

SPISY FILOZOFICKÉ FAKULTY OSTRAVSKÉ UNIVERZITY

# Erós a jeho metamorfózy

Lenka Naldoniová



Ostrava 2010

217/2010

Recenzovali:

ThLic. Vladimír Šiler, Dr.

Ostravská univerzita v Ostravě

prof. PhDr. Jaroslav Hroch, CSc.

Masarykova univerzita, Brno

© Lenka Naldoniová, 2010

© Ostravská univerzita v Ostravě, Filozofická fakulta, 2010

**ISBN 978-80-7368-840-0**

## Poděkování:

Za cenné rady a odborné posouzení práce děkuji ThLic. Vladimíru Šilerovi, Dr., prof. PhDr. Miroslavu Mikuláškov, DrSc, prof. PhDr. Jaroslavu Hrochovi, CSc., prof. PhDr. Lumíru Riesovi, CSc., Mgr. Naděždě Makové a Mgr. Igoru Jelínkovi.

Zvláštní poděkování věnuji malířce Kristině Šilerové, které se v návrhu obálky podařilo vyjádřit hlavní myšlenku mé práce.



## Obsah

Úvod	7
1. Je láska erós, nebo erós je láska?	11
1.1. Láska jako ontologický princip	12
1.2. Empedoklova láska a svár	15
1.3. Empedoklés a Freudova teorie pudů	16
1.4. Čtyři podoby lásky	19
2. Erós nebeský a erós obecný	25
3. Platónův erós a jeho předchůdci	27
3.1. Platónova dialektika a nejvyšší ideje	29
3.2. Platónovo <i>Symposion</i> a jeho masky	31
3.2.1. Pojem „maska“	33
3.2.2. Očistná fáze za pomoci dialektiky	38
3.2.3. Iniciační moment zasvěcení do tajemství erótu	40
3.2.4. Iniciace do malých mystérií: mýtus o původu erótu	43
3.2.5. Iniciace do velkých mystérií: erotické zasvěcení	47
4. Erós obecný	61
4.1. Solovjovova kritika Platóna	62
5. Aristotelovy vlivy na interpretace erótu	67
6. Plotinův erós	71
7. Erós ve středověké poezii	75
7.1. Trubadúři	75
7.2. Sicilská škola	81
7.3. <i>Dolce stil nuovo</i> a Dante	85
8. Marsilio Ficino a obnova Platónova symposia	93
8.1. Erós jako mág: o původu zamilovanosti	98
9. Schopenhauer a metafyzika pohlavní lásky	109
10. Vladimír Solovjov a <i>Smysl lásky</i>	115
11. Erós a psychoanalýza	127
Závěr	133
Summary	137
Literatura	139
Rejstřík	145



## Úvod

*Světlo lásky neslouží nikomu jako vodící paprsek ke ztracenému ráji.*

*Díváme se na ně jako na fantastické osvětlení krátkého*

*milostného "prologu na nebi", které pak*

*příroda naprosto v pravý čas hasí jako nepotřebné*

*pro následující pozemské představení. Ve skutečnosti*

*však toto světlo hasí slabost a neuvědomělost naší lásky,*

*kteřá překrucuje pravý stav věcí.*

*V. Solovjov, Smysl lásky, 3.3.*

**P**ojem erós je dnes znám především ve smyslu, který mu dal Freud na počátku 20. století, tedy ve formě sexuálního pudu. Tím, že Freud dal erótu formu jednotného pojícího principu v podobě Empedoklovy lásky jako *filia*, začal se vytrácet jeho hlavní význam, který formuloval Platón a jenž byl během křesťanského středověku kladen do protikladu vůči *agapé*. Erós v Platónově podání byl významný hlavně směrem, kterým člověka vedl a činil jej aktivním. Na rozdíl od božské *agapé*, která získala na významu po příchodu křesťanství a představovala lásku sestupnou, jež byla pasivně přijímána člověkem, erós měl formu lásky vzestupné, do níž se zapojily i různé složky lidské duše, jež daly podnětnou sílu tomuto pohybu. Je ale důležité si uvědomit, že erós, který byl kladen do protikladu k *agapé*, byl erós, jež Platón v dialogu *Symposion* označil jako nebeský, ale během staletí se téměř zapomnělo na erós obecný, jenž vyjadřoval touhu po kráse stejně jako erós nebeský. Tentokrát to však byla touha zaměřená místo krásy ideální na krásu tělesnou, kterou Freud ztotožnil s „rozšířenou sexualitou psychoanalýzy“.<sup>1</sup>

Tudíž erós nebeský vzlétl do výšin a zapomněl s sebou přibrat to, co jej nejvíce potřebovalo - tedy jeho forma zaměřená směrem do hmotného

---

<sup>1</sup> V roce 1920 Freud píše v úvodu k „Tři pojednání k teorii sexuality“: *Pokud pak jde o „rozšíření“ pojmu sexuality, (...) pak nechť si jen všichni ti, kdož se dívají na psychoanalýzu svrchu ze svého povzneseného stanoviska, připomenou, jak úzce souvisí tato rozšířená sexualita psychoanalýzy s Erotem božského Platóna.* S. Freud, *Spisy z let 1904-1905*, s. 31.

světa. Tuto kritiku vynesl jeden z nejvýznamnějších ruských filosofů, Vladimir Solovjov, který se snažil poukázat na to, že erós nebeský neměl pouze tažnou sílu pro lidskou duši, ale měl být propojen s erótem obecným za účelem obnovení tělesné stránky člověka po vzoru ideální formy.

Sexuální láska byla pro Solovjova důležitým faktorem, který jako jediný měl sílu vytáhnout člověka z vlastního egoismu, a to mělo být prvním krokem ke sjednocení celého lidstva, neboť pokud by se toto propojení muže a ženy zastavilo pouze na úrovni dvojice, jednalo by se pouze o rozšířený egoismus.

Avšak i tento tzv. rozšířený egoismus je nutný k tomu, aby člověk nezůstal uzavřen pouze ve vlastní individualitě.

Avšak erotická láska se musí stát vědomým aktem, proto Solovjov klade důraz na činnost vědomí a poznání, pro něž hraje důležitou roli prvek racionální a intuitivní. Propojením erotické a racionální cesty Solovjov navazuje na Platóna, pro něhož by bylo nemyslitelné dosáhnout světa idejí bez pomoci erótu a dialektiky. Platón ve své teorii poznání jasně vysvětluje rozdíly mezi intuicí (*nús*), pro niž ruští náboženští filosofové také používají termín víra, a racionality (*dianoia*). Bez těchto dvou prvků by nebylo možné dosáhnout poznání a nejvyšších idejí Pravdy, Krásy a Dobra, po nichž také erós touží.

Tudíž racionální vzestup do světa idejí, který umožnil zapojit také vědomí člověka, je komplementární erotickému vzestupu, jenž má sice tažnou sílu, ale ta je nevědomá. Na tuto komplementaritu poukázal i Giovanni Reale, jehož interpretace dialogu *Symposion* je zaměřena na iniciační funkci erótu a použil při ní Nietzscheho pojem „masky“, za níž se skrývá podstata všeho bytí. Reale nám popíše celý Platónův postup, podle něhož by se člověk měl nechat erótem vést, ale ne všichni platonici začínají od prvního stupně, tedy od kontempace tělesné krásy, jako tomu bude v případě Ficina, jenž tělesnou fázi přeskočil a veškerá erotická touha se vztahovala pouze k duši mířící k Bohu.

Ficino byl ale ovlivněn předchozím básnickým proudem stilnovistů, kteří navázali na trubadúry, a v jejich případě byla výchozím bodem pozemská žena. Trubadúři a stilnovisti vycházeli právě z tělesné krásy ženy, která pro Ficina nebyla podstatná, jelikož zaměřil svou duševní touhu přímo na Boha. Krásná dáma z masa a kostí opěvovaná trubadúry se začala postupně měnit



v nadpozemskou ideální bytost u protagonistů italského „sladkého nového stylu“, čímž se začala podobat formě ideálního lidství (*Sofia*), jež se stala jedním z centrálních bodů Solovjovovy filosofie. Avšak tento pojem byl na Západě považován za heretický, jelikož byl jedním z významných pojmů gnostického proudu, tudíž se na Západě stal částí esoterického učení. Je proto pravděpodobné, že *Sofia* se skrývala i v poeziích trubadúrů a stilnovistů.

Solovjov naopak mohl otevřeně propagovat své sofiologické učení, které propojil s interpretací erotické lásky. Podle Solovjova může být pouze muž v přímém kontaktu se *Sofií*, neboť se jedná o ženský ideální princip, který se má vtělit do ženy pozemské. Sexuální láska je prvním krokem k ideální jednotě, neboť osvobozuje člověka od vlastního egoismu. Solovjov svou myšlenku o pravém významu sexuální lásky rozvádí ve spisu *Smysl lásky*, jenž byl reakcí na Schopenhauerovu interpretaci lásky jako pudového instinktu. Solovjov nesouhlasil se Schopenhauerovou redukcí lásky na pouhý instinkt a propagaci rodu, ale význam lásky mířil k individu u jeho celistvosti. Tedy jestliže ve filosofii erós nebeský dosáhl svého vrcholu na popud Ficina v období renesance a erós obecný našel své první filosofické vypracování u Schopenhauera, Solovjov se stal vrcholem, v němž obě formy erótu dosáhly svého propojení. Právě sjednocený erós by měl být předpokladem křesťanského manželství a po Druhém vatikánském koncilu se katolická církev začala tímto směrem ubírat, čímž překonala to, co do té doby bylo podle ní hlavním cílem manželství, tedy plození dětí. Tímto církev začala otvírat své brány i erótu v obou formách a lidská individualita se může vydat na cestu plnohodnotné realizace.

Na počátku 20. století získala revoluční význam aplikace psychoanalýzy a „objev“ Freudova „podvědomí“ a Jungova „nevědomí“. Vyšeslavcev zapojí do své interpretace proměněného erótu právě tyto nové psychologické pojmy a přidá k nim interpretaci o představivosti a fantazii, jež má mnoho společného s Ficinovými interpretacemi Aristotelova pneumatu a imaginace. Představivost a fantazie jsou důležitými faktory pro vtělení ideálu, o nějž usilovali i ruští básníci „stříbrného věku“ ve své teurgické tvorbě.

Láska je jakousi nití propojující mezi sebou všechny duchovní bytosti, které musí také nabýt vyššího vědomí celku. Proto počínaje Platónem a Solovjovovem konče byl kladen důraz na propojení racionálního principu,

který Platón začíná „trénovat“ formou dialektiky, s iracionálním erótem, jenž by bez racionality zůstal pouze slepou silou.

# 1. Je láska erós, nebo erós je láska?

**S**émantická nejednotnost termínů je jedním z problémů komunikace, což platí i o významu pojmu erós, jenž může být chápán jako láska nebo také jako sexualita. Avšak samotný termín láska v sobě skrývá spoustu nejasností. Láska může být pojata jako jednotný a sjednocující princip, nebo může nabýt významů, pro něž byly v antickém Řecku používány i jiné termíny, tedy kromě erótu, také *filia*, *agapé* a *storgé*, jejichž významy se později začaly zaměňovat nebo, jak tomu bylo v případě *storgé*, začalo se zapomínat i na jejich existenci.<sup>2</sup>

Z tohoto důvodu by základním předpokladem jakékoli filosofické úvahy mělo být ujasnění pojmu, se kterým hodláme pracovat, a to je cílem této první kapitoly, ve které bude pojem *erós* vymezen ve vztahu k jiným formám lásky, pro něž Řekové používali různé termíny.

Také je třeba si ujasnit samotný pojem láska, za nímž se skrývá jednotná a sjednocující síla, jež se stala základem všeho bytí a čemuž napovídají i moderní termíny, které v různých jazycích jednotu lásky vyjadřují (například angl. *love*, něm. *Liebe*, ital. *amore*, rus. *ljubov*).

V této první kapitole si ujasníme lásku jako princip všeho bytí, kterou také popsal Empedoklés na úrovni kosmologické, při čemž použil termín *filia* vyjadřující tendenci ke sjednocení na základě podobností. Emedoklés inspiroval Freuda, ale ten zaměnil termín *filia* Platónovým pojmem erós a pojal jej ve smyslu biologické životní síly. Avšak i samotný termín erós byl Platónem rozdělen na erós nebeský a erós obecný, což přispělo

---

<sup>2</sup> V encyklice *Deus Caritas Est* papež Benedikt XVI zcela vynechal termín *storgé*: „Ze tří řeckých slov označujících lásku - erós, *filia* (přátelská láska) a *agapé* - se v nozákonních spisech upřednostňuje poslední zmíněné, které však v řeckém jazyce bylo spíše okrajové.“ Je evidentní, že zde nebylo použito *storgé*, neboť se jednalo o lásku na biologické úrovni, tudíž se nestala částí teologických úvah, avšak právě toto pouto se stalo základem katolického manželství až do II. Vatikánského koncilu, tudíž je zajímavé, že se termín *storgé* vytratil z filosofických úvah a byl nahrazen termínem erós, i když nebylo specifikováno, zda se jednalo o erós obecný či nebeský - tento rozdíl si ujasníme právě v této práci. Cit. *Encyklika Deus Caritas Est nejvyššího pontifika Benedikta XVI.*, s. 8.

k následujícímu nepochopení a zaměňování biologické úrovně s úrovní duševní.

## 1. 1. Láska jako ontologický princip

*Life is being in actuality and love  
is the moving power of life.*

Paul Tillich

**D**říve než se začneme zabývat láskou, která se skrývá pod pojmem erós, je důležité si nejprve uvědomit, co znamená pojem láska ve své jednotě, a poté brát v úvahu její kvalitativní odlišnosti. Pokud budeme hovořit o lásce jako o něčem jedinečném a nerozdělitelném, dotkneme se samotného bytí<sup>3</sup>, a láska tímto získá ontologický<sup>4</sup> status.

---

<sup>3</sup> Používám zde pojem bytí ve smyslu aktuální a skutečné existence. Pro ne-filosofy by mohlo být problematické okamžité pochopení rozdílů mezi pojmy „jsoucno“ a „bytí“, z tohoto důvodu zde na pomoc uvádím citaci z knihy É. Gilson, *Bytí a někteří filosofové*, s. 15: *Co jiného by mohlo být vysvětlením podivné dychtivosti metafyziků, aby připisovali prvotnost a všeobecnost jsoucna prakticky kterékoli jeho jedné části, místo aby přijali právě jsoucno jako první východisko své filosofie? Jakmile si položíme tuto otázku, začne se ukazovat základní dvojznačnost pojmu „jsoucí“.* V prvním významu je slovo jsoucí podstatné jméno a lze je v češtině nahradit slovem jsoucno. To označuje buď nějaké jednotlivé jsoucno (tj. substanci, přirozenost a bytnost čehokoli existujícího) nebo jsoucno jako takové, tj. vlastnost všeho, o čem lze právem říci, že to je. Ve druhém významu totéž slovo je přičestím slova „být“. Jako sloveso již neoznačuje něco, co je, dokonce ani existenci obecně, nýbrž, nýbrž samotný akt, jímž jakákoli daná realita skutečně je, neboli existuje. Dejme tomuto aktu název „být“, abychom jej odlišili od toho, čemu se běžně říká „nějaké jsoucno“. Ihned je zřejmé, že vztah mezi „být“ a „jsoucno“ není symetrický. „Jsoucno“ lze zachytit pojmem, „být“ nikoli. Ono „je“ si můžeme pojmově osvojit, jen když patří nějaké věci, která je, neboli existuje. Avšak obráceně tomu tak není. Jsoucno můžeme docela dobře pojmut odděleně od skutečné existence, a to do té míry, že absolutně první a nejuniverzálnější rozlišení v oboru jsoucna je to, které je dělí na dvě oblasti: na oblast toho, co je reálné, a toho, co je možné. A co jiného znamená pojímat nějaké jsoucno jako pouze možné, než pojímat je odděleně od skutečné existence? „Možné“ je jsoucno, které ještě neobdrželo nebo už ztratilo své vlastní „být“. Jelikož jsoucno lze pojímat odděleně od skutečné existence, filosofové budou jednoduše podléhat jednomu ze základních sklonů lidské mysli tím, že jako první princip metafyziky budou postulovat jsoucno bez aktuální existence.

Z ontologického hlediska láska reprezentuje samotný pohyb života. Ontologie nepopisuje jednotlivé projevy bytí, života a smrti, nelidskosti a lidskosti, ale popisuje strukturu samotného bytí, které se stává skutečným v celém bytí, životě a smrti, nelidskosti a lidskosti.<sup>5</sup> Avšak přímá zkušenost se samotným bytím je zkušenost mystická, což platí i pro samotné poznání lásky. Proto při analýze pojmu *láska* a *erós* můžeme dosáhnout pouze určité hranice, kterou nám racionalita vymezuje. Pokud se budeme snažit dostat pod povrch projevů bytí, budeme potřebovat pomoc jiného druhu poznání, poznání intuitivního, o němž bude řeč v následujících kapitolách.

V případě, kdy se filosofové snaží sdělit něco racionálně neuchopitelného, což je právě případ zkušenosti lásky, vypomáhají si mytologickými obrazy. Proto jsou mytologická podobenství důležitou součástí Platónových spisů, přestože právě Platónem počínaje začíná být hlavní náplní filosofie racionální vymezení pojmů.

Prostřednictvím mytologického obrazu se odkrývá skrytá podstata bytí duši, která si začne rozpomínat na svůj původ. *Rozpomínání* (řec.

---

<sup>4</sup> Termín ontologie byl uveden v 17. století, aby vyjádřil vědu o obecném bytí. Odpovídá tedy tomu, co Aristotelés nazýval „první filosofií“ (*proté filosofía*) spojené s průzkumem bytí ve své nejvyšší dokonalosti (Bůh). Na úspěchu tohoto termínu měla podíl kniha Ch. Wolffa stejného názvu *Ontologie* (1729), kterým byla označována obecná metafyzika. Tillich popisuje rozdíl mezi ontologií a metafyzikou: (...) *ontology is the foundation of metaphysics, but not metaphysics itself. Ontology asks the question of being, i.e. of something that is present to everybody at every moment. It is never 'speculative' in the (unjustified) bad sense of the word, but it is always descriptive, describing the structures which are presupposed in any encounter with reality. Ontology is descriptive, not speculative. It tries to find out which the basic structures of being are. And being given to everybody who is and who therefore participates in being-itself. Ontology, in this sense, is analytical. It analyses the encountered reality trying to find the structural elements which enable a being to participate in being. It separates those elements of the real which are generic or particular from those elements which are constitutive for everything that is and therefore are universal. It leaves the former to the special sciences or to the metaphysical constructions, it elaborates the latter through critical analysis. Obviously this task is an infinite one, because the encounter with reality is inexhaustible and always reveals qualities of being, the ontological foundation of which must be investigated.* P. Tillich, *Love, power and justice*, s. 23.

<sup>5</sup> *Ontology does not describe the infinite variety of beings, living and dead, subhuman and human. Ontology characterizes the texture of being itself, which is effective in everything that is, in all beings, living and dead, subhuman and human.* P. Tillich, *Love, power and justice*, s. 20.

*anamnésis*) se stalo základem Sókratovy a Platónovy teorie poznání, avšak předpokládá nesmrtelnost duše. Platónova teorie poznání jako anamnézy bude obohacena Aristotelovou teorií o pneumatu, jež umožňuje duši kontakt s vnějším světem a, jak uvidíme u Ficina, stane se jakousi obrazovkou, v níž může duše pozorovat mimotělesný svět nebo obrazy vytvořené vlastní fantazií.

Mytologické obrazy nesloužily pouze k tomu, aby se jednotlivé duše rozpomínaly na svou minulost, ale aby se také staly obrazem dějinného procesu, který byl započat dříve, než se začaly psát dějiny lidstva. Schelling se stal hlavním zastáncem této myšlenky, jež na Západě nenalezla dostatečný ohlas. Naopak v Rusku ovlivněném Platónovým mysticismem byl Schelling opěvován a přirovnáván ke Kryštofu Kolumbovi:

*Na počátku devatenáctého století znamenal Schelling totéž co Kryštof Kolumbus v patnáctém věku, poněvadž objevil člověku dosud neznámou část jeho světa, část, o níž kolovaly jen jakési bájeslovné zvěsti - objevil jeho duši.<sup>6</sup>*

Schellingova filosofie mytologie také ovlivnila V. Solovjova, jehož interpretace erotické lásky jsou zde klíčové a souvisí s dějinným procesem, jehož se má člověk vědomě zúčastnit poté, co za pomoci erotické lásky překonal svou individuální uzavřenost. Solovjovův následovník Nikolaj Berd'ajev ve své interpretaci dějin, jejichž podstatou je právě mýtus, také navazuje na Schellinga a společně s ním vidí v mytologii „prvotní historii lidstva“.<sup>7</sup> Podle těchto autorů nelze dějiny pochopit, pokud jsou zkoumány pouze objektivně. Subjekt musí objevit „dějinnost“ sám v sobě, proto Berd'ajev přichází k závěru, že „také na historické zkoumání musí být s určitými změnami aplikováno Platónské učení o poznání jakožto rozpomínání se“.<sup>8</sup> Místo, ve kterém probíhá mytologické dění, se nachází mimo nám známý časoprostor: „mýtus symbolicky vyjadřuje určité dění, k němuž dochází za hranicemi oddělovacími čas našeho eónu od skutečné

---

<sup>6</sup> V. F. Odojevskij, *Ruské noci*, s. 37.

<sup>7</sup> N. A. Berd'ajev, *Smysl dějin*, s. 25.

<sup>8</sup> N. A. Berd'ajev, *Smysl dějin*, s. 25.

věčnosti.<sup>9</sup> Ve stejném časoprostoru se nachází i láska jakožto příčina, která činí bytí aktuálním a našla v mytologii různé podoby. Jednu z takových mytologických podob nalezneme u Empedokla, pro něhož láska představuje sjednocující princip.<sup>10</sup>

## 1.2. Empedoklova láska a svár

**E**mpedoklés, jenž byl přirovnán k doktoru Faustovi, pohlížel na svět jako na oživený celek, v němž všechny věci jsou složené ze čtyř prvků: ohně, vody, vzduchu a země. Principy, které mění jejich strukturu, jsou *láska* a *svár*. *Láska* způsobuje slučování a *svár* odlučování čtyř elementů, z nichž je podle Empedokla stvořen svět:

*(...) dvě věci ti povím: jednota někdy vyroste v jediné jsoucno z mnoha dílů, jindy zas vznikne mnohost rozpadem jednoty. Dvojí je původ i zánik smrtelných věcí: slučování prvků jednomu dává vznik a druhé ruší. Rozpadem roste zánik jednoho, druhého přibývá.*

*A tato věčná změna nikdy neustává, hned Láska všechno spojí v jednotu, hned se zas všechno rozkotá řáděním Sváru. Tak tedy vzniká jednota z mnohosti a mnohost zase z trosek jednoty.*

*Potud se věci rodí a potud jim není přána věčnost. Běh jejich proměn však nikdy nepřestává - potud jsou věčné a nic nezvrátí jejich koloběh.*

*Poslyš však dále - vždyť poučením roste tvá duše: jak jsem již řekl, když jsem ti zjevil cíl svých slov, dvě věci ti povím: jednota někdy vyroste v jediné jsoucno z mnoha dílů, jindy zas vznikne mnohost rozpadem jednoty. Tak oheň, voda, země a nezměrná výška vzduchu, zhoubný Svár odloučen od nich - všude týž rozbíječ - a Láska v jejich středu - vždy ke všem stejná. "*

---

<sup>9</sup> N. A. Berďajev, *Smysl dějin*, s. 65.

<sup>10</sup> Pro termín láska Empedoklés nejčastěji používá označení φιλότης (*filotés*=náklonnost, láska, přátelství), který je doxografy nahrazován termínem *filia*, jelikož *filia* měla stejný význam v době klasické a postklasické jako *filotés* v době archaické. Avšak *filia* je v Empedoklově textu použita pouze zřídka. T. Vítek, *Empedoklés I. Studie*, s. 143.

<sup>11</sup> Empedoklés, *Očistná píseň. O podstatě světa*, s. 8-9.

Podle Aristotela byl Empedoklés první, kdo zavedl dva počátky jako princip pohybu.<sup>12</sup> Láska je Empedoklém vyjádřena i různými mytologickými postavami, v čemž je možné spatřit skrytou hierarchickou strukturu Lásky kosmické:

*Zdá se mi proto, že se zde znovu rýsuje skrytá hierarchická, která odstiňuje jednotlivé aspekty kosmické Lásky, jakkoli je jejich přesné odlišení vzhledem k fragmentárnosti materiálu prakticky nemožné. Pokusně je však možné stanovit, že Afrodité zastupuje tvůrkyni, Kypřanka vládkyni, filotés princip přitahování a spojování a harmonia princip udržování pohromadě a vyvažování; storgé (oddanost) a filia (přátelství) označují vztahy mezi věcmi, zatímco géthosyné (radost) stav emocí v nitru. Ať už však toto odvážné rozčlenění platí či ne, je velmi pravděpodobné, že Empedoklés i zde rozeznává božskou, lidskou a věčnou rovinu, které se objevil již u kořenů.<sup>13</sup>*

Analogii kosmického pohybu způsobeného dualistickým bojem dvou sil nalezneme i na úrovni biologické, což nás přivádí k zakladateli psychoanalýzy Sigmundu Freudovi, který sám poukazuje na podobnost své interpretace lásky s interpretací Empedoklovou. Avšak Freud používá pro lásku jiný termín než Empedoklés. Empedoklův sjednocující princip je láska jako *filia*, zatímco Freud vyjadřuje lásku ve formě životní síly termínem *erós*.

### 1.3. Empedoklés a Freudova teorie pudů

**P**odobně jako Empedoklés, postřehl Freud dvě protikladné síly, avšak tentokrát se kosmický pohyb přesunul na úroveň biologickou a Empedoklovy kosmické síly se u Freuda proměnily ve dva protikladné pudy: na jedné straně je to sjednocující *erós* a na druhé oddělující *destruktivita*.

---

<sup>12</sup> Aristotelés, *Metafyzika* 985a 30.

<sup>13</sup> T. Víték, *Empedoklés I. Studie*, s. 143.



Freud považoval Empedokla za jednoho „z nejvelkolepějších a nejpozoruhodnějších postav řecké kulturní historie.“<sup>14</sup>

Přestože Freud považuje za fantastickou Empedoklovu teorii o míšení čtyř prvků ve všech existujících věcech za pomoci lásky a sváru, uznává její podobnost s psychoanalytickou pudovou teorií:

*Náš zájem patří však oné Empedoklově nauce, která má k psychoanalytické pudové teorii tak blízko, že bychom byli v pokušení prohlásit je za totožné, nebýt toho rozdílu, že teorie Řekova je kosmickou fantazií, kdežto naše se spokojuje s nárokem na biologickou platnost. Ovšem okolnost, že Empedoklés přisuzuje světovému celku totéž oduševnění jako jednotlivé živé bytosti, ubírá tomuto rozdílu velkou část jeho významu.<sup>15</sup>*

Empedoklovy principy dění - láska a svár - se vzájemně vyvažují tím, že se střídá období, během kterého vítězí jedna nebo druhá síla. Freudovy pudové síly jednají podobným způsobem, jenom se již nejedná o čtyři prvky hmoty, ale odlišovat se budou dva pudy - pud života a pud smrti:

*Oba Empedoklovy základní principy - φιλία a νεῖκος - jsou jak svým jménem, tak i svou funkcí shodné s oběma našimi základními pudy, **erótem** a **destruktivitou**, jeden se snaží spojit existující jsoucno ve stále větší jednotky, druhý pak usiluje o to, tato spojení zase rušit a útvary, které jimi vznikly, zničit. Nijak nás však neudiví, že tato teorie, když se po dvou a půl tisíciletích znovu vynořuje, je v mnoha rysech změněná. Nehledě na to, že jsme nuceni omezit se na oblast biopsychických jevů, našimi výchozími prvky nejsou už ony čtyři živly **Empedoklovy**, život se pro nás ostře odlišil od neživé hmoty a nemyslíme už na míšení a rozlučování hmotných částíček, nýbrž na spájení a opětné oddělování pudových složek. Dali jsme také do jisté míry principu „sváru“ biologický základ tím, že jsme náš destrukční pud odvodili z pudu smrti, z puzení vlastního všemu živoucímu, vrátit se opět do neživého stavu. Tím nemá být vyloučena možnost, že obdobný pud vznikl teprve s objevením života. A nikdo nemůže předvídat,*

---

<sup>14</sup> S. Freud, *Spisy z let 1932-1939*, s. 78.

<sup>15</sup> S. Freud, *Spisy z let 1932-1939*, s. 78.

*v jaké podobě se pravdivé jádro Empedoklovy nauky ukáže pozdějšímu poznání.<sup>16</sup>*

Dvojice *Erós* a *Thanatos* - pojem, jež později nahradil termín *destruktivita* - se stala centrem filosofických diskuzí ve 20. století, které pro svou komplexnost nebudou v této práci rozebírány. Freud je zde uveden z důvodu nového pojetí, které dal termínu *erós*. Dříve než Freud použil dvojici protikladů *erótu* a *destruktivity*, používal termín *erós* ve smyslu sexuality v širším pojetí, která byla příbuzná pojetí Platónova *erótu*:

*Pokud pak jde o „rozšíření“ pojmu sexuality, (...), pak necht' si jen všichni ti, kdož se dívají na psychoanalýzu svrchu ze svého povzneseného stanoviska, připomenou, jak úzce souvisí tato rozšířená sexualita psychoanalýzy s Erótem božského Platóna.<sup>17</sup>*

Freud si tedy vybral Platónův *erós*, aby ho mohl ztotožnit se sexuálními pudem, jež také označil termínem *libido*.<sup>18</sup> Až do začátku dvacátého století nebylo pojednáváno o lásce jako o něčem jednotném, ale jako o lásce rodinné, přátelství, o lásce romantické nebo o křesťanské charitě. Byl to teprve Freud, kdo se začal zajímat o studium lásky jako jednotné síly, k čemuž mu dopomohla úvaha nad výrazy v němčině a angličtině - „*liebe*“ a „*love*“. Avšak tyto výrazy jsou často nedostatečně pochopeny, jelikož se za těmito slovy skrývají různé odstíny lásky. Naopak řečtina a latina měla pro lásku širší paletu výrazů, jež je třeba vysvětlit pro jasnější pochopení termínu *erós*.

---

<sup>16</sup> S. Freud, *Spisy z let 1932-1939*, s. 78-79.

<sup>17</sup> S. Freud, *Spisy z let 1904-1905*, s. 31.

<sup>18</sup> G. Santas, *Platone e Freud. Due teorie dell'eros*, s. 159.

## 1.4. Čtyři podoby lásky

**D**ění lásky je vyjadřováno slovesem milovat, ale v případě, že se jedná o smyslové požitky, v různých jazycích přichází na pomoc i jiná slovesa. Zatímco například ve francouzštině slovesem *aimer* je možné milovat jídlo, hru nebo činnost, angličtina používá pro vyjádření smyslových požitků sloveso *like* (mít rád), čímž se odlišuje od slovesa *love* (milovat).

Ovšem podle Florenského jazyk, který nám nejlépe vystihuje různé podoby lásky, je jazyk řecký:

*Čtveřice slov lásky je jedna z nejvýznamnějších drahocenností pokladnice helénského jazyka a jen stěží lze vměstnat do jednoho pohledu celý výčet předností, které díky tomuto dokonalému nástroji takto získáváme pro životní chápání. Co se týče slovního vyjádření ideje lásky, žádný jiný jazyk se ničím podobným nemůže pochlubit ani náznakem.<sup>19</sup>*

Těmito slovy Florenskij vyjádřil problematiku, kterou slovo láska působí svým skrytým množstvím významů, jež působí zmatek v komunikaci. Helénský jazyk nám pomůže usnadnit rozlišení jednotlivých významů a tím i vymezit výjimečnost termínu *erós*.

V řečtině nalezneme čtyři termíny, kterými se vyjadřovaly různé aspekty lásky: *erós, filia, storgé, agapé*.

*Erós* vyjadřuje vášnivou, žárlivou či smyslovou lásku, při které je všechn cit nasměrován na vlastnosti objektu, jež toužícímu subjektu schází.

*Filia* označuje „vnitřní náklonnost k osobě“ a duševní spřízněnost, jakou lze nalézt v přátelském vztahu.

*Storgé* má své kořeny v nerozdělitelném organickém rodovém spojení. Jako příklad tohoto citu lze uvést klidnou a nevášnivou lásku rodičů k dětem, manžela k ženě, občana k vlasti.

---

<sup>19</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 348.

*Agapé* je láska racionalizovaná, jež má své základy ve „zhodnocení milovaného objektu“. Pocity a zvyky jsou přemoženy přesvědčením a správným hodnocením založeném na svobodném hnutí vůle.<sup>20</sup>

Svoboda vůle, možnost jejího nasměrování, dává *agapé* morální podobu, jež se netýká lásky nesvobodné, za jakou je možno považovat formu lásky vyjádřenou termínem *filia*:

*Ἀγαπῶν* má na zřeteli vlastnosti osoby, *φιλωῶν* ji samu. První klade důraz na svou náklonnost, vypočítává a zvažuje; u druhého se projevuje bezprostředně, je mu milá. *Ἀγαπῶν* je proto morálně zkrášleno, zatímco *φιλεῖν* označuje lásku jako nasměrování vůle, determinované racionálním uvažováním, svobodnou lásku (...).<sup>21</sup>

*Agapé* tedy vyjadřuje lásku neosobní a abstraktní, neboť se zaměřuje na atributy a vlastnosti osoby místo na osobu samotnou, ke které míří *filia*. Pokud srovnáme termín *filia* s pojmem *erós*, základní rozdíl je možné vidět v tom, že „jedině *ἐρῶν* se týká afektivní, smyslné a patologické stránky lásky, zatímco *φιλεῖν* podtrhuje spíše její vnitřní pronikavost a blízkost.“<sup>22</sup>

Na rozdíl od termínů *agapé*, *filia* a *erós*, které vyjadřují osobní formu lásky, *storgé* je láska rodová.

C. S. Lewis popisuje *storgé*<sup>23</sup> jako „nejpokornější a nejrozšířenější z lásek, (...), v níž se naše zkušenosti nejméně odlišují od toho, co prožívají zvířata“<sup>24</sup> a rozlišuje ji na lásku dávající a přijímající. Láska jako *storgé* dávající je například láska mateřská, ale zahrnuje všechny náklonnosti, které chtějí být potřebné.<sup>25</sup> Naopak láska přijímající, typická pro vztah mláďat

---

<sup>20</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 342-343. Pro podrobnější analýzy termínu láska Florenskij odkazuje na Schmidt, J. H. H. *Synonymik der griechischen Sprache* a Aristotelés, *Rhetorica*, 1, 11.

<sup>21</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 343.

<sup>22</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 343.

<sup>23</sup> Lewis přeložil *storgé* do angličtiny jako affection (český překlad „náklonnost“).

<sup>24</sup> C. S. Lewis, *Čtyři lásky*, s. 26.

<sup>25</sup> Lewis uvádí jako jeden z příkladů hrdinku románu Jane Austenové *Emma*, v němž Emma usiluje o ten nejlepší život její chráněnkyně Harriet Smith, ale její šťastný život musí odpovídat tomu, který ji Emma naplánovala. C. S. Lewis, *Čtyři lásky*, s. 41.

k matce nebo dětí k rodičům, je spojena s touhou po náklonnosti ostatních.<sup>26</sup>

Pokud se podíváme celkově na vztah čtyř lásek, Florenskij ho podává tímto způsobem:

*Řečtina tedy rozlišuje čtyři směry lásky: usilovný, paroxysmatický ἔρως, čili pocitová láska, tj. vášeň. Dále něžnou a organickou στοργή, čili rodovou lásku, tj. připoutanost. Poněkud suchou a racionální ἀγάπη, čili lásku pramenící z hodnocení, tj. úctu. A nakonec oduševnělou a upřímnou φιλία, čili lásku vnitřního přijetí, osobního prozření čili přízně.<sup>27</sup>*

Židovsko-křesťanská tradice používá jednotlivé termíny vyjadřující lásku v jiném smyslu, než byly použity v tradici řecké.

Při vysvětlování principů, které drží náboženskou společnost pohromadě, Florenskij poukazuje na roli, kterou mají dvojice *erós - storgé* a *filia-agapé*, v antické a křesťanské společnosti. *Filia* a *agapé* se v křesťanství staly zduchovněnými silami vyjadřovanými v antice jako *erós* a *storgé*.

*Náboženské společenství je spojeno a udržováno dvěma pojítky. Za prvé je to osobní spojení, vycházející od člověka k člověku a pramenící z pocitu vzájemné metaempirické reálnosti příslušníků společenství, které se do osobnosti projektuje. Pro antické společenství byly takovými dvěma pojítky ἔρως jako osobní síla, a στοργή jako rodový princip. Právě v nich spočívala metafyzická stabilita společenského bytí. A naopak přirozenou půdou pro křesťanské společenství jako takové se staly v osobní sféře φιλία a ve společenské ἀγάπη. Obě síly byly zduchovněny a transformovány.<sup>28</sup>*

Osobní síla *erótu* se ale projevovala nadále i v křesťanské kultuře. Přestože *erós* nebyl ve Starém Zákoně téměř použit, mystikové vysoce cenění pravoslavnou církví jako Řehoř Nysský, Nikolas Kabasilas nebo

---

<sup>26</sup> Lewis uvádí příklad krále Leara. C. S. Lewis, *Čtyři lásky*, s. 32-33.

<sup>27</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 344.

<sup>28</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 349.

Symeon Nový Teolog<sup>29</sup>, jím naopak vyjadřují vyšší lásku k Bohu.<sup>30</sup> Erós jako touha se stal pro mystiky motorem, který pomáhá člověku překonat meze nevědění a tím mu otevírá cestu k poznání nejvyšší pravdy. Hodnota „aristotelských“ pojmů byla zpochybněna byzantskými Otcí, kteří upřednostňovali negativní teologii, jejímž vrcholem se stalo nevědění ve smyslu *docta ignorantia*<sup>31</sup>. Špidlík upřesňuje, v jakém smyslu se erós ztotožňuje s věděním. Je ale důležité rozlišit význam výrazů „vědění“, „vědomí“ a „poznání“:

*Není snadné stanovit přesně rozlišení mezi výrazy „vědění“ a „vědomí“. Samotná řeč je však dostatečně rozlišuje, a tak umožňuje popsat mystickou zkušenost „temnoty“. Člověk, kterého pobízí božský erós, opouští cestu „poznání“. Žár lásky, kterou zakouší, mu přináší určitý obraz velikosti toho, kterého tolik miluje. Boží nesmírnost nachází odraz v rozšířeném lidském srdci.*<sup>32</sup>

V ruské kultuře byl často symbol srdce staven do protikladu k „racionalistickému“ Západu, i když, jak tvrdí B. Vyšeslavcev, pojem srdce zaujal zvláštní postavení v mystice, náboženství a v poezii všech národů.<sup>33</sup>

Také v latinském jazyce nalezneme ekvivalenty pro helénskou čtveřici slov lásky. Florenskij použil jako příklad terminologii, kterou předložil Arnold Geulincx ve své *Etice* vydané v roce 1665:

*amor affectionis* - láska citu (*filia*)

*amor benevolentiae* - láska přejícnosti (*agapé*)

*amor concupiscentiae* - láska touhy (*erós*)

---

<sup>29</sup> Simeon Nový Teolog zaujal významné postavení v hesychasmu. Hesychasta používá modlitební metodu, kterou usiluje o dosažení spirituality a má své počátky v mnišství. Je možno rozdělit hesychasmus na pět hlavních období: 1. doba poustních Otců; 2. „sinaitská škola“; 3. směr Simeona Nového Teologa; 4 hesychasmus athoský; 5. „filokalické“ hnutí novější doby. T. Špidlík, *Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba*, s. 379.

<sup>30</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 346.

<sup>31</sup> Mikuláš Kusánský dal tento název spisu, který napsal po cestě do Cařihradu. T. Špidlík, *Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba*, s. 261.

<sup>32</sup> T. Špidlík, *Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba*, s. 265.

<sup>33</sup> T. Špidlík, *Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba*, s. 307-308.

*amor obedientiae* - láska úcty (*storgé*)<sup>34</sup>

Tento přehled různé terminologie nám má pouze pomoci ujasnit pozici, ve které se nachází erós ve vztahu k jiným aspektům lásky, neboť jak již bylo řečeno, po Freudových studiích se termín erós stane synonymem sexuality. Avšak Platónův erós má zcela jinou funkci, která se později rozvíjela v různých aspektech, a Freud pouze přebral jednu ze dvou forem erótu, které Platón rozdělil. Právě na formu eróta obecného se často zapomíná, proto je vhodné širší porozhlédnutí se historií, abychom se mohli blíže podívat na to, o jakou formu erótu se jednalo u některých filosofů a básníků, kteří se zabývali touto formou lásky.

---

<sup>34</sup> P. Florenskij, *Sloup a opora pravdy*, s. 348-349.





