoumané teze vede k jejímu vyvrácení. To může v určité fázi nebo na konci dialogu vyústit až v aporii. Elenchos je metoda typická pro sofisty a rétory<sup>27</sup>, od nichž se Sókratés ostře distancoval, i když byl mnohými obyvateli Athén považován právě za jednoho z nich.

---

<sup>27</sup> HAVLÍČEK, Aleš. *Dialog, etika a politika*. s. 30-33

## 2.3 Terminologie

V této kapitole bych ráda vysvětlila některé starořecké pojmy, se kterými se setkáváme v dialogu *Symposion*. Chci vysvětlit tyto pojmy zejména proto, že v antickém Řecku měly jiné významy, než bychom jim mohli přisuzovat. Ráda bych též poznamenala, že tento nástin bude stručný navzdory tomu, že diskuze o správném překladu uvedených pojmů je velmi rozsáhlá a literárně košatá. V této kapitole budu čerpat z F. Novotného, T. Hejduka a K. Boháčka spolu s J. Stránským. Slova, která zde chci představit, jsou: *συμπόσιον* (*symposion*), *ἐραστής* (*miláček*), *ἐρώμενος* (*milovník*), *ἔρως* (*láska*), *φιλία* (*přátelství*) a *ἐπιθυμία* (*žádostivost*).

Řecké slovo *συμπόσιον* se často překládá do češtiny a jiných jazyků slovem „hostina“. Podle Františka Novotného je tento překlad poněkud nepřesný. Novotný se přiklání k názoru, že slovo *symposion* není hostina, ale družná zábava, která následuje po jídle. Není to pouze pustá konzumace alkoholu v našem dnešním chápání, ale *symposiu*, chcete-li *hostině*, předchází též zahajovací modlitba<sup>28</sup>. Jeho tvrzení podporuje úryvek v předmluvě dialogu, kde Platón píše: „Potom, když si Sókratés ulehl ke stolu a pojedl on i ostatní hosté, vykonali prý úlitby a zazpívavše chvalozpěv bohu spolu s ostatními obvyklými úkony, chystali se k pití.“<sup>29</sup>

*Ἐραστής* (*miláček*) byl obvykle chlapec ve věku okolo 13. let, který byl v páru s veřejně činným *ἐρώμενος* (*milovník*).<sup>30</sup> Milovník byl obvykle starší, múzicky vzdělaný muž okolo 40 let, který byl rádcem a přítelem miláčka při jeho cestách životem, dokud se jejich cesty zase nerozdělily. Miláček byl například Alkibidés a milovník Sókratés. Tímto vznikal pederastický vztah<sup>31</sup> učitele a žáka. Jak říká Foucault, mladíčkem je ten, který ještě nedokončil svá studia a nedosáhl definitivního statutu a byl též uznáván, jako erotický objekt vysoké hodnoty.<sup>32</sup> Tento vztah, který bychom nazvali pedagogickou pederastií, byl státem uznáván a pokud byl bez sexuálního vztahu, byl považován za vhodný doplněk výchovy. Foucault se také zabývá rozdílem mezi manželstvím, pro které jsou stanovena pravidla,

---

<sup>28</sup> PLATÓN, *Symposion*. s. 6

<sup>29</sup> PLATÓN, *Symposion*. 176a

<sup>30</sup> BOHÁČEK, K., STRÁNSKÝ, J. *Platonica Pilonica II*. s. 22

<sup>31</sup> Pederastií se budu podrobněji zabývat později.

<sup>32</sup> FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II*. s. 256-257

uměřenost, spravování οίχος<sup>33</sup> a plození potomstva. Vztah muže a chlapce se naproti tomu vyznačuje vzájemnou nezávislostí, neexistencí institucionálního nátlaku a otevřenou hrou<sup>34</sup>. Více o vztahu miláčka a milovníka uvedu později.

Řecké slovo έρωσ se podle Tomáše Hejduka v českých verzích antických děl objevuje v různých překladech. Podle Františka Novotného je *erós* „substantivum mající společný kořen se slovem *eramai* nebo *eraó*... Sloveso *eramai* nebo *eraó* znamená „toužím“ a *éros* je tedy „toužení“, „touha“ ... Českým slovem láska se tento pojem nevystihuje: kromě toho není k podstatnému jménu „láska“ slova s tímto širokým významem...“<sup>35</sup> I když má Novotný tento názor, slovo „*erós*“ běžně překládá slovem „láska“. Touha je však podle Hejduka termín nepřesný a více obecný. *Erós* v antickém Řecku zdaleka nepokrývá některé dnes možné výrazy slova láska, např. altruismus nebo péče. Podle jeho názoru musíme představit *eróta* spolu s dalšími slovy, s nimiž souvisí.<sup>36</sup>

Těmito slovy jsou například φίλία (přátelství, láska) a φιλείν (milovat), které jsou odvozeny od slova φίλος (přítel s osobní náklonností a sympatií).<sup>37</sup> V tomto spojení nám Hejduk ukazuje trojí rozdíl mezi kořenem slova *fil-* a *era-*. 1, *erós* je prudší, intenzivnější a vášnivější, 2, *erós* vyjadřuje touhu a usilování, *filia* je spíše sympatií nebo oblibou, 3, *erós* více méně vyjadřuje sexuální chtíč, ale *filia* nemusí být s chtíčem nijak zásadně spjata.<sup>38</sup>

Dalším starořeckým slovem, které je neodmyslitelně spjata se slovem *erós* je επιθυμία (žádostivost). Lásku ve smyslu přátelství (*filia*) nemůžeme s *epithýmiá* moc spojovat, ale v případě *eróta* to Hejduk považuje za nutné. I když *erós* a *epithýmiá* po něčem touží a něco si žádají,<sup>39</sup> nemůžeme je považovat za jedno a to samé. Protože *erós* je spojen s dlouhodobějšími přáními a tím pádem zákonitě mizí vášnivá a emotivní *epithýmiá*, která je spíše spojena s přáními okamžitými.<sup>40</sup>

---

<sup>33</sup> Oikos můžeme přeložit, jako domácnost, dům, apod.

<sup>34</sup> FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II.* s. 268

<sup>35</sup> NOVOTNÝ, František. *O Platónovi III.* s. 212-213

<sup>36</sup> HEJDUK, Tomáš. *Od Érota k filosofii.* s. 43

<sup>37</sup> HEJDUK, Tomáš. *Od Érota k filosofii.* s. 43

<sup>38</sup> HEJDUK, Tomáš. *Od Érota k filosofii.* s. 45

<sup>39</sup> PLATÓN, *Symposion.* 200a

<sup>40</sup> HEJDUK, Tomáš. *Od Érota k filosofii.* s. 57



## 2.4 Názory na sexualitu

V této kapitole bych ráda představila některé, z pravidla filosofické názory, na homosexualitu v antickém Řecku.

Homosexualita je podle Dovera dispozice usilovat o smyslové potěšení přes tělesný kontakt s osobami stejného pohlaví. Také dodává, že se homosexuality stala nápadným rysem řeckého života, i když nemůžeme vyloučit, že existovala dávno předtím (před 6. stol. př. n. l.). Zobrazení homosexuality můžeme nalézt na stěnách Thery, v nástěnných malbách v Paestum, ale také v politických anekdotách či pomluvách, nebo i v Platónově formulaci ideálního filosofického vzdělání.<sup>41</sup>

Dover představuje pět nejdůležitějších zdrojů homosexuality: 1, pozdní archaickou a ranou klasickou homosexuální poezii; 2, zejména Aristofana a jeho současníci – attickou komedii; 3, Platóna; 4. Aischinovu řeč a stíhání Tímarcha; 5, homosexuální poezii helénského období.<sup>42</sup> Za relevantní pro naše zkoumání považují zejména názory na druhý a třetí uvedený zdroj.

2, Homosexualita poskytovala Aristofanovi dobrý materiál pro humorné komedie. Posláním komedií nebylo presentovat Athénské učence starší doby, ale především rozesmát publikum a osvobodit je od omezení, vyplývajících z povinností, náboženských omezení a ze společenské konvence. Aristofanovy komedie mají pobuřující ambice, mohou urážet intelektuály, politiky a další, neboť jedním z úkolů komických básníků a dramatiků bylo právo napomínat a kárat komunitu.<sup>43</sup>

3, V Symposiu je homosexuální touha a láska výchozím bodem, od kterého Platón rozvíjí svojí metafyzickou teorii. Platón sám se pohyboval v silně homosexuální společnosti.<sup>44</sup>

Dále Dover uvádí, že v antickém Řecku existovala jak *porné* („prodaný“), tedy prostitutka, která přijímala peníze a na oplátku za ně poskytovala své tělo k ukojení

---

<sup>41</sup> DOVER, K. J. *Greek Homosexuality*. s. 1-2

<sup>42</sup> DOVER, K. J. *Greek Homosexuality*. s. 10

<sup>43</sup> DOVER, K. J. *Greek Homosexuality*. s. 11-13

<sup>44</sup> DOVER, K. J. *Greek Homosexuality*. s. 13

sexuálních potřeb, tak i  *pornos*, tedy muž nebo chlapec, který provozoval homosexuální akt za peníze<sup>45</sup>. Nutno podotknout, že  *pornos* platil daně státu.<sup>46</sup>

Podle mého názoru je potřeba též představit názor na homosexualitu, protože jak později uvidíme, v dialogu  *Symposion* se mluví převážně o homosexuální lásce ve spojení s pederastií. V kontrastu s tím uvedu též názory na heterosexualitu, i když v mé práci má tato sexuální orientace daleko menší roli. Existuje samozřejmě mnoho různých názorů na plození dětí a související otázky, avšak homosexualita, zde úzce spojená s bohem Erótem, oslavovaného řečmi v  *Symposiu*, je tím pádem pro nás relevantnější, než heterosexualita.

Podle Michela Foucaulta spočívá hlavní rozdíl v sexualitě mezi muži a ženami, popř. otrocky, v tom, že muž zastává jakousi aktivní roli, tedy je spíše po jeho vůli, kdežto ženy a spol. zastávají roli pasivní. Pokud tento názor dovedeme do krajnosti, znamenal by tedy, že jsou ženy pouhými sexuálními hračkami mužů a musí jim být po vůli.<sup>47</sup>

Musíme si také uvědomit, že sexualita v antickém Řecku je spojena se životosprávou a Foucault to demonstuje na příkladu Eryximacha v dialogu  *Symposion*, kde spojuje slast stolování se slastí lůžka. Foucault také uvádí, že je zajímavé jak se od sebe postupem času oddělily morálka výživy a sexuální morálka a sexuální chování se stalo naléhavějším než problematika přístupu k potravě<sup>48</sup>. Toto by mohla být pro současnost velmi zajímavá otázka, neboť přestože dnes existuje v některých zemích téměř nulová sexuální výchova, odůvodněná její nevhodností pro děti, přibývá čím dál více anorektiček a bulimiček. Podle mého názoru problémy s příjmem potravy jsou daleko závažnější problémy k diskuzi a jejich řešení, než zákazy sexuální výchovy.

Platón ve svých dialozích uvádí, že třemi hlavními složkami slasti jsou potrava, pití a plození a dodává, že se jedná o slasti velmi prudké a silné, zejména u té poslední, a to přesto, že je probuzena poslední „... třetí a největší potřeba a nejprudší touha vyráží naposled, ale jistě působí, že jsou lidé šílenostmi nejžhavější, touha po rozplozování rodu, touha planoucí největší bujností.“<sup>49</sup> Tento názor podporuje i otázka Sókratova, který se v  *Ústavě* ptal svého společníka, zda může „... jmenovati nějakou větší a prudší rozkoš nad rozkoš pohlavní?“<sup>50</sup>

---

<sup>45</sup> DOVER, K. J.  *Greek Homosexuality*. s. 20

<sup>46</sup> DOVER, K. J.  *Greek Homosexuality*. s. 32

<sup>47</sup> FOUCAULT, Michel.  *Dějiny sexuality II*. s. 63-66

<sup>48</sup> FOUCAULT, Michel.  *Dějiny sexuality II*. s. 71-72

<sup>49</sup> PLATÓN,  *Zákony*. V. 783a

<sup>50</sup> PLATÓN,  *Ústava*. III. 403a

Z těchto dvou citací můžeme vidět, že milování bylo v antickém Řecku velmi ceněno a byl mu přikládán veliký význam.

Nicméně ničeho nemá být užíváno přesmíru, což si antičtí Řekové dobře uvědomovali, takže pro milování platila i omezení. Platón zastával názor, že je třeba tuto aktivitu spoutat těmi nejsilnějšími omezeními, např. strachem či zákony<sup>51</sup>. Aristoteles zase prohlašuje, že „... žádostivost musí být poslušná rozumu, jako dítě poslouchá příkazy dospělých.“<sup>52</sup> Tento názor je typický pro Aristotela, v jeho známé nauce o důležitosti uměřenosti v životě.

Další otázkou, kterou se podle Foucaulta Řekové zabývali, je rámec potěchy ze slastí. Tedy jinými slovy podmínky, za kterých je pohlavní akt provozován a jaké místo je mu přiznáváno v životě. Každý by měl dodržovat zákony své země, neurážet bohy a mít ohled na to, co je přirozené. Dále Foucault rozděluje ve vztahu k sexualitě tři různé strategie: a, strategii potřeby; b, strategii vhodné chvíle a c, strategii postavení<sup>53</sup>. Tyto aspekty strategie jsou podle mého názoru velice zajímavé a ukazují, jak se antičtí Řekové snažili vše svazovat zákony, aby se chovali uměřeně a zároveň si mohli užívat slastí.

### Strategie potřeby

Podle obecného mínění v antickém Řecku by se láska měla provozovat v noci, aby mohla být skryta před cizím pohledem. To je nepochybně projevem toho, že věnovat se slastem neslouží člověku ke cti a nepatří ani k těm nejvyšším činnostem, kterými se člověk zabývá.<sup>54</sup>

Proti tomu se podle Diogéna z Kyniky vymezoval Laertios, který se podle něj naopak oddával slastem sám se sebou na veřejných prostranstvích, protože se výše uvedenou zásadou nesouhlasil.<sup>55</sup>

Xenofónův Sókratés zase doporučoval svým žákům, kteří nebyli dostatečně obrnění proti slastem, aby se vyhýbali pohledu na krásné chlapce nebo odešli do vyhnanství a také k tomu, aby volili osoby, po kterých touží ne kvůli tělu, ale hlavně kvůli duši<sup>56</sup>. Jak jsem uvedla na začátku, budeme se zde zabývat hlavně homosexuální láskou, a proto i v tomto můžeme vidět Sókratovu morální nauku, kterou později rozeberu v dialogu *Symposion*.

---

<sup>51</sup> PLATÓN, *Zákony*. VI. 783a

<sup>52</sup> ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. III, 1119b

<sup>53</sup> FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II*. s. 73-74

<sup>54</sup> FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II*. s. 75

<sup>55</sup> LAERTIOS, Diogénes. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. VI, 2, 46

<sup>56</sup> XENOFÓN, *Vzpomínky na Sókrata*. I, 3,14

## Strategie vhodné chvíle

Podle Aristotelova názoru nebylo dobré věnovat se provozování slastí od útlého věku, ale taktéž ani ve věku příliš pokročilém. Měly být provozovány výhradně ve věku, kdy je možné počít děti<sup>57</sup>. Z toho vyplývá i Aristotelovo jednoznačné zavržení pedofilie, odsuzované i dalšími relevantními filosofickými školami až po dnešní dobu. Aristoteles na tom dále poukazuje na nutnost plození dětí a zachování pokolení.

