

Západočeská univerzita v Plzni

Fakulta filozofická

Katedra filozofie

Studijní program Humanitní studia

Studijní obor Evropská kulturní studia

Diplomová práce

Erós v antické kultuře a myšlení

Bc. Gabriela Hřebačková

Vedoucí práce:

Mgr. Kryštof Boháček, PhD.

Katedra filozofie

Fakulta filozofická Západočeské univerzity v Plzni

Plzeň 2013

Obsah

ÚVOD	2
1 MĚSTSKÉ STÁTY	4
1.1 Historický vznik městského státu – <i>polis</i>	4
1.2 Athénská demokracie v době klasické	8
2 MYTHOLOGIE ERÓTA	10
3 ATHÉNSKÁ SPOLEČNOST POD VLIVEM ERÓTA	15
3.1 Postavení muže v antické společnosti	19
3.1.1 Erós athénských mužů	24
3.1.1.1 Pederastie	29
3.1.1.2 Láska u Platóna	34
3.2 Postavení ženy v antické společnosti	49
3.2.1 Žena zmiňovaná v logu.....	54
3.2.2 Výjimečné řeči výjimečných žen	61
3.2.3 Milenky téhož pohlaví	67
ZÁVĚR	70
RESUMÉ	72
SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ	73
PŘÍLOHY	78

ÚVOD

V předkládané diplomové práci nejprve objasním společensko-historický vznik městských států na území antického Řecka, konkrétně Athén, na jejichž základě budu presentovat vliv *Eróta/erótu*¹ v antické kultuře a myšlení. Precisní řecké sociálně-společenské kastování obyvatel mi poskytne základní diferenciaci pro výslednou rešerši erotického vlivu. Na základě historicko-kritické metody, textově-kritické interpretace, znalosti kulturních reálií a následné komparace stěžejních interpretačních linií současného bádání o zmíněném problému se v první řadě se zaměřím na primární řecké texty, které se k tomuto problému vztahují, a to zejména Xenofonta, Plútarcha, v největší míře ovšem Platóna. Tyto aktuálně doplním sekundární literaturou se zaměřením na kulturní reálie, sociální kontext tvořící podhoubí celého vývoje řecké *polis*, ale také na následnou komparaci stěžejních interpretačních linií současného bádání.

Před klasickým obdobím byl *Erós* zejména na základě mythologie podané v Homérovi, Hésiodovi a Orficích spojován s kosmologickým principem stejnojmenného boha. S příchodem klasického období v Řecku získává *erós* jako touha též erotické konotace zaměřené na *hédoné a mánii*, a to zejména ve spojení s bohyní Afroditou. Z těchto dvou základních principů a pojetí *Eróta/erótu* budu ve své diplomové práci vycházet.

Zprvė chci v úvodní části ukázat, na jakých základech se společenská hierarchie pod vlivem homérských zvyků (*nomoi*) v řeckých *poleis* vytvářela, dělila a vymezovala. Jak byly položeny základní prvky demokracie, které se svým vlivem podílely na rozvržení rolí ve společnosti.

¹ Pokládám za nutné objasnit rozdíl mezi dvěma typy *Eróta/eróta*, které se v mé práci budou prolínat. Pokud budu hovořit o *Erótovi*, jakožto řeckém bohovi majícího kosmologické konotace, tento bude vždy psán velkým písmenem. Pokud však budu hovořit o erotickém vlivu tohoto boha, tedy *erótu*, který se v řecké kultuře rozvinul až v klasické době, tento vliv bude psán malým písmenem a taktéž odlišně v neživotním rodu skloňován.

Zadruhé se chci zaměřit na společenské postavení mužů zejména v Athénské *polis*, jejich dělení dle společenského postavení, jejich povinnosti ve správě města, dále osobní denní rituály, či zvláštnosti řeckého života spočívající konkrétně v účelu manželství, pederastii a bisexualitě. Stěžejní část pak bude zaměřena na Platónovo pojetí mužské, filosofické lásky, a to zejména v dialozích *Faidros a Symposion*.

Zatřetí chci poukázat na omezené postavení ženy v athénské společnosti, přičemž se zaměřím se na explicitní zmínky o ženách v primárních textech a z nich vyplývající účel manželství. Jako výjimky bych ráda vyzdvihla konkrétní jmenované ženy v Platónových dialozích *Symposion a Menexnos (Diotíma a Aspasia)* a významy jejich řečí pro tehdejší dobový kontext. Dále bych jako zcela zvláštní případ zmínila lesbickou lásku u Sapfó na ostrově Lesbos.

Právě na této selekci společnosti na jednotlivé výše zmíněné vrstvy chci presentovat vliv *erótu*, založený na explicitních zmínkách zejména v primárních textech, přičemž jeho vrchol objasním v Platónově erotické dialektice, konkrétně ve filosofické anabázi, v participaci na božském, respektive na Kráse samé.

1 MĚSTSKÉ STÁTY

1.1 Historický vznik městského státu – *polis*

Pokud si kladu za cíl své práce popsat sociální prostředí, ve kterém se vyvíjely intimní vztahy mezi Athéňany, měla bych objasnit územní, politické či chcete-li demokratické, principy, na kterých byla athénská *polis* na přelomu 5. a 4. století před naším letopočtem vystavěna, o což bude můj záměr v této úvodní kapitole.

Řekové, obývající hornatý poloostrov lemovaný velkým počtem ostrovů, zálivů, zátok a křivolakých pobřeží, nikdy nepředstavovali celistvý národ dnešního typu. Naopak vytvářeli pestrou kaskádu na sobě nezávislých městských států, z nichž každý, střeže si své vlastní bohy, hranice, zvyky, sociální rozdělení společnosti a zákony, vystupoval s vlastní suverenitou. Způsob vedení těchto městských *poleis* a v návaznosti na něm i přístup k různým sociálním vrstvám jejich obyvatel však v průběhu dějin procházel značnými změnami, které měly zásadní vliv na onu tvorbu společenského postavení občanů a které níže pro snazší historickou orientaci nastíním.

Největší a nejstarší sjednocení (*synoikismos*) malých na sobě nezávislých obcí dle tradice provedl po získání královské moci *Théseus*², jenž spojil všechny obyvatele kolem jednoho města, odstranil rady i úředníky okolních obcí a zřídil jednu radu, *prytaneion*. Na počest bohyně Athény, mající patronát nad tímto nově vzniklým městem, dostala název i jedna z hlavních slavností města – *panathénaje*³. Právě zde vznikla tradice celonárodního

² Bleicken uvádí, že bájný král Thésesus byl pro Athéňany nejen osvoboditel od bájných netvorů a hrozivé poroby, ale později vystupoval jako původce demokracie, jejíž počátky byly vztaženy k mýtu. BLEICKEN, J., *Athénská demokracie*, s. 448.

³ Panathénaje, hlavní athénský svátek na počest bohyně Athény, se od počátku 6 st. př.n.l. konaly každé čtyři roky, přičemž malé panathénaje každý rok v mezidobí Velkých Panathénají. Svátek se skládal již z noční slavnosti před začátkem svátku, kdy vyvolené urozené Athéňanky předávali bohyni Athéně darem nově utkané roucho (*peplos*). Velkolepý slavnostní průvod směřoval pak již v den svátku od Dypilské brány v Kerameiku směrem na Akropoli k Athéninému chrámu. Součástí velkých Panathénají byli i atletické závody - v běhu, pětiboji, zápase, rohování a pankratiu a jízdní závody na koních a vozech. Součástí sportovních soutěží byl i závod v mužnosti (*euandria*), který známe pouze z Athén, a který můžeme dnes nazvat závodem všestranné zdatnosti, tedy řecké krásy. Výčet soutěží pokračoval v tanci se zbraněmi a v músických agónech. Svátek zakončoval pochodňový běh (*lampadédromia*) začínající za

svátku – pořádání her s gymnastickými a hudebními soutěžemi. Právě zde byly položeny základní kameny nejnámějšího řeckého městského státu – Athén, které se stanou pro mou práci stěžejním prostředím pro mé bádání.

Stále však v těchto počátcích zůstávala moc nad Attikou v rukou *basileů*, dědičných vládců disponujících svrchovanou mocí, které v průběhu 8. století před naším letopočtem nahradili vládcové, volení z *eupatridů* (členové nevlivnějších athénských rodů), *archonti*. Z královských nadřazených vrstev se vláda dostala do rukou rodové aristokracie, zakládající svou hospodářskou moc zejména na pozemcích v úrodných místech v blízkosti Athén. Značné dělení společnosti dle sociálního či, chceme-li, majetkového potenciálu je patrné již ze zlomků zákonů 7. století před naším letopočtem, například athénského Drakóna, Zaleuka a Charóndy z Velkého Řecka. Společným rysem všech těchto zákonů bylo nejen nahrazení zvyků zděděných z rodové společnosti, ostrá ochrana soukromého vlastnictví, ale také zřejmá proklamace různé hodnoty člověka dle společenské třídy, ke které náleží.

„Jestliže kdo znásilní svobodného nebo svobodnou, zaplatí sto statérů, jestliže syna nebo dceru neplnoletého svobodného, 10 statérů, jestliže otrok znásilní svobodného nebo svobodnou, zaplatí dvakrát tolik co svobodný; jestliže svobodný znásilní voikea [zemědělského otroka], zaplatí pět statérů. Jestliže kdo znásilní svou vlastní otrokyni, zaplatí 2 statéry; pakli už ne pannu, obolos [2/6 statéru], když ve dne, a dva oboly, když v noci.“⁴

hradbami u oltáře Eróta v Akadémii a směřoval na Akropoli. Nemusím dodávat, že Panathénaje byli největším a v důležitosti nejmávanějším svátkem Athén. BLEICKEN, J., *Athénská demokracie*, s. 175-6, pro srov. panathénájské cesty viz GALÁN, J.E., *Láska a sex ve starém Řecku*, s. 20.

⁴ Jako příklad uvádím nejstarší dochované zákony obdobného typu z Gortýny na Krétě. Borecký, B., *Antická kultura*, s. 24. Toto téma podrobně rozebírá ve svém článku K.R. Kristensen, který potvrzuje citovanou část (II.2-10 - KRISTENSEN, K.R., *Codification, tradition, and innovation in the law code od Gortyn*, s. 141) za jednu z nejstarších celého Gortýnského korpusu, KRISTENSEN, K.R., *Codification, tradition, and innovation in the law code od Gortyn*, s. 131.

Počátkem 6. století před naším letopočtem byly společenské rozdíly mezi stále bohatší vrstvou *eupatridů* a stále chudším venkovem radikální. Drobní rolníci obdělávali půdu boháčů a přijímali půjčky pod zárukou osobní svobody, věřitelé je pak často při nesplácení uvrhnuli do otroctví či prodali do ciziny, což například zmiňuje i Aristotelés v *Athénské ústavě*:

„...zejména chudí a s nimi i jejich ženy a děti otročili boháčům. Byli označováni jako nádeníci a šestidílníci, protože za takový nájem obdělávali pole boháčů.“ Athénská ústava, II.2

Vládu děděnou rody aristokratů často tlumila volba tzv. rozhodčích, prostředníků, zákonodárců či smiřovatelů (*aisymnéti*), kterými se však stávali povětšinou občané z vážených a vysoce postavených rodů. Konkrétně v Athénách jím bylo zvolení Solóna, jehož vážnost zvýšilo i schválení delfskou věštírnou⁵.

„Sedni si uprostřed lodi a jejího kormidla chop se, bude ti při práci té pomáhat athénský lid.“⁶

Mnoho ze Solónových zákonů mířících proti moci eupatridů a tlumících tak radikální sociální rozdělení společnosti, závislé zejména na majetku, bylo úspěšných a docílilo setřesení dlužnického břemene (*seisachtheía*)⁷ a nového

⁵ Nejen v Delfách, ale zřejmě i v jiných věštírnách se Apollón skrze Pythii na „*enthúsiasmos*“, kdy se sama věštkyňe stala „s bohem uvnitř těla“ (*entheos, plena deo*). Bůh její hlasové orgány užíval, jako by byly jeho vlastní a skrze které pronášel věštbu. I proto se věštecké výroky Apollónovy pronášely v první osobě, nikoli v třetí. DOODS, E.R., *Řekové a iracionální*, s. 80-81.

⁶ PLÚTARCHOS, *Solón*, § 14, s. 141.

⁷ První Solónův provedený zákon se týkal právě nevyrovnaných majetkových poměrů obyvatel, a sice ve zrušení všech dosavadních dluhů. Některé zdroje však zmiňují pouze zmírnění úroků dlužných částek (stanovení ceny miny na sto drachem místo původních sedmdesáti drachem). PLÚTARCHOS, *Solón*, § 15, s. 143.

znovurozdělení půdy (*anadasmos tés gés*)⁸. Po jeho odchodu z Athén však vzplanul opět boj mezi nejbohatšími vrstvami, kterých se Solónovo omezení moci týkalo zejména. „*Dění, jež mezi polovinou sedmého a koncem čtvrtého století vyústilo v převážné části řeckého světa ve vznik tyranií, bylo s velkou pravděpodobností spojeno s nerovnoměrným rozdělením pozemkového vlastnictví.*“⁹ Tyranové, na rozdíl od Solóna, se snažili násilím odstranit vládu rodové aristokracie, založenou právě v dědičném vlastnictví většiny půdy. Výsledkem byl přechod od monopolu aristokratických *filíí* k *timokracii*¹⁰, kde byl rodový princip nahrazen principem majetkovým. Ani tyranské vlády však nepřekonalý smrti vládců a skončily vyhnáním jejich synů vládnoucích vždy ve svůj prospěch. Až konečně roku 508 před naším letopočtem dovršil athénský státník a zákonodárce Kleisthenés svými reformami vznik demokratického městského státu se základní politickou jednotkou samosprávné obce (*démos*) a s lidovým sněmem jako rozhodujícím orgánem (*ekklésia*). Oslabení aristokratických center návazně s centralizací Athéňanů do Athén, středu Attiky, a společně s Kleisthenovou reformou zavedení *fyí*, vedlo k politické jednotě, která občany stahovala k jedinému středu, ať už se jednalo o městské athénské občany či rolníky ze vzdálenějších koutů Athénské *polis*. Kleisthenés dokázal na základních kamenech postavených Solónem, Peisistratovci a dalšími soustředit rozlehlou oblast do jedné *polis*.¹¹ Zde byl položen základ Athén.

⁸ BLEICKEN, J., *Athénská demokracie*, s. 24.

⁹ MOSSÉ, C., *Člověk a oikonomia*, s. 30.

¹⁰ *tímé* – čest, *kratein* – vládnout.

¹¹ BLEICKEN, J., *Athénská demokracie*, s. 64.

1.2 Athénská demokracie v době klasické

Níže budu hovořit o demokratických principech, na kterých byla athénská *polis* vystavěna. Ve své podstatě můžeme hovořit o třech základních pilířích demokracie: moc lidu, rovnost a svoboda.

O vládě lidu (*démos*, *pléthos*, *polloi*) se zmiňuje již Hérodotos, který ji považuje za vládu „množství“, které je chápáno čistě kvantitativně jako „velký počet“. Tento „počet“ se jako základní princip demokracie objevuje u Aristotela i Lysii¹², stejně jako u Thukýdida¹³. Vláda athénskému lidu se však vztahovala pouze na právoplatné občany, tedy svobodné muže. Z tohoto prvního pilíře demokracie tedy nutně vyjímali ženy, cizince a otroky. V sociální selekci tedy výše konkretizovaný athénský občan je pak jak subjektem, tak objektem politického dění.

O rovnosti (*isótés*) všech athénských občanů nehledě na výši majetku, společenského postavení a vzdělání se dočteme u Eurípida či v Perikleově řeči u Thukýdida:

„... podle zákonů mají všichni stejná práva, když jde o soukromé zájmy, pokud však jde o společenský význam, má při vybírání pro veřejné úřady každý přednost podle toho, v čem vyniká, podle schopností, ne podle své příslušnosti k určité skupině. Když je naopak někdo chudý schopen vykonat pro obec něco dobrého, není mu v tom jeho nízké společenské postavení na překážku.“
Thukýdides, kn. II, § 37.

Na základě Periklovy pohřební řeči Athéňanům nutně vyplývá, že za běžné athénské občany se považovali opět pouze svobodní mužové, ženy a

¹² BLEICKEN, J., *Athénská demokracie* s. 347.

¹³ PAITLOVÁ, J., *Péče o duši, Sókratés*, s. 13.

otroky vyjímaje. Pro všechny však byl tento nastolený princip rovnosti tak samozřejmý a jasně daný, že jej nebylo nutno nikterak definovat.

Poslední nekodifikovaný princip, svoboda (*eleutheria*), se týkala zejména svobody projevu (*iségoria*) a setkáme se s ní i u Platóna, který všeobecně příliš demokratickému zřízení nebyl nakloněn (*Gorg.* 461e). Řekové se rádi a hojně aktivně účastnili diskusí na *agoře*, ale také na symposiích, na tržišti či náboženských hrách. Toto bylo prostředí, kde se hojně využívalo řečnické umění, které bylo zpřítomněním *iségorie* v oslavných řečech, ve vystoupeních v lidových shromážděních a radě či v epitafech. Můžeme však již pouze konstatovat, že řečnické výstupy jiných sociálních vrstev než občanů, tedy svobodných mužů, například žen, bychom v Athénách hledali jako „jehlu v kupce sena“. Pokud jsem ji ve svém bádání našla, poté vyčnívá mezi řečnickými projevy mužů jako Homérova Helena nad všemi ženami.

2 MYTHOLOGIE ERÓTA

Téměř celá řecká antická kultura, včetně jejího plodu – filosofie, je protkána odkazy na mýtus. Vyprávění o událostech¹⁴ na počátku světa, které tak poutavě popisuje Homér, Hésiodos či Orfický hymnus, se vepsaly do každodenního rituálu jak společenského, tak rodinného života. Bohové, narodivší se v mýtech, se usídlili nejen na Olympu, ale v kultu každé rodiny. Pokud se chceme přiblížit řeckému člověku, přiblížit se jeho mentalitě a chápání světa, je třeba tohoto člověka zasadit do prostředí, ve kterém mýtus ožívá, pohlcuje do svého světa nejen jej jako vypravěče, ale i nás jako posluchače.

Pokud jsem výše pojednávala o *erótu* jako o touze či vášni, tedy konkrétním projevu lásky, dovolím si zde vyložit jeho mytologický rozměr, respektive lásku jakožto kosmologický princip. Pokusím se přiblížit ono vyprávění o vzniku světa, na jehož počátku *Erós* jako bůh stál.

Z trojího pramene, který je pro mytologický výklad stěžejní, tedy z výše zmíněného Homéra, Hésioda a Orfických zlomků dochovaných skrze básníky komedií a narážky filosofů, se o původu *Eróta* dovídáme obdobné informace zasazené do různých kontextů.

Homér do počátků věků zasazuje prapůvodce bohů *Okeána*, který byl říčním mužským praproudem¹⁵, z něhož však nemohlo být vše jakožto z pouhého mužského prvku plozeno. Přistupuje zde ženská složka, a sice bohyně *Téthys*, která byla matkou mnohých Okeánových dcer a synů. Tito dva bohové, prapůvodci všeho jsou však již nějakou dobu na sebe rozhněvaní a tak se zdržují plození.

¹⁴ Jak již poukazuje samo řecké slovo *mythologia* – *mythoi* (události) a *legein* (vyprávění) míní se jím stav, kdy vznešená bytost, která vládne všemu bytí je myšlena v konkrétní postavě lidské podoby a které se jako hmatatelné osobě připisuje přímé ovlivňování toho, co se v lidském životě či v přírodě děje a v zákonitostech se zásadním způsobem vzpírá, a u čehož docházíme k názoru, že by nebylo možné.

OTTO, W.F., Mýtus a slovo. In: *Mýtus, epos a logos*, s. 8.

¹⁵ KERÉNYI, K., *Mytologie Řeků I.*, s. 21.

*„K hranicím Země teď jít mám v úmysl, dárkyně plodů,
matka kde bydlí Téthys a Ókean, prapůvod bohů,
kteří mě pěstili s péčí a živili ve vlastním domě,
svěřenou od matky Rheie, když Kronovec vidoucí v dálku
pod zem Títéna Krona a pod moře vlnité svrhl.
Na ty se podívat půjdu a mířit jim nesmírné sváry,
neboť už dlouhý čas druh druha se úplně straní,
milého lůžka a lásky, když hněv jim zapadl v srdce.“ Il. XIV, 200.*

Nicméně explicitní zmínku o *Erótovi* a jeho zrození na počátku věků u Homéra nenalezneme.

Hésiodův původ *Eróta*, bez kterého by se nikdo další narodit nemohl, je zasazen na počátek věků. Chaos je pro Hésioda jen prázdným zetím (*chaskein*)¹⁶ bez božství, tedy tím, co vznikne z prázdného vylíhnutého vejce po odejmutí skořápky.¹⁷ Až aktivní Země a s ní zrozený *Erós* je pokládán za aktivní uvolňující prvek jednoho v mnohé.

*„Tak tedy nejdříve vznikl Chaos, ale pak Země
širokoprstá, to na věky bezpečné pro všechny sídlo,
pro nesmrtelné, jimž temeno sněžného Olympu patří,
spolu s mráкотným Tartarem v útrokách široké země –*

¹⁶ ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení I.*, s. 234.

¹⁷ KERÉNYI, K., *Mytologie Řeků I.*, s. 23.

a s ní Erós, jenž z věčných bohů je nejshnilější,

údy oprošťuje a veškerých bohů i lidí

mysl v prsou si podmaňuje i rozšafný rozum.“ Hésiodos, Theog. 116

Druhá explicitní zmínka o *Erótovi* je již v *Theogonii* na zcela jiné bázi než kosmologické, a sice již s toužebnou konotací lásky při narození *Afrodíté*.

