Prameny Eróta v Platónově *Symposiu*

Tomáš Vítek

Orph. hymn. 58.4: εὐπάλαμον, διφυῆ, πάντων κληίδας ἔχοντα (“Na háčcích všechny vodiš, ty šibale se dvěma rody”)

Není tajemství, že Platón pro své pověstné filosofické mýty využíval reálný mythologický, literární, kultický i ikonografický materiál. Naproti tomu je dosud poněkud nejasné, v jaké míře to činil a co přesně ho k takovému přístupu motivovalo. Přívlastkem “filosofický” se zpravidla míní, že takto označený mýthos je obrazným opisem myšlenkového tvaru, který by byl v jazyce logu obtížně argumentovatelný nebo pochopitelný. Na takovém pohledu jistě leccos je, ale přesto tak trochu uzavírá přístup k otázce, zda jsou Platónovy mýthy opravdu umělé, tj. nově vymyšlené příběhy složené z účelově vybraných a vesměs silně transformovaných střípků starší tradice, anebo spíše svébytným, ale nikoli svévolně sřezaným a využívaným souborem motivů, které jen jiným způsobem a v jiném prostředí vyjadřují nebo dále rozvíjejí tradiční mythologéma. Tato otázka má svou váhu pro celé Platónovo dílo, ale obzvláště pro *Symposion*, neboť nikoli nevýstižně Reinhardt soudí, že celý tento spis představuje mýthos, v němž se rozplývá jinde tak ostře vedená hranice mezi jím a logem.ⁱ Avšak stejně tak by se dalo říci, že mýthos je v *Symposiu* natolik ve službách logu, že stává nejen jeho součástí, ale i jeho projevem, stínem jeho dne, lunosvitem jeho noci.ⁱⁱ

ⁱ Reinhardt 1927, s. 54. Srv. např. *Protag.* 324d6-7: “O tomto, Sókrate, už nebudu vypravovat mýthos (μῦθόν), nýbrž podám ti rozumovou úvahu” (λόγον). Viz dále *Resp.* 522a, *Protag.* 320c, *Tim.* 26e, *Phaed.* 61b.

ⁱⁱ Srv. Friedländer 1954, I.189-190, jenž vidí v prvních pěti řečech projev mýtu a v následujících dvou cestu k logu.

Následující výklad si klade za cíl přispět na příkladu Eróta alespoň částečně k objasnění způsobu, jakým Platón nakládal s tradičními mythologickými, náboženskými a literárně-filosofickými motivy. Nebylo ovšem možné - a snad ani potřebné - sledovat všechny podněty a předlohy, s nimiž pracoval či pracovat mohl, zvláště když se řada z nich objevuje v různém světle a v různých aspektech i na jiných místech jeho díla. Ponechal jsem stranou jak prameny jednotlivých řečí o Erótovi, jimiž Platón parodoval hlavní myšlenkové směry či styly dobového myšlení, tak víceméně i jeho koncepci Eróta v ostatních dialozích. Ale ani v rámci *Symposia* se nevěnuji všem zmínkám, narážkám a souvislostem, ani je nepodávám stejně důkladně. *In illo puncto* jsem se řídil dvěma kritérii: za prvé stupněm známosti a odborné rozpracovanosti motivů (čím je větší, tím menší pozornost vyžaduje), za druhé jejich nosností pro celkový záměr článku.

Platónovu velepíseň na Eróta - a také základní přístup k celému tématu - jakoby předznamenává nenápadná věta, kterou Sókratés pronáší ke krásnému Agathónovi hned po svém příchodu do jeho domu (*Symp.* 175d3-7): *“Bylo by dobře, Agathóne, kdyby byla moudrost něco takového, že by při vzájemném dotýkání přetékala mezi námi z plnějšího do prázdnějšího jako voda v nádobách, která po proužku vlny přetéká z plnější nádoby do prázdnější.”* Zde nelze nevzpomenout hravé etymologie Erótova jména, které Platón odvozoval od “vtékání dovnitř” prostřednictvím očí,ⁱ a výměru touhy jako proudu, jenž od miláčka plyne k milovníku a vniká do něj, aby se vrátil nazpět ke svému zdroji.ⁱⁱ

ⁱ *Crat.* 420a9-b4 (př. F. Novotný): “A *erós* má své jméno odtud, že vtéká zvenčí a že tento tok není vlastní tomu, kdo jej má, nýbrž uvádí se dovnitř skrze oči; proto, od toho vtékání byla láska za starodávna nazývána *esros* - užívali jsme totiž o místo *ó* - nyní však je nazvána *erós* pro změnu *o* v *ó*.”

ⁱⁱ *Phaedr.* 255c1-7 (př. F. Novotný): “Tu již pramen onoho proudu, jež Zeus ... pojmenoval *himeros* (touha), bohatě plyne k milovníku a jednak vnikne do něho, jednak, když už je zcela naplněn, odtéká ven; a jako se vítr nebo nějaká ozvěna odráží od hladkých a tvrdých stěn a nese se zpět tam, odkud vyšla, tak se ten proud krásy (*τὸ τοῦ κάλλους ῥεύμα*) vrací nazpět do krasavce očima (*διὰ τῶν ὀμμάτων*); tudy vchází podle své přirozenosti do duše.”

V tomto zvláštním obrazu se odráží předfilosofické pojetí touhy, která byla v archaické poesii standardně označována epitetem λυσιμελής, “rozpouštějící údy”.ⁱ Už Hésiodos zdůvodňoval přitažlivost Charitek tím, že se “zpod jejich zdvižených víček se řinul *eros*, jenž údy / rozpouští”.ⁱⁱ Podobně Homér líčí, že když ženiši spatřili naparáděnou Pénélopu, “roztekla se jim kolena”, ježto jim *eros* ovládl mysl.ⁱⁱⁱ Tento “tekutý” Erós zaplavoval nitro člověka a zbavoval ho síly, neboť přeměroval jeho obsah a aktivitu do míst spjatých se sexualitou tak intenzivně, že to na jiných místech vyvolávalo slabost: podklesávání v kolenou, ochablost, roztékání údů.^{iv} Nitro a sílu člověka vytvářely hlavní tělesné tekutiny: krev, morek (mozek), sperma a slzy. Tyto tekutiny ztělesňovaly život, takže jejich ubývání či ztrácení *eo ipso* znamenalo jeho oslabování, chřadnutí, přibližování se smrti: odtud byly láska, opilství, nemoc, spánek a smrt nerozdílně *lysimelés*.^v Obzvláštní nebezpečí se skrývalo v očích, poněvadž člověku užíraly život nejen slzy (jako Odysseovi u nymfy Kalypsó), ale i spermatem prosycený pohled, který očima vylétal ven - stejně nenávratně jako ejakulát - za předmětem touhy, ve snaze prodrat se do jeho nitra a připoutat ho k sobě.^{vi} Tomu se původně říkalo *erós*, a proto se také mluvilo o erótovi té či oné osoby.ⁱ

ⁱ Stejný význam má i “tání způsobující Erós” (Anakreón, *frg.* 115, Page: τακερὸς δ’ Ερως).