## 2. Erós nebeský a obecný

**V** dialogu *Symposion* Platón rozděluje erós na obecný a nebeský:

*Myslím, Faidre, že není správně stanoven námět našich řečí, když jest jen tak jednoduše uloženo chváliti Eróta. Kdyby byl totiž Erós jeden, bylo by to správné, takto však - vždyť není jeden; a když není jeden, je správnější napřed určit, kterého jest chváliti.<sup>35</sup>*

Pro Platóna má nejvyšší význam erós nebeský, jenž má překonat praktiky vulgárního erótu v řecké společnosti. Můžeme zkráceně říci, že v západní kultuře až do příchodu Freuda byl Platónův erós vnímán jako nebeský, proto Ficinův pojem „platonická láska“ okamžitě vyvolává představu lásky idealizované, jež nepřikládá důležitost tělesné a pudové stránce člověka. Potlačením obecného erótu Platón reagoval na erotickou uvolněnost v řecké kultuře.

Erós měl také v antice iniciační funkci u zasvěcenců, kteří byli schopni dosáhnout mystického vidění krásy a Platón tyto stupně popisuje v dialogu *Symposion*. Platónův mystický erós dosáhne svého vrcholu až v období renesance po předcházejícím uplatnění v poezii trubadúrů, na které později navázal nový poetický styl, tzv. *dolce stil nuovo*, jehož nejznámějším protagonistou se stal Dante Alighieri. Pro básníky „nového stylu“ je charakteristické, že tělesná stránka není jejich cílem, tudíž veškeré opěvování „krásné dámy“ nebo touha po kráse se odehrává v ideální rovině. Novinkou ale je výchozí bod této idealizace, jímž se stala právě žena z masa a kostí, která byla symbolem hříchu během období středověku.

Vrcholné vypracování idealizovaného erótu nalezneme v období renesance počínaje Ficinem, který navázal na filosofickou tradici platonického erótu a tradici stilnovistů, přestože v jeho případě skutečná žena nebude mít žádný význam. Ficino byl ovlivněn Aristotelovými interpretacemi pneumatu, imaginace a fantazie. Kromě Aristotela, Ficino také

---

<sup>35</sup> Platón, *Symposion*, 180c-d.

vycházel z Plotinových kosmogonických interpretací stvoření světa a z mytologických interpretací erótu popsané v Enneadách. Ficino navíc propojí do erotické lásky i Aristotelův pojem *filia* a křesťanskou *agapé*, čímž jeho „platonická láska“ získá svou originální formu.

Instinktuální láskou se začal ve filosofii zabývat až Schopenhauer, na něhož pak navázal Nietzsche svou kritikou na přehnané utlačování instinktů a pudů, bez nichž umělci ztráceli schopnost tvorby. V Rusku naopak v době, kdy Nietzsche umíral, nastalo období vrcholné tvorby, které bylo kreativním projevem Solovjovových sofiologických teorií.

Vladimír Solovjov je v této práci jedním z nejvýznamnějších protagonistů interpretace erótu, jelikož ukázal na pravý cíl eróta nebeského, jenž se má propojit s erótem obecným za účelem přetváření hmoty podle ideální krásy. Ruští symbolisté se ve svých básních pokusili aplikovat také Solovjovovy myšlenky z jeho „erotického období“. Solovjov byl významným Platónikem, který se snažil o přeložení celého Platónova díla do ruštiny.<sup>36</sup> Solovjov také vypracoval zajímavou interpretaci Platóna, které bude věnována jedna z následujících kapitol zaměřených na pojetí erótu během antického období, jež nyní následuje.

---

<sup>36</sup> V roce 1897 vydavatel Soldatenkov navrhl Solovjovovi, aby přeložil celé Platónovo dílo do ruštiny. Avšak Solovjov zemřel v roce 1900, tudíž se mu nepodařilo celé dílo dokončit. Během Solovjovova života vyšel v roce 1899 pouze první díl, do kterého Solovjov stačil přeložit čtyři překlady ze sedmi, připravil všechny úvody jak všeobecné, tak k jednotlivým dialogům. Druhý díl vyšel až v roce 1903. V. Solov'ev, *Il significato dell'amore e altri scritti*, s. 175.

### 3. Platónův Erós a jeho předchůdci

*(...) Erós nikdy nemá nouze ani bohatství a také je uprostřed mezi moudrostí a nevědomostí. Je tomu totiž tak. Z bohů nikdo nehledá moudrost, ani netouží státi se moudrým - neboť jest moudrý -, ani je-li někdo jiný moudrý, nehledá moudrosti. Naopak ani nevědomí nehledají moudrosti, netouží státi se moudrými; neboť právě v tom záleží zlo nevědomosti, že člověk, který není ani krásný a dobrý, ani moudrý, si o sobě myslí, že je dokonalý. Tak nikdo, kdo necítí svého nedostatku, netouží po tom, čeho nedostatku necítí.<sup>37</sup>*

**V** antické literatuře nám dostupné nalezneme erós nejpodrobněji rozebírán v jednom z nejčtenějších Platónových děl, v dialogu *Symposion*. Přestože *Symposion*<sup>38</sup> není jediný dialog, ve kterém nám Platón přibližuje nauku o erótu,<sup>39</sup> zajisté je v něm erós centrálním pojmem, na kterém je celý dialog stavěn. Platón se svými úvahami snaží překonat všeobecné názory na erós, které byly předávány tradicí. Právě toto překonávání tradice je spojeno s Platónovou filosofií, přestože k pochopení pojmů, které lze těžko uchopit rozumem, Platón používá tradičních mýtů. Právě mytologický obraz erótu byl Platónem převzat z tradice mystérií orfismu.<sup>40</sup> Je však rozdíl mezi mytologií řeckých mystérií a mytologií řeckého tradičního náboženství<sup>41</sup>. Náboženství mělo pro Řeky kolektivní charakter. Předpoklady náboženského kultu je víra v existenci boha, v jeho vševědoucnost, všemohoucnost a stálý kontakt se světem. Toto náboženství se stalo náboženstvím státním a projev kultovního byl zachovávan i těmi,

---

<sup>37</sup> Platón, *Symposion* 203e-204a.

<sup>38</sup> *Symposion* je nepřesně překládáno slovem „hostina“, ale jedná se spíše o družnou zábavu, která následovala po jídle a byla zahajována modlitbou.

<sup>39</sup> Dialog *Faidros*, jehož hlavním tématem je krása, lze považovat za komplementární k dialogu *Symposion*.

<sup>40</sup> A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, s. 138.

<sup>41</sup> „Řečtina nemá slovo, které by odpovídalo našemu slovu ‘náboženství’, neboť podstatné jméno *thréskeia*, které se mu nejvíce blíží, znamená spíše kult než vůbec náboženství. Zbožnost, *eusebeia*, je úcta k bohům, projevovaná kultem; prostředkem kultu jsou posvátné věci a posvátné úkony, zvané substantivovaným adjektivem *ta hiera*.“ F. Novotný, *O Platónovi. Díl třetí*, s. 423.

kteří žádnou individuální víru neměli, neboť projev kolektivní víry v základní dogmata se stal projevem občanského vlastenectví.

Potřeba individuálních zážitků způsobila v Athénách šíření jiných náboženství, mezi něž patřila řecká mystika, náboženství Dionýsovo a orfismus:

*A tu pozorujeme, jak se vedle obecního náboženství, a druhdy proti němu, v Athénách šířila různá náboženství poskytující individuální zážitky, odpovídající na touhy lidských srdcí po spojení s bohem a po jistotě o životě záhrobním. Je to řecká mystika, náboženství Dionýsovo a orfismus. Místo občanské eunomie učinil orfismus náboženským požadavkem individuální mravnost vycházející z víry, že pozemský život je přípravou pro život záhrobní.<sup>42</sup>*

Mýty se nestaly částí náboženské dogmatiky, tudíž Řekové nebyli povinni v ně věřit. Propagace mýtů se stala hlavní náplní řecké poezie, v níž vynikali Homér, Hesiodos a tragičtí básníci.

Platón byl k básníkům vykládajícím mytologické boje mezi bohy kritický, neboť Bůh je v jeho podání dobrý a „může být příčinou jen dobrých věcí“<sup>43</sup>, tudíž není vhodné představovat bohy s lidskými vášněmi a sváry.

Platón se ale nestaví negativně k celé mytologii. Mýty pro něho obsahují pravdu jiného řádu než tu, kterou je možno dosáhnout filosofickým myšlením. Řecká náboženská mystika Platóna značně ovlivnila, jak můžeme vidět v dialogu *Symposion*, a Platón sám může být zařazen mezi mystiky, neboť jeho duchovní zkušenost mu umožnila nahlédnout do neviditelného světa bytí:

*Platón užívá ve svých dialozích nezřídka myšlenek a výrazů odvozených z řecké náboženské mystiky; tak v *Symposiu* „zasvěcuje“ Diotima Sókrata do „mysterií“ velikého daimona Eróta, vedoucího duši k vidění absolutní krásy. Ale mystikem v původním smyslu toho slova, pokud se v něm zachovává souvislost se slovem *mystés* = *zasvěcenec*, Platón nebyl a všechna mystická*

---

<sup>42</sup> F. Novotný, *O Platónovi. Díl třetí*, s. 424-425.

<sup>43</sup> F. Novotný, *O Platónovi. Díl třetí*, s. 428.

*terminologie jeho dialogů je básnická metafora. Naopak byl mystikem, jestliže tak označujeme toho, kdo ve své duchovní zkušenosti prožívá chvíle vidění jsoucna neviditelného.*<sup>44</sup>

V Platónově škole se po vzoru Sókratova učení žáci snažili o uvolnění duše od všech tělesných vazeb. Na rozdíl od škol mystérií, jaké se nacházely v Delfách a Eleusíně, Platónovi žáci nebyli vedeni určitým mýtem, „ve kterém se moudrost mystérií lidem z vnějšku představovala pomocí obrazů“<sup>45</sup>, ale moudrost byla vyjadřována pojmově, tudíž ji bylo možno pochopit. Také veřejné zkoumání moudrosti bylo novinkou, jelikož předešlé školy si ji udržovaly v přísné tajnosti.

Platón tak otevřel cestu k diskuzi pojmových formulací intuitivních poznatků a tímto přenést principy duchovního světa a jeho struktury do světa smyslového.

### 3.1. Platónova dialektika a nejvyšší ideje

**J**ak již bylo řečeno v úvodu, dialektická cesta je komplementární k cestě erotické: zatímco erós umožňuje rychlý vzestup do světa idejí, dialektika je erótova racionální opora, která rozšiřuje lidské vědomí, bez něhož by nebylo možné pochopení smyslu erotického vzestupu.

Platónova duchovní zkušenost je spojena s naukou o idejích a s poznáním nejvyšších a posledních principů, které jsou označovány jako nejvyšší ideje Dobra, Krásy a Pravdy. Pro dosažení této metafyzické roviny Platón používá dialektickou metodu, která je komplementární k cestě erotické, s níž sdílí stejný cíl.

Ve *Faidrovi* nám Platón sděluje, že duše může dosáhnout světa idejí za pomoci intelektu, který se stal řídicí složkou duše. Erós je touha po dosažení nejvyšší ideje, avšak duše potřebuje pomoc intelektu k tomu, aby do světa idejí získala přístup. V řečtině je pro výraz intelekt použit termín *nús*, který

---

<sup>44</sup> F. Novotný, *O Platónovi. Díl třetí*, s. 432.

<sup>45</sup> K. Dietzfelbinger, *Školy mystérií*, s. 135.

byl přeložen do latiny slovem *intellectus*.<sup>46</sup> Jeho funkce umožňuje člověku intuitivní poznání nejvyšších principů duchovního světa. Intuitivní poznání je však odlišné od myšlení pojmového, jež samo o sobě není schopné vyvolat zkušenost struktury a síly duchovního světa.<sup>47</sup>

Noetické nahlédnutí do světa idejí je vrcholný moment, který následuje po dialektickém procesu. Platón použil obecné slovo *dialegesthai* („rozmlouvati“) pro svou vědu o ideách, kterou sám založil:

*Pro tuto vědu, kterou sám založil, nevynalezl nové odborné jméno, nýbrž jako mu stačilo obecné slovo logos pro označení rozumového řádu pravdy, tak užívá o myšlenkové práci směřující k poznání idejí obecného slova dialegesthai (διαλέγεσθαι) = „rozmlouvati“ a vědu o ideách označuje jako „způsobilst rozmlouvati“ (ἡ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις), „umění rozmlouvací“ (ἡ διαλεκτική); to je obecný význam slova dialektika.<sup>48</sup>*

Dialektika, je výrazem čistého myšlení bez účasti smyslů, s kterými je možné pouze poznání nedokonalé (*doxa* = „zdání“, „mínění“). Pro dokonalé poznání použil Platón zpočátku slovo *epistéme* („vědění“), později *nús* („rozum“).<sup>49</sup>

Pro přechod ze smyslové roviny do nadsmyslové skutečnosti používá Platón metaforu „druhé plavby“:

*„Přeješ si Kébeta, abych ti vyložil druhou plavbu, kterou jsem podnikl při hledání této příčiny (tj. pravé příčiny)?“*

---

<sup>46</sup> Během středověké scholastiky byl přeložen termínem *intellectus* řecký termín *noús* ve smyslu protikladu vůči termínu *ratio*, jehož latinské znění nahradilo řecký termín *diánoia*. Pro Platóna *noús* znamenal nejvyšší stupeň poznání. Platón vykládá intelektuální poznání jako kontemplaci idejí a jejich vztahů. Intelektuální poznání je intuitivní (tzv. intelektuální intuice), zatímco poznání zprostředkované (*diánoia*) musí projít dokazováním, při němž se prochází od jednoho výroku k druhému. Všichni křesťanští filosofové středověku považují *ratio* za čistě lidskou schopnost, zatímco božské poznání je čistě intuitivní. Potřeba důkazů a argumentací byla jimi pokládána za znamení konečnosti lidské mysli. Viz hesla „intelletto“, „ragione“, jež vypracoval Sergio Landucci; in *Enciclopedia di Filosofia* Garzanti.

<sup>47</sup> K. Dietzfelbinger, *Školy mysterií*, s. 136.

<sup>48</sup> F. Novotný, *O Platónovi. Díl třetí*, s. 74.

<sup>49</sup> F. Novotný, *O Platónovi. Díl třetí*, s. 57.

„Ano, neobyčejné si to přeji.“<sup>50</sup>

Reale, který se hlouběji zabývá problematikou „druhé plavby“, poukazuje na komplementaritu erótu a dialektiky, což znamená, že pro pochopení Platónova pojmu erós je nutno pochopit i Platónovu metafyziku a způsob jejího poznání.<sup>51</sup> Nevědomé dosažení světa idejí erótem, který dodává duši hnací sílu, musí být tedy doplněno vědomým cvičením dialektiky.

### 3.2. Platónovo *Symposion* a jeho masky

**C**entrálním tématem Platónova dialogu *Symposion* je Erós a jeho mýtus. Pojem mýtus už neznámá něco fantastického, pohádkového, ale představuje vyšší formu poznání, která u Platóna přesahuje poznání pojmové. Původní fenomény, které se skrývají za obrazy přejatými z hmotného světa, jsou nevyslovitelné běžným jazykem a je třeba si pomoci symboly a archetypy.

Jak již bylo řečeno v první kapitole, pro Berd'ajeva je dokonce mýtus podstatou dějin a společně se Schellingem vidí v mytologii „prvotní historii

---

<sup>50</sup> Platón, *Faidón* 99c-d, cit. in G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, s.140. Reale věnuje druhou část své knihy právě metafoře „druhé plavby“ a znázorňuje schematicky fáze Platónova hledání pravdy:

První fáze

- a) První setkání s přírodními filozofy a důkaz nedostatečnosti a nevhodnosti jejich metody.
- b) Konfrontace s Anaxagorou a důkaz, že jím vypracovaná nauka o rozumu se nemůže patřičně uplatnit, setrváme-li na rovině přírodních filozofů (tzn. nevystoupíme-li na novou, vyšší rovinu).

Přechod od první fáze k druhé

„Druhá plavba“ a přechod od fyzické k metafyzické rovině.

Druhá fáze

- a) První etapa „druhé plavby“ - přijetí nauky o idejích.
- b) Druhá etapa „druhé plavby“ - nauka o prvních a nejvyšších principech.

G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, s. 143.

<sup>51</sup> G. Reale, *Eros demone mediatore e il gioco delle maschere nel „Simposio“ di Platone*, s. 11.

lidstva“.<sup>52</sup> Dějiny nelze pochopit, pokud jsou zkoumány pouze objektivně. Subjekt musí objevit „dějinnost“ sám v sobě, proto Berd'ajev přichází k závěru, že „také na historické zkoumání musí být s určitými změnami aplikováno Platónské učení o poznání jakožto rozpomínání se“.<sup>53</sup> Podle Berd'ajeva místo, ve kterém probíhá mytologické dění, se nachází na hranici mezi nám známým časoprostorem a věčností:

*Mýtus symbolicky vyjadřuje určité dění, k němuž dochází za hranicemi oddělovacími čas našeho eónu od skutečné věčnosti.*<sup>54</sup>

To znamená, že nelze interpretovat mýty doslova, pouze na základě smyslové zkušenosti, ale je nutno hledat jejich smysl ve vědění, které předpokládá nesmrtelnost duše - což je základ pro pochopení Platónova myšlení: člověk má možnost rozpomínání pouze proto, že jeho duše již existovala před narozením ve světě idejí, ve kterém mohla nahlížet na perfektní formy, na něž zapomněla po pádu do těla. Proto je pro platoniky tak důležité očištění duše od fyzického spojení, které brání opětovnému nahlédnutí do reálného světa pravých podstat. Mýtus se stane jakýmsi vodítkem k rozpomínání se na dobu, ve které duše měla možnost kontempace idejí. Platón se snažil očistit Erós od falešných představ, které se během věků na jeho mýtus navršily. To je i důvod, proč různé řeči postav z dialogu *Symposion* zastávají názory určitých kruhů (např. pohled ze strany básníků nebo lékařů) a Platón se je snaží očistit přes Sókratovu postavu, která uvádí všeobecně uznávané názory o Erótu na pravou míru.

Revolučnost nových myšlenek představených v dialogu *Symposion*, byly shrnuty G. Realem do sedmi bodů:

1. Radikální obrat eticko-výchovného smyslu mužského Erótu.
2. Vzkaz přes komickou masku Aristofana podstaty „nepsaných doktrín“.
3. Revoluční pojetí z hlediska ontologického a teologického postavy Eróta, pojatého ne jako „boha“, ale jako „démona“ zprostředkovatele.

---

<sup>52</sup> N. Berd'ajev, *Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu*, s. 25.

<sup>53</sup> N. Berd'ajev, *Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu*, s. 25.

<sup>54</sup> N. Berd'ajev, *Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu*, s. 65.



4. Erós jako „filosof“ a obraz dialektiky, syntetické propojení rozumu a vášně.
5. Metafyzika Krásy a její strukturální spojení s erotikou.
6. Prohlášení pravého umění za vyjádření Pravdy jak ve formě komedie, tak tragédie.
7. Syntetické propojení dionýského elementu s elementem apolinským.

V naší práci nejsou všechny tyto body rozvedeny. Zaměříme se pouze na některá témata, mezi něž patří i pojem masky, kterým Reale interpretoval role hlavních účastníků hostiny, za jejichž proslovy Platón skryl pravou podstatu Erótu.

### 3.2.1. Pojem „maska“

**R**eale použil pojem masky na základě Nietzscheho citace: „Vše, co je hluboké, miluje masku; nejhlubší věci dokonce pociťují nenávisť vůči obrazu a podobenství.“<sup>55</sup>

---

<sup>55</sup> „Vše, co je hluboké, miluje masku; nejhlubší věci dokonce pociťují nenávisť vůči obrazu a podobenství. Neměl by být právě *protiklad* tím pravým převlekem, v němž by krácel stud nějakého boha? Otázka hodná tázání: bylo by s podivem, kdyby se o něco podobného u sebe nepokusil už nějaký mystik. Existují hnutí tak křehká, že člověk učiní dobře, jestliže je zakryje hrubostí a zastře k nepoznání; jsou činy z lásky a překypující velkorysosti, po nichž není nic radno více než vzít hůl a očitého svědka zmlátit: tím člověk zakalí jeho paměť. Mnozí umějí velmi dobře kalit a trápit vlastní paměť, aby se pomstili alespoň tomuto jedinému svědkovi: stud je vynalézavý. Nejsou to nejhorší věci, za něž se člověk nejhůře stydí: za maskou není jen úskok - ve lsti je tolik dobroty. Dovedu si představit, že člověk, který by musel skrývat něco cenného a zranitelného, by se životem valil tak hrubý a kulatý jako zelený, starý, těžce kovaný vinný sud: chce tomu tak jemnocit jeho studu. Člověka, jenž je hluboký ve studu, potkávají i jeho osudy a citlivá rozhodnutí na cestách, k nimž dospějí nemnozí, a o jejichž existenci ani jeho nejbližší a nejdůvěrnější nesmějí vědět: jeho životní nebezpečí a také jeho znovunabytá životní jistota se skrývají jejich zrakům. Takto skrytý člověk, který instinktivně potřebuje mluvu k mlčení a zamlčování a který se s nevyčerpatelnou vynalézavostí vyhýbá sdělování, *chce* a podporuje, aby srdci a hlavami přátel procházela místo něho jeho maska; a pokud to nechce, pak se mu jednoho dne otevřou oči a on spatří, že se tam jeho maska přesto nalézá - a že je to dobře. Každý hluboký duch potřebuje masku: ba více, kolem každého hlubokého ducha maska ustavičně vyrůstá, díky

Podle Realeho tento výrok nebyl Nietzsche dostatečně vysvětlen, avšak může být považován za klíč k pochopení *Symposionu*.

Reale interpretuje hlavní představitele jako masky, které odhalují a zároveň skrývají význam Platónových myšlenek týkajících se Erótu. Hlubší význam jejich výroků je ukryt pro ty, kteří jsou schopni jej interpretovat. Z Nietzscheho věty „Neměl by být právě protiklad tím pravým převlekem, v němž by krácel stud nějakého boha?“ vyplývá, že opačné tvrzení je převlekem toho, co má být vyjádřeno. Nietzsche vidí v masce způsob, kterým si pravda chrání svou hlubokou podstatu.

V Chevalierově a Gheerbrantově slovníku symbolů je maska rozdělena do tří hlavních typů používaných v Orientu, zvláště v Egyptě: divadelní maska, karnevalní maska a pohřební maska. Ve spojení s Nietzsche nás zajímá pouze maska prvního typu používaná při divadelních představeních. Autor hesla P. Grison popisuje divadelní masku, která je používána i při obřadních tancích, jako způsob, kterým se manifestuje univerzální „Self“<sup>56</sup>. Osobnost toho, kdo si masku nasadí, není modifikována, stejně jako je neměnný „Self“, ale maska se stane i symbolem božského kontaktu se světem.<sup>57</sup>

Zajímavou interpretaci masky podal Florenskij, který rozlišil mezi *tváří*, *lící* a *škraboškou*. Původní význam škrabošky je maska, která je podobná tváři, avšak uvnitř je prázdná. Tento význam tedy neodpovídá významu, který mu dal Nietzsche, a Florenskij sám upozorňuje na to, že jeho význam škrabošky je již vzdálený původním sakrálním úlohám masky, ale v příkladu líce nalezneme vtělení božského obrazu: „líc je právě projevem ontologie“.<sup>58</sup> Tvář představuje jev a denní vědomí, avšak v momentě, kdy energie obrazu Božího začne pronikat do materiální slupky, tvář se promění v líci: „líc je

---

neustále chybnému, totiž *plochému* výkladu každého slova, každého kroku, každé známky života, již projevuje.“ F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo* 40, s. 44.

<sup>56</sup> Používám zde Jungův termín „Self“, jímž Jung vyjadřuje archetip celistvosti. Je to jakýsi „archetyp nadřazeného organizujícího principu psychického jáství.“ R. H. Hopcke, *Průvodce po sebraných spisech C. G. Junga*, s. 87.

<sup>57</sup> J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, s. 70.

<sup>58</sup> P. A. Florenskij, *Ikonostas*, s. 28.

podoba Boží realizována ve tváři.<sup>59</sup> Etymologie líce je „idea“, kterou použil ve stejném významu i Platón:

*(...) a právě v tomto významu líce jako zjevené duchovní podstaty, jako nazíraného věčného smyslu, nebeské krásy určité skutečnosti, jejího vyššího předobrazu, paprsku od pramene všech obrazů, bylo slovo idea použito Platónem a prostřednictvím něho se rozšířilo do filosofie, teologie, a dokonce i do jazyka běžného života, tím, jak postupujeme opačně, od ideje k líci, si význam toho druhého úplně vyjasňujeme.<sup>60</sup>*

Později se dozvíme, jaký význam má schopnost aktivně tvořit obrazy za pomoci fantazie, která má význam pro bezprostřední erotickou přitažlivost. Zatím jsme použili příklad líce a tváře, abychom touto komparací nejen vymezili pojem masky, ale také na cíl, ke kterému míří erós, tedy ke kráse. Avšak tato krása musí být podle ruských náboženských filosofů realizována v nám známé smyslové dimenzi, tudíž i uvnitř člověka, a pokud k takovému vtělení dojde, tato krása se objeví v líci člověka.

Také Nietzsche měl svou významnou roli v dějinách filosofie a v Rusku měl obrovský ohlas jeho pojem nadčlověk, jenž byl Solovjovem interpretován jako touha po bohočlověku - což je opět pojem, který poukazuje na propojení božské krásy uvnitř člověka.<sup>61</sup> Jedním z kroků, jak dosáhnout nové formy „nadčlověka“ je zapojit dionýský instinkt, tedy i

---

<sup>59</sup> V Bibli se rozlišuje mezi obrazem Božím a podobou Boží: první je aktuální, druhý je potence, schopnost duchovní úplnosti. P. A. Florenskij, *Ikonostas*, s. 28-29.

<sup>60</sup> P. A. Florenskij, *Ikonostas*, s. 29.

<sup>61</sup> Solovjov vysvětloval úspěch pojmu nadčlověk jako jakési „rozpomínání“ na ideu původního „nadčlověka“. Ne každý ho ale vnímal jako výzvu k hlubšímu sebepoznání a možnost, která otvírá cestu k nekonečné dokonalosti a nesmrtelnosti: *Kdyby v našem vědomí nevyvstávala vzpomínka na obraz původního a nefalšovaného „nadčlověka“, skutečného vítěze nad smrtí a „prvorozeného z mrtvých“ (a nebyla by to z naší strany trošku velká zapomnětlivost?), nebo kdyby byl tento obraz zamlžen a zanesen, že by nám už v poznávání významu vlastního života a jeho smyslu neměl co říci (proč bychom jej však nemohli očistit a rozjasnit), a kdyby před námi nakonec ani žádný „nadčlověk“ nebyl, tak v každém případě existuje nadlidská cesta, po které šli, jdou a budou kráčet mnozí pro blaho všech. Náš hlavní životní zájem by měl spočívat v tom, aby na tuto cestu vstupovalo stále více lidí, aby ji zvýraznili a prokřestili, protože na jejím konci je úplné a přesvědčivé vítězství nad smrtí.* V. Solovjev, *Idea nadčlověka*, s. 44-56.

sexuální touhu, k principu apollínskému a Reale poukázal na to, že i v Platónově díle nalezneme oba principy propojeny. Je evidentní, že Platónova dialektika jako výraz apolinského principu, se stala řídicím a vyvažujícím principem k dionýské iracionalitě erótu. Z tohoto důvodu můžeme souhlasit s Realeho použitím Nietzscheho pojmů, které se staly takto populární i v Rusku.

Pro ruské symbolisty maska z *commedia dell'arte* byla symbolem nevědomí. Dva významní představitelé ruského symbolismu, Andrej Bělyj a Alexandr Blok, propojili masky z *commedia dell'arte* s Nietzscheho interpretací masky jako pokrývky, která skrývá chaos a dionýsskou sensualitu uvnitř člověka. Pro Nietzscheho maska představovala iluzi, kterou vytvořil apolinský svět snů, aby ochránil diváka před dionýským chaosem.<sup>62</sup>

Podobně můžeme shlédnout v Platónově dialogu *Symposion* proměnu masek, za nimiž se skrývá jediná podstata chaotického erótu. Platón představuje v *Symposionu* osm masek, z nichž čtyři - Faidros, Pausanias, Eryximachos a Agathon - hovoří o Erótu v negacích, při čemž převážně vyjadřují ne to, co Erós je, ale co Erós není. Tím je zahájen proces purifikace, při němž prochází k očišťování člověka od mylných představ. Tato předchozí purifikace je nutná před zahájením samotného iniciačního procesu mystérií lásky.

Naopak další čtyři masky - Aristofanés, Sókratés, Diotima z Mantineji a Alkibiadés - nám přináší definici toho, co Erós opravdu je.

Platón používá zmíněné masky k tomu, aby poukázal na pravou podstatu Erótu, která se skrývá za jednotlivými maskami pro ty, kdož jsou schopni tento význam pochopit. Maska zde pravděpodobně slouží k tomu,

---

<sup>62</sup> (...) Nietzsche's highly original interpretation of masks is another manifestation of the warring elements of dream versus reality, order versus chaos. Bely was particularly taken with the theme of masks, and it provided fertile soil for his explorations of the metaphysical and epistemological world. Mask imagery can be found frequently in both his critical articles and his artistic works. There can be little doubt about the direct relationship between Nietzsche's and Bely's concepts of the metaphysical significance of masks in pre-Socratic drama. For Nietzsche, masks represented the illusion created by the dream world of Apollo to shield the spectators from the harshness of reality or from outbreaks of Dionysian chaos. He calls them "Apollonian appearances in which Dionysus objectifies himself" (...). V. Bennett, „Aesthetic Theories from *The Birth of Tragedy* in Andrei Bely's Critical Articles, 1904-1908“, in B. G. Rosenthal, *Nietzsche in Russia*, s. 165.

aby skryla význam Erótu většině lidí, ale ne všem, ne Platónovým žákům, kteří znali jeho učení z lekcí pořádaných v Akademii.

Pro snazší pochopení je vhodné si připomenout strukturu dialogu *Symposion*. V domě Agathóna je oslavováno jeho vítězství při představení jeho první tragedie (416 př. n. l.). Po obědě Eriximachos navrhuje na základě Faidrova návrhu začít oslavné řeči na počest Eróta, který je básníky příliš přehlížen. Každý ze zúčastněných má provést pokud možno co nejkrásnější řeč o Erótu.

Úvodní proslov má Faidros, který představuje masku amaterského řečníka s pronikavou inteligencí a citlivostí. Jeho řeč je založena hlavně na autoritě básníků: Erós je nejstarší bůh, který v lidech probouzí touhu po čestnosti, tudíž je původcem ctnosti, na níž je založeno společenství lidí, tedy stát.

Následuje Pausanias jako maska politického řečníka, který se snaží ospravedlnit erós mužů zaměřený na mladíky: milující musí být schopen přivést miláčka k moudrosti, tudíž takovýto erotický vztah přivádí miláčka ke ctnosti.

Eriximachos v další řeči představuje lékaře inspirovaného přírodními filozofy, zvláště Herakleitem. Dobrý Erós má schopnost harmonicky propojovat protiklady a je projevem vesmírného kosmického zákona. Zvláště medicína je umění, které používá dobrého Eróta k vytváření harmonie opačných elementů.

Poté přichází řeč Aristofanova, jehož postava vyjadřuje Múzu komediálního umění. Podle Aristofana Erós je touha po původní plnosti člověka před jeho rozdělením.

Agathon v masce tragéda přednese řeč formálně exemplárním způsobem, avšak mylně propojil Eróta s krásou a miláčkem.

Na správnou míru byl uveden Agathonův proslov tím Sókratovým, jenž po úvodním dialogu s Agathonem přednesl doktrínu o Erotovi, kterou získal od kněžky Diotimy z Mantineje<sup>63</sup>.

---

<sup>63</sup> Za vzor pro Diotimu je považována Aspásie z Miletu, Periklova učitelka. P. Evdokimov, *La donna e la salvezza del mondo*, s. 180.

Jako poslední se představil Alkibiadés, který vstoupil opilý se skupinkou oslavenců a místo řeči o Erótu zaměřil svůj oslavný proslov na Sókrata jako na pravého milovníka.

Vrcholný moment pro odhalení tajemství Erótu v dialogu *Symposion* nastává během Sókratovy řeči opakující slova mantinejské věstkyně Diotimy. Takže nejhlubší tajemství Erótu se skrývá za dvěma maskami: Platón skrývá svou řeč za maskou Sókrata, jenž si sám nasadí masku Diotimy a tímto Platón započal ceremoniál iniciačních mysterií, který se skládá z předběžného momentu očištění, počáteční fáze tzv. malých mysterií a je uzavřen fází velkých mysterií.

### 3.2.2. Očistná fáze za pomoci dialektiky

Jako příklad pro očistný moment, který je prvním krokem iniciačního procesu, Reale vybírá citaci z dialogu *Sofistes* 229B-E. Platón zde uvádí jeden z pěti výměrů pojmu „sofista“, tedy „ušlechtilou sofistiku dobrého rodu“ jako umění, při němž je duše očišťována od falešného zdání moudrosti.

Během symposia je tomu příkladem dialog, který vede Sókratés s Agathonem, jehož Sókratés přivede k závěru, že vlastně nemá vědění o tom, o čem mluvil, tedy o Erotovi jako o bohu ze všech nejblaženějším, nejkrásnějším a nejlepším:

*A tu prý odpověděl Agathón: Podobá se, Sókrate, že nemám žádné vědění o tom, o čem jsem tehdy mluvil. (...)*

*Nedovedl bych tobě, Sókrate, odporovat; nuže budiž tomu tak, jak ty pravíš. Pravdě, milovaný Agathóne, nedovedeš odporovat, neboť odporovat Sókratovi - to není nic těžkého.<sup>64</sup>*

Prvním očistným krokem je tedy oddělení vědění (*epistémé*) od pouhého zdání (*doxa*). Lze poznat pouze to, co jest, tedy ideje:

---

<sup>64</sup> Platón, *Symposion* 201b-c.

„Tato souvztažnost mezi mírou jsoucnosti a mírou poznání, *gnómé*, užívá Platón zprvu obyčejně slova *epistémé* = „vědění“, později slova *nús* = „rozum“; poznání nedokonalé je *doxa* = „zdání“, „mínění“, a úplné neznání je *agnoia* = „neznalost“. Pro poznávání idejí neužíval Platón jednoho ustáleného názvu, právě tak, jako ho neměl pro ideje samy.

Veškerenstvo toho, co jest i co není, se tedy skládá ze dvou světů a z negace:

<i>Skutečná jsoucna</i> jsou	<i>věci, které se dějí,</i> jsou	<i>nejsoucno,</i>
<i>Svět idejí,</i>	<i>svět smyslový,</i>	
k němuž náleží	k němuž náleží	k němuž náleží
<i>Poznání=vědění;</i>	<i>zdání=mínění</i>	<i>neznalost;</i>
<i>Jsou poznatelná</i>	<i>jsou mínitelné</i>	<i>je nepoznatelné</i> <sup>65</sup>

V 6. knize *Ústavy* (507 b) je poznávání přirovnáno k vidění. Duše vidí to, nač svítí pravda a jsoucno, tedy v tento moment nastává poznání. Proto je jasnost pravdy a jsoucnosti důležitá a Platón používá za tímto účelem dialog a dialektiku.

Agathonova přípravná role tzv. očištného momentu iniciačního procesu je role básníka-sofisty, který z jedné strany opěvováním Eróta oslavuje sám sebe, na druhé straně svým básnickým přednesem se z hmoty stává forma, z pojmu obraz a z obsahu čisté slovo.<sup>66</sup>

Agathonova maska, společně s maskou Sókrata a Diotimy, se stane částí hry tří masek, kterou je důležité vzít na vědomí pro pochopení tajemství Eróta, jež Platón odhaluje esoterickým způsobem svým následovníkům.

Krása formálního Agathonova proslovu nestačí k tomu, aby vyjádřila pravdu, tudíž Sókratés zahájil očištný proces pravdivého od falešných domněnek. Poté, co si Agathon uvědomil svou chybu, Sókratés se následovně dostal do stejné pozice, ve které se nacházel Agathon: Sókratovy výroky byly popřeny novou maskou Diotimy. Pravda neboli *alétheia*<sup>67</sup> má

<sup>65</sup> F. Novotný, *O Platónovi. Díl třetí*, s. 57.

<sup>66</sup> G. Reale, *Platone. Alla ricerca della sapienza segreta*, s. 133.

<sup>67</sup> „Pravda jako *alétheia* má v řečtině jiný původ než její latinský překlad *veritas*. *Veritas* je spojena se slovesem *vereor*, respekt, mít obavy a také s *vis* „síla“. *Alétheia* se naopak skládá z prvního písmena alfa, které vyjadřuje negaci a z kořene *lath-*, z kterého se tvoří sloveso

pro Platóna význam konečné vize, která ukončí hledání moudrosti. Také poznání Eróta je spojeno s mystickou vizí, kterou Diotima získala během aktu věštby. Nejvyšší poznání o Erótu tudíž není zakončeno dialektickou úvahou, ale zjevenou pravdou a tento moment zjevení přichází ve fázi iniciace neboli zasvěcení<sup>68</sup> do pravé podstaty Eróta.

### 3.2.3. Iniciační moment zasvěcení do tajemství Eróta

**P**o očištném dialektickém procesu tedy přichází fáze momentu iniciačního a hlavním protagonistou se stane žena, která ale nezískala pravdu racionálním uvažováním, nýbrž se stala přijímacím prvkem, do něhož byla pravda vložena z vnějšku. Avšak dialektika je důležitým přípravným momentem, kterým je nutno projít ještě před zasvěcením, tudíž se nejedná pouze o pasivní přijetí pravdy ze strany toho, kdo má být zasvěcen, ale i jeho lidská část se musí tohoto procesu aktivně zúčastnit. Tento druh zasvěcení se odlišuje od tradičního způsobu, během něhož zasvěcenec musel překonat svou lidskou část a stal se závislým na svém průvodci-knězi, který nahrazoval jeho vlastní vědomí.

Sókratés tedy „očistil“ Agathona od představy, že Erós je totožný s krásou a použil při tom dialektickou metodu, která přivede Agathona k vědomí vlastního nevědění:

---

*lantháno*, „zůstanu skryt“, a jeho rozvitý tvar *epilanthánomai*, „zapomenu“ a podstatné jméno *léthe*, „zapomnění“. Podle původního významu tedy původní význam slova *alétheia* je něco, co nezůstává skryto nebo vystupuje ze zapomnění.“ M. Meseri, *Verità*, s. 17-18.

<sup>68</sup> Během zasvěcení do škol mystérií nejde „o přenos tajného vědění od mistrů a pokročilých na žáka. Zasvěcení je spíše procesem v žáku samotném, při němž si uvědomí, co bylo dosud neuvědomělé. Uvědomí si, že pravé Já je v jeho nitru a že tamtéž je zastoupen i svět démonů. Tento proces uvědomění mu nemůže nikdo vzít. Je to vnitřní práce, kterou musí vykonat on sám. Může však být až k určitému stupni podporován zvnějšku. To je úkolem školy mystérií, ke které patří. Symboly, podobenství a učení v žáku mohou podle principu rezonance odhalit zasuté vrstvy duchovního světa. Stimulace z vnějšku by však neměla ani ten nejmenší úspěch, kdyby v žáku pravé Já na uvědomění již nečekalo, kdyby uvědomění již „nenastalo“. Nikdo, kdo stojí mimo, nemá k pravému Já přístup.“ K. Dietzfelbinger, *Školy mystérií*, s. 18.