„K ní [Afrodíté] se přidružil Erós a šla s ní spanilá Touha,

jakmile přišla na svět a brala se do sboru bohů;

takovou čest má od počátku a takový úděl

byl jí dán mezi lidmi i bohy nesmrtelnými:

panenské laškování i usmívání a šalba,

sladké potěšení i láska roztomilosti.“ Hésiodos, Theog. 201

Spojení těchto dvou božstev (*Eróta a Afrodíté*) je patrné i z jiných vyprávění lidí na pobřeží, kdy si bohyně *Afrodíté* po povolání Diem na Olymp zvolila jako svého průvodce právě *Eróta*, kterému darovala zlatá křídla¹⁸ (**viz příloha č. 1**).

V pozdějším, orfickém vyprávění, ovlivněném již mystickým učením o lásce (*Erós*), nalezneme, že se Vítr dvořil bohyni černokřídle Noci, která

¹⁸ KERÉNYI, K., *Mytologie Řeků I.*, s. 59.

sněsla v lůnu Temnoty stříbrné vejce, z něhož se vylíhnuł *Erós*.¹⁹ Ten pak jako hermafrodit mající různá jména (*Fanes, Erikepaios, Prótoĝenos Faethón*)²⁰, byl opatřen zlatými křídly a čtyřmi hlavami, skrze něž řval jako lev, bučel jako býk, syčel jako had nebo bečel jako beran. *Erós*, žijící společně se svou matkou Nocí v jeskyni, uvedl celý svět do pohybu tím, že stvořil zemi, oblohu, slunce i měsíc. Pokud se výše uvedený mýtus budeme snažit interpretovat, společně s Gravesem analogicky připodobníme stříbrné vejce Noci měsíci ke stříbru jako měsíčnímu kovu.²¹ Dále jako prvorozený světloňoš (*Prótoĝenos Faethón*) představuje *Erós* slunce, tedy symbol světelného zdroje, a jeho čtyři hlavy pak mohou znázorňovat čtyři roční období.

Na základě výše jmenovaných textů mohu tvrdit, že *Erós* jako tvůrčí prvek v theogonii plní jednak kosmologickou (udržování kosmického a fyzikálního světa), ale i sociální (námluvy, plození potomstva, přechodové rituály) funkci. První rovinu kosmického principu jsem vysledovala zejména z prvotní zmínky o *Erótovi* v Hésiodovi, kdy jednotlivé bohy, z nichž vychází, ani nespojuje, ani nesbližuje. Jak doplňuje Hejduk, ve své původní podobě nemá *Erós* sbližující funkci, se kterou se projeví naplno až později, ale zejména funkci uvolňující, konkrétně: „*dává Zemi ukázat, co v sobě skrývá; přivádí na světlo mnohost skrývající se v jednotě.*“²² Zásadní změnu v obratu ke sbližování pod vlivem *Eróta* jsem vysledovala až zrozením *Afrodíty*, kdy *Erós* nebude příčinou uvolnění jednoho v mnohé, ale jeho hlavním zájmem bude již spojování dvojího k vytvoření třetího či čtvrtého, chceme-li rozmnožování na mnohé.

Vidíme zde, že i v mytologii je *Erós* chápán jako vyvíjející se duální princip. Nemohu pak toto rozdělení neaplikovat na Platónovy dialogy, ve kterých je *Erós* označen taktéž dvojznačně, a sice nejprve v dialogu

¹⁹ GRAVES, R., *Řecké mýty*, s. 24 – s odkazem na *Orfické zlomky* 60, 61 a 70.

²⁰ KERÉNYI, K., *Mytologie Řeků I.*, s. 22.

²¹ GRAVES, R., *Řecké mýty*, s. 25.

²² HEJDUK, T., *Od Eróta k filosofii*, s. 31.

Faidros jako mocný bůh (*theios*), ale poté v dialogu *Symposion* jako pouhý polobůh (*daimón*), tedy ten, kdo stojí mezi bohem a člověkem²³. Jak se vypořádat s tou nuancí? Hejduk odpovídá zcela konkrétně, že *Eróta* u Platóna takto rozděleného je nutno považovat za rozumovou abstrakci, které však nelze upřít kontext mythologické tradice.²⁴ Explicitním náhledem na mythologický počátek světa se mi snad tento kontext podařilo odkrýt.

²³ HEJDUK, T., *Od Eróta k filosofii*, s. 33.

²⁴ tamtéž.

3 ATHÉNSKÁ SPOLEČNOST POD VLIVEM ERÓTA

Život v antickém Řecku je možno rozdělit do dvou vzájemně propojených center – *agora a oikos* – přičemž do každého z nich náležel zcela odlišný způsob chování. Bylo tedy nutné, aby každý Řek (muže i ženy nevyjímaje) zcela přizpůsobil své chování prostoru, ve kterém se momentálně nacházel. Ve své podstatě můžeme Řeky nazvat mistry v přizpůsobování se jednotlivým rolím. Většina dochovaných svědectví, ze kterých můžeme čerpat informace o životě Řeků, se týká právě veřejného života. Zastihujeme zde občany v nedělních šatech a v podobě, v jaké se nám chtějí představit. Předkládají nám výjevy z veřejného života, a to zejména z oblasti politiky a války.²⁵ Proč tomu tak bylo, se pokusím nastínit níže.

Vstup do politického prostoru *agory* měli pouze mužové, a to na základě principu rovnosti všech občanů před zákonem (*isonomia*), přičemž každý právoplatný občan²⁶ měl právo účastnit se veřejného shromáždění odehrávajícího se právě na *agoře*. S plnoprávným občanstvím souvisela taktéž možnost aktivně se podílet na válečných akcích, a tím proměnit hlavní úlohu svobodných dospělých mužů, kteří se válečnými vítězstvími měli šanci stát nesmrtelnými²⁷. Jak je již výše uvedeno, téměř veškeré primární zdroje se zaměřují na veřejný život mužů, tedy politické vystupování na *agoře*. S touto rolí je spojeno dokonalé sebeovládání (*sofrosyné*²⁸), které jím bylo systematicky již

²⁵ REDFIELD, J., *Homo domesticus*, s. 134.

²⁶ Právoplatným občanem Athén se stal pouze ten, jehož rodiče byli svobodní a oba v Athénách narozeni. Před Periklovým ustanovením všech změn však k athénskému občanství stačilo, aby byl pouze otec Athéňan. GRANT, M., *Klasické Řecko*, s. 91.

²⁷ Váha vojenského vítězství spočívala v možnosti stát se díky tohoto záslužného činu nesmrtelným – viz héroové in VERNANT, J.P., *Hestia a Hermés*, s. 67. Běžný Athéňan zanechavší po sobě nashromážděný majetek umožnil svým potomkům prožít váženější život. Nicméně vojenský hrdina podniknuvší heroický výkon, který vyhraje bitvu ve prospěch Athén, se oslavnými slovy rétorů stává nesmrtelným. Explicitně se s tímto znesmrtelněním můžeme setkat u Homéra v postavě Odyssea, který po vyslechnutí písně Démodoka, na zastávce své cesty na rodnou Ithaku, u Faiáků, o vítězství nad Trójou, nezadržel pláč, neboť věděl, že o tomto vítězství se budou pět hymny již navždy.

"Tak pěl přeslavný pěvec - a Odysseus, slyše tu píseň, pohnutím nyl, proud slz zpod víček tváře mu máčel." Od. VIII, 521.

²⁸ *Sófrsyné* (v kontextu válečnického hoplita) interpretuje Vernant jako dokonalé sebeovládání, sebekontrolu, schopnost podřídit se disciplíně, chladnokrevnost brzdící instinktivní hnutí, jež by mohla narušit řád formace. I ve válce se musí touha zvítězit nad protivníkem (*erós*) a podřídit duchu společenství (*filii*); síla jedince se musí sklonit před zákonem kolektivu. – VERNANT, J.P., *Počátky řeckého myšlení*, s. 45. Ve společenském prostředí polis nabývá *sófrsyné* mravní a politický význam. Je předepsaným způsobem chování, vyznačujícím se zdrženlivostí, kterou musí zachovat mladý muž za

od útlých let vštěpováno. Téměř kanonický výčet chování, vedoucího k uměřené životosprávě, a tudíž k následnému uměřenému chování, nacházíme v Hippokratově spise *Epidemie*: cvičení (*ponoi*), potraviny (*sítia*), nápoje (*pota*), spánek (*hypnoi*), sexuální vztahy (*afrodisia*).²⁹ U řeckého člověka, respektive v našem konkrétním případě u muže, se celková životospráva přesunuje z dnes běžného vyhýbání se nemocem či jejich úspěšnému léčení k dokonalému sebeovládání či sebekontrolě při každé činnosti, kterou muž provádí. Můžeme ji považovat za řecký způsob utváření sebe sama, za starost, která protíná každodenní život a která z dnešního hlediska tvoří kontrolovaný vývoj morálky a vlastně i celkového sebekontrolujícího chování. Strategie této životosprávy je jasná. Systém má za cíl vychovat z řeckého člověka racionálně chovající se individuum, které ve společenském životě zásadně vytěsňuje přirozenou emoční složku. Ta směla být otevřena pouze na divadelní půdě, či bývá připisována ženám v prostoru *oikos*.

Prostor domácí (*oikos*) se v Řecku chápe „... jako oblast rozkolísaných emocí, antisociálních tendencí a nízkých pohnutek.“³⁰ Je určen zejména ženám, dětem a otrokům, kterým byl vstup do veřejného života podmíněn vždy pouze konkrétním úkolem (práce na poli, nákupy, náboženské svátky, hry). „*Tito byli pouhými členy domácnosti, nikoli však města, či města pouze nepřímo; byli zde samozřejmě doma, nebyli však součástí činné veřejnosti.*“³¹ Chodu domácnosti se podrobně věnuje Xenofón ve spise *O hospodaření*, kde je z rozhovoru Ischomacha s jeho manželkou jasně patrné, že *oikos* je hlavním útočištěm ženy, a naopak že se v tomto prostoru muž mnoho času nezdržuje.

všech okolností; musí být zdrženlivý ve vystupování, na *agoře*, v pohledech, ve slově, ve styku s ženami, vůči starším, zdrženlivý v pití i jiných slastech. – VERNANT, J.P., *Počátky řeckého myšlení*, s. 61.

Stejně jako u Platóna nabývá *sófrsyné* politického rozměru: „Uměřenost, děl jsem, jest jakýsi řád a jakési sebeovládání v rozkoších a žádostech.“ (*Resp.* 430e7) anebo řádu, který má v Agathónově řeči pod svým vlivem Erós: „Podle obecného souhlasu je totiž uměřenost ovládnutí rozkoší a chtíčů, ale žádná rozkoš není silnější nad Eróta; jestliže tedy ostatní jsou slabší, jsou patrně ovládány od Eróta a on jim vládne, a když tedy Erós vládne rozkoším a chtíčům, jest jistě nad jiné uměřený.“ (*Symp.* 196c).

²⁹ FOUCAULT, M., *Dějiny sexuality II.*, s. 136.

³⁰ REDFIELD, J., *Homo domesticus*, s. 134.

³¹ REDFIELD, J., *Homo domesticus*, s. 142.

„‘A víš o něčem, co bych měla dělat, abych pomohla našemu domu k rozkvětu?’ zeptala se mě manželka. ‘Pokus se dělat co nejlépe to, k čemu ti bohové dali přirozené vlohy a co schvaluje zákon.’ ‘A co to je?’ ptala se znovu. ‘Já si myslím,’ řekl jsem jí, ‘že to není nic bezvýznamného, právě tak jako není bezvýznamná činnost včelí královny v úlu.’“ Xenofón, *O hospodaření*, kap.7, § 22.

Jakýmsi vzájemným propojením dvou zcela odlišných rolí v životě, a sice politické na *agoře* a intimní v *oikos*, bylo divadlo (*theatron*), kde Řekové prožívali odtajnění veřejného prostoru. Právě zde se předváděla politická vláda, intimní život i domácí vztahy, právě zde se prožívaly citově vypjaté situace, právě zde se mohly nechat volně plynout city vší intenzity, neboť prostor divadla byl v první řadě oddělen od *agory* nejen behaviorálně, ale posléze také místně (nejprve společně se sněmem *ekklésíí* na *agoře*, poté přesunut pod Akropoli). Samozřejmě můžeme držet druhý pól interpretací politického čtení, který z divadla tvoří shromáždění občanů, které by ve své podstatě bylo od *ekklésie* odlišeno pouze možným vstupem žen a dětí.³² Ať komedie, či tragédie, vše se odehrávalo na ulici, či v podobném místě, kde postavy přicházely z domu (Kyklópská jeskyně). Tímto způsobem se odtajňovala témata, která byla běžně skryta. Odtajněné zde však plní téměř vždy neharmonizující funkci: ženy, které diváci vidí, jsou kompromitovány nebo v nebezpečí (*Antigona*, *Ió*, *Médea*), rodinné vztahy jsou nefunkční, defektní či v krizi (*Oidipus*, *Kreón*). Loraux dodává, že v dramatu, zejména pak v tragédiích, se odehrávaly právě ty příběhy, které se athénští občané snažili ze svého politického života vytěsnit či radikálně odmítnout³³, neboť pro ně byly nečisté. Řecké drama běžný život bez problémů či konfliktů nezachycuje, soustřeďuje se právě na difference zažitých řeckých norem presentovaných navenek.

I přes velkou citovou váhu řeckých dramát do doby klasického období však nutně docházím k závěru, že v nich zásadně chybí milostné příběhy. Ve všech příbězích, které byly vyprávěny (*Iasón a Médeia*, *Pelops a Hippodameia*),

³² LORAU, N., *The mourning voice*, s. 15.

nejsou ženy cílem námluv, ale jsou pouhou odměnou či nástrojem moci. I přestože u divadelních prken celé Řecko plakalo a silně prožívalo tragédie hlavních hrdinů, citové sexuální vztahy (*afrodísia*) zůstávají i nadále skryty.

³³ LORAUX, N., *The mourning voice*, s. 19.

3.1 Postavení muže v antické společnosti

Jak jsem již uvedla, v řecké athénské společnosti měli výsadní postavení mužové. To je však příliš zjednodušující vysvětlení, které pokládám za nutné přiblížit a blíže objasnit, a proto se na muže zaměřím podrobněji.

Na základní rovině bychom mohli muže rozdělit do tří skupin.

Nejváženější byli svobodní a právoplatní občané Athén (*politai*), jejichž postavení v *polis* se odvíjelo zejména od výše nahospodařeného majetku, ale také od historicky založené vážnosti rodiny, z níž pocházeli. Hlavní výsadou attických svobodných občanů, nezávislou na výši majetku i postavení rodiny, byla politická práva, kterými disponovali. Přijetím mezi athénské občany (*meteinaí tón hierón*) doslova vstupují do sdílených svatých věcí, tedy přistupují k uctívání bohů, kteří nad nimi drží ochranu, a přijímají možnost aktivně se podílet na politickém řízení města. Athény měly velký počet úředníků volených ve většině případů na rok, takže pravděpodobnost zvolení do nějaké politické funkce byla velmi vysoká. „*Jednou za život zasedali téměř všichni Athéňané v radě a alespoň jedenkrát zastávali nějaký úřad. Tyto funkce vyžadovaly v příslušném roce téměř nepřetržité nasazení.*“³⁴ Z nedemokratického zřízení si Athény ponechaly úřad *archonta*³⁵, dále obětujícího *krále*, *polemarcha*, vystupujícího jako velitele armády, *thesmothéty*, konající spravedlnost, *hieropoioi*, radící se s věštírnou a konající oběti, *parasitai*, doprovázejícího krále a archonta při obřadech, *athlotéty*, připravující svátek bohyně Athény, *prychny*, udržující posvátné ohniště a hostiny. Dále se k výše uvedenému výčtu přidali úředníci volení na základě demokratického zřízení, a sice *stratégové* starající se o válečné a politické záležitosti, *astynomové*, dbající o bezpečnost, *agoranomové*, dohlížející na městské a pyrejské hry, *sytofilakové*, evidující prodej obilí, *metronomové*, kontrolující váhy a míry, *strážci pokladu*, *účetní* a

³⁴ BLEICKEN, J., *Athénská demokracie*, s. 446.

³⁵ V Athénách se historicky setkáváme se systémem právě tří archontů - Archón Epónymos (civilní správa města), Polémarchos (velitel armády) a Basileos (veřejné náboženské obřady) volených původně z aristokratických řad na dobu deseti. V 7 st. př.n.l. byli archonté voleni již pouze na jeden rok, v 5 st. př.n.l. začal být úřad losován a byl tudíž přístupný každému athénskému občanu, přičemž ale jejich míra moci značně poklesla.

konečně tzv. *jedenáct*, vykonávajících rozsudky³⁶. Nad všemi vyčtenými úředníky stál senát, který na chod politické funkce *polis* držel dohled.

Z výše uvedeného tedy nutně souhlasím s Bleickenem, že zvolení váženějších občanů do některých z popsaných funkcí muselo být spíše pravidlem, než výjimkou. Všechny politické funkce obce chovali ostatní občané ve vážnosti, což dokládají nesčetné odkazy Xenofonta či Thukýdida, ale hlavně fakt, že tito úředníci byli na svých místech z vůle lidu, hlasováním právoplatných občanů, kteří svůj hlas považovali za posvátný projev svého občanství. Mužský athénský svět se tedy ve velkém měřítku skládal z výkonu politické činnosti či debatování na *agoře*. Samozřejmě se v odlehlých městských částech setkáváme i s řemeslníky, obchodníky či zemědělci, ale ti v tuto chvíli nejsou ve středu mého zájmu.

Abychom shrnuli výše nastíněné: vážnost athénskému občana byla založena v první řadě na rodinném majetku, v druhé řadě na vážnosti rodiny, s čímž také souviselo jejich následné volení do veřejných funkcí *polis*. Konkrétní statistiky svobodných občanů Athén v klasickém období jsou opravdu pouze orientační, nemůžeme zakládat na žádných výsledcích konkrétního sčítání lidu, nicméně většina badatelů kotví u čísla jedno sto, nanejvýš půl druhého sta tisíc osob občanského původu³⁷.

Další vrstvou mužů v athénské obci byli cizinci (*metoikoi*), kteří v Athénách mohli žít, avšak pouze na povolení rady. Navíc byli nuceni být řádně zapsáni k příslušnému dému garantujícího jejich bezúhonný pobyt. Dále byli samozřejmě bez jakýchkoli politických výsad athénskými občanů. Z dřívějších dob se přenesla jejich velká segregace od občanů zejména tím, že se nemohli účastnit žádných náboženských svátků či obětí. Pokud se některého z nich cizinci účastnili, svátky byly následně považovány za nečisté a musely být očištěny.³⁸ Později se podmínky pro přístup do náboženských slavností či svátků pro cizince zvolnily, nicméně účast na některých jim zůstala

³⁶ de COULANGES, F., *Antická obec*, s. 325.

³⁷ BLEICKEN, J., *Athénská demokracie*, s. 100.

³⁸ Výslovný příklad nalézáme u válečných výprav, ve kterých dobitá města, kterým se následně podařilo získat zpět svou suverenitu, musela být očištěna, tedy všechny chrámy znovu vysvěceny, ohně uhašeny a znovu již neposkvřněně zapáleny. PLÚTARCHOS, *Aristeidés*, § 20, s. 257.

navždy zapovězena. Propastný rozdíl mezi občanem a cizincem tedy v první řadě ustavilo náboženství.

Občanských práv se sice cizinci v Athénách několikrát dočkali, nicméně po složitém a obtížném hlasování všech athénských právoplatných občanů.³⁹ Nemajíce žádná práva, nahlíželo se na cizince právně jako na otroky a například po spáchání přestupku byli souzeni bez řádného soudu.⁴⁰ Výčet nevýhodného postavení cizince zahrnuje také nemožnost vlastnění pozemku (s výjimkou povolení *enktesis*), cizinec se nesměl ženit, případně jeho děti byly považovány za nemanželské.⁴¹

Na bázi výše sděleného můžeme nabýt pocitu, že cizinci nebyli v Athénách vítáni, nicméně tomu tak nebylo. *„Jejich počet prudce vzrostl v důsledku hospodářského rozmachu Athén, mimo jiné zejména v souvislosti s rozkvětem různých řemesel, podílejících se na budování loďstva. Již v 6. století athénská oficiální politika často povzbuzovala cizince, aby se v Attice usazovali. Cílem byla především snaha získat co nejvíce zdatných řemeslníků.“*⁴² Naopak bohatí cizinci požívali od občanů vysoké úcty, nicméně jim nemohla být dána možnost účasti na občanském náboženském kultu, který by byl jejich přítomností znečištěn, stejně jako jim nemohla být umožněna držba půdy, která ve své podstatě byla Athéňanům dána vůlí bohů. Cizinec jednoduše nesměl být účasten náboženského kultu Athéňanů.

Co do konkrétního počtu metoiků žijících trvale v Athénách se dostáváme ještě do většího problému než u občanů, přičemž hlavním zdrojem je zde počet těch z nich, kteří sloužili v athénském vojsku, tedy hovoříme o

³⁹ Nejdříve musel shromážděný lid odhlasovat přijetí cizince, devět dnů na to muselo totožně shromáždění volit stejně v tajném hlasování s minimálním počtem kladných hlasů ve výši šesti tisíc a konečně kdokoli z občanů mohl konečně rozhodnutí napadnout právem veta. Složitost přijetí cizince je tedy zřejmá. de COULANGES, F., *Antická obec*, s. 196-7.