ⁱⁱ *Theog.* 910-911.

ⁱⁱⁱ *Od.* XVIII.202-203: “Ženichům kolena ochabla (λύτο γούνατ’), *eros* (ερω) jim omámil srdce, / protože zatoužil (ἠρήσαντο) každý, by s ní mohl na lůžku ležet.”

^{iv} Alkmán, *frg.* 3.13.61-62, Campbell: “S údy rozpouštějící touhou (λυσιμελες τε πόσφ), s větší mocí působit tání, / než možné je spánku či smrti, (na mě?) se dívá.” Archilochos, *frg.* 103, Edmonds: “Taková po lásce touha se vplížila pod (moje) srdce, / že zalila oči (mi) hustou mlhou / a ukradla myšlenky něžné z hrudi.” Srv. též Archilochos, *frg.* 84, Edmonds, kde totéž působí πόθος.

^v *Láska*: viz níže; *opilství a nemoc*: Anth. Pal. XI.414; *spánek*: *Od.* XX.57, XXIII.343, Moschos II.4; *smrt*: Eurípidés, *Suppl.* 47.

^{vi} Onians 1991, s. 191-193 a 200-206, Vítek 2002, I.127-129. Toto pojetí přetrvávalo až do klasické doby, srv. *DK* 88 B 11.19 = Gorgiás, *Hel.* 19 (upr. př. B. Borecký): “Co je proto podivného na tom, jestliže se zrak Heleny potěšil při pohledu na tělo Paridovo a předal její duši touhu a prudkou žádost (eróta)? Jestliže je (Erós) bohem <a má> božskou moc bohů, jak by se jí ten, kdo je slabší, mohl ubránit a

Sókratés možnost přetékání moudrosti z jednoho člověka do druhého ironicky zlehčuje, ale ve své řeči podobně probíhající předání Eróta v metafoře plození připouští (206e-212a), ba dokonce ho identifikuje s touhou po moudrosti a filosofování (210d-e). Jeho úvodní letmé odmítnutí má tedy erotickou povahu, je vpravdě skrytým a velmi propracovaným přitakáním, jehož dvojznačnost neodmyslitelně zahrnuje i popření. Podobného druhu se zdá být i Eryximachovo odmítání opilosti (které se na konci hostiny obrátí ve všeobecnou omámenost alkoholem), neboť účinky nemírného pití a Eróta byly často uváděny do ekvivalence.ⁱⁱ

V první řeči Faidros prohlašuje Eróta za nejstaršího boha, který nemá rodiče (178b), odvolává se přitom výslovně na starší prameny. Prvním z nich byl Hésiodos, jenž Eróta představil jako personalizovanou kosmickou mocnost, která se objevila spolu s Gáiou a Tartarem hned po počátečním Chaosu.ⁱⁱⁱ Následně Faidros poukázal na protofilosofa Akúsiláa z Argu (cca 6/5. st. př. n. l.), jenž prý podobně jako Hésiodos předpokládal po prvotním Chaosu dvojici Gé a Erós.^{iv} Podle ostatních pramenů však Akúsiláos jako druhou generaci po Chaosu postuloval pár Erebos a Nýx, který následně zplodil Eróta, Aithér a Métis,^v To se zdá být pravděpodobnější, poněvadž tato struktura více konvenuje s presókratickými kosmologiemi, a navíc v ní principy neuspořádanosti, temnoty a chthonicity (Chaos, Erebos, Nýx) rodí řád, světlo a soudružnost

uchránit?” Ještě Aristotelés, *De gen. anim.* 747a13, pokládal oko za nejsexuálnější část těla, která je obdařena největší koncentrací semene.

ⁱ Hésiodos, *frg.* 105, Rzach: “Protože trýznil ho mocný eros překrásné Aiglé.” Anakreón, *frg.* 12.10-11, Page: “Aby přijal, ó Dionýse, mého eróta.”

ⁱⁱ Viz např. Anakreón, *frg.* 32.1, Page: “Jsa zpítý erótem”.

ⁱⁱⁱ *Theog.* 120-112 (upr. př. J. Nováková): “A s ní (tj. Gáiou) Erós, jenž z věčných bohů je nejspanilejší, / rozpouští údy a podmaňuje si ve hrudích mysl / veškerých lidí i rozšafný rozum veškerých bohů.”

^{iv} *DK 9 B 2* = Platón, *Symp.* 178b8-9: S Hésiodem souhlasí i Akúsiláos, že se po Chaosu zrodily tyto dvě božské bytosti, tj. Gé a Erós.”

^v *DK 9 B 1* = Damaskios, *De princ.* 124: “Zdá se mi, že Akúsiláos pokládal za první počátek Chaos, poněvadž je všude nepoznatelný. Po prvním principu následovaly dva: Erebos jako samec a Nyx jako samice... [Akúsiláos dále] říká, že z jejich spojení vznikli Aithér, Erós a Métis.” *DK 9 B 3* = Schol. in Theocr. XIII.12: “Je nejisté, či syn Erós je. ... Podle Akúsiláa je synem Nyx a Aithéru.”

(Erós, Aithér, Métis). Příčin Platónova zásahu se lze jen dohadovat, ale snad se mu Erós lépe hodil blíže počátku a jako součást páru se Zemí, což ho stavělo do role Gáina tradičního manžela Úrana a nepřímou spojovalo s nebesy.ⁱ Nakonec Faidros ocitoval zcela mimo kontext Parmenidův verš, podle něhož “Erós byl smyšlen jako nejprvnější z bohů”.ⁱⁱ

Faidrem citované ukázky nepředstavovaly jen literárně-filosofické rozvíjení hésiodovských fantazií. Jednak jsou z 5. století na vázových malbách doloženy podoby Eróta nasvědčující jeho roli nejstaršího kosmického boha,ⁱⁱⁱ jednak v Thespiích v Boiótii, odkud Hésiodos pocházel, byl už “od počátku” (ἐξ ἀρχῆς) uctíván Erós v anikonické formě jako nejváženější z bohů, přičemž kult měl takovou sílu, že vytvořil několik filiálek a přetrval až hluboko do římské doby.^{iv} Také vztah milovník - miláček, jehož patronem Faidros učinil Eróta (178c-180b), se opíral o zcela reálnou předlohu. Erotický poměr mezi starším mužem a dospívajícím hochem měl zejména u Dóřů i výchovný a náboženský rozměr, který přetrvával ještě i v době klasické.^v Milostné dvojice pod patronací Eróta závodily v *areté* a tvořily nejbojovnější část armád, neboť se prý jejich členové styděli projevit jeden před druhým jakoukoli slabost.^{vi} Tyto vztahy tvořily nedílnou součást výchovy mnoha mladých aristokratů, kteří během svého (vojenského) výcviku závodili v *areté* a fyzické zdatnosti, což bylo zjevně hlavním důvodem, proč se Erós stal -

ⁱ Z podobných důvodů vynechal verš 118 se zmínkou o Tartaru i při výše uvedené citaci z Hésioda, srv. k tomu např. Kirk - Raven - Schofield 2004, s. 52, pozn. 24, nebo Delcourt 1958, s. 28-29.