Zajímavý se jeví také pohled na incest, kdy ho Sókratés striktně zakazuje. Je to zákaz univerzální, který je ustanoven bohy a za jeho porušení následuje trest v podobě nepodařeného potomstva. Jedná se i o porušení strategie vhodné chvíle, protože lidé nerespektují zásadu „okamžiku“. Incest se tedy rovná nerozpoznání vhodné chvíle.<sup>58</sup>

## Strategie postavení

Užívání slastí se vztahuje také na postavení daného člověka. Sexuální chování se zpravidla mění v závislosti na věku, pohlaví, situaci a povinnostech. Zákazy nejsou ukládány všem stejně<sup>59</sup>. Na této zásadě můžeme jasně dokumentovat nerovnost postavení v antickém Řecku, kde platily jiné předpisy pro ženy, otroky a miláčky v jejich protikladu k mužům. Dále, podle Foucaulta, sexuální uměřenost náležela v obci spíše lidem s vyšším postavením, úlohou a odpovědností.<sup>60</sup>

Foucault dále poznamenává, že v antickém Řecku existovaly tři paradoxy, kdy Řekové:

1, udržovali vztahy mezi muži a chlapci, ale zároveň jejich filosofové vystavěli morálku potřeby abstinence;

2, uznávali, že muži mohou mít sexuální vztah i mimo manželství, ale moralisté zformulovali princip manželského života, kde muž nesměl mít sexuální vztah s nikým jiným než se svojí ženou;

---

<sup>57</sup> BARNES, *The Complete Work of Aristotele Volume One*. VII. 582a

<sup>58</sup> XENOFÓN, *Vzpomínky na Sókrata*. IV, 4, 21-23

<sup>59</sup> FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II*. s. 82

<sup>60</sup> FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II*. s. 84

3, netvrdili, že slast je špatná, ale lékaři přece rozvinuli úvahy o nebezpečích, vyplývajících z jejího praktikování.<sup>61</sup>

Tyto paradoxy je možno vysvětlit pluralitou názorů v antickém Řecku na každé dané téma. Jak později uvidíme, i když filosofové dodržovali určitou abstinenci ve vztahu s mladíky, přece s nimi vztahy udržovali. Dalo by se říct, že v některých případech to tento vztah existoval pouze v akademickém smyslu a souvisel výhradně s výchovou, přičemž na druhé straně existoval v tomto vztahu i rozměr sexuální. V druhém paradoxu Foucault poukazuje na rozdíl mezi ženskými a mužskými právy. Ženy/manželky jsou svázány se svým právním a sociálním statutem. Všechna sexuální aktivita se musí odehrávat v rámci manželství a jejím jediným sexuálním partnerem má být její manžel. Manžel jí má ve své moci a žena mu musí plodit děti. V případě nevěry ženu čekají různé tresty, např. zákaz se zúčastňovat náboženských obřadů. Muži na druhou stranu mají určité povinnosti vůči ženě.<sup>62</sup> Například Solón nabádá k tomu, aby muž měl pohlavní styk se ženou alespoň jednou za tři měsíce.<sup>63</sup> Manžel by měl samozřejmě ženu respektovat, je zakázáno mít více manželek, ale zároveň není zakázáno, chodit za hetérami, otroky nebo mladíky, tudíž z hlediska sexuality není manžel vázán tak, jako jeho manželka.<sup>64</sup> Se ženou se má zacházet s respektem, ona se má starat o οίχος, avšak muž má jiná práva nežli žena, což je v antickém Řecku samozřejmé. Pokud se týče posledního paradoxu, je jednoznačné, že primární bylo z hlediska lékařského šíření pohlavně přenosných chorob. Ve spojení s náboženskými představami se jednalo o obavu z prokletí, které na jejich zdravotní stav mohli bohové uvrhnout. Další zajímavou vsuvkou je, že antičtí Řekové považovali znásilnění za menší prohřešek, než promyšlené svedení. V případě znásilnění totiž dotčená osoba jednala pod vidinou nutkavé úlevy svých žádostí, zatímco v případě lstivého svodu ženy, bylo jasné, že muž konal při smyslech a zachování racionality svého uvažování.<sup>65</sup>

Dostáváme se tím do problematického vztahu. Ač byl tedy vztah s chlapci znepokojivým tématem, řecká společnost jej přesto tolerovala. Také víme, že existovala jak láska k chlapcům (homosexualita), tak i k ženám (heterosexualita). V obojím případě je však z morálního hlediska důležitá jejich uměřenost.<sup>66</sup> Toto morální hledisko později najdeme

---

<sup>61</sup> FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II.* s. 131

<sup>62</sup> FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II.* s. 190-192

<sup>63</sup> PLÚTARCHOS, *Život Solónův XX.*

<sup>64</sup> FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II.* s. 192

<sup>65</sup> FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II.* s. 192

<sup>66</sup> FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II.* s. 247

v dialogu *Symposion*. Existuje také člověk, který ponechá Eróta, aby se v jeho duši usadil jako tyran, který ustavičně řídí všechny jeho činnosti.<sup>67</sup>

Milovat chlapce bylo „svobodnou“ praxí a byla povolena ze strany zákonů i veřejného mínění. Nalézala pevné základy v různých institucích (vojenské nebo pedagogické). Například Aristofanés si však dělal legraci z příliš povolných nebo zjišných chlapců.<sup>68</sup>

Stále se však potýkáme s otázkou, zda byli v Athénách tomuto typu lásky naklonění, protože na jedné straně jí připisují vysokou hodnotu, ale na stranu druhou otcové chrání své syny před intrikami a dalšími nástrahami života.<sup>69</sup>

Láska k chlapci může být čestná z morálního hlediska, pouze tehdy, když zahrnuje prvky φιλία. Vztah φιλία byl důležitější, než jeho sexuální rozměr. Filosofická erotika Platóna z tohoto momentu vychází. V dialozích *Lýsis*, *Symposion* nebo *Faidros* je možno tento moment dokonale doložit. Vztah k sexualitě je vlastně vztahem k pravdě, jak dokládá Diotimin žebřík v dialogu *Symposion*. V dialozích jsou postupem času nahrazeny aspekty „dvoření“ jinými aspekty, jakými jsou hledání pravdy a askeze. V těchto promluvách je také podstatným prvkem to, že skrze chvalořeč lásky, její moc a božskou povahu je nejdůležitějším moment svobody volby a okolností. Tedy jinými slovy otázky spojení s tím, komu by měl mladý muž podlehnout a za jakých podmínek.<sup>70</sup> Možná odpověď na otázku se objevuje například v první řeči dialogu *Symposion* „stud u věcí ošklivých, horlivý zájem o věci krásné“.<sup>71</sup>

Dialog *Symposion* a *Faidros* spojuje společná tematika pomíjivých lásek, které skončí, když miláček dospěje a milovník ho ponechá svému osudu<sup>72</sup>, stejně jako otázky nečestnosti a nečestných vztahů, kde se miláček dostane do závislosti na nečestném milovníkovi.<sup>73</sup>

Podle mého názoru jednou z důležitých otázek, týkajících se vztahů mezi muži je vymezení dělicí čáry mezi láskou k tělu a láskou k duši. Tato problematika je rozebírána například Xenofónem v díle *Hostina*. Ve filosofické rovině by měla být relevantnější láska

---

<sup>67</sup> PLATÓN, *Ústava*. IX 573c-d

<sup>68</sup> FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II*. s. 250

<sup>69</sup> PLATÓN, *Symposion*. 182a-183d

<sup>70</sup> FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II*. s. 298-305

<sup>71</sup> PLATÓN, *Symposion*. 178d

<sup>72</sup> PLATÓN, *Symposion*. 183d-e, *Faidros*. 231a-233a

<sup>73</sup> PLATÓN, *Symposion*. 182a, *Faidros*. 239a

k duši, která je jakýmsi mezičlánkem na cestě k lásce k poznání a k dobru, jak později uvidíme v dialogu *Symposion*.

Na základě předchozích argumentů a názorů antických Řeků jsme si ukázali zřejmý pohled na problematiku homosexuality. Podle mého názoru hlavním problémem jsou zde meze tolerance homosexuality. Tímto se také budu zabývat v následující kapitole.

## 2.5 Pederastie

V předchozí kapitole jsem sice nastínila něco z problematiky pederastie, avšak považuji za vhodné věnovat tomuto tématu jeho samostatnou kapitolu. Pederastie byla nedílnou součástí řecké společnosti a vyskytovaly se na ni kladné i záporné názory.

Hejdukova definice pederastie říká, že se jedná o: „zařízení či zvyklost, která prehistoricky byla součástí indoevropských iniciačních rituálů, ovšem postupně se společenskými změnami a kolapsem iniciačních rituálů se mění její význam, mění se funkce přeživších pederastických zvyklostí.“<sup>74</sup>

Hejduk poznamenává, že existují dva přístupy k erotice v antickém Řecku. Jeden, který pochází z Orientu, a odkazy na něj nalezneme například v poezii Anakreonta.<sup>75</sup> Typickými jevy pro tuto orientální lásku jsou změkčilost a zženštilost, podřizování se vůli druhých. Patří sem například typické znaky attické prostitute. Druhý je spojován s Dóry, kde byla láska podřízena disciplíně a vyšším výchovným cílům. K této erotice se přiklání například i Sókratés.<sup>76</sup> Jak už jsem představila v předchozí kapitole, můžeme nalézt též odpovědi na otázky, proč byl homosexuální vztah plný paradoxů. Na jedné straně Řekové odsuzovali změkčilost chlapců, tedy citovaný první přístup, avšak na straně druhé podporovali pederastii v rámci určitých pravidel a omezení, tedy přístup druhý. Antičtí Řekové považovali za špatný pouze přístup první, tedy Orientální přístup k erotice.

Pederastie byla zařazena do věků chlapců v době, kdy už byl vyčerpán vliv mateřství, ale na manželství bylo ještě brzy. Zde přichází na řadu výchova mužská a to před jejich vstupem do veřejného a vojenského života. Tento vztah pomáhal k dosažení zdatnosti, uvědomění si svého společenského postavení a pro další aspekty chlapcova budoucího směřování. Nutno podotknout, že pederastie nebyla unikátní jevem pouze v Řecku, ale existovala také např. u Peršanů nebo Keltů. V 5. století př. n. l. byla také velmi populární symposia, což byly jakési mužské spolky, které už sice nebyly spolky vojenskými, jako tomu

---

<sup>74</sup> HEJDUK, Tomáš. *Od Érota k filosofii*. s. 18

<sup>75</sup> Anakreón z Teu byl řecký básník poloviny 6. stol. př. n. l., který působil na dvoře Polykratově na Samu.

<sup>76</sup> HEJDUK, Tomáš. *Od Érota k filosofii*. s. 15



bylo předtím, ale kde se scházeli především přátelé s podobnými zájmy a názory a hojně diskutovali o těchto tématech.<sup>77</sup>

Miláček se směl se svým milovníkem účastnit symposií, kde naslouchal politickým diskuzím, recitoval básně, chvalořeči a podobně. Chlapci se také na těchto místech mohli ptát na jakoukoli záležitost a dostávalo se jim na tyto otázky odpovědi. Toto bylo tedy místo, kde byly předávány a stanovovány společenské hodnoty. Pokud však mladík svého milovníka opustil, zavřel si definitivně dveře do této komunity a byl jejími členy často veřejně ostouzen.<sup>78</sup> Toto spojení symposií a pederastie se objevuje na konci 7 století př. n. l. S vydáním Solónových zákonů (594 př. n. l.) počíná snaha o regulaci pederastie, neboť s koncem archaické doby a s rozpadem aristokracie pederastie narůstá. Tyto zákony pomáhaly zachovat „čistotu“ tohoto aktu a jeho vhodné provedení. V uvedeném století se též pederastie přesouvá do gymnasií a je spojována s atletikou. Gymnasia se tedy stávají hlavním místem homofilních námluv, místem kde začínají vznikat homosexuální vztahy mezi mladíky. Hejduk také demonstuje změnu místa a úpadek pederastie na keramickém umění, kde z nich postupem času mizí nákresy oslav s jídlem a pitím, a zůstává pouze pití. Starší muži jsou nahrazováni mladými, a starší jsou vyobrazováni spíše osamoceně. Změna v charakteru symposií je vidět i na přítomnosti hetér, které postupně zabírají místa dříve určená pouze mladíkům.<sup>79</sup>

S příchodem 5. Století př. n. l., se Platón či Xenofón snaží o obnovu dórské tradice nacházení opět aristokratické, smyslově čisté a hrdinské lásky skrze Eróta. Filosofie klasické doby je podle Hejduka nepochybně přihlášením se k této tradici.<sup>80</sup>

Pederastie byla pro Platóna a ostatní filosofy klasické doby něčím čistým a krásným. Podle mého názoru jim ani tak nešlo o vlastní sexuální vztah ke svému učedníkovi, jako spíše o jeho přípravu do života, přenos cenných informací a o jeho výchovu. Můžeme tedy nahlížet na dialog *Symposion*, jako na hostinu, kde se schází komunita přátel se svými miláčky, rozmlouvají o lásce, kladou si doplňující otázky ke svým promluvám a užívají si přítomnosti jeden druhého.

---

<sup>77</sup> HEJDUK, Tomáš. *Od Érota k filosofii*. s. 16-18

<sup>78</sup> HEJDUK, Tomáš. *Od Érota k filosofii*. s. 21

<sup>79</sup> HEJDUK, Tomáš. *Od Érota k filosofii*. s. 23-25

<sup>80</sup> HEJDUK, Tomáš. *Od Érota k filosofii*. s. 25

### 3. Dialog *Symposion*, Aristofanova řeč a její možné interpretační pohledy

V druhém oddíle své diplomové práce chci představit historická data v dialogu *Symposion* a jejich konotace, strukturu dialogu, předmluvu a jednotlivé řeči. V kapitole věnované výkladu Aristofanovy řeči chci poukázat na její možné interpretační přístupy. Také bych se ráda věnovala důvodům, pro které jsem si vybrala jako předmět své diplomové práce právě Aristofanovu řeč a vysvětlit její důležitost v celém dialogu. Jak víme, drtivá většina interpretací vyzdvihuje totiž jako hlavní řeč právě tu Sókratovu.

#### 3.1 Historická data v dialogu *Symposion* a jejich historické konotace

V této kapitole nastíním dvě hlavní časové linie, které jsou v dialogu *Symposion* obsaženy. Než se začnu věnovat historičnosti v dialogu *Symposion*, ráda bych poznamenala, že dialog je považován, za nepřímý dialog, přesněji dialog rámcový, který má více dějových rovin. V případě dialogu *Symposion* dvě. Dialog je vyprávěn skrze Apollódra jeho druhovy, který chtěl vědět, co přesně se odehrálo na hostině u Agathóna., první časová linie. Druhá časová linie je právě zmíněná hostina u Agathóna, Za potenciální třetí linii můžeme považovat pohled čtenářů *Symposia*, kteří už vědí, jaké osudy potkaly Sókrata a jeho druhy.

Podle Marthy Nussbaumové je poměrně obtížné přiřadit přesnou dataci, kdy Apollodóros a jeho přítel rozmlouvají o dialogu. Pokud vezmeme v úvahu historická fakta, musel se tento rozhovor uskutečnit někdy mezi léty 408-407 př. n. l., kdy se datuje odchod Agathóna z Athén a smrti Sókrata v roce 399 př. n. l.<sup>81</sup> Dále musíme vzít v potaz i Alkibidovu smrt v roce 404 př. n. l. Z toho vyplývá, že rozhovor mezi Apollódrem a jeho přítelem se musel odehrát krátce před Alkibidovou smrtí v roce 404 př. n. l, protože o něm ještě hovoří v čase přítomném.<sup>82</sup>

V roce 404 př. n. l., když měl Apollódros a jeho druh rozmlouvat o hostině u Agathóna Athény kapitulovaly a byla odstraněna demokracie, což bylo důsledkem porážky v bitvě se spartským vojskem u Aigospotamoi v roce 405 př. n. l.<sup>83</sup> Po této bitvě doplula spartská flotila do Athén, zablokovala přístav a donutila Athény kapitulovat. I když Korint'ané a další

<sup>81</sup> NUSSBAUMOVÁ, Martha C. *Křehkost dobra*. s. 351

<sup>82</sup> NUSSBAUMOVÁ, Martha C. *Křehkost dobra*. s. 355

<sup>83</sup> GEISS, Imanuel. *Dějiny světa v souvislostech*. s. 88

městské státy žádali Spartu, aby oplatila Athéňanům jejich rabování a ničení v dobách předchozích, Spartané tento návrh odmítli. Podrobené Athény přežily za cenu drastické redukce vlastní flotily na 12 lodí, a poboření městských hradeb. Podle Xenofóna odmítli Spartané zničit Athény, pro jejich roli v odražení perských nájezdů předcházejících řecko-perských válek.<sup>84</sup> Jako další opatření byla v roce 404 př. n. l. nastolena vláda 30 prospartských tyranů. Tato oligarchická vláda byla zřízena pro sepsání zákonů, podle nichž se měl nadále řídit veřejný život v Athénách. Na tento úkol však postupně rezignovali a namísto toho zahájili zatýkání a popravy občanů, kteří se za demokratické vlády živili udavačstvím a vydíráním aristokratů a kteří chtěli poté svoje postavení zneužívat k prosazování vlastních zájmů<sup>85</sup>. Jak však víme, tato vláda neměla dlouhého trvání a skončila jejím svržením v roce 403 př. n. l. Atmosféra v roce 404 př. n. l. nebyla tedy zdaleka tak optimistická, jako v roce 416 př. n. l. Athény byly v troskách a athénští občané přežili, pouze díky velkorysosti a uznalosti Sparty. Řeč Apollódra a jeho druha je tedy možno chápat jako upomínku na Athény v jejich zlatých časech, které byly tak vzdálené následujícímu rozvratu, a kdy už bylo možno na tuto dobu pouze nostalgicky vzpomínat. Nová doba už umožňovala tyto příběhy zašlých časů pouze vyprávět. K tomuto roku je potřeba také zmínit, že Vláda třiceti, nechovala Sókrata ve velké lásce, a proto mu nařízením Kritiáse a Charikla zakázala vyučovat řečnictví. Sókratés se s tímto verdiktem nehodlal smířit a nadále protestoval. Proto mu byla dále zakázána i práce s mládeží, tedy s lidmi do 30 let, aby je svými pokrokovými myšlenkami neovlivňoval.<sup>86</sup> Jak známo, Sókratés těchto zákazů neuposlechl a odmítl i Kritiovy nabídky na únos a vraždu boháče ze Salamíny Leonta.<sup>87</sup> Sókratés tedy mohl být popraven již v roce 404 př. n. l. Je však zajímavé, že k tomu nedošlo, stejně jako je nutné povšimnout si Sókratovy odvahy, s kterou čelil tyranům, ovládajícím v této době Athény. A na druhé straně je zajímavé sledovat, jak tyraní proti Sókratově intelektuální převaze a jeho všeobecné oblíbě v zásadě mnoho nezmohli.

---

<sup>84</sup> OSBORNE, Robin. *Dějiny klasického Řecka*. s. 191

<sup>85</sup> XENOFÓN, *Řecké dějiny*. s. 64

<sup>86</sup> XENOFÓN, *Vzpomínky na Sókrata*. s. I, 31-32

<sup>87</sup> LAERTOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. II, 24

Druhá časová linie se dá snadněji odvodit od výroku, že hostina se konala dávno „když jsme my byli ještě děti“,<sup>88</sup> za dnů Agathónova prvního vítězství při slavnostech tragédií, tedy v roce 416 př. n. l.<sup>89</sup>

Roku 416 př. n. l., kdy se měla odehrát hostina u Agathóna, byly Athény uprostřed peloponéských válek (431-404 př. n. l.). V těsně předchozím kritickém období válek perských (490-449 př. n. l.) dokázala jak Sparta, tak i Athény potlačit vzájemnou rivalitu a spolupracovat proti nepříteli. Poté, co se však Athény staly námořní mocností, rivalita se opět objevila, až propukla v peloponéskou válku.<sup>90</sup> Athény tedy byly v tomto období ve svém největším rozkvětu, byly bohatou dominantní námořní velmocí. Rok 416 př. n. l. byl také rokem mírovým, následujícím několik let po uzavření padesátiletého příměří v roce 421 př. n. l. Mír však vydržel pouhých šest let. Můžeme však obecně říci (a později se k tomu i dočteme), že na symposiu u Agathóna panovala optimistická nálada. Athény byly mocností, i když měly stále v čerstvé paměti válečné útrapy, mor a hladovění. Básníci, politici či filosofové měli čas na rozvoj intelektuálních činností, neboť prozatím nemuseli do války. Obyvatelé Athén ještě netušili, co jim přinese rok 415 př. n. l. V tomto roce se vojevůdce Alkibidés vydává na expedici proti Syrakusám na Sicílii.<sup>91</sup> Tato expedice, skončila v roce 413 př. n. l. katastrofou, která byla zcela nevyhnutelná z důvodu přílišného přeceňování vlastních sil a chybných úsudků vojevůdců. Syrakusanům pomáhala v námořní bitvě také Sparta. Následně Alkibidés prchl z Athén, kde byl prohlášen za zrádce.<sup>92</sup>

Můžeme si též povšimnout, že dialog je tím pádem umístěn do fiktivního časového období, protože Platónovi by v roce 416 př. n. l. nebylo více než 10 let a byl by tedy příliš mladý, aby se symposia mohl účastnit nebo o něm dokonce pojednávat. Dialog *Symposion* je také řazen do dialogů středních a jeho napsání se řadí do rozmezí let 385-370 př. n. l.