⁴⁰ Aristotelés, *Politika*, III, 1275 a8-11.

⁴¹ Změnu ve zrušení zákona o nemanželských dětech provedl až Periclés, který nechtěl, aby absencí právoplatných potomků (matka jeho syna, hétéra Aspasia nebyla athénskou občanskou – viz. kapitola ženy v řečech) úplně zaniklo jeho jméno i rod. PLÚTARCHOS, *Periklés*, §37, s. 389.

⁴² BLEICKEN, J., *Athénská demokracie*, s. 102.

devíti až dvanácti tisíci mužů. Celkový počet trvale usazených cizinců se pak vyšplhal na třicet tisíc.⁴³

A konečně poslední a velmi početnou složkou města Athén byli otroci (*andrapodon*) nemající žádný majetek, a tudíž ani žádná práva. Ve své podstatě byli majetkem rodiny právoplatného občana, u kterého byli součástí náboženského kultu, a tak byli s obcí svázáni. Těsný vztah pána a otroka vysledujeme již v homérských eposech, konkrétně v Odysseii:

„Ted' však špatně se má, když pán jeho daleko vlasti

zhynul, a líné služby ho nechaly beze vsí péče.

Nemať služebný lid, když páni už nevládnou nad ním,

potom už valnou chuť své povinné konati práce,

neboť hodnoty púl vždy odnímá vidoucí v dálku

člověku Zeus, jak poroby den jej postihne jednou.“ Od. XVII, 318.

Otroci, dle Coulangese, byli bez majetku a práv, ale spojení s pánem a tudíž pod ochranou bohů.⁴⁴ Otroek se de facto nelišil od ostatních lidí a mnozí řečtí autoři, například Gorgiův žák Alkidamas, básník nové komedie Filemón, upozorňovali na odstranění tohoto stavu, avšak k praktické realizaci nikdy nedošlo. Ba dokonce i u Aristotela se setkáváme s myšlenkou, že bytí otroka je spojeno s vzornými kvalitativními rozdíly právě mezi ním a občanem.⁴⁵

Určit počet otroků pracujících v Athénách je pro badatele největší oříšek, nicméně se předpokládá, že dochází ke společnému orientačnímu číslu

⁴³ BLEICKEN, J., *Athénská demokracie*, s. 100.

⁴⁴ de COULANGES, F., *Antická obec*, s. 199.

⁴⁵ BLEICKEN, J., *Athénská demokracie*, s. 108.

jednoho sto tisíc, přičemž jejich počet byl v úzké vazbě na konkrétní politické a hospodářské podmínky.⁴⁶

⁴⁶ BLEICKEN, J., *Athénská demokracie*, s. 101.

3.1.1 Erós athénských mužů

Antické Řecko pro „lásku“ užívalo hned několik pojmů, které vyčítá Koukolík: *erós* jako lásku vášnivou, smyslovou a toužící; *filia* byla láska nevášnivá, na přátelské úrovni, v konkrétním vztahu k rodině či obci; *storgé* byla láska starostlivá pociťována zejména rodiči k dětem; *agapé* jako láska pečující a konečně *xenia* jako posvátný a nenarušitelný vztah mezi hostitelem a hostem.⁴⁷ Konkrétně v athénské kultuře se láska k ženskému a mužskému pohlaví nestavěla radikálně proti sobě, ba dokonce nebyla chápána ani jako vzájemně se vylučující. S jistou nadsázkou bychom mohli Řeky označit za bisexuály, protože nebylo nezvyklé, že se chlapci ve svých mladých letech obraceli v gymnasiích k lásce k chlapcům, poté se ve vyzrálých letech uchýlili k ženě a k plození dětí, přičemž v gerontském věku se vraceli opět k mladíčkům, kteří jim dodávali sílu a elán. Avšak pouze za podmínky, že muž již neměl svého oblíbeného *paidika*, jenž by všechn obsah lásky téměř vyčerpal.

Proč byl vztah s chlapci či muži v Platónově době o tolik více vzrušivý a žádaný? Proč se v tomto období obraceli téměř všichni občané vyššího postavení s touhou a láskou ke svým zjemnělým eunuchům, proč největší pozornost a vášně sklízeli mladíčci na *agoře*? Nabízí se odpověď, kterou podává Foucault v druhém dílu svých *Dějiny sexuality*, a sice že hon na mladíčky, kteří se stávali oddanými miláčky, byl podnikán venku, byla to prostorově otevřená hra. Podle Foucaulta je hlavním dějištěm hry ulice a vůbec místa, kde se scházejí lidé, avšak je to zároveň prostor, který je v neustálém pohybu, který se neustále přemísťuje, a právě proto je zapotřebí podnikat hon na milované, neustále je pronásledovat a předpokládat místa, kde se s nimi je možné shledat. Do mužského světa, odehrávajícího se téměř výhradně venku, v prostorách *polis*, patřila různá místa. Ať už zmíníme veřejné lázně, gymnasia či palaistry⁴⁸, prostory krásné, čisté, často umístěné v zahradách daleko od městského ruchu⁴⁹. Výše uvedené můžeme přirovnat ke dnešním kasínům či

⁴⁷ KOUKOLÍK, F., *Nejspanilejší ze všech bohů*, s. 105.

⁴⁸ srovnej místa v *Lysis* 204a a *Charmidés* 153a.

⁴⁹ Umístění gymnasií a prostor pro cvičení téměř až za hradby města mohl mít čistě praktický důvod. A sice odpoutání se od zápachu, který byl ve městě všudypřítomný. Důkaz podává nejen Bleicken:

golfovým hřištěm⁵⁰. Zde všude se odehrávaly nejen politické debaty, probíraly se výhradně mužské záležitosti ve vedení obce, ale také se zde zahálelo či lelkovalo. „Byla [palaistra] také nejvhodnějším místem pro pederasty a homosexuály, aby zkušeným okem obhlédli krásné nahé mladíčky při tréninku a rozhodli sítě.“⁵¹

Lásku k chlapcům v antickém Řecku není možno brát jako charakterový rys jednotlivce, vrozenou náklonnost či odlišný způsob získávání slasti, šlo pouze a výhradně o záležitost vkusu. Mužové preferující lásku k mužům nepovažovali sami sebe, tváří v tvář, za odlišné od těch, kteří udržovali sexuální vztahy s ženami. Preferovali pouze odlišný objekt touhy, sama touha však zůstávala stejná. Zalíbení v chlapcích bylo jejím zcela legitimním projevem, neboť tato touha byla nejen povolena zákony *polis*, ale nalézala také pevné základy například ve vojenských institucích a zajištění v náboženských rituálech a slavnostech.⁵² Její historické podložení nalezneme v mnohé literatuře, která byla Řeky brána jako normotvorná. Hovořím zde zejména o Homérovi a jeho dlouhé a vážné tradici, konkrétně pak o příkladném vztahu dvou héraů - Achillea a Patrokla. Hejduk označuje jejich přátelství za vztah plný citu a nezištnosti⁵³, naopak Galán považuje jejich přátelství za krajně podezřelé⁵⁴, Foucault zůstává nevyhraněn a uvádí, že Homérův text je v tomto bodě

„Hygienické zařízení v domě nebylo, všechnen odpad končil na ulici nebo na nějakém blízkém poli. Podzemní stoky z pálené hlíny, které odváděly odpadní vodu vyлитou na ulici, fekálie a dešťovou vodu, v 5. století ještě vůbec neexistovaly a v následujícím století se objevují jen ojediněle. Athéňané museli být nemálo odolní vůči zápachu nebo jej snášeli s trpnou odevzdaností.“ BLEICKEN, J., *athénská demokracie*, s. 444, ale také Galán: „Většina obyvatel, a dokonce i majetnější nepříliš jemné dámy si při konání jistých fyziologických potřeb jednoduše vyhrnuly spodní košili ve výběhu pro zvířata, mezi zvědavými slepicemi či vyčkávacími vepři.“ GALÁN, J.E., *Láska a sex ve starém Řecku*, s. 20 nebo dále: „Nikdo se nestaral ani o splašky, ani o odklizení odpadků. Vše končilo přímo na ulici a teprve ve 4. století byly hlavní ulice opatřeny kanalizací.“ GALÁN, J.E., *Láska a sex ve starém Řecku*, s. 22.

⁵⁰ Dnešní vymezení sfér pro vyjednávání politických úkonů zůstává ve své podstatě nezměněn a podtrhuje tak přecházení systému původně řeckého, později římského práva. Pro jednotlivé ustanovení zákonů je důležité místo poslanecké sněmovny, nicméně předjednání probíhají na zcela místně odlehklých a ve zcela povahově odlišných místech, tedy například v kasínech, barech, restauracích či sportovních hřištích. V paměti mi zůstává prohlášení poslankyně P. Buzkové, která se svým postavením ženy v politice cítila diskriminována, neboť zatímco ona musela jít domů vařit a kontrolovat dětem úlohy, mužové odcházeli na golfová hřiště, kde všechny později odsouhlasené zákony, domluvili.

⁵¹ GALÁN, J.E., *Láska a sex ve starém Řecku*, s. 24.

⁵² FOUCAULT, M., *Dějiny sexuality II.*, s. 252.

⁵³ HEJDUK, T., *Od Eróta k filosofii*, s. 45.

⁵⁴ GALÁN, J.E., *Láska a sex ve starém Řecku*, s. 51.

nejednoznačný⁵⁵. Níže uvedené verše snad přiblíží, zdali byl jejich vztah pouhou *filii* či projevem *eróta*.

„Patroklos, hrdina silný, jej první oslovil takto:

‘Copak mě, Achille, voláš, a čeho si ode mne přeješ?’

Achilleus rychlý v běhu mu odpověděl těmito slovy:

‘Slavný Patrokle můj, jenž nad jiné milý’s mi v srdci’...“ Il. XI., 605

„Pohlédni, Átreův synu, zda nevidíš, živý Diem,

zdali je dosavad živ syn Nestora, chrabrého reka,

potom ho ihned vyzvi, by statečnému Achillu řekl,

rychle, že zhynul mu druh, jenž nejvíc milý mu býval’.“ Il. XVII., 651.

Pokud nepřistoupíme na myšlenku řeckého toužení po kráse, která může být zprostředkována skrze ženské, tak mužské tělo, tedy žádost po těch, kteří jsou krásní, ať jsou jakéhokoli pohlaví, mohou zmínit ještě jinou možnou interpretaci, jež poukazuje jednoduše na nedostatek žen. Zejména při vojenských tažených, která se mohla táhnout po delší čas, si museli prostě mužové vystačit sami. Totéž potvrzuje Dover, kdy z nadsazené Eubúlovy hry 4. století před naším letopočtem vypichuje část týkající se Trójského tažení: *„po celých dlouhých deset let, co trvalo obléhání Tróje, žádný Řek nevzal do úst jedinou héteru ... Bylo to dosti bědné tažení: k tomu, aby se zmocnili města, se vrátili domů se zadky mnohem otevřenějšími než brány dobytého města.“*⁵⁶

Projevy *eróta* zaměřeného na chlapce či muže vysledujeme však pouze v prostředí venkovním. Ať už Achilles nacvičuje s Patroklem boj s mečem pod

⁵⁵ FOUCAULT, M., *Dějiny sexuality II.*, s. 258.

⁵⁶ GALÁN, J.E., *Láska a sex ve starém Řecku*, s. 80.

hradbami Tróje, či Alkibiadés obdivuje Sókrata na symposiu, vše se děje mimo *oikos*. Pro vztah v rovině manželské je však hlavním místem činu domácnost, tedy prostor výhradně uzavřený a k tomuto přesně určený.⁵⁷ K náklonnosti ke stejnému pohlaví mohlo samozřejmě ve velké míře přispět omezení ženského pobytu na vymezené prostory, a tím vsazení žen do rolí druhořadých obyvatel.⁵⁸ Jednoduše řečeno: ženy-manželky byly vždy a jistě poslušně dostupné v prostorách domácích, kdežto na miláčky mužského pohlaví bylo zapotřebí vymýšlet plány a neustále se je snažit získávat. Vzrušující mohla být tudíž i nejistota výsledku.

Ani o klasických Athénách nemůžeme ale v otázce homofilní lásky hovořit globálně. Mnozí občané se drželi tradičního vztahu mezi mužem a ženou, mnozí dokonce zamítali i vztah s kurtizánami či otrokyněmi a na sexuální hrátky mužů se dívali se značným znechucením.

„Jiné zrůdnosti jsou podobné chorobným stavům buď od přirozenosti, nebo ze zvyku, jako rváti si vlasy, okousávat si nehty, polykati uhlí a prst, a kromě toho také pohlavní styk mezi muži.“ Eth.Nic. 1148b-27.

Odlišnost od běžné orientace na opačné pohlaví byla brána i v Athénách mnohými pohrdavě, tvořila se hanebná označení, docházelo k výsměšným výstupům proti homofilním vztahům. „V jednom projevu Lýsii, řečníka z 5. století př. Kr., je obviněný zahanben tím, že během soudu vyplouvá na povrch jeho poměr s jistým mládcem z Platají.“⁵⁹ Existovalo velké množství těchto hanebných označení, z nichž uvedu příkladem jen pár: odvozených od slova *próktos* (řit) – *eurypróktoi* (se širokým řitním otvorem), s čímž souvisela taktéž gestikulující urážka a spočívající ve zvednutí zavřeného pěsti společně se vztyčeným malíčkem, dále křehcí bledí, v zásadě zženštilí

⁵⁷ FOUCAULT, M., *Dějiny sexuality II.*, s. 261.

⁵⁸ SULI, S.A., *Milostný život v antickém Řecku*, s. 60.

⁵⁹ GALÁN, J.E., *Láska a sex ve starém Řecku*, s. 81.

mužové byli nazýváni *leukopýgoi* (bělořity)⁶⁰ a mnohdy si z nich tropili posměch mnozí autoři komedií.⁶¹ Zatímco mužné občany opositně označovali za *melampýgoi* (černoprdelníci).⁶² Suli však dochází k závěru, že výše uvedená hanlivá označení pro muže oddávajícím se sexuálním slastem s muži, mohla být směřována pouze k lidem žijícím na okraji, tedy sociálně nepřijatelným občanům⁶³. Nicméně Galán i přesto uvádí příklad s řečníkem z vysoko postavené athénské rodiny, kterého mezi níže sociálně postavené občany řadit nemůžeme. „*Slavný řečník Démosthénés měl přezdívku Battalos (koktal) podle vady řeči ... jeho nepřátelé pomocí slovní hříčky, při níž z přezdívky odstranili jedno T, takže vzniklo Batalos (zadnice), naznačovali, že je pasivní homosexuál.*“⁶⁴

Na základě těchto nesouhlasných stanovisek některých athénských občanů, nemůžeme tedy tvrdit, že by všechno obyvatelstvo klasického Řecka bylo homofilní. Můžeme však tvrdit, že zalíbení v tomto druhu lásky bylo mnohem více tolerováno a respektováno a nikterak neoddělováno od lásky k ženám. Jak úderně popisuje Foucault, nejde o touhu k jednomu či druhému pohlaví, jde v první řadě o touhu samu.⁶⁵

⁶⁰ Tamtéž.

⁶¹ například Kleisthenés v Aristofanových *Archarňanech* nebo Agathón v *Ženách o Thesmofořích*. FOUCAULT, M., *Dějiny Sexuality II.*, s. 252.

⁶² GALÁN, J.E., *Láska a sex ve starém Řecku*, s. 81.

⁶³ SULI, S.A., *Milostný život v antickém Řecku*, s. 68.

⁶⁴ tamtéž, s. 82.

⁶⁵ FOUCAULT, M., *Dějiny sexuality II.*, s. 247.

3.1.1.1 Pederastie

Problém s vysvětlením zalíbení řeckých občanů, zachovávajících zdrženlivost a dokonalou *sófrsyné*, k projevované bisexualitě či dokonce *pederastii*, nastal u nejednoho badatele zajímajícího se o řeckou kulturu. Ještě v 19. století se o tomto dnes specifickém chování nehovořilo, vědci omezení křesťanským populismem „zametli problém pod koberec“. Až v roce 1907 prolomil dlouhé konzervativní mlčení německý vědec Eric Bethe a ve své studii podnícen názory C.O.Muellera řeckou pederastii směle podrobil zkoumání.⁶⁶

Nicméně ve studiích tohoto typu vědci nepokračovali a přiklonili se k tezi, která egejskou kulturu od tohoto sexuálního toužení očistila a vložila jej do vínků přistěhovavšímu se dórskému lidu, který se v Řecku kolem prvního tisíciletí před naším letopočtem usadil. Pro Dóry, původně válečné obyvatelstvo, byly vztahy mezi muži nutným vyústěním téměř výhradního pobytu na bojištích, kde samozřejmě ženy chyběly. „*Pro tyto muže bylo naprosto přirozenou věcí, že se starší muž stával učitelem a průvodcem budoucího válečníka.*“⁶⁷ *Pederastii* tímto badatelé zařadili mezi nutnou, nicméně nevyžádanou náplavu zvyků (*nomoi*), která se v tradici udržela a stala se běžnou. Odtud se *pederastie* začala označovat za dórskou lásku.⁶⁸

Až v polovině 20. století byli badatelé nuceni přiznat, že řecká *pederastie* byla značně rozšířená a těšila se velké oblibě, a to i před dórským osídlením. Vysvětlili tím, proč se například u Homéra či v mytologii můžeme setkat s tolika vztahy vyzrálých mužů a mnohdy i bohů s mladíčky, jejichž příklady zde pro přiblížení uvedu:

Prvním typickým příkladem spojení mladíčka s bohem je postava Ganyméda, do něhož se zamiloval a následně jej unesl sám Zeus, aby se stal na Olympu číšníkem. K příkladu Ganyméda se vztahuje spousta etymologických spojení⁶⁹ vycházejících z touhy, kterou se Zeus nechal unést⁷⁰.

⁶⁶ NEILL, J., *Same-sex relations in human societies*, s. 155.

⁶⁷ SULI, S.A., *Milostný život v antickém Řecku*, s. 64.

⁶⁸ GALÁN, J.E., *Láska a sex ve starém Řecku*, s. 50.

⁶⁹ ang. slovo *catamite* – slovo odvozeno od jména Ganyméda, jež ve volném překladu znamená „chlapec“ zneužívaný k homosexuálnímu vztahu, viz. NUSSBAUMOVÁ, M., *Křehkost dobra*, s. 458.

Tohoto pederastického spojení si všímá i Platón a zapracovává do svého dialogu *Faidros*, kde Sókratés objasňuje, že od této doby je samotným Diem vymyšlen pojem *himeros* pro touhu. Zde Platón formou erotických narážek poukazuje na fyzickou lásku, kdy

„...*himeros, touha, bohatě plyne k milovníku a jednak vnikne do něho, jednak když už je zcela naplněn, odtéká ven.*“ *Phdr.* 255c.

Dalším příkladem je snad syn spartského krále Amykla, Hyakinthos, po kterém toužili hned dva bohové – Apollón a Zefyros. Sladký osud nalévače tekutin na Olympu se však Hyakinthos nedočkal, uražený Zefyros jej po odmítnutí zabil diskem⁷¹ (**viz příloha č. 2**).

Postup od unášení milenců a násilného podmaňování mladíčků k umírněným námluvám před *palaistrami* sledujeme i na vývoji maleb a keramiky attického Řecka. Na vázách před 5. století před naším letopočtem vidíme výjevy z aristokratických honů na divokou zvěř, které byli mladíci připodobňováni. Agresivní obrázky archaické doby nahradilo po 5. století před naším letopočtem rafinovanější městské namlouvání na hostinách a v gymnasiích. Z luhů a hájů se milenecké namlouvání přesunuje do města, z divoké přírody do organizované *polis*, přičemž téma lovu a honitby se přetransformuje do formy atletické, tedy do sportovních výkonů na ustanovených hrách.⁷²

himeros – slovo označující touhu je dle Sókrata vymyšleno samotným Diem, který jej připodobňuje k plynoucímu proudu vášně vycházejícího z Ganyméda, viz NUSSBAUMOVÁ, M., *Křehkost dobra*, s. 458.

⁷⁰ Kralevice Ganyméda dle pomluvy na Olymp unesl Diův orl bleskonoš, aby mu zde plnil roli číšníka. KERÉNYI, K., *Mythologie Řeků I.*, s. 77.

⁷¹ K Hyakinthovi uvádí Kerényi dle mythologie celou řadu příběhů, v některém je označen jako pomsta Afrodítiny Múse, v jiném za miláčka pěvce Thamyrida, z nichž následně vznikla láska k chlapcům vůbec. V pozdější mythologii však převládá obraz Hyakintha jako něžného hochy v malbách zobrazovaného na labuti, do kterého se zamiloval Apollón. Milence však jednou v poledne kamenným kotoučem bůh zasáhl a na místě usmrčeného chlapce z jeho krve vyrostla rostlina s tmavomodrým květem. KERÉNYI, K., *Mythologie Řeků I.*, s. 109.

⁷² HEJDUK, T., *Od Eróta k filosofii*, s. 24.