*Podle mého mínění zcela dobře jsi pravil na začátku své řeči, milý Agathóne, že nejprve jest ukázati vlastnosti samého Eróta a potom jeho působení. Tento úvod se mi velmi líbí. Nuže, když jsi tolik krásně a skvěle vyložil o Erótovi, jaký jest, řekni mi ještě i toto: Zdalipak Erós jakožto láska a touha má vztah k něčemu, či nemá? Netáži se snad potom, čím je, zdali je syn některé matky nebo některého otce - neboť směšná by byla otázka, zdali je Erós láska matčina nebo otcova-, nýbrž jako kdybych se v stejném smyslu tázal na otce, zdali je otec otcem něčím, či ne, tu bys mi jistě řekl, kdybys chtěl dobře odpovědět, že otec je otcem buď syna, nebo dcery; či ne?*

*Ovšem, odpověděl Agathón.*

*A matka snad právě tak?*

*Přisvědčil i k tomu.*

*Tedy mi ještě odpověz na něco více, řekl Sókrates, abys lépe pochopil, co chci. Což kdybych se tě tázal: a jak bratr jakožto bratr jest bratrem něčím, či ne?*

*Řekl, že ano.*

*Ne-li bratra nebo sestry?*

*Souhlasil.*

*Nuže pokus se pověděti i o Erótu. Má Erós jakožto láska vztah k něčemu, či nemá?*

*Ovšem že má.*

*K čemu, to si zatím uschovej ve své paměti, pravil prý Sókratés; řekni jen tolik, zda Erós touží po tom, k čemu se vztahuje, či ne?*

*Ovšem.*

*Zdalipak touží a cítí lásku, když předmět své touhy a lásky má, či když ho nemá?*

*Podobá se, že když nemá.*

*Hled, pravil Sókratés, nemá-li se místo 'podobá se' spíše říci, že je nutné, že touží po tom, co nemá, sice netouží, jestliže mu to nechybí. Mně se totiž až kupodivu zdá, Agathone, že je to nutné; a co tobě?*

*I mně se tak zdá.*

*Dobře. Chtěl by tedy snad nějaký velikán být veliký nebo silák silný?*

*Podle toho, co jsme uznali, to není možno.*

*Ano, vždyť přece by to nechybělo tomu, kdo byl takový.*

*Máš pravdu.*

*Ale i kdyby si silák přál býti silný, pravil Sókratés, a rychlý býti rychlý a zdravý býti zdrav, tu by si snad někdo pomyslíl vzhledem k těmto případům a všem podobným, že lidé, ač jsou takoví a mají to, přece touží po tom, co mají - abychom se nedali zmásti, proto pravím - tito lidé, rozumíš-li, Agathone, nutně ovšem mají v přítomné chvíli všechno to, co mají, at už si to přejí, nebo ne, a kdo by také po tomto toužil? Ale kdykoli někdo praví: Já jsem zdrav a přeji si býti zdrav, jsem bohat a přeji si býti bohat a toužím právě po tom, co mám, řekli bychom mu: ty, člověče, který máš bohatství, zdraví i sílu, chceš míti tyto věci i pro budoucnost, neboť v přítomné době je máš, at si jich přeješ, nebo nepřeješ; tedy kdykoli říkáš "toužím po tom, co mám", nic jiného patrně nepravíš než toto: "Přeji si, abych měl i pro budoucí čas to, co mám nyní." Nemusil by přisvědčiti?*

*Agathon souhlasil*

*Tu prý řekl Sókratés: Tedy zajisté je to i zde touha po tom, co člověku ještě není pohotově a co nemá, totiž aby se mu ty věci zachovaly a byly v jeho majetku pro budoucí čas.*

*Ano.*

*Tedy i tento, i každý jiný, kdo touží po něčem, touží po tom, co mu není pohotově a co není v jeho majetku; to, co nemá a co sám není a čeho se mu nedostává, to jsou předměty touhy a lásky, ano?*

*Ovšem.*

*Nuže tedy, řekl Sókratés, opakujme závěry, ke kterým jsme došli. Není-li pravda, že se Erós za první vztahuje k jistým věcem a za druhé že to jsou ty, jichž má nedostatek?*

*Ano.*

*Dále si vzpomeň, které věci jsi jmenoval ve své řeči jako předmět touhy Erotovy; chceš-li, upamatuji tě. Řekl jsi, tuším, asi tak, že mezi bohy nastal řád z lásky ke kráse; neboť k ošklivým věcem by se láska nemohla vztahovat. Nepravil jsi tak nějak?*

*Ano, řekl Agathon.*

*A dobře máš, příteli, odvětil Sókratés; a jestliže je tomu tak, tedy jistě je Erós touha po kráse, a ne po ošklivosti?*

*Přisvědčil.*

*Zdalipak jsme souhlasně neuznali, že touží po tom, čeho se mu nedostává a co nemá?*

*Ano.*

*Nedostává se tedy Erótu krásy a té nemá.*

*Nutně to vyplývá.*

*A což, jmenuješ krásným to, čemu se nedostává krásy a co naprosto krásy nemá?*

*To ne.*

*Tedy ještě tvrdíš, že je Erós krásný, jestliže se to tak má?*

*A tu prý odpověděl Agathon: Podobá se, Sókrate, že nemám žádné vědění o tom, o čem jsem tehdy mluvil.*

*A přece jsi mluvil krásně, Agathone. Ale řekni mi ještě několi slov: Nemyslíš, že dobré věci jsou také krásné?*

*Ano.*

*Jestliže se tedy Erotovi nedostává krásy a dobro je krásné, nedostává se mu také asi dobra.*

*Nedovedl bych tobě, Sókrate, odporovat; nuže budiž tomu tak, jak pravíš.*

*Pravdě, milovaný Agathone, nedovedeš odporovat, neboť odporovat Sókratovi - to není nic těžkého.<sup>69</sup>*

Poslední větou nám Sókratés napovídá, že pravda je něco, co nevychází z člověka, není spojena s dialektickým procesem, který jen očišťuje od lži. Pravda je spojena s vizí, proto Platón nasadí Sókratovi další masku - masku Diotimy - která mu předala mysticky získanou pravdu.

### 3.2.4. Iniciece do malých mystérií: mýtus o původu Erótu

**V**e druhé fázi iniciačního procesu tzv. malých mystérií dochází k představení mýtu o Erotově matce a otci a jeho zrození, kterému předchází vysvětlení, co vlastně Erós je, tedy daimonská bytost, která je prostředníkem mezi bohem a člověkem:

*Jako prostředník a posel chodí on k bohům od lidí a k lidem od bohů, přenášeje z jedné strany prosby a oběti, z druhé strany rozkazy a odplaty za*

---

<sup>69</sup> Platón, *Symposion* 199c-201c.

*oběti; jest uprostřed a vyplňuje mezeru mezi obojími, takže vše je spjato v jeden celek. Skrze něho se provádí i veškeré věštění a umění kněží i těch, kteří se zabývají oběťmi, i zasvěcováním, i zařikáváním, i veškerým vykládáním budoucnosti a kouzly. Neboť bůh se s člověkem přímo nestýká, ale všechny styky a rozmluvy mezi bohy a lidmi v bdění i ve spánku se dějí skrze tohoto daimona; a kdo je znalý v těchto věcech, to je muž daimonský, ale kdo je znalý v něčem jiném, buď v nějakých uměních, nebo řemeslech, je člověk sprostý. Těchto daimonů je mnoho a různých, jeden pak z nich jest i Erós.<sup>70</sup>*

Erós tedy není jen prostředník, ale i sprostředkovatel, který propojuje smrtelné s nesmrtelným.

Poté následuje mýtus o zrození Eróta. Mýtus měl pro Platóna důležitou roli a jeho žák Aristotelés propojil mýtus s filosofií, jelikož počátky filosofie spojuje s údivem a mýtus v sobě zahrnuje věci, které tento údiv vzbuzují.<sup>71</sup> Mýtus měl přesnou funkci během zasvěcení, ke kterému docházelo ve školách mystérií. Tyto školy sloužily tomu, kdo byl zklamán z nedokonalosti smyslového světa a začal cítit potřebu přechodu do světa duchovního. Cílem cesty žáka mystérií je *rozbít „vězení“ na povrchu a žít v řádu duchovního světa, který je také řádem pravého Já*<sup>72</sup>. Po oddělení pravdy od omylu za pomoci dialektického myšlení, následuje další krok směrem k osvobození se od smyslového vězení a tím je rozpomínání se duše na zkušenosti, které zapomněla po pádu do těla. Mytologické obrazy jsou pomůckou k tomuto rozpomínání.

Jak uvádí Reale, Platón používá dvě formy myšlení: myšlení za použití pojmů a myšlení za použití obrazů, které je na stejné, ne-li na hlubší úrovni, jako pojmové myšlení.<sup>73</sup> Podívejme se tedy na mýtus, kterým nám Platón předkládá obraz o zrození Eróta:

---

<sup>70</sup> Platón, *Symposion* 202e-203a.

<sup>71</sup> Aristotelés, *Metafyzika* I, 98210-20.

<sup>72</sup> K. Dietzfelbinger, *Školy mystérií*, s. 13.

<sup>73</sup> G. Reale, *Eros demone mediatore e il gioco delle maschere nel „Simposio“ di Platone*, s. 172.

*Když se narodila Afrodité, všichni bozi byli na hostině a mezi nimi i Poros, Důmysl, syn Métidin<sup>74</sup>, bohyně rozumnosti. Když byli po jídle, přišla žebrať, jak bývá o hodech, Penia, Chudoba,<sup>75</sup> a stála u dveří. Zatím Poros zpít nektarem - neboť víno<sup>76</sup> tehdy ještě nebylo - vešel do Diovy zahrady a tam zmožen spal. A tu si Penia, puzena svou bídou, vymyslíla, aby měla z Pora dítě; lehne si vedle něho a počala Eróta. Proto tedy je Erós průvodcem a služebníkem Afroditiným, poněvadž byl zplozen o jejích narozeninách, a zároveň je svou přirozeností milovníkem krásna, protože i Afrodité jest krásná. A jako syn Porův a Peniin má takovýto osud. Za prvé je stále chud a docela není hebký a krásný, za jakého jest obyčejně pokládán, nýbrž tvrdý a drsný, bez obuvi a bez příbytku, líhá vždy na holé zemi a bez příkrývky, spí pod širým nebem u dveří a na cestách, žije tak jako matka, jsa neustále sdružen s nedostatkem. Ale po otci má zase to, že strojí úklady krásným a dobrým, je zmužilý, smělý a vytrvalý, mocný lovec, jenž stále osnuje nějaké nástrahy, žádostivý přemýšlení a vynalézavý, milovný moudrosti po všechen život, mocný čaroděj, kouzelník a sofista; jeho přirozenost není ani nesmrtelná, ani smrtelná, nýbrž v jednom a témž dni hned kvete a žije, kdykoli dosáhne zdaru, hned zase umírá a opět ožívá silou přirozenosti svého otce, a co si získává, vždy zase mu uniká, takže Erós nikdy nemá nouze ani bohatství a také je uprostřed mezi moudrostí a nevědomostí. Je tomu totiž tak. Z bohů nikdo nehledá moudrost, ani netouží státi se moudrým - neboť jest moudrý -, ani je-li někdo jiný moudrý, nehledá moudrosti. Naopak ani nevědomí nehledají moudrosti, netouží státi se*

---

<sup>74</sup> „Poros je personifikace pojmu πόρος = průchod, cesta, prostředek, důmysl; jeho zosobnění se vyskytuje již u básníka Alkmana. Métis = Rozumnost, podle Hésiodovy *Theogonie* první choť Diova.“ Poznámka F. Novotného, in Platón, *Symposion*, s. 80.

<sup>75</sup> Tato personifikace se vyskytuje také v Aristofanově komedii *Plútos*. Poznámka F. Novotného, in Platón, *Symposion*, s. 80.

<sup>76</sup> Všeobecně je víno pro svou podobnost s krví symbolem života a nesmrtelnosti. V mytologii antického Řecka víno nahrazovalo krev Dionýsovu a symbolizovalo nesmrtelnost. V dionýských mýtech bylo víno také symbolem poznání a iniciace. Nejvíce komentovaný symbolismus vína odkazuje na pasáž ze sbírky židovských svatebních písní nazvané „Píseň písní“ z 5.-3. stol. př. n. l.: „On mě uvedl do domu vína, jeho prapor nade mnou je láska.“ (2,4). Órigenés vidí ve víně Svatého Ducha, Moudrost a Pravdu. Podle Klementa Alexandrijského víno má vztah k chlebu stejný jako kontemplativní život a gnoze mají k aktivnímu životu a víře. J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Dizionario dei simboli*, s. 557-558.

*moudřími; neboť právě v tom záleží zlo nevědomosti, že člověk, který není ani krásný a dobrý, ani moudrý, si o sobě myslí, že je dokonalý. Tak nikdo necítí svého nedostatku, netouží po tom, čeho nedostatku necítí.*<sup>77</sup>

Na rozdíl od Eryximacha, který ve své řeči popisuje Erós jako princip harmonického propojení opačných sil na ontologické úrovni naturalistických filosofů, Sókratovým proslovem Platón posunuje Erós na bipolární princip reality na všech úrovních: od materiálního principu jako *diáda* velkého a malého až k *Jednomu* a jeho projevu v Dobru. Erós podporuje stabilitu bytí na základě dynamické bipolární reprodukce na různých stupních bytí. Reale vysvětluje význam mytologického obrazu zrození Eróta, vycházející z Plutarkova textu *Iside a Osiride*, tedy Penia je symbolem hmoty a materiálním principem (diádou) a Poros, přestože symbolizuje opačný princip hmoty, není prvním a nejvyšším principem, ale jeho derivátem. Poros je síla, která k sobě poutá veškerou realitu, přestože není nejvyšším principem. Z toho vyplývá, že tyto dva principy jsou na sobě závislé a nemohou existovat jeden bez druhého: hmota usiluje o formu a forma usiluje o formování hmoty.

Také Aristofanés popisuje v mýtu o androgynovi rozdělení lidí na dvě poloviny, tudíž bipolární rozdělení je zde specificky zaměřeno na lidskou přirozenost a Erós způsobuje touhu po sjednocení, po Jednom a po původní celistvosti. Mýtem o Porovi a Penii se tedy dotýkáme pojetí světa a jeho bipolární struktury, kterou nalezneme jak v umělecké tvorbě, tak v náboženství a filosofii antických Řeků. Například v Hesiodově *Teogonii* je popsáno rozdělení světa a bohů na dvě kosmické síly: bezformý Chaos a zformovaná Gaia. Také bipolární struktura boha Apolla je symbolizována lyrou a luky a šípy a samotní bohové mají své protiklady jako Artemis, panenská bohyně a ochránkyně rodiček, je protikladem Afrodity, nebo Apollo má svůj protiklad v bohu Dionýsovi.

---

<sup>77</sup> Platón, *Symposion* 203b-204a.

### 3.2.5. Iniciace do velkých mystérií: erotické zasvěcení

**V**rcholný iniciační moment tzv. velkých mystérií nás přivádí k vizi a kontemplaci Krásy, jež se stane nejvyšším stadiem řebříčku různých stupňů Erótu, po kterém zasvěčenec stoupá.

V dialogu *Symposion* Platón rozlišuje pět stupňů zasvěcení, jež jsou vyjádřeny slovy Diotimy, která poučuje Sókrata o cíli lásky. Tedy zde se již nejedná o cíl sexuálního spojení, jež pro Platóna představuje první stupeň, ale nejvyšší cíl je Krása:

*Do těchto tajemství lásky, Sókrate, snad i ty bys mohl býti zasvěcen; ale nevím, zdali bys byl schopen k vrcholnému a zirávému stupni zasvěcení, ke kterému jest i toto při správném postupu jen přípravou. Nuže, vyložím ti to a nebude mi chybět dobré vůle; ty pak se pokoušej sledovati, budeš-li s to. Kdo chce náležitou cestou jíti za touto věcí, musí z počátku v mládí chodit za krásnými těly a nejprve, jestliže ho správně vede jeho vůdce, milovat jedno tělo a tam plodit krásné myšlenky; ale potom má poznati, že krása jevíci se na kterémkoli těle jest sestra krásy na druhém těle, a má-li jíti za vnější krásou vůbec, bylo by velmi nerozumné, nepokládat každou krásu jevíci se na všech tělech za jednu a tutéž. Když si toto uvědomí, musí se stát milovníkem všech krásných těl, a naopak ustati v oné prudké lásce k jednomu, povznést se nad ni a pokládat ji za malichernou. Potom nabude přesvědčení, že krása v duších je cennější než krása těla, takže by mu stačil i málo sličný člověk, jen když by měl ušlechtilou duši, a takového by miloval, pečoval o něj a rodil by i vynalézal takové myšlenky, které by činily mladé lidi lepšími. Tím by byl přinucen pohledět dále na krásu jevíci se v činnostech a v zákonech a uviděti příbuznost toho všeho vespolek, aby usoudil, že tělesná krása je něco malého. Po činnostech musí být přiveden k poznatkům, aby viděl zase krásu poznatků, 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 porobě 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 nezávistivém filosofování, až by zesíliv a zmohutněv uviděl jisté jedno*

*vědění, jež se vztahuje ke krásnu, o kterém nyní povím. Snaž se poslouchat co nejpozorněji.*<sup>78</sup>

Zde Diotima popisuje vrcholný iniciační moment tzv. velkých mystérií, který je zakončen kontemplací čisté Krásky, ke které dochází poté, co zasvěcenec prošel několika stupni Erótu.

### **První stupeň zasvěcení - láska ke kráse těla**

Za první stupeň je označen moment, během kterého je člověk přitahován tělesnou krásou, jež vzbuzuje emoce stimulující duši ke zrození toho, co se v ní již nachází. Duše má tedy „plodit krásné myšlenky“, jež jsou stimulovány krásným tělem. Přestože je to krása těla, která začíná probouzet duši k vznešeným myšlenkám, prvním krokem zasvěcenice je rozeznat krásu, která není tělesného původu a která je jednotná v kráse všech těl. Tudiž se zde nejedná o sexuální přitažlivost, ale o přitažlivost k formě krásy, kterou obsahují všechna krásná těla. Platón považuje živočišnou sexuální rozkoš za nepřirozenou pro člověka, avšak upozorňuje, že pouze zasvěcenec je schopen rozeznat „božský obličej“ v tělesné kráse:

*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 nepociťuje úcty, nýbrž poddáv se rozkoši způsobu čtvernožce chce se pářit a plodit děti a, přátele se s bujností, nebojí se ani se nestydí honit se za rozkoší i proti přirozenosti. Ale kdo byl nedávno zasvěcen, kdo mnoho užil tehdejší podívané, kdykoli uvidí božský obličej, dobře vypoodobňující krásu, nebo nějaký takový útvar těla, nejprve se zachvěje a obejde ho cosi z tehdejších hrůz, potom dívaje se na ten zjev uctívá jej jako boha, a kdyby se nebál zdání přílišné šílenosti, obětoval by svému miláčku jako soše a bohu.*<sup>79</sup>

---

<sup>78</sup> Platón, *Symposion* 210a-210d.

<sup>79</sup> Platón, *Faidros*, 250e-251a.



Platón zde tedy evidentně nesouhlasí s homosexuálními praktikami, které byly rozvinuté v antickém Řecku, tudíž i láska učitele k žákovi musí být v Platónově případě chápána jako láska „platonická“ bez jakéhokoli sexuálního kontaktu. Stejný přístup k sexualitě nalezneme i u Sókrata, jenž překvapil svým sexuálním nezájmem homosexuálně zaměřeného Alkibiada proslulého svou krásou:

*(...) on (Sókratés) tak zvítězil nad mou krásou a pohrdl jí a vysmál se jí a potupil ji - myslil jsem, že ta něco znamená, muži soudcové -, neboť jste soudci Sókratovy pýchy - vždyt dobře vězte, při bozích a bohyních, že jsem vstal po noci strávené se Sókratem nejinak, než bych byl spal s otcem nebo starším bratrem.<sup>80</sup>*

Krásu mužského těla se stala hlavním cílem aristokratických Atéňanů, kteří začali zřizovat tělocvičny podle vzoru Sparty. Zatímco však ve Spartě byla tělesná výchova pěstována za účelem branné zdatnosti budoucích bojovníků, v Aténách byl obranný cíl gymnastiky „zušlechtěn pudovou touhou, aby tělo cvičením nabývalo ladnosti a krásy, která by se připojovala k zdatnosti duševní a tvořila s ní onu ušlechtilost, aristokratickou kalokagathii, jejíž ideál v Athénách zůstal nedotčen i za plného rozkvětu demokracie.“<sup>81</sup>

V řečtině byla tělocvična označována dvěma výrazy: *palaistra* a *gymnasion*. Zatímco výraz *palaistra*, jehož základ tvoří slovo *palé* (zápolení) vyjadřovalo cvičiště pro zápolení, slovem *gymnasion*, jehož původ se vztahuje k přídavnému jménu *gymnos* ( nahý), bylo označováno místo pro všechny druhy cviků, jež prováděli nazí jinoši a muži, což podporovalo rozšíření pederastie a homosexuality. Palaistry a gymnasia se staly i výchovným ústavem, v němž sofisté přednášeli mužské mládeži a již od konce V. století př. n. l. se ke jménu *gymnasion* spojovala představa výchovného ústavu. Také Sókratés byl stálým návštěvníkem palaister a gymnasií, v nichž vyrůstal i mladý Platón, který do jejich prostředí zasadil rozmluvy nacházejících se například v dialogích *Lysides*, *Charmides*,

---

<sup>80</sup> Platón, *Symposion*, 219c-d.

<sup>81</sup> F. Novotný, *O Platónovi. Díl první*, s. 32.

Euthydemos nebo Theaitetos<sup>82</sup>, avšak podle svědectví *Zákonů* Platón odsuzuje pederastii a homosexualitu, jež považuje za nebezpečné jak pro jednotlivce, tak pro celou obec:

*(...) pokud jde o lásky k dětem mužského i ženského pohlaví a o lásky žen k ženám jakoby mužům a mužů k mužům jakoby k ženám, z nichž vznikly nesčíslné neblahé následky pro lidi v soukromí i pro celé obce - jak bychom se toho uvarovali a kterým lékem nalezneme pro všechny jednotlivé tyto případy únik z takového nebezpečí? To není docela snadné, Kleinio. Vždyť v nemálo jiných ohledech nám celá Kréta i Lakedaimón hodně přispívají, když dáváme zákony rozdílné od povahy většiny lidí, avšak co se týče lásek - jsme sami a můžeme si to říci -, nám veskrze odporují. Neboť jestliže někdo řídě se přírodou vydá zákon z doby před Laiem, že totiž je správné, aby muži a chlapci mezi sebou neobcovali v pohlavním styku jako se ženami, uváděje za svědka přirozenost zvířat a ukazuje, že se k takovému účelu nedotýká samec samce, protože to není přirozené, snad by mluvil řeč přesvědčivou, avšak s vašimi obcemi by nijak nebyl v souhlase.<sup>83</sup>*

Jestliže se vrátíme k prvnímu stupni zasvěcení, na základě citovaných pasáží je nám jasné, že pro Platóna tělo nemá vzbuzovat sexuální přitažlivost, ale krása těla má zasvěcenci připomenout ideální krásu, čímž se mu otevře cesta ke stupni druhému, tedy k lásce ke krásným duším.

## Druhý stupeň zasvěcení - láska ke krásným duším

Poté co se zasvěcenec povznese nad krásu těl, zjistí, že důležitější je krása duševní. Je důležité si uvědomit, že slovo „duše“ získává se Sókratem nový význam:

*Co znamená „duše“? Bylo již častěji pěkně ukázáno (Burnet, Kuhn, Taylor), že slovo „duše“ u Sókrata dostalo proti vší řecké tradici nový zvuk. Duše byla buď, jako v náboženství homérském, stínem, který zbývá, když život*

---

<sup>82</sup> F. Novotný, *O Platónovi. Díl první*, s. 34.

<sup>83</sup> Platón, *Zákony* 8, 836b-c.

*opustí tělo; nebo, jako v orfismu a pythagorejství, subjektem velkého metafyzického osudu, který přesahuje po všech stránkách tento malý empirický život - vzpomeňme veršů, kde Empedoklés říká o Pythagorovi, jak silou svého ducha pronikal každou podrobnost v každém ze svých třiceti životů! U Sókrata je duše rovněž nositelkou osudu. Ale je to vnitřní osud, vnitřní určení člověka. Duše rozhoduje o sobě samé a má k tomuto cíli moc, která je jen jí vlastní - poznání pravdy, sílu rozeznání dobrého a zlého. To v nás tedy, co o sobě samém konečně rozhoduje na základě poznání dobrého, je duše u Sókrata.<sup>84</sup>*

Byl to právě Sókratés, kdo ovlivňoval mladé lidi a přiváděl je na cestu duševního zdokonalování. Jako příklad lze uvést krásného Alkibiada, který ve své řeči během hostiny přirovnává Sókrata k otvíracím silénům:

*Nuže tedy pravím, že je zcela podoben těm silénům vystaveným v sochařských dílnách, které umělci vytvářejí se syringami nebo s píšťalami; když se rozevrou, ukáže se, že uvnitř v sobě chovají sošky bohů.<sup>85</sup>*

Na první pohled jsou Sókratovy řeči směšné a zdánlivě nepochopitelné. Pouze ten, kdo je schopen nahlédnout pod povrch a otevřít „sošku siléna“, nalezne uvnitř božský oheň, k němuž je rozumný a božský obsah Sókratových řečí Alkibiadem přirovnán. Alkibiadés, který byl zvyklý být milován pro svou krásu, se z milovaného stane milovníkem nevzhledného Sókrata, jehož duševní krása vyhrála nad krásou fyzickou. Zamilovat se do Sókrata, jako tomu bylo v případě Alkibiada, Charmida nebo Eutydhéma<sup>86</sup>, znamená tedy nezamilovat se do tělesné krásy, ale do metafyzické krásy poté, co díky Sókratově ironii si mladíci uvědomí, že právě tento druh krásy jim chybí.

Sókratés jako první začal prosazovat teorii, později podpořenou Platónovou metafyzikou, o totožnosti člověka s jeho duší, z čehož vyplývá,

---

<sup>84</sup> J. Patočka, *Socrate*, s. 352.

<sup>85</sup> Platón, *Symposion* 215b.

<sup>86</sup> Platón, *Symposion* 222a-b.

že člověk má usilovat o krásu duševní. Sókratovo učení v sobě odráží obsah nápisu, který se nachází v Delfách: „Poznej sám sebe“.<sup>87</sup>

Poznání je ale spojeno s duchovním cvičením a Sókratés nevyučuje žádný filosofický systém, nýbrž vyučuje duchovní cvičení.<sup>88</sup> Sókratés nehledá definice spravedlnosti, ale snaží se žít spravedlivý život. Sókratés není sofomudrc, ale je filo-sofos, tedy člověk toužící po sofii-moudrosti a je si vědom své nevědomosti, protože tuto sofii nevlastní. Tato touha po moudrosti dělá ze Sókrata Eróta. Zamilovat se do Sókrata tedy znamená zamilovat se do Eróta a Platón v dialogu *Symposion* jasně vyjadřuje totožnost Eróta s filosofem, jelikož stejně jako Erós, který je touha po krásu, je filosof touha po moudrosti: „Moudrost je věru jedna z nejkrásnějších věcí a Erós je nutně filosof, a jakožto filosof je uprostřed mezi moudrým a nevědomým.“<sup>89</sup>

### Třetí stupeň - láska ke krásě v lidské činnosti a zákonech

Jako třetí stupeň zasvěcení Reale uvádí zasvěcení do krásy lidské činnosti a schopnosti tvorby zákonů podobných těm, které Likurg zanechal Spartě a Solón Athenám. Krása na tomto stupni odpovídá harmonii a správné míře, z nichž pak pochází ctnosti - zvláštní místo zde zaujímá zdravý rozum (*sophrosyne*) a spravedlnost, neboť tvoří spravedlivě uspořádané Obce (*polis*).<sup>90</sup>

Platón klade důraz na Obec jako na celek, a ne na malý počet privilegovaných jednotlivců:

*(...) nezakládáme své obce hledíce k tomu, abychom měli jeden stav vynikající měrou štasten, nýbrž aby celá obec byla co nejšťastnější. (...) v takovéto obci bychom nejspíše našli spravedlnost a naopak zase v obci s nejhorším zřízením nespravedlnost (...).Nyní tedy vytváříme, jak myslíme, tu šťastnou obec, ne tak, že bychom šťastnými činili výhradně několik málo lidí v ní, nýbrž celou obec.*<sup>91</sup>

<sup>87</sup> Platón, *Alkibiadés* 120d; Platón, *Obrana Sókrata* 36c.

<sup>88</sup> P. Hadot, *Esercizi spirituali*, s. 100.

<sup>89</sup> Platón, *Symposion* 204b.

<sup>90</sup> G. Reale, *Platone alla ricerca della sapienza segreta*, s. 217.

<sup>91</sup> Platón, *Ústava IV*, 420b-c.

Přestože se na první pohled zdá, že by se měl jednotlivec podřídit obci, pro Platóna je duše jednotlivce propojena s děním v obci. Obec je jakási velká duše, která odpovídá duším jednotlivců, a proto je z ní jednodušší vyzorovat nespravedlnost, kterou by pak měli jednotlivci nalézt uvnitř sebe:

*(...) kdybychom se pokusili podívat na spravedlnost napřed u některého většího z jejich projevů, snáze by bylo možno uvidět ji v jednotlivém člověku. (...) Nuže, co se nám objevilo tam (v obci), přenášejme na jednotlivce, a jestliže se to bude shodovat, bude dobře; pakli se bude objevovat u jednotlivce něco jiného, vrátíme se zase k obci a budeme zkoušet, a pozorujíc jedno vedle druhého a jako dvě dřeva o sebe trouce, snad bychom dosáhli, že by z toho jako z dřev o sebe třených vyšlehla spravedlnost; a jakmile se ukáže, ustálíme ji sami u sebe.<sup>92</sup>*

Podle Platóna je spravedlnost uskutečněna v momentě, kdy každý ze tří zastupitelů obce (správců obce, vojínů a dělníků) vykonává svou funkci a nepřechází od jedné ke druhé. Platón považuje mnohodělnost při třech stavech a přestupování z jednoho stavu do druhého největším zločinem, neboť v tomto případě se jedná o nespravedlnost.

Podobně jako dobro v obci, které je zachováno v případě, že každý z občanů je aktivní ve stavu, který mu přirozeně náleží, stejně tak ctnosti spojené s jednotlivými funkcemi duše musí plnit svou přirozenou funkci.

Platón dělí duši na tři složky, rozumovou (*nús*), srdnatou (*thymos*) a žádostivou (*epithymétikon*), jež odpovídají i třem stavům ve společnosti, kněžskému, vojenskému a řemeslníků. Každá složka touží naplnit svou žádost, jež vzbuzuje city a slasti, které jsou podle původu vzniku rozdílné. Rozumová složka usiluje o poznání pravdy. Srdnost touží po moci, tudíž miluje vítězství a cti. Žádostivá složka touží po jídle, pití, po rozkoších pohlavního styku apod., což předpokládá dostatek peněz, proto je „milovná peněz a zisku“.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> Platón, *Ústava* IV 434d-435a.

<sup>93</sup> Platón, *Ústava* 580e-581b.

Podle složky, která v duši člověka převládá, Platón určuje různé typy povah, z nichž nejvýše staví milovníky moudrosti, tedy filosofy. Avšak i další typy povah mohou být dobré, pokud si stanoví za svou normu určitou dobrot: srdnost by měla mířit ke statečnosti a žádostivost ke zdravému rozumu (*sófrsyné*).

Jak již bylo řečeno, Reale dává sófrsyné zvláštní význam, jelikož společně se spravedlností jsou základem správně uspořádané Obce, ale je i spojen s pojmem „zlaté střední cesty“. Podle Novotného je termín *sófrsyné* těžko přeložitelný do češtiny:

*Základní složkou řecké mravnosti - v životě i v theoretickém myšlení - byla ctnost, jejíž řecké jméno sófrsyné je těžko nebo snad nemožno výstižně přeložit do kteréhokoli jiného jazyka. Adjektivum sófrón, které je jeho základem, bylo vytvořeno ze dvou slov, sós „zdravý“ a frén „mysl“. Sófrón, „člověk se zdravou myslí“, je Řekům ten, kdo sám u sebe podřizuje své žádosti svému rozumu a v chování k jiným lidem potlačuje své sobectví uznáváním obecných názorů o dobru a krásnu; je to člověk vyrovnaný, vyznačující se umírněností a sebekázní, v ničem nezacházející do výstřednosti. Slovo „uměřenost“, jímž bývá nyní jméno sófrsyné v češtině překládáno - starší překlad je „mírnost“ - vystihuje toliko jednu stránku této ctnosti; vhodnější je překlad „rozumnost“, přenášíme-li do něho představu spojované s výrazy „rozumný život“, „rozumně žít“, „zdravý rozum“. Rozumnost je arci něco docela jiného než rozumovost; z ducha rozumnosti se zrodil, také již u Řeků, pojem „zlaté střední cesty“.<sup>94</sup>*

Žádostivá složka duše má největší sílu, bez níž by žádná akce nebyla možná, avšak musí být správně nasměrována. Platónův mýtus o vozatajovi a dvou koních je výborným příkladem, jak si uvědomit význam této iracionální složky. Vozataj sice vůz řídí, ale bez koní by se vůz nepohnul a největší rychlost dává vozu právě kůň černý, který představuje žádostivost. Tzv. „zlatá střední cesta“ je dosažitelná za pomoci koně bílého, kterého může vozataj snadněji ovládnout, tudíž záleží na srdnosti, kterým směrem vůz zamíří.

---

<sup>94</sup> F. Novotný, *O Platónovi. Díl třetí*, s. 346.

Na tomto třetím stupni erotického zasvěcení se již předpokládá, že každá ze tří složek plní svou funkci za účasti dobra, tudíž i „černý kůň“ dosáhl fáze usměrnění, avšak dosáhnout této fáze není jednoduché a vyžaduje správnou výchovu. Aristotelés nám v *Etice Nikomachově* podrobně vysvětluje, jakým způsobem dosáhnout tzv. etických ctností, jež tvoří jedinečnost každého lidského charakteru, který je výsledkem návykového chování. Výchova a společnost hrají rozhodující roli a správný vychovatel by měl rozpoznat, jaké vášně ovládají jednotlivce a podle toho by mělo nastat výchovné usměrnování.

Možnost rozvoje dobrých charakterových vlastností je závislá i na správném politickém zřízení a zákonodárství, které by mělo tuto výchovnou činnost umožňovat. Platón se netají svými sympatiemi ke Spartě, jež je společně s Krétou místo, ve kterém lze nalézt největší počet mudrců:

*Láska k moudrosti je u Hellénů nejstarší a nejhojnější na Krétě a v Lakedaimonu a v těch místech je nejvíce sofistů. Ale oni to zapírají a dělají se nevědomými, aby nebylo zřejmé, že vynikají moudrostí mezi Hellény - právě tak jako ti sofisté, o kterých mluvil Protágoras -, a naopak chtějí, aby se zdálo, že vynikají bojem a zmužilostí; soudí totiž, že kdyby se o nich poznalo, čím vynikají, že se všichni lidé v tom budou cvičit, v moudrosti. Takto však tím, že to zakryli, oklamali lakónomany v jednotlivých obcích; ti si natrhávají uši, napodobující je, i ovinují si řemeny, horlivě cvičí a nosí krátké pláštíky, neboť myslí, že těmito věcmi jsou Lakedaimoňané silni mezi Hellény. Avšak Lakedaimoňané, kdykoli chtějí svobodně si promluvit se sofisty, kteří jsou u nich, a již se jim zprotiví stýkat se s nimi potají, vyhánějí ze své obce všechny cizince, i ty lakónomany, i pobývá-li u nich jiný cizinec, a stýkají se se svými sofisty, aniž to cizina pozoruje; a sami nepouštějí žádného z mladých lidí za hranice do jiných obcí, jako ani Kréťané, aby se neodnaučili tomu, čemu je sami učí. V těchto obcích pak nejenom muži si velice zakládají na svém vzdělání, nýbrž i ženy. A že já mluvím pravdu a že jsou Lakedaimoňané velmi dobře vzděláni ve filosofii a v rozpravách, mohli byste poznat takto. Jestliže si chce někdo pohovořit s nejprostším z Lakedaimoňanů, ve většině případů nalezne, že se ukazuje v rozpravě jaksi nijakým, ale potom na vhodném místě řeči prohodí*

*významný výrok, stručný a jadrný, jako obratný kopiník, takže se jeho spoluhlavčí nejeví o nic lepším než malé dítě.*<sup>95</sup>

Typické pro vyjadřování spartánské moudrosti byly krátké citace, za nimiž se skrývala hloubka obsahu. Tato „lakónská stručnost“ byla typickým způsobem filosofie, která se projevila ve výrociích věnovaných Apollónovi, jež byly vepsány do chrámu v Delfách. „Poznej sám sebe“ a „Nic příliš“ se staly zrnky moudrostí, z nichž začala rozkvétat západní filosofie. Mezi mudrce, kteří následovali příklad spartánského způsobu filosofování a jejichž počet je shrnován do symbolického čísla sedm, Platón zařadil i Solóna<sup>96</sup>, významného politika a básníka, jehož zákonodárská činnost přivedla Atheny na cestu demokracie. Solón cestoval i po Orientu a pobýval v Egyptě, což se odráží i v Platónově dialogu Timaios, v němž nalezneme rozhovor mezi egyptským knězem a Solonem. Kněz poukazuje na rozdělení stavů v Egyptě, které bylo údajně převzato podle vzoru athénské obce, jež existovala před zkázou potopy a jež „vykonala nejkrásnější činy a měla nejkrásnější ze všech ústavních zřízení“.<sup>97</sup> Egyptský kněz tedy připomíná Solonovi původní zřízení Athén, které již bylo zapomenuto:

*Co se týče zákonů, srovnávej je se zdejšími, neboť mnohé příklady tehdejších vašich zřízení nalezneš nyní zde, především stav kněžský přesně oddělen od ostatních, za druhé pak stav odborných pracovníků, že každý obor pracuje sám o sobě a s jinými se nesměšuje, a podobně i stav pastevců, lovců a zemědělců. Tak také sis asi všiml, že stav vojenský je u nás oddělen od všech ostatních stavů a podle zákona má úkol nestarati se o nic jiného než o to, co souvisí s válkou. Dále pak pozoruj způsob jejich výzbroje štíty a kopími; tak jsme se vyzbrojili my první z asijských národů, když nás tomu byla bohyně naučila, právě jako v oněch zemích naučila tomu nejprve vás. Co se pak týče vzdělání rozumového, vidíš snad, jak velikou péči vynaložil zákon u nás hned na počátku; předně z přírodních věd vynalezl všechno až po umění věštecké a lékařské ve prospěch zdraví, a tak vytěžil*

---

<sup>95</sup> Platón, *Prótagoras* 342 a-e.

<sup>96</sup> Platón, *Prótagoras* 343a.

<sup>97</sup> Platón, *Timaios* 23c.



*z těchto věcí božských poučení pro věci lidské, mimo to si osvojil i všechny ostatní nauky, které s tím souvisí.*<sup>98</sup>

V tomto popisu nalezneme i tři stavy, které se odráží v Platónově trojitě funkci duše: kněžský, vojenský a manuálně pracujících.

Pokud se vrátíme k pěti stupňům erotického zasvěcení, v němž se každý stupeň vztahuje ke kráse jevící se v různých formách, po vědomí, že milujeme druhého pro krásu skrývající se v duši, přichází stupeň, který na předešlý navazuje, neboli milovat duševní krásu vyvolává krásné myšlenky, které se promítají do krásných činů a zákonodárné tvorby.

Jak je uvedeno v *Zákonech* (858d), zákonodárce je pro Platóna ten, kdo má raditi o krásných, dobrých a spravedlivých věcech a je kladen na nejvyšší místo všech spisovatelů, tedy i básníků. V dialogu *Symposion* (209d) je uváděn Lykúrgos jako ten, kdo svými zákony zachránil nejen Lakedaimon, ale i celé Řecko. Zákony jsou výtvozem jednotlivců, ne kolektivu, a v případě Lykurga je zákonům přiřazován i božský původ.<sup>99</sup> Solón se stal otcem athénských zákonů a vykonal krásné činy a zplodil všelickou zdatnost. (*Symp.* 209e) Tímto se stává příkladem člověka, který dosáhl třetího stupně zasvěcení v Erótu, neboť výsledek jeho krásné činnosti jsou zákony, jež umožnily rozvoj filosofického myšlení, jehož základem je teoretická činnost, bez níž by nebylo možné dosáhnout poznání.

#### **Čtvrtý stupeň zasvěcení - krása poznatků**

Poté co zasvěcenec shlédnul krásu v činech, probudila se v něm touha po poznání, která ho pak přivedla ke čtvrtému stupni erotického zasvěcení,

---

<sup>98</sup> Platón, *Timaios* 24a-c.

<sup>99</sup> Hérodotos uvádí způsob, jakým Lykurgos uspořádal Spartu: *V Delfech přišel do věštírny Lykúrgos, muž mezi Spartány vážený, a jakmile vešel do síně chrámové, ihned ho Pýthia oslovila těmito slovy: „Přicházíš Lykúrgu, vstupuješ do mého slavného chrámu, Zeus tě má v lásce a všichni, kdo Olymp za sídlo své mají; nevím, zda zdravit tě mám jak člověka anebo boha, myslím však, Lykúrgu, spíš jako boha že vítat tě třeba.“ Někteří tvrdí, že mu Pýthia kromě toho pověděla o dnešním uspořádání věci ve Spartě; podle vyprávění samotných Lakedaimonských však Lykúrgos jako poručník svého synovce Leóbóta, který byl spartským králem, přinesl toto uspořádání z Kréty. Hned jak se stal poručníkem, změnil všechny zákony a dbal na to, aby byly dodržovány.* Hérodotos, *Dějiny* I, 65.

tedy k vizi krásy poznatků: „Po činnosti musí být přiveden k poznatkům, aby viděl zase krásu poznatků, a zíraje na široký již rozsah krásna (...).“<sup>100</sup>

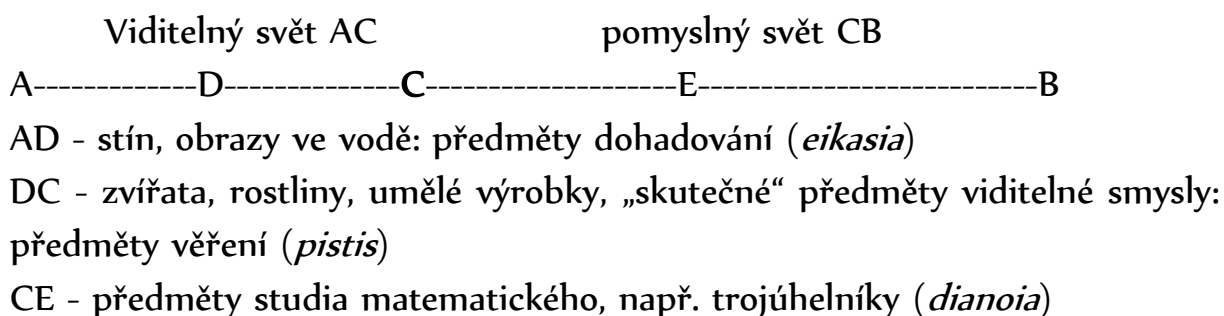
V originále Platón používá pro poznání termín *epistémé*. Aristotelés popisuje *epistémé* jako jednu z „věcí, jimiž duše pravdy nabývá“<sup>101</sup>. V *Etice Nikomachově* Aristotelés rozděluje rozumovou část duše na dvě části: jedna část poznává věci neměnné, druhá část je usuzovací a uvažuje nad věcmi, které mohou být i jinak.