V letech 385-370 př. n. l., kdy datujeme vydání dialogu *Symposion*, nebyly Athény nadále ani v regionálním měřítku peloponéského bojiště, ani v širším měřítku „globálního“ středomořského bojiště, nijak významným hráčem. Pro naše zkoumání se stal zajímavým až rok 387 př. n. l., kdy Platón zakládá v Athénách svojí akademii<sup>93</sup>, která existovala až do roku 529 n. l., kdy byla definitivně uzavřena východořímským císařem Justiniánem. V roce 379 př.

---

<sup>88</sup> PLATÓN, *Symposion*. 173a

<sup>89</sup> NUSSBAUMOVÁ, Martha C. *Křehkost dobra*. s. 351

<sup>90</sup> GEISS, Imanuel. *Dějiny světa v souvislostech*. s. 85

<sup>91</sup> GEISS, Imanuel. *Dějiny světa v souvislostech*. s. 86

<sup>92</sup> OSBORNE, Robin. *Dějiny klasického Řecka*. s. 190

<sup>93</sup> GEISS, Imanuel. *Dějiny světa v souvislostech*. s. 88

n. l., poté co Théby vyhnaly spartské okupanty, byla Athénám navracena volná ruka k opětovnému vybudování námořnictva a k založení nového attického námořního spolku, který měl obnovit jejich nadvládu nad námořním obchodem.<sup>94</sup> Athény se tím vymanily z nadvlády Sparty, a dostaly k obnově samostatnosti a politické nezávislosti. Vzhledem k nepřesnému datu vydání dialogu *Symposion* se můžeme pouze domnívat, že Platón toto dílo mohl vydat, jako jakousi vzpomínku na Athény v dobách jejich největšího rozkvětu. Sám si to, jako chlapec, mohl pouze matně pamatovat, ale chtěl svým spoluobčanům poukázat na zašlou slávu. Můžeme též předpokládat, že jeho učitel Sókratés mu mohl vyprávět o tom, jaké Athény byly okolo roku 416 př. n. l., čímž Platón mohl ve svém dialogu zachovat alespoň částečnou autenticitu momentu. Avšak to bychom možná už příliš spekulovali.

Tento dialog můžeme tedy považovat za jakousi vzpomínku na Sókrata a Athény v letech jejich největšího rozkvětu.

---

<sup>94</sup> GEISS, Imanuel. *Dějiny světa v souvislostech*. s. 89

### 3.1 Přehled interpretací dialogu *Symposion*

Dialog se skládá s předmluvy, šesti chvalořečí boha Eróta v podání, Faidra, Pausania, Eryximacha, Aristofana, Agathóna a Sókrata. Každá z níže uvedených řečí, vystihuje boha Eróta jinak a v jistých ohledech na sebe některé řeči navazují.

Dialog *Symposion* je nepřímým dialogem a řadí se do dialogů středních. Podle Marthy Nussbaumové, ukazuje Platónův *Symposion* vazbu nepřímé řeči a křehkosti naší znalosti lásky. S tím je také spojena potřeba dobrat se poslechem a vyprávěním příběhů k tomuto základnímu prvku našeho života. Poukazuje na to, že ačkoliv Sókratés radí svým žákům jak se povznášet a zohledňovat všechny případy hodnot., oni se jeho radami neřídí a stávají se milovníky jednotlivostí z jejich osobní historie. Nussbaumová říká, že dialog *Symposion* je více celkem Alkibidovým než Sókratovým. Připomíná nám, že jsme lidé nenapravitelní a musíme učit a posuzovat hodnotu Sókratova učení.<sup>95</sup>

Dialog *Symposion* je mnohými interprety považován za dialog komicko-tragický. Jeden důvod můžeme vidět i v Agathónovi, jakožto představitele attické tragédie a Aristofanovi, jakožto představitele attické komedie. Dalším argumentem může být také interpretace Giovanniho Reala, který zastává názor, že tento dialog je komický, protože Platón vkládá do Aristofanových úst hlavní nářky na Prvotní principy, jak uvidíme později.

Ráda bych nastínila strukturu dialogu *Symposion*, z pohledu vedoucího mé diplomové práce Pavla Hobzy a výše zmíněného Giovanniho Reala. Pokusím se zde vyložit důležitost Aristofanovy řeči v dialogu *Symposion*, a odpovědět tím na otázku, proč jsem si Aristofanovu řeč vybrala, jako téma své diplomové práce.

Hobza představuje dialog jako jakousi symfonii, kde se proplétají témata a motivy, jež nám chce autor sdělit. Jeho nevšední interpretace zastává názor, že hlavním tématem *Symposia* je vlastně dionýský<sup>96</sup> prvek přírody. Můžeme si ho povšimnout již v počátku

---

<sup>95</sup> NUSSBAUMOVÁ, Martha. *Křehkost dobra*. s. 350

<sup>96</sup> Dionýsos byl původně bohem plodnosti, avšak v mé práci ho charakterizují jako boha vína a nespoutaného veselí. Je synem boha Dia a smrtelnice Semely. Héra manželka Dia, ze žárlivosti zapálila dům, avšak plod Dionýsa se zachránil díky břečťanu, který rostl vedle domu. Proto je společně s Dionýsem často uváděn břečťan. Poté byl svěřen do péče nymfám, kde žil ve sluji obrostlé révou a naučil se pěstování vína, kterým opíjel sebe i nymfy, se kterými žil. Typickým znakem, který Dionýsos nosil, byly vedle břečťanu i fialky. Když Dionýsos dospěl, cestoval ve společnosti silénů a satyrů z jedné země do druhé, aby rozdával své dary a získával úctu lidí. NEŠKUDLA, Bořek. *Encyklopedie řeckých bohů a mýtů* s. 63 Typická pro Dionýsův kult byla také maska, symbolizující ztrát identity a znamenající změnu osobnosti. Tamtéž. s. 65

dialogu a vrcholí v poslední řeči Alkibida. V této interpretaci je Erós, jakožto předmět chvalořeči a obecně považovaný za hlavní téma dialogu, pouze maskou Dionýsovou.<sup>97</sup>

Dionýský prvek je zde ztotožňován s *fysis*<sup>98</sup> a upozorňuje nás na dialogickou důležitost. Na jedné straně můžeme Dionýsa spojovat pouze s vínem a opilstvím, anebo na straně druhé ho můžeme představit jako boha, díky kterému se všichni na hostině baví a napájí, tedy jako toho, kdo zaručuje vše, co se v dialogu děje. Dále si nemůžeme nepovšimnout podobnosti Dionýsa se Sókratem a Alkibidem. Sókratés se na tuto sešlost podle Aristodéma vystrojil, byl obut a vykoupán.<sup>99</sup> Byl ten den krásný, i když byl obvykle považován za ošklivého. Hobza tedy předpokládá, že Sókratés šel na tuto oslavu přestrojen za krásného, což je také jednou z charakteristických vlastností Dionýsa. Alkibidova identifikace s Dionýsem je také vyřčena již na počátku dialogu. To, že si Sókratés sedl na hostině vedle Agathóna vyvolá menší spor o tom, kdo z nich je moudřejší, až Sókratés prohlásí, ať je později jejich soudcem Dionýsos.<sup>100</sup> Tento spor se také vyřeší na konci dialogu, kdy přichází Alkibidés se svojí chvalořečí na Sókrata. Alkibidés také disponuje dalšími charakteristickými vlastnostmi, které jsou podobné těm Dionýsovým, přichází uprostřed hostiny, opilý a hlučný za doprovodu flétny,<sup>101</sup> zahalen břechťanem a fialkami.<sup>102</sup> Toto je také antickou presentací opilého Dionýsa.<sup>103</sup>

Po určení dionýských motivů v dialogu se náš zrak může obrátit na filosofické významy těchto prvků, jež se podle Hobzy zdají být vyjádřením *fysis*.<sup>104</sup> První tři řeči jsou podle Hobzy jakýmsi představením, kde se důležitost *fysis* nebo dionýského prvku vynořují pouze postupně a nestávají se explicitními.

Ve Faidrově chvalořeči je *fysis* zmíněna pouze náznakem. Faidros popisuje Eróta jako toho, kdo je: „z bohů nejstarší i nejdůstojnější a nejmocnější ze všech bohů“<sup>105</sup>. Protikladem *fysis* je *nomos*<sup>106</sup>, který Hobza ztotožňuje s vládcem Olympu Diem, který porazil svého otce

---

<sup>97</sup> HOBZA, Pavel. *Plato's Symposium*. s. 41

<sup>98</sup> *Fysis* je řecké slovo pro přirozenost neboli trvalá struktura jsoucna, vše co je živé.

<sup>99</sup> PLATÓN, *Symposion*. 174a

<sup>100</sup> PLATÓN, *Symposion*. 175d-e

<sup>101</sup> PLATÓN, *Symposion*. 212c

<sup>102</sup> PLATÓN, *Symposion*. 212e

<sup>103</sup> HOBZA, Pavel. *Plato's Symposium*. s. 42-44

<sup>104</sup> Podle Hobzy zde můžeme *fysis* vyložit jako růst/pravdu či původ věcí a Dionýsos může být spojen s oběma těmito významy. Můžeme ho vidět, jako boha, který odstraňuje všechny sociální konvence a omezení nebo jako ztělesnění pravdy a původní postata *fysis*.

<sup>105</sup> PLATÓN, *Symposion*. 180b

<sup>106</sup> *Nomos* je starořecké slovo označující zákon, nebo nějakou normu.

Krona a nastolil nový světový řád. Eróta můžeme postavit v jeho protikladu, jako boha nejstaršího a jakousi původní povahu přírody, *fysis*.

Ve Faidrově řeči byla *fysis* presentována pouze implicitně, ale v následujících řečech Pausania a Eryximacha se začínají objevovat náznaky více zřejmé. Pausanias rozděluje Eróta na dva bohy a jednoznačně preferuje staršího (Nebeského). Tím pádem Nebeský Erós zpochybňuje autoritu olympských bohů. Současně, jak bude později rozvedeno, nemá účast na ženách a zaměřuje se pouze na muže, protože mu chybí ženský prvek. Druhým je Erós Obecný, který je obsažen ve všem. *Fysis* se zde zmiňuje pouze ve vztahu lásky k pohlaví silnějšímu a tedy více racionálnímu. Pausanias se zde vypořádává i s *nomos*, které je spojeno s homosexualitou (rozlišení athénských a např. Iónských názorů a předpisů, spojených s homosexualitou). Jakýkoliv náznak *nomos*, zde automaticky implikuje také *fysis*. Třetí z řečí, řeč Eryximachova rozpracovává a prohlubuje motivy Pausaniovy řeči a zdůrazňuje roli *fysis*. Jako doktor se snaží zakotvit Pausaniasův motiv dvojího Eróta v nauce o těle (*physis tón sómathón*).<sup>107</sup>

Zde přicházíme ke čtvrté, pro mne nejdůležitější řeči dialogu, tedy k řeči Aristofanově. V Hobzově interpretaci je jakýmsi bodem obratu. Její centrálnost nespočívá pouze v jakési střední poloze, ale také v novém přístupu k diskutovanému tématu. Důležitost *fysis*, zůstává i v této řeči převážně implicitním tématem, poněvadž chybí explicitní spojení s Erótem, i když její důležitost stále roste. Aristofanes zcela pozmění strategii chvalořeči. Zatímco první tři řeči byly složeny jako chvály na nejstaršího a nejmocnějšího boha Érota, Aristofanes svojí řeč bere jako pojednání o lidské přirozenosti (*anthrópinén physis*).<sup>108</sup> Erós se v jeho řeči objevuje až poté, kdy Zeus rozdělil starověký charakter lidí na polovinu. Také je zde koncipován, jako přání nebo touha lidské povahy, která chce být znovu spojena dohromady. Bod obratu tkví v koncepci dvou druhů *fysis*. Jedna je spojena s bohem Erótem u prvních tří řečníků a druhá je ztotožněna s Erótem, jako pomocníkem lidské přirozenosti. Konečně se tedy *fysis* stává explicitní. Aristofanes také disponuje charakteristickými vlastnostmi Dionýsa: je úzce spojen s divadlem, na počátku dialogu je charakterizovaný jako: „...jistě ne Aristofanés, jehož veškerá činnost jest věnovaná Dionýsovi a Afroditě...“.<sup>109</sup> Dále i jeho představa o Erótovi, jakožto o bohu nejmladším, připomíná Dionýsa, u něhož je též bohem nejmladším.

<sup>107</sup> HOBZA, Pavel. *Plato's Symposium*. s. 44-45, PLATÓN. *Symposion*. 186b.

<sup>108</sup> PLATÓN, *Symposion*. 189d, 191d

<sup>109</sup> PLATÓN, *Symposion*. 177e



Aristofanés pojímá Eróta jako bytost, která vede lidi k jednotě s jejich antickou přirozeností a Dionýsos je bohem jednoty, který vede lidstvo k jednotě s původní mocí přírody.<sup>110</sup>

Přejdeme, k posledním třem řečem dialogu. Tyto řeči jsou těmi, které chce Apollódrův druh slyšet.<sup>111</sup> Z tohoto hlediska můžeme nahlížet na strukturu dialogu, jako Platónův záměr udržet tyto řeči v jednotě. Na první pohled se může zdát matoucí spatřovat v tom jednotu, ale pokud se na tento problém zadíváme blíže, i v tom se, podle Hobzy, projevuje Dionýsova povaha, která spočívá v nejednoznačnosti. Tuto nejednoznačnost vidíme již v Dionýsově původu – otec bůh a matka smrtelná žena. Ukazují se nám i tři odlišné stupně/metody: první přichází božská (řeč Agathóna), následuje daimónská (Sókratés/Diotima) a končí u lidské (Alkibidés).

Jak později uvidíme Agathón kárá předchozí řečníky, za chvalořečení Eróta pouze kvůli jeho přínosům a ne pro něho samého. On se této chyby chce vyvarovat, což můžeme chápat jako náznak fysis. Agathón navazuje na argument, že Erós je bohem nejmladším, pokračuje obdivem k jeho ohromující síle, kterou vládne nad bohy, aby posléze skončil tím, že ho oslavuje za založení jakéhosi věku míru a lásky. I v této charakteristice Eróta, můžeme spatřit Dionýsa, protože vyjmenovaná vlastnosti přísluší i jemu. Hobza se domnívá, že Agathónova Eróta můžeme přiřadit k Agathónovi samotnému. Dále poukazuje na to, že když mu Sókratés později klade otázky, snadno zavrhuje svůj názor. To se zdá být podivné, protože, jak víme, Agathón přednášel svá dramata před nesčítným množstvím posluchačů, a na symposiu se nechal takto snadno pře-argumentovat. Hobza se tedy domnívá, že toto chování je vysvětlitelné faktem, že Agathón má v sobě velké množství feminity, ostatně i jako milenec Pausaniův. Naopak u Sókrata převládá maskulinita. Tím pádem se mu Agathón bez větších bojů poddá. Můžeme to vypořadovat i v Agathónově definici Eróta, který je „hebký, krásný a žije mezi květy“. Zde se nám ukazuje první dvojznačnost Dionýsa, obsahujícího v sobě jak feminitu, tak i maskulinitu.

Další řečí je řeč Sókrata, který tlumočí řeč Diotimy. Ta podává svědectví o tom, že Erós není bůh, ale daimón, který žije mezi bohy a lidmi. Jeho přirozenost pochází z báje, byl synem Penie a Porose. Dále Hobza poznamenává, že výrok: „...když je Erós takový, jaký užitek poskytuje lidem?“<sup>112</sup>, můžeme vyložit, jako antropologický odkaz na smrtelnou povahu člověka a ne pouze na chvalořečení Eróta. Jak se později dozvíme, lidé touží po nesmrtelnosti.

<sup>110</sup> HOBZA, Pavel. *Plato's Symposium*. s. 45-46

<sup>111</sup> PLATÓN, *Symposion*. 172a-b

<sup>112</sup> PLATÓN, *Symposion*. 202c

Můžeme tedy vidět, že mytická a lidská přirozenost touží po něčem, čeho se jí nedostává. Erótův mytologický převlek je tedy to samé, jako antropologické bádání u lidí. *Fysis* je zde smrtelnou přirozeností (*thnéte physis*)<sup>113</sup> a také se ukazuje být pravým předmětem Sókratovy řeči a tedy hlavním tématem dialogu *Symposion*. Poté přicházíme s druhou Dionýsovou nejednoznačností, kterou v sobě skrývá a tou je smrtelnost, odvozovaná od své matky Semele a nesmrtelnost, odvozovaná od svého otce Dia.