ⁱⁱ DK 28 B 13. K problémům spjatým s interpretací tohoto verše srv. např. L. Tarán, *Parmenides*, Princeton University Press 1965, s. 250, pozn. 56, nebo A. H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Assen - Maastricht 1986, s. 242-244.

ⁱⁱⁱ Rumpf 1966, s. 314, jenž však současně připouští arbitrárnost takovýchto výkladů. Později se však takto interpretovatelní Eróti již v ikonografii neobjevují.

^{iv} Pausaniás IX.27.1-3, Athénaios, *Deipn.* XIII. 561e. K thespijskému kultu srv. Furtwängler 1884/8, s. 1340-1342, Wasser 1907, s. 490, Nilsson 1967³, I.525, nebo A. Schachter, *Cults of Boiotia I-III*, University of London 1981, I.216-219.

^v Podrobněji viz E. Bethe, *Die dorische Knabenliebe. Ihre Ethik und ihre Idee*, in: *RhM* 62, 1907, s. 438-475, R. F. Willets, *Cretan Cults and Festivals*, London 1962, s. 116-117, Dover 1989, s. 185-196, nebo Hejduk 2007, s. 15-26.

K ikonografii srv. Hermay 1986, s. 902-903, Nr. 600-614.

^{vi} Athénaios, *Deipn.* XIII, 561e-f, Plútarchos, *Amat.* 17, 760d-761d.

spolu s Hérakleem a Hermem - i patronem gymnasií.ⁱ V Athénách tento erótovský kult existoval minimálně od doby samovládcy Peisistrata (tj. od poslední třetiny 6. st. př. n. l.), jehož miláček Charmos prý bohovi poblíž Akadémie vztyčil oltář.ⁱⁱ O tom všem musel Platón bezpečně vědět.ⁱⁱⁱ

Pausaniás svou řeč otevírá tvrzením, že z existence dvou Afrodít nutně vyplývá i existence dvou Erótů, neboť bohyně prý byla s bohem vždy pevně spjata (180c-e). To je ovšem zjevná nepravda. Ne proto, že Úrania a Pandémós v kultu nikdy nevyjadřovaly opozitní stránky bohyně, ani její nejvýznačnější manifestace;^{iv} ani proto, že z existence dvou Afrodít nijak nevyplývá nutnost dvou Erótů,^v ale z toho důvodu, že Platón ve svém "argumentu" rafinovaně invertoval historické pořadí premis. Tradice totiž rozlišovala dva Eróty mnohem dříve, než se v sókratovsko-platónském prostředí objevilo moralistní rozdvojení Afrodíty.^{vi} Už Hésiodos postavil svého kosmického Eróta po bok bohyně, která se narodila až mnohem později než on z Úranova moudří.^{vii} Nedlouho poté už lze narazit na Eróta připodobňovaného dítěti, které je Afrodítě podřízeno (viz níže). Další krok učinila Sapfó, která rozlišila nebeského Eróta, syna prvotních bohů Úrana a Gé, a Eróta, jenž byl synem a služebníkem Afrodíty.^{viii} Nedlouho poté se

ⁱ Srv. např. Ergiás, *FHG* IV.406, *frg.* 2 = Athénaios, *Deipn.* XIII, 561f-562a. Furtwängler 1884/8, s. 1343-1344, Wasser 1907, s. 490, Rumpf 1966, s. 322-323 (kult) a 325 (ikonografie), Dover 1989, s. 54-57.

ⁱⁱ Pausaniás I.30.1 (př. H. Businská): "Před vchodem do Akadémie je Erótův oltář s nápisem, že z Athénanů jej Erótovi první zasvětil Charmos." Viz též Athénaios, *Deipn.* XIV, 609d, a Suda, s. v. "Ἰππάρχος." Waser 1907, s. 492.

ⁱⁱⁱ Srv. např. *Phaedr.* 265c2-3, kde je Erós zván "dohližitelem na krásné hochy".

^{iv} Historikové řeckého náboženství Platónovo rozdělení Afrodíty vesměs odmítají jako účelový konstrukt (Nilsson 1967, I.521, Burkert 1985, s. 155, Rudhardt 1986, s. 20-21), na tom nic nemění ani dřívější existence dvou různých genealogií bohyně.

^v Korektnost této dedukce napadá např. Strauss 1996, s. 63.

^{vi} Greifenhagen 1957 s. 42-43. Xenofón, *Symp.* VIII.9, Apuleius, *Apol.* 12.1-18, Artemidóros, *On.* II.37, Plótinus, *Enn.* VI.9.9.28, aj.

^{vii} *Theog.* 201-202 (př. J. Nováková): "K ní se přidružil Erós a šla s ní spanilá Touha, / jakmile přišla na svět a brala se do sboru bohů."

^{viii} Sapfó, *frg.* 198, Edmonds: "Sapfó (učinila Eróta) synem Gé a Úrana;" *frg.* 159, Edmonds: "Afrodítě říká Sapfó v jedné z jejích písní: 'Ty a a tvůj služebník Erós.'"

spolu s pluralizací erótků vynořil i pár Erós - Anterós,ⁱ jenž vzešel nejspíše z Erótova kultu v gymnasiích a vyjadřoval především dvě strany pederastického vztahu milovník-miláček:ⁱⁱ jednu pozitivní, zasvěcenou lásce a boji, druhou temnou, postihující lásku zhrzenou a neopětovanou.ⁱⁱⁱ Platónova reinterpretace tohoto páru ve *Faidru* vycházela právě z tohoto tradičního pojetí,^{iv} ať už znal nebo neznal athénskou legendu o Melétovi a nešťastně zamilovaném Tímagorovi, v níž Anterós vystupoval jako mstitel či ztělesnění Díké.^v Pokud tedy již v 6. století byli vyprofilováni dva Eróti s odlišnou genealogií, hodnotou i polem působnosti, pak tvrzením o jejich původu z dvou Afrodít Platón asi nechtěl upozornit až tolik na jejich známou dvojitost či zdvojenost, jako spíše na jejich podvojnost, a tak i na podvojnost veškeré lásky. Tato podvojnost se totiž skrývá nejen v pojetí dvou Afrodít či Erótů (protože vlastnosti, které vedly k jejich rozdělení do dvou protikladů, nutně sdílejí obě nově vytvořené postavy, jen v odlišné formě a poměru), nýbrž i v pojetí božské postavy jediné, která se svou komplexností vymyká pohledu a generuje nebo zrcadlí dva stavy, které se pozorovateli zdají být protikladné.