V této kapitole nás zajímá první část racionální duše, v níž se nachází *epistémé*.

*Epistémé* je vědění, které probíhá dokazováním<sup>102</sup>, jemuž předchází poznání počátků, avšak samotné počátky nejsou předmětem vědění<sup>103</sup>. Předmětem vědění je všeobecné.<sup>104</sup>

Samotný proces dokazování je druh myšlení, pro které je v řečtině použit termín *dianoia* a jeho význam musí být odlišen od termínu *nús*, kterým je možno dosáhnout dokonalého pochopení ideje. *Dianoia* je myšlení, které používají matematici, jelikož jejich úvaha vychází z hypotéz a míří k určitému závěru, ne k principům. V šesté knize *Ústavy* Platón popisuje celý proces poznání, který rozděluje na čtyři stavy: rozumové poznání, myšlení, věření a dohadování. Těmto stavům „náleží taková míra jasnosti, jak veliká míra pravdy náleží jejich předmětům“.<sup>105</sup>

Platón přikládá různé druhy poznání rozdílným druhům poznávaných předmětů a pro jasnější pochopení používá lineární schéma přímky



<sup>100</sup> Platón, *Symposion* 210c.

<sup>101</sup> Aristotelés, *Etika Nikomachova* 6, 3, 1139b 15.

<sup>102</sup> Aristotelés, *Etika Nikomachova* 1139b 31.

<sup>103</sup> Aristotelés, *Etika Nikomachova* 1141 a 6, 1142a 27.

<sup>104</sup> Aristotelés, *Etika Nikomachova* 1180b 23.

<sup>105</sup> Platón, *Ústava* 6, 511e.

EB - poznání nejvyšších principů za pomoci *noesis*

Tomuto vysvětlení předchází mýtus o jeskyni.

Pro pochopení čtvrtého stupně zasvěcení nás zajímá poznání za pomoci myšlení jako *dianoia*, jímž lze poznat nejvyšší druhy krásna, jímž jsou podle Aristotela řád, souměrnost a omezení:

*Hlavními druhy krásna jsou řád, souměrnost a omezení, a to je právě hlavním předmětem dokazování matematických věd.*<sup>106</sup>

Platón si uvědomuje omezení matematiky, která pracuje pouze s hypotézami, jež ale není schopna odůvodnit, proto ji v Ústavě vysloveně přiřazuje k myšlení jako *dianoia* a bere ji status vědy jako *epistémé*. Matematika se stala tréninkem mysli, která se tímto připravuje na poznání idejí, a proto ji Platón zařadil do výuky, tudíž matematickou přípravou musí projít po celých deset let budoucí vládci obce - filosofové.

### **Pátý stupeň zasvěcení - poznání podstaty krásna**

Poslední stupeň přivádí zasvěcence k vizi Krásy, kterou Platón ztotožňuje s Dobrem:

*Kdo je přiveden na cestě lásky až sem a dívá se postupně a správně na zjevy krásna, ten, blíže se již vrcholu erotického zasvěcení, náhle uvidí krásno podivuhodné podstaty, to krásno, Sókrate, pro které byly podstupovány všechny dřívější námahy, které je především věčné a nevzniká, ani nezaniká, ani se nezvětšuje, ani ho neubývá, dále krásno, které není z jedné strany krásné a z druhé ošklivé, jedněm lidem krásné a jiným ošklivé. A nebude se mu to krásno jevit jako nějaká tvář nebo ruce nebo něco jiného, co náleží tělu, ani jako některá řeč nebo některé vědění ani něco, co by bylo někde na něčem druhém, například na živočichu nebo na zemi nebo na nebi nebo na čemkoli jiném, nýbrž bude to něco, co je věčně samo o sobě a se sebou a jednotné; všechny ostatní krásné věci jsou toho účastny, a to tak, že když*

---

<sup>106</sup> Aristotelés, *Metafyzika* 1078a37-1078b2.

*ostatní vznikají a zanikají, tohoto při tom ani nepřibývá, ani neubývá a vůbec nic se s tím neděje. Kdykoli tedy někdo náležitým milováním postupuje od těchto věcí zde a počíná viděti ono krásno, dosahuje téměř vrcholu zasvěcení. A tak ten správně jde nebo od jiného je veden po cestě lásky, kdo počínaje od zdejších krásných věcí, vystupuje pro dosažení onoho krásna stále vzhůru jako po stupních, od jednoho ke dvěma a od dvou ke všem krásným tělům a od krásných těl ke krásným činnostem a od činností ke kráse naukových poznatků a od poznatků dostoupí konečně k onomu poznání, jehož předmětem není nic jiného než právě ono krásno samo, a tak nakonec pozná podstatu krásna.*<sup>107</sup>

Diotima dodává, že schopnost uzříti jednotu krásna způsobuje zrození skutečné zdatnosti - areté, která umožní člověku stát se nesmrtelným. Erós má být tedy vychvalován a ctěn pro jeho moc učinit člověka nesmrtelným, čímž mu dodá božskou vlastnost.

Řecký termín *areté* má několik významů a není vždy jednotně překládán do češtiny:

*Slovo areté se často překládá českým slovem „zdatnost“ a ještě častěji, ale méně správně, slovem „ctnost“. Souvisí etymologicky se slovem aristos, kterého se užívá za superlativ k přídavnému jménu agathos = „dobrý“, a významem je namnoze náhrada za substantivum, které by bylo utvořeno od agathos tak, jako je v češtině slovo „dobrost“ utvořeno od adjektiva „dobr(ý)“; později bylo vskutku utvořeno substantivum agathotés, ale to se u Platóna ještě nevyskytuje. Opak proti areté je kakia, „špatnost“. Znamená tedy areté vlastně „dobrost“, se všemi významy, které může mít adjektivum agathos „dobrý“.*<sup>108</sup>

Termín *areté* v sobě slučuje jak hodnotu etickou, tak praktickou, a proto je někdy překládán jako „ctnost“, jindy jako „zdatnost“. Avšak termín „dobrost“ je možno použít v obou případech. Člověk se tedy stává dobrým v momentě kontempace absolutní krásy, tudíž erós má i etický význam.

---

<sup>107</sup> Platón, *Symposion* 210e-211c.

<sup>108</sup> F. Novotný, *O Platonovi. Díl třetí.* s. 340.

## 4. Erós obecný

**P**ythagorejsko-orfické učení ovlivnilo Platónův pohled na tělo, jež považuje za vězení duše, která se snaží vrátit zpět do metafyzického světa. Erós je společně s dialektikou cesta, která má duši pomoci k dosažení svého návratu. Avšak existuje ještě jiný erós, který je zaměřen jiným směrem a který má být podle Platóna překonán. V Pausániově přestrojení nám Platón představuje názory na erós, které převládaly v Athénské vyšší společnosti za účelem ospravedlnění pederastie<sup>109</sup>: „Všichni víme, že není bez Eróta Afrodité. Ta kdyby byla jedna, jeden by byl Erós; ale poněvadž jsou dvě, nutně i Erótové jsou dva.“<sup>110</sup>

Jedna Afrodité se nazývá Nebeská, jelikož je dcerou Urana, avšak nemá matku a je starší než bohyně Obecná, která je dcera Diova a Diónina. Afroditu Obecnou Platón zcela odmítal, jelikož považoval tělesnou lásku za něco vulgárního a nízkého, které není hodno lidské důstojnosti. Avšak Solovjov vystihl význam obou Afrodit za pomoci agronomické metafory: „Je pravda, že pro pozemského člověka mají obě Afrodity jeden základ, vyrůstají ze stejné materiální sféry, co to však znamená? Je dostatečně známo, že nejkrásnější květy a nejchutnější plody vyrůstají ze země, a to často přímo z bahna a nečistoty. To však nijak nekazí jejich chuť a vůni, stejně jako upravený skleník neučiní ušlechtilými v něm vyrůstající rostliny.“<sup>111</sup>

Platonicky naladěný Solovjov si ve stejném období jako protiplatonicky orientovaný Nietzsche uvědomoval důležitost instinktů a nevědomého chování, které ovlivňují úvahy založené na racionalitě. Solovjovovy interpretace o Platónově „erotickém období“ jsou zajímavé proto, že také u křesťansky orientovaného Solovjova nalezneme stejnou fázi, během níž vyjádřil své estetické teorie, jimiž ovlivnil následující období tzv. stříbrného věku, které bylo výjimečné svou tvorbou. Také na západě se Nietzsche zabývá příčinou úpadku tvořivého jednání, jež propojuje s potlačením instinktů, které začalo Platónem a pokračovalo v křesťanské výchově.

---

<sup>109</sup> G. Reale, *Eros demone mediatore e il gioco delle maschere nel „Simposio“ di Platone*, s. 67.

<sup>110</sup> Platón, *Symposion 180d*.

<sup>111</sup> V. Solovjev, *Drama Platónova života*, s. 80.

Nietzsche poukazuje na to, jak je jednání filosofů vedeno z větší části právě instinktem, přestože své úvahy opírají o racionalitu:

*Když jsem se filosofům už sdostatek vynadával mezi řádky i na prsty, říkám si: většinu myšlení, dokonce i vědomého, je třeba počítat k činnostem instinktivním, a to i v případě myšlení filosofického; musíme v tomto bodě změnit svůj názor, stejně jako jsme ho museli změnit u dědičnosti a toho, co je nám "vrozeno". Sám akt zrození hraje v celém předchozím i následném procesu dědičnosti velmi malou roli: a právě tak málo je „vědomí“ v nějakém relevantním smyslu protikladem instinktivního - větší část vědomého myšlení filosofa vedou tajně jeho instinkty, vnucující mu určité dráhy.<sup>112</sup>*

Podobně Solovjov interpretuje Platónovo dílo na základě jeho životních zkušeností, jež se staly spolutvůrcem jeho osobnosti:

*Je pochopitelné, že Platónovy dialogy nejkonkrétnějším způsobem vyjadřují jeho filosofické zájmy a filosofickou činnost jeho myšlení. Avšak vlastnost samotného filosofova zájmu musí přece záviset také na filosofově osobnosti.<sup>113</sup>*

Solovjov se snaží doplnit to, co považuje za nedostatečné v Platónově interpretaci erótu, zvláště jeho opomenutí erótu vulgárního.

#### 4.1. Solovjovova kritika Platónova erótu

**N**a rozdíl od prakticky založeného Sókrata, který kladl Dobro jako předpoklad naší reality, Platón naopak postavil do protikladu dva světy - svět idejí s dokonalým mravním řádem a svět pozemský, v němž není místo pro pravdu a spravedlnost, což dokazuje i to, že člověk, který tyto vlastnosti splňoval, byl společností na základě zákona odsouzen.

---

<sup>112</sup> F. Nietzsche, *Mimo dobro a zlo*, s. 10-11.

<sup>113</sup> V. Solovjev, *Drama Platónova života*, s. 14.

Solovjov vidí v tomto momentu „určitý historický dialektický pochod (ve smyslu Hegelova učení), který Platón nevědomky ztělesnil“ a svým útekem ze společnosti se stal předchůdcem východního mnišství.<sup>114</sup>

Přestože Platón od sebe dualisticky rozdělil ideální svět od světa pozemského, Solovjov poukazuje na to, že svou teorií Erótu Platón postavil most, jenž oba světy propojil:

*Jestliže tento idealismus, založený na protikladnosti mezi oblastí pravého jsoucna a klamným během smyslových jevů jako "ne-joucna", k němuž se plně vztahuje veškerá životní a společenská praxe, jestliže tento osamocný Platónův pohled na svět srovnáme s jeho pozdějšími snahami o sociálně-politické změny, s jeho naléhavými pokusy nejen určit pravé normy společenských vztahů, ale také je ztělesnit ve struktuře skutečného vzorového státu, nutně v tom musíme vidět zjevný rozpor, nepřekonatelnou propast. Nepřekonávají ji ani zjemnělé dialektické úvahy v dialozích „Sofisté“ a „Parmenidés“, v nichž je "ne-joucnu" v určitém smyslu existence přiznávána. Filosofův vztah k dané poloexistenci zůstává i v tomto případě ryze záporný, nekompromisně odmítavý vůči jakýmkoliv seriózním praktickým snahám, týkajícím se tohoto světa přeludů. K překonání této propasti Platón nemohl použít ani své dialektické hrátky, ale musel přijít se zcela novým pohledem na svět a ten můžeme vidět v jeho dvou hlavních dialozích - „Faidros“ a „Symposion“.<sup>115</sup>*

Solovjov staví Eróta nad dialektiku, jež pouze přivádí duši do světa idejí, aniž by při tom byl vyřešen problém pozemského bytí. Naopak Erós má moc vložit do hmoty a lidské části člověka božské atributy, jen si toho Platón nebyl natolik vědom, aby svou teorii erótu přivedl do konce a aby ji aplikoval na praktické jednání, o něž se později pokoušel ve své politické činnosti.

Solovjov popsal boj, který začíná mezi jednotlivými částmi duše v momentě, kdy se jí zmocní erós. Přestože člověk v momentě zamilovanosti cítí v sobě neuvěřitelnou sílu nekonečnosti, zápolení duševních složek

---

<sup>114</sup> V. Solovjev, *Drama Platónova života*, s. 70.

<sup>115</sup> V. Solovjev, *Drama Platónova života*, s. 73-74.

vzbudí vnitřní neklid. Jak již bylo řečeno, Platón rozdělil duši na tři složky: rozumovou (*nús*), srdnatou (*thymos*) a žádostivou (*epithymétikon*). Pro větší přehlednost, Solovjov uvádí Platónovo trojité rozdělení psychologické, etické a politické, v němž máme možnost vidět vztah mezi trojitým rozdělením duše, hlavními ctnostmi a politickými třídami:

<b>Psychologické:</b>	<b>Etické:</b>	<b>Politické:</b>
Inteligentní část duše	Moudrost	Politikové
Afektivita	Statečnost	Vojáci
Touhy	Umírněnost	Řemeslníci, zemědělci

Solovjov mluví o boji mezi vyšší, inteligentní a nižší, smyslovou stránkou duše, jež se snaží za pomoci eróta dosáhnout nekonečného plození. V případě smyslové části duše se jedná o slepou nekonečnost smyslových prožitků:

*Smyslová duše okřídleného démona stahuje dolů a zavazuje mu oči, aby jí umožnil prodlužovat jalové opakování materiálních prožitků, aby pro ni zachoval a zaktivizoval zákon slepé nekonečnosti a aby se stal jejím služebníkem při uskutečňování nesmyslných materiálních tužeb.<sup>116</sup>*

V momentě, kdy se zmocní smyslová část duše eróta, plození zůstává pouze na materiální úrovni.

Pokud se eróta zmocní inteligentní duše, Solovjov se táže, jaký přínos může mít erós pro tuto vyšší část duše, když už je svou podstatou sama o sobě kontemplativní a tvůrčí a nepotřebuje žádného prostředníka k tomu, aby kontemlovala krásu a ideální jsoucnost, v němž se již nachází.

Platón mluví o plození v krásnu<sup>117</sup> a krása je místo průniku mezi neměnným světem idejí a proměnlivým hmotným světem. Jelikož tedy v případě vyšší duše by erós neměl žádný nový přínos, jeho poslání je zaměřeno na nižší složku duše. Podle Solovjova Platón svou úvahu nedořešil, jelikož se nacházel v období před příchodem opravdového boho-člověka,

---

<sup>116</sup> V. Solovjev, *Drama Platónova života*, s. 88.

<sup>117</sup> Platón, *Symposion 206b*.



který přinesl lidstvu vzkříšení a věčný život. Platón měl před sebou příklad Sókrata, který „svou šlechetnou smrtí naplnil mravní sílu čistě lidské moudrosti, dosáhl její nejvyšší meze“.<sup>118</sup>

Platón tedy nebyl schopen realizovat ideál do vjemů a skutečně propojit oba světy, čímž by došlo k proměně hmoty. Když Dostojevskij použil ve svém románu *Idiot* frázi „Krása spasí svět“ a Solovjov ji použil jako úvodní moto ke svému článku „Krása v přírodě“, měl tím na mysli právě toto Platónovo tvoření v kráse, které mělo spasit hmotný svět tím, že se smísí se světem ideálním a k tomuto cíli šli i následovníci Solovjova ve své umělecké tvorbě v Rusku na počátku dvacátého století.

Platónovi ale scházela kontakt s křesťanstvím, proto se Solovjov snažil doplnit jeho erotické teorie a prohloubit jednotlivé fáze iniciačního zasvěcení erótem.

Platón našel své výjimečné místo právě v Rusku, což Vadim Rossman vyjádřil již v názvu svého článku „Platón jako zrcadlo ruské idee“.<sup>119</sup> Byzantská teologie byla silně ovlivněna křesťanskými platoniky Pseudodionýsiem Areopagitským a Janem Damašským a jejich díla se stala v Rusku populární, zvláště v 19. století ovlivnila větev slavjanofilů a náboženských filozofů. V období již zmíněného „stříbrného věku“ se v poezii nejvíce prosadil směr symbolismu<sup>120</sup>, jež je možné nazvat „čistým básnickým projevem platonismu“<sup>121</sup>

Ještě než zamíříme do Ruska, podíváme se na západní vývoj erótu, kterému předcházely Aristotelovy<sup>122</sup> a Plotinovy teorie, jež nejvíce ovlivnily myslitele renesance - období, které je vrcholem erotického ideálu

---

<sup>118</sup> V. Solovjev, *Drama Platónova života*, s. 121.

<sup>119</sup> Rossman uvádí i další jméno autora, který viděl protiklad mezi východní „Platónskou“ církví a církví západní „aristotelovskou“: Dechow J. v *Dogma and Mysticism in the Early Christianity. Epiphanius of Cyprus and the Legacy of Origen* (Macon, 1988). Viz. V. Rossman, „Platon kak zerkalo ruskij ideji“. In *Voprosy filosofii*, n. 4, 2005, s. 38-50.

<sup>120</sup> Symbolismus není jen jeden z mnoha básnických směrů, ale je výjimečným národním projevem, který je podle Rossmana srovnatelný s francouzským impresionismem, německým expresionismem a českým kubismem. V. Rossman, „Platon kak zerkalo ruskij ideji“. In *Voprosy filosofii*, n. 4, 2005, s. 40.

<sup>121</sup> V. Rossman, „Platon kak zerkalo ruskij ideji“. In *Voprosy filosofii*, n. 4, 2005, s. 40.

<sup>122</sup> V 6. století Boetius přeložil celý Aristotelův Organon, avšak mezi 6. a 12. stoletím se v latinském světě studovaly pouze první dva traktáty Organonu: *Categorie* a *De*

---

interpretazione. Zájem o Aristotela v tomto období se začal šířit v první polovině 9. století v Bagdádu a ve 12. století se začaly překládat Aristotelovy texty i do latiny.

## 5. Aristotelovy vlivy na interpretace erótu

**A**ristotelovy pojmy *filia*, pneuma a imaginace ovlivní básníky „sladkého nového stylu“ a Ficinovy interpretace lásky a způsobu zamilování, proto se podíváme zblízka na Aristotelovo pojetí lásky. Na rozdíl od Platóna, který spojil erós s mysterijním náboženstvím, u Aristotela již erós ztrácí náboženský význam.

Při porovnání Platónova erótu s Aristotelovou interpretací, Aristotelés dodal erótu kosmickou dimenzi, zatímco u Platóna to byla duše, co toužila po dosažení svého objektu, tedy Krásky. Aristotelés posunul význam erótu i na fyzický svět. U Aristotela se už touha nevztahuje pouze na individua vlastní duši, ale na všechny elementy kosmu. Pro pochopení Aristotelova erótu je nutno se obrátit na jeho metafyziku a zvláště na teorii o pohybu.

Podle Aristotelovy *Metafyziky* existuje první hybatel, který způsobuje pohyb tím, že je milován.<sup>123</sup> Nejčistší forma, sama o sobě nehybná, je příčinou všeho pohybu a změny, jelikož vzbuzuje touhu ve hmotě nepřímo přes její erós, jehož působení je zaměřeno směrem vzhůru. Aristotelovo pojetí boha přejímá typicky řeckou ideu božství: bůh není aktivním principem, ale způsobuje aktivitu tím, že vzbuzuje stesk hmoty po absolutní formě.

V Aristotelově *Etice Nikomachově* nalezneme i pojednání o přátelství, které Nygren považuje za důležité zmínit ve vztahu k erótu, jelikož se během období scholastiky stalo výchozím bodem pro rozdělení mezi *amor concupiscentiae* a *amor amicitiae*.<sup>124</sup> Aristotelés však používá ještě jeden termín, kterým vyjadřuje smyslounou lásku. V IX. knize *Etiky Nikomachovy* nalezneme výraz φίλησις (smyslouná láska), který Aristotelés odlišuje od termínu φιλία (přátelství):<sup>125</sup>

*Přátelství se podobá přízeň, ale přátelstvím není. Neboť přízeň máme také k lidem neznámým a bez jejich vědomí, přátelství nikoli. (...) Ale ani láskou*

---

<sup>123</sup> „(...) κινεῖ δὴ ὡς ἐρώμενον (...)“ *Metafyzika* 1072b 3.

<sup>124</sup> A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*. s. 160.

<sup>125</sup> B. Nardi, *Dante e la cultura medievale* s. 17.

není. Neobsahuje totiž duševního napětí ani touhy, které jsou spojeny s činnou láskou; láska dále vyžaduje zvyklosti, přízeň však vzniká také znenadání, například mezi zápasníky. Lidé jsou jim totiž příznivi a přejí jim vítězství, aniž k tomu nějak přispívají; u lidí vzniká znenadání a jest povrchní náklonností. Tak se zdá, že jest počátkem přátelství, jako radost z pohledu na osobu jest počátkem lásky; neboť nikdo se nezamiluje, nenašel-li záliby v pohledu, ale nemiluje ještě, těší-li se pouze z vnější podoby, nýbrž teprve tehdy, když po nepřítomné osobě touží a žádá si její přítomnosti. Tak ani přáteli lidé nemohou býti bez předchozí přízně, proto však přízeň není ještě přátelstvím; neboť takoví lidé pouze chtějí dobře těm, kterým přejí, ale ničím by jim nepřispěli a nijak by se pro ne nenamáhal. Proto v přeneseném významu mohli bychom to nazvati nečinným přátelstvím, které však, trvá-li déle a dospěje-li k zvyklostem, stává se skutečným přátelstvím, ale ne tím, které jest pro užitek nebo pro příjemnost; neboť pro tyto věci přízeň nevzniká. Ten totiž, kdo dobrodiní přijal a přijaté dobrodiní splácí svou vděčností, splňuje pouze požadavek spravedlnosti; (...) Vůbec se přízeň získává nějakou ctností a zdatností, když se někomu zdá krásný nebo statečný(...).<sup>126</sup>

Smyslná láska neboli *filetis* je stejně jako přátelství neboli *filia* spojeno se zvykem. Zatímco *filetis* je propojen s napětím a touhou, přátelství je založeno na ctnosti, jež nejprve vzbudí přízeň, která se pak zvykem promění v pravé přátelství. Jak ctnosti, tak touha a emoce se nachází v srdci, které Aristotelés pokládá za orgán, který se v embryu tvoří jako první.<sup>127</sup> V srdci se také nachází *pneuma*, které je Aristotelem poprvé vloženo do spojení s tělem a zakládá se na něm princip fantazie neboli imaginace<sup>128</sup>, která bude

---

<sup>126</sup> Zde je termín *erós* přeložen jako zamilování, zatímco láska znamená *filétis* (v angličtině a feeling of affection). Aristotelés, *Etika Nikomachova* IX1166b 30-1167a 20.

<sup>127</sup> Arist., *De gener. animal.* II, c. 4. In B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, s. 15.

<sup>128</sup> Gianni Vattimo definoval imaginaci jako schopnost zobrazovat si věci, které nejsou aktuálně dané smyslům. Imaginace a fantazie byly původně synonymy. Aristotelés našel původ pojmu *phantasia* v kořenu *phaos* - světlo (*De anima*, III, 3, 429a2) a Platón (*Timaios*, 71a) považuje játra za místo pobytu fantazie. Platón považuje játra za orgán, který je schopen získávat a ukazovat obrazy zrcadlovým odrazem. Tento zrcadlový odraz může mít svůj původ ve smyslech nebo např. od bohů. Tudíž u Platóna má původ pojetí imaginace, která není závislá na smyslech, zatímco pro Aristotela je imaginace bez smyslů nemyslitelná, čímž

rozvinuta zvláště v období renesance. Zatímco křesťanství spojuje pneuma s transcendentálním Duchem svatým, před příchodem křesťanství měl tento termín význam imanentního kosmického principu života všeho jsoícího. Pro Aristotela je pneuma látkovou příčinou duše a má centrum v srdci. Jelikož duše a tělo nejsou schopny spolu komunikovat přímo, pneuma tvoří tento most. Duše předává tělu svou životní aktivitu a pohyb, zatímco tělo umožňuje duši nahlédnout na svět přes své smysly. To, co tělo vnímá pěti smysly, nepřichází tedy k duši přímo, ale ve formě fantasmat. Také erós se k duši dostává ve fantastické formě. V duši se nachází *nús*-intelekt, který je schopen pochopit fantasmata (představy).<sup>129</sup>

---

získává i poznávací status. Aristotelés definuje imaginaci jako pohyb, který byl způsoben aktuálním smyslovým vjemem, avšak získává svou formu v momentě, kdy jsou smysly v klidu. Aristotelova teze o imaginaci jako o pokračování smyslové aktivity i v momentě, kdy objekt již není přítomen, zůstane konstantou v západní tradici, ke které se pak přidá vize platonická, jež bude předána přes Plotinovu syntézu Aristotelova a Platónova pojetí imaginace až do doby moderní.

<sup>129</sup> I. P. Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, s.17-19.



## 6. Plotinův erós

**D**alší myslitel, který ovlivnil renesanční pojetí lásky, byl Plotinos. Filosofie pozdní antiky již nebyla zaměřena na teoretickou diskuzi o problémech objektivní existence, avšak zaměřila se na nitro člověka, který hledal osobní cestu k dosažení božského principu. U Plotina, hlavního představitele novoplatonismu, je erós spojován s náboženskou tematikou ovlivněnou náboženským a kulturním synkretismem, který byl charakteristický pro počátek naší éry. Novoplatonismus v sobě spojil platonismus s mysterijní pietou pozdní antiky, proto erós získal větší význam. Na rozdíl od zjeveného náboženství, v němž člověk se svou vírou pasivně očekává přijetí lásky jako *agapé*, každá pravá mystika je spojena s erótem, jelikož otevírá cestu k Bohu, po níž se člověk může svobodně vydat. Tato linie se pohybuje od novoplatonismu a alexandrijské teologie směrem k Pseudodionýsiovi Areopagitskému, částečně i k Augustinovi, Scotovi Eurigenovi a středověké mystice, která pak přechází v německý idealismus a k post-kantovským spekulativním systémům.<sup>130</sup>

Plotinos, jenž byl hlavním zprostředkovatelem Platóna ve středověku a ovlivnil období patristiky a Ficinovo pojetí platonické lásky v období renesance, v *Enneadách* vysvětluje význam mýtu o původu Erótu. V 5. knize *Ennead* Plotinos řeší problém, který se projeví v lyrice 13. století, a tím je otázka, jestli je erós bůh nebo daimon, anebo jestli se jedná o vášň duše nebo dokonce o všechny případy dohromady.<sup>131</sup>

Plotinos vychází z Platónovy teorie o erótu vyjádřené v dialogu *Symposion*, podle které erós není pouze vášň, která se rodí v duších, ale je to i démon.

Vášně je v řečtině označována termínem *pathein* ve významu něčím trpět, tedy je passivum. Příčina vášně je přirozená touha duše po kráse. Krása je to, co je určité (determinované)<sup>132</sup>, opak je ošklivostí. Pokud má již člověk důvěrnost s krásou, je jeho duše umírněná, tedy i vášně bude

---

<sup>130</sup> A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*. s. 194.

<sup>131</sup> B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, s. 9.

<sup>132</sup> Aristotelés, *Metafyzika* 6, 1093n 12-12.

probouzet člověka ke krásným činnům. Stejná příčina tvoří touhu i u sexuální lásky, jelikož sexuální láska je touha po plození v kráse, neboť příroda, která má svůj původ v kráse a dobru, nemůže směřovat své plody k ošklivému. Plotinos poukazuje na to, že pokud je člověk umírněn, jeho závislost na pozemské kráse nemá hříšnou povahu, ke které se člověk může zvrhnout v případě, že hledá pouze smyslové prožitky sexu. Tomuto jednání se dá předejít, pokud si je člověk vědom cíle, ke kterému míří láska, touha plodit, představy a samotná podstata krásy. Plotinos tedy neodsuzuje touhu po tělesné kráse, která je odrazem krásy nadpozemské, pouze upozorňuje na nebezpečí, ke kterému se touha po dobrém může zvrhnout.

Po úvodní kapitole pojednávající o vášni duše, Plotinos přechází k lásce, která je lidem považována za boha a jež Platón ve *Faidrovi* (242d) nazývá Erós, syn Afrodité, která pohybuje duši krásných chlapců směrem k nejvyšší kráse. Avšak v *Symposiu* není Erós popisován jako syn Afrodité, nýbrž je zrozen z Pora a Penii v den, kdy se Afrodité zrodila. Plotinos se nám snaží vysvětlit, jestli se Erós z Afrodité zrodil nebo jestli se jen narodil ve stejné době jako Afrodité.

Plotinos začíná svou úvahu definicí Afrodité, která není pouze jedna: existuje Afrodité nebeská, dcera Urana a druhá je Afrodité Obecná, která je dcera Diova a Dionina.<sup>133</sup> Afrodité pochází také z Krona, jež je synem Urana. Plotinos tímto přirovnává Afrodité k duši, Krona k inteligenci (*Nús*) a Urana k Jednomu. Kronos - *Nús* řídí Afrodité-duši. Afrodité se do Krona zamiluje a tímto aktem lásky se zrodí erós, jež je hypostasis věčně zaměřena ke Kráse. Avšak Afrodité nebeská a její erós jsou odděleny od pozemského světa, neboť náleží pouze čisté duši.

Pozemský svět má svou duši a s ní se zrodil jiný erós. Afrodité Obecná je duše světa, která zplodila erós, jež dohlíží nad svatbami. Erós obecný také vzhlíží k nejvyšší inteligenci, proto vede i smíšené duše jednotlivců směrem

---

<sup>133</sup> *Dvojice Afrodité Úrania (Nebeská) a Afrodité Pandémos (Obecná) není výmysl Platónův, nýbrž byla i v kultu; Afrodité Úrania měla své zvláštní chrámy a Pandémos také. Ale původní rozdíl mezi nimi nebyl etický protiklad; epiteton Pandémos znamenalo pravděpodobně bohyni sjednocené obce a založení jejího chrámu se přičítalo mytickému sjednotiteli Attiky Théseovi. Za doby Platónovy ovšem měly v kultu Afrodity Obecné zvláštní účast hetéry.* Poznámka F. Novotného. In Platón, *Symposion*, s. 76.



k dobru, stejně jako Duše světa následuje Duši nebeskou, na níž je také závislá.

Stejně jako duše nebeská a duše světa plodí svůj erós, také duše jednotlivců plodí svůj vlastní erós, jehož kvalita je spojena s kvalitou duše. Avšak obě univerzální duše plodí hypostatický erós, zatímco duše jednotlivců plodí erós jako daimon. Rozdíl mezi bohy a daimony je ten, že bůh nemá pathos, vášně, zatímco erós ano. Tito daimoni se nemohou dostat přímo do kontaktu s tělem, jelikož mají jiné složení. Plotinos přebírá Aristotelovo dělení hmoty na sensible a intelligibile.<sup>134</sup> Erós je schopen se spojit s tělem právě přes tuto inteligibilní hmotu.

Každá duše má svůj erós, který nemá hypostatický charakter, ale demonický a erós produkuje přirozené touhy podle přirozenosti duše. Stejně jaký má vztah duše jednotlivců k Duši světa, takový je vztah mezi erótem jednotlivců a erótem univerzálním. Univerzální erós se množí a rozděluje a získává zvláštní charakteristiky podle jednotlivých duší. Ve světě je tedy mnoho Afrodit a démonů, kteří vlastní každý svůj erós. Avšak ne všichni démoni jsou erós, protože ne každý démon je spojen s univerzálním erótem. Pokud erós vychází z vlastní přirozenosti, je krásný a je hypostaze neboli ousia. V opačném případě se jedná pouze o pathe (vášeň, trpění).

Plotinos naznačuje, že každá duše si svobodně vybírá svého démona a to nás odkazuje na mýtus o Erovi, kterým Platón uzavírá *Ústavu* (614b-621b). Er je muž, který byl zabit v boji a po dvanácti dnech se vrátil zpět na zem a vyprávěl, co vše viděl na onom světě, jak probíhá převtělování duší a výběr daimonů:

*Slyšte, co praví Nutnosti dcera, panenská Lachesis. Duše krátkověké, toto jest počátek nového kola smrtonosného pro smrtelné pokolení. Váš životní osud nebude určen tím, že by daimón dostal losem vás, nýbrž vy sami si daimona vyvolíte. Kdo bude první vylosován, ať první si volí život, k němuž pak bude nutností připoután. Dobro jest statek bez pána; podle toho, jak kdo bude nebo nebude o ně státi, bude ho míti více nebo méně. Odpovědnost má volitel; bůh není odpovědný.<sup>135</sup>*

<sup>134</sup> Aristotelés, *Metafyzika* Z 10, 1036a 9-11.H6.1045a 34.

<sup>135</sup> Platón, *Ústava* 617d-e.

Při volbě nového života byla důležitá schopnost rozvahy, kterou měli natrénovanou filosofové a která byla vlastní těm, kdož ve svém předešlém životě zažil utrpení. Tudiž schopnost rozvahy ovlivňuje i výběr daimona, který rozhodne, jakým směrem se bude ubírat život člověka.

Plotinos použil ještě jeden mýtus o zrození eróta, který již byl podán ve zdejší kapitole týkající se Platóna. Plotinos přidává svou interpretaci a popisuje Poros jako univerzální Logos, Penia je symbolem beztvárné hmoty, Zeus je *Nús* a Diova zahrada představuje světlo neboli logoi, která vychází z Dia.

Plotinova interpretace Platónova mýtu by tedy zněla takto:

V momentě zrození krásné Duše, Logos se nacházel na hostině společně s jinými bohy. Neuspořádaná hmota se přiblížila ke spícímu Logu do zářivé zahrady a se spícím Logem počala Eróta. Proto se Erós, který se zrodil z duše toužící po dobru, podobá hmotě.

Plotinova interpretace erótu bude mít velkou odezvu v období renesance, během kterého Ficino obnoví Platónovu Akademii a začne pořádat hostiny s filosofickými diskuzemi po vzoru Platóna. Zvláště obnovení hostiny podle vzoru dialogu *Symposion* bude Ficinem popsáno za pomoci i Plotinovy interpretace. Avšak Plotinem a Ficinem je opěvován erós nebeský. Existuje ještě linie, která má blíže k obecnému erótu a tou je erotická poezie, v níž je opěvována dáma ve své fyzické podobě.

## 7. Erós ve středověké poezii

**P**ojem láska, který byl v antice vnímán jako erós, během období středověku pod vlivem křesťanství začal měnit svou podobu, jež byla vyjadřována termínem *agapé*. V Janově evangeliu Nového Zákona je použito termínu *agapé* k vyjádření samotné podstaty Boha: „Bůh je *agapé*.“<sup>136</sup>

V momentě, kdy byl křesťanstvím převzat platonismus k interpretacím obsahu zjevených pravd vyjádřených v Novém Zákoně, *agapé* se začala měnit v nový typ lásky, jež v sobě zahrnoval jak erós, tak *agapé*: oba druhy lásky naleznou svou syntézu v lásce vyjádřené termínem *charitas*.

Rozdíl mezi láskou jako *agapé* a erótem je v jejich směru: *agapé* je láska sestupná, která pochází od Boha a míří směrem k člověku; naopak erós je láska vzestupná, která míří od člověka k Bohu. Platónský a novoplatónský erós je zaměřen směrem vzhůru k nebi, avšak v tomto případě se jedná o erós nebeský, neboť Platón nepřikládal důležitost erótu obecnému, který se snažil o věčné plození v hmotném světě smyslů.

O překonání eróta obecného se snažili všichni Platónovi následovníci, ale ve středověku nalezneme básníky opěvující i fyzickou krásu žen, což bylo neobvyklé v době, kdy se zavrhovalo vše pozemské, a žena byla považována za původce všeho zla.

### 7. 1. Trubadúři

**U** středověkých dvorů ženská kráska byla opěvována básníky, kteří se nazývali ve francouzském prostředí trubadúři a v německém minesengři.<sup>137</sup> Trubadúřská lyrika má svůj původ na konci 11. století

---

<sup>136</sup> První list Janův

<sup>137</sup> V poezii minesengrů je původně opěvována láska pozemská, ale později tato láska nabývá duchovních rozměrů: z lásky k ženě (*hohe Frauenminne*), přechází k Marii (*Marienminne*), poté ke Kristu (*Christusminne*) a nakonec k lásce k Bohu (*Gottesminne*). A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, s. 676.

v části, která se dnes nachází na území jižní Francie a dnes je odborníky uměle nazývána Occitanie<sup>138</sup>, podle slůvka „oc“ (lat. „hoc“, čes. „ano“), jímž přisvědčovala na rozdíl od francouzského „oil“, „oui“. Přitakávacím příslovcím klade velký důraz Dante, který podle nich dělí románskou jazykovou větev na variantu oil (francouzština), oc (okcitanština) a sì (italština).<sup>139</sup> Básníci, kteří tvořili v těchto variantách, mají mnoho shodných výrazů, z nichž nejvíce vyniká slovo láska: „Trilingues ergo doctores in multis conveniunt, et maxime in hoc vocabulo, quod est *amor*.“<sup>140</sup>

Avšak tato láska byla neustále nenaplněna - což je i samotný charakter erotického daimona, který by jinak nepociťoval žádnou touhu po naplnění, kdyby již své plnosti dosáhl:

*The whole of the Occitanian, Petrarchian, and Dantesque lyric has but a single theme-love; and not happy, crowned, and satisfied love (the sight of which yields nothing), but on the contrary love perpetually unsatisfied-and but two characters: a poet reiterating his plaint eight hundred, nine hundred, a thousand times; and a fair lady who ever says „No“.*<sup>141</sup>

Mateřský jazyk, který byl používán k vyjádření erotické lásky, byl Dantem stavěn svou přirozeností a proměnlivostí do protikladu k ustrnulému, uměle vytvořené latině, kterou používal v případě, kdy usiloval o sjednocení lidského poznání. Lidské poznání má ale svou hranici, kterou lze láskou překonat. Láska je stejně jako volgare v neustálém pohybu - jak již etymologicky v sobě skrývá i výraz „emoce“ (z lat. *ex* „z“ a *movēre* „hýbat“). Tímto pohybem a nestálostí nastává ale riziko, že se erós nebeský promění

---

<sup>138</sup> Veškerá evropská poezie má svůj původ právě v provensálské poezii 12. století: „That all European poetry has come out of the Provençal poetry written in the twelfth century by the troubadours of Languedoc is now accepted on every side.“ *Love in the Western World*, str. 75.

<sup>139</sup> D. Alighieri, *De vulgari eloquentia*, I, 8,6.

<sup>140</sup> „Mistři, kteří v uvedených třech jazycích tvořili, se shodují v mnoha výrazech, nejvíce ve slově *amor*.“ Překlad R. Psík. *De vulgari eloquentia*, I, 9,2.