Závěrečná řeč Alkibidova podle Hobzy odhaluje nejnápadnější rys Dionýsovy nejednoznačnosti. Dvojznačnost v přirozenosti v předmětu, který je chválen, a který byl pouze naznačen u Agathóna, stává se u Alkibida předmětem celé jeho úvahy. Když Alkibidés vychvaluje Sókrata, zdůrazňuje svojí dvojznačnost: například ho přirovnává k Silénským sochám, které v sobě skrývají sošky bohů, i když to na první pohled není znát. A na tomto příkladě můžeme vidět poslední nejednoznačnost, která srovnává povrch (Silénské sochy) s hloubkou (sošky bohů ukryté uvnitř). Tento rozdíl můžeme vidět, pokud také srovnáme historického Alkibida, vojevůdce a politika a fiktivního Alkibida, velkého obdivovatele Sókratova, který i přes svoji prudkou řeč Sókrata velice obdivuje. Hobza dále dodává, že tato třetí nejednoznačnost se zdá být, hůře určitelná, avšak na rozdíl od předchozích řečí, Alkibidova řeč byla doprovázena komparací Alkibida - Dionýsa. Co se týče této chvály Alkibidovy na Sókrata, zahrnuje prvek Dionýsův na několika místech: například Sókratés je srovnáván se Silény a satyrem, kteří patří do úzkého kruhu okolo Dionýsa, dále Sókratova aktivita může být označena slovy mánie či šílenství<sup>114</sup>, které se označují jako zachycení Dionýsem. Ač je tato nejednoznačnost nejhůře identifikovatelná, Hobza ji považuje za nejdůležitější ze skupiny tří řečí a domnívá se, že toto bylo právě Platónovým záměrem, tedy zdůraznit oponující názory a demonstrovat na nich, co je nejzásadnější dionýsovskou funkcí.<sup>115</sup>

Hobzovu interpretaci dialogu *Symposion* můžeme pojmout z hlediska *fysis*, jak ostatně sám autor dodává. V prvních třech řečech autor odděluje *fysis* od *nomos*, přičemž na *fysis* je kladen větší důraz. Můžeme to ztotožnit s bohem Erótem v jeho roli boha nejstaršího. Čtvrtá řeč však mění pohled na *fysis* a stává se z ní *anthrópinén fysis*, tedy lidská přirozenost. Aristofanes umísťuje boha Eróta na zem a dělá z něj pomocníka lidského pokolení. Proto Hobza ve své interpretaci považuje Aristofana, za bod obratu v dialogu *Symposion*. Poslední

---

<sup>113</sup> PLATÓN, *Symposion*. 207d

<sup>114</sup> PLATÓN, *Symposion*. 218b

<sup>115</sup> HOBZA, Pavel. *Plato's Symposion*. s. 46-52

tři řeči, dále mění pohled na *anthrópinén fysis* a přetvářejí ji na *thnéte physis*, tedy smrtelnou přirozenost. Zde už nám autor ukazuje dvojznačnost dionýského prvku, který se vztahuje k lidem a jejich smrtelnosti. Na rozdíl od Aristofana, který ve své řeči stále Eróta považuje za nadpozemskou bytost, poslední tři řečníci se zabývají již působením Eróta na smrtelníky, čímž se do centra zájmu dostává lidské pokolení. To můžeme potom pozorovat především v Sókratově řeči, jež skrze řeč Diotiminu nabádá filosofy, aby se snažili nazírat ideje, či ještě dále v řeči Alkibidově, který chvalořečí Sókrata jako smrtelníka.

Reale, ovšem z druhé strany zastává názor, že musíme *filia*, Eróta a jejich vztah k nejvyššímu principu (dobru), interpretovat z pohledu kosmické dimenze. Platón se touto myšlenkou také zabývá např. v dialogu *Lýsis* nebo *Gorgias*. Poukazuje na to, že láska, jakožto dobro, přesahuje lidský svět, protože po dobru touží všechny věci a ne pouze lidé. *Filia*, čili láska mezi lidmi je tedy podle Reala plně tematizovaná až v dialogu *Symposion* a to skrz Eryximachovu řeč. Ten, jak později uvidíme, prohlubuje řeč Pausaniovu, která rozlišuje Eróta na Nebeského a Obecného. Na Erótovi Nebeském Eryximachos ukazuje harmonii, prováděnou skrze lásku, vyrovnává protiklady, harmonicky vše sjednocuje a vnáší tím do všech věcí uměřenost a shodu. Reale, dodává, že na tom můžeme vidět jakousi inspiraci Hérakleitovy nauky o protikladech<sup>116</sup>.

Než se tedy dostaneme k Aristofanově řeči, chce, Reale nejprve vyložit řeč Sókratovu. I v jeho řeči totiž nacházíme kosmickou dimenzi, protože popisuje Eróta, jako toho, kdo vše spojuje v jeden celek, což se také ukazuje v antropologické sféře. Erós je tedy obsažen v každé lidské činnosti, protože člověk dělá vše proto, aby dosáhl dobra a uspokojil tak své bytostné tíhnutí k němu, jež se odehrává skrze lásku ke kráse. To se potom děje po stupních, jak bude vysvětleno v rozboru Sókratovy řeči. Reale, ukazuje, že pokud bylo Eryximachovo pojetí Eróta charakterizováno jako harmonie protikladných sil, tak Sókratovo pojetí považuje Eróta za toho, kdo vytváří tuto harmonii a je tedy tím, který je „odsouzen“ být mezi a uměřen (jeho matkou byla chudoba a otcem důmysl, jak bude později více rozvinuto). Podle Reala zde Platón poukazuje na bipolární strukturu (složenou z látkového principu *Penia* a z formálního principu *Poros*), tedy na stav, kdy se Erós se v této dimenzi stále sebe-obnovuje a neustále se realizuje v různých rovinách bytí (Diotimin žebřík). Látkový a formální princip jsou vzájemně v protikladu, ale zároveň jsou na sebe odkázané. Tyto principy<sup>117</sup> tvoří tedy

---

<sup>116</sup> REALE. G. *Platón. s. 388-392*

<sup>117</sup> První principy jsou uvažování o původu a příčinách jsoucího. Tyto první principy nalézáme již u presokratiků.

dvojice a zvláštním aspektem je jedno<sup>118</sup> (Erós), je síla, která z něho vychází a opět se do něj vrací.<sup>119</sup>

Zde můžeme již přejít k interpretaci řeči Aristofanovy, kde Reale, razí názor, že Platón vytváří komickou hru tím, že vkládá do úst Aristofanových nejsilnější narážky na první principy a odkazují v závěru jeho řeči na dvojici, stejně jako na Jednotu. Právě tato metafyzická koncepce je v Aristofanově řeči nejvýznamnější. Reale, zastává názor, že v popisu fyziologie androgynů je Erós radikální touhou, která nabádá každého, aby hledal svojí ztracenou polovinu a získal tak opět původní celistvost. Toto rozpůlení a následná snaha o opětné spojení je, podle Reala, u Platóna obrazem nejvyššího božství, které reprezentuje právě Jednota a dvojice. Reale, nás upozorňuje na to, že narážky na „nepsané nauky“, zde nemusely být dostatečně pochopeny, neboť jsou vyjádřeny pomocí značných metafor. Za zásadní narážky na Jednotu a dvojici považuje, Reale pasáž 192b-193b. Podle jeho názoru je zde vyobrazeno zlo jako podvojně dělení, zatímco dobro se ukrývá v jednotě.<sup>120</sup> Dále se zabývá otázkou, z jakého důvodu bylo zaměněno pořadí řečníků a namísto Aristofana nejprve promluvil Eryximachos. Bylo to především z důvodu vyjádření harmonického spojení protikladů, které Aristofanes ve své řeči dále rozvíjí. A tedy, podle Reala, Platón takto nahrazuje předchozí pořadí novým systematickým či směrodatným pořadím, které je nutné respektovat. Dále autor poukazuje na to, že v Aristofanově řeči nedochází k hledání druhé poloviny v antropologické rovině, ale v rovině samotného dobra.<sup>121</sup> To je vyjádřeno metaforou: „...co jeden, v druhém hledá, je vlastně dobro, je neustálá snaha o to, mít druhého, snahou o trvalé vlastnictví dobra ...“.<sup>122</sup> Zde můžeme připodobnit řeči Aristofanovu a Sókratovu, a to v tom smyslu, že oba považují za nevyšší dosažitelný cíl nazírání idejí dobra. Svoji úvahu ukončuje, Reale výrokem: „Láska je tedy steskem po Jednotě a touhou jít za ním, vyjadřující se na různých rovinách až po rovinu nejvyšší“.<sup>123</sup>

Reale, tedy ve svém díle zastává názor, že v Aristofanově řeči jsou Platónovy nejsilnější narážky na Jednotu a dvojici, které vyplývají z „nepsaných nauk“. Tím pádem se v Aristofanově řeči ukazují i metaforické narážky na Platónův nepsaný metafyzický systém. Proto je tato řeč považována za nejdůležitější část dialogu *Symposion* a možná za jednu

---

<sup>118</sup> V „nepsaných naukách“ se objevují Jedno a Neurčitá dvojice, ze kterých se odvozují nižší roviny, jako jsou např. ideje nebo smyslový svět. Jedno zde můžeme vysvětlit jako dobro a neurčitou dvojici jako dualismus.

<sup>119</sup> REALE, G. *Platón*. s. 392-398

<sup>120</sup> REALE, Giovanni. *Platón*. 400

<sup>121</sup> REALE, Giovanni. *Platón*. 398-401

<sup>122</sup> REALE, Giovanni. *Platón*. 401

<sup>123</sup> REALE, Giovanni. *Platón*. 403

z nejdůležitějších řečí v Platónových dialozích vůbec, a to z hlediska nauky o prvotních principech. Antropologická rovina, která v dialogu naznačena, je podle Reala jakousi metaforou kosmické dimenze, která je v Platónově metafyzickém systému nejdůležitější. V kosmické dimenzi sídlí dobro (nejvyšší princip), ke kterému tíhnou jak bytosti, tak i všechny věci. Toto tíhnutí se odehrává skrze lásku ke kráse. Jak uvidíme, celý dialog *Symposion* je laděn, do této atmosféry lásky ke krásným tělům, duším a vrcholí láskou k dobru.

Představením Hobzovy a Realovy interpretace jsem se pokusila vyložit důležitost Aristofanovy řeči a tak odpovědět na otázku, proč jsem si vybrala právě tuto řeč za stěžejní bod své diplomové práce. V kapitole věnované Aristofanově řeči dále uvedu některé zajímavé interpretace Aristofanovy řeči od dalších soudobých autorů.

### 3.3 Předmluva

V tomto úseku mé diplomové práce bych ráda stručně interpretovala jednotlivé řeči, a zamyslela se nad tím, jakým dojmem na mně působily. Bereme-li v úvahu, že celý dialog *Symposion* napsal Platón, uvědomíme si, že jeho sedm řečí vyjadřuje názor na lásku a věci s ní spojené, tak jak je sám autor chápal a vnímal. Je nutné si uvědomit, že se dialog *Symposion* pojednává více o lásce mezi mužem a mužem. Víme, že, existuje mnoho různorodých interpretací dialogu *Symposion*. Je velice obtížné všechny známé názory a pohledy popsat. Budu se tedy zabývat pouze některými z nich, které mě zaujaly.

Dialog *Symposion* začíná rozmluvou Apollodóra s přítelem. Přítel v Athénách Apollodóra hledá a žádá ho, aby mu vypravoval o hostině, která se uskutečnila před krátkým časem. Apollodóros však podotkne, tato hostina se udála před více než deseti lety. Bylo to v den Agathónova vítězství, při slavnostech tragédií.<sup>124</sup> On sám nebyl přítomen, nýbrž mu o této události vyprávěl jiný přítel, Aristodémos.

Vypravování začíná setkáním Sókrata s Aristodémem z Kydathénaia. Sókratés je na cestě do domu Agathóna, který oslavuje své vítězství. Sókratés přemluví Aristodéma, aby šli společně, i když Aristodémos není zván. Aristodémos dorazí do domu Agathóna, avšak bez Sókrata, který se mezitím ponořil do svých myšlenek. Sókrates se zastaví v domě vedlejším, kam je pro něho poslán sluha, jež ho má za úkol přivést na oslavu, avšak ve svém úkolu neuspěje. Hosté počínají hodovat, nečekajíce na Sókrata. Zde si můžeme povšimnout, že ač byl Sókrates velice vážený muž, po letité známosti s ním, jeho přátelé věděli, že pokud je ponořen do svých myšlenek, nemá smysl na něj čekat s jídlem nebo konverzací. Věděli, že musejí počkat, až se dostaví sám. Sókratés skutečně po nějaké době přijde. Po společné konverzaci se všichni účastníci shodují, že pitky bylo včera dost (oslavá Agathónova vítězství), a že by bylo vhodnější se věnovat oslavování boha Eróta, který podle Eryximacha nebyl nikdy řádně oslaven, i když je velkým bohem.<sup>125</sup> Ač žádný z účastníků vlastně nechce pít, konzumace alkoholu je povolena a každý z nich může pít podle libosti a sil. Zdá se, že slovem pitka charakterizují jakousi soutěž v pití alkoholu. Eryximachos navrhuje, aby první

---

<sup>124</sup> PLATÓN, *Symposion*. 174a

<sup>125</sup> PLATÓN, *Symposion*. 177a-b

pronesl svou chvalořeč Faidros, který je otcem námětu.<sup>126</sup> Po něm také Platón pojmenoval dialog *Faidros*, kde vystupuje jako milovník řečí o lásce.

---

<sup>126</sup> PLATÓN, *Symposion*. 177d

### 3.4 Faidros

Chvalořeč Faidra je první řečí dialogu *Symposion*. Zastává názor, že Erós je jedním z nejstarších bohů, jak praví Hésiodos.<sup>127</sup> Nejprve však vznikl Chaos,

*po něm pak vznikla*

*Gaia širokoprsá, jež pevným je pro všechny sídlem,*

*spolu s ní Erós.*

Tento předpoklad potvrzuje i Parmenidés, který říká o vzniku světa:

*dříve než ostatní bozi byl stvořen nejprve Erós.*<sup>128</sup>

Dále Faidros říká, že Erós jakožto nejstarší z bohů je i příčinou největšího štěstí, protože pro něj samotného je největším štěstím, pokud má mladý člověk dobrého milovníka a milovník miláčka.<sup>129</sup>

Faidros říká, že není pro muže větší hanba než, když ho miláček vidí páchat ošklivosti nebo když je milovník zbabělý. Toto je pro něho větší hanbou, než, když ho vidí tyto nepravosti páchat otec či jeho druhové. Ten, kdo je zbabělý, je ten, kterého Erós nenaplnil božským západem zdatnosti. Jako příklad zde Faidros uvádí oběť, kterou podstoupila Alkéstis. Tato žena chtěla dobrovolně zemřít za svého muže, i když v té době měl ještě matku a otce. Tímto činem předstihla Alkéstis jeho rodiče v oddanosti. Tato oběť se podle Faidra i jiných historických zdrojů, zalíbila bohům tak, že zařídili propuštění Alkéstiny duše z Hádu. Faidros uvádí i další případy udělení milostí, například úspěšného Achilla nebo neúspěšného Orfesta.<sup>130</sup>

Faidros zajímavým způsobem tvrdí, že bohové mají větší zalíbení v tom, když miláček projevuje lásku milovníku, nežli naopak. Svůj argument dokládá tím, že v milovníkovi je více božství než v miláčkovi. Což lze vysvětlit tím, že milovník vzhledem ke svému věku a zkušenostem, má větší moudrost než miláček. Jako příklad uvádí, že Achilla poslali bohové

---

<sup>127</sup> HÉSIODOS, *Železný věk*. 116-122

<sup>128</sup> PLATÓN, *Symposion*. 178b

<sup>129</sup> PLATÓN, *Symposion*. 178c

<sup>130</sup> PLATÓN, *Symposion*. 178d-179d



na ostrovy blažených, kdežto Alkéstinu duši pouze propustili z Hádu.<sup>131</sup> Tato myšlenka může poukazovat na rozdíl mezi antickým náboženstvím a křesťanstvím. V křesťanství je nejvyšší odměnou po fyzickém skonu člověka odchod jeho duše do ráje. Pozemský život a jeho hodnoty jsou zde pouze pomíjivé. Oproti tomu antické náboženství k problematice smrti přistupuje opačně. Největší poctou je, když bohové ožíví mrtvé a vrátí je do pozemského života, do světa lidí, než když duše vstoupí do ráje, tedy na ostrovy blažených.

Takto končí první řeč dialogu.

---

<sup>131</sup> PLATÓN, *Symposion*. 179d-180b

### 3.5 Pausanias

Tuto řeč považuji za velice zajímavou, protože můžeme vidět rozdílné koncepce a nazírání na lásku v různých peloponéských obcích.

Pausanias odporuje Faidrovi a zastává názor, že není pouze jeden Erós. Tvrdí, že jsou dva. Jsou-li dvě Afrodité, musejí být dva Eróti. Jedna byla Afrodité Nebeská byla starší, bez matky a dcera Úrana. Druhá Afrodité Obecná byla mladší dcera Diova a Dióny. Vzhledem k tomu, že Erós byl pomocníkem Afrodité, i on musí být tedy dvojí postaty, tedy Erós Nebeský a Erós Obecný.<sup>132</sup>

Tím, že Pausanias rozdělil Eróta na dvě osoby, vznikají i hned dvě jeho charakteristiky. Jeho počátečním, velmi zajímavým stanoviskem je, že o žádné činnosti se nedá říci, že by byla sama o sobě krásnou nebo ošklivou. Krásným nebo ošklivým se jednotlivá činnosti stane až podle toho, jakým způsobem je vykonávána. Pokud ji vykonáváme náležitě, stává se krásnou, pokud nenáležitě, stává se ošklivou. Z toho plyne, že každé milování nemusí být krásné a stejně ani Erós nemusí být krásný a hoden velebení. Pouze ten Erós, který vybízí ke krásnému milování<sup>133</sup>, by měl být uctíván. Tato krásná myšlenka je podle mého názoru čistě filosofická, neboť poukazuje na to, že by lidé měli jednat správně a svými rozhodnutími by neměli ubližovat těm ostatním, za předpokladu, že to není nevyhnutelné. Zároveň by se měli snažit vžít se i do rozhodnutí druhých. Ne vše, co se nám na první pohled jeví jako zlé nebo hrozné, musí se tak bezpodmínečně jevit jiným lidem. Zde už lze spatřit, jakousi přípravu k Sókratově řeči. Pausanias nás nabádá, abychom se v každé situaci chovali zdatně a snažili se tvořit věci krásné a prospěšné ne pouze nám samým, ale i ostatním lidem. Později nám Pausanias představí příklady a rozdíly mezi krásným a ošklivým milováním.