Přejděme však od historického přístupu a výjevů na vázách k problému a konečně i konkrétním namlouvacím taktikám *pederastie*. Chlapci mezi dvanáctým a osmnáctým rokem věku byli jako miláčci (*erómenoi*) běžně spárováni s veřejně činným milovníkem (*erastés*), z něhož se po delším čase stával milující (**viz příloha č. 3**). *Pederastické* tedy nazýváme vztahy, „jež se mohou vyvinout mezi mužem starším, který již završil své vzdělávání – a který proto může zastávat sociálně, morálně a sexuálně aktivní úlohu -, a mužem mladším, který zatím nedosáhl svého definitivního statutu a potřebuje pomoc, rady a oporu.“⁷³ Tento milostný vztah však nebyl celoživotní a k době jeho trvání nejsou až tak jednoznačné interpretace. Například v primárním textu, u Stratóna, čteme: „Raduji se ze svěžesti dvanáctiletého chlapce, ale mnohem žádoucnější mi připadá svěžest toho, jemuž je třináct. Čtrnáctiletý je ještě sladší květinou a patnáctiletý je dokonce ještě kouzelnější. Šestnáctiletý patří bohům a sedmnáctiletý mi nevyhovuje, to je věc Diova. Jestliže však někdo vzdychá po někom ještě starším, to, co žádá, aby mu dali, už není hra.“⁷⁴ Jinde nalézáme, že je vztah aktivní po dobu, dokud chlapec na své ochlupení ve tváři nemusel vzít prvně břitvu.

„Odkud se tu, Sókrate, bereš? Či se rozumí samo sebou, že přicházíš z honu za krásou Alkibiadovou? Vskutku je ten muž ještě krásný, jak se mi jevil, když jsem ho nedávno viděl, avšak je to opravdu již muž, Sókrate – mezi námi řečeno -, a již mu obrůstá brada.“ Prot. 309a.

Tedy dosud neoholený chlapec, resp. miláček (*erómenos*), se tak mohl po boku svého učitele účastnit symposií.⁷⁵ Politicky vzato bylo pro chlapce velkým úspěchem, pokud se tímto svazkem svázal s osobou požívající velké veřejné úcty, neboť tento vážený občan mladíčkovi otevíral dveře na místa, na

⁷³ FOUCAULT, M., *Dějiny sexuality II.*, s. 258.

⁷⁴ GALÁN, J.E., *Láska a sex ve starém Řecku*, s. 63.

⁷⁵ HEJDUK, T., *Od Eróta k filosofii*, s. 21.

kteřá by se bez něj nikdy nedostal. Doslova tak startoval jeho politickou kariéru, byl jeho učitelem, průvodcem, ale mnohdy i milencem. Sexuální praktiky *erasta* a *erómena* měly však pevná pravidla definující přesné chování a jejich jednotlivé strategie, které pečlivě vyjmenovává Dover.⁷⁶ Zmíním zde pro přiblížení kontextu některá obecná pravidla: *erastés* je aktivní, dvoří se, obdarovává, ukazuje navenek své zanícení, které však musí být nenátlakové a umírněné, naopak *erómenos* přijímá dary nicméně s nepřilíš velkou horlivostí, aby nepodlehł přilíš snadno, za všechny projevy a činy svého milovníka cítí vděčnost. Po tělesné stránce *erómenos* dovolí milovníkovi, aby se těšil z doteku směřovanému k jeho genitáliím či tváři, příležitostně může milovníka uspokojit i mezistehenním stykem, nicméně miláček nemůže dovolit, aby byl proniknut nějaký otvor jeho těla, a taktéž se v žádném případě nesmí milovníkem nechat vzrušit⁷⁷. Jinak by jeho chování bylo považováno za zženštlé a nečisté.

Vidíme, že vztah mezi mužem a chlapcem nemůžeme považovat za samozřejmost či omezení na pouhé sexuální choutky, byl vždy doprovázen konvencemi, pravidly chování, manýrami, hrou průtahů a promyšleného týrání určeného k odkladu rozuzlení, jak shrnuje Foucault⁷⁸. Vzájemnou reciprocitou tak vznikal pederastický vztah učitele a žáka. Tento pak byl povětšinou navazován se souhlasem chlapcova otce, jehož pyšnost narůstala úměrně s vyšším postavením *erasta*. Atypického postavení rodiny, respektive systému výchovy, je *pederastie* důkazem. Dnešní otcovská autorita byla ve své podstatě přenesena na společnost, která byla formou gymnasií, *palaister* i zmíněnou pederastií opravdovým vychovatelem jednotlivce.

Nesmíme zapomínat, že mluvíme o tomto druhu lásky v době Sókratově či Platónově, neboť ať dříve nebo později se pederastická či homofilní situace radikálně měnila. Jak je patrné z Platónových textů, ke kterým se dostanu níže, či z „*filosofie, o níž mluví a již žije Sókratés, je nepochybně vyjádřením [taktéž] k této tradici*“⁷⁹, tedy *pederastii*. Nelze však celou řeckou kulturu komplexně zahalit do závoje erotických hrátek, nesmíme nechat bez povšimnutí fakt

⁷⁶ DOVER, K.J., *Greek Homosexuality*, s. 91-100.

⁷⁷ NUSSBAUMOVÁ, M., *Křehkost dobra*, s. 385.

⁷⁸ FOUCAULT, M., *Dějiny sexuality II.*, s. 260.

⁷⁹ HEJDUK, T., *Od Eróta k filosofii*, s. 25.

pevných pout mezi přáteli (*filoi*), druhy (*hetairoi*) a přáteli pocházejícími z různých kmenových skupin (*xenoi*), která byla v temných stoletích pro protoaristokraty mnohdy cennější i nad pokrevní příbuzenství. Až mnohem později, právě taktéž s navrácením pederastie, byl Řeky za hlavního garanta jednoty považován Erós.⁸⁰

⁸⁰ PORUBJAK, M., *Vôla k celku*, s. 89. Pro potvrzení posunu slučujícího vztahu od *filoi*, *hetairoi* a *xenoi* k Erótovi lze užít Faidrovy řeči v dialogu *Symposion* (*Symp.* 178e – 179a).

3.1.1.2 Láska u Platóna

Konkrétně v Platónově filosofii je problém *eróta*, či chceme-li lásky, hojně zastoupeným tématem dialogů. Zmíním zde například dialogy *Timaios*, *Lysis*, *Charmidés* či *Ústava*, ale stěžejní pole pro bádání se naskýtá v dialozích *Faidros* a *Symposion*. Bází Platónova *eróta* je krása, která vábí milovníky doslova jako „vosy na med“, přičemž onu krásu je možno konkrétně ve *Faidru* využít na dvou stupních, v *Symposiu* pak, pod vedením erotického učitele, hned na několika stupních. Vždy je však na nejnižší rovině pouhá tělesná krása, jejímž výsledkem je plození krásných dětí, avšak na vyšších rovinách je krása netělesná, která vede k nahlédnutí pravých jsoucn a následnému plození krásných řečí, krásných zákonů či krásných poznatků. Jak uvádí Gadamer, skrze Platónovu dialektiku dochází k přeměně fyzické vášně ke kráse ve filosofickou vášeň pro pravdu.⁸¹

*„Krása je tím z pravých jsoucn, které nejjasněji vstupuje do našeho tělesného světa, a proto v našich duších nejvíce vyvolává lásku. Tato zvláštní zářivost krásy je však velmi dvojsečná. Je totiž příčinou ambivalence lásky, a tedy toho, že láska může být božským darem, kterého se nám dostává pro naši nejvyšší blaženost, ale také nesmírně škodlivým zlem.“*⁸² Láska je totiž u Platóna presentována jako konkrétní forma rozpomínky (*anamnésis*), jež se aktivuje po vidině tělesné krásy, tedy krásné osoby (miláčka, *paidika*, mladíčka), skrze niž se jeho duše rozpomíná na Krásu samu. Přičemž nahlédnutí dokonalých jsoucn mění nejen milovníky samé, pokud s ním správně zacházejí, ale může měnit taktéž miláčky, kteří v milovnicích tuto lásku vzbudili, a tím se stali prostředníky vztahu k nejvyšším jsoucnům.⁸³ Nicméně tato proměna miláčků není zaručená a není podmínkou tohoto vztahu. *„Sókratés [konkrétně v dialogu Faidros] přitom netvrdí, že vztah milujícího a milovaného je symetrický. Milovníkův erós vyvolává ‘opětování lásky’ u miláčka pouze tehdy, když je zvládnut [dokáže ovládat své koně] a když je jím milovník proměněn.“*⁸⁴ Díky této reciprocitě lidských duší má onen vztah k nejvyšším

⁸¹ GADAMER, H.G., *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 33.

⁸² ŠPINKA, Š., *Duše a krása v dialogu Faidros*, s. 126.

⁸³ Tamtéž, s. 102.

⁸⁴ ŠPINKA, Š., *Duše a krása v dialogu Faidros*, s. 136.

jsoucňum ůčast na božském, ale zároveň blízko k tělesnosti. Božský přesah *eróta* shledává i J.M.Rist, citovaný Hejdukem, právě v oné jedinečnosti vlastnosti, kterou sdílíme s Jedním, Božským.⁸⁵ Hlavním cílem Platónova *eróta* není však dle Šediny pouhé subjektivní nahlížení jsoucen, ale obnova stárnoucí tváře světa⁸⁶, která se děje prostřednictvím božské plodnosti založené na plození v kráse, ať duševním či tělesném. Tuto žádost vtahující se na to „krásné“ (myšleno nespecifikovaně, tedy krásná těla i krásné duše) shledávám jako onen spojující článek lásky žen i mužů, nicméně, jak níže objasním, jen jeden druh lásky ke konkrétnímu pohlaví dovede milujícího skrze miláčka k nahlédnutí pravých jsoucen. K obojímu pohlaví se zde obrací touha po kráse, avšak pouze skrze jedno lze nejvyšší Krásu nazřít.

Na základě výše nastíněného tedy můžeme sdělit, že nejdůležitějším poznatkem u Platónova učení lásky není fakt, na jaké pohlaví je láska směřována⁸⁷, ale k jakému typu lásky se konkrétní milovník obrátí. U Platóna, konkrétně v dialogu *Faidros*, totiž nalézáme *diairetickou dialektiku*, která explicitně rozlišuje hned dva typy lásky, které si pro snazší orientaci v tuto chvíli označím za tělesnou či fyzickou a duševní. Obojí touha (*erós*), tělesná i netělesná, participuje na božském coby neměnném a výsledkem je v obou případech uvolnění plodu jakožto jejího výsledku. „Někteří jsou více obtěžkáni tělesně, a proto hledají ženy a plodí s nimi děti. Jiní jsou však těhotní především v duši, a ti pak plodí moudrost a ostatní ctnost.“⁸⁸ Pohyb duše je u Platóna vždy ke Kráse, a tudíž k následování toho „nejčistšího“ božského, ať jde již o krásu fyzických těl mladíčků či krásných řečí.⁸⁹ *Diáirése* touhy na nižší a vyšší je v dialogu *Symposion* vyobrazena i v Pausaniově řeči (*Symp.* 181b-d), kde je líčena teorie dvou typů lásky – první lásky, kterou milují všední lidé a která hledí jen na ukojení, a druhou starší láskou, ve svém obsahu filosoficky

⁸⁵ Citováno z: HEJDUK, T., *Od Eróta k filosofii*, s. 54.

⁸⁶ ŠEDINA, M., *Sparagmos*, s. 190.

⁸⁷ FOUCALULT, M., *Dějiny sexuality II.*, s. 247.

⁸⁸ GÁL, O., *Krása jako stimul pro duševní růst v Symposiu a Faidru*, s. 80.

⁸⁹ Zajímavou vazbu Platóna k Freudově potlačené tělesné žádosti nachází F.M.Cornford, pro kterého jsou touhy Freuda a Platóna v jasné opozici. Platónův *Erós* nevyvěrá z nejnižší složky tělesné duše, ba naopak duše je ve fyzickém těle pouze dočasně uvězněna, ale prioritně se vztahuje k božské čistotě. U Freuda nachází zcela naopak redukci všech lidských žádostí včetně těch nejvyšších na sublimovanou žádost tělesnou. CORNFORD, F.M., *The doctrine of Eros in Plato's Symposium*, s. 78-79.

vznešenější, pocházející od nebeského, *Úrania*,⁹⁰ která se obrací k nejsilnějším a nejrozumnějším bytostem, jimiž jsou (dle níže uvedeného textu v 3.2.1 kapitole - Žena v řečech) v dialogu *Timaios* míněny pouze osoby pohlaví mužského (*Tim.* 42a). Vraťme se však k vymezení a konkrétním projevům *eróta*.

⁹⁰ FOUCAULT, M., *Dějiny sexuality II.*, s. 249.

3.1.1.2.1 Erós v dialogu *Faidros*

V první řadě se budu snažit v dialogu *Faidros* identifikovat, a poté jasně vymezit duševní typ lásky. A tedy moment, kdy krásu těla spatří duše, která má zkušenost nahlížet pravá jsoucna, a je schopna se skrze setkání s miláčkem dospět k nahlédnutí pravé Krásy. Pak se oprostí od fyzických slastí a touží už pouze po Kráse samé. K miláčkově cítí lásku, neboť ten jí dopravá krásu. Platón ve *Faidrovi* proces nahlédnutí popisuje hned dvojím způsobem. V první řadě se jedná o obraz pučení per a následného vzletnutí:

„Když jej uvidí, tu jako z hrůzy v něm nastane proměna, zachvátí ho pot a nezvyklé horko [...] brky peří nabobtnají a vyrazí z kořenů po celém povrchu duše [...] vše a mí píchání a svrbění, vyrážející peruti.“ *Phaedr.* 251a-d.

Jak jsme z výše uvedeného mohli rozpoznat, Platón dělí celé universum jednoduše vertikálně na „dole“ a „nahore“, přičemž „nahore“ je místo pro božské, tedy krásné a moudré (*Phaedr.* 246d7). Naopak „dole“ je místo pro padlé, zemité a špatné (*Phaedr.* 246e3). Gravitace spojená se ztrátou perutí působí i zde neúprosně. Duše nahlížející pravou krásu skrze miláčka naopak nabývá perutí, aby vzletla do nebes k bohům k pravému poznání. Zároveň se také krásným a moudrým, tedy božskými vlastnostmi, živí, doslova z nich nabývá růstu (*Phaedr.* 246e2). Ale naopak přibýváním ošklivého a zlého ubývá per, duše přestává participovat na božském, tedy není již božským vyživována, a padá dolů, kde se zachytí něčeho zemitého, bahnitého, nečistého lidského těla.

A konečně v druhém případě Platón přibližuje nahlédnutí krásy obrazem srostliny okřídleného spřežení a vozataje (*Phaedr.* 246a6) (**viz příloha č. 4**), resp. bílého koně reprezentujícího vznětlivost (*thymos*), černého koně v posici

žádostivosti (*epythymia*) a vedoucí složky vozataje rozumu (*nús*)⁹¹, přičemž ten by měl mít v ideálním případě vždy nadvládu nad oběma koňmi, tedy možnost strhnout otěže.

„...u nás vůdce řídí dvojspřeží, dále jeden z koní je u něho krásný a dobrý a také z takového rodu, druhý je však z opačného rodu a opačných vlastností; tu pak je řízení u nás nutně nesnadné a trapné.“ Phaedr, 246b.

Vzájemná souvislost mezi oběma koňmi a vozatajem hraje v tomto podobenství zásadní roli. Oba koně, nezávisle na sobě, jsou typickými nositeli lidského potenciálu, přičemž vozataj je nucen potenciály mezi sebou vzájemně korigovat. Předurčenost vlastností jednotlivých koňů je jasně dána (*Phaedr.* 246 a5-b4). Cesta vzhůru jde v tomto podobenství lidským spřežením velice těžko, zatímco vozy božských duší jedou po této cestě snadno (*Phaedr.* 247b1).⁹² Těžkosti cesty lidských spřežení jsou závislé na černém koni, který je svou špatností stahuje k zemi, když nebyl vozatajem dobře vychován (*Phaedr.* 247b3).

Zde mi vyvstává otázka po Platónově vysvětlení: zdali by tedy vůz byl schopen vyjet na okraj nebes a nahlédnout, pokud by byl černý kůň náležitě vychován, za předpokladu, že je jeho výchova vůbec možná? Dále je však v dialogu explicitně naznačeno, že i těm nejlepším vozatajům, kterým černý kůň trable nečiní, jsou oba koně na okraji nebes na obtíž (*Phaedr.* 248a4). Ve výsledku tedy docházím společně se Špinkou k závěru, že i nejlepší výchova obou koňů nezaručí vozatajovi bezproblémovou cestu vzhůru za tím, po čem duše touží. Pokud je však černý kůň špatně vychován, cesta vzhůru je mu zapovězena.

⁹¹ Dělení duše na zmíněné 3 složky jsem převzala na základě dělení z *Ústavy*, zejména pak IV. knihy, zřejmě například z Wyllerovy interpretace: „*Platónem tragikomický prezentovaný boj mezi nebeskými a*

„Ostatní duše dychtí sice všechny po tom, co je nahoře, a následují, ale nemohou tam ..., šlapají po sobě vespolek a do sebe vrážejí, pokoušejíce se dostatí jedna přes druhou. Tu vzniká nesmírný hluk, zápas a lopocení, přičemž se vinou špatných vozatajů mnohé zmrzačují, mnohým pak je zuráženo mnoho peří ...“ *Phaedr.* 248a6.

Bílý kůň zdržuje sám sebe, kdežto černý kůň nedbá vozatajova biče a prudce se žene k miláčkovi. Nakonec, když nemá zlo žádných mezí, černý kůň hnán touhou za sebou vleče spřežence i vozataje (*Phaedr.* 254a-b1). Zajímavou interpretaci prezentuje Jirušková, která vzájemný boj mezi vozatajem a koňmi standardně připodobňuje k pozici člověka ve světě. Spojení koně dobrých a špatných vlastností je dle ní odrazem lidské přirozenosti. Avšak zde se Jirušková od běžných interpretací odlišuje, když tvrdí, že i černý kůň má svou důležitou pozitivní roli, kterou nachází ve schopnosti přitáhnout celé spřežení k miláčkovi. Stud je dle Jiruškové schopen překonat pouze černý kůň (*Phaedr.* 254a3) a nebýt jeho, spřežení by se k miláčkovi vůbec nedostalo.⁹³ V textu však nenacházím explicitní vyjádření neschopnosti bílého koně přiblížit se k miláčkovi, pouze jeho starosti, aby skokem nenapadl milovaného (*Phaedr.* 254a2).

Po přiblížení lásky duševní, filosofické, a tedy pravé, se nyní věnujme lásce tělesné, a tedy nepravé. Jedná se o karikaturu lásky, u níž nejsme schopni nahlédnout pravou Krásu a zůstáváme pouze u touhy po krásném těle. Mluví o ní ve *Faidru* první dvě řeči - Lysiova a první Sókratova (se zahalenou hlavou). Jak říká Špinka: „*Duše není schopna porozumět své vlastní rozpomínce, odlišit obraz krásy od krásy samé a směřovat od tohoto obrazu*

pozemskými složkami duše, jež jsou symbolizovány dvěma ušlechtilými koňmi – ušlechtilý thymos a špatná epithymia, jejichž společným vozatajem je nús.“ WYLLER, E.A., *Pozdní Platón*, s. 202.

⁹² ŠINKA, Š., *Duše a krása v dialogu Faidros*, s. 106.

⁹³ Jirušková, K., *A to je život Bohů*, s. 48-49.

k jeho originálu.⁹⁴ K obrazu krásy poté duše necítí žádnou vážnost ani ostych a jediná touha spočívá ve zmocnění se miláčka a ukojení své touhy.

„Chce se pářit a plodit děti a, přátele se s bujností, nebojí se ani se nestydí honit se za rozkoší i proti přirozenosti.“ Phaedr. 251a.

Tady žádné peří nepučí, černý kůň nezkrotně vláčí svého vozataje do míst, kde je tělesná rozkoš ukájena. Pokud je krása vnímána skrze smysly, v našem případě konkrétně zrakem, a je prosta rozumu (*nús*) – tedy vozatajovy schopnosti strhnout otěže – probouzí jen zvířeckou touhu po pohlavním styku bez spojení s jakýmkoli hlubším citem.⁹⁵ Duše není schopna porozumět své vlastní rozpomínce na Krásu samu, nedokáže od ní odlišit obrazy fyzické krásy spatřované v miláčkovi, není schopna se přesunout od konkrétního projevu krásy k jejímu původci. Následně necítí duše k objektu zprostředkujícímu krásu (k miláčkovi) ani úctu ani ostych, snaží se ho jako předmětu své touhy pouze zmocnit.⁹⁶ Následkem tohoto zmaření erotického úsilí, respektive impulsu vedoucího k absolutnímu a nesmrtelnému bytí, je pohřbení do začarovaného kruhu fyzického plození.⁹⁷

„Tu pak kdo není nově zasvěcen nebo kdo je zkažen, nespěje rychle odsud tam ke kráse samé, když se dívá na zdejší věc podle ní pojmenovanou, a proto při tom pohledu nepocítuje úcty, nýbrž poddáv se rozkoši po způsobu čtvernožce chce se pářit a plodit děti...“ Phaedr. 250e.

⁹⁴ ŠPINKA, Š., *Duše a krása v dialogu Faidros*, s. 127.

⁹⁵ NUSSBAUMOVÁ, M. C., *Křehkost dobra*, s. 429.

⁹⁶ ŠPINKA, Š., *Duše a krása v dialogu Faidros*, s. 127.

⁹⁷ EVOLA, J., *Metafyzika sexu*, s. 107.

Fysickou lásku, namlouvání či běžnou pederastii vysledujeme na mnoha výskytech v Platónových dialozích, přičemž v jasném středu zájmu je téměř vždy sám Sókratés.

Je to v první řadě vyhledávání krásných mladíků v gymnasiích či palaistrách (**viz příloha č. 5**):

„Kdo je to, řekl jsem já [Sókratés] a cí? Ty ho asi znáš, ale ještě nebyl v kvetoucím věku, nežli jsi odcházel; je to Charmidés, syn mého strýce Glaukóna, můj bratranec. Jistěže ho znám; vždyť ani tehdy nebyl bez půvabu, když byl ještě malý chlapec, a nyní, myslím, by asi z něho velmi dobře byl již vzrostlý jinoch. Hned poznáš, jak vyrostl a jaký je.” Charm. 154a7.