Také Eryximachos rozlišoval dvojího Eróta, jen jeho působnost rozšířil z člověka a jeho duše i na všechno ostatní ve světě (186a). Podle jeho názoru je dvojím Erótem vybaveno i tělo, a to jedním dobrým, díky němuž prospívá, a druhým špatným, díky němuž chřadne, či dokonce umírá (186c-

Sapfō tak byla nejspíše první, kdo výslovně rozlišil dva Eróty (viz např. Gruppe 1906, II.1071, pozn. 1).

ⁱ Pár je doložen na malbách a reliéfech od 5. st. př. n. l. (Hermay 1986, s. 882-883, Nr. 388-395, Greifenhagen 1957, s. 40-45, Abb. 2-3 a 31-34), i když ho není snadné vždy odlišit od dvojice zápasících erótů (Hermay 1986, s. 911-912, Nr. 715). O starém reliéfu s vyobrazením páru v élidském gymnasiu hovoří i Pausaniás VI.23.3 a 5.

ⁱⁱ Furtwängler 1884/88, s. 1343, Waser 1907, s. 491.

ⁱⁱⁱ Greifenhagen 1957, s. 43, jenž vidí v původu páru Eróta zápasníka (Anakreón, *frg.* 27, Diehl, Sofoklés, *Trach.* 441). Podrobně mapuje různé (literární) podoby a významy páru Erós - Anterós Merrill 1944, s. 265-284.

^{iv} *Phaedr.* 255d6-e1 (př. F. Novotný): "A když ten (milující) je přítomen, přestává ho týmž způsobem jako onoho bolest, avšak když je vzdálen, týmž způsobem zase touží, jako jest předmětem touhy, a je v něm Anterós, odraz Eróta." Srv. Merrill 1944, s. 267-268.

^v Pausaniás I.30.1, Suda, s. v. καλὸς καὶ γαῖος a s. v. Μῆλητος.

e). Také Eryximachos výslovně ocitoval jednu ze svých předloh (187a), a sice Hérakleita a jeho zlomek o harmonii lyry a luku.ⁱ Také tento výrok je zkreslen, zejména zavedením diachronie a odmítnutím harmonie “věci ještě se různících” (187a), a to nejspíše proto, že podle Eryximacha jsou “zdravý stav těla a nemocný nesporně různé a nepodobné” (186b).ⁱⁱ Platón tak současně narážel asi i na Hérakleitův výrok o luku, jenž současně skýtá život i smrt.ⁱⁱⁱ Je známo několik zpodobení Eróta s lyrou,^{iv} ale luk se stal - zejména díky Eurípidoi - jedním z bohových hlavních atributů.^v Tento básník také vyjádřil dvojznačnost Erótova působení obrazem dvou jeho luků, z nichž jeden přináší lásku, dobro a moudrost, zatímco druhý nenávisť, zlo a šílenství.^{vi} Jeho starší kolega Aischylos spatřoval Eróta i za spojováním Nebe a Země (tj. koloběhem přírody).^{vii} Kosmickou působnost Eróta včetně dvou protikladných stran jeho působnosti několikrát

ⁱ DK 22 B 51: “Jedno, jsouc neshodné samo se sebou se shoduje, jako spojení u luku a lyry” (τὸ ἐν γάρ φησι διαφερόμενον αὐτὸ αὐτῷ συμφέρεσθαι, ὥσπερ ἄρμονον τὸ ζῶν τε καὶ λύρας).

ⁱⁱ K odmítnutí pravděpodobného smyslu viz *Symp.* 187a-c. Ve většinové verzi vypadá fragment takto: “Nechápou, jak neshodné se sebou souhlasí: napřět obrácené spojení jako u luku a lyry” (οὐ ξυνιᾶσιν ὅπως διαφερόμενον ποντῶ ὁμολογεῖται παλιντροπος ἄρμονον ὅπως περ τὸ ζῶν καὶ λύρης). Platónova pokroucená parafráze (viz též *Soph.* 242d-e) byla nicméně velmi vlivná, viz k tomu např. M. Marcovich, *Heraclitus. Greek Text with a short Commentary*, Merida 1967, s. 124.

ⁱⁱⁱ DK 22 B 48: “Luk: jménem život, činem smrt.”

^{iv} Furtwängler 1884/88, s. 1351-1354, Rumpf 1966, s. 315, Hermary 1986, s. 907-909, Nr. 659-684, Greifenhagen, 1957, s. 16-18, Abb. 9-12, 18, 20, 22-23, 50.

^v Eurípides, *Med.* 530, 627, 635 a 844, *Hipp.* 531, frg. 342, 551, 671 a 889, Nauck. Erós s lukem se pak velmi rychle rozšířil, a to v literatuře (Anth. Pal. V.177, IX.179, XII.109 a 162, Pausaniás II.4.7, Pap. Berlin. 7927, col. II.42-55, aj.; podrobnější seznam výskytů uvádí např. Gruppe 1906, II.1071, pozn. 1), i v ikonografii (Furtwängler 1884/88, s. 1362-1363, Rumpf 1966, s. 314, a Hermary, 1986, 878-881, Nr. 332-361), i když zde existoval ojedinele už dříve (viz Hermary, 1986, Nr. 332 z r. 490 př. n. l.).

^{vi} *Iph. Aul.* 548-552 (př. O. Valešová): “Dva luky na cíl lásky / Erós vždy napíná, / bůh se zlatými vlasy. / Prvním přináší zdar, / druhým zas života zmar.”

^{vii} *Frg.* 44.1-2, Nauck (mluvčím je Afrodité): “Touží posvátný Úranos proniknout Zemi / a erós Zemi pojímá spojit se k sňatku.” Viz též Eurípides, *frg.* 898, Nauck, kde se jen místo eróta hovoří přímo o Afrodité. Do kontextu Eryximachovy řeči řadí tyto verše např. Guthrie 1995, IV.382.

tematizoval také Sofoklés, podle jehož vlivného názoru tento bůh ovládá vše, lidi i bohy.ⁱ Podobně Ferekýdův Zeus proměněný do Eróta složil svět z protikladů a uvedl ho v jednotu.ⁱⁱ Jako otec bohů, lidí i zvířat Erós vystupoval i v ptačí kosmogonii Aristofanově, která bývá často považována za parodii starší kosmogonie orfické,ⁱⁱⁱ neboť otec orfického hnutí Orfeus údajně skládal písně na Eróta a v orfických kosmogoniích z pozdější doby se Erós skutečně vyskytuje na předním místě a podržuje řadu rysů, které se objevují v Aristofanově travestii: Noc-matka, vejce, zlatokřídlost, vytvoření Úrana a Gé apod.^{iv}

Aristofanés odmítl Eryximachova kosmologického Eróta s tím, že takový bůh by musel mít ohromný kult, zatímco nyní nemá žádný (189c). To je ovšem zjevné zkreslování skutečnosti,^v poněvadž Erós v předplatónských i platónských Athénách uctíván zcela nepochybně byl.^{vi} Nepřímo to dokládá i sám Aristofanés, třebaže jím vyprávěný mýthos

ⁱ *Trach.* 441 a 781.