Erós obecný, působí podle Pausania zcela náhodně a je láskou, kterou milují všední lidé, a to jak ve své heterosexuální, tak i ve své homosexuální podobě. Je láskou, při níž se mají lidé tendenci uchýlovat k milování těla více než k milování duše. Zde také nehraje roli rozum ani krása, ale pouze ukojení vlastní potřeby. To je dáno tím, že tato láska má původ u

---

<sup>132</sup> PLATÓN, *Symposion*. 180c-e

<sup>133</sup> PLATÓN, *Symposion*. 180e-181a

bohyně mnohem mladší než je Afrodité Nebeská a mimo to v sobě obsahuje jak prvek mužský, tak prvek ženský.<sup>134</sup>

Erós Nebeský je oproti tomu oproštěn od ženského prvku a obsahuje tedy pouze prvek mužský. Z toho vyplývá, že ti, kdo jsou naplněni touto láskou, obracejí se k pohlaví mužskému a milují bytosti přirozeně silnější a rozumnější. Ti, kteří jsou poháněni touto láskou, si tedy vybírají chlapce již rozumné, nikoliv ty velmi mladé. Podle jeho názoru je to dáno také tím, že pokud si vyberou starší a rozumnější chlapce, mají větší šanci být celý život spolu a nestane se, že milovník využije miláčka pouze kvůli jeho tělu, a pak ho opustí kvůli jinému.<sup>135</sup> Zde si můžeme povšimnout skrytého Platónova náhledu na pedofilii. Z tohoto výroku, dle mého názoru jednoznačně vyplývá, že ji Platón odsuzuje a nedovoluje. V pokračování své řeči, Pausanias navrhuje, přijetí zákona, který by takové jednání zakazoval, neboť nelze odhadnout, jaký by mělo vliv na pozdější tělesný a duševní vývoj chlapců.<sup>136</sup> Domnívám se, že se jedná o velice zajímavý argument, neboť oddávání se lásce s velice mladým chlapcem není správné ani morální. Takový vztah může mladého hochu poznamenat psychicky i fyzicky na celý život. Foucault však podotýká, že tato hranice nebyla univerzálním pravidlem, ale spíše debatním tématem a měla odlišné řešení.<sup>137</sup> Dále poznamenává, že dobří, a zde se domnívám, že měl na mysli spíše vzdělané občany Athén, si tuto normu chování ukládali sami a dobrovolně. Pausanias dále tvrdí, že bychom měli též bránit milovníkům obecným, tedy těm, kteří jsou ovládáni Erótem Obecným, aby se milovali se svobodnými ženami, protože jim tím působí špatnou pověst.<sup>138</sup>

Zde bych se ráda pozastavila u následujícího výroku: „...někteří lidé se osmělují říkati, že je ošklivé, býti po vůli milovníkům, ...“.<sup>139</sup> Ve Faidrovi potom Platón uvádí podobně laděný výrok, tedy že chlapec by neměl podlehnout tomu, kdo jej miluje<sup>140</sup>. Můžeme zde tedy vidět, že oba dialogy vykazují stejné nebo podobné myšlenky. Dále Pausanias dodává, že nevidí důvod, proč by toto chování mělo být ošklivé, pokud se koná řádně a slušně.

---

<sup>134</sup> PLATÓN, *Symposion*. 181b-c

<sup>135</sup> PLATÓN, *Symposion*. 181c-e

<sup>136</sup> PLATÓN, *Symposion*. 181e

<sup>137</sup> FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II*. s. 264

<sup>138</sup> PLATÓN, *Symposion*. 181e-182a

<sup>139</sup> PLATÓN, *Symposion*. 182a

<sup>140</sup> PLATÓN, *Faidros*. 244a

Pausanias říká, že v Athénách a Lakedaimónu je nazírání lásky poněkud složitější nežli v jiných obcích. Například v Élidě, či u Boiótů<sup>141</sup>, kde neznají řečnického umění, platí zásada, že krásné je být po vůli milovníkům. V Iónii<sup>142</sup> a na jiných místech, kde vládou tzv. barbaři<sup>143</sup>, je pokládáno za ošklivé být po vůli milovníkům, tak jako si zde oškliví filosofii či gymnastiku. Je to prý způsobeno tím, že vládcové nechtějí, aby se u poddaných rodily myšlenky či přátelské svazky, které nejvíce způsobuje láska. Tento stav potom může být způsoben buď zjištěností vládců, zbabělostí poddaných, anebo leností zákonodárců.<sup>144</sup>

Pausanias říká, že v Athénách je nazírání na lásku mnohem krásnější než v ostatních obcích. Prý se prohlašuje, že je krásnější láska na veřejnosti nežli ta tajná.<sup>145</sup> Podle Foucaulta se může zdát, že veřejnou láskou míní lásku mezi mužem a mužem, jakožto otevřená hra, která se děje v prostranství obce<sup>146</sup>, zatímco láska konaná potají spíše vzniká mezi mužem a ženou, v pohodlí domova.

Další Pausaniovou tezí je, že bychom měli milovat ty nejlepší jinochy, z těch nejlepších rodin, i kdyby byli ošklivější nežli jiní<sup>147</sup>. Nejspíše je to dáno tím, že ošklivější jinoši mají lepší charakter a nejsou tak domýšliví, jako jinoši krásní. I zde můžeme vidět jakousi přípravu na řeč Sókratovu, protože i Diotima k takovému závěru Sókrata nabádá. Milující je podporován ostatními, protože nedělá nic ošklivého. Úspěchů v lásce dosáhne, pokud mu milovník lásku opětuje, v opačném případě je to považováno za hanbu. Pokud se miláček snaží dosáhnout lásky a spřátelení s čistými úmysly, je mu dovoleno dělat kvůli tomu nejpodivnější věci.<sup>148</sup> Například pokud se snaží dosáhnout důležitého místa a podlézá, doprošuje se, chce sloužit milovníkovi jako otrok, je to dle veřejného mínění možno považovat za krásné. Lidé dávají milujícímu veškerou volnost a je považováno za krásné milovat i být oddán milovníkovi. Na druhé straně existují i situace, kdy otcové mladíkům zakazují se stýkat s milovnicí, protože je to považováno za ošklivé.<sup>149</sup> Foucault k této pasáži podotýká, že není jasné, zda v Athénách byli tomuto typu lásky nakloněni.<sup>150</sup>

---

<sup>141</sup> Élida byl kraj v západním Řecku a Biótie byl kraj ve středním Řecku

<sup>142</sup> Iónie byl kraj v Malé Asii u Egejského moře

<sup>143</sup> Barbary byly označování vyznavači „pohanského“ náboženství, tedy jiného náboženství než které bylo vyznáváno v antickém Řecku

<sup>144</sup> PLATÓN, *Symposion*. 182a-d

<sup>145</sup> PLATÓN, *Symposion*. 182d

<sup>146</sup> FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II*. s. 261

<sup>147</sup> PLATÓN, *Symposion*. 182d

<sup>148</sup> PLATÓN, *Symposion*. 182d-e

<sup>149</sup> PLATÓN, *Symposion*. 182a-183d

<sup>150</sup> FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II*. s. 251

Jak Pausinias uvedl na začátku své řeči, hodnocení není jednoduché, protože milování není samo o sobě ani krásné nebo ošklivé, ale záleží na tom, zda je konáno krásně či ošklivě. Pro ošklivé milování je charakteristické podvolení se špatnému člověku nebo špatným způsobem a pro krásné naopak podvolení se člověku dobrému a to dobrým způsobem.<sup>151</sup> Pokud však snaha dosáhnout toho probíhá jiným způsobem, je to považováno za hanbu. Takovým příkladem je situace, kdy se někdo oddá milenci, jehož pokládá za bohatého, pro jeho údajné bohatství a následně, když zjistí, že vlastně bohatý není, opustí jej. Takové chování je považováno za nečestné, protože se oddal milenci pouze kvůli penězům.<sup>152</sup>

Podle Pausania je špatným člověk právě obecný milovník, který miluje více tělo, než duši a jako člověk je tedy nestálý.<sup>153</sup> To se projevuje úbytkem zájmu o jeho protějšek, když tento zestárne nebo ztloustne. Kdo je však zamilován do dobré povahy, setrvá se svým protějškem po celý život, nehledíce na fyziologické změny. Ten je ovládán Erótem Nebeským, který je trvalý.<sup>154</sup>

Pausanias také srovnává milostnou hru s obcí. Zákon ukládá milovníkům zkoušku, která spočívá v tom, že jeden milovník má být po vůli a druhý musí utíkat. Pokládá se za ošklivé, nechat se chytit příliš brzy a uplynutí určitého času je považováno za to dobrý zkušební kámen.<sup>155</sup> Autor zde naznačuje, že až uplynutí určitého času o sobě milovníci zjistí své přednosti i nedostatky a uznají za vhodné, zda ve vztahu s vyvoleným pokračovat. Stejně tak je v obci pokládáno za ošklivé se nechat chytit s kradenými penězi, nechat se podplatit nebo přijímat výhody spojené s mocným postavením. Tyto pohnutky nejsou považovány ani za stálé, ani za trvalé a na jejich základě nemůže vzniknout přátelství.<sup>156</sup>

V posledním odstavci řeči Pausanias mluví o zdatnosti. Pokud někdo dobrovolně slouží, popřípadě i otročí v naději na zdokonalení se v nějakém oboru vědění nebo i v jiné zdatnosti, není takové chování považováno za nečestné. Tento argument Pausanias předkládá, protože chce tyto dvě zásady, tedy milování hochů a lásku k moudrosti i ostatních zdatností, spojit dohromady. Tím pádem se oddání milovaného milovníku stává krásným.<sup>157</sup> Podle mého názoru je to ten bod, kdy se nechá milovaný milovníkem chytit. V takovém případě je tedy

---

<sup>151</sup> PLATÓN, *Symposion*. 182e

<sup>152</sup> PLATÓN, *Symposion*. 185a

<sup>153</sup> PLATÓN, *Symposion*. 183d-184a

<sup>154</sup> PLATÓN, *Symposion*. 183d-184a

<sup>155</sup> PLATÓN, *Symposion*. 184a

<sup>156</sup> PLATÓN, *Symposion*. 185a-b

<sup>157</sup> PLATÓN, *Symposion*. 185b

krásné, když je milovaný po vůli milovníku. Dále Pausanias uvádí, že není nečestné dát se oklamat. Například pokud se někdo oddá milenci, kterého považuje za moudrého, ale pak se ukáže, že moudrý není, je toto zklamání krásné a je vidět, že se mu oddal pro své zdokonalení a zdatnost, což je ze všeho nejkrásnější a jeho chování je tím pádem pokládáno za čestné. Avšak v ostatních případech však klamání přináší hanbu.<sup>158</sup>

Tak končí druhá řeč o Erótovi Nebeském, který je přínosem jak pro jednotlivce, tak pro obec a nutí milovníka i milovaného k péči o sebe sama, a to ve směru ke zdatnosti. Všechny ostatní lásky pocházejí od Eróta Obecného.<sup>159</sup>

---

<sup>158</sup> PLATÓN, *Symposion*. 185b

<sup>159</sup> PLATÓN, *Symposion*. 185b-c

### 3.6 Eryximachos

Další člen symposia, který měl přednést řeč, byl Aristofanés, avšak přemohla ho škytavka, a proto dříve přednesl svoji řeč Eryximachos.

Podle Hejduka je Eryximachos jakýmsi předstupněm řeči Diotiminy. Eryximachos poukazuje na univerzální přitažlivou sílu zvanou Erós. Diotima tuto tezi později rozvíjí a přichází s názorem, že vše je sjednoceno v jeden koncept Erótův.<sup>160</sup>

Eryximachos navazuje na řeč Pausaniovu, protože ač svoji řeč začal velmi dobře, domnívá se, že ji špatně dokončil. Souhlasí s tím, že Erós je dvojí podstaty, ale dále dodává, že Erós sídlí v lidských duších a že se netýká pouze krásných lidí, ale celé přírody. Tento názor vyzníval z vědy lékařské. Podle Eryximacha je Erós bohem velkým, který svým působením zasahuje, jak mezi lidmi, tak mezi bohy vlastními.<sup>161</sup> Jedná se o další příprava pro řeč Sókratovu.

Podle Eryximacha má každý z nás přirozeně v těle dvojího Eróta. A tak jako je zdravé tělo tomu nemocnému nepodobné, tak i v lásce toužíme po něčem jiném, když jsme zdraví, než když jsme nemocní.

Eryximachos také definuje lékařství jako „*vědu o touhách těla, co se týče naplňování a vyprazdňování*“<sup>162</sup> a za dobrého lékaře považuje toho, který dokáže rozlišit mezi krásnou a ošklivou touhou a také způsobit, že místo jednoho druhu touhy nastane ten druhý. Dobrý lékař dokáže nejenom probudit touhu, ale dokáže jí též uspat. Umí uspořádat nepřátelské živly v těle tak, aby se dostaly do vzájemné harmonie. Přiřazuje tak lékařství k umění zemědělskému nebo k umění hudebnímu.<sup>163</sup>

U múzického umění se Eryximachos pozastavuje nad tím, že harmonie se nemůže skládat z různosti. Považuje to za poněkud nelogické. Souzvuk, tedy harmonie vzniká pouze, pokud k sobě nějaké tóny ladí. A takto je to tedy i s dvojí podstatou Eróta. K tomu, aby mohla vzniknout harmonie a člověk se mohl stát řádným odborníkem, musí být mezi těmito dvěma bohy vzájemný soulad. Erós Nebeský dává pozor na lásku a Eróta Obecného má člověk

---

<sup>160</sup> HEJDUK, Tomáš. *Od Érota k filosofii*. s. 39

<sup>161</sup> PLATÓN, *Symposion*. 186a-b

<sup>162</sup> PLATÓN, *Symposion*. 185c

<sup>163</sup> PLATÓN, *Symposion*. 186d-187a

v sobě. Lidé by měli umět Eróta Obecného v sobě ovládat. Zvláště v případě, že jej přenášejí na další osoby. Měli by se snažit, aby jeho přenosem nezpůsobovali ostatním žádnou bolest.<sup>164</sup>

Jinými slovy člověk by měl mít pod kontrolou Eróta Obecného, jinak dojde nutně k disharmonii. Celá příroda je podle Eryximacha pod nadvládou obou Erótů. Pokud je člověk zbožný, oddaný Erótz Nebeskému a ovládá v sobě druhého Eróta, je to v pořádku. Pokud se však nechá ovládnout Erótem Obecným, dochází k bezbožnosti a k disharmonii. Pro nastolení harmonie v Řecku existuje umění věštecké, které dává pozor na oba Eróty a je také tvůrcem přátelství mezi lidmi a bohy, protože zná lidské touhy, pokud jsou ve vztahu ke spravedlnosti a zbožnosti.<sup>165</sup> Zde si můžeme povšimnout, rozdílností řeči Eryximachovy proti Pausaniově, kde Eryximachos zastává názor, že Erós Obecný je obsažen v lidském těle, nejspíše v duši. Takže, pokud to chápu správně, nejedná se o boha, který by byl nezávislý na lidech.

Pokud připustíme Eryximachovo stanovisko, že Erós Nebeský má velikou moc a že touto mocí uplatňuje svojí rozumnost a spravedlnost jak u lidí, tak i u bohů, způsobuje touto svojí silou i štěstí. My lidé můžeme žít v přátelství a být k sobě navzájem milí<sup>166</sup>. Není štěstím, co od života čekáme? Není štěstím to, co v životě hledáme a po čem toužíme?

A tak končí třetí řeč, řeč Eryximachova. Aristofanés se konečně dostal ze zajetí proradné škytavky a je připraven pronést svojí chvalořeč.

---

<sup>164</sup> PLATÓN, *Symposion*. 187a-e

<sup>165</sup> PLATÓN, *Symposion*. 188a-d

<sup>166</sup> PLATÓN, *Symposion*. 188d



### 3.7 Aristofanés

Aristofanovu řeč jsem si ve své diplomové práci vybrala jako stěžejní, neboť, jak jsem už uvedla v první kapitole druhého oddílu, tato řeč představuje jakýsi bod obratu v dialogu *Symposion* a také zde můžeme najít nejsilnější naznačení nauky o Jednu a Dvojím. Aristofanes svojí řečí převrací dosud zavedenou strategii chvalořeční, prohlašuje boha Eróta za nejmladšího a také jej prohlašuje za přání nebo také touhu lidské přirozenosti, tedy spíše za pomocníka lidského pokolení nežli za boha. Aristofanova řeč, tedy přesouvá boha Eróta mezi lidi. I zde můžeme nalézt i jakousi podobnost s řečí Sókratovou, protože oba zastávají názor, že Erós je pomocníkem lidské přirozenosti.

Ačkoli je mýtus o androgynech častým tématem soch a jiných vyobrazeních v antickém Řecku, a je veřejně známým, jeho znění nacházíme pouze zprostředkovaně právě v řeči Aristofanově. Homér se o nich zmiňuje pouze v několika odstavcích své *Odyseje*.

Především si musíme uvědomit, že Aristofanés měl vlastně mluvit před Eryximachem, ale škytavka mu v tom zabránila, takže byl přeskočen a zařazen až po něm. Podle Rosena nemusíme problému škytavky přikládat nijak velký význam. Dodává dále, že mohl promluvit pouze díky lékařské pomoci Eryximacha, který mu dal návod, jak se s jejím záchvatem vypořádat<sup>167</sup>. Aristofanés ve své řeči popisuje androgyny, ale dříve, než se do její interpretace pustíme, bude dobré vysvětlit význam slova androgyn. Jedná se o slovo, složené ze dvou částí, kde první je *an (d)r = muž* a druhou *gyné = žena*.