“Nejprve bych rád slyšel, proč bych tam šel [do palaistry] a kdo tam je krasavec. Každému z nás se zdá někdo jiný, Sókrate. A kdo tobě, Hippothale? To mi pověz! A on se poté otázce zarděl. A já jsem řekl: Synu Hieronymův, Hippothale, to mi již neříkej, zdali někoho miluješ, či ne; neboť vím, že netoliko miluješ, ale že jsi již daleko na cestě lásky.” Lysis, 204b.

Poté Sókratés přistupuje k cílevědomému užívání erotických pobídek, laskajících slov či přibližujících gest:

„Ano, ale nejprve ukaž, miláčku, co to máš v levé ruce pod šatem...” Phaedr. 228d6.

„Synu Kleiniův, divíš se, myslím, že já, který jsem byl první tvým milovníkem, jediný od tebe neodcházím, když ostatní již přestali ...“ Alc.I, 103.

Aby konečně přistoupil k cílevědomému namlouvání, svádění a následnému fyzickému odmítnutí toužícího miláčka:

„Sókratés odpověděl: ‘Agathóne, prosím tě, pomoz mi; neboť láska k tomuto člověku se mi stala nemalou svízelí. Vždyť od té doby, co jsem se do něho zamiloval, nesmím se již ani podívat na žádného hezkého hochu, ani s ním promluvit, sice vyvádí ze žárlivosti a závisti neuvěřitelné kousky, laje mně a stěží se zdržuje násilí’.“ Symp. 213 c8-d4.

3.1.1.2.2 Erós v dialogu *Symposion*

Hlavním cílem Sókratova svádění není uspokojení fyzické touhy, tedy běžné naplnění pederastie, Sókratés se svým jednáním přibližuje cíli daleko vyššímu, který jsem přiblížila již v dialogu *Faidros* a obdobným způsobem se zobrazí i níže v *Symposiu*. Prostřednictvím dialogů Sókratés nemění jen *telos* namlouvání, ale také jeho prostor. Z běžných veřejných prostor před gymnasií (viz zmíněná Foucaultova myšlenka honby za štvanou zvěří) přesunuje pederastické, filosofické či řečnické skotačení také do prostorů vnitřních, tedy k lehátkům soukromých symposií (**viz příloha č. 6**). Jako kohout nahání své *erómeny* do uzavřených prostor, kde čeká na každý pohyb či pronesenou řeč. Původní fyzická touha *erasta* přechází společně se Sókratem k lovu duší v řečech. Příkladem všech takto sváděných je výše citovaná postava Alkibiada.

Od Thukýdida, Plútarcha či Xenofonta se o Alkibiadovi dovídáme mnohem více, a sice že byl krásný, přičemž tělesným půvabem okouzloval celou obec. Avšak nejen to, oplýval energií a intelektuální silou, které mu napomohly k funkcím athénskému řečníka, velitele a vojevůdce⁹⁸. Měl však i stinné stránky, byl ješitný, nesnášel klepy a kritiku. Stejně rychle se dal přesvědčit k lásce, jako k hněvu. Nakonec zradil dvě obce a skončil s prostřelenou hrudí. Nadějný život krásné athénské pýchy skončil prohrou, ke které Platón v *Symposiu* užívá nesčetně připodobnění (*Symp.* 219b, 215b-d, 213e). V tuto chvíli by pro mne nebylo překvapením, že by se zrovna Alkibiadés v *Symposiu*, jako krásní mladíčci v jiných dialozích, stal Sókratovým objektem lovu duše a její následné nápravy formou Sókratovské dialektiky. Nicméně v *Symposiu* dochází k náhlému převrácení rolí, kdy se Alkibiadés stává lovcem Sókrata. Z lovícího se stává lovený, z *erasta* se stává *erómenos* (*Symp.* 222b). Sókratés jako *erómenos* ob stojí, odolává Alkibiadově sexuálnímu pokoušení, stejně jako odolal Odysseus, uzavřen v dřevěném koni za hradbami Tróje, hlasu Heleny proměňujícího se v hlasy argejských manželek⁹⁹ (*Od. IV*, 267-73). Sókratés se nenechá Alkibiadem i přes jeho krásu svést, odolává jeho lásce (*Symp.* 219 b-d) a nepřestává směřovat své toužení ke *Krásě*.

⁹⁸ NUSSBAUMOVÁ, M.C., *Křehkost dobra*, s. 346-7.

⁹⁹ HUNTER, R., *Plato's Symposium*, s. 109.

Vraťme se k filosofickému obsahu Sókratovy řeči v dialogu *Symposion*, která tvoří jeho vrchol (*omfalos*). Přejít k nahlédnutí krásy skrz duši miláčka však nejsou všichni schopni, jak jsem již uvedla výše, a jejich láska se tak může stát ve své fyzické ambivalenci strašná¹⁰⁰. Jindy fyzicky nelibý Sókratés, pln podivných zvyků, náhle v *Symposiu* nabývá podobnosti s Diotíminým *Erótem*. Není pochyb, že všechny *Erótovy* rysy jsou ve skutečnosti rysy Sókrata¹⁰¹. Stejně jako fyzický Sókratés není *Erós* ani krásný ani ošklivý, touží po moudrosti, sám ji však nemá. Snadno pak může Alkibiadova řeč opěvovat erotiku Sókrata, místo Sókratova *Eróta*.¹⁰² Nicméně posléze se jasně u Alkibiada vyjeví strašná moc lásky, kterou v sobě jako *erómenos* z dřívějších dialogů potlačuje. Jeho odpovědi na tyto Sókratovy netradiční námluvy je pak také nepochopení a rozčarování z nedodržování zaběhnutých zvyků namlouvání.¹⁰³

V dialogu *Symposion* je nahlížení Krásy vedeno zcela odlišnou cestou, než dosud popsané z dialogu *Faidros*. Je presentováno řečí mantinejské kněžky Diotímy, tu však blíže představím níže, v kapitole Řeči žen. Diotíma ústy Sókrata reaguje na již pronesené chvalořeči na *Eróta* od ostatních účastníků symposia. Jak Platón dále uvádí, kněžka již Athénám byla nápomocná v odložení moru na celou dekádu (*Symp.* 201d). Zde Nussbaumová přichází se zajímavou interpretací Diotímy: „Platónův obraz vnějšího vůdce naznačuje, že k nám spása možná musí přijít zvenčí – tj. za cenu, že se vzdáme některých přesvědčení a vztahů, jež pěstujeme nyní.“¹⁰⁴ Sókratés jednoduše

¹⁰⁰ nejvýmluvnější příklad za všechny Sókratovy miláčky zosobňuje v případě „strašné“ lásky v negativní konotaci právě Alkibiades se svou řečí v dialogu *Symposion* 215-222.

¹⁰¹ ŠEDINA, M., *Sparagmos*, s. 181.

¹⁰² Srovnej podpůrné argumenty podobnosti Sókrata a *Eróta* - SCOTT, G.A., WELTON, W., *Erotic Wisdom*, s. 13-15, s. 152, dále NICHOLS, M.P., *Socrates` Contest with Poets in Plato`s Symposium*, s. 197, a opositně nalezení odlišností mezi Sókratem a *Erótem* - ROSEN, S., *Plato`s Symposium*, s. 234.

¹⁰³ Tuto myšlenku primárně podporuje pasáž ze *Symposia*, ve které je Alkibiades vyveden z rovnováhy, když jeho nabízené tělo Sókratés odmítne (*Symp.* 217b). Dle J.C.Woodse je Platónova kritika Sókratovy filosofie exemplifikována právě tímto zmatením Alkibiada, očekávajícího od Sókrata klasický průběh vztahu *erastés-eromenós*, dostávajícího však celkem odlišnou a nečekanou filosofickou odpověď vztahující se k pederastické námluvě duše. Viz: „Plato`s critique of Socrates rises out of Alcibiades` confusion. Alcibiades thinks Socrates` pederastic pursuit is of his body, when Socrates` teacher, Diotima (whose discourse Alcibiades did not hear), has taught him the pederastic pursuit of the mind. Alcibiades` understandable confusion leads to his ridicule.“ - WOODS, J.C., *The Disguised Lover*, s. 13-14.

¹⁰⁴ NUSSBAUMOVÁ, M.C., *Křehkost dobra*, s. 367.

Vrátím se opět k podobnosti jmen mezi jednotlivými milenkami Alkibiada a Sókrata. Pokud Sókratés volí za svou milenkou kněžku, která jej poučí ve věcech lásky (*Symp.* 201d6) a vzdává se fyzického

prostřednictvím Diotíminy řeči prezentuje pravdu, věštyně se stává jejím božským garantem. Analogicky k pravdě není Diotíma na symposiu přítomna, stejně jako pravda v předešlých pronesených řečech. Účast řeči Diotímy je na symposiu v mužské polis zcela ojedinělá a vzácná, a stejně tak i pravdu je těžké v této společnosti nalézt. Diotíma tak zosobňuje fundamentální odlišnost pravdy od přítomného.¹⁰⁵ Mantinejská kněžka přichází s učením podobným tomu, jaké zakoušíme prostřednictvím Sókrata v platónských dialozích¹⁰⁶, učí Sókrata věcem lásky, stejně jako Sókratés předává toto vědění na symposiu ostatním¹⁰⁷. Domnívám se, že její řeč můžeme považovat za ryze platónskou nauku v kněžském „hábitu“.

Stěžejní odlišností od nahlédnutí ve *Faidru* je přítomnost, ale také aktivní účast a dozor správného vůdce, resp. učitele. Jako ve *Faidru* pak i zde nesmí chybět na prvním stupni médium ve formě *erómena*, tedy miláčka s krásným tělem. „*Sókratés sice říká, že láska začíná milováním vlastního, že oikeion vyvolává eróta, nicméně eróta na tuto oblast neredukuje a má na zřeteli obecné blaho: erós pro filosofa znamená přechod od lásky k vlastnímu k lásce k jinému, tj. ke kráse a dobru.*“¹⁰⁸ A tak nápadná podobnost jednoho miláčka s mnohými miláčky má vystupujícího upozornit na homogenitu krásy jako celku. Krásu všech miláčků bude milovník nakonec považovat za jednu a tutéž a racionálně docházet k závěru, že musí od tak intenzivního a náročného milování jednoho těla ustoupit.

„...ale potom má poznati, že krása jevící se na kterémkoli těle jest sestra krásy na druhém těle, a má-li jíti za vnější krásou vůbec,

uspokojitelného vztahu s ní (viz také podobnou Sókratovu repliku: „*nabýti dobrého přítele bych chtěl raději než získat nejlepší na světě křepelku*“ *Lys.* 211e, Alkibiades naopak volí kurtizánu, čímž setrvává u fyzického uspokojení s Timandrou. Není schopen vzdát se touhy a ve výsledku nebude zachráněn před možnou zhoubou.

¹⁰⁵ SCOTT, G.A., WELTON, W., *Erotic Wisdom*, s. 140.

¹⁰⁶ Platón ve svých dialozích vytváří pomocí postavy Sókrata novou dramatickou formu, tím se stal „bezděčným“ tvůrcem dialogicky všudypřítomné sókratovské otázky. – ŠEDINA, M., *Sparagmos*, s. 179.

¹⁰⁷ Dle Nussbaumové: „*Hlavní prvky přesvědčovací práce nenápadně přecházejí do učení – jednak Diotima poučuje Sókrata a jednak Sókratés poučuje nás.*“ - NUSSBAUMOVÁ, M.C., *Křehkost dobra*, s. 367.

¹⁰⁸ HEJDUK, T., *Od Eróta k filosofii*, s. 102.

bylo by velmi nerozumné, nepokládat každou krásu jevící se na všech tělech za jednu a tutéž.“ Symp. 210b1–4.

Na dalším stupni se milovník posune k lásce ke kráse duší, která je daleko cennější než krása těla (*Symp. 210b7*). Stejně jako v předchozím kroku dochází u milovníka k racionálnímu kalkulu podobnosti krás, ve kterém jednotlivé entity vykazující obdobné vlastnosti mohou být nahraditelné. Konkrétně že láska k jednomu tělu může být nahraditelná láskou k mnohým tělům, či láska k jedné duši může být nahrazena láskou k mnohým duším. Dále milovník pokračuje stupínek po stupínku ke kráse činností, zákonů, poznatků až dojde na samotný vrchol, kde nahlédne moře Krásna.

„... a zíraje na široký již rozsah krásna, aby se již nespokojil jednotlivým zjevem krásy jako sluha některého jednoho chlapce nebo muže nebo jedné činnosti a nebyl v té podobě všední a malicherný, nýbrž aby měl zrak obrácen na veliké moře krásna a aby zíraje na ně rodil mnoho krásných a velikých myšlenek a poznatků v nezávislém filosofování...“ Symp. 210d1–e1.

Dosáhli jsme vrcholu erotického Platónova, resp. Sókratova či Diotímina zasvěcení, v němž emanuje neustávající touha po nahlížení Krásy samé. V cestě k nahlédnutí však shledávám proti *Faidrovi* značnou racionalitu, kvantitativní zobecnění a technický postup nahoru. „*Sókratés si představuje eróta, který míří vysoko či nahoru, ale zachovává jinakost milujícího či milovaného, (ať už boha nebo člověka), toužícího a vytouženého, spokojuje se s odstupem, který reflektuje.*“¹⁰⁹ I přes platónskou pravdivost Diotíminy řeči v ní můžeme na první pohled vidět jisté paradoxy. Zobecňující postup od jednoho těla největšího miláčka k mnohým tělům, by se mohl jevit jako neuskutečnitelný.

¹⁰⁹ HEJDUK, T., *Od Eróta k filosofii*, s. 103.

Dříve zmiňované problémy by se po aplikaci takového postupu staly marginálními, v lepším případě by zmizely zcela. Jak trefně uvádí Nussbaumová, pokud by Meneláos o Heleně uvažoval jako o mnohé ženě, bylo by nejen po Trójské válce, ale zejména po *Iliadě* i *Odysseji*.¹¹⁰ Vysvětlení je však jednoduché. Pokud jsme s pomocí svého učitele schopni vzdát se jednoho konkrétního těla miláčka, ať je jakkoli krásné, vzdát se konkrétních lidských materiálních hodnot a přesvědčení, které v dosavadních pohledech pokládáme za nenahraditelné, budeme schopni vyrovnat se s odmítnutím, ztrátou a zklamáním, neboť tyto projevy budou již v porovnání s nahlédnutými stupni banální. Výsledkem Diotíminy řeči je nezávislost na konkrétních jednotlivinách hynoucího světa, zdatnost, ale zejména účast na nesmrtelnosti plozením v moři krásna.

V Diotímině řeči v *Symposiu* jsem vysledovala a popsala jakousi změnu objektu *erótu*, postupně se skrze milovníka miláčka dostáváme k milovníkovi zákonů, poznatků, až konečně k milovníkovi Krásy samé. *Erós*, byť v odlišných kontextech, je hojně zastoupen v obsahu téměř všech ostatních řečí na hostině (Faidrovy, Pausaniovy, Erixymachovy, Aristofanovy, Agathónovy a Alkibiadovy), nicméně až Sókratova řeč všechny zobrazené pohledy v řečech spojuje a podává téměř dokonalou charakteristiku *eróta*.

Můžeme erotické pasáže neuspokojeného a toužícího Alkibiada ze *Symposia* stejně jako svádění Faidra ze stejnojmenného dialogu či vábení mladíčků v *Charmidovi*, *Lysidovi* chápat tak, že se v nich neodráží Platónova osobní zkušenost? Nenajdeme například v místech z *Faidra* fyzickou touhu mladického Platóna ke svému věčně odmítavému učiteli Sókratovi? Nepřesvědčuje nahlížením Krásy samé Platón svůj *himeros* ke klidu? Dle Nussbaumové se Platón osobně stylizuje jak do role Faidra ve stejnojmenném dialogu, kterému by sice v době napsání dialogu bylo necelých čtyřicet let, ale Platón jej omlazuje na sedmnáct, tak i do role Sókrata, kterému je ve skutečnosti šedesát. Sókratés nikdy nešílel láskou a na žádost svých žáků odpovídal chladně a s ironickým odstupem. Sókratés byl pro Platóna přesně tak

¹¹⁰ NUSSBAUMOVÁ, M.C., *Křehkost dobra*, s. 373.

nepřístupný jako pro Alkibiada v *Symposiu*.¹¹¹ Je tedy docela dobře možné, že žádost Alkibiadova v *Symposiu* či žádost ve *Faidrovi* by mohla být v zásadě žádostí Platónovou.

¹¹¹ Tamtéž, s. 458-9.

3.2 Postavení ženy v antické společnosti

Svět *Krásy* využívající *eróta* byl v zásadě nahlédnutelný pouze mužům. Tudíž věnovat se ženskému *erótu* je v podstatě pro mé bádání marginálním tématem. Pro objasnění ženské posice však pokládám za nutné, přiblížit alespoň její sociálně-kulturní postavení v athénské *polis* a tím zdůraznit její *telos*.

Zásadní změna v postavení ženy v Řecku přichází s klasickým obdobím. Již neplatí to, co v homérských verších povýšilo Helenu do popředí zájmu kteréhokoli Řeka. Mohutnost veršů *Iliady* i *Oddysei*, citovaných zejména na soutěžích *aiodů*, narůstala do obrovských rozměrů a stejným způsobem rostl i jejich vliv na smýšlení lidu, čemuž učinil přítrž tyran Kleisthenés, jenž soutěže kolem roku 600 zakázal.¹¹² Homér i přesto zůstal s Olympijskými hrami a věštírnou v Delfách hlavním zdrojem zásadně ovlivňujícím hellénské povědomí. Přispíval tím k vytváření dobových všeobecných norem, které nebyly rigidní, ale jejich komplexnost umožňovala uchopit a svým způsobem utvářet různé typy chování.¹¹³

Vraťme se však k athénské *polis* pátého století, kde by zájem a chtíč Parida byl brán jako nemoc (*nosos*) nesoucí s sebou *mánii*. „Paris, Helenin svůdce, je *gynaimanés*, posedlý po ženě, a to je ponižující přívlastek.“¹¹⁴

„Nebylť dosud můj duch tak velice zatemněn touhou,
ani když z luzné Sparty jsem tenkrát – po prvé právě –
na mořských korábech svých byl na cestě, uchvátiv tebe,
s tebou pak v milostný styk jsem vstoupil na skalní výspě,
teď jak po tobě bažím a sladká touha mě jímá.“ II. III, 441.

¹¹² PORUBJAK, M., *Vôla k celku*, s. 28.

¹¹³ PORUBJAK, M., *Vôla k celku*, s. 97.

¹¹⁴ GALÁN, J.E., *Láska a sex ve starém Řecku*, s. 43.

Vztah k ženě se v Athénách pohyboval pouze v rovině nejvřelejšího citu k manželce (*filia*), nepřipouštěl však vášnivou lásku (*erós*).¹¹⁵ Pouze z nezvratného faktu, že manželky přicházely do jiného stavu a měly děti, vyvozují, že se od nich mužové občas požadovali manželské povinnosti. Plození potomků athénské společnosti bylo ostatně jeden z hlavních úkolů právoplatného občana. Mnohdy však i tyto povinnosti byly v zastoupení vykonávány otroky, kteří byli v domácnostech, na rozdíl od manželů účastných politické vedení obce, každodenně přítomni. Z života athénské obce byly ženy jednoduše vyloučeny, nikdy nezastávaly žádný úřad a nemohly se účastnit politického života na *agoře*. Naopak, ženy se stávaly pouhými manželkami či dcerami řádných občanů, a trávily celý svůj život v osamění a neustálém očekávání mužů, ať to byl ponejprve otec či bratr, posléze manžel či syn.

V helénistické době, kdy měla athénská rodina většinou jen jedno dítě, řešili rodiče přebytek neprovdaných dcer, které by musely dostat věno, a tak dcerky hned po narození odkládali. Zmínky básníka Poseidippa potvrzují tendenci se dcer zbavovat: „Každý, i když je chudý, vychová syna; dceru, i když je bohatý, odloží.“¹¹⁶ Rodiče novorozeňata ženského pohlaví odkládali v hliněné či jiné nádobě nedaleko od Athén, většinou na odlehlém místě za městem, kde buď tyto děti umíraly hlady, nebo byly roztrhány divokou zvěří, pokud je někdo nenalezl a neujal se jich. V případě, že k odložení nedošlo, od narození trávily dcerky většinu času života doma v péči matky.

Přesun základního životního prostoru ženy z *polis* dovnitř domu (*oikos*) podporuje Foucaultovu myšlenku honu na mladíčky, kteří byli hlavním cílem mužské lásky.¹¹⁷ Na obecné rovině se z řeckých mužů stávají lovci svých miláčků (*erómenos*), dle Hésioda jsou těmi, již „rozvažují údy“ (*lýsiméles*). Ženy mužům v tomto konání nezabraňují, neboť se žádná z výše uvedených námluv nekoná v jejich prostoru, v místě domácnosti (*oikos*). Doma se dívky učily domácím pracím, vrchol životního dobrodružství byly náboženské svátky, pravidelné hry či divadelní představení, o kterých mohly opouštět dům.

¹¹⁵ Obdobně Woods kontrastuje *filii* ve smyslu rodičovské lásky s *erótem* ve smyslu primárně sexuální touhy. – WOODS, J.C., *The Disguised Lover*, s. 141.

¹¹⁶ CAMBIANO, G., *Cesta k dospělosti*, s. 78.

¹¹⁷ HŘEBAČKOVÁ, G., *Platónovy lásky v dialogu Faidros*, s. 22.