ⁱⁱ DK B 3: "Ferekýdés říkal, že když chtěl Zeus tvořit, proměnil se v Eróta, protože složiv svět z protikladů dovedl ho k smíru a lásce a rozesel do všech věcí totožnost a jednotu, která proniká celý vesmír." Validita tohoto testimonia je ovšem sporná, viz např. Gruppe 1906, II.1071, pozn. 1, nebo H. S. Schibli, *Pherecydes of Syros*, diss., The University of Michigan 1984, s. 87-91.

ⁱⁱⁱ OF 1, Kern = Aristofanés, Av. 693-702. Nilsson 1967, I.684-685.

^{iv} OF 305, Kern (Orfeus jako skladatel písní o Erótovi), OF 2 (Erós a Noc: nejisté), OF 28 (asi jen ohlas Hésiodovy *Theogonie*), OF 37 (Eróta zrodil Chronos), OF 74 (Fanés jako Erós), OF 82 (Erós ve spojení s myslí), OF 83 (ohlas Platónova *Symposia*), OF 168.9, 169.4, OF 184 (Erós jako Métis a Zeus), OF 170 (Erós vychází z Dia), OF 202 (Erós jako *nús*). Orph. hymn. 56 na Eróta, Orph. Arg. 14-15 a 419-425 (OT 224, Kern a ad OF 29, s. 100, Kern), aj. O Erótovi v orfismu pojednává např. W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern*, Darmstadt 1941, s. 96n. O orfících ve spojení s Platónem (a Eryximachovou řečí) srv. W. K. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, New York 1966² (1935¹), kap. IV, a 1995, IV.381, nebo Brisson 2000, s. 48, podle něhož 5 z 6 řečí obsahuje orfické motivy.

^v Srv. podobně Eurípidés, *Hipp.* 538-540. Broneer 1932, s. 49.

^{vi} Bůh měl společnou svatyni s Afrodítou □v Κήποις na severním svahu Akropole, (minimálně) od začátku 5. st. byl 4. dne měsíce Múnychiónu pravidelně slaven i jeho svátek (Broneer 1932, s. 43-44 a 49-55, Nilsson 1967, I.525). O

o kulovitých androgynech, které Zeus rozkrojil na půlky, jež zase Erós svádí dohromady (189d-193a), nemá jako celek žádnou dřívější obdobu. Badatelé však právem upozorňují na několik dílčích analogií a inspirací. Pomineme-li orientální paralely s kulovitými (a vesměs bisexuálními) prvobytnostmi, jejichž znalost nelze u Platóna bezpečně prokázat,ⁱ jedná se především o čtyřfázovou empedokleovskou zoogonii, v jejíž druhé fázi se - v závislosti na intenzitě kosmické lásky - objevují hermafroditi a ve třetí androgyni.ⁱⁱ Svou roli možná sehrál i bisexuální Fanés orfiků, i když o něm mluví až poplatónské prameny.ⁱⁱⁱ S mnohem větší jistotou lze předpokládat vliv příběhu o Hermafrodítovi,^{iv} v němž se mísí na jedné straně kult androgynní Afrodítý, kterou prameny nazývaly Afrodítos,^v s obrazem hermafroditního syna Afrodítý a Herma, který určitým způsobem zvnějšňoval podvojnou povahu své mýthické matky.^{vi} Někdy v 5. století př. n. l. se obě tyto roviny proluly, takže v Platónově době už někteří lidé uctívali hermafrodity (plural!);^{vii} majíce zčásti na mysli Afrodíta v podobě

athénském kultu Eróta a Afrodítý ψ□θυρος hovoří např. Harpokration, s.

v. Ψιθυριστής Ἐρμῆς. O starých oltářích boha v Athénách viz dále.

ⁱ Vliv těchto koncepcí na Platóna předpokládají např. Friedländer 1954, I.100 a 347, pozn. 11, a Baumann 1955, s. 178-179, naproti tomu Guthrie 1995, IV.383, a Koster, 1951, s. 32-35, jsou vůči této hypotéze velmi skeptičtí. K orientálním kulovitým prvobytnostem srv. Vítek 2002, s. 161-168.

ⁱⁱ DK A 72, B 61, B 62.4. Dietrich 1939, s. 299-300, Baumann 1955, s. 179-180, Delcourt 1958, s. 113-114, Guthrie 1995, IV.384, Strauss 1996, s. 123, Brisson 2000, s. 200, pozn. 242, Vítek 2002, s. 230-236. Detailněji viz např. D. O'Brien, *L'Empédocle de Platon*, in: *Revue des études grecques* 110, 1997, s. 331-338, a *Aristophanes' Speech in Plato's 'Symposium': The Empedoclean Background and its Philosophical Significance*, in: *Plato's Symposium. Proceedings of the Fifth International Plato Symposium in Prague*, 12. - 15. October, 2005, ed. A. Havlíček - F. Karfík, Prague : OIKOUMENH 2008.

ⁱⁱⁱ Dietrich 1939, s. 301-309, Baumann 1955, s. 176 a 179, Guthrie 1995, IV.384. Velmi skeptický je Koster 1951, s. 32-33.

^{iv} Guthrie 1995, IV.384.

^v Aristofanés, *frg.* 702, Kock, Macrobius, *Sat.* III.8.2-3, Servius, *in Aen.* II.632, Lydos, *De mens.* IV.64.59. Delcourt 1958, s. 75.

^{vi} Tomu nasvědčují i totožné či podobné přídomy obou bohů, např. θηλύμορφος, ἀρσενόθηλος, διφυής, δισσογφυής, ἀνδρόγυνος (Orph. hymn. 29.2, 41.4, Suda, s. v. ἀνδρόγυνος, aj.).