První části svého výkladu Aristofanés vypráví mýtus o androgynech. Lidská přirozenost se v dávných dobách neomezovala pouze na mužskou a ženskou, ale byla přítomna i třetí, která se skládala z obou uvedených. Tato přirozenost, tedy pohlaví androgynů, složená z pohlaví mužského i ženského, však již vymizela<sup>168</sup>. V následujícím odstavci se Aristofanés zabývá fyziologií androgynů, kteří podle něho byli válcovitého tvaru, s oblými zády i boky, měli čtyři ruce a nohy, dva obličejy na okrouhlém krku, obrácené na opačné strany, čtyři uši a oboje pohlavní ústrojí. Jejich chůze nebyla pouze přímá, neboť chodili, na jakoukoliv stranu se jim zrovna chtělo, a když se však dali do běhu, dělali kruhové

---

<sup>167</sup> ROSEN, Stanley. *Plato's Symposium*. s. 120

<sup>168</sup> PLATÓN, *Symposion*. 189d-e

přemety, jaké dělají akrobati<sup>169</sup>. Zde si již můžeme povšimnout, že androgyn daleko převyšoval fyzickou zdatnost obyčejného muže či ženy, a že se jich tedy bohové na Olympu právem báli. Martha Nussbaumová dodává, že jejich kulovitý tvar můžeme přirovnat k rané filosofii, která tento tvar považovala za tvar bohů.<sup>170</sup>

Poněvadž si androgyni mysleli, že jsou silnější než antičtí bozi a měli zpupnou mysl, rozhodli se zaútočit na Olymp. To dokazuje i následující výrok: „Byli hrozni svou mohutností a silou a zpupnou měli mysl i odvážili se učiniti útok na bohy“.<sup>171</sup> Tato myšlenka pochází už od Homéra, který vypravuje o Efialtovi a Ótovi, dvou androgynech, kteří se snažili dostat na nebesa, aby zde napadli bohy.<sup>172</sup>

Olympští bohové se jich báli stejně, jako se kdysi báli i gigantů.<sup>173</sup> Nechtěli je však vyhubit, protože by pak nezbyl nikdo, kdo by bohům přinášel oběti. A tak se Zeus rozhodl, že každého androgyna rozdělí na půl, aby se tak stali slabšími a zvýšil se jejich počet. Tak se tedy i stalo, bohové jim otočili obličej dopředu, stáhli kůži na břicho, kde ji podvázali tam, kde se nachází pupík a vyhladili jim vrásky, právě kromě tohoto místa, aby měli lidé připomínku, čím kdysi byli.<sup>174</sup>

Tento počin měl však smutný následek. Po rozdělení androgyni na dvě poloviny se i nadále scházeli, objímali se a toužili spolu opět srůst. Přitom umírali hladem a následkem nečinnosti, protože jedna polovina neměla ani chuť k práci bez té druhé. A tak Zeus zjistil, že lidé hromadně umírají, i přišel s následujícím řešením. Přeložil jejich pohlavní ústrojí dopředu a učinil, aby se skrze ně mohlo lidské pokolení rozmnožovat, v případě, že dojde ke styku muže se ženou.<sup>175</sup>

Aristofanés ve své řeči pronáší následující výrok: „z jednoho se stali dva: a tu každý stále hledá svou polovici“.<sup>176</sup> Můžeme z toho odvodit, že Aristofanés zastával názor, že pravá láska je díky tomuto mýtu předurčená?

---

<sup>169</sup> PLATÓN, *Symposion*. 189e-190b

<sup>170</sup> NUSSBAUMOVÁ, Martha. *Křehkost dobra*. s. 357

<sup>171</sup> PLATÓN, *Symposion*. 190b-c

<sup>172</sup> HOMÉR, *Odysseia*. XI. 305-320

<sup>173</sup> Giganti byli v řecké mytologii synové bohyně Gáie, zrození z kapek krve boha nebe Úrana. Byli starší než olympští bohové a vynikali neskutečnou silou a neuznávali vládu Dia, který je nakonec však porazil. Boj gigantů a olympských bohů, byl častým námětem výzdoby náboženských objektů v antickém Řecku.

<sup>174</sup> PLATÓN, *Symposion*. 190c-191a

<sup>175</sup> PLATÓN, *Symposion*. 191a-191d

<sup>176</sup> PLATÓN, *Symposion*. 191d

V další části mýtu narážíme i na úvahy o homosexuální lásce. Podle mýtu byly tři druhy androgynů: a, muž – žena, z něhož vznikala většina cizoložníků; b, žena-žena, z něhož vznikají milovnice žen, které si nevšímají mužů a c, muž-muž, který je pro nás nejdůležitější, protože tento typ androgyna je podle Aristofana svojí přirozeností nejmužnější. Malí chlapani milují muže. I když se pohled na homosexualitu zásadně změnil a v dnešní době homosexuálové rozhodně nejsou považováni za nejmužnější typ, v antickém Řecku tomu bylo naopak. Podle Aristofana tedy tito chlapani, kteří milují muže, se později stávají muži platnými pro veřejný život, nestarajícími se ani o sňatky, ani o plození dětí.<sup>177</sup> Tuto úvahu můžeme též vyložit, jako jakousi předzvěst řeči Sókratovy, který nabádá tyto mladíky, aby nehleděli na těla, ale nazírali ideje. Homosexualita, zde tedy byla nejlepší možností pro mladíky, kteří se chtěli věnovat rozkvětu státu. Nutno dodat, že tím mohla být myšlena i pederastie, pouze však ve svém nejčistším slova smyslu.

Zajímavá je také hypotetická situace s bohem Héfaistem, který podle Aristofana přichází ke dvojici mužů a pokládá jim otázku, jestli opravdu nejvíce touží po tom, aby spolu byli ve dne i v noci a aby se jeden od druhého neodlučovali. Pokud je tomu tak, nabízí jim řešení, kterým je svaří zpět v jedno tělo, a tak budou žít spolu celý život na zemi a poté i v Hádu.<sup>178</sup> Je to tedy jakési vymezení pravé lásky u Aristofana? Opravdu lidé od své přirozenosti touží po pravé lásce? Podle Aristofana ani jeden z mužů neodporoval a domnívali se, že slyší to, po čem vždy toužili, tedy spojit se s tím, koho milují a stát se tak opět jednou bytostí. Podle Aristofana: „Příčinou toho jest to, že taková byla naše dávná přirozenost a byli jsme celí: tedy touha a snaha po celku se jmenuje láska“.<sup>179</sup>

I přes dlouhou dobu, která uplynula od pokusu androgynů podmanit si olympské bohy, stále mezi lidmi převládá strach z bohů, a proto se nabádají k náležité úctě a chování k nim. Z toho vyplývá, že každý muž by měl ty ostatní vybízet ke zbožnosti, k tomu, k čemu nás vede Erós.<sup>180</sup> Tedy, jak jsem naznačila už na začátku tohoto oddílu, Erós je zde vypodobněn jako jakýsi pomocník lidského pokolení. Je tedy více podobný daimónovy u Sókrata, než nejstaršímu bohy v předchozích třech řečech. Ke konci své řeči Aristofanés pronáší: „... *tak by se stalo naše pokolení blaženým, kdybychom došli cíle lásky a každý našel svého miláčka*“

---

<sup>177</sup> PLATÓN, *Symposion*. 191e-192b

<sup>178</sup> PLATÓN, *Symposion*. 192d-e

<sup>179</sup> PLATÓN, *Symposion*. 192e

<sup>180</sup> PLATÓN, *Symposion*. 193a-b

a navrátě se ke své bývalé přirozenosti“.<sup>181</sup> To je možné vyložit tak, že právě v Erótovi vidí Aristofanés naději a to v návratu k naší původní přirozenosti androgynů.

A tak končí čtvrtá, z mého pohledu nejdůležitější řeč. Než přejdu k interpretaci Agathónovy části v dialogu, ráda bych zde představila některé zajímavé názory na Aristofanovu řeč z pohledu soudobých filosofů.

Jednou ze zajímavých otázek je, proč si vůbec Platón vybral Aristofana, jako jednoho z účastníků dialogu, když z historie víme, že Sókratés a Aristofanés se v lásce neněli. To ostatně můžeme vyčíst i z jeho slavné hry *Oblaka*, kde Aristofanés kritizoval Sókratovo učení, které bylo podle jeho názoru zkažené (pederastie) a atheistické (uctívání daimona) a nechává v ní myslírnu“ i Sókrata uhořet. *Oblaka* tedy byla jakousi obžalobou Sókratova ateismu, jeho nevíry v bohy, uctívané obcí a jeho uctívání živelů (vzduch, oblak, atmosféry apod.). Ač Aristofanés považoval *Oblaka* svojí nejlepší hrou, velké ovaci a odezvy se mu prý nedostalo. Podle Canfory byl Aristofanés také proti moderní výchově.<sup>182</sup> Canfora též přichází s metaforou, že názory filosofů z „myslírny“ jsou stejně vágní a mlhavé a mají stejnou trvanlivost jako ta oblaka.<sup>183</sup> Můžeme si tedy z této metafory domyslet i důvod, proč Aristofanés takto svoji hru pojmenoval a vidíme též, že opravdu neměl Sókrata v lásce. Další námitkou, která v této jeho hře zazněla, je to, že učil žáky rétorice a byl tedy pokládán za sofistu. Jak víme, Sókratés sám se nikdy za sofistu nepovažoval, ač ho mezi ně mnoho lidí řadilo. Tato komedie byla vydána v roce 418 př. n. l., ale Aristofanés ji situuje do Athén roku 423 př. n. l. Můžeme tedy vidět, že jeho kritika vznikla dávno, před tím, než mohl vzniknout fiktivní dialog *Symposion*. Víme, že Aristofanova řeč v dialogu je naprosto odlišná od řeči ostatních, protože jeho svědectví je podáváno prostřednictvím mýtu o androgynech. Je taktéž prvním z řečníků, který stahuje Eróta z nebe a dává jej na zem, coby pomocníka lidské přirozenosti. Můžeme dále říci, že tento námět Sókratés ve své řeči rozvíjí, protože považuje Eróta za daimóna, tedy bytost, nacházející mezi bohy a lidmi. Jedna možná a velice pravděpodobná odpověď, proč Platón použil Aristofana ve své řeči je skutečnost, že tyto dvě historické postavy byly přáteli a také vrstevníky. Možná se to zdá zarážející, vzhledem k faktu, že Aristofanés byl velkým odpůrcem Sókratovým a Platón byl Sókratovým žákem. Vzájemné přátelství Aristofana a Platóna bylo však utuženo společným negativním názorem a odporem vůči sofistické prodemokratické straně v Athénách. Jinými slovy, jak Platón, tak

---

<sup>181</sup> PLATÓN, *Symposion*. 193c

<sup>182</sup> CANFORA, Luciano. *Dějiny Řecké literatury*. s. 210-215

<sup>183</sup> CANFORA, Luciano. *Dějiny Řecké literatury*. s. 235

Aristofanes neměli v lásce nově se vyvíjející politický systém v Athénách a oba dva proti němu vystupovali, ať už tomu bylo v dialozích nebo v attických komediích.

Další zajímavá interpretace pochází od Tomáše Hejduka, který se snaží poukázat na rozdíl mezi Aristofanovou horizontální láskou a Sókratovou vertikální láskou, která reprodukuje Diotiminu řeč. Zastává také názor, že v dialogu je tzv. paralérní láska, tedy dva druhy Eróta: a, Erós politický, který touží po cti a prosazení se v Polis a b, erós domestikovaný, který touží po plození dětí, rodině a svém nasycení.<sup>184</sup> Podle Hejduka, ač se nám zdá, že politický Erós je přirozenější, neboť má blíže k tužbám androgynů, kde například napadení bohů<sup>185</sup>, můžeme interpretovat jako „snahu se prosadit v Polis“, vede tento druh k tyranii a tedy je to tedy Erós nepřirozený. Proto tedy musí být domestikován. Tento Erós domestikovaný se objevuje, až poté, co naši pyšní androgynní předci, toužící po božském statutu, byli rozřezáni na půl. Dále Aristofanes upozorňuje na vertikálního Eróta, který se může potencionálně stát i neomezeným vládcem, a tedy i tyranem. Avšak věčný strach z bohů a další rozštěpení lidí<sup>186</sup> mohou tyto ambice politického Eróta zmírnit. Tato kritika politického Eróta však podle Hejduka více zaznívá v Aristofanových komediích, kde vyzdvihuje spíše Eróta domestikovaného, který v jeho hrách symbolizuje vesnický, domácí život a vyzdvihuje jej nad život ve městech a homosexuální lásku. Například ve hře *Archarňané* popisuje, jak válka ničí úrodu a majetek prostých lidí<sup>187</sup>. Dále staví tohoto domestikovaného Eróta, který představuje heterosexualitu a oikos proti onomu politickému, který může zahrnovat i mužskou pederastii a může vést až k tyranii<sup>188</sup>. Erós domestikovaný podle něj tuto hrozbu nepředstavuje. Můžeme to vyložit, jako vyjádření Aristofanova politického postoje, který spatřuje ukotvení v tradičním rodinném životě a též jeho obavy z nastolení nových společenských pravidel tak, jak je razí Polis a věci s ní spojené<sup>189</sup>.

Podle Hejduka Aristofanés ve své řeči vyzdvihuje nejvíce soukromí, tedy tělesné uspokojení, např. „A tu kdykoliv milovník hochů nebo kdokoli jiný nalezne právě onu svou polovici, tehdy jsou úžasně uchvázeni přátelství, příbuzností i láskou a nechtějí se takřka ani na okamžik od sebe odloučiti“.<sup>190</sup> A tedy pedagogický pederastický vztah je pro něj pouhou zástěrkou touhy po spojení se sebou, nikoliv s druhým. To poté vyústí v myšlenku, že začíná

<sup>184</sup> HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii*. s. 98-99

<sup>185</sup> PLATÓN, *Symposion*. 190c

<sup>186</sup> PLATÓN, *Symposion*. 193a-b

<sup>187</sup> ARISTOFANÉS, *Acharňané*. 512

<sup>188</sup> ARISTOFANÉS, *Lysistrara*. 614-634

<sup>189</sup> HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii*. s. 99-100

<sup>190</sup> PLATÓN, *Symposion*. 192c

docházet k prolínání s Erótem vertikálním, neboli tyranským. Můžeme zde vidět také jasně pozorovat, že Aristofanés není s nikým z ostatních účastníků hostiny v milostném stavu<sup>191</sup> a na základě toho pronáší tuto až narcistickou řeč, kde člověk netouží ani po druhém, ani po Erótu, ale po sobě samém, protože to je to jediné, co mu vlastně schází<sup>192</sup>. Podle Hejdukovy interpretace Aristofanovy části, je tedy jeho řeč velice sobecká, protože člověk se nechce spojit s druhým právě kvůli tomu druhému a jejich vzájemnému milování, ale proto, aby on sám jako samostatná jednotka byl opět celý a kompletní. Jak jsem však naznačila v předchozím oddílu, je moje interpretace Aristofanovy chvalořeči přesně opačná. Snaha spojit se opět dohromady pramení z pravé lásky dvou půlek jednoho androgyna, a nezáleží na tom, zda se jedná o dva muže, dvě ženy nebo smíšený pár.

Další nevšední interpretkou Aristofanovy řeči je Martha C. Nussbaumová, zastávající názor, že Aristofanova řeč vznáší jedny z nejzávažnějších námitek proti Sókratovu programu.<sup>193</sup> Podle ní vykazuje Aristofanova řeč existenciální aspekty. „Naděje“ lidského pokolení na uzdravení nás samých, tkví v opětovném spojení v jednoho. Dále Nussbaumová poukazuje na to že, Aristofanova řeč je v jistých ohledech komická, neboť staví proti názoru, že lidské tělo je dokonalé, jakýsi mýtus, který z něho dělá spíše předmět jakéhosi vtípu. Lásku Nussbaumová vykládá obdobně jako Hejduk, tedy jako něco, spojené s návalem pocitů spřízněnosti a blízkosti a nalezení vlastní bytosti skrze bytosti cizí. Zastává též názor, že pro každou bytost existuje vlastně pouze jedna spřízněná duše, avšak po její smrti se začne zbylá polovina ohlížet po nějaké další, přičemž neexistuje žádný důkaz, že toto hledání bude úspěšné. Nelze tedy říci, za jakých okolností můžeme poznat druhou polovinu nebo zda ji vůbec poznáme. Nussbaumová vidí hlavní úskalí Aristofana mýtu ve skutečnosti, že dramaturgizuje nahodilost lásky a také vydanost lidského pokolení této lásce. Erós je zde chápán, jako „uzdravitel“ z nešťastné lásky a naděje na nalezení druhé poloviny, i v situaci, kdy nevíme, za jakých podmínek a okolností se objeví. Sexuální uspokojení je, podle autorky, až druhořadé a důležitější je to uspokojení, které vychází z duše. K rozdělení androgyna na půl došlo, podle autorky, z důvodu poznání „duše“ toho druhého, tedy z důvodu poznání všech jeho tajemství. Takto se tedy můžeme nechat znovu spojit v jednu bytost za pomoci boha Héfaista. Ke konci své úvahy, autorka prohlašuje, že Erós je vlastně touhou být bytostí bez nahodilosti<sup>194</sup>. Můžeme tedy vyložit tuto úvahu o Aristofanově řeči, jako snahu najít pravou

---

<sup>191</sup> ROSEN, Stanley, *Plato's Symposium*. s. 8

<sup>192</sup> HEJDUK, Tomáš. *Od Eróta k filosofii*. s. 100-102

<sup>193</sup> NUSSBAMOVÁ Martha. C. *Křehkost dobra*. s. 357

<sup>194</sup> NUSSBAMOVÁ Martha. C. *Křehkost dobra*. s. 359, 361-365

lásku bez věcí nahodilých v našich životech. To je však poněkud složitá cesta, protože nikdy nevíme, co nám život přinese a co na nás čeká za nejbližším rohem. Lásce a jejím cestám, kterými se dotýká našich životů, nemůžeme nikdy dostatečně porozumět, protože pro to neplatí žádná pravidla. Nussbaumová tedy Eróta neprohlašuje za narcistní lásku, ale spíše za duševní snahu poznat dostatečně toho druhého. Sexuální tužby jsou zde naprosto podřadnou záležitostí. Jako možná námitka proti Sókratově svědectví se zde může jevit právě snaha o nalezení té pravé lásky, nikoliv snaha o nazírání idejí krásy a dobra, jak je tomu právě v Sókratově řeči. Nussbaumová přistupuje tedy k interpretaci této části méně z filosofického hlediska a zohledňuje spíše každodenní potřeby lidí, z nichž jednou, velice důležitou, je potřeba být milován.