<sup>141</sup> D. de Rougemont, *Love in the Western World*, s. 75.

na pozemský, stejně jako volgare, na rozdíl od latiny, může podlehnout zkáze.<sup>142</sup>

Opěvování krásné dámy okcitánskými básníky se ale setkalo s rozporem mezi idealizací dámy a reálným vztahem mezi milujícím a milovanou. Zajisté můžeme přikládat důležitost změny milostného vztahu, v němž se žena stala nejvyšším ideálem. Křesťanská manželství byla obrazem ideálu vztahu mezi Kristem a duší člověka, který k němu vzhlížel, což se odrazilo i na vztahu Ježíše a Marie Magdalény, která svými vlasy osušila Ježíšovy nohy. Podobně se měla podřídít i manželka ke svému muži, který jí měl pomoci překonat hříšný stav. Žena pouze očekávala lásku, která měla sestoupit k ní, neboť jí podle biblického vypravování nebyla hodna.

Okcitánskou poezií se situace změnila a žena se stane nedosažitelným principem, k němuž muž vzhlíží. Tato idealizace ale neměla na západě dlouhého trvání a ani se nestala dominantní. V. Solovjov vysvětluje, z jakého důvodu měla středověká idealizace krátkého trvání:

*Je všeobecně známo, že v lásce nutně dochází ke zvláštní idealizaci milovaného objektu, který se milujícímu jeví v naprosto jiném světle, než v jakém ho vidí lidé nezainteresovaní. Nemluvím zde pouze o světle v metaforickém smyslu, nejde tu jen o zvláštní morální a rozumové hodnocení, a to ještě ve zvláštním citovém vnímání: milující skutečně vidí, zrakově vnímá něco jiného než ostatní. Nicméně toto milostné světlo pro něho brzy pohasíná. Vyplývá však z toho, že bylo klamné, že bylo pouze subjektivní iluzí?*

*Pravá podstata člověka obecně i podstata každého jednotlivce se nevyčerpává jeho danými empirickými fenomény - proti této tezi nelze vznést rozumné a podložené námitky ze žádné pozice. Pro materialistu a sensualistu není méně shodné to, co se zdá, s tím, co existuje, než pro spiritualistu a idealistu. A když se jedná o dva druhy zdánlivého, vždy*

---

<sup>142</sup> Convivio I, V: *Le quali disposizioni tutte li mancavano, se latino e non volgare fosse stato, poi che le canzoni sono volgari. Ché, primamente, non era subietto ma sovrano, e per nobilità e per vertù e per bellezza. Per nobilità, perché lo latino è perpetuo e non corrutibile, e lo volgare è non stabile e corrutibile. Onde vedemo ne le scritture antiche de le comedie e tragedie latine, che non si possono transmutare, quello medesimo che oggi avemo; che non avviene del volgare, lo quale a piacimento artificiato si transmuta.*

*zákonitě vyvstává otázka, který z nich se více shoduje s tím, co reálně existuje, nebo který lépe vyjadřuje podstatu věcí. Neboť to zdánlivé nebo zdání vůbec je skutečný vztah nebo vzájemné působení mezi vidícím a viděným, a je tedy určováno jejich obapolnými vlastnostmi. Vnější svět člověka a vnější svět krtka - oba sestávají pouze z relativních jevů nebo zdání; sotva kdo však vážně zapochybuje o tom, že jeden z těchto dvou zdánlivých světů je krásnější než druhý, že více odpovídá tomu, co je blíž k pravdě.*

*Víme, že člověk má kromě své živočišné, materiální podstaty, i podstatu ideální, která ho spojuje s absolutní pravdou, s Bohem. Kromě materiální nebo empirické náplně svého života v sobě každý člověk nese obraz Boží, tj. zvláštní formu absolutního obsahu. Tento obsah Boží poznáváme teoreticky a abstraktně v rozumu a skrze rozum, v lásce ho však poznáváme konkrétně a celou svou bytostí. A jestliže toto zjevení ideální bytosti, obvykle zahalené materiálním jevem, se v lásce neomezuje na jeden vnitřní cit, ale stává se někdy znatelným i ve sféře vnějších smyslů, pak tím větší význam musíme přiznat lásce jako principu viditelného obnovení obrazu Božího v materiálním světě, počátku ztělesnění skutečné ideální lidskosti. Síla lásky, přecházejíc ve světlo, přeměňujíc a oduševňujíc formu vnějších jevů, nám otevírá svou objektivní moc; tehdy však už je řada na nás. My sami musíme pochopit toto zjevení a využít je tak, aby nezůstalo prchavým a záhadným zábleskem jakéhosi tajemství.*

*Duchovní a fyzický proces obrození obrazu Božího v materiálním lidstvu se nijak nemůže realizovat sám o sobě, mimo nás. Jeho počátek stejně jako počátek všeho nejlepšího na tomto světě vzniká v oblasti nevědomých procesů a vztahů, tam jsou počátek a kořeny stromu života - vypěstovat ho však musíme vlastní uvědomělou činností. Pro začátek stačí pasivní vnímavost citu, ale potom je nezbytná příčinnivá víra, morální hrdinský čin práce, abychom si udrželi, posílili a rozvinuli tento dar světlé a tvořivé lásky, abychom jeho prostřednictvím vtělili v sebe a v druhé obraz Boží a ze dvou izolovaných a smrtelných bytostí vytvořili jednu absolutní a nesmrtelnou individualitu. Jestliže nám idealizace, přináležející lásce nezbytně a nezávisle na naší vůli, ukazuje skrze empirickou viditelnost daleký ideální obraz milovaného předmětu, není to přirozené proto, abychom se jím pouze kochali, nýbrž proto, abychom **silou opravdové víry, silou obrazotvornosti a***

*reálné tvorby přetvořili podle tohoto opravdového obrazu skutečnost, která mu neodpovídá, abychom ho ztělesnili v reálném jevu.*<sup>143</sup>

Opravdová víra (istinnaja vera), obrazotvornost (imaginace, fantazie) a reálná tvorba jsou tedy podle Solovjova podmínkou k tomu, aby člověk byl schopen přetvořit skutečnost podle ideálního obrazu, jenž se láskou k druhému člověku otevřel a o jehož trvalost neustále usiluje. V případě středověkého opěvování dámy, jediné co básníky a rytíře vedlo, byla silná víra v ideál bez teoretického odůvodnění.

V období na konci 12. a počátku 13. století se právě v okcitánských provinciích, jejichž dvory se netajily požitkářskými tendencemi, začalo propagovat dualistické hnutí katarů, kteří se snažili ovládnout lidské vášně a zavrhovali tento svět náležící d'áblu. Kataři způsobili obrovský rozruch po celé křesťanské Evropě, která se mezi lety 1208-1244 sjednotila a uposlechla výzvu papeže Innocenc III. na likvidaci této sekty.<sup>144</sup> Důkaz toho, že se kataři stanou největší herezí v Evropě, je i německý termín „Ketzer“ (heretický), jež má svůj etymologický původ právě ve slově „Katharer“ (katar).<sup>145</sup> V roce 1231 byl založen Inkviziční úřad, který měl pomoci vymýtit kacířská hnutí.

Křížová výprava proti katarům způsobila konec occitánských trubadúrů, kteří se začali stěhovat na jiná místa v Evropě, hlavně na sever Itálie.

Je otázkou, do jaké míry kataři ovlivnili tvorbu trubadúrů. Ve zprávě z roku 1177 nás informuje Raimon V., konte z Toulouse a Suzerain z Languedoc o pronikání katarů do všech vrstev společnosti:

*The heresy has penetrated everywhere. It has sown discord in every family, dividing husband from wife, son from father, a man's wife from his mother. Even priests yield to the temptation. The churches are abandoned and falling into ruin... The most important people on my estates have been corrupted. The crowd has followed their example and has given up thing.*<sup>146</sup>

---

<sup>143</sup> V. Solovjov, *Smysl lásky*, s. 198-200.

<sup>144</sup> J. Séguy, *Esoterismo, spiritualismo, massoneria*, a cura di Puech, s. 27.

<sup>145</sup> K. Flasch, *Introduzione alla filosofia medievale*, s. 154.

<sup>146</sup> D. de Rougemont, *Love in the Western World*, s. 84.

Přestože centrum dění katarů se nacházelo v hrabství Toulouse a první trubadúři byli zachyceni v Poitou a Limousin, je zajímavé, že tito pěvci používali jazyk právě toulouského hrabství, jež se poté rozšířil i do dalších částí Evropy.<sup>147</sup>

V knize *Love in the Western World* Denis De Rougemont skládá střepy podobností mezi „kacíři“ a trubadúry, jež jsou někdy až příliš podezřelé:

„It is again a “pure coincidence”, perhaps, that the troubadours, like the Cathars, extolled (without always practising) the virtue of chastity; that, like the Pure, they received from their lady but a single kiss of initiation; that they distinguished two stages in the *domnei* (the *pregaire*, or prayer, and the *entendaire*), as the Church of Love distinguished between Believers and Perfect. The troubadours scoffed at the marriage bond which the Cathars called *iurata fornicatio*. They reviled the clergy and the clergy’s allies, the members of the feudal caste. They liked best to lead the wandering life of the Pure, who set off along the road in pairs. And in their verse are expressions taken from Catharist liturgy.“<sup>148</sup>

Kořeny katarů se pravděpodobně nalézají v Malé Asii v sektě novomanichejců a v Dalmácii a Bulharsku u Bogomilů. Podle Rougemonta byli kataři spojeni s gnostiky: „The Pure or Cathars were *affiliated* with the great Gnostic streams that flowed across the first millennium of Christianity.“<sup>149</sup>

Podle dualistických náboženství existuje Zlo stejně jako Dobro, to znamená, že se jedná o dvě stvoření. Jestliže je Bůh láska, nebylo by možné, aby stvořil Zlo. Podle dualistů Bůh nejprve stvořil duchovní sféru a poté duše. Materiální svět byl stvořen Demiurgem, v jiných verzích Luciferem, Satanem nebo Padlým Andělem. Kataři tedy odmítli dogma vtělení, tudíž i římskou mši, jež ve svých obřadech toto vtělení představuje, a nahradili ji vyšším bratrským společenstvím, které se projevuje na duchovní úrovni.

Kataři jsou rozděleni na dvě skupiny - na *perfecti* a *credentes* neboli *imperfecti*. Pouze tito poslední se mohli ženit, avšak museli se zříci jakéhokoli fyzického kontaktu s vlastní ženou.<sup>150</sup>

---

<sup>147</sup> D. de Rougemont, *Love in the Western World*, s. 84.

<sup>148</sup> D. de Rougemont, *Love in the Western World*, s. 85.

<sup>149</sup> D. de Rougemont, *Love in the Western World*, s. 78.

<sup>150</sup> D. de Rougemont, *Love in the Western World*, s. 78-81.



Pokud mělo být manželské spojení pouze na duchovní úrovni, je zde jistá podobnost s trubadúřským opěvováním krásné dámy, jež ovlivní i „nový styl“ (*dolce stil nuovo*), který se začne následovně propagovat v Itálii. Sladký nový styl je ale ovlivněn Sicilskou poezií.

## 7.2. Sicilská škola

Poezie dosáhla svého vrcholu na Sicílii v době vlády Bedřicha II. (1198–1250)<sup>151</sup>, jenž je v českých zemích znám jako král, který rozšířil svobody českého státu udělením Zlaté buly sicilské Přemyslu Otakaru I. v roce 1212. Tento vládce je považován za jednoho z nejzajímavějších a nejvzdělanějších osobností svého století: znal německy, italsky, francouzsky, latinsky, řecky a arabsky. Do svého dvora v Palermu uvedl arabskou filosofii<sup>152</sup> a sám je pravděpodobně prvním ateistou naší kultury. Obklopoval se básníky „Sicilské školy“, kteří čerpali z dvorské lyriky provensálských trubadúrů, dále čerpali od italských právníků, učitelů „ars dictandi“ (retorika), arabských filosofů, astronomů a židovských lékařů. Sám Bedřich II. psal kancony, z nichž se nám čtyři dochovaly dodnes.<sup>153</sup>

Právě u dvora Bedřich II. působil sokolník Iacopo Mostacci, jež poprvé uvedl do italské poezie 13. století téma povahy citu lásky. Téma dvorské lásky se rozšířilo i na Sicílii a opěvovaná dáma měla charakteristické abstraktní rysy, její krása byla spojována s blond vlasy a světlou tváří, byla nedostupná, vlastnila moudrost (*saviezza*), porozumění (*intendimento*),

---

<sup>151</sup> Bedřich (Federico) II. Hohenstauf, 1194 až 1250, od r. 1198 král Obou Sicílií, od r. 1220 císař Svaté římské říše jazyka německého, pověstný zápasem proti světovládným politickým nárokům papežské stolice a samosprávným snahám severoitalských městských komun. Komentář od Václava Černého, viz F. De Sanctis, *Dějiny italské literatury*, s. 10.

<sup>152</sup> V období mezi 1227-1230 nechal Bedřich II. přeložit do latiny komentář k Aristotelovu dílu *De anima*, který sepsal arabský filosof Averroes. V roce 1231 Bedřich II. poslal tento již přeložený komentář do univerzity v Bologni. Viz K. Flasch, *Introduzione alla filosofia medievale*, s. 157.

<sup>153</sup> Komentář od Václava Černého, viz F. De Sanctis, *Dějiny italské literatury*, s. 10-11.

výchovu a mravy a voňavá růže nebo zářivá hvězda se staly jejím symbolem.<sup>154</sup>

Zatímco v severní Itálii milostná poezie byla vyjadřována v jazyce d'oc, na Sicílii byl již používán styl a jazyková forma, ve které pokračovali i básníci v Toskánsku.

Mezi sicilskými básníky se rozšířil žánr kancony, jež se nazývá *tenzona* nebo také *contrasto* (it.), *altercatio* (lat.), jež má svůj původ u provensálských trubadúrů a později se přenesl do všech západoevropských škol dvorně milostného typu.<sup>155</sup> Jednalo se o básnickou korespondenci, v níž jeden básník navrhuje nějaký problém, a další básníci odpovídají takovou formou, kterou tento problém definují. V případě sicilských a provensálských básníků se takto definovaly pravidla a formy dvorské lásky a vztahy mezi Milovníkem a Madonou. V odpovědích již sicilští básníci dokazují zájem o psychologii lásky a potřebu vysvětlit intimní život vědomí, zachytit vznešenost a morální lidských citů.<sup>156</sup>

Právě Iacopo Mostacci se zúčastnil básnické tenzony, tedy „básnického duelu“, na jehož téma o tom, co vlastně znamená vášnivý erós s jeho utrpením a touhami, mu odpověděli Pier delle Vigne a Iacopo da Lentini.

V sonetu *Sollicitando un poco meo sapere* Mostacci má potřebu přejít ustálené fráze a obvyklé představy o lásce a snaží se o filosofickou reflexi. Uvědomuje si, že erós nemůže být personifikován do žádného boha, jelikož je neviditelný. Jeho zásluhou je, že se básníci zaměřili na podstatu lásky jako lidské vášně, aniž by při tom automaticky opakovali daná schemata rétorických vyobrazení.

Mezi jinými mu Pier della Vigne odpovídá sonetem *Però ch'Amore no si pò vedere*, ve kterém uznává, že lásku opravdu není možné shlédnout, avšak to neznamena, že nemá žádnou reálnou podstatu. Při tom používá příklad, který byl již použit Taletem: stejně jako magnet, jehož síla k sobě přitahuje železo, také láska, i když neviditelná, přitahuje srdce jedno k druhému.

---

<sup>154</sup> M. Pazzaglia, *Scrittori e critici della letteratura italiana. Dal medioevo all'umanesimo. Antologia con pagine critiche e un profilo di storia letteraria. 1.*, s. 91.

<sup>155</sup> Komentář od Václava Černého, viz F. De Sanctis, *Dějiny italské literatury*, s. 10.

<sup>156</sup> M. Pazzaglia, *Scrittori e critici della letteratura italiana. Dal medioevo all'umanesimo. Antologia con pagine critiche e un profilo di storia letteraria. 1.*, s. 93.

Třetí sonet, který přidává další vysvětlení na Mostacciho *questio* je sonet Jacopa da Lentini. Tento básník se inspiroval psychologií milostné vášně vyjádřené v traktátu Andrea Cappellana, který navazoval na Ovidia.

Je známo, že trubadúrská tvorba byla z klasických latinských autorů nejvíce ovlivněna Horáciovou a Ovidiovou poezií.<sup>157</sup> Zvláště Ovidius se svým *Ars amandi*<sup>158</sup> stal vzorem erotické poesie dvořanské kultury ve Francii a v latinské a vulgární poesii. Podle C. S. Lewise nejvíce ze všech antických autorů to byl právě Ovidius, kdo ovlivnil středověké básníky opěvující lásku.<sup>159</sup> Motivy Ovidiova *Ars amandi* ovlivnily ve 13. století traktát Andrea Cappellana *De amore*, který měl obrovský úspěch a propagoval lásku jako vyšší přirozenost nadřazenou svazku manželskému.<sup>160</sup> Podle některých badatelů to byl právě tento Cappellanův text, jenž přesvědčil mnohé historiky o neslučitelnosti lásky a manželství ve středověku.<sup>161</sup> Avšak jak text, tak autor jsou zahaleni tajemstvím, tudíž jakákoli interpretace by mohla být mylná. Dokonce existuje domněnka, že Cappellanus byl členem katarů.<sup>162</sup> Tento text je stejně jako Ovidiovo *Ars amandi*, rozdělen na tři knihy: první se zabývá povahou lásky, druhá obsahuje 21 „soudů“ o lásce, jejichž původci byly pravděpodobně šlechtičny z tohoto období a třetí kniha odsuzuje vše, co bylo řečeno v prvních dvou knihách, tedy světskou lásku.<sup>163</sup>

V první kapitole své knihy ztotožňuje lásku s vášní, neboť před tím, než je láska opětovaná, není větší utrpení pro milovníka, jenž je zcela zachvácen strachem o to, jestli se mu vůbec někdy podaří dosáhnout objektu své

---

<sup>157</sup> A. Nygren, *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*, s. 674-677.

<sup>158</sup> Ovidiova *Ars amandi* je erotická *summa* určená pro římskou vyšší společnost, která viděla v Ovidiovi svého představitele a benjamína. *Ars amandi* je ironický traktát, který poučuje jaký je správný způsob svádění a je napsán v komickém stylu.

<sup>159</sup> C. S. Lewis, *L'allegoria d'amore*, s. 7.

<sup>160</sup> G. Ferroni, *Storia della letteratura italiana. Dalle origini al Quattrocento*, s. 37, 81

<sup>161</sup> L. Otis-Court, *Rozkoš a láska. Dějiny partnerských vztahů ve středověku*, s. 117.

<sup>162</sup> I. P. Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, s. 35.

<sup>163</sup> Andreaosovo dílo z konce 12. a počátku 13. století bylo určeno pro intelektuální elitu a nebyla o něm zmínka až do roku 1238. Do národního jazyka bylo přeloženo až koncem 13. století, v 15. století bylo přeloženo do němčiny a v Anglii zřejmě zůstalo zcela neznámé. L. Otis-Court, *Rozkoš a láska. Dějiny partnerských vztahů ve středověku*, s. 119.

vášně. Tato vášeň je vrozená, tedy instinktivní, protože není způsobena naší představou, jež se v nás vytvoří nejprve na základě vizuálního kontaktu:

*Amor est passio quaedam innata procedens ex visione et immoderata cogitatione formae alterius sexus, ob quam aliquis super omnia cupit alterius potiri amplexibus et omnia de utrisque voluntate in ipsius amplexu amoris praecepta compleri.*<sup>164</sup>

Vize milovaného objektu je podpořena neusměrněnou vizí. Latinský termín *cogitatio* může znamenat jak úvahu, tak představu (imaginaci), avšak v tomto případě se nejedná o myšlení, ale o *vis cogitativa*, který měl ve středověku stejný význam jako termín „fantazie“ - jeden z vnitřních smyslů. Právě z tohoto fantastického elementu „neumírněné vášně“ (*cogitatio immoderata*) pocházející z imaginace, se zrodila erotická poezie. Kdyby byla imaginace umírněna, nevracela by se neustále na mysl, tudíž by nebyla schopna vzbudit lásku. Kdyby vášeň postrádala imaginaci, zůstala by na úrovni zvířecího sexuálního pudu.

Milovník si na základě prvního vizuálního dojmu vytváří vnitřní svět představ a svou schopností „*cogitatio*“ - imaginace tvoří objekt své lásky, který je často vzdálen reálnému objektu. Sám se snaží být na úrovni svého ideálu, proto cítí potřebu dosáhnout ctností a vyšších hodnot.<sup>165</sup>

Andrea Cappellanus svými teoriemi inspiroval právě Giacoma da Lentini, který je Dantem považován za nejdůležitějšího představitele Siciliánské školy. Ve svém sonetu, jenž měl být odpovědí na sonety Mostacciho a Piera della Vigna, vysvětluje psychologii lásky:

*Amor è uno desio che ven da core  
per abondanza di gran piacimento;  
e li occhi in prima generan l'amore  
e lo core li dà nutrimento.*<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> *De amore*, lib. I, i, str. 3. In B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, s. 12.

<sup>165</sup> B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, s. 12-14.

<sup>166</sup> Lásky je touha, která vychází ze srdce/z nadměrného potěšení/ a z očí se nejprve zrodí láska/ a srdce jí dodá výživu.

Láska jako touha, která pochází ze srdce, nás opět vrací zpět k Aristotelovi a jeho pneumatickému aparátu, bez něhož by se imaginace neuskutečnila. V sonetu také opakuje teorii, podle níž láska vzniká nejprve z pohledu, z něhož se v srdci probudí pocity potěšení a zároveň schopnost imaginace, která lásce dodává „výživu“, bez níž by láska neměla trvání. Láska je tudíž nemyslitelná bez imaginace a vnitřního potěšení (it. *piacimento*, lat. *delectatio*).

Touha popsaná Andreasem Cappellanem a Giacomem da Lentini se vyvíjela dvěma směry: na jedné straně byl stále více rozvíjen iracionální a násilný charakter vášnivě touhy - tímto směrem se ubíral Guido Cavalcanti; na druhé straně je upřednostněn motiv imaginace, jíž je možné dosáhnout umělecké a morální katarze - tuto cestu upřednostnil Guido Guinizelli.

Jak Cavalcanti, tak Guinizelli byli hlavními protagonisty italského „sladkého nového stylu“, ve kterém bylo nadále rozvíjeno téma erotické lásky.

### 7.3. Dolce stil nuovo a Dante Alighieri

Jak již bylo zmíněno, Solovjovova interpretace středověké lásky trubadúrů a rytířů byla založena pouze na silné víře, která nebyla opřena o racionální úvahy. Ve Florencii nalezneme jednoho z hlavních protagonistů „sladkého nového stylu“ („dolce stil nuovo“), který propojil poetické opěvování ženy s hlubšími filosofickými úvahami. Dante Alighieri se ve svých úvahách opíral hlavně o Aristotelovu filosofii, na jejímž základě se snažil racionalizovat milostné zkušenosti a ve svých úvahách se neustále vrací ke svým okcitánským předchůdcům.

V *De vulgari eloquentia* Dante přirovnává tři významné trubadúry ke třem částem duše, kterou dělí na část vegetativní (*vegetabili*) hledající užitek, živočišnou (*animali*) usilující o potěšení a rozumnou (*rationali*) zaměřenou na mravní dobro. Jednotlivé části duše usilují o tři velkolepé věci, jimiž je zachování života, láska a ctnost. Trubadúři, kteří opěvovali tato témata v rodném jazyce, jsou také tři a dva z nich naleznou své protějšky i v jazyce *st*:

*Je tedy zřejmé, že zachování života, láska a ctnost jsou ty tři velkolepé věci, o nichž je třeba psát způsobem nejvznešenějším; lépe řečeno náměty, které jsou s těmito věcmi nejtěsněji spojeny, např. statečnost ve zbraní, milostné vzplanutí a vůle ke spravedlnosti. A pouze na tato témata, pokud si dobře vzpomínáme, skládali básně znamenití muži užívající svého rodného jazyka, například Bertran de Born psal o zbraních, Arnaut Daniel o lásce a Giraut de Bornelh o spravedlnosti; Cino da Pistoia o lásce, jeho přítel<sup>167</sup> pak o spravedlnosti. (...) Dosud jsem však neobjevil žádného Itala, který by skládal básně o zbraních.<sup>168</sup>*

Trubadúr, který pravděpodobně nejvíce ovlivnil vznik italského „dolce stil nuovo“ (sladkého nového stylu), byl Arnaut Daniel, kterého v *Očistci* Dante slovy Guida Guinizzeliho staví na vrchol všech básníků oslavujících lásku v mateřském jazyce: „fu miglior fabbro del parlar materno./Versi d’amore e prose di romanzi soverchiò tutti;“<sup>169</sup>

Také Petrarca v *Triumphu* staví Arnauta Daniela na první místo mezi všemi básníky používajícími ve svých verších mateřštinu:

*Mezi všemi první Arnaud Daniel,  
velmistr lásky, jenž své zemi  
dosud působí čest svým osobitým a krásným výrazem....!*<sup>170</sup>

Arnaut Daniel představuje tedy pro Danta část duše *animali*, ke které se vztahuje láska na živočišné úrovni. Dante se ve svém díle snaží o spiritualizaci této lásky, proto po celý život opěvuje dámu, která již nežije a stane se symbolem čisté nadpozemské lásky.

---

<sup>167</sup> Tím Dante Alighieri myslí sám sebe.

<sup>168</sup> *De vulgari eloquentia*, II, 2,8-10.

<sup>169</sup> *Purgatorio* (*Očistec*), XXVI.

<sup>170</sup> Český překlad Emanuel Frynta z knihy *Vzdálený slavíkův zpěv*. Původní znění z italského vydání *Triumphu*:

„fra tutti il primo Arnaldo Daniello,  
Gran maestro d’amor, ch’a la sua terra  
ancor fa onor col suo dir strano e bello.“

I když je Dante jedním z hlavních protagonistů dolce stil nuovo, tento styl nevznikl v místě Dantova rodného města, ve Florencii, ale v Bologni. Ve druhé polovině 13. století se stanou středisky italského života Bologna a Florencie: první se stala střediskem vědeckého hnutí a převládala v něm latina, druhá se stala centrem umění a vynikala v národní řeči, jež se stala jazykem umění.

Za zakladatele sladkého nového stylu je považován Guido Guinizzelli<sup>171</sup> z Bologni se svou kanzonou *Al cor gentil rempaira sempre amore*:

*V šlechetném srdci láska je a  
byla,  
vždy doma jako v loubí lesa  
pták;  
příroda však tu lásku nestvořila  
dříve než srdce ani naopak!  
Vždyť světlo také bylo  
zároveň s jasným sluncem  
nebesklonu  
a předtím nezářilo;  
a v šlechetnosti láska přebývá  
právě tak po zákonu  
jako teplo v ohni, který jasně  
plá.<sup>172</sup>*

---

<sup>171</sup> Dante v *Očistci*, XXVI nazývá Guinizzelliho „il padre/mio e de li altri miei miglior che mai/rime d’amor usar dolce e leggiadre“

<sup>172</sup> Překlad Jan Vladislav, *Navštívení krásy, Italská renesanční lyrika*.

URL: <<http://www.iliteratura.cz/clanek.asp?polozkaID=22191>> [citováno 13. 8. 2010]

Původní znění: „Al cor gentil rempaira sempre amore/come l’ausello in selva a la verdura;/né fe’ amor anti che gentil core,/ né gentil core anti ch’amor, natura:/ ch’adesso con’ fu ’l sole,/ si tosto lo splendore fu lucente,/ né fu davanti ’l sole;/ e prendere amore in gentilezza loc/così propiamente/come calore in clarità di foco.“ M. Pazzaglia, *Scrittori e critici della letteratura italiana. Dal medioevo all’umanesimo. Antologia con pagine critiche e un profilo di storia letteraria. I.*, s. 112.

Guinizzelli opěvuje lásku, jež nemůže existovat v srdci, kterému schází šlechtnost. Také Dante v *Novém životě* převzal téma spojení lásky a šlechtného srdce:

*Láska a srdce ctěné věc jedna jsou,  
jak mudřec onen ve své písni zpívá*<sup>173</sup>

Dante poukázal na to, že šlechtický stav (*nobiltà*) nemá nic společného s vrozenou dědičností, ale je založen na morálních vlastnostech. Láska a poezie se stanou charakteristikami nové elity, která se neodlišuje svým vyšším sociálním postavením. Někdy je tato elita označována jako „fedeli d’amore“ (věřící v lásku). „Fedeli d’amore“ vytvořili způsob komunikace „sladkým“ jazykem, který se stal pochopitelný pouze pro tuto elitu. Společně uznávají zkušenost lásky a poesie jako absolutní hodnotu.<sup>174</sup>

Na rozdíl od trubadúrů, kteří nechávali svému projevu lásky spontánní průběh, Dante se již snaží o filosofické vysvětlení toho, co láska působí uvnitř duše. Guinizzelli je jakýsi přechod od spontánního vyjádření k vědomým projevům, proto nalezneme i uvnitř nového stylu různá období, jež Petrocchi dělí na čtyři momenty:

1. boloňsko-guinizzellský („guinizzelliano-bolognese“)
2. florentsko-dantov-cavalcantský („cavalcantiano-dantesco-fiorentino“)
3. *stil nuovo* v *Očistci*
4. *stil nuovo* u Petrarcky<sup>175</sup>

Motivy použité Guinizzellim v kanconě, jež se stane manifestem nového stylu, nalezneme i u Danta: kromě již zmíněné nemožnosti zdědit šlechtnost duše a jejího spojení s láskou, Dante převezme také metaforu ženy-anděla, jejíž role je duši zachránit.

V případě Guinizzelliho erotické vášně, již převzal od Andreasse Cappellana a přidal jí funkci katarze, se také mluví o vlivech platonismu, avšak přílišné utrpení a ztráta vnitřního klidu je vzdálená čisté platonické lásce. To platí i v případě dalších básníků nového stylu.<sup>176</sup>

<sup>173</sup> D. Alighieri, *Nový život* XX.

<sup>174</sup> G. Ferroni, *Storia della letteratura italiana. Dalle origini al Quattrocento*, s. 141.

<sup>175</sup> G. Petrocchi, *Vita di Dante*, s. 159.

<sup>176</sup> B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, s. 25.



„Stilnovismus“ a provensálská poezie mají společný základ a tím je „dvorská láska“. „Milovníci“ jsou spojeni jistými dvořanskými pravidly: the “lovers” are bound by the rules of „*cortezia*“: secrecy, patience, and moderation“.<sup>177</sup>

Na rozdíl od těchto všeobecných dvořanských pravidel, Guido Cavalcanti dodá sladkému novému stylu pravidla přesnější a „vědeckější“. Přestože Dante uznává Guinizelliho za „otce sladkého nového stylu“ (Očistec XXVI), jeho technika bude překonána Guidem Cavalcanti (Očistec XI)<sup>178</sup>. Cavalcantiho kanzona *Donna me prega, per ch'eo voglio dire* (Žena mě prosí, abych řekl)<sup>179</sup> se stala „manifestem“ stilnovismu. Láska popisovaná Cavalcantim má na rozdíl od Guinizelliho a Danta smyslový a tělesný charakter.<sup>180</sup> Cavalcantiho *Donna me prega* měla esoterický charakter, neboť byla určena těm, kteří byli seznámeni s Aristotelovým pojetím lásky, čehož si byli vědomi zvláště v době renesance.<sup>181</sup>

Jak již bylo řečeno, Cavalcanti rozvedl téma prudké iracionální vášně, jež byla popsána u Cappellana a Giacomina da Lentini. Vlastně využije toho, co je

---

<sup>177</sup> D. de Rougemont, *Love in the Western World*, s. 76.

<sup>178</sup> Credette Cimabue ne la pittura/tener lo campo, e ora ha Giotto il grido,/si che la fama di colui è scura./ Così ha tolto l'uno a l'altro Guido/la gloria de la lingua; e forse è nato/chi l'uno e l'altro caccierà del nido. (Očistec XI, 93-99).

<sup>179</sup> V pěti čtrnáctiveršových strofách umné stavby s vnitřními rýmy básník odpovídá na otázky sonetu Guida Orlandiho o povaze lásky, a na canzonu je tedy hledět jako na jednu z definičních skladeb „sladkého nového stylu“; Dante sám ji třikrát připomíná (*Hostina*, IV, 20; *De vulg. eloq.*, II, 12). Komentář od Václava Černého, viz F. De Sanctis, *Dějiny italské literatury*, s. 37.

<sup>180</sup> Od ostatních stilnovistů, Guinicelliho a Danta, se Cavalcanti liší nicméně tím, že lásku má za skutečnost veskrze smyslovou a tělesnou, za těžký osud, určený Martem, nikoliv Venuší, různící se podstatou od duchovní skutečnosti Lásky božské. Komentář od Václava Černého, viz F. De Sanctis, *Dějiny italské literatury*, s. 37-38.

<sup>181</sup> Tohoto esoterického charakteru Cavalcantiho kanzony si byli vědomi během renesance, neboť Ficinovi vrstevníci již znali techniky, jakými byl hlubší význam skrýván. O těchto technikách již bylo zmíněno v kapitole věnované esoterismu. Jednalo se o skrývání smyslu během vyprávění mýtu nebo použití kodovaného jazyka (např. čísla nebo výměnou jmen). Během renesance byly tyto techniky spojovány s Aristotelem a Platónem: „It was no accident, from the point of view of Ficino's age, that the standard Aristoteluan account of the nature of love should have been embodied in a poem which makes no sense to the uninstructed reader, Cavalcanti's “*Donna me prega*” (...).“ Sears Jayne v úvodu, In M. FICINO, *Commentary on Plato's "Symposium" on Love* s. 17.

považováno za patologickou formu erótu: ženský přízrak (*fantasma*) se úplně zmocní pneumatického aparátu zamilovaného a tím vzniknou nebezpečné somatické změny. Tento syndrom se nazývá *amor hereos*<sup>182</sup> nebo také *heroycus* a byla nalezena jistá příbuznost s melancholií (*melancholia nigra et canina*). V momentě, kdy se ženský přízrak zmocní pneumatu, subjekt mění své chování, jež je v lékařských traktátech popisováno jako melancholie.

A právě to, co bylo považováno za patologii, sladký nový styl přijímá fantastický přízrak způsobený pohledem na ženu jako vrchol duchovní zkušenosti, proto „cuore gentile“ (milé srdce) nemá následovat rady lékařské vědy a má přijmout dary, které získá v momentě, kdy je „nemocí“ trápen. Tato nemoc je popsána Guidem Cavalcantim v jeho básních a jako příklad můžeme uvést sonet *Voi che per li occhi mi passaste 'l core* (Vy co jste mi očima vstoupila do srdce):

*Voi che per li occhi mi passaste 'l core  
e destaste la mente che dormia,  
guardate a l'angosciosa vita mia,  
che sospirando la distrugge Amore  
E' vèn tagliando di sì gran valore,  
che' deboletti spiriti van via:  
riman figura sol en signoria  
e voce alquanta, che parla dolore.  
Questa vertú d'amor che m'ha disfatto  
da' vostr' occhi gentil' presta si mosse:  
un dardo mi gittò dentro dal fianco.  
Sì giunse ritto 'l colpo al primo tratto,  
che l'anima tremando si riscosse  
veggendo morto 'l cor nel lato manco.*<sup>183</sup>

---

<sup>182</sup> Podle antické tradice *herós* byli zlé entity podobné démonům.

<sup>183</sup> Volný překlad: „Vy co jste mi očima vstoupila do srdce/a vzbudila spící mysl,/podívejte se na můj úzkostný život, /jež Láska touhou ničí/tříští ho takovou silou,/že slabí duchové utíkají pryč:/v její moci zůstane pouze prázdná forma a slabý hlas mluvící pouze o bolesti./Tato moc lásky, která mě zničila/z vašich laskavých očí hbitě vytryskla:/dovnitř do boku zasáhl mě šíp./ Hned napoprvé šíp dosáhl cíle,/až to pohnulo chvějící se duší/jež na levém boku uviděla

V této básni opět můžeme shlédnout podobnosti s Cappellanovým traktátem: Očima vstupuje láska do nitra milovníka, jehož ničí ho svou láskou. Láska je u Cavalcantiho těsně spojená se smrtí. Přestože je mysl probuzena pohledem na čistou krásu, zároveň se probudí vášeň, která svou nenaplněnou touhou ničí lidský život. Krásná dáma zůstává neustále vzdálena a Cavalcanti své utrpení vkládá do svých veršů.

De Sanctis si vysoce cenil Cavalcantiho poezie a přiřadil mu ty nejvyšší kvality:

*Guido je první italský básník hodný toho jména, protože je první, jenž má smysl pro skutečnost a náklonnost k ní. Prázdné obecniny trobadorů, které se pak staly obsahem vědeckým a rétorickým, jsou v něm věci živou, protože tam, kde píše z rozkoše a aby si ulevil, vystihuje dojmy a city duše. Poesie, která dříve přemýšlela a popisovala, nyní vypráví a zobrazuje, nikoliv prostým a neotesaným způsobem starých básníků, nýbrž s oním půvabem a jemností, kterých dosáhla již řeč, ovládaná Guidem s dokonalým mistrovstvím.*<sup>184</sup>

Guido Cavalcanti měl i významné místo v Dantově životě: oba byli až do smrti spojeni přátelstvím podobné tomu, které pojilo Ficina s Giovannim Cavalcantim. Právě v komentáři k Platónově dialogu *Symposion* Ficino přiřadil centrální místo Giovannimu, který sleduje stopy svého předchůdce Guida Cavalcantiho.

V *Novém životě* Dante popisuje, jak se vytvořilo jeho pouto přátelství s Guidem Cavalcanti poté, co oslovil svým sonetem *Kde duše jatá* všechny „fedeli d'amore“ (věřící v lásku):

*Na tuto znělku odpověděli mnozí a v různém smyslu; mezi nimi odpověděl také on, jež nazývám prvním ze svých přátel, a napsal tedy znělku, jež začíná slovy „Viděl jsi, děl bych, ctnosti vrchovaté“. A to bylo jaksi počátkem přátelství mezi ním a mnou, když zvěděl, že jsem mu ji poslal já.*<sup>185</sup>

---

mrtvé srdce.“ M. Pazzaglia, *Scrittori e critici della letteratura italiana. Dal medioevo all'umanesimo. Antologia con pagine critiche e un profilo di storia letteraria. 1.*, s. 118.

<sup>184</sup> F. De Sanctis, *Dějiny italské literatury*, s. 30-31.

<sup>185</sup> D. Alighieri, *Nový život III.*

Pouto, které pojilo Danta s Guidem Cavalcantim, bylo později Ficinem nazváno „platonická láska“.

Zatím jsme měli možnost se seznámit s autory, které Maria Corti považuje za ty, kteří měli největší zásluhu na probuzení zájmu aristokratické kulturní elity o procesy lásky a tou byli Andrea Cappellano se spisem *De amore*, Guido Cavalcanti a jeho kanzona *Donna me prega* a Danteho *Vita Nuova*.<sup>186</sup>

Marsiliem Ficinem začíná krátké období, v němž dosáhne svého vrcholu ve Florencii Platónova filosofie a tento moment nastane v době návratu původních Platónových textů, jež se během středověku ztratily. Význam pro pochopení „platonické lásky“ bude mít i Ficinův traktát *De amore*, jenž se stane jedním ze zastánců literárního žánru *trattato d'amore*.<sup>187</sup>

---

<sup>186</sup> M. Corti, *Scritti su Cavalcanti e Dante*, s. 14.

<sup>187</sup> V roce 1525 Mario Equicola v dějinách literárního žánru *trattato d'amore* připravil přehled autorů, kteří se těmito traktáty zabývali:

Guittone d'Arezzo (c. 1230-1294), Guido Cavalcanti (c. 1250-1300), Dante Alighieri (1265-1321), Francesco Barberino (1294-1348), Francesco Petrarca (1304-1374), Giovanni Boccaccio (1313-1375), Marsilio Ficino (1433-1499), Francesco Diacceto (1446-1522), Giovanni Pico della Mirandola (1462-1494), Gianfrancesco Pico della Mirandola (1469-1533). Tento výčet autorů byl ale později badateli rozšířen. Před Ficina bylo ještě přiřazeno jméno Andrea Cappellana, a po Ficinovi badatelé přiřadili také Castigliona, Hebreu, Bemba a Bruna. Viz Sears Jayne v úvodu, In M. FICINO, *Commentary on Plato's "Symposium" on Love* s. 3.

## 8. Marsilio Ficino a obnovení Platónova symposia

**P**o středověkém spánku byl Platón opět probuzen v renesanční Florencii Ficinovými překlady. Platónův erós nám Ficino přibližuje zvláště ve svých komentářích k dialogu *Symposion* a *Faidros*, což umožnil nový zájem o řečtinu a původní řecké texty.

Po dobytí Konstantinopole mnozí Řekové našli svá útočiště v Itálii a Západ se proto dostal do styku s řeckou kulturou a jazykem. V historickém období mezi Dantem a Ficinem ve Florencii převládala humanistická kultura literární, v níž dominovala jména jako Boccaccio, Salutati, Bruni, Marsuppini a Alberti. Až do první poloviny 15. století byla florentská kultura zaměřena na rétoriku a poesii, jež měla své vzory mezi řeckými a latinskými autory. Mezi hlubšími úvahami byla rozvíjena témata státu, výchovy, morálního chování, ale až do příchodu Řeka Johannese Argyropula scházeli jakýkoli zájem o metafyzické spekulace.<sup>188</sup>

Byl to právě Marsilio Ficino a jeho Platónská Akademie, kdo měl zásluhu na tomto přechodu k metafyzice. Ficino neměl v úmyslu svým platonismem konkurovat křesťanskému náboženství, ani scholastickému aristotelismu, v němž převládala hlavně logika a fyzika, ale snažil se je pouze doplnit.