^{vii} Theofrastos, *Char.* 16. Delcourt 1958, s. 73.

hermovkyⁱ a zčásti Hermafrodita jako androgynního boha, jenž se občas objevuje či ztělesňuje v lidech, kteří se narodili s oběma pohlavími.ⁱⁱ Na Eróta jako iniciátora milostných svazků a sňatků upomíná i varianta příběhu o Salmakis a Hermafrodítovi, kde bůh vystupuje jako zakladatel manželství a legálního svazku,ⁱⁱⁱ jakkoli je nejisté, zda byla Platónovi známa.^{iv}

Agathón v protikladu k Faidrovi soudil, že Erós je nejmladší a nejblazeštější z bohů (195b), neboť je také “nejkrásnější a nejlepší” (195a: κάλλιστον ὄντα καὶ ἀριστον) a “hebký” a “měkký” právě jako Afrodíté (195c-e), která se v klasické době už pevně prosadila jako jeho matka.^v Tento krásný mladistvý bůžek, jenž prý ustavičně bojuje

ⁱ Hésychios, s. v. Ἄφροδίτος: “Theofrastos mluví o Hermafrodítovi, zatímco Paión (*FGrHist* 757 F 1) ve spise *Pozoruhodnosti Amathúntu* říká, že bohyně na Kypru je vypodobněna ve tvarech muže.” Srv. též Alkifrón, *Epist.* II.35.1, Schepers, Delcourt 1958, s. 74-75, Tümpel 1894, s. 2761 a 2773, Burkert 1985, s. 408, pozn. 5; P. Herrmann, s. v. *Hermaphroditos*, in: Roscher Lexikon I.2, 1886/90, s. 2315-2316, a O. Jessen, s. v. *Hermaphroditos*, in: RE VIII, 1912, s. 717, proto soudí, že jméno Hermafrodítos nevzniklo než konfúzí hermovky Afrodíta.

ⁱⁱ Diodóros Sicilský IV.6.5: “Podobný původ jako Priápovi přisuzují některé mýthy takzvanému Hermafrodítovi, který se narodil z Herma a Afrodity a jeho jméno je složeno z jmen obou jeho rodičů. Někteří uvádějí, že Hermafrodítos je bůh a že se v některých dobách objevuje mezi lidmi. Tehdy se rodí s tělem, které se skládá z muže i ženy, přičemž tělo je krásné a jemné jako žena, ale má sílu a mužnost muže.”

ⁱⁱⁱ Jedná se o poému objevenou r. 1995 na inskripci z Halikarnassu (komentované vydání pořídil Isager 1998, s. 1-23), kde na řádcích 18-20 stojí: Salmakis “kdysi našeho hocha / přijala do své laskavé náruče / a vychovala ho, výborného Hermafrodíta, jenž pro lidi objevil / sňatek a jako první svázal lože zákonem.”

^{iv} Inskripce pochází z druhé pol. 2. st. př. n. l. (Isager 1998, s. 6), ale poéma sama vznikla už o století dříve (Isager 1998, s. 20-22). Stáří motivu nelze určit, ale jeho ojedinělost nasvědčuje málo známé lokální variantě (Isager 1998, s. 12-13). “Standardní” podání příběhu uvádí např. Ovidius, *Met.* IV.285-388 (srv. též Vitruvius II.7.11-12), naproti tomu bohu manželství - vzdor Erótově účasti na svatbách (Hermare 1986, s. 905-906, Nr. 639-649) - nasvědčuje snad jen neemendovaný text Alkifróna, *Epist.* II.35, Schepers (O. Jessen, s. v. *Hermaphroditos*, in: RE VIII, 1912, s. 717).

^v Pausaniás IX.27.2 (př. H. Businská): “Většina lidí považuje Eróta za nejmladšího boha a za syna Afrodítina.” Tento názor nebyl cizí ani Platónovi, *Phaedr.* 242d9-

s nepěknou neuspořádaností (196a: ἀσχημοσύνη)ⁱ a “stále prodlévá mezi květy” (196a: ἡ κατ’ ἄνθη δίαιτα), nápadně připomíná hellénistického Eróta, sladké, hebké a rozverně děcko, které neposedně poletuje mezi milenci, maminkou a květinami.ⁱⁱ Ale už Alkmán připodobňoval Eróta k divokému dítěti, které si hraje nad vrcholky květů a jehož působení je “sladké”.ⁱⁱⁱ Podobně ho vykreslil Theognis jako půvabného bůžka uprostřed jarních květů a zeleně, který po zemi rozsévá semínka lásky jako ptáček.^{iv} Také podle Aristofana Erós “oslazuje mysl”.^v

Sókratova řeč začíná odmítnutím smysluplnosti otázky, koho je Erós synem (199 D), na niž je ovšem o něco dále poskytnuta svébytná odpověď (podobně jako na zdánlivé odmítnutí obrazu přetékání moudrosti v prologu). Sókratés takto reagoval na konkrétní problém, neboť v důsledku postupující profilace a interpretace boha se různí autoři pokoušeli dohledávat jeho mythologické rodiče tak, aby odpovídali jeho předpokládanému charakteru. Například Alkaios Eróta nechal zrodit z duhy Íridy a větru Zefýra,^{vi} podle Simónida byli jeho rodiči Afrodité a

10: “Což nepokládáš Eróta za syna Afroditina a za jakéhosi boha? - Ovšem, říká se mu tak.”

ⁱ Srv. též *Resp.* III, 401a.

ⁱⁱ *Sladkost, něžnost a krása*: srv. např.

přídomky γλυκός, γλυκύδωρον, γλυκύδακρυς, ἄβρός, ἄβροκόμης, ἄβροπιδίλος, καλός, κάλλιστος aj. (C. F. H. Bruchmann, *Epitheta deorum*, Lipsiae 1893, s. 111-117); *květy a vegetační motivy*: Xenofón z Efesu I.8, Anth. Pal. XVI.210, Suda, s. v. Ζεῦξις, Schol. in Aristoph. Acharn. 991, Hermary 1986, s. 864-846, Nr. 91-167, Rumpf 1966, s. 315, Greifenhagen 1957, s. 7-9, Abb. 1-3 a 14; *jako dítě a mezi milenci*: Hermary 1986, s. 859-861, Nr. 48-70, Rumpf 1966, s. 316-317; také v jednom z platónských epigramů figuruje Erós jako děčko (*Epigr.* XIII.4: παιδάριον). Podrobněji viz Nock 1924, s. 152-155.

ⁱⁱⁱ Alkmán, *frg.* 58, Campbell: “To není Afrodité, leč divoký Erós, jenž si hraje jak dítě, / spouštěje se nad vrcholky květů;” *frg.* 59, Campbell: Erós “těší, sladce vtéká do srdce.”

^{iv} Theognis 1275-1278 (př. R. Mertlík): “V rozpuku jarního kvítí, když země se skvěje a bují, / tehdy se zjevuje též Erós, ten půvabný bůh. / Tehdy opustí Kypr, svůj překrásný ostrov, a míří / k lidem a semínka lásky po světě nosí sem tam.”