### 3.8 Agathón

Na počátku své chvalořeči Agathón definuje, o čem bude mluvit. Kritizuje své předřečníky, že neslavili boha samotného, ale pouze ho velebili pro dobra, která poskytuje lidem. To se Agathónovi nelíbí, neboť podle jeho názoru se má mluvit o bohu samotném a ne o tom, co koná pro lidi. Podle Agathóna je Erós ze všech bohů nejblaženější, protože je nejkrásnější a nejlepší. V kontradikci s Faidrem, Agathón zastává názor, že Erós je nejmladší z bohů, protože před stáří utíká a stýká se také s lidmi mladými, neboť mladý k mladému sedá, jako vrána k vráně. Ačkoliv Agathón v mnoha věcech s Faidrem souhlasí, nesdílí stejný názor v tom, že Erós je starší nežli Titáni. Svůj argument dokazuje tím, když pronáší staré příběhy, které vypráví Parmenidés nebo Hésiodos a které neuvádějí Eróta, nýbrž Nutnost. Z toho také vyplývá, že kdyby Erós byl jedním z bohů nejstarších, přinesl by mír a přátelství a nedocházelo by k těm hrůzostrašným potyčkám mezi titány a bohy, které ovládaly svět.<sup>195</sup>

Dále Agathón líčí, že Erós je bohem hebkým, protože sídlí v lidských a božských srdcích, která jsou měkká, a pokud se mu náhodou stane, že narazí na srdce tvrdé, rychle od něj odchází<sup>196</sup>. Domnívám se, že měkké srdce značí člověka hodného, krásného a dobrého a srdce tvrdé člověka zlého a ošklivého. A protože se dotýká pouze těchto měkkých srdcí, je nejhebčí. Dále dodává, že jeho krása pleti pramení z toho, že žije stále mezi květy.<sup>197</sup> Agathón tedy Eróta vylíčil, jako boha nejkrásnějšího, nejhebčího a nejměkčího.

Když Agathón líčil krásu boha Eróta, hovořil i o jeho zdatnosti. Podle něj Erós nikdy nikomu nekřivdí a ani jemu se nedostává křivd ze strany bohů nebo lidí. Není násilník, protože jemu se každý rád a dobrovolně podvolí. Lidé se tedy pod vlivem Eróta podřizují jiným lidem dobrovolně a jedná se tedy o akt spravedlivý. Na tyto vlastnosti navazuje i uměřenost, protože žádný chtíč ani rozkoš není silnější než Erós, který jim vládne a uvádí i je do stavu uměřenosti. Erós je taktéž statečný, protože drží v moci i boha války Aréa, a to pro jeho lásku k Afrodithé. Z toho vyplývá i to, že je ze všech bohů nejstatečnější.<sup>198</sup>

Agathón dále hovoří o Erótově moudrosti. Podle jeho názoru je Erós učitelem všeho umění a profesí, tudíž ten nejmoudřejší ze všech a kohokoliv se dotkne, ten je ve své profesi

---

<sup>195</sup> PLATÓN, *Symposion*. 194e-195c

<sup>196</sup> PLATÓN, *Symposion*. 195c-e

<sup>197</sup> PLATÓN, *Symposion*. 196a-b

<sup>198</sup> PLATÓN, *Symposion*. 196b-d



nadaný. Proto také nastal řád mezi bohy, když Erós přišel. Je to dáno tím, že vzbuzuje lásku ke kráse a tím, pádem zvítězil i nad Nutností, která mezi bohy a lidmi šířila svár a nastolil mír.<sup>199</sup>

Svojí chvalořeč na Eróta Agathón končí ve svém posledním odstavci, kde vychvaluje Eróta, jakožto boha, který sdružuje, je nejkrásnější, nejnadanější a šíří v lidských i v božských srdcích mír.<sup>200</sup> Podle mého názoru Agathón mluví hlavně k Faidrovi, čehož si můžeme povšimnout v dialogu, neboť s ním sice v určitých bodech souhlasí, ale v mnoha názorech se s ním i rozchází. Agathón se svojí řečí snaží Faidrovi ukázat cestu jinou, velice podobnou, kterou se může ubírat, ve svém přemýšlení o Erótovi. Tak je zakončena řeč pátá, chvalořeč Agathóna.

Než přejdeme k dalšímu typu oslavování Érota, ráda bych se zmínila o názoru Antonína Mokrejše na lásku a touhu. Jeho slova mě zaujala. Zdají se mi krásná, moudrá a pravdivá. Mokrejš říká: „že nemůžeme ukončit řeč o Erótovi jinak než jeho chválou. Zbavuje nás přece samoty a pocitu opuštěnosti, Rozvíjí a podněcuje naši družnost a všechny její projevy, zjemňuje lidi a tlumí jejich obhroublost. Živí jejich vstřícnost a laskavost a potlačuje sklony k nevlídnosti a nepřívětivosti. Tříbí duchovní vlohy moudrých a obdivují ho i samotní bohové“.<sup>201</sup>

---

<sup>199</sup> PLATÓN, *Symposion*. 196d-197b

<sup>200</sup> PLATÓN, *Symposion*. 197d-e

<sup>201</sup> MOKREJŠ, Antonín. *Éros jako téma Platónova myšlení*. s. 108

### 3.9 Sókratés

Než se pustím do výkladu Sókratovi řeči, ráda bych se zmínila o Foucaultově zajímavém postoji k ní. Foucault totiž tuto řeč považuje za přechod od otázky milovníkova chování k otázce jeho bytí. V předchozích řečech jsme se zabývali tzv. normami chování, skrze které milovník dosáhne, po čem touží. Diotima a Sókratés se ptají na samotné bytí lásky, přirozeného původu, na to, co tvoří její sílu a co jí vede ke svému předmětu.<sup>202</sup>

Dále bych ráda zmínila zajímavý pohled Tomáše Hejduka. Hejduk píše, že stojí za povšimnutí, jak je Sókratova řeč kladena do kontrastu s řečí Agathóna, který se zaměřuje na krásu. Jak je porovnávána s řečí Aristofana, který hovoří o problematice vlastnění jednoho člověka druhým. Sókratova řeč oba rétory překonává, především v tom, že se zaměřuje na touhu po dobru.<sup>203</sup> Dále říká, že racionální a neosobní Erós Diotiminy řeči je poté vyvážen Alkibidem a jeho prezentací poznání, za pomoci citu, smyslu a rozumu.<sup>204</sup>

Sókratés si na začátku své řeči klade za úkol vymezit definici chvalořeči. Začíná stanoviskem, že chvalořeč musí být pravdivá, vybírat si věci nejkrásnější a mluvit o nich, co nejlépe. Avšak tento argument vzápětí zavrhuje. Říká, že předchozí mluvčí pronesli pouze zdánlivou chvalořeč, nikoli opravdovou. Sókratés říká, že chce pronést pouze pravdu, a to bez ohledu, zda se bude tato pravda jevit ostatním jako směšná.<sup>205</sup>

Svoji řeč dále rozvíjí otázkami k Agathónovi, jehož řeč se mu z počátku zdála být dobrá, neboť v ní poukázal na vlastnosti a působení Eróta. Proto se ho táže, zda má Erós, jakožto láska a touha, k něčemu vztah. Další Sókratova otázka zní, zda Erós sám touží po tom, k čemu se vztahuje a nikoliv, pouze k tomu, čeho se mu nedostává? Můžeme jistě namítnout, že existuje i touha po tom, co máme? Nepřestaneme přece mít ihned zájem o něco, čeho jsme dosáhli nebo co již máme? Poté namítá, že lidé mají vše, po čem touží a netouží v přítomném čase. A pokud tedy po něčem touží v přítomnosti, znamená to vlastně tužbu do budoucnosti.<sup>206</sup> Ráda bych zde podotkla, že na tomto příkladu je možno vidět Sókratovo sofistické řečnické umění, kterou přivádí dalšího účastníka diskuse k tomu, že se vlastně po

---

<sup>202</sup> FOUCAULT, Michel. *Dějiny sexuality II.* s. 313

<sup>203</sup> HEJDUK, Tomáš. *Od Érota k filosofii.* s. 38

<sup>204</sup> HEJDUK, Tomáš. *Od Érota k filosofii.* s. 41

<sup>205</sup> PLATÓN, *Symposion.* 198d-199b

<sup>206</sup> PLATÓN, *Symposion.* 199c-200d

celou dobu mýlil. Ukončuje svojí argumentaci tím, že Erós se vztahuje k jistým věcem, tedy i k věcem, kterých mají lidé nedostatek.<sup>207</sup>

„Vraťme se k Agathónově řeči“, říká Sókratés: „Agathón se domnívá, že předmětem Erótovy touhy je touha po kráse a ne ošklivosti. Tím také nastal řád mezi bohy, z lásky ke kráse.“ Na základě Sókratovy argumentace se dostáváme k bodu, kdy Agathón přiznává, že Erós touží po kráse, které se jemu samotnému nedostává. A tedy, že dobré věci jsou krásné a Erós tedy není ani krásný ani dobrý. Agathón přiznává, že neměl žádné znalosti o tom, o čem mluvil.<sup>208</sup>

Sókratés si tedy připravil půdu pro svoji řeč. Jeho řeč je vlastně řečí Diotimy, ženy mantinejské, kterou od ní převzal.<sup>209</sup> Můžeme zde hledat nějakou narážku na postavení, žen v Řecku? U Sókrata nikdy nevíme, a je možné, že toto je jakási skrytá zpráva. Diotima klade první otázku, která zní, kdo je Erós a jaké je jeho působení? V té době má Sókratés stejný názor, jaký měl Agathón.<sup>210</sup> Možná i proto skrze něj Sókratés zahájil svojí řeč, protože u něj uvidí, že je na správné cestě za poznáním.

Erós není ošklivý, protože to, co není krásné, nemusí být nutně ošklivé. Diotima používá stejnou metodu i na moudrost, která když není, nemusí být hned nevědomostí. Tento střed mezi dvěma vlastnostmi nazývá správné mínění. Erós se tedy nachází mezi krásou a ošklivostí. Zde máme další konotaci, že Erós je někde mezi bohy a lidmi. On sám není bohem, protože bozi jsou krásní a blažení, ale on ne. Diotima nazývá Eróta velkým daimónem,<sup>211</sup> právě pro toto jeho postavení. Je tedy prostředníkem, který chodí k bohům s prosbami a k lidem s rozkazy. On je tím, který vyplňuje mezeru mezi obojím a vše spojuje v celek. Jako harmonie u Eryximacha. Všechny styky lidí s bohy v bdělém stavu či ve spánku se dějí právě skrze Eróta (daimóna), protože je úzce spojen s věštěním. Kdo je tohoto znalý je muž daimónský, ostatní lidé jsou prostí.<sup>212</sup>

Erós podle Diotimy byl synem Porose – důmyslu, a Penie – chudoby. Po matce byl tvrdý, chudý, drsný, bez domu i bot a byl sdružen s nedostatkem. Po otci byl krásný, dobrý, mužný, vytrvalý lovec, vynalézavý, sofista a moudrý. Jeho přirozenost tkvěla v tom, že nebyl

---

<sup>207</sup> PLATÓN, *Symposion*. 200e

<sup>208</sup> PLATÓN, *Symposion*. 201a-b

<sup>209</sup> PLATÓN, *Symposion*. 201d

<sup>210</sup> PLATÓN, *Symposion*. 201e

<sup>211</sup> Nutno podotknout, že Éros není považován za jediného daimóna.

<sup>212</sup> PLATÓN, *Symposion*. 201e-203a

ani smrtelný ani nesmrtelný, ale jeden den vykvetl a pokud dosáhl svého zdaru, umřel, aby potom znovu opět ožil silou přirozenosti svého otce.<sup>213</sup>

Položme si otázku, kdo vlastně hledá moudrost, pokud to nejsou ani ti moudří, ani ti nevědomí? Jsou to ti, mezi nimi, filosofové, kteří jsou lidé daimónští. Je to i Erós, protože jeho otce byl moudrý a jeho matka nevědomá, z čehož nutně vyplývá, že žil někde uprostřed, spolu s ostatním daimóny.<sup>214</sup>

Diotima nenechá Sókrata ani na chvíli si odpočinout a klade mu další otázky. V jakém vztahu je Erós ke krásným věcem a co chce ten, kdo po krásných věcech touží? Diotima odpovídá, že totožnou odpověď dostaneme, pokud se tážeme stejně na dobro, tedy kdo si dobro zaslouží a ke komu se dobro dostane. A je-li někdo, kdo je dobrem obdařen, stává se i šťastným. A být šťasten je odpověď konečná. Chtějí to však všichni?<sup>215</sup> Jak později uvidíme, ve skutečnosti lidstvo touží po čtyřech věcech: po dobru, kráse, a také po blaženosti a nesmrtelnosti.<sup>216</sup>

Dalším pojmem Diotiminým a Sókratovým je vlastní definice lásky. S její definicí však nastává problém. Láskou lze totiž nazvat pouze jeden druh, a to ten, který jsme si sami vybrali. V nejširším slova smyslu je to touha po dobrech a štěstí. Má však i jiné cesty a těmi jsou například rozmnožování, jmění, cvičení těla, filosofie a další. Jedním z možných výkladů může být právě ten Aristofanův, který říká, že milují ti, kdo hledají polovinu své bytosti. Diotima však namítá, že předmětem lásky není ani polovina ani celek, pokud to není něco dobrého. A dodává, že láska je touha mít trvale dobro.<sup>217</sup> Dobro potom vzniká v plození, v krásnu, a to jak fyzickém, tak i duševním. Každý člověk chce plodit, protože je to něco, co každého smrtelného tvora činí nesmrtelným. Krása také pomáhá zbavovat těhotné bytosti bolesti, protože předmětem lásky je krásno samo.<sup>218</sup>

Člověk s dobrem také touží po nesmrtelnosti, pokud láska chce mít dobro trvale u sebe. Tedy i láska touží po nesmrtelnosti. Co je tedy příčinou lásky a touhy? Bytostem je umožněno být nesmrtelnými pouze skrze plození, protože zanechávají potomky a tím také svůj odkaz. Příkladem odkazu pro budoucnost se stal Achilles. Seznal, že bude v bitvě u Tróje zabit, a proto si zvolil hrdinskou smrt v boji, protože věděl, že zvěční svoje jméno. Lidé jsou

---

<sup>213</sup> PLATÓN, *Symposion*. 203b-204e

<sup>214</sup> PLATÓN, *Symposion*. 204a-b

<sup>215</sup> PLATÓN, *Symposion*. 204d-205a

<sup>216</sup> BOHÁČEK, K., STRÁNSKÝ, J. *Platonica Pilonica II.* s. 70

<sup>217</sup> PLATÓN, *Symposion*. 205b-206a

<sup>218</sup> PLATÓN, *Symposion*. 206c-e

tedy ochotni zemřít pro své děti, peníze nebo prostě kvůli vědomí, že jejich jméno bude žít věčně.<sup>219</sup>

Existuje několik druhů touhy po nesmrtelnosti. Lidé, kteří mají obtěžkaná těla, obrací se k ženám a k plození potomků. Opatřují si tím svou nesmrtelnost, paměť i štěstí pro budoucnost. Lidé, kteří mají obtěžkanou duši, nosí svůj plod v duších. Je to plod, kterým je moudrost a ostatní ctnosti.<sup>220</sup> Avšak nejkrásnější a nejdůležitější moudrost je ta, která se týká spravování *polis* a *oikos*. Jmenuje se rozumnost a spravedlnost.<sup>221</sup>

Tedy člověk, který nosí tyto plody od mládí, hledá v dospělosti něco krásného, v čem by plodil, inklinuje ke krásným tělům, protože jsou lepší než ta ošklivá. Pokud má druhý i krásnou duši, je to jistě dvojitá výhra. Poté není těžké pro druhého, aby v něm vzbuzoval a plodil myšlenky o zdatnosti a o tom, co jej udělá dobrým mužem, aby se snažil dát mu dobré vzdělání.<sup>222</sup> To je tedy klasický vztah milovníka a miláčka. V této společnosti se plodí více<sup>223</sup> a tím také vznikají silnější přátelství, protože společné „děti“ jsou krásnější a nesmrtelnější. Každý by chtěl mít takové „dítě“ více a raději než to smrtelné.<sup>224</sup> Tedy moudrost je zde nejvyšší hodnotou. Proto je tedy ctěna a je na ni žárleno více, jak to dokládá příklad Homéra nebo Solón, otce zákonů.<sup>225</sup>

Ke konci řeči ukazuje Diotima Sókratovi cestu lásky. Kdo se chce po této cestě vydat, musí v mládí chodit za krásnými těly, milovat jedno tělo a plodit krásné myšlenky. Poté si musí uvědomit, že krása těla je jedinečná pro všechna těla. Když si toto uvědomí, musí se stát milovníkem všech těl, a nemilovat pouze jedno. Poté si uvědomí, že krása duše je důležitější než krása těla a je tedy lepší mít méně krásného člověka s ušlechtilou duší pro milování, protože to napomáhá vynalézání a zrodu nových myšlenek. Toto stádium lásky nás nutí předvídat a hledět na krásu v různých činnostech i ve vlastních v zákonech. Pokud i toto člověk zvládne, může pohledět ke kráse poznatků a vnímat tak nejširší rozsah krásná. Krása těla je zde pouze cosi nicotného. Proto bychom tedy měli svůj zrak upřít k tomuto moři krásna, abychom byli schopni rodit krásné, velké myšlenky a prohlubovat poznatky ve

---

<sup>219</sup> PLATÓN, *Symposion*. 207a-208e

<sup>220</sup> Jsou to básníci a tvůrčí umělci

<sup>221</sup> PLATÓN, *Symposion*. 208e-209b

<sup>222</sup> PLATÓN, *Symposion*. 209b-c

<sup>223</sup> Zde se plodí hlavně moudrost, nikoliv děti. Jak nám František Novotný vysvětlil v komentářích, je zde použita metafora s plozením, což zde znamená plození dětí a zároveň moudrosti. Pozn. 69

<sup>224</sup> PLATÓN, *Symposion*. 209c

<sup>225</sup> PLATÓN, *Symposion*. 209d-e

filosofii. Pouze tak člověk může nazírat jedno vědění, které se vztahuje ke krásnu.<sup>226</sup> Pokud tuto cestu lásky smrtelník zvládne, může být průvodcem těch ostatních, kteří se rozhodli po této cestě kráčet.