V roce 1462 Ficino dostane darem vilu v Careggi od Cosima de' Medici, jež si u Ficina ihned objednal překlady Platóna a další díla spojená s platonismem.<sup>189</sup> V roce 1469 napsal komentář k dialogu *Symposion*, po němž se věnoval své nejdůležitější práci, která vyšla pod názvem *Theologia Platónica*.

Vila v Careggi se stala centrem nové Akademie, ve které se scházeli přátelé a noví zájemci o Platónovu filosofii zprostředkovanou Ficinem. Jedna z aktivit Akademie byla organizace hostin podle Platónova vzoru, jež byla popsána Ficinem právě v komentáři k dialogu *Symposion* původně nazvaném *Commentarium in Convivium Platónis de Amore*. Ficino tento

---

<sup>188</sup> Argyropulův žák Alamanno Rinuccini přímo prohlásil, že je nutné přejít z gramatiky a rétoriky k filosofii. P. O. Kristeller, *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, s. 98.

<sup>189</sup> V roce 1492 vyšel Ficinův komentář k Plotinosovi, přeložil Jamblicha a další novoplatonické spisy (1496) a Dionisia Areopagitského (1497). P. O. Kristeller, *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*, s. 100.

spis přeložil do italštiny v roce 1474 a název zjednodušil na *Sopra lo amore*, i když v některých Ficinových pracích nalezneme také název *De amore*.<sup>190</sup>

První setkání se uskutečnilo 7. listopadu 1474. Na začátku spisu *Sopra lo amore*, Ficino popisuje tuto „hostinu“ a důvody její obnovy:

*Platón, otec filosofů, když 7. listopadu dosáhl 81 let, ukončil svůj život v den oslav svých narozenin poté, co se posadil ke stolu a pozvedl číši. Tuto hostinu, která zahrnuje Platónovo narození a smrt, oslavovali každý rok všichni antičtí platonici až do doby Plotina a Porfyria. Avšak po Porfyriovi po celých 1200 let byla tato slavnostní hostina vynechána. Konečně v naší době byla na přání slavného Lorenza de' Medici obnovena platónská hostina, jejíž přípravu si vzal na starost Francesco Bandino.*

*Tedy na 7. listopadu Bandino naplánoval hostinu, na kterou pozval devět platoniků, které slavnostně přivítal ve vile v Careggi. Byli to M. Antonio degli Agli, biskup z Fiesole; Bernardo Nuti – rétorik; Tommaso Benci; Giovanni Cavalcanti náš příbuzný ctností duše a pro svou vznešenost všemi hodovníky zvaný „Eroe“<sup>191</sup>; dva z rodu Marsupini, Cristofano a Carlo, synové básníka Carla. Nakonec Bandino si přál, abych já byl devátý: aby se díky připojení Marsilia Ficina k výše jmenovaným dosáhl stejný počet Múz.*

*A když bylo jídlo odneseno, Bernardo Nuti vzal Platónovu knihu, která je nazvaná Hostina Lásky: a z této hostiny četl všechny proslovy, při čemž žádal hodovníky, aby každý vysvětlil jednu z nich. Všichni s tím souhlasili a po losování připadla první Faidrova řeč na Giovanni Cavalcantiho, řeč Pausanias na Antonia Teologa, ta Eryximacha, Lékaře, na Ficina Lékaře, a podobně Aristofanova, Básníka, na Cristofana Básníka; stejně tak ta mladého Agathóna na Carla Marsupina a na Tommase Benci připadla rozprava Sókratova, ta poslední Alkibiadova zbyla na Cristofana Marsupina.*

*Všichni s tímto přiřazením souhlasili. Ale Biskup a Lékař museli odejít – jeden za léčením duší, druhý za léčením těl – proto jejich řeči dostal Giovanni Cavalcanti: ostatní se k němu pozorně obrátili, aby si ho poslechli. Tedy takto začal mluvit.<sup>192</sup>*

<sup>190</sup> Sears Jayne v úvodu, in M. Ficino, *Commentary on Plato's "Symposium" on Love* s.1.

<sup>191</sup> Termínem *Eroes* Ficino označil démony Venušiny (řeč 6, kap. 5).

<sup>192</sup> „Platone, Padre de' Filosofi, adempiuti gli anni LXXXI della sua eta', il VII di di Novembre, nel quale egli era nato, sedendo a mensa, levate le vivande, finì la sua vita. Questo

Ve Ficinově komentáři k dialogu *Symposion* nalezneme odkazy nejenom na Platóna, ale také na další významné myslitele jakými byl Plotinus, Dionysius Areopagitský, Tomáš Aquinský, Proclus, Diogenes, Apuleius, Dino del Garbo, Avicenna, Albert, Egidio Colonna, Hermes Trismegitský. Z Platónových spisů Ficino odkazuje kromě dialogu *Symposion* také na díla *Faidros*, *Theaitétos*, *Menón*, *Ústava*, *Obrana Sókrata*, *Alkibiadés*.

Moderní interpreti Ficinova komentáře *De amore* mají různé názory na hlavní význam tohoto spisu. Například podle Paula Kristellera Ficino zde popisuje pojem appetite, jež považuje za centrální ve Ficinově filosofii. Naopak D. P. Walker vidí ve Ficinovi obnovitele starodávné teologie a studenta magie a považuje tento Ficinův komentář za méně důležitý, než jsou například jeho spisy *De vita* nebo *Epistolae*. Katoličtí učenci jako Giuseppe Anichini a otec James Devereux vidí v *De amore* snahu o nalezení vztahu mezi láskou Boha a sebeláskou, čímž následuje dichotomii popsanou Tomášem Akvinským. Marian Heitzman naopak zde nevidí vlivy Tomáše Akvinského, ale Augustina a Avicenny. Podle protestantského teologa Anderse Nygrena *De amore* podporuje jeho tezi o tom, že pojem *agapé* byl během renesance znehodnocen řeckým pojmem *erós*. Psycholog James Hillman považuje Ficina za jednoho z nejpokroevějších zakladatelů moderního myšlení a jeho *De amore* za spis náležící dějinám archetypální psychologie.<sup>193</sup>

Sears Jayne shrnula v úvodu k Ficinově komentáři *Symposia* hlavní téma knihy *De amore* touto parafrází:

---

convito nel quale parimente la natività e il fine di esso Platone si contiene, tutti gli antichi Platónici insino al tempo di Plotinos e di Porfirio anni MCC si pretermessono queste solenni vivande. Finalmente ne' nostri tempi il famosissimo *Lorenzo De' Medici*, volendo il Platónico convito rinnovare, la cura di esso a Francesco Bandino commesse. Con ciò sia cosa adunque che il Bandino avesse ordinato onorare il VII dì di Novembre, invitati nove Platónici, con regale apparato nella villa di Careggi gli ricevette. Questi furono M. Antonio Degli Agli, Vescovo di Fiesole; Maestro Ficino, Medico; Cristofano Landino, Poeta; Bernardo Nuti, - Retorico; Tommaso Benci; Giovanni Cavalcanti nostro familiare che per la virtù dello animo, e per la nobilissima apparenza sua da' convitati era chiamato Eroee; duoi de' Marsupini, Cristofano e Carlo, figliuoli di Carlo, Poeta. Finalmente il Bandino volle ch'io fussi il nono: acciò per Marsilio Ficino a quegli di sopra aggiunto, il numero delle Muse si ragguagliasse.“ M. Ficino, *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, s. 17.

<sup>193</sup> Sears Jayne v úvodu, In M. FICINO, *Commentary on Plato's "Symposium" on Love* s. 2.

*the cosmos consists of a hierarchy of being extending from God (unity) to the physical world (multiplicity). In this hierarchy every level evolves from the level above it in a descending emanation from God and desires to rise to the level above it in an ascending return to God. This desire to return to one's source is called love, and the quality in the source which attracts this desire is called beauty. The human soul, as a part of the hierarchy of being, is involved in this same process of descent from God and return to God; in human beings the desire to procreate inferior beings is called earthly love, and the desire to rise to higher levels of being is called heavenly love. Human love is therefore a good thing because in both of its phases, descending and ascending, it is part of a natural cosmic process in which all creatures share.<sup>194</sup>*

Ficino se také řadí mezi zastánce žánru *trattato d'amore* a jeho význam oproti předešlým zastáncům tohoto literární žánru byl ten, že s Ficinem (a renesancí) se do popředí dostalo Platónovo pojetí lásky jako touhy po ideální kráse, zatímco během středověku byl kladen důraz na psychologii a fyziologii lásky podle vzoru Aristotela.

Ficino se nejvíce proslavil výrazem „platonická láska“, který použil pravděpodobně jako první v dějinách filosofie a literatury.<sup>195</sup> Platonická láska je láska, kterou je duše připoutaná k Bohu a zároveň tvoří pouto mezi členy Platónovy Akademie. Proto minimální počet pro přátelský vztah jsou minimálně tři osoby - dva přátelé a Bůh. Připomeňme si, že přátelství má zde význam Aristotelova pojmu *philia*, tudíž je to jakési propojení duší, které se v sobě naleznou podobnosti, ale tito přátelé jsou propojeni také erotickou láskou vzestupnou, jež míří od duše k Bohu.

Výraz „platonická láska“ byl poprvé Ficinem použit pravděpodobně v roce 1476-77 v dopise určeném Alamannu Donatim.<sup>196</sup> V komentáři

---

<sup>194</sup> Sears Jayne v úvodu, In M. FICINO, *Commentary on Plato's "Symposium" on Love*, s. 7.

<sup>195</sup> P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, s. 307.

<sup>196</sup> „Qualem igitur nostram fore potissimum Alamanne dicemus (*sc.* amicitiam)? Certe cum non aliunde quam ab amore platonico coeperit, haud aliter unquam quam platonicam nominabimus. Siquidem in exponendis nuper commentariis nostris in ipsum platonis *Convivium* de amore compositis sic interim amare invicem nos incepimus, ut quam Plato illic



k Symposiu Ficino zatím používá výraz „sokratická láska“ a to ve vztahu k Dantemu příteli Guidovi Cavalcantim, jež podle Ficina to byl právě Cavalcanti ten, kdo ve svých verších vyjádřil lásku, jež byla Platónem popsána v dialogu *Symposion*:

*Marsilio Ficino, rodina tvého Giovanniho je pro mě zdrojem velké radosti: kromě kavalírů doktríny a jasného díla zplodila i Guida filosofa, svědomitého strážce své Vlasti a ve svém století vynikajícího nad všemi v pronikavosti logiky. Následoval sokratickou Lásku slovy a zvyky. On svými verši uzavírá to, co bylo vámi řečeno o Lásce. Faidros se dotkl původu Lásky, když řekl, že z Chaosu se zrodila. Pausaniass rozdělil Lásku na dva druhy, nebeskou a obecnou. Eryximachos předvedl svou velikost, když ukázal, že dva typy Lásky se ve všech druzích nachází. Aristofanés objasnil to, co se děje v jakékoli věci, v níž je přítomen tento mocný bůh a přitom dokázal, že jím jsou spojeni lidé, kteří dříve byli rozdvojeni. Agathón pojednával o ctnosti a její potenci dokazujíc při tom, že jako jediná blahoslaví člověka. Nakonec Sókratés, poučen Diotimou, řekl v souhrnu, co vlastně je Láska, o kterou se jedná, kde se zrodila: z kolika částí se skládá, a k jakým cílům míří a jakou má cenu. Guido Cavalcanti filosof dovedně vše uzavřel do svých veršů.<sup>197</sup>*

---

veri amoris ideam fingit ipsi in nobis effinxisse atque perfecisse videri possimus (op: possumus). Ab hoc ipso deinceps amore platonico platonica quaedam amicitia nascitur... Ergo quid dubitas ulterius Alamanne, utrum Plato noster plures uno in corpore animas esse voluerit? Tantum abest quod in uno sint plures, ut saepe quodammodo vel contra contingere videatur, quando videlicet unam ferme in pluribus amicorum corporibus animam platonico amore conflante perspicimus.“ P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, s. 307.

<sup>197</sup> „Marsilio Ficino, io mi rallegro molto de la famiglia del tuo Giovanni: la quale tra molti cavalieri in dottrina e opere chiarissimi, partorì Guido filosofo, diligente tutore della Patria sua e nelle sottigliezze di logica nel suo secolo superiore a tutti. Costui seguitò lo Amore sokratico in parole, e in costumi. Costui con gli suoi versi brevemente conchiuse, ciò che da voi di Amore è detto. Fedro toccò l'origine d'Amore, quando disse, che dal Caos nacque. Pausanias lo Amore già nato in due spezie divise, celese e vulgare. Eriximachos, la sua amplitudine dichiarò, quando mostrò che le due spezie d'Amore in tutte le spezie si ritruovano. Aristofane dichiarò quello, che faccia in qualunque cosa la presenza di Cupidine tanto amplissima, dimostrando per costui gli uomini che prima erano divisi, rifarsi interi. Agathone trattò quanta sia la virtù e potenza sua, dimostrando che solo questo fa beati gli uomini. Socrate finalmente ammastreato da Diotima ridusse in somma che cosa sia questo Amore, e quale, e onde nato: quante parti egli abbia, a che fini si dirizzi: e quanto vaglia.

Můžeme říci, že „platonická láska“ je pouto, které se vytvořilo jak mezi Giovannim Cavalcantim a Marsiliem Ficinem, tak mezi Guidem Cavalcantim a Dantem. Podle oslovení v dopisech, Marsilio Ficino vidí v Giovannim *amicus unicus*. Podobně i Dante popisuje Guida v Novém životě jako „prvního ze svých přátel“. Tato výjimečnost přátelského vztahu byla typická pro Aristotelovu lásku jako *filia* a společně vyznávali erotickou touhu po dosažení Boha.

V knize *De amore*, v kapitole věnované Sókratově řeči, Ficino vysvětluje podstatu zamilování za pomoci astrologie.

## 8.1. Erós jako mág: o původu zamilovanosti

**V** řeči Sókratově komentované básníkem Tommasem Bencim<sup>198</sup>, Ficino vysvětluje, jakým způsobem se v člověku probouzí zamilovanost. Sókratés ve své řeči opravuje různé pohledy na Erós, které převládaly v antickém Řecku a Ficino se zaměřil na kontrast mezi

---

Guido Cavalcanti filosofo, tutte queste cose artificiosamente chiuse nelli suoi versi.“ M. Ficino, *Sopra lo Amore ovvero Convito di Platone* VII, 1.

<sup>198</sup> Tommaso Benci byl v roce 1463 Ficinem požádán o překlad Ficinovy latinské verze Pimandera. Benci dokončil překlad do italštiny v říjnu stejného roku a v úvodu dodal, že Merkurovy doktríny mu byly zjeveny přímo bohem. Tzv. hermetické spisy, jejichž autorem měl být legendární Hermes Trismegistos, byly považovány za dokumenty egyptských teologů, jež předcházely řeckým filosofům a dokumentům Starého Zákona. Moderní kritika uznala, že se jedná o apokryfní dokumenty z Alexandrie 3. století po Kristu, které obsahují málo elementů z antické egyptské teologie, ale naopak mnoho z doktrín řecké filosofie platonického směru. Důležitost těchto dokumentů je v tom, že obsahují nejrozšířenější pojmy z doby, během které se formovala křesťanská teologie a novoplatonické spekulace. Z hermetických spisů se k nám dostali dvě hlavní práce: jeden latinský dialog nazvaný *Asclepius*, jehož původní řecká verze se nedochovala a 15 řeckých traktátů, jež byly ve středověku shrnuty pod jediný název *Corpus Hermeticum*. Během středověku byl na Západě znám pouze latinský dialog *Asclepius* a stal se oblíbeným u Platóniků. *Corpus Hermeticum*, který byl přivezen z Makedonie do Florencie kolem roku 1460, byl na žádost Cosima de' Medici přeložen Ficinem z řečtiny do latiny v roce 1463. Ficino přeložil pouze 14 traktátů, neboť poslední chyběl. Ficino byl přesvědčen, že jednotlivé traktáty byly kapitoly knihy *Pimander*, proto dal celému dílu tento název, jenž patřil ve skutečnosti pouze prvnímu traktátu. P. O. Kristeller, *Studies in Renaissance thought and letters*, s. 221-223.

Agathonovou vizí Eróta a Sókratovou, podle něhož Erós není krásný bůh, ale neustále toužící daimon. Ficino nevidí tyto dva pohledy v protikladu a v této řeči vysvětluje, jak lze obě verze sloučit.

Hned na začátku šesté řeči Ficino klade důraz na to, že pochopení lásky nelze dosáhnout racionálním úsudkem, ale pouze božskou vizí, které byla svědkem Diotima.

Ficino popisuje lásku jako přitažlivost mezi podobnými, podobně jako magnet přitahuje pro svou podobnost železo a je také první, kdo ztotožňuje erós s mágem<sup>199</sup>:

*Proč je Láska nazývána mágem? Protože všechna moc magie se nachází v Lásce. Celé dílo magie je jistá přitažlivost mezi jednou věcí a druhou pro jejich přirozenou podobnost. Části tohoto Světa, stejně jako části jednotlivého zvířete, všechny závisí na jediné Lásce, pojí se mezi sebou jejich společnou přirozeností. Ale stejně jako uvnitř nás mozek, plíce, srdce, játra a další části získávají užitek jeden od druhého a vzájemně se podporují, a jestliže trpí jeden, trpí i ostatní, tak i části tohoto jednoho velkého zvířete, tedy všechna tělesa světa mezi sebou propojena, podobně se přitahují a půjčují si jejich přirozenosti. Pro tuto společnou příbuznost se rodí společná Láska: z této Lásky vzniká vzájemná přitažlivost a toto je pravá Magie.<sup>200</sup>*

Magie se stala velmi populární během renesance. Marsilio Ficino byl první, kdo ztotožnil erós s magií a Giordano Bruno si uvědomil sílu magie i

---

<sup>199</sup> I. P. Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, s. 141.

<sup>200</sup> „Ma perché si chiamo' lo Amore mago? Perché tutta la forza della Magica consiste nello Amore. L'opera della Magica e' un certo tiramento de l'una cosa a l'altra per similitudine di natura. Le parti di questo Mondo come membri d'uno animale, dependendo tutte da uno Amore, si conettono insieme per comunione di natura: e però come in noi il cervello, polmone, cuore, fegato e altri membri, l'uno dall'altro traggono qualche cosa, e scambievolmente si favoreggiano, e alla passione dell'uno compatisce l'altro: così i membri di questo grande animale, cioè tutti i corpi del mondo in fra loro catenati, accattano fra loro e prestansi le loro nature. Per questa comune parentela nasce Amore comune: da tale Amore nasce il comune tiramento: e questa è la vera Magica.“ M. Ficino, *Sopra lo Amore ovvero Convito di Platone VI, 10*.

jako psychologického nástroje pro manipulaci mas a jednotlivců<sup>201</sup>. Bruno následoval a hlouběji rozvinul Ficinovu interpretaci: milovník, stejně jako mág, rozhazují sítě, aby se mohli zmocnit objektů, po kterých touží, a přitáhnout je k sobě.<sup>202</sup>

Culianu interpretuje renesančního mága jako předchůdce psychologických a sociálních věd, neboť svou schopností manipulace fantasmu míří na lidskou schopnost imaginace, do které se snaží vtisknout trvalé dojmy. Je tedy nutné si ujasnit, co znamená pojem magie, abychom pochopili vztah mezi magií a erótem.

G. Bruno podrobně rozvádí definici magie ve spisu *O magii* (1589) a hned na začátku upřesňuje, že „slovo magie má tolik významů, kolik je druhů mágů“.<sup>203</sup>

Bruno předběžně rozděluje magii do devíti oblastí:

*Mág bylo především označení pro mudrce, jakými byli trismegistové u Egyptanů, druidové u Galů, gymnosofisté<sup>204</sup> u Indů, kabalisté u Židů, mágové u Peršanů (počínaje Zarathuštrou), sofisté u Řeků a mudrci u Latinů.*

*Mág také označuje toho, kdo koná zázračné věci pouhým použitím aktivních a pasivních principů, jako tomu je v medicíně a v alchymii v nejširším smyslu: ta se obecně nazývá přirozenou magií.*

*Za třetí se o magii mluví, když se nastaví okolnosti, jimiž se projeví díla přírody nebo vyšší inteligence, a toto zdání má vzbuzovat obdiv. V tomto případě jde o druh magie, již se říká iluzionistická.*

*Za čtvrté rozeznáváme magii, která spočívá v silách antipatie a sympatie mezi věcmi, jako je tomu u věcí, které se odpuzují, proměňují a přitahují. To je i případ magnetů a jim příbuzným látek, jejichž působení nelze odvodit z aktivních nebo pasivních kvalit, ale vztahuje se k duchu nebo duši ve věcech. Tato magie se nazývá přirozenou magií v užším slova smyslu.*

---

<sup>201</sup> Culianu přirovnává Brunovu *De vinculis in genere*, která pojednává o všeobecné psychologické manipulaci, k Machiavelliho *Principe* zaměřenému na politickou manipulaci. I. P. Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, s. 144.

<sup>202</sup> I. P. Culianu, *Eros e magia nel Rinascimento*, s. 141-143.

<sup>203</sup> G. Bruno, *Magie, pouta a dialog renesančního filozofa*, s. 7.

<sup>204</sup> Doslova nazí mudrci. Řekové tak nazývali indické brahmány. Poznámka autora.

*Pokud přidáme slova, zpěvy, výpočty času a čísel, obrazy, figury, pečetě, písmena, jde o pátý druh magie. Je to též magie, která leží mezi magií přírodní a mimo- nebo nadpřirozenou, a ta se označuje jako matematická magie ve vlastním slova smyslu anebo vhodněji jako okultní filozofie.*

*Za šesté je to kult nebo vyvolávání inteligencí a vnějších nebo vyšších působců a připojují se žádosti, požehnání, oběti, vykuřování, ceremonie a zvláštní chování a úkony obráceně k bohům, démonům a hrdinům. Pak jde buď o magii, jejíž postupy mají za cíl stažení ducha do těla mága tak, aby se sám stal jeho nádobou a nástrojem, a tak se zjevil jako ten, kdo je znalý věcí (toto vědění spolu s duchem může být snadno odstraněno působením léku) a která je známá jako magie zoufalců, stávající se útočištěm zlých duchů, jež lze vyhnat pomocí artis notoria.<sup>205</sup> Nebo jde o magii, k níž se uchyluje ten, kdo chce ovládnout nižší demony a přikazovat jim prostřednictvím autority vladařů vyšších démonů, jež láká a uctívá je, zatímco ty druhé zapřísahává a zavazuje. Toto je transnaturální<sup>206</sup> neboli metafyzická magie, jejíž vlastní jméno je theurgie.*

*Za sedmé se za magii označuje zaklínání nebo vyvolávání nikoli démonů nebo hrdinů, ale jejich prostřednictvím duší mrtvých, aby se skrze mrtvolu nebo jejich části získalo orákulum, jímž se předpovídají, věští a poznávají věci nepřítomné nebo budoucí. Této magii se pro její účel a prostředky říká nekromantie. Pokud se nepoužívá hmotná látka, ale orákulum od posedlého, který pronáší formule pomocí vyvolání ducha sídlícího v jeho nitru, pak se takový mág nazývá pythický, podle těch, kteří se nechávali takto nadchnout Apollónem Pythickým v jeho chrámu.*

*Osmá v pořadí magie, při které se k inkantaci připojují nějakým způsobem nabyté věci: oblečení, výkaly, výměšky, otisky a vše, co - jak se věří - na základě dotyku získalo něco společného s předmětem působení. Provádí se za účelem rozvázání, svázání nebo zeslabení. Ten mág, jenž tímto způsobem působí zlo, se nazývá zlovolný; pokud působí dobro, řadí se mezi lékaře*

---

<sup>205</sup> Jezuita Martin Antoine Delrio v roce 1599 vydal šestidílný spis o pověřivosti a magii *Disquisitionem magicarum libri sex*, ve kterém mimo jiné pojednává o spisu *Ars notoria*, jenž měl být encyklopedií všech aspirantů magie. Poznámka autora.

<sup>206</sup> *Magia transnaturalis*, zvolil jsem tento novotvar, abych ji odlišil od výše jmenované magie nadpřirozené: *magia extra vel supranaturalis*. Poznámka autora.

*jistého druhu nebo způsobu léčení. Pokud však takoví mágové způsobují zhoubu a smrt, nazývají se zhoubní čarodějové.*

*Za deváté se mágové říká všem těm, kteří chtějí jakýmkoli způsobem uhodnout věci nepřítomné a budoucí, podle jejich činnosti se jim obecně říká věštcí. Rozeznáváme čtyři základní druhy podle čtyř základních živlů ohně, vzduchu, vody a země, jedná se tedy o pyromantii, hydromantii, geomantii; anebo se dělí podle tří oblastí jejich znalostí (sféra přírodní, matematická a božská), a druhy věštění jsou pak rozdílné. Augurové, haruspikové a další věští zkoumání přírodních nebo fyzických látek; na základě zkoumání matematických objektů v nejširším smyslu věští geomanté, kteří hádají podle čísel, písmen nebo čar a jistých figur a také podle aspektů, záření a postavení planet a podobných těles; anebo věští zacházením s božskými věcmi: z posvátných jmen a souběhu míst,<sup>207</sup> pomocí rychlých propočtů a s ohledem na okolnosti. Těm posledním neříkáme mágové, protože kvůli nehodným praktikám zlých mágů zní toto slovo pejorativně, a jejich činnost nenazýváme magií, nýbrž proroctvím.<sup>208</sup>*

Ve vztahu s Ficinem a jeho pojetí eróta jako mága nás z uvedených příkladů zajímá přirozená magie. Proces přirozené magie popsany jako vzájemná přitažlivost mezi věcmi, které mají přirozenou podobnost, se děje na úrovni univerzálního pneumatu. Pneuma je společná substance všech bytostí a je podmínkou pro to, aby se bytosti mohly dostat do kontaktu mezi sebou. Pneuma je centrálním pojmem Ficiny astrologie a psychologie a hraje významnou roli v momentě, kdy dojde k zamilování.

V 6. řeči Ficino vysvětluje proces, kterým probíhá okamžité zamilování, jež je založeno na určité konstelaci hvězd, kterými duše prochází před narozením.

---

<sup>207</sup> V orig. *occursus locorum*. Bruno má pravděpodobně na mysli některou z kabalistických metod čtení posvátného textu: možná gematrii (nahrazení slova jiným slovem, jehož písmena mají stejnou číselnou hodnotu).

<sup>208</sup> G. Bruno, *Magie, pouta a dialog renesančního filozofa*, s. 7-10.

Svět je ovládán jedinou duší a je rozdělen na 12 sfér, které se dále dělí na 8 nebeských<sup>209</sup> sfér a na 4 elementy. Jednotlivé sféry mají odlišné vlastnosti, jsou jiného druhu a pohybu a každá sféra má i svou vlastní duši s rozdílnými ctnostmi. Platonici nazývají bohy duši světa a duše dvanácti sfér a hvězd, protože následují nejvyššího Boha a božské Anděly. Ve sférách elementů ohně a vzduchu také nalezneme tvory, kteří se nazývají démoni a jako správci jednotlivých darů budou charakterizováni i podle jednotlivých planet. Ficino pojednává pouze o dobrých démonech, kteří jsou u Pseudodionýsia nazývány anděly. Tito démoni jsou správci nižšího světa. Rozdíl mezi bohy, člověkem a démony je v jejich smrtelnosti a zúčastněnosti na vášních: bozi jsou nesmrtelní a nezúčastnění, lidé jsou smrtelní a vášniví, démoni jsou nesmrtelní a vášniví, i když jejich vášně jsou netělesné, pouze duševního typu, což způsobuje jejich sympatie vůči dobrým lidem a nesympatie vůči těm špatným.

V božské mysli se nachází ideje všech věcí a bozi mají za úkol jim sloužit. Od těchto bohů duše získává sedm darů, jimž slouží démoni. Všechny dary již jednotlivé duše získaly přímo od nejvyššího Boha v momentě zrození, ale duše jednotlivých planet posílí tyto dary za pomoci demonů:

Saturn posiluje dar kontempace přes tzv. *demoni saturnini*. Jupiterovi démoni pomáhají posílit dar vlády a rozhodování, duše a démoni Marsu zesilují ušlechtilost duše, Slunce a sluneční démoni pomáhají jasnosti smyslů a názorů, Venušini démoni vládnou lásce, Merkur s démony ovládá umění interpretace a vyjadřování, Měsíc napomáhá funkci plození. Přestože tyto dary jsou ve své podstatě dobré, mohou nastat situace nadměrného užití některých darů a tím ztratí svou původní čistotu. Ficino přímo jmenuje, že toto nebezpečí může nastat v případě vlády, animozity, lásky a plození.

Ficino tedy dochází k vysvětlení, proč má pravdu jak Agathon, který nazývá Eróta bohem, tak Diotima, pro niž je Erós daimon: „instinkt lásky“<sup>210</sup> je dar, který je získán od duše neboli boha Venuše, tudíž má božskou

---

<sup>209</sup> Pico della Mirandola ve svém komentáři vysvětluje, že se jedná o sedm sfér planet a osmá sféra byla sféra stálých hvězd (fixed stars). Poznámka 14 k 6. řeči, Sears Jayne, in M. FICINO, *Commentary on Plato's "Symposium" on Love*, s. 146.

<sup>210</sup> V italském vydání Ficino nepoužívá termín erós, ale istinto d'amore (instinkt lásky).

podstatu, ale zároveň je zprostředkován démonem. Ficino propojuje Agathona s Diotimou a instinkt lásky nazývá „Demonio Venereo“.

Ficino dělí Venušina démona na tři části: na Venuši nebeskou, jež má své místo v Andělské mysli Intelligence; na Venuši obecnou, jež se projevuje na úrovni Duše světa, jíž dává moc plození. Třetí moc Lásky se nachází na úrovni démonů, jež doprovází planetu Venuši a tato sféra se nadále dělí na tři: někteří démoni jednájí uvnitř elementu ohně, další v čistém vzduchu a poslední v mračném ovzduší. Démoni těchto třech sfér se nazývají *Eroes* - tímto slovem Ficino přebírá původní význam řeckého termínu *Erós*, tedy láska, proto *eroes* mají význam milovníků. Tito *eroes* jsou vyzbrojeni šípy, jež zaměřují podle jednotlivých povah. Ohniví démoni jsou zaměřeni na choleriky, druzí na sanguiniky a třetí na flegmatiky a melancholiky.

Na základě vlivů jednotlivých planet a jejich bohů a daimonů, Ficino vysvětluje, jak dochází k okamžitému zamilování. Ficino předpokládá, že tvorba těla je ovlivněna povahou duše, ale je k tomu třeba i nalézt vhodné podmínky. Pokud duše nalezne příznivé prostředí, i tělo se formuje podle charakteru. Může se stát, že jiná duše, která se zrodí pod stejnou konstelací, ale v jiný moment, nenalezne vhodné podmínky k tomu, aby se tělo vytvořilo podle podobnosti, jež se nachází uvnitř duše. Avšak v momentě, kdy se setká s tělem, které získalo správnou formu, obraz tělesné schránky pronikne očima do duše druhého a ta okamžitě rozezná svůj vlastní obraz v těle druhého, jež okamžitě považuje za krásný. Tato krása neodpovídá realitě, ale pouze vnitřnímu obrazu, který se pokřivil tím, že tělesná stránka neodpovídala původnímu obrazu. Ficino přímo poukazuje na to, jak dochází u zamilovaných k mylné představě o kráse druhého:

*Ti, co se zrodili pod stejnou hvězdou, jsou uspořádání takovým způsobem, že obraz nejkrásnějšího z nich, když pronikne očima do duše druhého, ten se okamžitě přizpůsobí určitému obrazu, který se vtiskl v momentě stvoření jak do hvězdného závoje duše, tak do duše samotné. Duše takto zasažena uzná za svůj obraz toho, jež uvidí před sebou, a jež toužila vymodelovat na vlastním těle, což se jí však nepodařilo: tedy tento vizuální obraz okamžitě přidá ke svému vnitřnímu obrazu a tímto opraví svůj obraz v případě jeho nedostatku. A tento opravený obraz jako vlastní výtvar miluje. Odtud vzniká důvod, proč jsou milovníci oklamání, neboť považují milovanou osobu za*



*nejkrásnější, což neodpovídá realitě. Neboť časem nevidí milovaného ve vlastním obraze přeneseným smysly, ale vidí obraz, který si duše opravila podle původní idee.<sup>211</sup>*

Ficino vysvětluje přenos obrazu přes pneuma - spirito<sup>212</sup>, které pojí mezi sebou duši s tělem. Spirito přebírá obrazy, jež smysly získají vně těla a tento obraz pak může shlédnout i duše, a naopak, spirito přebírá od duše ctnosti a předává je tělu.

Duše shlíží do ducha jako do zrcadla a pozoruje jím zachycené obrazy. Avšak na rozdíl od ducha a vnějších smyslů, duše má také paměť, v níž mohou zůstat jednotlivé obrazy delší dobu, tudíž nemá potřebu být neustále ve styku s tělem milovaného. Spirito a oči mají naopak neustálou potřebu přítomnosti krásného těla, aby měli pocit potěšení, neboť stejně jako v zrcadle, vnější obrazy zachycené smysly lze shlédnout pouze za přítomnosti těla nebo předmětu.

Stejně jako je *spiritus* prostředník mezi duší a tělem na úrovni lidské struktury jako celku, na úrovni poznání se nachází *imaginatio*,<sup>213</sup> jež je

---

<sup>211</sup> „ (...) coloro che sono nati sotto una medesima stella, sono in tal modo disposti, che la immagine del più bello di loro, entrando per gli occhi nell'animo di quello altro, interamente si confà con una certa immagine, formata dal principio di essa generazione, così nel velame celestiale della Anima, come nel seno della anima. L'Animo di costui così percosso, riconosce come cosa sua la immagine di colui che se gli fece innanzi: la quale quasi interamente è tale, quale ab antico egli ha in sé medesimo: e quale già volle scolpire nel corpo suo, ma non potette: e quella subitamente appicca alla sua interiore immagine. E quella riformando migliora, se parte alcuna le manca (...). E di poi essa immagine così riformata ama, come sua opera propria. Di qui nasce, che gli Amanti sono tanto ingannati, che giudicano la persona amata essere la più bella, che ella non è. Imperocché in processo di tempo e' non veggono la cosa amata nella propria immagine presa per i sensi: ma veggono quella nella immagine già formata dalla loro anima a similitudine della loro idea.“ M. Ficino, *Sopra lo Amore ovvero Convito di Platone VI, 6*.

<sup>212</sup> Pojem „spirito“ Ficino převzal z antických lékařských teorií. P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*, s. 113.

<sup>213</sup> V knize *De amore* Ficino používá imaginaci a fantasii jako synonymy (*De amore*, VI, 6).

prostředím mezi smyslem a intelektem.<sup>214</sup> Spiritus je nástrojem imaginace a paměť v sobě zachovává obrazy imaginace.<sup>215</sup>

Erós má také duchovní podstatu a nachází se mezi duší a tělem, mezi světem smyslů a inteligibilním světem a může se rozhodnout, kterému ze dvou světů dá přednost. Touha je vlastně pronásledování určitého fantasmatu, jež je částí imaginárního světa. Nebezpečí nastává v momentě, kdy fantasma milovaného objektu pohltí ostatní fantasmata a myšlenky subjektu. Tímto by se celý vnitřní život subjektu omezil na kontemplaci jediného fantasmatu, které by získalo monopol na aktivitu fantastického aparátu, což by mělo katastrofální následky na psychofyzickém zdraví člověka. V tomto případě je zajímavé, jak málo důležitou roli sehraává objekt lásky při usazení tohoto fantasmatu.

Ficino poukazuje na nebezpečí vlády jednoho erotického fantasmatu, ale v případě, že subjekt je v neustálém intelektuálním spojení se světem idejí a je schopen rozeznávat i další ideální formy, jejichž kopie se nachází v tomto světě, duše má neustále možnost se rozpomínat na svět, který je pro Platóna pravou realitou.

Ficino, jenž svými platonicko-novoplotinovskými teoriemi o erótu ovlivnil umělce a zvláště básníky, nevěnoval své filosofické úvahy, stejně jako jeho předchůdci, lásce pohlavní. Až Schopenhauer se prohlásil za prvního filozofa, který se zabýval problémem lásky pudové. Na Schopenhauerovu teorii reagoval Solovjov svou kritikou, z níž vychází jeho spis *Smysl lásky*.

---

<sup>214</sup> E. Garin, „*Phantasia e imaginatio* fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi“, in „Giornale critico della filosofia italiana“ 64 (1985), s. 350.

<sup>215</sup> Ficinova gnoseologie je rozdělena na čtyři stupně poznání. Nejprve duše vnímá svět svými pěti smysly. Vjemy jsou spracovány za pomoci vnitřního smyslu („senso interiore“) neboli imaginace, který odpovídá Aristotelovu *sensus communis*. Na rozdíl od vnějšího vnímání, během kterého jsou vjemy omezeny na jednotlivé smysly a jejich „spiriti“, duševní aktivita imaginace spojuje jednotlivé vjemy do jediného obrazu, aniž by přitom vyžadovala přítomnost objektů. Zde se projevuje charakteristika aktivity duše, jež v sobě obsahuje zárodky potencionálních forem, které jsou aktivovány vjemy přicházející z venku. Poté začne působit fantasmie, jež není vždy u Ficina oddělena od imaginace. Zatímco imaginace ještě vytváří konkrétní obraz, fantasmie již předvídá jeho substanci a kvalitu. Obrazy fantasmie se nazývají podle scholastické tradice „intence“ a při její tvorbě duše také prokazuje svou schopnost tvorby. Celý proces je ukončen v momentě rozumového poznání, které má objektivní charakter. P. O. Kristeller, *Il pensiero filosofico di M. Ficino*, s. 249-252.

Solovjov nesouhlasí se Schopenhauerovým názorem, podle něhož je jediným účelem pohlavní touhy zachování druhu. Podívejme se nejprve na Schopenhauerovo pojetí pohlavní lásky a poté na Solovjovovu konfutaci této teze.



## 9. Schopenhauer a metafyzika pohlavní lásky

**P**odle Schopenhauera se líčením pohlavní lásky zabývali hlavně básníci a románopisci, tudíž se cítil oprávněn tímto důležitým tématem, jež ovlivňuje náš život, zabývat a rozvést ve svých úvahách:

*(...) místo abychom se divili, že se tímto stálým tématem básníků jednou zabývá také filosof, měli bychom se spíš divit, že věc, která je v lidském životě tak důležitá, nebrali dosud filosofové do úvahy a že tu leží jako nezpracovaná látka. Kdo se jí ještě nejvíce zabýval, byl Platón, zvláště v „Hostině“ a ve „Faidrovi“: to o čem se tam mluví, se však drží v oblasti mýtů, bajek a žertů a většinou se týká jen řecké lásky k chlapcům. To málo, co o našem tématu říká Rousseau v eseji Discours sur l'inégalité (...), je falešné a nedostačující. Kantovo vysvětlení předmětu v třetím oddíle pojednání „Ueber das Gefühl des Schönen und Erhabenen“ (...), je velmi povrchní a bez věcné znalosti, proto zčásti také nesprávné. Konečně Platnerovo pojednání věci v jeho Antropologii, §§ 1347 fg., shledá každý plochým a mělkým. Naproti tomu Spinozova definice si pro svou nezměrnou naivitu zasluhuje pro obveselení uvést: „Láska je radost provázená idejí vnější příčiny.“ (...) Nemám tedy předchůdce, abych je využil nebo popřel: věc se mi vnutila objektivně a sama od sebe vstoupila do souvislosti s mým pozorováním světa. -- Ostatně nejmenší souhlas očekávám od těch, kteří sami jsou ovládáni touto vášní a kteří se tedy snaží vyjadřovat své přepjaté city sibilními a éterickými obrazy; jim se bude můj názor zdát příliš fyzický, příliš materiální, ačkoli je v zásadě tak metafyzický, ba transcendentní.<sup>216</sup>*

Zamilovanost má svůj původ v pohlavním pudu, za nímž se skrývá vůle druhu, jež překoná vůli individuální. Povaha budoucích generací závisí právě na „milostných pletkách“, nad nimiž jednotlivec ztrácí kontrolu:

---

<sup>216</sup> A. Schopenhauer, Svět jako vůle a představa II., s. 391.