^v Aristofanés, *Lys.* 551: γλυκύθυμος.

^{vi} Alkaios, *frg.* 327, Edmonds = *frg.* 13b, Diehl: citát viz dále. Srv. též Plútarchos, *Amat.* 20, 765 D, Etym. Gud. 278,17, s. v. Ἰμερος, Schol. in Theocr.

Arés,ⁱ podle Ibyka Afrodíté a Héfaistos;ⁱⁱ legendární Lýk Ólén pokládal za jeho matku bohyni osudu (a porodu) Eileithyii,ⁱⁱⁱ skladatel tragédií Eurípides mu určil za otce Dia,^{iv} Servius ho nechal zplodit - mezi jiným - Chaosem a prvotní přirozeností,^v Cicero Hermem a Artemidou, případně Hermem a Afrodítou atd.^{vi} Ještě ve třetím století nebylo v této věci jasno, takže básník Antagorás mohl nad bohovou podvojností rozumovat a přijít s vlastními typy na jeho původ.^{vii}

Diotimina dvojice Penia a Poros na první pohled nemá s žádnou z uvedených rodičovských dvojic nic společného (203b),^{viii} ale těžko se

XIII.12, Nonnos, *Dion.* 31.106 a 47.341, aj. U Apuleia, *Met.* V.6, je Zefýros Erótovým služebníkem.

ⁱ *Frg.* 43, Bergk: “Eróta činí ... Simónidés potomkem Afrodítý a Area: ‘ty kruté dítě lstné Afrodítý, jež tebe zrodila úskočnému Areovi.’” Viz též Cicero, *Nat. deor.* III.23.60: citát viz níže.

ⁱⁱ Ibykos, *frg.* 31, Bergk: “Ἰβυκος <δὲ Ἀφροδῖτης καὶ Ἥφαϊστου>.” Viz. také Pseudo-Eudokia, *Viol.* 158, a Servius, *in Aen.* I.664.

ⁱⁱⁱ Pausaniás IX.27.2 (př. H. Businská): “Lycký Olén naproti tomu ... ve zpěvu na Eileithyi uvádí jako jeho matku právě Eileithyi.” O Ólénově hymnu na Eileithyi mluví také Hérodotos IV.35 a Pausaniás VIII.21.3, ale Eróta v této souvislosti nezmiňují.

^{iv} Eurípides, *Hipp.* 534: “Erós, Diův syn.”

^v Servius, *in Aen.* I.664: “Simónidés tvrdí, že e Cupido je natolik pouze synem Venuše, nakolik jiní říkají, že pochází z ní a Vulkána, ještě jiní chtějí, aby byl syn Chaosu a prvotní přirozenosti věcí.” Tento výčet ovšem není zrovna nejpřesnější, poněvadž o Simónidovi se ví vcelku jistě, že parthenogenesi Afrodítý nehlásal (Waser 1907, s. 489).

^{vi} Diodóros Sicilský IV.6.5, Cicero, *Nat. deor.* III.23.60 (př. A. Kolář): “První Mílek jest prý synem Merkuria a první Diany, druhý Merkuria a druhé Venuše, třetí, zvaný též Anteros, Marta a třetí Venuše.” Podrobnější seznam Erótových rodičů uvádí např. Gruppe 1906, II.1071, pozn. 1.

^{vii} *Frg.* 1, Powell (př. A. Kolář): “Ve své mysli jsem rozdvojen, ježto tvůj původ je sporný, / mám-li tě, Eróte, prvním z bohů prohlásit věčných, nejstarších z veškerých dítek, jež z Ereba zrodila kdysi / královna Noc dole v hlubinách širého Ókeanu. / Mám tě snad nazvat Kypřanky synem nad jiné moudré / anebo Země? Či větrů? Vždyť tolik zla přinášíš lidem, / tolik i dobra; proto též dvoji je podoba tvoje.” Podobnou nejistotu vyjadřuje i Theokritos XIII.1-2.

^{viii} Jejich jména se před Platónem objevují pouze u Alkmána, *frg.* 1.14 a 5.2, coll. II.19 (Poros), a Aristofana, *Plut.* 550-554 (Penia), i kdyžž je otázka, zda je Platón

pokoušení nevidět v nich Afrodítu s Hermem, neboť: a) zplodili Hermafrodíta, který nesl znaky obou a Erótovi se v lecčem podobal;ⁱ b) v páru působili jako patroni sexuálního spojení kulticky i ikonograficky;ⁱⁱ c) Penia vykazuje některé rysy Afrodíty Pandémos a Platónova pojetí Afrodíty vůbec;ⁱⁱⁱ d) Sókratův Erós byl počat na Afrodítiných narozeninách, které byly slaveny zpravidla čtvrtého dne v měsíci, tj. téhož dne, kdy se v Athénách konala slavnost na počest skutečného boha Eróta (a nejspíše i Afrodíty), kdy Athéňané obětovali Hermovi a Hermafrodítovi a kdy bylo také nejlepší pod patronací obou bohů uzavírat sexuální nebo manželské spojení;^{iv} e) Hermés, který s Erótem občas ikonograficky i kulticky splýval,^v dobře odpovídá

převzal právě odtud (srv. k tomu např. Strauss 1996, s. 192 a 194, nebo Brisson 2000, s. 210, pozn. 392). Někdy bývají pokládáni za personalizaci páru εὐπορία (Poros) - ὀπορία (Penia), jehož členy proti sobě stojí např. v *Phileb.* 15c (srv. *Symp.* 203b9 a 204b7).

ⁱ Po celé 4. st. byl Erós představován jako mladík, který se občas natolik podobá Hermafrodítovi, že s ním bývá zaměňován (Rumpf 1966, s. 318). Totéž se dělo i později, srv. např. Eróta, jenž si vyhrnuje šat nad ohanbí stejně, jako to bylo typické pro podobizny Hermafrodíta (Hermay 1986, s. 860, Nr. 58b z 2. st. př. n. l.).

ⁱⁱ Delcourt 1958, s. 70-71. Harpokration, s. v. Ψιθυριστής Ἐρμῆς, Vitruvius II.8.

ⁱⁱⁱ Srv. *Leg.* III, 840e4: u barbarů má velkou moc “nezřízená Afrodíta” (ἄτακτον Ἀφροδίτην), a proto nejsou s to ovládat své pudy. Ve *Phileb.* 12b-c je Afrodíté identifikována se Slastí (Ἡδονή), načež je slast odsouzena jako “největší chvástalka” (66c) a protiklad rozumu (66e), neboť způsobuje bolest, zapomínání a rozruch v duši (63e-f).