Vyvolené dívky byly v určitém věku vybrány k absolvování příprav na předem domluvený sňatek – jejich rozhodující mezník v životě. Okamžik naplnění ženy je právě ten, když se stává nevěstou¹¹⁸ (**viz příloha č. 7**). Věk vdávajících se dívek byl různý, často se však pohyboval kolem 15. roku věku. „*Například Hésiodos radí, aby muž, který se rozhodne přivést do svého domu ženu, byl starší třiceti let, za nejvhodnější věk pro mužovu partnerku označuje 15 až 16 let.*“¹¹⁹ Zasnoubení probíhalo o několik let dříve, setkáme se však s poznámkami, které směřují k létům dětským. „*Například Démostenova sestra se zasnoubila v pěti letech.*“¹²⁰ Tak markantní věkový rozdíl obou manželů byl možnou příčinou k vzájemně chladnému jak citovému, tak i intelektuálnímu vztahu. Manželství bylo v pravém slova smyslu obchodní smlouvou mezi dvěma muži – otcem a manželem. Pro ženy tento krok znamenal v první řadě přechod z otcova domu do domu svého manžela. Ritus sňatku započal v otcově domě hostinou, při níž byla budoucí choť, obklopená svými přítelkyněmi, neustále zahalena. „*Po zpěvu svatebních písní, úlitbách a požehnáních noční průvod osvětlený pochodněmi doprovázel dívku, která jela na voze do manželova domu. Tam vcházela se sítím na ječmen, které představovalo její novou činnost, jíž byla příprava jídla.*“¹²¹ Přechodem do nového domu však žena nezískala nic jiného než nový prostor, *oikos*. Pořád trvalo její místní omezení na ženskou část domu a stále byl jejím poručníkem muž, tentokrát jen otce vystřídal manžel (**viz příloha č. 8**).

Co ženu do takového postavení v Athénách dovedlo? Mohl to být strach athénských mužů z ženského možného úspěchu, respektive jednoduše z toho, že by jej žena mohla profesně ohrozit? Přistoupíme-li jen hypoteticky na možnost výchovy dětí bez rozdílu pohlaví¹²², respektive dopřejeme-li i dívkám výchovu ve všech odvětvích jak duševního tak fyzického vzdělání jako hochům, dostaneme se k výsledku, umožňujícímu ženám vstup do politiky. Otevřeme-li ženám uzavřené dveře symposií, debatování na *agoře*, přednášek ve školách, nedočkáme se jiného, přirozenějšího, vzhledu athénské společnosti? Ženská

¹¹⁸ REDFIELD, J., *Homo domesticus*, s. 153.

¹¹⁹ SULI, S.A., *Milostný život v antickém Řecku*, s. 35.

¹²⁰ CAMBIANO, G., *Cesta k dospělosti*, s. 84.

¹²¹ Tamtéž, s. 85.

¹²² Explicitně výchova v Platónově ideální obci, kde je ženám umožněna role strážců (*Resp.* 457a).

konkurence by jistě vnesla do politických jednání nemálo prvků, které výhradně mužské společnosti chybí.

Podpůrně interpretuje Sókratovu, respektive Diotíminu řeč v dialogu *Symposion* Nichols, která do čistě mužského homosexuálního světa filosofických řečí přivádí ženu, aby tato ukázala, co v předešlých mužských řečech scházelo.¹²³

A tak i přestože byly antické ženy populačně nepostradatelné, mužové v nich pravděpodobně viděli nebezpečný a nečistý živel, nutný držet v ústraní. Žena je schopna se do svého manžela zamilovat, přestává ovládat své pudy, pozbude smyslu¹²⁴, čímž je sice znečištěna¹²⁵, ale je na druhou stranu oddána milovanému muži. Zatímco vztah z druhé, mužovy strany, je pouhým vřelým citem a oddaností (*filia*).

Jako přesný příklad těchto vztahů rozdílných citů projevujících se mezi manželi, můžeme nalézt u homérského Odyssea a zejména jeho věrné manželky Pénélopy, která i přestože byla po deset let obležena nápadníky, tato léta čekala na návrat svého manžela, byť jeho duši již všichni viděli v Hádu. Zatímco Odysseus na svých cestách neměl v srdci pouhou Pénélopu a podléhal touze, jak přicházela, jeho věrná manželka po nocích párala rubáš ve dne utkaný, a tím odkládala výběr nového ženicha.¹²⁶

„...a v okamžik ten jí kolena klesla i srdce,

jakmile poznala znaky, jež přesně jí Odysseus popsal.

S pláčem přiběhla k němu a padla mu okolo krku,

vřele mu zlíbala hlavu...“ Od. XXIII, 205

¹²³ NICHOLS, M.P., *Socrates` Contest with Poets in Plato`s Symposium*, s. 198.

¹²⁴ GALÁN, J.E., *Láska a sex ve starém Řecku*, s. 44.

¹²⁵ GRANT, M., *Klasické Řecko*, s. 320.

¹²⁶ GALÁN, J.E., *Láska a sex ve starém Řecku*, s. 118.

Tento postoj projevující vřelý cit byl právě oním znečišťujícím elementem, neboť „zamilovaný je *afrón*, bloud, *entheos*, zanícený bohem, *katochos*, posedlý. Zamilovaný ztrácí zdrženlivost, přestává ovládat své pudy, pozbývá *sófrosyné* a zachází do krajností, resp. *hybris*.“¹²⁷ Pro athénskému muži byla žena Nikdo, ale i Nikdo může dokázat to, co by největší z nesmrtelných nečekal...

„Na jméno slavné se ptáš, ó Kyklope, já ti je tedy povím ...

Nikdo se nazývá jménem, a Nikdo mě volají všichni,

otec i matička moje i ostatní druhové všichni ...

Nikoho tedy já sním až naposled, po družích jeho,

ale ty ostatní dříve – a to ti buď pojistným darem!“ Od. IX, 364.

„Druzi ten z olivy kyj pak chopili, na konci ostrý,

jemu jej do oka vbodli, já točil jím, svrchu oň opřen.“ Od. IX, 382.

„Přátelé, Nikdo mě lstí, však dokonce nevraždí silou.“ Od. IX, 408.

¹²⁷ GALÁN, J.E., *Láska a sex ve starém Řecku*, s. 42.

3.2.1 Žena zmiňovaná v logu

Ženy v Athénách samy od sebe nic neumí, bez mužů nic neznamení, což podporuje zejména Xenofontův spis *O hospodaření*, kde na toto téma promlouvá Sókratés s Ischomachem. Sókratés se dovídá, že vše, co Ischomachova žena umí (a že toho v domácnosti nebylo málo), ji musel pečlivě krok po kroku manžel naučit. Zde však zjišťuji rozpor, neboť jak bylo výše na základě sekundárních zdrojů zjištěno, mnohé z domácích prací se dívky měly naučit již ve výchově svých matek.

„Co mohla znát, Sókrate, když jsem ji dostal od rodičů?“ Xenofón, Oec. 7. 9.

Ischomachos učí ženu nejen pracím v domě, jež jsou její jedinou náplní celého dne, ale také vysvětluje, jaký je hlavní *telos* manželství.

„I tobě [ženo] je přece jasné, o tom jsem přesvědčen, že ani pro tebe, ani pro mne by nebylo nic těžkého najít někoho jiného, s kým sdílet lůžko. Dá-li nám jednu Bůh děti, poradíme se o nich, jak je nejlépe vychovat, neboť i to je náš společný zájem, zajistit si co nejlepší spojení a podporu pro stáří, prozatím máme ovšem společnou jen tuto domácnost. Povinností rozumného muže i rozumné ženy je jednat tak, aby uchovali svůj majetek ve stavu co nejlepším a aby ho dobrými a spravedlivými prostředky co nejvíce rozmnožili.“ Xenofón, Oec. 7.15.

Telos manželství je ryze obchodního typu a realizuje se zejména ve výchově dětí¹²⁸ (důležité pro zaopatření gerontských let rodičů) a střežením a následně správě rodinného majetku. Dle Foucaulta je manželství jistý druh institucionálního odkazování, zaměřeného zejména na plození dětí, umožňující neměnnost jména, předávání majetku, a tím i přežití celé obce.¹²⁹ Žena je v domácnosti zavřena jako opatrovnice pokladu¹³⁰, jenž však ve výsledku je i není její. Jako jeden ze členů manželského svazku potenciálně také vlastní majetek svého muže, nicméně disponovat v pravém slova smyslu s ním může jen její manžel. Přičemž počátky tohoto neúměrného uspořádání vztahu mezi mužem a ženou je nutno hledat - skrze Ischomachovu zповěď v Xenofóntově textu výlučně u boha.¹³¹

„Obojí práce, v domě i na polích, vyžaduje námahu i pečlivost, a proto bůh uzpůsobil, jak se mi aspoň zdá, přirozené vlohy ženiny k činností a starostí uvnitř domu a mužovy k činností a starostí venku. Připravil muže po tělesné i duševní stránce, aby byl schopen s větší lehkostí snášet zimu, vedro, pochody, válečná tažení, a uložil mu proto práce mimo dům; tělo ženy naproti tomu stvořil méně odolné vůči těmto námahám, a z toho vyvozují, že jí svěřil práce v domě.“ Xenofón, Oec. 7.29.

¹²⁸ Problémem zůstává skutečnost, že Xenofón nezařazuje do první rozpravy s manželkou týkající se stěžejních pokynů, jak se starat o domácnost, výchovu dětí. Toto téma v Athénách nebylo pouze marginální, nicméně Xenofón se mu blíže nevěnuje. – STRAUSS, L., *Xenophon's Socratic discourse: an interpretation of the Oeconomicus*, s. 134.

¹²⁹ FOUCAULT, M., *Užívání slasti*, s. 115.

¹³⁰ Strauss poukazuje na Xenofóntovo přirovnání ženy v domácnosti ke královně úlu: „*comparing the wife's position in the household to the position of the queen bee in the beehive.*“ - STRAUSS, L., *Xenophon's Socratic discourse: an interpretation of the Oeconomicus*, s. 135.

¹³¹ Výklad postavení ženy počíná Xenofón prvotně u boha, u přírody. Postavení ženy v Athénách tedy nemůžeme implicitně vyčítat dle Xenofóna z výstavby *polis*, ale z božské stavby světa a druhových posic nepsaného práva, resp. zvyklostí, kodexů či zásad. „*With a view to his later references to law, we may say that the law which he has in mind is an unwritten law, traces of which are found in a variety of codes and of whose origin nothing is known except that it is not divine. What the gods have generated, what owes its being to the gods, is nature as distinguished in particular from law.*“ – STRAUSS, L., *Xenophon's Socratic discourse: an interpretation of the Oeconomicus*, s. 135.

U Xenofonta je explicitně uvedeno, že veškeré fungování obce je určeno božským plánem, a tedy následně i postavení ženy v obci má svůj božský cíl. Připomeňme si však, že texty, z nichž tyto podmínky pro fungování *polis* vyčítám, pochází výlučně od mužů. Dostáváme se tedy do kruhu účelných podpůrných argumentů právě ve prospěch mužů. I z komentáře Lea Strausse vyplývá, že Ischomachovo učení manželky je podpůrně vystavěno tak, aby preferovalo postavení muže. Absence opositních argumentů žen tento výlučně mužský postoj v Athénách ustanovuje jako pravdivý. Je tedy pravděpodobné, že svět, ve kterém by ženy neměly omezené místo, nýbrž volné pole působnosti, by byl jiný.

V Platónově dialogu *Timaios* se k ženě dostáváme pouze omezeně a obdobně s Allen docházím k závěru, že v tomto dialogu jsou ženy explicitně diskriminovány¹³². Samotné stvoření lidí dle Platóna počalo démiúrgem taktéž od muže:

„při dvojitosti lidské přirozenosti jest přednější ten rod, který se potom bude nazývati muž.“ Tim. 42a.

Ženské vtělení vzniká až jako jistý druh trestu po odžití nespravedlivého života, když muž propadl strachu, hněvu a všem podobným a protivným stavům. Nechová-li se člověk jako muž, za svou zženštilost je degradován do stavu ženského.¹³³ Koloběh dalších vtělení pokračuje od ženy stále k nižším řádům živočichů, po přemožení shluku 4 živlů může přejít do svého prvního a nejlepšího stavu. Kastování jednotlivých vtělení nenalzáme pouze v antickém polyteismu – ve většině náboženství je však dělení spíše sociální než druhové. Přirozenost muže je pro antickou společnost jednoznačně, i v případě zrození, nadřazená ženě.

¹³² „In the *Timaeus*, however, where there is sexual discrimination, Plato includes it at the end of the dialogue, almost as an afterthought, as a discussion of the generation of animals.“ - ALLEN, C.G., *Plato on Women*, s. 133.

¹³³ HEJDUK, T., *Od Eróta k filosofii*, s. 122.

„A kdo dobře prožije příslušný čas, vrátí se zpět do příbytku své příbuzné hvězdy a bude mít život blažený a s ní společný; pakliže však neobstojí, promění se při druhém narození v přirozenost ženy.“ *Tim.* 42b.

V oblasti touhy *Timaios* zamlčuje termín *erós*, který si zřejmě dle Karfíka ponechává pro touhu po sexuálním spojení a po rození.¹³⁴ Touha vložená do těl mužů i žen je opět selektována u mužů na neposlušnou a poroučivou, respektive nanejvýš obtížnou u žen (*Tim.* 91b4-c7).

V Platónově *Ústavě* není žena zcela zavřena ve čtyřech zdech, je jí, byť v pouhé jedné zmínce, přiznána možnost vstupu do mužského světa. V souvislosti s Platónovou *Ústavou* uvádí Julia Annas jeden velice zajímavý historický příběh, podle něhož se po přečtení *Ústavy* dvě dívky - Lastheneia a Axiothea - převlékly za muže a rozhodly se studovat v Akademii. Ať je již tento příběh skutečný, či nikoli, Annas z něj vyvozuje fakt, že pro Platóna byla pohlavní segregace pro intelektuální vývoj zcela irelevantní.¹³⁵ Všeobecně v dialozích se setkáváme s dvojím typem ženy¹³⁶: v první řadě s běžnou opatrovkyní domácnosti, se kterou jsme měli možnost seznámit se již v Xenofónově spise; na druhé straně se však setkáváme i se ženou, která má své místo v ideální obci anebo která Sókratovými ústy pronáší řeč v *Symposiu*. Uvážíme-li, že ženy měly vstup do míst tohoto typu zcela zapovězen, prokazuje jim Platón ústy Sókrata neobvyklou úctu, za kterou se dle mého názoru nemůže skrývat nic menšího než to, že Sókratovi ženy imponovaly a nechtěl se smířit s jejich čistě omezenou rolí v domě (*oikos*).

Stojí za zmínku zde uvést vyhrocenou interpretaci Taylorova textu¹³⁷, ze kterého Saxonhouse vyčítá to, že historický Sókratés měl blízko k feminismu.¹³⁸ Naopak v Hunterově textu se setkáváme s ojedinělou a zcela opositní

¹³⁴ KARFÍK, F., *Duše a svět*, s. 122.

¹³⁵ ANNAS, J., *Plato: A Very Short Introduction*, s. 54.

¹³⁶ „On the one hand, the Republic and the Laws present a vision of equality between the sexes while the *Timaeus* seems to indicate an essential inferiority of women.“ – ALLEN, C.G., *Plato on Women*, s. 131.

¹³⁷ TAYLOR, A.E., *Plato: The Man and his Work*, s. 278.

interpretací, neboť považuje za běžné připisování autorství řečí nepřítomným na symposiích a z tohoto trendu nevyjímá ani ženy.¹³⁹ Pravdou zůstává, že historický Sókratés byl snad dvakrát ženat. Ponejprve s Myrthó, podruhé s Xanthippou,¹⁴⁰ se kterou zplodil i tři potomky. Historické souvislosti, ukazující Xanthippu v horším světle, než jaká snad skutečně byla, potvrzují však Sókratův život filosofa „zanedbáváje vše ostatní jako méněcenné a vedlejší – tedy je chudý, ba v bídě“¹⁴¹, ale který jako jediný zprostředkoval ženám řečnický prostor na symposiích¹⁴², odmítl je však v osobním životě jakkoli vychovávat, poučovat či pasovat do rolí hlídaček majetku.¹⁴³

„Proč tedy Sókrate, když jsi o tom přesvědčen, nevychováš také svou Xanthippu, nýbrž žiješ s ženou po mém soudě nejprotivnější ze všech, co jich kdy bylo, jest a bude? Poněvadž vím, že ani ti, kteří se chtějí stát dobrými jezdci, nekupují si koně nejposlušnější, nýbrž bujné. Domnívají se totiž, že budou moci snadno užívat ostatních koní, dovedou-li zkrotit tak vzpurné. Také já, chtěje se stýkat s lidmi, oženil jsem se s takovou, dobře věda, že, snesu-li tuto, snesu se snad též s ostatními lidmi.“ Xenofón, Symp. 2.14.

¹³⁸ SAXONHOUSE, A.W., *The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato*, s. 212.

¹³⁹ HUNTER, R., *Plato's Symposium*, s. 81.

¹⁴⁰ GRANT, M., *Klasické Řecko*, s. 180.

¹⁴¹ PATOČKA, J., *Sókratés*, s. 73.

¹⁴² *Logos* v podobě pronášených řečí se stal ústředním prostředkem politiky v *polis*. Politické umění se ve své podstatě stává uměním zacházet s jazykem. Důležitost *logu* v athénské obci narůstá a lze jej uplatnit právě skrze politickou funkci. *Logos* se stává veřejným, je všem na očích (například veřejně citovaná homérská epopěj nebo Sokratův soud). Historicky se moc *basilea* (krále), *gené* (rodů) či *arché* (vlády) přenáší do rukou *dému* (lidu). – VERNANT, J.P., *Počátky řeckého myšlení*, s. 37-38.

¹⁴³ Za zmínku stojí informace, že majetek Sókratův byl tak malý, že na jeho políčku stál pouhopouhý jeden nevzrostlý strom olivovníku, který nebylo nutno strážit. Zde také můžeme směřovat příčiny nevrlosti a zlosti Xanthippy.

Sókrata nemůžeme považovat za prototyp athénské „gentleman“, neboť se jeho chování značně lišilo od mužů v obci, což potvrzuje: „If *Ischomachos' way of life is that of the perfect gentleman, we are then compelled to conclude that Socrates was not a perfect gentleman: the perfect gentleman is seldom entirely at leisure, whereas Socrates is so most of the time.*“ - STRAUSS, L., *Xenophon's Socratic discourse: an interpretation of the Oeconomicus*, s. 132. Sókrates neměl ponětí o chování thébského gentlemana, Dakyns ho dokonce označil za „timid fawn-like creature“. - cit. z STRAUSS, L., *Xenophon's Socratic discourse: an interpretation of the Oeconomicus*, s. 133, pozn. 9. Můžeme odhadovat, že na

Vodítko pro výchovu žen v *polis* můžeme vysledovat ve výstavbě obce, kde Platón dle Taylorovy interpretace přijímá ryze sókratovské stanovisko¹⁴⁴ a zařazuje ženy po bok mužů mezi strážce. Ženám je v ideální obci vložena do rukou možnost vykonávat politickou funkci – službu strážců – přičemž oděny budou do své, tedy ženské, ušlechtilosti. Pouhý hlupák by se smál ženě svlečené k nejlepšímu účelu - ke strážení obce (*Resp.* 457b). Toto poslání s sebou však nese mnohem větší omezení, než bychom z počátku předpokládali. Pokud se po vzoru Taylora blíže zaměřím na předpisy intimního chování strážců, zjišťuji, v souladu s jeho interpretací, že jejich sexuální život a s ním spojené osobní city jsou podrobeny daleko větším restrikcím, než jaké kdy byly dokonce i v křesťanských společnostech. Sebezapírání obsažené v přijetí takového vedení života je možná mnohem krutější než ve volbě asketického života. Na bázi těchto nových poznatků, je Taylorovi více než jasné, že díky drsnosti života strážců by selhal každý pokus implementovat část takovýchto opatření do skutečné *polis*.¹⁴⁵ Strážci, dle interpretace Gadamera, by se museli cvičit v mnoha vědách, abych obsáhli všechno to, co je nutné pro podržení vědění toho nejdůležitějšího, a sice co je Dobro. „*Tímto nejvyšším věděním musí být korunován výběr a výchova 'strážců' ideálního státu.*“¹⁴⁶

S eliminujícím vysvětlením postavení žen přichází Rosenstock, který Platónovo zařazení do ideální obce v žádném případě neinterpretuje jako jistý druh feminismu, naopak prezentuje názor, že ženy ve funkci strážců jsou zbaveny své ženskosti a s touto jednotou s mužstvím jsou zařazeny do komplexity ideální *polis*.¹⁴⁷

Ostatní ženy jsou pro slabost svého pohlaví i v ideální obci, stejně jako v běžném životě, opět degradovány k pracím nižším, zaměřeným zejména k prostředí ženské části domu (*Resp.* 457a). V odpovědi na Ademaitovu otázku

základě této odlišnosti mohl dát Sókratés jako jeden z mála prostor „řečem žen“, zatímco pro běžné athénské muže patřilo ženě celkem jiné místo.

¹⁴⁴ TAYLOR, A.E., *Plato: The Man and his Work*, s. 278.

¹⁴⁵ TAYLOR, A.E., *Plato: The Man and his Work*, s. 277-278.

¹⁴⁶ GADAMER, H.G., *Idea Dobra mezi Platónem a Aristotelem*, s. 47.