*Všechny milostné pletky nynější generace jsou tedy vážnou meditatio compositionis generationis futurae, e qua iterum pendent innumerae generationes celého lidstva.*<sup>217</sup>

Budoucnost druhu je tedy účelem vůle, která se skrývá za jakýmsi objektivním údivem, jenž je pouhou maskou touhy po fyzickém požitku, bez něhož je vzájemná láska nedostatečná. Je ale možný opačný případ: pokud zamilovaný není schopen dosáhnout vzájemné lásky, spokojí se i s pouhým fyzickým prožitkem, za nímž se skrývá hlavní účel, tedy zrození dítěte. Silná touha je projevem nového individua, a čím je tato touha silnější, tím vyšší kvality a harmonie by mělo být nové individuum:

*Vzrůstající náklonnost dvou milenců je vlastně už životní vůlí nového individua, které mohou a chtěli by zplodit; ano, už v setkání jejich toužebných pohledů se vzněcuje nový život a projevuje se jako budoucí harmonická, dobře složená individualita. Pocitují touhu po skutečném sjednocení a splynutí v jednu jedinou bytost, jen v níž by potom dál žili; a ta se naplňuje v bytosti jimi zplozené, v níž splývají, sjednocují se a dále žijí zděděné vlastnosti obou. A obráceně: vzájemný rozhodný a trvalý odpor mezi mužem a dívkou je náznakem že to, co by mohli zplodit, by bylo bytostí špatně organizovanou, v sobě disharmonickou a nešťastnou.*<sup>218</sup>

Vůle k životu způsobuje přitažlivost dvou jedinců, aby mohla objektivovat svou podstatu. Schopenhauer přímo jmenuje vlastnosti, které se z matky a otce přenáší na dítě: charakter od otce, intelekt od matky, korporizaci od obou atd.

Individuum vzniká v momentě, kdy se rodiče začali milovat. Schopenhauer použil anglický výraz *to fancy each other*, který bychom mohli propojit s Ficinovým pojetím fantazie a jeho významu při zamilování – tedy moment, kdy si duše vytvoří perfektní obraz neperfektního těla milence. Anglický termín *fancy* pochází z první poloviny 15. století, tudíž

---

<sup>217</sup> Překl. Milan Váňa: „meditací o složení budoucí generace, na níž opět závisejí nesčetné další generace“. A. Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa II.*, s. 392.

<sup>218</sup> A. Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa II.*, s. 393.

můžeme předpokládat, že jeho význam byl podobný, který nám popsal Ficino, neboť Ficino pouze převzal novoplatónské teorie, které se do jeho doby přenesly učením Sinesia a Uga di San Vittore. Schopenhauer pokládá anglický výraz *to fancy each other* za výstižný, neboť právě v „střetání a upírání jejich (rodičů) toužebných pohledů vzniká první zárodek nové bytosti, který je však, jako všechny zárodky, většinou rozšlapán.“ Schopenhauer dokonce vidí v novém individuu platónskou ideji, jehož touha po vtělení se projevuje v síle vášně rodičů. Pro označení dvou extrémů, mezi nimiž nalezneme určité stupně síly této touhy, Schopenhauer používá Platónovo rozdělení Afrodity na nebeskou a obecnou:

*Toto nové individuum je do jisté míry novou (platónskou) idejí: jako se všechny ideje s největší prudkostí snaží vstoupit do jevu, chápajíce se k tomu náruživě hmoty, kterou mezi ně všechny rozděluje zákon kauzality, právě tak tato zvláštní idea lidské individuality s největší horlivostí a prudkostí usiluje o svou realizaci v jevu. Tato chtivost a prudkost je právě vášně obou budoucích rodičů. Má nesčetné stupně, jejichž oba extrémy lze označit jako *Αφροδιτη πανδημος* a *ουρανια*: podstatou je však stejná.<sup>219</sup>*

Zájem na úrovni Afrodity pozemské je zaměřen hlavně na zdraví, sílu, krásu a mládí - tyto vlastnosti zesilují touhu k životu nového individua.

Příroda musí ale použít klamu, neboť uvnitř individua se nachází silný egoismus. Proto si příroda pomáhá klamem instinktu, který v člověku způsobuje přesvědčení, že to, co je dobré pro druh, je ve skutečnosti dobré pro jednotlivce. Instinkt vede člověka při výběru partnera:

*Závratné vytržení, které se zmocňuje muže při pohledu na ženu s jemu přiměřenou krásou a které mu kouzlí spojení s ní jako největší dobro, je právě smysl druhu. Když člověk pozná jeho zřetelně vyraženou pečeť, chce ji reprodukovat. (...) Smyslný klam předstírá muži, že v náručí ženy jemu vyhovující krásy najde větší požitek než v náručí každé jiné; nebo ho dokonce pevně přesvědčí směřovat výlučně na jedno jediné individuum, které když bude mít, dosáhne neskonalého štěstí. Podle toho se také muž*

---

<sup>219</sup> A. Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa II.*, s. 394.

*domnívá, že vynakládá námahu a oběti pro svůj vlastní požitek, zatímco se to děje pouze pro udržení správného druhového typu, nebo aby dosáhla bytí určitá individualita, která může pocházet jen od těchto rodičů.*<sup>220</sup>

Celý tento proces probíhá nevědomě a v momentě, kdy druh dosáhne svého uspokojení, jednotlivec zakusí zklamání a pocit podvodu:

*Ukojení je vlastně jen k dobru druhu a nepadá proto do vědomí individua, které zde, oživeno vůlí druhu, s veškerým sebeobětováním sloužilo účelu, který vlastně nebyl jeho. Proto se tedy každý zamilovaný cítí po konečném uskutečnění velkého díla ošizeným: neboť zmizel klam, jehož prostřednictvím bylo individuum podvedeno druhem. Proto velmi výstižně říká Platón: "Slast je totiž největší chvástalka na světě."*<sup>221</sup>

Podobně jako jsme viděli u Ficina, jakým způsobem probíhá láska na první pohled, během které dochází k úpravě formy reálného vzhledu milovaného, také podle Schopenhauera dochází k úpravě vlastního typu individua tím, že si vybere partnera, který mu doplní vlastní nedostatky. U Schopenhauera se však přesuneme z ideální úrovně na druhovou: „každý miluje to, co mu schází.“<sup>222</sup> Schopenhauer své vysvětlení doplňuje chemickou metaforou: „obě osoby se musejí vzájemně neutralizovat jako kyselina a zásada na neutrální sůl.“<sup>223</sup>

Ke vzájemné neutralizaci dochází v případě, že určitému stupni mužskosti odpovídá určitý stupeň ženskosti. Tímto se vyruší jednostrannost dvou pohlaví - mužského a ženského. Nejmužštější muž je tedy nejvíce přitahován nejženštější ženou a naopak.

Manželství z vášnivé lásky se podle Schopenhauera uzavírají v zájmu druhu. Pokud je manželství uzavřeno z konvenčních důvodů, například na základě ekonomických zájmů, jedná se o manželství v zájmu individuálního egoismu.

V případě manželství z lásky, ze kterého touha vyprchá v momentě, kdy dojde ke splnění úkolu, tedy ke zplození nového individua, jediná záchrana

---

<sup>220</sup> A. Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa II.*, s. 396-397.

<sup>221</sup> Cit. *Filébos 65c*, Praha 1994, viz A. Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa II.*, s. 397.

<sup>222</sup> A. Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa II.*, s. 401.

<sup>223</sup> A. Schopenhauer, *Svět jako vůle a představa II.*, s. 401.



pro to, aby manželství mohlo fungovat, je přátelství, které se může vyvinout na základě shodného smýšlení.

Se Schopenhauerovou pozicí nesouhlasí V. Solovjov, jehož spis *Smysl lásky* vychází právě z kritiky sexuality jako pouhého nástroje k plození nových generací. V další kapitole nalezneme Solovjovův nový pohled na partnerskou sexuální lásku, která již nebude nástrojem slepé vůle za účelem nesmrtelnosti druhu, ale Solovjov za pomoci křesťanské nauky a filosofie poukáže na důležitost vědomé lásky, jež míří k nesmrtelnosti již ne pouze metafyzické, ale i tělesné.



## 10. Vladimír Solovjov a *Smysl lásky*

**V**ladimír Solovjov napsal spis *Smysl lásky* mezi lety 1892-1894 jako reakci na tehdy převládající teorii, která považovala sexuální lásku za pouhý nástroj pro reprodukci druhu:

*Obvykle se smysl pohlavní lásky spatřuje v rozmnožování, jež tato láska zprostředkovává. Považuji tento názor za nesprávný, a to nejen z nějakých ideálních důvodů, nýbž především na základě přírodních historických faktů.*<sup>224</sup>

Solovjov poukazuje na fakt, že pokud v přírodě existují druhy tvorů, které nepotřebují pohlavní lásku ke svému rozmnožování, to znamená, že rozdíly mezi pohlavími mají jiný účel. Navíc pohlavní láska a rozmnožování jsou živočišné říši nepřímoúměrné: čím silnější je pohlavní láska, tím menší je počet potomků. Ve srovnání například s rybami, ptáci mají menší počet potomků, ale silnější náklonnost.

Solovjov také nesouhlasí s tvrzením, které nalezneme i u Schopenhauera, že touha je tím silnější mezi dvěma pohlavími, čím hodnotnější individuum by z jejich spojení mohlo vzniknout. Tomu ale odporuje skutečnost, neboť v dějinách nalezneme případy, kdy se z velké vášně rodí bezvýznamní potomci a naopak. Například Shakespeare se narodil z tuctového manželství nebo v případě Kryštofa Kolumba nevíme nic o vášni jeho rodičů, zatímco on sám měl vášnivý vztah k Beatrix Enrijes a přesto se z tohoto vztahu narodil nemanželský syn, který nevykonal nic mimořádného.

Také v církevních dějinách nalezneme příklady, ve kterých tělesná láska nemá vliv na výjimečnost jedince:

---

<sup>224</sup> V. Solovjov, *Smysl lásky*, s. 169.

*Jákob miloval Ráchel, avšak tato láska se pro původ Mesiáše ukazuje jako nepotřebná. Mesiáš má pocházet z Jákobova syna Judy, kterého neprodila Ráchel, ale mužem nemilovaná Líá.<sup>225</sup>*

Pokud tedy tělesná láska neslouží ani druhu a nemá vliv na dějiny, musí mít svůj význam v individuálním životě, proto se Solovjov táže, jaký je pravý smysl sexuální lásky.

Zatímco v případě zvířat má sexuální přitažlivost rozhodující význam pro zdokonalování druhu, člověk má navíc možnost nalézat souvislosti mezi různými stavy, které prožil. Člověk má také schopnost hodnocení stavů, v nichž se nachází, a činů. Lidstvo tvoří jednotu vědomí, proto mohl nastat dějinný proces, během kterého se obecné vědomí nadále mohlo rozvíjet. Pokrok uvnitř jednoho druhu je tedy charakteristický pro dějinný vývoj, který se liší od kosmogonického procesu, během něhož jsou jednotlivé druhy nahrazovány formami dokonalejšími:

*Ve světě zvířat je nástupnictví vyšších forem po nižších při vši své pravidelnosti a účelnosti faktem pro ně samé bezpodmínečně vnějším a cizím, pro ně naprosto neexistujícím: slon ani opice nemohou vědět nic o složitém procesu geologických a biologických transformací, které podmínily jejich skutečný výskyt na zemi. Relativně velmi vysoký stupeň vývoje individuálního vědomí zde neznamena žádný pokrok v obecném vědomí, kterého se těmito chytrým zvířatům absolutně nedostává stejně tak jako hloupé ústřici.(...) V lidstvu naproti tomu skrz zvýšené individuální vědomí, náboženské i vědecké, šíří se vědomí všeobecné. Individuální rozum tu není jen orgánem osobního života, ale též orgánem paměti a dohadů pro celé lidstvo a dokonce pro celou přírodu.<sup>226</sup>*

Růst vědomí člověka je spojen s pravdou: čím vyšší je vědomí tím větší pravdy člověk dosahuje, neboť celá pravda je „kladná jednota všeho“, tzv. „všejednota“<sup>227 228</sup>. V dané realitě je člověk součástí přírody, ale přesahuje ji

<sup>225</sup> V. Solovjov, *Smysl lásky*, s. 178.

<sup>226</sup> V. Solovjov, *Smysl lásky*, s. 181-182.

<sup>227</sup> Pojem „všejednota“ viz L. Naldoniová, „Cesta k „vseedinstvu““. *Pro-Fil.* 2008, roč. 9.

<sup>228</sup> V. Solovjov, *Smysl lásky*, s. 182.

v momentě, kdy začíná duchovně tvořit, tedy v náboženství, ve vědě, morálce a umění. Tímto se projevuje jako střed univerzálního vědomí přírody, pro něž Solovjov použil Platónův a Plotinův pojem „duše světa“.

Právě schopnost poznávat a uskutečňovat pravdu staví člověka nad ostatní tvory v přírodě. Zvířata se této pravdě nevědomky podřizují, proto je pravda ovládá v trvání a zániku rodu. Lidská individualita se z tohoto nevědomého procesu může vymanit, ale k tomu nestačí pouze vědomí pravdy, protože musí v pravdě být. Pokud bude člověk žít od celku odděleně ve svém egoismu, vědomí pravdy nemůže být plně propojeno s jeho individualitou. Tuto živou sílu pravdy nazývá Solovjov láskou:

*Pravda jako živá síla, která ovládá vnitřní podstatu člověka a člověka skutečně vyvádí ze lživé existence pro sebe, nazývá se láskou. Láska jako skutečný přemožitel egoismu je reálným osvobozením a záchranou individuality. Láska je víc než rozumové uvědomění, avšak bez něho by nemohla působit jako vnitřní záchranná síla, která individualitu nelikviduje, ale naopak ji povznáší.<sup>229</sup>*

Hlavním smyslem lásky je tedy záchrana individuality: láska přemůže jádro egoismu, který je v člověku silně zakotvený. Největší zlo a lež egoismu se nenachází v přesvědčení o absolutní důležitosti a nekonečné důstojnosti sama sebe, což je oprávněné, neboť člověk si musí být vědom svého významu, ale tkví v tom, že tato hodnota je upírána druhým. Jaký je ale smysl „pohlavní lásky“?<sup>230</sup>

Pokud je egoismem upírána absolutní hodnota ostatním, pohlavní láska fakticky popírá toto hodnocení, neboť nás nutí k tomu, abychom přiznali stejný význam druhému. Pouze tento druh lásky je schopen vymýtit egoismus:

---

<sup>229</sup> V. Solovjov, *Smysl lásky*, s. 184.

<sup>230</sup> V jedné poznámce Solovjov zdůvodňuje výběr termínu „pohlavní láska“ (*polovaja ljubov*) a objasňuje, v jakém významu jej používá: „Pohlavní láskou nazývám (proto, že nemám lepší označení) mimořádnou náklonnost (jak oboustrannou, tak i jednostrannou) mezi osobami opačného pohlaví, které jsou schopny být ve vzájemném vztahu muže a ženy, přičemž nijak předem neřeším otázku fyziologické stránky věci.“ V. Solovjov, *Smysl lásky*, s. 192.

*ve všech ostatních druzích lásky chybějí buď homogennost, rovnost a vzájemné působení mezi milujícím a milovaným, nebo všestranná různorodost vzájemně se doplňujících vlastností.<sup>231</sup>*

Proto je nedostatečná láska mystická, neboť pohlcuje lidskou individualitu, lásce rodičovské schází rovnocennost, protože obětavostí matka ztrácí svou individualitu, zatímco individualita dítěte je posilována, ale s ní roste také egoismus. Ani přátelství, jemuž schází rozlišení vzájemně se doplňujících vlastností, ani patriotismus a láska k lidstvu pro svou nesouměřitelnost milujícího s milovaným nejsou schopny nad egoismem zvítězit.

Tím, že jednatel překoná svůj egoismus a otevře se opačnému pohlaví, nastane sjednocení mužského a ženského principu, přestože formální samostatnost zůstane zachována. Tímto člověk dosáhne plnosti podle své ideální osobnosti.

Zatímco jazyk, který stejně jako láska je přirozenou vlastností člověka, se rozvinul v oblasti společenské a kulturní, lidská individualita zůstala omezena:

*Stejný význam, jaký má slovo pro vytvoření lidské pospolitosti a kultury, má láska pro vytvoření opravdové lidské individuality. A jestliže v první oblasti (společenské a kulturní) zaznamenáváme byť pomalý, avšak nesporný pokrok, zatímco lidská individualita od počátku historických dob až dodneška zůstává nezměněna ve svých faktických omezeních, pak je prvotní příčinou takové rozdílnosti to, že ke slovesné činnosti a k výtvorům slova máme stále uvědomělejší a iniciativnější vztah, avšak láska je jako dříve cele ponechávána v temné oblasti bouřlivých afektů a mimovolných vášní.<sup>232</sup>*

Podle Solovjova je třeba si uvědomit, na jakém principu funguje idealizace druhého, který se v momentě zamilování jeví zamilovanému v jiném světle, než ho vidí ostatní. Avšak tato ideální vize ve většině případů brzy pohasíná, což tvoří dojem, že se jednalo o pouhou iluzi a klam. Avšak

---

<sup>231</sup> V. Solovjov, *Smysl lásky*, s. 189.

<sup>232</sup> V. Solovjov, *Smysl lásky*, s. 197.

člověk nemá pouze podstatu živočišnou a materiální, ale také ideální, jež mu umožňuje spojení s absolutní Pravdou, tedy s Bohem, proto každý člověk v sobě nosí „zvláštní formu absolutního obsahu“:

*Tento obraz Boží poznáváme teoreticky a abstraktně v rozumu a skrze rozum, v lásce ho však poznáváme konkrétně a celou svou bytostí. A jestliže toto zjevení ideální bytosti, obvykle zahalené materiálním jevem, se v lásce neomezuje na jeden vnitřní cit, ale stává se někdy znatelným i ve sféře vnějších smyslů, pak tím větší význam musíme přiznat lásce jako principu viditelného obnovení obrazu Božího v materiálním světě, počátku ztělesnění skutečné ideální lidskosti. Síla lásky, přecházejíc ve světlo, přeměňujíc a odševňujíc formu vnějších jevů, nám otevírá svou objektivní moc (...).<sup>233</sup>*

Pasivně vnímaný cit, který vzniká uvnitř člověka, je zpočátku nevědomý proces, který musí být převeden vědomého stavu za pomoci opravdové víry, síly obrazotvornosti a reálné tvorby a pouze tak může člověk přetvářet skutečnost podle ideálního obrazu. Samotná láska je pouze impuls, který má člověka nutit k obnově celistvosti lidské bytosti za působení vědomého lidského ducha. V případě, že k tomu nedojde, příroda vytváří nadále nová lidská pokolení. Láska však vyžaduje nesmrtelnost, a to nejen nesmrtelnost duše, ale i těla. Principem smrti je oddělení mužského a ženského elementu, tedy podmínkou nesmrtelnosti je jednota lidské bytosti.

Solovjov kritizuje princip manželství, neboť je založeno na vnějším materiálním spojení pohlaví. Fyziologická funkce je omezena na požadavky sociálně-mravního zákona, tedy na založení rodiny. Rodinný svazek usměrňuje živočišnou přirozenost člověka, avšak neotvírá cestu k nesmrtelnosti.

Kromě principu živočišné přirozenosti a sociálně-mravního zákona, existuje v člověku také princip duchovní, mystický neboli božský. Pouze božský princip je schopen proměnit přírodu a člověka. V případě, že je manželský svazek uzavřen na základě občanského zákona, bez duchovního principu se manželství stane pro člověka svazkem nedůstojným a

---

<sup>233</sup> V. Solovjov, *Smysl lásky*, s. 199.

nepřirozeným. Také výlučně duchovní láska odmítající tělo je považována Solovjovem za nenormální a neúčelný jev:

*Skutečná duchovní láska není slabé napodobování a předjímání smrti, je to vítězství nad smrtí, není to oddělení nesmrtelného od smrtelného, věčného od dočasného, ale proměna smrtelného v nesmrtelné, pojmání dočasného jako věčné. Falešná duchovnost je popřením těla, pravá duchovnost je jeho obrozením, jeho spásou, jeho vzkříšením.<sup>234</sup>*

Vzkříšení má v ruské religiositě větší význam než v katolickém a západním myšlení, kde se stalo pouhým dogmatem. V ruském myšlení nalezneme hlubší úvahy o tématice smrti, vítězství nad smrtí a zrozením, jež jsou spojené s metafyzikou pohlaví. Solovjov, stejně jako jeho předchůdce N. F. Fjodorov, vidí ve stálém plození smrtelnost a nakaženost hříchem. Téma smrti a vztahu mezi smrtí a zrozením spojovalo Solovjova s N. F. Fjodorovem, kterého si Solovjov velice vážil a v jednom dopise mu napsal: „Váš projekt je první hnutí lidského ducha vpřed podle cesty Kristovy.“<sup>235</sup>

Jednota vědomí a činnosti je pro Fjodorova podstatou ideálního společenského řádu a poté, co se lidstvo za pomoci vědecké činnosti naučí ovládat přírodní síly, musí sjednotit žijící (syny) se zemřelými (otci). Projekt oživení všech předků má být hlavním cílem lidstva. Avšak podle Berd'ajeva Fjodorov nebyl filosofem erotickým jako Solovjov a pohlavní energii oba využívají za jiným účelem:

*Podle Solovjova energie pohlaví v podobě lásky-erótu přestává být rodící a vede k osobní nesmrtelnosti. Solovjov je platonik. U Fjodorova se pohlavní energie přeměňuje na energii křísící zemřelé otce.<sup>236</sup>*

Pro Solovjova je důležitý proces „zbožňování“ opačného pohlaví k tomu, aby mohl být realizován ideální princip v materiálním těle. Podobně jako

---

<sup>234</sup> V. Solovjov, *Smysl lásky*, s. 215.

<sup>235</sup> N. O. Losskij, *Dějiny ruské filosofie*, s. 122.

<sup>236</sup> N. Berd'ajev, *Ruská idea*, s. 194-195.



Ficino hovořil o trojitém vztahu uvnitř „platonické lásky“, kdy minimální počet osob v jednom vztahu jsou tři - dva lidé a Bůh, také u Solovjova nalezneme trojité pojetí vztahu, kdy subjekt miluje dva objekty - božský a lidský, které přirovnává k dichotomickému rozdělení Afrodity:

*Předmět skutečné lásky není jednoduchý, ale dvojaký: milujeme za první tu ideální bytost (ideální ne v abstraktním smyslu, ale ve smyslu přináležitosti k jiné, vyšší sféře bytí), kterou musíme dovést do našeho ideálního světa, a za druhé milujeme tu přírodní lidskou bytost, která dává živý osobní materiál pro tuto realizaci a která se skrze to idealizuje ne ve smyslu naší subjektivní obrazotvornosti, nýbrž ve smyslu své skutečné objektivní přeměny nebo přerodu. Pravá láska je tak nedílně zároveň stoupající i klesající (amor ascendens i amor descendens nebo ony dvě Afrodity, které Platón dobře rozlišoval, ale špatně rozděloval - Afrodité Oyranía a Afrodité Pándémos).<sup>237</sup>*

Právě v idealizaci nižší bytosti se začíná realizovat bytost vyšší, avšak Solovjov má na mysli idealizaci ženy ze strany muže, který má v ženě sjednotit věčnou a božskou ženskost, pokud se jedná muže a ženu na nejvyšším duchovním stupni: pokud se oba na tomto stupni nachází, je to vždycky muž<sup>238</sup>, kdo zaměří *amor descendens* směrem k ženě, jež je svou přirozenou podstatou pasivní, tudíž způsob její lásky je *amor ascendens*. Láskou stoupající muž miluje pouze ženského ducha, který se nachází ve vyšším řádu bytí.<sup>239</sup>

Sofia jako symbol věčného ženství, který napomáhá celkové proměně světa, se stala cílem mystické lásky. V knize *Astrální próza Andreje Bělého* J. Vorel věnoval pasáž tématu Solovjových dvou podob lásek:

---

<sup>237</sup> V. Solovjov, *Smysl lásky*, s. 222.

<sup>238</sup> Solovjov upřesňuje, že se jedná o muže „vyvolené“, kteří milují Sophii. Musí se jednat o muže, jelikož Sofia je ženský princip a muži ji milují láskou *amor ascendens* a ona je miluje láskou *amor descendens*. Tito vyvolení muži jsou ve vztahu *amor discendens* s pozemskými ženami a tyto ženy se stanou také objektem *amor ascendens* ze strany mužů, jež jsou na nižší duchovní úrovni atd. Jedná se o jakousi pyramidu, v níž jedna osoba je vždy účastna jak *amor ascendens*, tak *amor discendens* a vždy se jedná o vztah mezi opačnými pohlaví. V. Solov'ev, *La conoscenza integrale*, s. 200.

<sup>239</sup> V. Solov'ev, *La conoscenza integrale*, s. 158-159.

*Cesta k "Bohočlověku" je tak cestou takové "vyšší lásky", jejímž prostřednictvím dojde ke spojení božského s lidským, tj. spojení mužského a ženského duchovního a tělesného principu v jediný celek. Cílem morálky je podle Solovjova propojení všech duchovních bytostí prostřednictvím svobodného vnitřního svazku, kterým je právě láska. V rámci takového propojení rozlišuje filozof její dva druhy či podoby, lásku „vzestupující“ (...) a lásku „sestupující“ (...). Smyslem této první podoby je spojení s vyšší bytostí za účelem získání dosud nepoznaného duchovního bohatství, které je jí vlastní. Smyslem podoby druhé je následné předání získaných duchovních obsahů bytostem nižším. Láska tedy způsobuje či osvobozuje v lidstvu takové duchovně-tělesné pochody, které postupně ovládají materiální sféru - nižší oblast bytí, prostupují ji duchem a činí její součástí různé obrazy a podoby všejednoty. Idealizace milovaného tak nakonec vede k „individualizaci všejednoty“ (...).<sup>240</sup>*

Solovjov také poukazuje na to, že vztah muže a ženy má být analogický vztahu Krista a Církve: muž v ženě nalézá „materiál“ pro svou tvůrčí činnost, stejně jako Kristus vybudovává cíkev z materiálu již oduševnělého. Avšak Kristus se staví k církvi jako „aktuální dokonalost k potenci dokonalosti přetvářené v dokonalost skutečnou“, tudíž sám svou dokonalostí nic od církve nezískává. Tímto Kristus odráží vztah Boha k vesmíru, jež sám z ničeho stvořil - Bůh svou tvorbou naplnil čistou potenci bytí reálnými formami věcí. V případě muže a ženy se jedná o dvě nedokonalé potence, které mohou dojít k dokonalosti pouze vzájemným působením. Muž je tvůrčím prvkem a prostředníkem božské síly, jež je zosobněna v božské moudrosti (Sofia) a svým působením na ženský prvek je obnovem původní obraz Boží, který byl vyjádřen v *Genezi* frází: „Bůh stvořil člověka, učinil jej k podobě Boží. Muže a ženu je stvořil...“<sup>241</sup>

Muž svou láskou stoupající se pojí s principem božské Sofie (Afrodity Uránie) a láskou klesající tento obraz spojuje s reálnou ženou ve své lidské podstatě (s Afroditou Pandemii). Věčné Ženství neboli Sofia je živá

---

<sup>240</sup> J. Vorel, *Astrální próza Andreje Bělého*, s. 69-70.

<sup>241</sup> V. Solovjov, *Smysl lásky*, s. 215.

duchovní bytost, která je pasivním principem Boha, podle něhož dal podobu vesmíru. Solovjov také definuje Sofii jako ideální lidství neboli duši světa, která v sobě zahrnuje všechny jednotlivé duše a je jakousi druhou odvozenou jednotou, která stojí proti jednotě božského Logu:

*Prvotní lidství neboli duše světa jako realizace božského principu, k jehož obrazu a podobenství byla stvořena, je zároveň jedním i vším - je spojovacím článkem mezi mnohostí živých bytostí, které tvoří reálný obsah jejího života, a absolutní jednotou božství, která představuje ideální princip a normu tohoto života.<sup>242</sup>*

Sofie je pasivní pouze ve vztahu k Bohu, vůči němuž je jeho pasivní obraz. Avšak věčné Ženství v sobě zahrnuje jak pasivní, tak aktivní princip. Sofie se stane principem aktivním v momentě její inkarnace do různých forem, ke které dochází v dějinném procesu. Moment vtělení Sofie do individuálního života člověka může dojít za pomoci pohlavní lásky: pokud se láska vzestupná i sestupná děje ve stejný moment, člověk zakouší tu největší rozkoš a blaženství dohromady. Avšak v momentě, kdy se skutečný předmět lásky - božské Ženství - začne vzdalovat, láska se stane opravdovým utrpením.

Hlavní příčina tohoto oddálení se nalézá v nesprávném výkladu milostného vztahu: v případě, že fyzické spojení se stane hlavním cílem, milostný vztah ztrácí svůj metafyzický základ. Tento pořádek je možné obrátit pouze v případě, že dojde k vědomí toho, jak by měl vypadat pravý řád světa. Pouze tím, že řád nám známého světa začne být pokládán za nenormální, dojde k uznání existence řádu jiného. Proti smyslové zkušenosti ale musí být postavena zkušenost víry, ne abstraktní princip. Víra v lásku a pochopení lásky jako morálního činu chrání individuálního člověka před materiálním pohlcením. Avšak k tomu, aby byl překonán zákon organického života a smrti, musí se jednatlivec spojit se všemi lidmi. Životní cíl individualit je spojen s univerzálním cílem, tedy vtělením všejednotné idee do dokonalých individualit:

---

<sup>242</sup> V. Solovjov, *Čtení o boholidství*, s. 194.

*Náš přerod je neoddělitelně spjat s přerodem vesmíru, s přetvořením jeho forem prostoru a času. Skutečný život individuality v jejím plném a absolutním významu se uskutečňuje a zvěčňuje pouze v odpovídajícím vývoji univerzálního života, jehož se můžeme a musíme aktivně účastnit, který ale nevytváříme. Naše osobní dílo, pokud je opravdové, je obecným dílem celého světa - realizací a individualizací všejednotné ideje a oduševnění hmoty. Připravuje se kosmickým procesem ve světě přírody a pokračuje a zdokonaluje se historickým procesem v lidstvu.<sup>243</sup>*

Erós se tedy stal nástrojem vyššího procesu, do něhož se musí zapojit jednotlivci za plného vědomí. Utrpení po ztrátě chvilkové zkušenosti s mystickým principem, jež je podstatou lásky, ukazuje směr, kterým se mají jednotlivci vydat. Nestačí se otevřít pouze partnerovi, protože tím by se egoismus nepřekročil - jednalo by se pouze o rozšířený egoismus ve dvou. I když základem skutečného života tedy zůstává láska pohlavní nebo manželská, její uskutečnění by nebylo možné bez přetvoření okolního prostředí - individuální život musí být integrován do všech oblastí života společenského a univerzálního. Pro toto spojení Solovjov použil gnostický termín *syzygie*<sup>244</sup>:

*Jestliže vzájemné vztahy individuálních členů společnosti by měly být bratrské (nebo synovské - ve vztahu k minulým pokolením a jejich sociálním představitelům), pak jejich spojitost s celými společenskými sférami - místními, národními a konečně sférou vesmírnou - musí být ještě vnitřnější, všestrannější a významnější. Toto spojení aktivního lidského principu (osobního) se všejednotnou ideou ztělesněnou v sociálním duchovně-tělesném organismu musí být živým syzygickým vztahem.<sup>245</sup>*

---

<sup>243</sup> V. Solovjov, *Smysl lásky*, s. 229.

<sup>244</sup> Solovjov v poznámce vysvětluje výběr termínu *syzygie*, jež znamená „spojení“: „Jsem nucen zavést tento nový výraz, neboť ve stávající terminologii nenacházím jiný, lepší termín. Poznámávám, že gnostikové užívali slova *syzygie* v jiném smyslu a že, obecně řečeno, to, že určitý výraz užívali kacíři, nestačí ještě k tomu, aby z něj byl učiněn výraz kacířský.“ V. Solovjov, *Smysl lásky*, s. 236.

<sup>245</sup> V. Solovjov, *Smysl lásky*, s. 236.

Propojením individuální formy lásky se sférou společenského a univerzálního bytí rozšiřuje samotnou individualitu a dává plnost jejímu životnímu obsahu. Tímto vztahem se povyšuje a zvětňuje i individuální láska a syzygický vztah mezi člověkem a jeho prostředím je vztah propojen láskou.

I když Solovjov nehovoří o církevním svazku manželském, použití termínu syzygia nás odkazuje na pravou podstatu manželství, k němuž se začíná přibližovat i katolická církev. Olivier Clément prohlásil, že tajemství lásky mezi mužem a ženou byl Církví přehlížen a Solovjov byl první, kdo se touto tematikou začal zabývat.<sup>246</sup>

Nový pohled na lásku uvnitř manželského svazku se začal propagovat ze strany katolické církve po Druhém vatikánském koncilu, který probíhal mezi lety 1962-1965. Až do druhého Vatikánského koncilu hlavním účelem manželství bylo plození dětí a každý sexuální akt, který tomuto účelu neodpovídal, byl považován za hříšný.

Sexuální nestrídmost v manželství byla tolerována v případě, že byla dodržovaná modlitba a sexuální akt nebyl v rozporu s přirozeností (proti přírodě). Augustín, jehož pojetí manželství se stalo dogmatem katolické církve, upřednostňuje celibát, ale podporuje manželství v případě nestrídmého chování. Tudíž pro interpersonální láskyplný vztah mezi dvěma partnery není v augustinismu místo. Láska podle sv. Augustina měla formu *charitas* a byla v perfektním souladu s pojetím lásky sv. Pavla.

Augustinovy myšlenky ohledně sexuality a manželství byly katolickou církví uzákoněny v roce 1917 v *Codex Iuris Canonici* a jejich platnost trvala až do roku 1983. Po Druhém vatikánském koncilu nastala důležitá změna interpretace významu lásky uvnitř manželství: láska již není cíl, ke kterému je třeba dojít během manželství uzavřeného za účelem plození, ale stala se samotným předpokladem manželství. Nejedná se již pouze o lásku, která přichází od Boha, ale člověk začal cítit potřebu svou lásku projevit. Můžeme říci, že agapická láska sestupná nalézá svou odpověď v erotické lásce vzestupné, čímž se člověk stal aktivním činitelem a započal svou cestu z egoistického uzavření k postupnému sjednocování.

---

<sup>246</sup> A. Dell'Asta v úvodu, viz V. Solov'ev, *Senso dell'Amore*, str. 41.



## 11. Erós a psychoanalýza

**F**reudovou psychoanalýzou začíná nový počátek pro zkoumání erotických tajů, avšak v této práci se zaměříme pouze na vztah mezi erótem a imaginací, kterým se již zabýval Ficino, pouze bude doplněn terminologií používanou v psychologii. Tématem vztahu psychoanalýzy a křesťanského platonismu se zabýval Boris Vyšeslavcev ve své knize *Etika proměněného erotu*. Filosofie platonismu je pro Vyšeslavceva jedinou filosofií, která je schopna dosáhnout hlubšího psychologického zkoumání:

*Každá pravá filosofie je platonismus. Jedině prostřednictvím takové filosofie se lze vypořádat se spleťostí hlubinného duševního života, který sice Freud objevil, ale vypořádat se s ním nedokázal.*<sup>247</sup>

Vyšeslavcev navazuje na proud ruských náboženských filosofů a jeho etika představitosti jako „rození v Kráse“ je etika tvorby, jež ho spojuje s etikou Berd'ajeva.

Nový Freudův pojem *podvědomí*, který se stal centrálním v psychoanalýze, Vyšeslavcev vysvětluje na struktuře člověka, kterou popsal apoštol Pavel:

*Podle apoštola Pavla člověk disponuje následující strukturou hierarchických úrovní. Skládá se: 1) z ducha, 2) z vědomé duše, 3) z podvědomé smyslovo-toužebné sféry (zde se jedná o tzv. tělesné uvažování), 4) z těla (tělesnosti). Pro třetí úroveň apoštol Pavel žádný zvláštní termín nemá (Platón ji nazývá επιθυμία).*<sup>248</sup>

Apoštol Pavel nazývá tělesností část, která neznamena pouze fyzické tělo, ale také naše smyslové touhy. Pojem duše přešel na úroveň vědomí, tudíž podvědomí, jež obsahuje neuvědomělé instinkty a erotické touhy, odpovídá třetí úrovni lidské bytosti.

---

<sup>247</sup> B. Vyšeslavcev, *Etika proměněného erotu*, s. 17.

<sup>248</sup> B. Vyšeslavcev, *Etika proměněného erotu*, s. 59.

Podvědomí není ovládáno racionální sférou, která působí na rozumnou vůli. Freudova psychoanalýza otevřela možnosti pro zkoumání této třetí úrovně, avšak není možné pojem erós omezit pouze na tuto sféru:

*Erós zahrnuje nesrovnatelně více než jen libido sexualis. Dokonce více než erotickou zamilovanost. To jsou jen kořeny a květy, ale nikoliv jeho všepojímající strom života.*<sup>249</sup>

Freudův žák C. G. Jung rozšířil pojem libido na zásadní psychickou energii, kterou dokonce ztotožnil s božským pneumatem:

*Podle mého osobního přesvědčení životní energie neboli libido člověka je božské pneuma,(...).*<sup>250</sup>

Erós obsahuje nejen libido, ale také touhu po moci a je nasměrován k nekonečnosti a na nárůst bytí:

*Erós je zamilovanost do života, „afekt bytí“ (Fichte), touha po úplnosti, touha po plnohodnotě, zrození v kráse, touha po věčném životě (všechno již vyslovil Platón). Ale erós je nakonec také touha po vtělení, proměně a vzkříšení, boholidská touha, touha po zrození Bohočlověka jako opravdového „zrození v kráse“. Je to touha po zbožštění a víra, že „krása spasí svět“ (Dostojevskij). A to vše vyslovilo křesťanství, neboť křesťanství je náboženství absolutní touhy. Křesťanství takto vyslovilo to, co hledal a anticipoval Platón, protože „zrození v kráse“ je samozřejmě vtělení a proměna.*<sup>251</sup>

Zde vidíme návaznost na Solovjovův pojem „boholidství“, tedy člověka proměněného podle ideálu lidství. Erós má za úkol pomoci člověku dosáhnout sublimace, o kterou se podle Vyšeslevceva pokoušel Freud, avšak místo sublimace způsobil profanaci vznešeného:

---

<sup>249</sup> B. Vyšeslavcev, *Etika proměněného erotu*, s. 63.

<sup>250</sup> Tento názor Jung píše otci Victoru Whitovi do Oxfordu v roce 1945. C. G. Jung, *Sto dopisů (výbor z korespondence)*, s. 74.

<sup>251</sup> B. Vyšeslavcev, *Etika proměněného erotu*, s. 63.



*Poněkud kuriózní se nám může zdát následující „podstatná“ korekce k Freudově myšlence, avšak jediné ta je důsledná: Freud hledá „sublimaci“<sup>252</sup> a sublimaci v grandiózních rozměrech přináší Platón. Tendenční erotův pohyb směřuje k tomu, co Platónovi připadá nejvíce „sublime“:(...) Celá tvorba, celá kultura a celé náboženství jsou „sublimace“.<sup>253</sup>*

Vtělení a proměny, která způsobují sublimaci, vyžadují představivost, jež má schopnost pronikat do podvědomí. Právě z podvědomí vychází fantazie a samotné podvědomí se podřizuje pouze představivosti, ne vědomé vůli.

Vtělení předpokládá lásku ke konkrétnímu obrazu, tudíž nestačí pouze láska k ideji. Také Platónovi by nestačil pouze filosofický erós k proměně vlastní duše, ale byl to Sókratův živý obraz, který tuto proměnu způsobil:

*Dokonce Platónův erós, tedy především filosofický erós, nasměřovaný do ideového světa, tak dokonce ten zvěstovává (anticipuje) a předpovídá cestu vtělení: nestačí mu láska k ideji, „láska k moudrosti“ (...). Potřebuje lásku ke konkrétnímu obrazu, k živému vtělení moudrosti. Platón Sókratovi věnoval živou plnost svého erótu. Sókratův osud se stal „Platónovým životním dramatem“ (V. Solovjov). Žil s ním, umíral a vstával z mrtvých.<sup>254</sup>*

Vyšeslavcev navazuje na Solovjovovu interpretaci Platóna, o kterém zde již byla řeč, avšak navíc přirovnává sílu Sókratova obrazu v Akademii k obrazu Krista u křesťanů.

Jak ale působí obraz na lidskou imaginaci? Stejně jako jsme již viděli u Ficina a jeho ztotožnění erótu s mágem, Vyšeslavcev vysvětluje význam

---

<sup>252</sup> Zde autor přidal poznámku: „A tedy pozvednutí k nejvyššímu, povznesení, vzlet, a zušlechtění. Opake *sublimace* je *profanace*, na níž často nese vinu sám Freud, když snižuje to, co je vznešené a zpochybňuje posvátno. Jeho metoda je sice z vědeckého hlediska zajímavá a hodnotná, ale z etického, náboženského a estetického hlediska je často nesnesitelná a *sublimaci vlastně brání*. Z tohoto směru také vycházejí všechny útoky proti Freudovi. Psychoanalytik samozřejmě vysvětluje pozici kritiků jako zvláštní psychickou funkci ‘‘cenzury’’. Ale na to lze odpovědět tím, že toto Freudovo stanovisko budeme charakterizovat jako mánií sexuální profanace, tedy postoj velmi rozšířený a škodlivý.“

<sup>253</sup> B. Vyšeslavcev, *Etika proměněného erotu*, s. 64.