Toto krásno je věčné, které ani nevzniká ani nezaniká, nezvětšuje se ani ho neubývá. Není z jedné strany krásné a z druhé ošklivé. Není ani k jedněm lidem krásné a k těm druhým ošklivé. Je samo o sobě a jednotné. Ostatní krásné věci, na zemi, na nebi nebo i jinde, jsou na něm účastny tím, že vznikají a zanikají. Když někdo náležitým milováním postupuje sám nebo je onomu poznání veden, nakonec pozná i podstatu krásna.<sup>227</sup>

Za toto tedy, podle Diotimy, stojí žít. Pokud je člověk schopen vnímat krásno samostatné, krásno jedinečné. Takové nazírání je lepší než všechno zlato světa. Pokud by se někomu povedlo nazírat krásno samo, bez odlesků, které tomu brání, získá skutečnou zdatnost, ne pouze obraz zdatnosti. Je to nejlepší, protože se stane milým bohů a tím také nesmrtelným.<sup>228</sup>

Závěrem této řeči se zdá být, že Erós je pomocníkem k této přirozenosti. Sókratés říká, že každý muž má tedy Eróta ctít a být mu oddán a vhlížet k němu, jako to dělá on sám.<sup>229</sup>

A tak končí chvalořeč šestá.

---

<sup>226</sup> PLATÓN, *Symposion*. 209e-210e

<sup>227</sup> PLATÓN, *Symposion*. 211a-211c, jak už jsem zmínila v kapitole 2.2, v Sókratově řeči bude představen tzv. Diotimin žebřík, po kterém se filosof snaží „vylézt“ a dopomáhá mu k tomu láska ke kráse (nejdříve povrchní, dále láska k duši, atd.). Skrze tuto lásku se snaží filosof nazírat ideu krásy, která poté nevyhnutelně vede, ke snaze nazírat ideu nejvyšší, ideu dobra. REALE, Giovanni. *Platón*. s. 394

<sup>228</sup> PLATÓN, *Symposion*. 211a-212a

<sup>229</sup> PLATÓN, *Symposion*. 212b-c

### 3.10 Alkibidés

Po Sókratově řeči se ozvalo tlučení na domovní dveře. Byl to značně opilý Alkibidés, který chtěl ověnit Agathóna a složit mu poctu za jeho vítězství. Až po chvíli, si všiml Sókrata, Pro svou opilost ho dříve nezaznamenal. Nutno podotknout, že Alkibidés byl velice žárlivý, pokud se Sókratés hleděl nebo promlouval na jiné muže či mladíky.<sup>230</sup> Víme, že Alkibidés choval hluboké city k Sókratovi, a proto na něj tolik žárlil. Eryximachos uložil Alkibidovi úkol, pronést chvalořeč na Eróta. Alkibidés, neustále urážející Sókrata, je tedy poté vyzván, aby právě o něm pronesl svojí chvalořeč.<sup>231</sup>

Alkibidova řeč, neobsahuje žádné definice, jako tomu bylo v řečech předchozích, je to pouze vyznání konkrétního vášnivého vztahu ke konkrétnímu jedinci. Vypraví příběh z vlastního života, tedy i z vlastní zkušenosti. Podle Nussbaumové, existují jisté pravdy o lásce, které je možné se naučit pouze z vlastní zkušenosti.<sup>232</sup> Nussbaumová dále tvrdí, že Alkibidovo vyprávění je ve skutečnosti milostným příběhem o Sókratovi a Alkibidově lásce k němu.<sup>233</sup>

Alkibidés připodobňuje Sókrata k silénům, tedy k sochám, které jsou-li rozbity, vydají v nich ukryté sošky bohů. Tedy, ač se to na první pohled nemusí zdát, je v jeho duši ukryt prvek božský. Sókratés je také přirovnán k satyru Marsyovi, který okouznil lidi skrze svůj hudební nástroj. I když lidé méně zdatní napodobovali jeho hudbu, uvádělo to ostatní do vytržení. Jediný rozdíl mezi Sókratem a Marsyem je v tom, že Sókratovým nástrojem je řečnictví. Pokud tedy jednou uslyšíme hrát Marsya, jsme uvedeni do takového stavu, že nejsme schopni žít už stejně, jako před tímto zážitkem. Tato skutečnost vyvolala u Alkibida stud, který doposud nikdy necítil. Stud před Marsyem, pocit nedostatečné péče o sebe i uvědomění dalších nedostatků. Pokud s ním Alkibidés zůstane, bude muset až do stáří dělat vše, co mu uloží. Pokud však uteče, podléhá touze být ctěn u lidu. Na jednu stranu ho chce vidět mrtvého, na stranu druhou bez něho nemůže žít. Satyr Marsyas je ekvivalentem Sókratovým.<sup>234</sup>

---

<sup>230</sup> PLATÓN, *Symposion*. 212c-213d

<sup>231</sup> PLATÓN, *Symposion*. 214d

<sup>232</sup> NUSSBAUMOVÁ, Martha. *Křehkost dobra*. s. 380

<sup>233</sup> NUSSBAUMOVÁ, Martha. *Křehkost dobra*. s. 384

<sup>234</sup> PLATÓN, *Symposion*. 215a-216c

Podle Alkibida má Sókratés chování silénské, chce být s mladými a vyhledává jejich společnost, ale na druhou stranu má stavy, ve kterých mu není nic známo a o ničem neví. Tato nevědomost je však pouze obalem, který po otevření ukáže bohatství rozumu, jež ukrývá ve svém nitru. Když se pak toto nitro ukáže, každý je mu hned naprosto oddán a je schopen udělat pro něj cokoli. Nejde mu však o krásu těla nebo o bohatství. K takovým lidem užívá ironii.<sup>235</sup>

Když se začal Alkibidés stýkat se Sókratem, myslel si, že je to kvůli jeho krásnému zevnějšku. Avšak Sókratés s ním pouze rozmlouval, a to nikoliv jako milovník s miláčkem. Nepředal mu tedy nic ze svého vědění, jak Alkibidés chtěl. Alkibidés na něj tedy zkoušel nástrahy, které milovník činí svému miláčku, ani tehdy však nebylo po jeho. Sókratés později říká, že by prodělal, pokud by mu Alkibidés za krásu duše nabídl pouze krásu těla, jak chtěl. Sókratés dále podotýká, že Alkibidés má před sebou ještě dalekou cestu, k dosažení nazírání krásy „duševníma očima“.<sup>236</sup>

Alkibidés tvrdí, že byl Sókratem uštknut. Vypráví o tom ostatním účastníkům symposia, protože předpokládá, že i oni jím byli uštknuti do srdce, či do duše. Domnívá se, že Sókratés napadl jeho nezpůsobitou mladou duši a nutí ji svým rétorstvím k různému jednání. A právě tímto způsobem jsou jak Alkibidés, tak i ostatní přítomní zasaženi filosofickým šílenstvím.<sup>237</sup> Můžeme tedy říci, že to byl právě Sókratés, kdo všechny připravil o jejich iluze a ukázal jim skutečný svět skrze filosofickou argumentaci.

Před nějakou dobou Sókratés s Alkidibem skutečně společně vyrazili k Poteidai.<sup>238</sup> O této cestě vypravuje Alkibidés jako o pouti, na níž byl Sókratés nejstatečnější. Ať už chodil v zimě bos a nedostatečně oblečen, nebo když mu zachránil život. Alkibidés proto říká, že není možno přiřknout ať už svou statečnost, moudrost nebo řečnictví žádnému muži z dob dávných nebo nynějších, ale pouze silénům nebo satyrům tak, jak to i udělal. Nicméně na konci své chvalořeči Alkidibés podotýká, že Sókratés ponížil mnohokrát nejen jeho, ale i ostatní muže, a proto si na něj má dát Agathón pozor. Sókratés podle Alkibida klame jako milovník a s postupem času se z něj stává milovaný, i když by to mělo být původně naopak.<sup>239</sup>

---

<sup>235</sup> PLATÓN, *Symposion*. 216d-e

<sup>236</sup> PLATÓN, *Symposion*. 217a-219a

<sup>237</sup> PLATÓN, *Symposion*. 217e-218b

<sup>238</sup> Korintská osada

<sup>239</sup> PLATÓN, *Symposion*. 219e-222b.



Touto řečí končí poslední z chvalořečí pronesených v Agathónově domě. Sókratés prohlédl Alkibidův záměr, vyslovený v jeho řeči a pokusil se mu vysvětlit, že ani on ani Agathón nemusí milovat pouze jeho, když v tom vtrhla do domu skupina lidí a tento symposion přerušila. Dialog končí odchodem Sókrata a Aristodéma z hostiny.<sup>240</sup>

---

<sup>240</sup> PLATÓN, Symposion. 222c-223b

## 4. Závěr

V závěru bych ráda shrnula obsah své diplomové práce. V jejím úvodu jsem položila otázky, kterými jsem se chtěla na jejích stránkách zabývat.

V první kapitole jsem se soustředila na vysvětlení Platónových dialogů obecně, včetně řecké terminologie, dále sexuality, homosexuality a pederastie. Mojí první otázkou bylo, zda je dialog *Symposion* přímým či nepřímým dialogem. Je dialogem nepřímým rámcovým, protože má více dějových rovin a odehrává se v bezčase, v kontrastu k dialogům přímým. Druhou otázkou bylo, jaké jsou interpretační směry Platónových dialogů? Podle Havlíčka je můžeme rozdělit do dvou skupin. První z nich je systematické zpracování, které se dále dělí na „jednotné“, „vyvíjející se“ nebo „esoterické“. Druhým přístupem je pak přístup skeptický, který zastává názor, že Platón nenabízí jednoznačné a definitivní řešení témat. Podle Reale, máme tzv. čtyři paradigmat: „původní paradigma“, „paradigma“ novoplatónské, „paradigma“ D. Schleiermachara a „paradigma“ tübingské školy. Jak jsme viděli v první kapitole mé diplomové práce, řecká terminologie a význam slov se od té dnešní liší. V této části mé práce jsem vycházela hlavně z českých autorů, protože, jak víme, smysl a význam slov se v každém jazyce liší. Poslední sekcí otázek, kterými jsem se v prvním oddíle mé práce zabývala, byl pohled antických Řeků na sexualitu, homosexualitu a pederastii. Jejich pohled na tuto věc nebyl definitivní, ale snažili se k těmto jevům chovat uměřeně a svazovat je právy. Samozřejmě, že není možné generalizovat a že existovali i lidé, kteří se těmito normami chování neřídili. Velmi pozoruhodným poznatkem, na který jsem při svém bádání narazila je, že v antickém Řecku rozeznávali dva druhy erotiky, tedy erotiku orientální, která byla přiřazovaná k attické prostituci, neboť byla pokládána za znak zženštilosti a erotiku dórskou, která byla více spojovaná s výchovou chlapců. Sókratés i Platón byli zastánci právě té druhé erotiky, která byla vedena spíše v duchovní rovině, než v rovině tělesné. A tak můžeme brát názory na lásku a na pederastii s ní spojenou v dialogu *Symposion* především z druhého, tedy dórského pohledu.

V druhém oddíle mé diplomové práce jsem se nejdříve zabývala otázkou, kolik dějových linií můžeme k dialogu *Symposion* vyložit. Můžeme zde najít tři dějové linie, a to rok 416 př. n. l., kdy měl být symposion uskutečněn, rozmezí let 408-407 př. n. l., kdy se měla uskutečnit řeč Apollodra a jeho druha a dále rozmezí let 385-370 př. n. l., kdy měl být dialog *Symposion* sepsán včetně historických konotací. Druhou otázkou bylo, proč je podle mého názoru Aristofanova řeč nejdůležitější a proč jsem si ji tedy vybrala jako předmět mé

diplomové práce. Podle mého vedoucího práce P. Hobzy je jakýmsi bodem obratu v dialogu *Symposion* a tak Aristofanes přesouvá boha Eróta (Dionýsa) z nebe na zem a dělá z něj pomocníka lidské přirozenosti (*anthrópinén fysis*) a tak mění dosavadní pohled na *fysis*, vyřčený v předchozích třech řečích a je předstupněm smrtelné přirozenosti (*thnéte physis*), kterou se zabývají poslední tři řeči. Podle G. Reala tímto Platón vkládá do Aristofanových úst nejvýznamnější narážky na nauky o prvotních principech, tedy Jedna a Dvojího, které jsou také hlavním bodem jeho „esoterického“ přístupu při interpretaci Platónových dialogů a tak podle jeho názoru Aristofanovy metafory odkrývají Platónův metafyzický systém, jenž nebyl podle Reala nikdy napsán. V dalších kapitolách jsem se věnovala předmluvě a jednotlivým řečem v Platónově *Symposionu*. Kapitole věnované Aristofanově řeči jsem také uvedla další zajímavé interpretační přístupy soudobých filosofů a pokusila jsem se přidat své vlastní poznámky a postřehy.

Svoji magisterskou práci jsem pojala z pohledu vysvětlení obecných konotací u Platóna pro pozdější lepší pochopení dialogu *Symposion*. Někomu se může zdát tento dialog nepřiliš důležitým, avšak podle mého názoru je naprosto zásadní prací, která nám mimo jiné také ukazuje v Sókratově řeči, že skrze lásku a milování můžeme též nazírat ideu dobra, jež je v Platónově metafyzickém systému velmi důležitým. Ať už v interpretaci jeho dialogů, nebo pohledu „nepsaných nauk“. Skrze dialog *Symposion* můžeme též studovat názory na lásku v antickém Řecku. Ač se může zdát, že v 21. století se z lásky stalo něco podřadnějšího, například ve srovnání s penězi či mocí, podle mého názoru i ten největší metafyzik či skeptik podlehne ve svém životě volání a kouzlu, které v sobě láska ukrývá.

## 5. Seznam pramenů a literatury

### Prameny

ARISTOFANÉS, *Acharňané*. 1. vyd. Praha: Československé divadelní a literární nakladatelství, 1954

ARISTOFANÉS, *Oblaky*. 1. vyd. Praha: Petr Rezek, 1996. ISBN 80-901796-8-1

ARISTOFANÉS, *Lysistrara*. 2. vyd. Praha: Orbis, 1963

ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. 1. vyd. Bratislava: Nakladatelství Pravda, 1979.

ARISTOTELÉS, Barnes J. *The Complete Work of Aristotele Volume One. : The Revised Oxford Translation*. 4. vyd. New Jersey: Princeton University Press, 1984 ISBN 978-0-691-01650-4

HÉSIODOS, *Železný věk. Zrození bohů*. 1. vyd. Praha: Nakladatelství Odeon, 1976

HOMÉR, *Odyseia*. 1. vyd. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1956.

LAERTIOS, Diogenés. *Životy, názory a výroky proslulých filosofů*. 1. vyd. Praha: Československá akademie věd, 1964.

PLATÓN, *Faidros*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-33-1

PLATÓN, *Symposión*. 3. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1993. ISBN 80-85241-31-5

PLATÓN, *Ústava*. 4. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-7298-142-0

PLATÓN, *Zákony*. 2. vyd. Praha: OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-31-3

PLÚCHARCHOS, *Životy slavných Řeků a Římanů I*. 1. vyd. Praha: Odeon, 1967

XENOFÓN, *Řecké dějiny*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1982.

XENOFÓN, *Vzpomínky na Sókrata*. 1. vyd. Praha: Svoboda, 1972

## Literatura

BOHÁČEK, K., STRÁNSKÝ, J. *Platonica Pilonica II.: Faidros*. 1. vyd. Plzeň: Západočeská univerzita v Plzni, 2011. ISBN 978-80-261-0081-2

CANFORA, L. *Dějiny Řecké literatury*. 1. vyd. Praha: Koniasch Latin Press, 2001. ISBN 80-85917-69-6

DOVER, K. J. *Greek Homosexuality: Updated and with a new Postscript*. 2. vyd. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1989 ISBN 0-674-36261-6

FOUCALT, M. *Dějiny sexuality II.: Užívání slastí*. 1. vyd. Praha: Herrmann & synové, 2003. ISBN 80-239-1187-2

GEISS, I. *Dějiny světa v souvislostech*. 1. vyd. Praha: Ivo Železný, 2005. ISBN 80-237-3940-9

HAVLÍČEK, A. *Dialog, etika a politika: Studie k Platónovým raným a středním dialogům*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2015. ISBN 978-80-7298-262-2

HOBZA, P. *The Symposium As Mysterious Revelation Of The Dionysiac Nature*. In: *Plato's Symposium: Proceedings Of The Fifth Symposium Platonicum Pragense*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-293-6

HEJDUK, T. *Od Erótu k filosofii: Studie o Erótu se zřetelem k Sókratově filosofii*. 1. vyd. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2007. ISBN 80-86818-50-4

HOBZA, P. *G. Vlastos Socratic Studies*. [online] Publikováno: Reflexe. 2006. [cit. 2016-12-12]. Dostupné z: <http://www.reflexe.cz/g-vlastos-socratic-studies/#tp1>

KAHN, CH. H. *Platon and the Socratic Dialogue: The Philosophical use of a literary form*. 1. vyd. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. ISBN 0-521-64830-0

MOKREJŠ, A. *Éros jako téma Platónova myšlení*. 1. vyd. Praha: TRITON, 2009. ISBN 978-80-7387-238-0

NEŠKUDLA, B. *Encyklopedie řeckých bohů a mýtů*. 1. vyd. Praha: Libri, 2003. ISBN 80-7277-125-6

NOVOTNÝ, F. *O Platónovi III*. 1. vyd. Praha: Jan Laichter, 1949

NUSSBAUMOVÁ, M. C. *Křehkost dobra: Náhoda a etika v řecké tragédii a filosofii*. 1.vyd. Praha: OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-089-0

OSBORNE, R. *Dějiny klasického Řecka*. 1. vyd. Praha: Grada Publishing, a. s. 2010. ISBN 978-80-247-3233-6

REALE, G. *Platón*. 1. vyd. Praha: OIKOYMENH, 2005. ISBN 80-86005-23-2

ROSEN, S. *Plato's Symposium*. 1. vyd. New Haven: Yale University, 1968.