¹⁴⁷ ROSENSTOCK, B., *Athena's Cloak: Plato's Critique of the Democratic City in the Republic*, s.372-3.

po druhu společenství¹⁴⁸ Sókratés opět jasně ukazuje ženu, ve své přirozenosti naprosto odlišnou od strážců, ovládanou v područí mužů. Naopak pouze muž je zde připodobněn strážci stáda, zatímco ženy jsou pouhé samice strážců stád a:

„...mají býti zaměstnány jen doma, protože rodiče a živíce štěňata k jinému nestačí, kdežto samci mají konati namáhavé práce a vésti všechno péči o stáda.“ Resp. 451d.

Pokud by naopak dívkám byla věnována stejná péče a forma výchovy, zejména však vojenský výcvik, jako chlapcům, přišlo by nejen Glaukónovi směšné, aby všichni společně, muži i ženy, staří i mladí, cvičili v gymnasiích „řecky“ nazí. O potenciálních přednostech, které byly vloženy do rukou pouze ženských – například tkaní, pečení či vaření – hovoří Sókratés pohrdavě. Pouze v těchto činnostech žena může znamenat o něco víc než muž. (*Resp. 455c*).

¹⁴⁸ „Věz [Sókrate], že my již dávno čekáme a myslíme, že se někde zmíníš jak o způsobu plození dětí, tak jakým způsobem budou narozené děti vychovávány, i o celém tomto společenství žen a dětí.“ *Resp. 449d.*

3.2.2 Výjimečné řeči výjimečných žen

Pokud byla symposia, na kterých projev *eróta* čísel ze všech přeplněných kráterů, běžně otevřená pouze mužům, nanejvýš pak jejich hetérám, u Platóna se setkáváme hned se dvěma výjimkami.

První zosobněnou ženu v Platónových dialozích, Diotímu z Mantineje, kněžku Elusínských mystérií, jsem představila již v 3.1.1.2 kapitole – Láska u Platóna. V dialogu *Symposion* Diotíma pronáší ústy Sókrata chvalořeč na *Eróta* (*Symp.* 201d). V širší databázi interpretací se nabízí hned dva způsoby, jakým je možno tuto osobu přiblížit. A sice zaprvé, že byla historickou postavou, bohužel primární texty podporující tento argument se nedochovaly. Anebo zadruhé, že je Platónovou smyšlenkou - vhodným nástrojem pro vyložení filosofického nazírání krásy. Pokud přistoupíme reálně k první variantě a budeme věřit tomu, že kněžka Diotíma skutečně existovala, datujeme její setkání s tehdy mladičkým třicátníkem Sókratem k roku 440.¹⁴⁹ Nicméně převládá trend interpretací, kterému jsem nakloněna, že v případě mysterijní kněžky Diotímy se Platón uchýlil k ojedinělé fikci celé jmenované postavy, která poté v dialogu *Symposion* prezentuje právě ryze platónské stanovisko, o němž jsem pojednala výše. Explicitně pak tento fakt, vymyšlení celé postavy, dokazuje časový nesoulad v reakci Diotíminy řeči na předcházející Aristofanovu řeč v témže dialogu, i přestože na počátku své řeči Sókratés uvede, že řeč slyšel od Diotímy již dříve.¹⁵⁰

„...řeč o Erótovi, kterou jsem kdysi slyšel od mantinejské ženy Diotímy.“ *Symp.* 201d.

Co vedlo Platóna ke zvolení zrovna tohoto příznačného jména v překladu znamenající čest Diovi („*Dio-tima*“)? Souvislost nalézám opět v postavě Alkibiada, který mohl být Sókratovi ve smyšlence jména příkladem. Tehdejší

¹⁴⁹ NAILS, D., *The people of Plato, a prosopography of Plato and other Socratics*, s. 137.

Alkibiadova milenka, hetéra, nesla jméno Timandra¹⁵¹, volně přeloženo pod souslovím čest muži („*Tim-andra*“). Platón tedy mohl zvolit záměrně kněžku místo kurtizány, styk s čistým rozumem místo tělesného styku.¹⁵² Každopádně spojitost mezi Sókratem a Alkibiadem není dána pouhou volbou jména, respektive možnou provokací vymyšlením fyzicky „čistého“ jména ze strany Sókrata. Potvrzuje zde zejména vábivý vztah, od kterého oba z účastníků očekávali naprosto odlišný výsledek, ostatně tento problém jsem již přiblížila výše. Sókratés se ženskému prvku v podání Diotimy nevyhýbá, ba naopak vychází mu vstříc. Nalézá zde někoho zcela z jiného světa, kým chce oslovit přítomné muže. V symposijním prostředí homosexuálů Sókratés ke své řeči využívá odlišnosti ženy, aby tato poukázala na to, co v předchozích řečech chybělo¹⁵³, a na tomto základě vystavěla řeč svou, vedoucí k pravdě. Právě v této postavě mysterijní kněžky jsem vysledovala společně s Allen první adeptku na postavení filosofa v podání ženy.¹⁵⁴

V Platónově dialogu *Menexenos* se nachází explicitně zmíněnou druhou ženu, kterou je již reálná historická postava hetéry Aspasiie z Milétu, kterou Sókratés označil svou učitelkou rétoriky (*Men.* 235e). Sókratés zmiňovanou pohřební řeč Aspasiie, o kterou se v dialogu jedná, slyšel od autorky již den předchozí, kdy Athéňané začali vybírat řečníka pro padlé v Peloponéské válce (*Men.* 236a). Základem tohoto *epitafía* byla připravená a Periklem snad již pronesená řeč zdokumentována posléze v Thukýdidově díle, zbylou část vytvořil Sókratés v dialogu spatra. Sám Sókratés je zde v dialogu uveden jako pouhý tlumočník cizího textu srovnatelný s Faidrem (předkládajícím Lysiovu řeč) či Iónem (tlumočícím Homéra) ze stejnojmenných dialogů. Nesmíme opomenout nezvratný fakt, že řeč, kterou se Sókratés chystá pronášet, je Aspasiina, tedy ženy. Důvod Sókratovy volby a smysl celé její řeči se pokusím odhalit níže. O historické postavě Aspasiie víme mnohem více než v případě

¹⁵⁰ HUNTER, R., *Plato's Symposium*, s. 81.

¹⁵¹ Timandra nebyla pouhá konkubína, ale Alkibiadova společnice ve všech volných chvílích. Její nezměrnou lásku dokládá také fakt, že svému milému Alkibiadovi vystrojila po jeho smrti nádhernou pohřební hostinu, byť byl v nenávisti všech Athéňanů. – SULI, S.A, *Milostný život v antickém Řecku*, s. 49.

¹⁵² NUSSBAUMOVÁ, M.C., *Křehkost dobra*, s. 366.

¹⁵³ NICHOLS, M.P., *Socrates' Contest with Poets in Plato's Symposium*, s. 198.

¹⁵⁴ „In the Symposium, Diotima emerges Socrates' teacher, and she may very well have been modeled on a living woman philosopher.“ – ALLEN, C.G., *Plato on Women*, s. 132.

Diotímy. Narodila se v Milétu jako druhá dcera Axiocha a do Athén přichází společně se svou provdanou sestrou kolem roku 455 před naším letopočtem. Pět let se v Athénách pohybovala v kruzích jako hetéra¹⁵⁵ (*viz příloha č. 9*), vhodné to povolání pro cílevědomé ženy mající následně vliv na vysoko postavené muže. Ostatně sama Aspasia je toho vzorným příkladem. Právě tyto ženy měly přístup do ženám zapovězených míst na symposiích, na *agoře*, v lázních, v divadle či v chrámech a procházely se, na rozdíl od věrných manželek uzavřených v ženských částech domu, volně po ulicích. „*Každá hetéra využívala svůj šarm, osobní kouzlo a přirozenou krásu. Většinou žila ve značném přepychu, protože zpravidla po určitou dobu byla podporována některým bohatým mužem – významným mužem z politického života, umělcem, básníkem či filosofem.*“¹⁵⁶

Již od roku 450 před naším letopočtem žila Aspasia *de facto* jako jeho žena s Periklem až do jeho smrti roku 429, nicméně právoplatný manželský svazek spolu nikdy neuzavřely, anebo zmínka o něm není dochována. Jejich prvorozený syn, Periklés II, byl posléze výjimečně uznán za legitimního, i přestože nebyl počat v manželském svazku a přestože nebyla jeho matka Aspasia athénskou občankou. Periklés Aspasií i přes její nelibé postavení dle dochovaných pramenů miloval, našel u ní skutečný domov a porozumění, které marně hledal u své první ženy, se kterou se rozvedl. „*Celé Athény si s údivem vyprávěly, že Aspasií vždy vřele líbá před odchodem za úředními povinnostmi i při návratu domů.*“¹⁵⁷ Aspasia vévodila okruhu přátel, který se kolem státníka Perikla vytvořil a který čítal mnohé známé athénské občany, mimo jiné hudebníka Damóna, filosofa Anaxagoru, sochaře Feidia (hlavního architekta celého Parthenónu), architekta Hippodama z Milétu (navrhnuvšího výstavbu celých urbanistických měst), básníka Sofokla, filosofa a sofistu Prótagoru či historika Hérodota. Sám Sókratés za Aspasií rád docházel a dle Xenofonta by k ní Sókrates mohl zavést i Kritobúla pro rady týkajících se domácnosti či výchovy dětí.¹⁵⁸ Aspasia se, jak se zdá, stala dokonce důvodem pro vyhlášení

¹⁵⁵ Význam slova *hetérai* je ironickou narážkou na mužské *hetéroi*, plnoprávné občany společnosti. – MURRAY, O., *Formy společenství*, s. 202.

¹⁵⁶ SULLI, S.A., *Milostný život v antickém Řecku*, s. 44.

¹⁵⁷ FREL, J., *Od tyranů k Sókratovi*, s. 133.

¹⁵⁸ NAILS, D., *The people of Plato, a prosopography of Plato and other Socratics*, s. 60.

války Athén proti Samu, který ubližoval jejímu rodišti Milétu. „*Periklés tedy připlul k Samu a zrušil tamní oligarchii; pak si vyžádal z řad předáků jako rukojmí padesát mužů a tolikéž dětí a dal je dopravit na Lemnos ... poté v Samu zřídil demokracii a odplul zpět do Athén.*“¹⁵⁹ Válka se Samem trvala mnohem déle, než se předpokládalo. Periklovi, stejně jako Athénám, v ní hrozilo velké nebezpečí, nicméně o to víc si na pozdějším vítězství zakládal. Po podrobení Samu uspořádal Periklés smuteční slavnost, na které pronesl onu pohřební řeč vystavenou s pomocí Aspasiie. Této řeči se dostalo velkého obdivu.

Po Periklově nečekané smrti se Aspasia pro upevnění posice athénské občanky provdala za Lýsikla. „*Aischinés vypravuje, že handlíř s dobyt看em Lýsiklés, člověk nízkého původu a špatné povahy, se stal athénským předákem jen proto, že se s ní oženil po smrti Perikleově.*“¹⁶⁰ Do konce svého života se Aspasia stávala, zejména kvůli pověsti hetéry, vděčným námětem komiků, v jejichž dílech byla nazývána novou Omfalé nebo Déianeirou, jindy Hérou. U Kratína se však setkáváme s přímým označením nevěstky:

Héru Aspasií mu zrodila ta Nemravnice,

*Nevěstku s čubčima očima.*¹⁶¹

Otázkou zde zůstává, proč se Platón rozhoduje psát dialog s pohřební řečí, která má blíže k rétorickému umění, kterýmž Platón pohrdal, než k filosofii? Výsledkem se dostávám k celkovému ironickému pojetí dialogu, jež potvrzuje i Plútarchos: „*A v Platónově dialogu Menexenos, ač jeho začátek je psán v žertovném tónu [...]*“¹⁶² Ať je již *Menexenos* psán v ironickém tónu či nikoli, Aspasiin vliv v athénské polis je nezamlčitelný. Možná právě na základě této ironie dává Platón právě Aspasií prostor v řeči. Vyjevuje se mi zde mezi

¹⁵⁹ PLÚTARCHOS, *Životopisy slavných Řeků a Římanů I*, s. 379.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 378.

¹⁶¹ Tamtéž.

řádky dialogu jistá analogie Platónova nelibého postavení k rétorice¹⁶³, ke stejné nelibému postoji, který mohl cítit i k nečisté hetéře, kteráž se dostala se svým vlivem až k nejvyšším místům v *polis*. Výsledek jejího vlivu pak byla dokonalá manipulace s muži v nejvyšších postaveních, a to i přestože byla ženou, pro Řeky pohlavím politicky nic neznamajícím.

Na bázi předešlých zjištění tak docházím k závěru, že žen se athénská *polis*, obdobně jako válka, netýkala. Užiji-li v těchto souvislostech řeckého přísloví, že „*Válka je věcí mužů*“, mohu spojení „věci mužů“ kontextuálně přenést i na politickou činnost v Athénách. Již v homérských eposech jsem explicitně toto vyloučení ženy našla minimálně dvakrát – když Hektor poučí Andromaché (*Il.* VI, 492) a Télemachos odkáže matku Pénélope do jejích pokojů (*Od.* I, 358). Stejně jako v homérské tradici nehovořili mužové o věcech války se ženami, tak v klasickém období nehovořili athénští mužové se svými ženami o věcech vedení obce. Výjimku jsem našla v postavě Sókrata, který ženám umožnil v řečech nabýt rétorických (v dialogu *Menexenos*), respektive filosofických (v dialogu *Symposion*) rozměrů. Sókratés v těchto dialozích zpřítomňuje zcela někoho odlišného od běžných symposijních řečníků (Diotímu a Aspasii), prostřednictvím nichž oslovuje zejména přítomné muže. V prvním případě věštkyni, učitelku lásky, odlišnou od ostatních lidských bytostí svou božskostí, prostřednictvím které podává platónsky nejvyšší *erótovu* dialektiku. Ve společnosti mužských homosexuálů promlouvá v dialogu *Symposion* ústy

¹⁶² PLÚTARCHOS, *Životopisy slavných Řeků a Římanů I*, s. 378.

¹⁶³ Rétorika byla běžně využívána jako umná formální schopnost zacházení s jazykem, která se zaměřovala na přemluvení posluchačů, ať již u soudních sporů či řečnění na *agoře*. Platónova kritika se obrací právě k tomu, že rétorika by pro Sókrata neměla být pouhou formální dovedností či cvikem, ale *techné rétoriké*, pravým rétorickým uměním, a také její výsledek nemá být směřován na čistě účelnou výhru soudního sporu, ale k vyššímu cíli filosofické výchovy. S kritikou se setkáváme explicitně v dialogu *Gorgias*, dále v druhé půli dialogu *Faidros*, kdy Sókratés Faidrovo pojetí rétoriky označí na neumělý cvik (*Phaedr.* 260e). K tomuto problému viz STRÁNSKÝ, J., *Kritika psaní*, s. 96-98. Dále se explicitně Platón vyjadřuje k rétorovi Gorgiovi v dialogu *Symposion*: „*Ta řeč [předcházející Agathónova řeč] mě upomínala na Gorgiu, takže jsem měl pocit jako Homérův hrdina: bál jsem se, aby mi Agathón nakonec nepustil ve své řeči na mou řeč hlavu Gorgiovu, hrozného řečníka, a neproměnil mě v němý kámen.*“ *Symp.* 198c2-5. Sókratés zde přirovnává řečníka Gorgiu k Homérově Gorgóně (*Od.* XI, 633-635), ohybné a hrozně bytosti, přičemž při pohledu na ní všichni lidé zkamení. K tomuto přirovnání Sókrata k Odysseovi a Gorgii k Medúse Gorgóně se vyjadřuje taktéž Rosen, S., *Plato's Symposium*, s. 204-205. Nicméně tuto pasáž nepovažuji za kritickou, neboť přirovnáním Gorgii k mocné Gorgóně mu *de facto* Platón skládá poklonu za to, že svou řečí dokáže posluchače zcela odzbrojit a dovést tam, kam zamýšlí. Platón tak zviditelňuje strašlivou moc gorgiánské rétoriky.

Sókrata žena, které pak poukazuje na to, co chybělo v předešlých řečech.¹⁶⁴ V druhém případě Sókratés zviditelňuje v dialogu *Menexenos* učitelku rétoriky, cizinku v Athénách, od které pronáší rétorickou řeč za padlé, *epitafios*, v němž mimo jiné úmyslně zkresluje mnohé historické informace, ale zejména, jehož formou pohrdá. Oba výše zmíněné příklady dokládají radikálně odlišné přístupy Platóna k oběma ženám, nicméně obě jsou ve své podstatě skrze tyto řeči na půdě athénské *agory* výjimečné.

Výsledkem klasického řeckého života v obci, nehledě na výše uvedené výjimky, je tedy vyloučení žen z činností, které jim nepřísluší, a ze kterých se veřejný, zejména pak politický, život v Athénách skládá. Soukromý život v ústraní domácnosti (*oikos*) je skryt, ženy jsou zde uzavřeny, ve tmě se plodí děti a dějí se věci bez vědomí *polis*.¹⁶⁵

A proto se mohu ptát: byly zde položeny základní kameny nerovnosti žen ve společnosti, které se po staletí přenášely z matky na dcery, respektive byly přenášeny otcovým omezením dcer? Jaký by byl býval vývoj společnosti bez této diskriminace, tedy s přispěním citlivějšího jednání žen? S odpovědí nám mohou být nápomocny mnohá bádání feministických interpretek, jejichž výsledky jsou v této kapitole zmíněny. Nerovnosti mezi jednotlivými pohlavími byly položeny již zde, na antických základech děděných evropskou civilizací. Pokud Řeky považujeme za zakladatele filosofie, rétoriky, divadla či demokracie, musíme jim nutně připsat taktéž tradiční sociální rozvrstvení obyvatelstva, které ve velké míře diskriminovalo ženy nejen prostorově, ale taktéž intelektuálně. Tyto nerovnosti založené na řeckých základech se bohužel v mnohých společnostech přechovávají dodnes.

¹⁶⁴ NICHOLS, M.P., *Socrates` Contest with Poets in Plato`s Symposium*, s. 198.

¹⁶⁵ REDFIELD, J., *Homo domesticus*, s. 146-147.

3.2.3 Milenky téhož pohlaví

Nemohu zde nezmínit svazky erotického charakteru, které udržovaly ženy mezi sebou, byť byly mnohem méně časté než obdobné svazky mezi muži¹⁶⁶. Svědectví o ženské erotičnosti jsem našla zejména u básničky Sapphó (**viz příloha č. 10**), která své milostné písně často směřovala do řad vlastních žáček.¹⁶⁷

„Lásku k tobě jsem dávno již cítila, Atthido,

tehdy ještě, když kvetoucí pannou jsi bývala;

malou dívkou ses tehdy mi zdála a nevhlednou...

Erós ochromující mnou zmitá zas,

sladkotrpký a nepřemožitelný plaz.

Tebe mrzí však mysliti, Atthido,

na mne, za Andromedou pobíháš...“ Sapphó, Z písní lásky

Konkrétně, jak uvádí Galán, v polemickém zlomku 991p, 5. verši, můžeme u Sapphó vysledovat řecký termín *olisbodokois*, tedy volně přeloženo souslovím příjemkyně *olisbu*, utěšitele.¹⁶⁸ Jedná se vytesaný *falus*, který mohl sloužit pro ukojení touhy ženy. Nicméně tento symbol nalézám nejen ve spojení se sexualitou, ale taktéž plodným, úrodným, nemusí sebou nést proto pouze erotické konotace. Z dochovaných zdrojů lze s jistotou tvrdit, že Sapphó prožila téměř celý svůj život na ostrově Lesbos, ve městě Mytiléně, s výjimkou exilu na Sicílii. Jako jedna z mála nebyla po narození nucena přást a učit se práce žen, ba naopak se jí zejména pro původ aiolské šlechtičny otevřely dveře poezie,

¹⁶⁶ viz kapitola pederastie.

¹⁶⁷ HEJDUK, T., *Od Eróta k filosofii*, s. 20.

¹⁶⁸ GALÁN, J.E., *Láska a sex ve starém Řecku*, s. 83.

kteřou obohatila o celých devět knih, které do toho počtu rozdělili až v alexandrijské knihovně, a to dle charakteru metra. Bohužel dnes můžeme svá bádání opřít o pouze jednu dochovanou báseň, část druhé a několik mála zlomků písňové subjektivní lyriky – *monodické melos*.¹⁶⁹ V Mytiléně držela desátá Músa, jakou byla Sappfó nazývána, ochrannou ruku nad skupinou dívek organizovaných do jakési básnické akademie, nazývanou domem Mús - *Múseion*, kterou taktéž sama vedla. Konkurencí jí měly být další dvě soupeřící básnické skupiny na témže ostrově – Gorgina a Andromedina.¹⁷⁰ Důležitý zde není až tak bující *erós* mezi ženami, ale snad již možnost uskupení žen, které se věnovaly poesii.

Možnou analogii mezi *paideiou* Sókrata a Sappfó skřze *eróta* interpretoval již v prvním století našeho letopočtu rétor Maximos Tyrský, který Alkibiada, Charmida či Faidra postavil na stejnou úroveň k Sappfiným žačkám Atthis, Gyrinně, Anaktorii.¹⁷¹ S touto interpretací jsem s to souhlasit, avšak jen do té doby, dokud Maximos nehovoří o lásce Sókrata či Sappfó jako o pouhé pedagogické metodě. V tu chvíli by se projevy touhy u obou stávaly účelnou hrou či výchovným prostředkem, s čímž zejména u Sókrata nemohu souhlasit. Jak říká Siebitz: „na to jsou erotické projevy Sappfíny i Sókratovy příliš opravdové.“¹⁷²

Jisté však zůstává, že aiolská aristokracie jako jedna z mála dopřávala vzdělávání i ženám, čehož je Sappfina škola důkazem, a jejíž žačky se následně měly státi jako manželky ozdobou společnosti. I přesto byla ženská poetická akademie v Řecku tak ojedinělá, že se kolem jejího zrodu a fungování spletly mnohé mýty a pověsti, podle kterých nakonec pojal jméno celý ostrov *Lesbos*.