<sup>254</sup> B. Vyšeslavcev, *Etika proměněného erotu*, s. 70.

spojení mezi erótem a představivostí. Erós je přitahován pouze obrazem, v němž nalézá potěšení a příbuznost. Představa o cíli vzniká na základě tvůrčí fantazie, jež je spojena s podvědomím:

*Náhle přijatý obraz, který erós nachází ve svých hledáních a který je mu dán jako zjevení zvenčí, přijme radostně jedině tehdy, odpovídá-li jeho předtuchám, jeho „fantaziím“ a jeho skrytým přáním. Erós je podřízen a „okouzlen“ jedině tehdy, může-li zvolat: „Tak to je to, o čem jsem snil a co jsem hledal!“ Erotická „kouzla“ přitahujícího obrazu se zakládají na tom, že tento obraz ihned formuje chaos podvědomých pudů. Avšak jedině obraz, schopný „proměnit“ chaos na kosmos a krásu, je nádherný obraz. V tom tkví záruka sublimující moci nádherného obrazu: Erotova bytost je žízeň po sublimaci (v Platónových symbolech to lze říci takto: vše živé na základě své přirozenosti tíhne ke slunci).<sup>255</sup>*

Samotná představa již způsobuje proměnu duše. Během představy nejenom nastává naše osobní proměna, ale svůj obraz ztělesňujeme i ve světě. Magie představivosti má svou podstatu v konkrétní proměně člověka do toho, co si sám představuje a také svět získává konkrétní podobu představy, kterou jej vnímáme. Představivost je orgán emocionálního myšlení, jež produkuje obraz a jehož cílem jsou ideální hodnoty. Tedy podstatou tvorby je představivost, jehož tvůrčí energii nacházející se v duši jí dodává fantazie.

Pojmem tvůrčí fantazie Vyšeslavcev odkazuje na Junga, podle něhož fantazie v sobě slučuje všechny psychické funkce: cítění, myšlení, intuici a pocitovost.<sup>256</sup>

Podle Junga je tvůrčí fantazie jedinou skutečností, kterou člověk může zakoušet bezprostředně:

*Jsem vskutku přesvědčen, že tvůrčí fantasie je pro nás jediným přístupným psychickým prafenoménem, vlastním psychickým základem naší bytosti, jedinou bezprostřední skutečností. Proto hovořím o esse in anima, o*

---

<sup>255</sup> B. Vyšeslavcev, *Etika proměněného erotu*, s. 73.

<sup>256</sup> B. Vyšeslavcev, *Etika proměněného erotu*, s. 89.

*jediném bytí, jež můžeme bezprostředně zakoušet. Neznáme jiné bytí než to, jež je nám dáno prvotně jako psychické. Veškerá ostatní skutečnost je z něj odvozena a nepřímo rozvíjena, a to i pomocí takových umělých nástrojů, jako je přírodověda.*<sup>257</sup>

Freud omezuje fantazii pouze na nižší podmíněnost, pro Junga, stejně jako tomu bylo u Ficina, se fantazie stala mostem mezi vnějším a vnitřním světem. U Junga má aktivní fantazie funkci propojení subjektivního vědomí a podvědomí, čímž vzniká individuální jednota.

Také podle Vyšeslavceva se psychologie a metafyzika představivosti stávají psychologií a metafyzikou tvorby. Na počátku 20. století vznikl proud symbolistů, který byl inspirován myšlenkami V. Solovjova, podle něhož umělec měl být teurgem<sup>258</sup>, který pomáhá přetvořit vnější realitu. Básník - teurg má usilovat o propojení „všejednoty“ a materiálního bytí, čímž umožní projev absolutní krásy. Avšak období tzv. „stříbrného věku“ trvalo pouze do bolševické revoluce a zrození v kráse za pomoci lásky nezískalo dostatek času pro svou realizaci.

---

<sup>257</sup> C. G. Jung, *Sto dopisů (výbor z korespondence)*, s. 23.

<sup>258</sup> *Samotný termín teurgie převzal V. Solovjov z raně středověkých hermetických nauk, kde označoval jednak působení Boha ve světě, ale zároveň i vyjadřoval myšlenku o působení člověka na duchovní podstatu, což v představách okultistů znamenalo magii, jejímž základem bylo ovládnutí vyšších sil s cílem přetvoření člověka a světa. Vladimír Solovjov pak ve shodě s těmito představami definuje pojem jako působení člověka na vyšší síly ovlivňující chod světového dění. Jakoukoliv tvorbu pak Solovjev chápe jako teurgickou a spojuje ji bezprostředně s metafyzikou a s religiózním tajemstvím. Z tohoto tvrzení pak Solovjevovi v obecné rovině zákonitě vyplývá představa tzv. bohočlověka (...), tedy představa bytosti, jež společně s Bohem podílí na spoluvytváření Království Božího (...). J. Vorel, *Astrální próza Andreje Bělého*, s. 66.*



## Závěr

**E**rós touží po kráse, ale zatímco západní následovníci Platóna omezili tuto touhu na vztah mezi duší a Bohem, platonici Východu počínaje Solovjovem mířili k propojení tělesné stránky člověka s jeho božskou podstatou. Pro ruské náboženské filosofy *erós* neznámá pouze touhu po kráse nacházející se mimo náš svět, ale je to touha po kráse, která má být v tomto světě realizována.

Propojení světa hmotného a ideálního předpokládá i nový pohled na erotické touhy, jež ve filosofii nebyly dostatečně brány v úvahu až do příchodu Schopenhauera, na něhož navázal i Nietzsche a dionýský živel začal mít své významné místo i v dějinách filosofie. I když se Nietzsche postavil proti Platónovi, G. Reale poukázal na propojení jak apolinského tak dionýského principu právě v Platónově dialogu *Symposion*, při jehož interpretaci vyzdvihl také téma Nietzscheho pojetí „masky“. Dionýský erós je bez racionálního principu neovladatelný, proto Reale viděl Platónovu dialektiku jako komplementární k erotické cestě do světa idejí.

Dalším význam erótu je spojen s ženou a ženským principem, jež západní platonici nedocenili, přestože ta nejvyšší pravda o erótu byla zjevena právě ženě. Platonici se ženským prvem moc nezabývali, jelikož veškeré úsilí bylo zaměřeno na vztah mezi duší a Bohem, což jsme mohli vidět v případě Ficina. Ale i v době středověku nalezneme případy, kdy se žena stala výchozím bodem pro ideální vzestup, přestože se nejednalo přímo o filosofy, ale o básníky: trubadúři přešli přes sicilskou školu do Bologni a Florencie, kde se vytvořil nový styl (*dolce stil nuovo*), v němž se „krásná dáma“ stala ústředním bodem pro erotický vzestup k ideálu. Dante Alighieri může být považován za vrchol tohoto druhu poezie, kterou propojil i se svými filosofickými úvahami aristotelského charakteru, tudíž můžeme říci, že i v jeho případě nastala tendence k harmonii mezi „apolinským a dionýským živlem“, jenž se pak rozdělí na apolinského Ficina a dionýského Schopenhauera a opět spojí u V. Solovjova. V Rusku se otevřel nový směr tzv. „sofiologie“, v níž se centrálním pojmem stala Sofia, tedy ideální forma lidství, která představuje ženský pasivní princip ve vztahu k aktivnímu principu Krista. Ideál Sofie je cílem lidstva, k němuž spěje i

dějinný vývoj, ale prvním krokem člověka k tomu, aby se mohl spojit v jednotu s ostatními lidmi, je nutnost překonání vlastního egoismu. Tím prvním krokem je právě sexuální láska mezi dvěma partnery opačného pohlaví. Solovjov byl prvním křesťanským filosofem, který na důležitost sexuality poukázal a tímto vystoupil proti všeobecnému názoru, podle něhož je cílem sexuality zachování kontinuity rodu. Hlavními zastánci této teorie byl jak Schopenhauer, na něhož Solovjov reagoval spisem *Smysl lásky*, tak samotná církev, podle níž až do Druhého vatikánského koncilu manželství mělo jediný význam - plození dětí.

Jelikož převládající teorie o sexualitě, která nebrala v úvahu její význam při individuálním vývoji člověka, způsobila řadu neuróz zvláště u ženského pohlaví, ve 20. století se tímto problémem začal vážně zabývat Freud a vytvořil svou psychoanalytickou metodu, která má své příznivce i v dnešní době. Avšak u samotného Freuda nalezneme nejasnosti v užívání pojmu *erós*, čímž ale nechceme ubírat na významu tomuto velikánovi, jehož analýza snů se stala revoluční a otevřela okno do oblasti lidského podvědomí, které je jakýmkoliv racionálním úvahám nepřístupné. Interpretace obrazů a představ se staly jedním z ústředních bodů psychoanalýzy a následně i Jungovy analytické psychologie. B. Vyšeslavcev propojil nové objevy v psychologii s interpretacemi *erótu*, které jsou v souladu se Solovjovými úvahami jeho „erotického období“<sup>259</sup>.

Platón nám otevřel dvě cesty do světa idejí: erotickou a dialektickou. Západní filosofie přehnaně pěstovala dialektickou racionalitu, přičemž pozapomněla na erotickou sílu, která se začala plně projevovat až ve 20. století. Filosofie v Rusku zůstala více ovlivněna platonismem a mysticismem než na Západě, přestože nakonec ve 20. století vyhrála importovaná filosofie K. Marxe. Avšak úvahy prvního ruského systematického filosofa V. Solovjova mají univerzální charakter a propojují v sobě jak platonickou erotickou touhu po vtělení ideje, tak racionální dialektiku usilující o apolinskou jednotu za účelem dosažení imanence Sofiina světa, která se odráží v podstatě boholidství. Prvním krokem pro uskutečnění tohoto univerzálního cíle, který jednotlivec není schopen samostatně pojmout, je

---

<sup>259</sup> Při rozdělení Solovjovovy tvorby Močulskij přidal i tzv. „erotické období“ (1892-1894). K. Močulskij, s. 197-207.

nutné pochopit význam „eróta obecného“, jelikož „existuje pouze jedna síla, která je schopna podrýt egoismus zevnitř, v jeho kořenech, a skutečně to také dělá - je to láska, a to zejména pohlavní.“<sup>260</sup>

Erotická touha vychází ze stejné nevědomé oblasti, ve které má svůj původ kreativní energie, jež je základem i lidské tvorby. Solovjov poukázal na fakt, že v oblasti lidského vědomí jistý pokrok můžeme vidět, avšak láska zůstala stále ve svém zárodku. Také Nietzsche cítil, že racionální apolinský princip převládl nad dionýským živlem, což způsobilo ztrátu schopnosti tvorby. Umělci se více přizpůsobovali požadavkům daných paradigmat, než tvorbě vycházející z vlastního nitra, což se začíná měnit právě v době, kdy Nietzsche začal uvažovat nad podstatou umělecké tvorby. Nietzscheho „nadčlověk“ měl překonat společenské vazby a stát se nepodřízeným individuem. Solovjov souhlasil s vizí silného individua, které je schopno jednat za pomoci svých nejhlubších instinktů a tužeb, avšak neubírá na důležitosti racionálnímu principu, bez něhož by se vědomé jednání stalo náhodné. Člověk se ale musí napojit na širší vědomí, které přesahuje jeho osobu a do této vědomé oblasti se má zapojit i umění lásky. Pouze ze symbiotického soužití lásky a racionality se může zrodit kreativní vědomí, jež získá moc využít dané přírodní zákony za pomoci erotické síly k proměně okolního světa.

Lidská cesta je podobná té, kterou prochází i příroda. Uhlí a diamant mají stejné hmotné složení, zatímco však v uhlí je paprsek světla zcela pohlcen hmotou, diamant je schopen světlo nejen zachytit, ale za pomoci světla dochází k proměně diamantu. Krása diamantu je závislá na „proměně hmoty na základě působení nadhmotného principu.“ Krystalická stavba diamantu způsobila proměnu paprsku „v novou plnost fenomenálního bytí“ a tímto se i diamant začal jevit v novém světle: „v tomto neslučitelném a nerozdělitelném spojení hmoty a světla si oba prvky zachovávají vlastní přirozenost a zároveň zůstávají ve své jednotlivosti neměnné. Vidíme světlem prozářenou hmotu a zhmotnělé světlo, prozářené uhlí a zkamenělou duhu.“

Ve zvířecím světě se pohlavní vášně projevují i zvukem: „pohlavní instinkt slavíka mění jeho hlas na zpěvný systém ladných zvuků“, který

---

<sup>260</sup> V. Solovjov, *Smysl lásky*, s. 187.

vyvolává zcela jiný pocit, než kvílení zamilovaného kocoura: „u kocoura převládá materiální motiv, zatímco slavíkův zpěv je vyjádřením rovnováhy obou přírodních sil - materie a ideje.“ Solovjov nalézá ve slavíčím zpěvu „ztělesněnou *ideu krásy*“.<sup>261</sup>

Avšak v uvedených případech se jedná o nevědomý proces. Naopak člověk neustále usiluje o pochopení smyslu vesmíru a rád by poznal cíl všech proměn, které se v okolním světě dějí. Veškerý život sleduje erós jako Ariadninu nit, která dává životu směr a cílem tohoto erotického pohybu je Krása, jež nalézá světlo ve světě Sofie. Světlo Sofie je světlo proměny a záleží na člověku, jestli zůstane na úrovni uhlí, nebo se stane interaktivním diamantem, jehož paprsky předávají krásu okolnímu světu.

---

<sup>261</sup> V. Solovjov, *Krása v přírodě*, s. 105-108.



## Summary

The subject of the thesis is the concept of *eros* which is used both in a platonic way as a desire of the soul for ideal Beauty and in a Freudian way as sexuality and libido. It corresponds to the division which Plato did in *Symposium* of *eros* as *eros urania* and *eros pandemia*. But usually only the term „eros“ is used which causes a misunderstanding of the real meaning.

Plato's dialog *Symposium* is the first philosophical writing where the concept of *eros* was elaborated. In present works, interpretations of G. Reale are used, who founded five iniciatic steps of *eros* which are important for achieving perfect Beauty. Reale used Nietzsche's concept of *masque* to explain the meaning of the principal protagonist of *Symposium* who gives a speech about what *eros* means.

Platonic *eros* achieved its peak in Western philosophy during the Renaissance period with Marsilio Ficino who reopened the Platonic Academy as a circle of friends who had only one goal - achieving God through platonic theology. Ficino's famous expression „platonic love“ is a kind of love which bonds „friends“ of the Academy. Ficino was influenced not only by Plato but also by Aristotle's *pneuma*, the concept of *philia* and *phantasia* and by Plotinos' cosmology. This is why two chapters are dedicated to these two philosophers in my work.

*Eros* as sensual love was not elaborated by any philosophers until Schopenhauer, but in the West we can find poetry of troubadours who influenced Italian poetry, in particular the „*dolce stil nuovo*“ and Dante. In their poetry, women had a particular place which was unusual during a Medieval period, but the principal role of women is very similar to *Sophia* which was one of central concepts in Vladimir Solovjov's philosophy.

Religious Russian philosophers were influenced by Plato's philosophy. In this work in particular, interpretations of Vladimir Solovjov are used, the first systematical Russian philosopher. During his „erotic period“, Solovjov had a reaction against the interpretation of Schopenhauer who interpreted sexual love as a desire of will to generate new generation which should increase in perfection, so sexual desire finishes when the will achieves this possibility to generate. On the contrary, in Solovjov's view, sexual love is the only force which can help us destroy personal egoism and

through connection with other beings of the opposite sex, man can achieve a perfection of his own individuality.

Solovjov tried to connect both types of eros and he interpreted the rule of heavenly eros to „save“ body and matter through the incarnation of ideas. Union of all ideas is Sophia which is the goal of human achievement. Differences between Ficino and Solovjov are that in Ficino's view it is only the soul that should be connected to God and in Solovjov's view matter should be saved as well. This is the sense of Dostoevskij's famous expression from „Idiot“ that „The Beauty save the World“ and Russian artists tried to help this process of incarnation of Beauty through poetry at the beginning of the 20 century. But the period of the so-called „silver age“ finished when Bolshevik took power and destroyed everything that had a religious character.

Some great Russian philosophers continue to write in the West and I use N. Berdajev's interpretation of myths and history and B. Vyšeslavcev who connected eros as a power of creativity in psychology, particularly the psychology of S. Freud and C. G. Jung. He pointed out the importance of the imagination which was already elaborated by Aristotle and Ficino.

Imagination and fantasy are an important step in achieving the incarnation of ideas; it is through our active imagination that we act in the external world.

## Literatura

- Alighieri, D., *Nový život*. Praha: Jaroslav Podroužek 1945.
- Alighieri, D., *Tutte le opere*. Firenze: Sansoni Editore 1992.
- Alighieri, D., *De vulgari eloquentia. O rodném jazyce*. Praha: Oikúmené 2004.
- Allen, M. J. B., „Cosmogony and love: the role of Phaedrus in Ficino's 'Symposium'” Commentary.“ *Journal of Medieval and Renaissance Studies* 10 (1980), s. 131-153.
- Ariani, M., *Petrarca*. Roma: Salerno Editrice 1999.
- Aristotele, *Etica Nicomachea*. Roma-Bari: Laterza 2003.
- Aristotele, *Metafisica*. Milano: Bompiani 2003.
- Aristotelés, *Etika Nikomachova*. Praha: Petr Rezek 2009.
- Aritotelés, *Metafyzika*. Praha: Rezek 2003.
- Armstrong, H. A., *Introduzione alla filosofia antica*. Bologna: Il Mulino, 1999.
- Balthasar, H. U. von, *Una estetica teologica, vol. 3 – Stili laicali*. Milano: Jaca Book 1976.
- Berd'ajev, N., *Ruská idea*. Praha: Oikúmené 2003.
- Berd'ajev, N., *Smysl dějin. Pokus o filosofii člověka a jeho osudu*. Praha: Oikúmené 1995.
- Bible. Písmo svaté Starého a Nového zákona*. Praha: Ústřední církevní nakladatelství 1979.
- Bosco, N., *V. Solov'ev. Ripensare il cristianesimo*. Torino: Rosenberg & Sellier 1999.
- Bruno, G., *Magie, pouta a dialog renesančního filozofa*. Praha: Argo 2007.
- Bulgakov, S. N., *La luce senza tramonto*. Roma: Lipa 2002.
- Capellano, A., *De Amore*. URL: <<http://www.classicalitaliani.it/index124.htm>>
- Ciavolella M., „Eros and the Phantasms of *Hereos*.”, in *Eros and Anteros. The Medical Traditions of Love in the Renaissance*. D. A. Beecher and M. Ciavolella (eds.), Montréal, 1992, s. 75-85.
- Cioran, S. D., *Vladimir Solov'ev and the knighthood of the divine Sophia*. Waterloo, Ontario, Canada: Wilfrid Laurier University Press 1977.
- Corti, M., *Scritti su Cavalcanti e Dante*. Torino: Einaudi 2003.
- Culianu, I. P., *Eros e magia nel Rinascimento*. Torino: Bollati Boringhieri 2006.

- De Libera, A., *Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. Praha: Oikúmené 2001.
- De Sanctis, F., *Dějiny italské literatury*. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění 1959.
- Dietzfelbinger, K. *Školy mysterií*. Praha: Volvox Globator 2001.
- Dionigi Areopagita, *Tutte le opere*. Milano: Rusconi 1999.
- Eco, U., *La ricerca della lingua perfetta nella cultura europea*. Roma-Bari: Editori Laterza 1999.
- Emete Trismegisto, *Corpus Hermeticum*. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli 2002.
- Empedoklés, *Očistná píseň. O podstatě světa*. Praha: Jan Pohořelý 1944.
- Enciclopedia di Filosofia*. Torino: Garzanti 2001.
- Encyklika Deus Caritas Est nejvyššího pontifika Benedikta XVI*. Praha: Paulínky 2006.
- Erasmus da Rotterdam, *I Sileni di Alcibiade*. Napoli: Liguori Editore 2002.
- Evdokimov, P., *La donna e la salvezza del mondo*. Milano: Jaca Book 1989.
- Favati, G., *Inchiesta sul dolce stil nuovo*. Firenze: F. Le Monnier 1975.
- Ferroni, G., *Storia della letteratura italiana. Dalle origini al Quattrocento*. Milano: Einaudi 1998.
- Ficino, M. *Teologia Platonica*. Vol 1. Bologna: Zanichelli 1965.
- Ficino, M. *Teologia Platonica*. Vol 2. Bologna: Zanichelli 1965.
- Ficino, M. *The Letters of Marsilio Ficino*. London: Shephard-Walwyn 1975.
- Ficino, M., *Commentaries on Plato, v.1. Phaedrus and Ion*. Cambridge: Harvard University Press 2008.
- Ficino, M., *Commentary on Plato's "Symposium" on Love*. Dallas: Spring Publications 1985.
- Ficino, M., *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*. Milano: ES 1998.
- Flasch, K., *Introduzione alla filosofia medievale*. Torino: Einaudi 2002.
- Florenskij, P., *Ikonostas*. Brno: L. Marek 2000.
- Florenskij, P., *Sloup a opora pravdy*. Velehrad - Roma: Refugium 2003.
- Frede, D., „The Cognitive Role of *Phantasia* in Aristotle.“ In *Essays on Aristotle's De anima*, ed. Nussbaum Marta, Oksenberg Rorty, Amélie. Oxford (Clarendon Press) 1992.
- Freud, S., *Spisy z let 1904-1905*. Praha: Jiří Kocourek 2000.
- Freud, S., *Spisy z let 1913-1917*. Praha: Jiří Kocourek 2002.
- Freud, S., *Spisy z let 1932-1939*. Praha: Jiří Kocourek 1998.

- Garin, E., „*Phantasia e imaginatio* fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi“, in *Giornale critico della filosofia italiana* 64 (1985), s. 349-361.
- Garin, E., *La cultura filosofica del rinascimento italiano. Ricerche e documenti*. Firenze: Sansoni, 1979.
- Gilson, É., *Bytí a někteří filosofové*. Praha: Oikúmené 1997.
- Guénon, R., *L'esoterismo di Dante*. Milano: Adelphi 2001.
- Hadot, P., *Esercizi spirituali e filosofia antica*. Torino: Einaudi 1988.
- Hankins, J., *Plato in the Italian Renaissance. Vol. 1*. Leiden: Brill 1990.
- Hérodotos, *Dějiny*. Praha: Academia 2004.
- Hibbert, Ch., *Vzestup a pád rodu Medici*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny 1997.
- Hopcke, R. H., *Průvodce po sebranych spisech C. G. Junga*. Brno: Tomáše Janečka 1994.
- Chevalier, J. - Gheerbrant, A., *Dizionario dei simboli*. Milano: BUR 2001.
- I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*. (a cura di Alessandro Lami). Milano: BUR 2005.
- Kerényi, K. - Jung, C. G., *Věda o mytologii*. Brno: Nakladatelství Tomáše Janečka 1997.
- Kristeller, P. O., *Il pensiero e le arti nel Rinascimento*. Roma: Donzelli 2005.
- Kristeller, P. O., *Il pensiero filosofico di Marsilio Ficino*. Firenze: Le Lettere 1988.
- Kristeller, P. O., *Osm filosofů italské renesance*. Praha: Vyšehrad 2007.
- Kristeller, P. O., *Studies in Renaissance thought and letters*. Roma : Edizioni di storia e letteratura 1956.
- Leath Otis-Court, *Rozkoš a láska. Dějiny partnerských vztahů ve středověku*. Praha: Vyšehrad 2002.
- Lewis, C. S., *Čtyři lásky*. Praha: Návrat domů 1997.
- Lewis, C. S., *L'allegoria d'amore*. Torino: Einaudi 1969.
- Losskij, N. O., *Dějiny ruské filosofie*. Velehrad - Roma: Refugium 2004.
- Lossky, V., *La teologia mistica della chiesa d'oriente*, Bologna: EDB 1990.
- Machiavelli, N., *Florentské letopisy*. Praha: Odeon 1975.
- Marti, M., *Cultura e stile nei poeti giocosi del tempo di Dante*, Pisa: Nistri-Lischi 1953.
- Meseri, M., *Verità*. Firenze: La Nuova Italia 1997.
- Mirskij, D. P., *Storia della letteratura russa*. Milano: Garzanti 1977.
- Močulskij, K., *Vladimir Solov'ev - Žizň i učenie*. Parigi: Ymca - Press 1951.

- Munzer, E., *Solovyev Prophet of Russian-Western Unity*. London: Hollis & Carter 1956.
- Nardi, B., *Dante e la cultura medievale*. Roma-Bari: Laterza 1985.
- Nardi, B., *Dante e la cultura medievale*. Roma-Bari: Laterza 1990.
- Navštívení krásy, italská renesanční lyrika*. Praha: Mladá fronta 1964.
- Nietzsche, F., *Mimo dobro a zlo*. Praha: Aurora 1998.
- Novotný, F., *O Platonovi. Díl první*. Praha: Jan Laichter 1948.
- Novotný, F., *O Platonovi. Díl třetí*. Praha: Jan Laichter 1949.
- Nygren, A., *Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni*. Bologna: EDB 1990.
- Odojevskij, V. F., *Ruské noci*. Praha: Odeon 1981.
- Patočka, J., *Aristotelés. Přednášky z antické filosofie*. Praha: Vyšehrad 1994.
- Patočka, J., *Socrate*. Milano: Bompiani 2003.
- Pazzaglia, M., *Scrittori e critici della letteratura italiana. Dal medioevo all'umanesimo. Antologia con pagine critiche e un profilo di storia letteraria.1*. Bologna: Zanichelli 1993.
- Petrarca, F., *Triumph*. Milano: Mursia 1988.
- Pico della Mirandola, G., *De hominis dignitate. Heptaplus. De ente et uno*. Firenze: Vallecchi editore 1942.
- Platone, *Tutti gli scritti*. Milano: Rusconi 1994.
- Platón, *Symposion*. Praha: Oikúmené 2005.
- Plotino, *Enneadi*. Milano: Rusconi 1999.
- Puech, H.-Ch. (a cura di), *Esoterismo, spiritismo, massoneria*. Roma-Bari: Editori Laterza 1990.
- Radlov, E., *Storia della filosofia russa*. Roma: Casa Editrice Alberto Stock 1925.
- Raffi, A., *La gloria del volgare. Ontologia e semiotica in Dante dal „Convivio“ al „De vulgari eloquentia“*. Soveria Mannelli : Rubbettino 2004.
- Reale, G., *Eros demone mediatore e il gioco delle maschere nel „Simposio“ di Platone*. Milano: Tascabili Bompiani 2005.
- Reale, G., *Introduzione a Aristotele*. Roma-Bari: Laterza 1977.
- Reale, G., *Platón*. Praha: Oikúmené 2005.
- Rossi, P. - Viano, C., *Storia della filosofia. 1. L'Antichità*. (a cura di), Roma-Bari: Editori Laterza 1993.
- Rossmann, V., „Platón kak zerkalo russkoj ideji“. In *Voprosy filosofii* 4 (2005), s. 38-50.

- Rougemont De, D., *Love in the Western World*. New York: Pantheon 1956.
- Sacerdoti, G., *Nuovo cielo, nuova terra. La rivelazione copernicana di „Antonio e Cleopatra“ di Shakespeare*. Bologna: Il Mulino 1990.
- Schelling, F. V., *La filosofia della Rivelazione*. Milano: Rusconi 1997.
- Schopenhauer, A., *Svět jako vůle a představa II*. Pelhřimov: ntp 1998.
- Sobranie Sočiněnj Vladimira Solovjova*, voll. I-XII, Bruxelles: “Žizň s Bogom”, Foyer Oriental Chrétien 1966 - 1969.
- Solov'ëv, V., *La conoscenza integrale*. Seriate: La Casa di Matriona 1998.
- Solovjev, V., *Drama Platonónova života*, Samotišky: KITĚŽ 1997.
- Solovjov, V., *Idea nadčlověka*. Olomouc: Votobia 1997.
- Solovjov, V., *Vybrané stati II. Mytologický proces. Prvobytné pohanství*. Velehrad - Roma: Refugium 2007.
- Sousedík, S., *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*. Praha: Vyšehrad 1997.
- Špidlík, T., *L'idea russa, un'altra visione dell'uomo*. Roma: Lipa 1995.
- Špidlík, T., *Spiritualita křesťanského Východu. Modlitba*. Velehrad - Roma: Refugium 1999.
- Tenace, M., *Úvod do myšlení Vladimíra Solovjova*. Solovjov, V., *Krása v přírodě. Obecný smysl umění. Smysl lásky*. Velehrad - Roma: Refugium 2000.
- Tilliette, X., *L'intuizione intellettuale da Kant a Hegel*, Brescia: Morcelliana 2001.
- Tillich, P., *Love, power and justice*. Oxford: Oxford University Press US 1954.
- Vattimo, G., *Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione*. Milano: Bompiani 1974.
- Vítek, T., *Empedoklés I. Studie*. Praha: Herrmann & Synové 2001.
- Vorel, J., *Astrální próza Andreje Bělého*. Ostrava: Spisy filozofické fakulty Ostravské univerzity 2007.
- Vzdálený slavíkův zpěv. Výbor z poezie trobadorů*. Praha: Státní nakladatelství Krásné literatury a umění 1963.
- Zeňkovskij, V., *Istorija russoj filosofii*. Charkov: Folio 2001.





# Rejstřík

afektivita, 64

Afrodité, 16, 45, 61, 72

Afrodité nebeská, 61, 72, 121

Afrodité obecná, 72, 121

*agapé*, 7, 11, 19-22, 26, 27, 67, 71, 75, 83, 95, 142

Agathon, 36-43, 91, 94, 97, 99, 103, 104

*agathos*, 60

Akademie, 93, 96

Alkibiadés, 36, 38, 51, 52, 95

Alighieri, Dante, 25, 76, 85, 86, 88, 91, 92, 133, 139

*Očistec* (Purgatorio), 86, 89

*Nový život* (Vita nuova), 88, 91, 110, 139

*De vulgari eloquentia*, 76, 85, 86, 139, 142

anděl, 80, 88, 103, 104

apolinský, 33, 36, 133, 135

areté, 60

Argyropulos, Johannes, 93

Aristofanés, 36, 46, 97

Aristotelés, 13, 16, 20, 44, 55, 58, 59, 67-69, 71, 73, 139, 142

*Metafyzika*, 16, 44, 59, 67, 71, 73, 109, 131, 139

*Etika Nikomachova*, 58, 68, 139

Arnaut Daniel, 86

*ars dictandi*, 81

Asclepius, 98

Athény, 28, 49, 52, 56

Augustin, 71, 95, 125

Avicenna, 95  
Bedřich II. (Federico II.), 81  
Bělyj, Andrej, 36  
Berd'ajev, Nikolaj, 14, 15, 32, 120, 138, 139  
Blok, Alexandr, 36  
Boccaccio, Giovanni, 92, 93  
Bologna, 87  
Bruno, Giordano, 99, 100, 102, 139  
bůh, 13, 28, 37, 44, 67, 71, 73, 75, 80, 96, 97, 99, 121, 122  
Careggi (vila, centrum Akademie), 93-95  
Giovanni Cavalcanti, 94, 95, 97  
Guido Cavalcanti, 85, 89, 91, 92, 97, 98, 139  
Guido Guinizzelli, 85, 87, 88  
Cino da Pistoia, 86  
církev, 9, 125, 134  
Clément, Olivier, 125  
*Codex Iuris Canonici*, 125  
*cogitatio*, 84  
*Corpus Hermeticum*, 98, 140  
Corti, Maria, 92, 139  
Cosimo de' Medici, 93, 98  
ctnost, 37, 52-55, 60, 64, 68, 84, 85, 86, 91, 94, 97, 103, 105  
Culianu, Ioan Petru, 69, 83, 99, 100, 139  
Černý, Václav, 81, 82, 89  
daimon, 28, 43, 44, 71, 73, 74, 76, 99, 103, 104  
De Sanctis, Francesco, 81, 82, 89, 91, 140  
Demiurg, 80  
démon, 31, 32, 40, 44, 61, 64, 71, 73, 90, 94, 98, 101, 103, 104, 142

destruktivita, 17, 18  
dialektika, 5, 29, 30, 36, 40  
*dianoia*, 8, 30, 58, 59  
dionýský, 35, 36, 45, 133, 135  
Diotima, 28, 36, 40, 48, 60, 97, 99, 103  
dobro, 34, 43, 53, 54, 60, 62, 68, 73, 80, 101, 111, 142  
*dolce stil nuovo*, 5, 25, 81, 85-87, 133, 137, 140  
Dostojevskij, Fjodor Michajlovič, 65, 128  
Druhý vatikánský koncil, 9, 11, 125, 134  
duše světa, 72, 73, 104, 117, 123  
egoismus, 8, 111, 117, 118, 124, 135  
emoce, 48, 68, 76  
Empedoklés, 5, 11, 15-17, 51, 140, 143  
energie, 34, 120, 128, 135  
*epistémé*, 30, 38, 39, 58, 59  
erós nebeský, 5, 7-9, 11, 25, 74-76, 103  
erós obecný, 5, 7-9, 11, 25, 26, 61, 72  
Eryximachos, 36, 37, 97  
fedeli d'amore („věřící v lásku“), 88, 91  
Ferroni, Giulio, 83, 88, 140  
Ficino, Marsilio, 5, 8, 9, 25, 26, 67, 71, 74, 89, 91-100, 102-106, 110, 111, 121, 127, 137-141  
    *Theologia platonica*, 93  
Fichte, Johann Gottlieb, 128  
*filetis*, 68  
*filia*, 7, 11, 15, 16, 19-22, 26, 67, 68, 80, 96, 98  
Fjodorov, Nikolaj Fjodorovič, 120  
flegmatik, 104

Florencie, 87, 98, 133  
francouzština, 76  
Freud, Sigmund, 5, 7, 9, 11, 16-18, 23, 25, 127-129, 131, 134, 137, 138, 140  
Gaia, 46  
Giraut de Bornelh, 86  
*gymnasion*, 49  
Hermés Trismegistos, 95, 98  
*heros*, 90  
chaos, 36, 46, 97, 130  
Iacopo da Lentini, 82-85, 89  
Iacopo Mostacci, 81, 82  
imaginace, 9, 25, 67-69, 79, 84, 85, 100, 106  
individualita, 9, 110, 112, 117, 118  
iniciace, 5, 40, 43, 45, 47  
instinkt, 9, 26, 33, 35, 61, 62, 84, 103, 104, 111, 127, 135  
*intellectus*, 30  
italština, 76  
Jan Damašský, 65  
jsoucno, 12, 13, 15, 17, 39, 64  
Jung, Carl Gustav, 9, 34, 128, 130, 131, 134, 138, 141  
Jupiter, 103  
kancona, 81, 82, 88  
kataři, 79, 80, 83, 85, 88  
Konstantinopol, 93  
kosmos, 130  
krása, 27, 87, 136  
Kréta, 50  
Kristeller, Paul, 93, 95-98, 105, 106, 141

Kristus, 122

křesťanství, 7, 21, 65, 69, 75, 128

láska, 5, 11, 12, 15, 20, 45, 68, 75, 83, 84, 90, 117

Lewis, Clive Staples, 20, 21, 83, 141

libido, 18, 128, 137

logos, 30, 74

Lorenzo de' Medici, 94, 95

Losskij, Nikolaj Onufrijevič, 120, 141

magie, 95, 99-102, 130, 139

manželství, 9, 11, 77, 83, 112, 113, 115, 119, 125, 134

maska, 5, 33, 34, 36-39

matematika, 58, 59, 101, 102

melancholie, 90

melanholik, 104

Merkur, 98, 103

moudrost, 27, 29, 37, 38, 40, 45, 52, 54-56, 64, 65, 81, 122, 129

mystéria, 5, 27-30, 36, 38, 40, 43, 44, 47, 48, 67, 71, 140

mystika, 28, 71

mytologie, 14

mýtus, 5, 14, 15, 31, 32, 43, 44, 54, 59, 73, 74

Nardi, Bruno, 67, 68, 71, 84, 88, 142

nesmrtelnost, 14, 32, 35, 45, 113, 119, 120

nevědomí, 9, 27, 36, 45

Nietzsche, Friedrich, 8, 26, 33-36, 61, 133, 135, 137, 142, 143

    nadčlověk, 35, 135, 143

*noesis*, 59

novoplatonismus, 71, 75, 93, 98, 111

Novotný, František, 27-30, 39, 49, 50, 54, 60, 142

nús, 8, 29, 30, 39, 53, 58, 64, 65, 69, 72, 74  
Nygren, Anders, 27, 67, 71, 75, 83, 95, 142  
objekt, 19, 20, 67, 69, 77, 83, 84, 100, 102, 106, 121  
objektivní, 14, 32, 71, 78, 106, 109, 110, 119, 121  
obrazotvornost, 78, 79, 119, 121  
Odojevskij, Vladimir Fjodorovič, 14, 142  
okcitanština, 76, 77, 79, 85  
ontologie, 13, 34  
orfismus, 28  
Órigenés, 45  
Ovidius, 83  
    *Ars amandi*, 83  
*palaistra*, 49  
Pausanias, 36, 37, 94, 97  
Pavel (apoštol), 127  
Pazzaglia, Mario, 82, 87, 91, 142  
Penia, 45, 46, 74  
Petrarca, Francesco, 86, 92, 139, 142  
Petrocchi, Giorgio, 88  
Pico della Mirandola, Giovanni, 92, 103, 142  
Pier della Vigne, 82  
Platónovy dialogy:  
    *Euthydémos*, 50  
    *Charmides*, 49  
    *Faidros*, 27, 48, 63, 93, 95  
    *Lysides*, 49  
    *Parmenides*, 63  
    *Protagoras*, 56

*Symposion*, 5, 7, 8, 25, 27, 28, 31, 32, 34, 36-38, 43-49, 51, 52, 57, 58,  
60, 61, 63, 64, 71, 72, 74, 91, 93, 95, 97, 133, 137, 142  
*Theaitetos*, 50  
*Timaios*, 56, 57, 68  
*Ústava*, 52, 53, 58, 73, 95  
*Zákony*, 50  
svět idejí, 8, 29-32, 39, 62-64, 106, 133, 134  
platonismus, 71, 75, 127  
pneuma, 9, 14, 25, 67-69, 85, 90, 102, 105, 128, 137  
podvědomí, 9, 127-131, 134  
poezie, 28, 74, 76, 81, 82, 84, 88, 89, 91, 133, 143  
Poros, 45, 46, 74  
poznání, 30, 33, 35, 45, 106  
představivost, 9, 127, 129-131  
příroda, 7, 72, 87, 111, 119, 135  
psychoanalýza, 5, 127, 128  
psychologie, 95, 102, 131, 134  
puď, 5, 7, 9, 16-18, 21, 25, 26, 49, 84, 106, 109, 130  
*ratio*, 30  
Reale, Giovanni, 8, 31-34, 36, 38, 39, 44, 46, 52, 54, 61, 133, 137, 142  
renesance, 9, 25, 65, 69, 71, 74, 89, 95, 99, 141  
Rossman, Vadim, 65, 142  
Rougemont, Denis de, 76, 79, 80, 89, 143  
rozkoš, 48, 83, 123, 141  
rozum, 30, 39, 52, 54, 78, 116, 119  
Řecko, 57  
řečtina, 18, 21, 27  
Řekové, 11, 28, 93, 100

Saturn, 103  
Self, 34  
sexualita, 7, 11, 18  
Schelling, Friedrich, 14, 31, 143  
Schopenhauer, Arthur, 5, 9, 26, 106, 107, 109-113, 115, 133, 134, 137, 143  
Sicilská škola, 5, 81  
Sofia, 9, 121, 122, 133  
sofisté, 49, 55, 100  
*sófrosyné*, 54  
Sókratés, 36, 38-43, 49, 51, 52, 97, 98  
Solovjov, Vladimír  
    *amor ascendens*, 121  
    *amor descendens*, 121  
    bohočlověk, 35, 122, 128, 131  
    všejednota, 116  
spravedlnost, 52-54, 62, 68, 86  
*storgé*, 11, 16, 19-21, 23  
sublimace, 128, 129  
*syzygia*, 125  
Špidlík, Tomáš, 22, 143  
teologie, 35, 65, 71, 95, 98  
Tommaso Benci, 94, 95, 98  
*trattato d'amore* (lit. žánr), 92, 96  
trubadúři, 5, 8, 75, 80, 85, 133  
Vattimo, Gianni, 68, 143  
vědomí, 8, 9, 22, 29, 34, 35, 39, 40, 57, 62, 67, 82, 89, 112, 116, 117, 120, 123,  
124, 127, 131, 135  
Venuše, 103



víra, 8, 27, 78, 79, 123, 128

Vyšeslavcev, Boris, 9, 22, 127-131, 134, 138

Lenka Naldoniová  
**Erós a jeho metamorfózy**

Vydala Ostravská univerzita v Ostravě, Filozofická fakulta jako spis OU č. 217/2010

Obálka:	Kristina Šilerová
Náklad:	200 ks
Počet stran:	154
Místo a rok vydání:	Ostrava, 2010
Vydání:	první
Tisk:	Tribun EU, s.r.o., Brno

**ISBN 978-80-7368-840-0**