Láska mezi ženami nebyla primárně namířena k ničemu jinému než k uspokojení touhy, mohu dokonce opisem říci, že k lásce samé, zatímco například v pederastii musíme konstatovat, že vztah *eróména* je v první řadě kalkulem s limitem dosažení nejlepšího možného postavení ve společnosti

¹⁶⁹ STIEBITZ, F., *Sappfó, písně z Lesbu*, s. 109.

¹⁷⁰ GALÁN, J.E., *Láska a sex ve starém Řecku*, s. 85.

¹⁷¹ STIEBITZ, F., *Sappfó, písně z Lesbu*, s. 117.

¹⁷² Tamtéž, s. 118.

skrze svého *erasta*. Proto se prameny – keramika, literatura, mýty – zaměřují na ženy v tak malé míře. Ženská sexualita totiž nebyla pro muže důležitá, a proto se mohla v plné míře rozvinout na Athénám vzdáleném ostrově, a snad proto se z ní dochovaly pouhé zlomky.

ZÁVĚR

Na závěr zrekapituluji výsledky mého bádání. Cílem této diplomové práce bylo popsat a interpretovat konkrétní vliv *erótu* na vytvořené struktury athénské *polis*, a to zejména na základě primárních textů Xenofonta a Platóna.

V první části práce jsem obecně přiblížila historický vývoj řecké *polis* se zaměřením na sociální dělení athénské společnosti. U jednotlivých segmentů – jednak mužů, dělících se dále na svobodné občany, cizince a otroky, a jednak žen – byly dále na bázi společensko-kulturního kontextu popsány základní principy, zvyky (*nomoi*), a ojedinělé vztahy (*pederastie*, *homosexuální a lesbická láska*) zahrnující konkrétní podobu erotické touhy.

Druhá část diplomové práce je již konkrétně vztažena k první vrstvě obyvatel, mužům, kteří *erós* neproměňovali v lásku v manželství, ale naopak v touhu k sobě navzájem (*řecká homosexualita*), zejména pak v eroticko-pedagogické vztahy (*pederastie*). *Pederastii* přijímá a implementuje v postavě *erasta* Sókrata do svých dialogů (například *Lysis a Charmidés*) i Platón, aby pak na základě vlivu *erótu* vystavěl svou erotickou dialektiku vedoucí až k filosofickému nahlédnutí idejí. To se děje právě skrze *erós* jako touha po kráse, respektive po vědění konkrétně v dialogu *Faidros*, za pomoci miláčka v alegorickém výkladu o výstupu duše jako srostliny okřídlených koní a vozataje k božskému, a v dialogu *Symposion*, již složitější dialektikou, za pomoci učitele ve výstupu po „Diotímině žebříku lásky“ ke Kráse samé. V obou těchto dialozích Platón dále vymezuje dvojí dělení vlivu *erótu*, v prvním případě na lásku duševní, tj. filosofickou, mezi dvěma muži, jejímiž plody jsou krásné řeči, poznatky, zákony a kterou Platón epistemologicky vztahuje až k nahlédnutí Krávy samé, a konečně na druhou formu lásky, to jest lásku nižší, fyzickou, mezi mužem a ženou či dvěma muži, jejímž plodem je pouhá biologická

reprodukce. Právě tuto druhou nižší úroveň Platónovy erotické *diáirése* jsem mohla jako jednu z mála vztáhnout i k ženám.

Třetí část diplomové práce je pak směřována k ženám, kterých se však vliv a následné veřejné projevy *erótu* týkal pouze marginálně, a tudíž jsem se v daných kapitolách zaměřila jednak na explicitní odkazy týkající se žen obecně jak u Platóna, tak u Xenofonta, a dále na konkrétně vyjmenované ženy Diotímu a Aspasií v Platónových dialozích *Symposion a Menexenos*, zejména pak na význam a vliv jejich řečí v těchto dialozích. Zatímco o řeči mantinejské kněžky Diotímy můžeme hovořit jako o pravé platónské dialektice, u druhé zmíněné hetéry Aspasiie se jedná o pouhý rétorický *epitafios*, jehož formou Platón ve skutečnosti pohrdal. Upozornila jsem zde na jasný principiální vztah mezi pravou filosofií presentovanou Diotímou v dialogu *Symposion* a pouhým umem zacházení s řečí Aspasiie v dialogu *Menexenos*. V každém případě jsou obě zmíněné řeči v mužském světě symposií zcela ojedinělé. Jako výjimečný vliv *erótu* v ženském prostředí mimo Athény jsem zmínila básnířku Sapfó a její erotický vztah ke svým žačkám.

Na základě výše zmíněného jsem formulovala jednotlivé teze o intimním vztahu Platóna projeveného v jeho psané nauce, a sice že v dialogu *Faidros* se stylizoval do role miláčka Faidra (*erómenos*) a skrze něj projevil lásku ke svému učiteli Sókratovi. Dále pak, v později probíraném dialogu *Symposion*, Platón presentuje filosofickou dialektiku využívající k nahlédnutí idejí znovu jako ve *Faidrovi* vlivu *erótu*, avšak zde za pomoci učitele, kterým je v Platónově případě opět Sókratés. A nakonec, že do úst Sókrata v dialozích *Symposion a Menexenos* vkládal Platón řeči žen proto, že sám Sókratés nebyl jako mnozí athénští mužové nakloněn homosexuální lásce, a tudíž na symposiích hovořil skrze ženy. Vazba mezi Platónem a Sókratem byla na základě mé studie nejen pedagogická, ale ze strany Platóna i erotická, což potvrzují dialogy, které byly středem mého bádání.

RESUMÉ

The aim of this thesis is to determine the influence of *eros* on the specified socio-cultural segments in ancient Greece and namely Athenian *polis* on the basis of analysis of the primary texts especially by Plato and Xenophon and comparing various secondary interpretations.

The first segment of the Greek society that is dealt with is the men. It is argued that men's *eros* manifests itself in different ways. First of all it is a sexual desire which can be directed towards both men and women, and so it leads either to mere gratification or to procreation. Second, it is an intellectual desire which terminates in contemplating the ideas and so engenders true philosophy. This second point is obvious especially from Plato's *Phaedrus* and *Symposium*.

The influence of *eros* on women is limited to the above mentioned sexual gratification only because of their marginal status in the *polis*. Nevertheless in Plato's dialogues we encounter two extraordinary women – Diotima and Aspasia – whose social status was radically different and whose speeches Socrates delivers. Another extraordinary woman who is mentioned in this thesis is the poetess Sappho – the head of a school on the island of Lesbos.

SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY A PRAMENŮ

Primární literatura

ARISTOTELÉS, *Athénská ústava*. Praha : APJSTA and BASET, 2004. ISBN 80-86410-48-X.

ARISTOTELÉS, *Etika Nikomachova*. Praha : PETR REZEK, 2009. ISBN 80-86027-29-5.

HÉSIODOS, *Zpěvy železného věku*. Praha : NAKLADATELSTVÍ SVOBODA, 1988. ISBN 80-205-0127-4

HOMÉROS, *Ílias*. Praha : PETR REZEK, 2007. ISBN 80-86027-25-2.

HOMÉROS, *Odysseia*. Praha : PETR REZEK, 2007. ISBN 80-86027-26-0.

PLATÓN, *Platónovy spisy, Svazek I-IV*. Praha : OIKOYMENH, 2003.

SAPFÓ, *Písně z Lesbu*. Praha : ČESKOSLOVENSKÝ SPISOVATEL, 2013. ISBN 978-80-7459-106-8.

XENOFÓN, *Vzpomínky na Sókrata*. Praha : SVOBODA, 1972.

Sekundární literatura

ALLEN, C. G. Plato on Women. In *Feminist Studies*, Vol. 2, No 2/3, 1975, s. 131-138.

ANNAS, J. *Plato: A Very Short Introduction*, Oxford: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2003. ISBN 978-0192802163.

BLEICKEN, J., *Athénská demokracie*. Praha : OIKOYMENH, 2002. ISBN 80-7298-055-6.

CAMBIANO, G., Cesta k dospělosti. In: VERNANT, J.P. (ed.): *Řecký člověk a jeho svět*. Praha : VYŠEHRADEK, 2005. ISBN 80-7021-731-6.

de COULANGES, F., *Antická obec*. Praha : SOFIS, 1998. ISBN 80-902439-7-5.

DODDS, E.R., *Řekové a iracionální*. Praha : OIKOYMENH, 2000. ISBN 80-7298-011-4.

DOVER, K.J., *Greek Homosexuality*. Cambridge : HARVARD UNIVERSITY PRESS, 1989. ISBN 0-674-36261-6.

ELIADE, M., *Dějiny náboženského myšlení I*. Praha : OIKOYMENH, 1995.

EVOLA, J., *Metafyzika sexu*. Praha : VOLVOX GLOBATOR, 2009. ISBN 978-80-7207-702-1.

FOUCAULT, M. *Dějiny sexuality II*. Praha : HERRMANN & SYNOVÉ, 2003. ISBN nevedeno.

FREL, J. *Od tyranů k Sókratovi*. Praha : MLADÁ FRONTA, 1969.

GÁL, O. Krása jako stimul pro duševní růst v Symposiu a Faidru. In: BOHÁČEK, K., STRÁNSKÝ, J. (eds.). *Platonica Pilonica II*. Plzeň: ZÁPADOČESKÁ UNIVERZITA V PLZNI, 2011. ISBN 978-80-261-0081-2.

GALÁN, J.E. *Láska a sex ve starém Řecku*. Praha : IKAR, 2003. ISBN 80-249-0244-3.

GRANT, M., *Klasické Řecko*. Praha : BB/art s.r.o., 2006. ISBN 80-7341-919-X.

GRAVES, R., *Řecké mýty*. Praha : LEVNÉ KNIHY, 2004. ISBN 80-7309-153-4.

HEJDUK, T., *Od Eróta k filosofii*. Červený Kostelec : PAVEL MERVART, 2007. ISBN 978-80-868-1850-4.

HŘEBAČKOVÁ, G. Platónovy lásky. In: BOHÁČEK, K., STRÁNSKÝ, J. (eds.). *Platonica Pilonica II*. Plzeň: ZÁPADOČESKÁ UNIVERSITA V PLZNI, 2011. ISBN 978-80-261-0081-2.

HUNTER, R. *Plato's Symposium*, Oxford: OXFORD UNIVERSITY PRESS, 2004. ISBN 0-19-516079-7.

KARFÍK, F., *Duše a svět*. Praha : OIKOYMENH, 2007. ISBN 978-80-7298-174-8.

KERÉNYI, K., *Mythologie Řeků I*. Praha : OIKOYMENH, 1996. ISBN 80-86005-14-3.

KOUKOLÍK, F., *Nejspanilejší ze všech bohů*, Praha : KAROLINUM, 2012. ISBN 978-80-246-2042-8.

KRISTENSEN, K.R., Codification, tradition, and innovation in the law code od Gortyn. In *DIKE Rivista di storia del diritto greco ed ellenistico*, Vol. 7, 2007, s. 135-168.

LORAU, N., *The mourning voice*, London : CORNELL UNIVERSITY PRESS, 2002. ISBN 0-8014-3830-6.

MOSSÉ, C., Člověk a oikonomia. In: VERNANT, J.P. (ed.): *Řecký člověk a jeho svět*. Praha : VYŠEHRAD, 2005. ISBN 80-7021-731-6.

MURRAY, O. Formy společenství. In: VERNANT, J.P. (ed.): *Řecký člověk a jeho svět*. Praha : VYŠEHRAD, 2005. ISBN 80-7021-731-6.

NAILS, D. *The people of Plato, a prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis, Cambridge : HACKETT PUBLISHING COMPANY, INC, 2002. ISBN 0-87220-564-9.

NEILL, J., *Same-sex relations in human societies*, North Carolina : McFARLAND COMPANY, 2009. ISBN 978-0-7864-3513-5.

NICHOLS, M.P., Socrates` Contest with Poets in Plato`s Symposium. In *Political Theory*, Vol. 32, No. 2, 2004, s. 186-206.

NUSSBAUMOVÁ, M., *Křehkost dobra*. Praha : OIKOYMENH, 2003. ISBN 80-7298-089-0.

OSBORNE, C., *Eros unveiled: Plato and the God of Love*. Oxford : CLARENDON PRESS, 1996. ISBN 0-19-826761-4.

OTTO, W.F., Mýtus a slovo. In: *Mýtus, epos a logos*. Praha : POMFIL, 1991. ISBN 80-85-241-07-2.

PATOČKA, J. *Sókratés*. Praha : STÁTNÍ PEDAGIGICKÉ NAKLADATELSTVÍ, 1991. ISBN 80-04-25383-0.

PLÚTARCHOS, *Životopisy slavných Řeků a Římanů I*. Praha : ODEON, 1967.

PORUBJAK, M. *Vóla (k) celku*. Pusté Úľany : SCHOLA PHILOSOPHICA, 2010. ISBN 978-80-969823-9-4.

REDFIELD, J. Homo domesticus. In: VERNANT, J.P. (ed.): *Řecký člověk a jeho svět*. Praha : VYŠEHRAD, 2005. ISBN 80-7021-731-6.

ROSEN, S., *Plato`s Symposium*, New Haven, London : YALE UNIVERSITY PRESS, 1968.

ROSENSTOCK, B., Athena`s Cloak: Plato`s Critique of the Democratic City in the Republic. In *Political Theory*, Vol. 22, No. 3, 1994, s. 363-390.

SAXONHOUSE, A.W., The Philosopher and the Female in the Political Thought of Plato. In *Political Theory*, Vol. 4, No 2, 1976, s. 195-212.

SCOTT, G.A., WELTON, W., *Erotic Wisdom*, Albany: STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS, 2007. ISBN 978-0-7914-7583-6.

STIEBITZ, F., *Sapfó, písně z Lesbu*. Praha : ČESKOSLOVENSKÝ SPISOVATEL, 1978. ISBN 978-80-7459-106-8.

STRAUSS, L. *Xenophon's Socratic discourse: an interpretation of the Oeconomicus*. Indiana : ST. AUGUSTINE'S PRESS, 1998. ISBN 1-890318-96-5.

SULI, S.A. *Milostný život v antickém Řecku*. Koropi : NAKLADATELSTVÍ MICHALIS TOUBIS A.E., rok vydání neuveden. ISBN 960-540-524-5.

ŠEDINA, M. *Sparagmos*. Praha : OIKOYMENH, 1997. ISBN 80-86005-33-X.

ŠPINKA, Š., *Duše a krása v dialogu Faidros*. Praha : OIKOYMENH, 2009.

TAYLOR, A.V., *Plato: The Man and his Work*. London : METHUEN&CO LTD, 1955.

THUKÝDIDES, *Dějiny Peloponnéské války*. Praha : ODEON, 1977.

VERNANT, J.P., *Počátky řeckého myšlení*. Praha : OIKOYMENH, 1995. ISBN 80-85241-45-5.

VERNANT, J.P., *Hestia a Hermés*. Praha : OIKOYMENH, 2004. ISBN 80-7298-093-9.

WOODS, J.C. *The Disguised Lover*. Lexington : CREATESPACE.COM, 2010. ISBN 1451527845.

WYLLER, E.A., *Pozdní Platón*. Praha : REZEK, 1996. ISBN 80-86027-00-7.

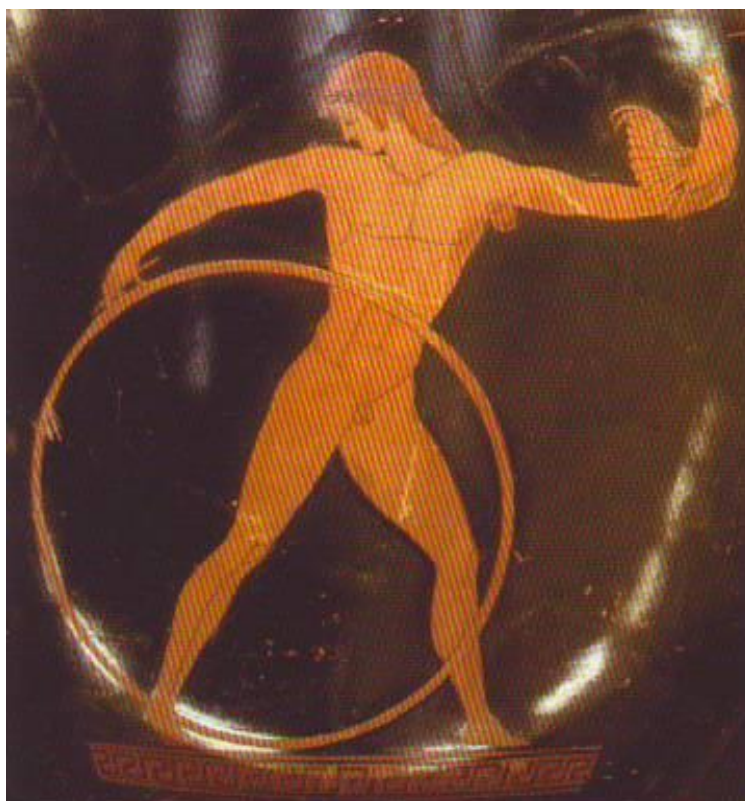
PŘÍLOHY

PŘÍLOHA č. 1

Bůh Erós¹⁷³



¹⁷³ Okřídlený Erós na červenofigurové malbě z 5. století před naším letopočtem na menší amfoře. Altes museum, Berlín. In HEJDUK, T., *Od eróta k filosofii*, příloha.

PŘÍLOHA č. 2**Ganymédés¹⁷⁴**

¹⁷⁴ Ganymédés prohánějící obruč a třímající kohouta, což byl dar od Dia, který je na líci vázy, zobrazen na attickém červenofigurovém měsidle (*kratéru*) z 5. století před naším letopočtem. Museum Louvre, Paříž. In HEJDUK, T., *Od eróta k filosofii*, příloha.

PŘÍLOHA č. 3

Pederastie¹⁷⁵

¹⁷⁵ Zobrazení muže (*erasta*) svádícího mladíka (*erómena*) na červenofigurové malbě na keramice ze 6. století před naším letopočtem. Muzeum Louvre, Paříž.

PŘÍLOHA č. 4

Vozataj¹⁷⁶



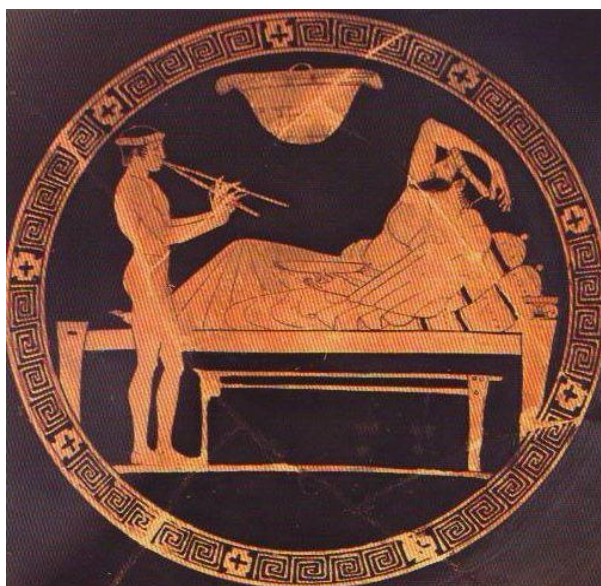
¹⁷⁶ Vozataj delfský zobrazen ve velkém bronzu v raně klasickém přísném attickém stylu z 5. století před naším letopočtem. Archeologické muzeum v Delfách. In HEJDUK, T., *Od eróta k filosofii*, příloha.

PŘÍLOHA č. 5
Namlouvání hochů¹⁷⁷



¹⁷⁷ Namlouvání hochů zobrazeno na hnědé keramice z 5. století před naším letopočtem. Archeologické muzeum, Rhodos.

PŘÍLOHA č. 6

Symposion¹⁷⁸

PŘÍLOHA č. 7

Žena jako nevěsta¹⁷⁹

¹⁷⁸ Hostina zobrazená na attické červenofigurové číši z 5. století před naším letopočtem. Muzeum Louvre, Paříž. In HEJDUK, T., *Od eróta k filosofii*, příloha.

¹⁷⁹ Malba z 5 století před naším letopočtem z Eretrie zobrazující ženu zdobící větvičkami myrthy džbán s vodou, která je připravena pro koupel nevěsty, zeď je ozdobená věnečky. Archeologické muzeum, Athény.

PŘÍLOHA č. 8**Svatební pár¹⁸⁰**

¹⁸⁰ Antická červenofigurová nádoba ozdobená párem ve svatebním oděvu z 5. století před naším letopočtem. Archeologické muzeum, Berlín.

PŘÍLOHA č. 9

Hétery¹⁸¹

¹⁸¹ Výřez z červenofigurového kylixu z 5 století před naším letopočtem zobrazující scénu z antického symposia. Na pravé straně dva mladí muži hrající „katava“, na levé straně dva opilí mladíci, uprostřed nahá hetéra hrající na dvojitou píšťalu. Muzeum Vatikánu, Řím.

Erotická scéna ze symposia, na níž hetéra líbá muže, na váze z 6. století před naším letopočtem nalezené v Kamiru. Archeologické muzeum, Rhodos.

PŘÍLOHA č. 10

Sapfó¹⁸²

¹⁸² Sapfó a Alkaios na attickém kratéru z 5. století před naším letopočtem. Státní sbírka starožitností a skulptur, Mnichov.