^{iv} *Afrodítiny narozeniny*: LSCG Suppl. 5, Sokolowski, Broneer 1932, s. 49-50, H. W. Parke, *Festivals of the Athenians*, London 1977, s. 141-143; *oběti Hermovi a Hermafrodítovi*: Aristofanés, *Plut.* 1126 plus scholia, Theofrastos, *Char.* 16, Delcourt 1958 s. 73; *ž enitba a sexuální spojení*: Hésiodos, *Op.* 800, Plútarchos, *Coniug. praec.* 138 C-D, nebo Proklos ap. Schol. in Hes. *Op.* 798: “Čtvrtý den je zasvěcen Afrodítě a Hermovi, a proto je vhodný pro založení domácnosti;” Delcourt 1958, s. 71-72 a 75 Rudhardt, 1986, s. 32-33. Stojí za zmínku, že Erós býval tradičně přítomen i Afrodítinu zrození, Hésiodos, *Theog.* 200-202, Hermay 1986, s. 917-918, Nr. 797-804.

^v Erós byl s Hermem slučován v tzv. Hermeróta, erótovskou hermovku (Rumpf 1966, s. 316, Hermay 1986, Nr. 3-5; kritičtěji k tomu Delcourt 1958, s. 70), přebíral jeho výsostné atributy (Hermay 1986, s. 928-929, Nr. 948-949, Greifenhagen 1957, s. 32, Abb. 39: Erós s typickou hermovskou berlou) nebo

identifikaci Pora s rozumem a důvtipem, neboť už Theagenés (6. st.) ho ztotožnil s logemⁱ a v Platónově době byl pokládán za “nejmoudřejšího z bohů” a patrona řečníků a filosofů,ⁱⁱ sám Platón ho vnímal jako patrona a vynálezce řeči.ⁱⁱⁱ Je proto velmi obtížné říci, nakolik se zde jedná o filosofickou alegorii a nakolik o kreativní modifikaci starších mythologicko-náboženských motivů.^{iv}

Za velmi specifický Sókratův krok platí i daimonizace Eróta, ale ani tento případ není zcela bez paralel. Někteří badatelé poukazují na homérské pojetí apersonálního eróta a alternaci pojmů θεός a δαίμων, které označovaly totéž (tj. boha),^v jiní na Bakchylidova “nezdolného daimona”,^{vi} další na staré orfické theogonie,^{vii} ještě další pak na daimony Empedokleovy.^{viii} To se zdá být asi nejslibnější stopou, poněvadž Empedoklés nazýval *filotés* a *neikos*, svou dvojici základních kosmických principů, také daimony, podřadiv je nejvyšší božské síle identifikované

obětoval jeho hermovkám (Hermary 1986, Nr. 462). Ke společnému kultu v gymnasiích viz výše.

ⁱ DK 8 A 2: τῷ λόγῳ δε τὸν Ἑρμῆν. Srv. též Hésiodos, *Op.* 79-81, kde Hermés vybavil Pandoru řeči.

ⁱⁱ Aisópos, *Fab.* 110 (př. V. Bahník): “Zeus stvořil lidi a poručil Hermovi, aby do nich vлил rozum.” Aristeidés, *Adv. Plat.* 13,6-8, Jebb: “Vpravdě také básníci, alespoň podle mého mínění, nepovažují za dárce svého umění (tj. rétoriky) žádného jiného z bohů než Herma.” Aristofanés, *Pax* 428: Hermés je σοφώτατος θεῶν. S. Eitrem, s. v. *Hermes*, in: RE VIII.1, 1912, s. 791-792, P. Stockmeier, s. v. *Hermes*, in: RACH XIV, 1988, s. 774.

ⁱⁱⁱ *Crat.* 407e5 - 408a6: “Nuže, toto jméno, Hermés, pravděpodobně nějak souvisí s řečí ... veškerá (jeho) činnost souvisí se silou řeči. ... Jméno boha, jenž vymyslel mluvení a řeč, se tedy skládá z obou těchto výrazů.”

^{iv} Badatelé zpravidla dávají přednost filosofické alegorii (např. Friedländer 1954, I.191), ale nechybějí ani stoupenci mýthu (např. Baumann 1955, s. 179).

^v Srv. Reinhardt 1927, s. 66.

^{vi} Rumpf 1966, s. 308. Bakchylidés, *Dith.* XVI.23. Bakchylidovští specialisté však tohoto daimóna identifikují spíše s osudem a kontext výrazu hovoří spíše v jejich prospěch (viz např. D. A. Campbell, *Greek Lyric* IV, Harvard University Press : LCL 1992, s. 213, pozn. 8).

^{vii} Baumann 1955, s. 176-179.

^{viii} Např. Reinhardt 1927, s. 66-68.

mimo jiné s Afrodítou.ⁱ Vzhledem k tomu, že ekvivalence eróta a *filotés* je velmi nasnadě,ⁱⁱ nelze zcela vyloučit, že Platón si vyložil empedokleovský pár jako dva protikladné tvary téže daimonské síly (podobně jako Aristotelés),ⁱⁱⁱ jejímž obrazným ekvivalentem se mu mohl zdát vnitřně i vnějšně protikladný Erós. Erós v Diotimině řeči je sice vyličen v pozitivních barvách a jakožto prostředník mezi lidským a božským k sobě žádný zřetelný protiklad neváže, ale bylo by asi poněkud neprozíravé vidět v této pozici jednoznačné překonání všech ostatních řečí a ztotožňovat ji s Platónovým “skutečným” míněním.^{iv} Jásavé přitakání úžasné moci erotického daimona, který dovádí až k nejvyšším cílům, může být docela dobře podobně eroticky dvojznačné jako odmítání přelévání moudrosti a důležitosti pátrání po identitě Erótových rodičů. Obšírná vize úspěchu (otec Poros) nutně implikuje zamlčovanou realitu neúspěchu (matka Penia) a daimón Erós dává smysl jen vedle Eróta boha.^v Nikoli každý erós směřuje ke krásnu, dobru a filosofování a slouží jako prostředník (*daimón*), toho si byl Platón dobře vědom.^{vi} Z filosofického hlediska Diotimina řeč jistě představuje vrchol spisu, avšak z pohledu erótové aretologie není než dalším kamínkem v mozaice, neboť i mantinejská kněžka přizpůsobovala obraz Eróta svým záměrům podobně jako ostatní řečníci.

ⁱ DK 31 B 59.1. Vítek 2002, I.153-156, 332-334 a zejména 347-348.

ⁱⁱ DK 31 ad B 27¹: “...dokud nepřišla do přírody touha, když se v ní zprítomnila Lásky (Φιλότητος), Afrodité či Erós, jak říkají Empedoklés, Parmenidés a Hésiodos.” Srv. Hejduk 2007, s. 28.

ⁱⁱⁱ DK 31 A 37¹ = *Met.* I.4, 985a29-31: “Empedoklés tedy oproti předcházejícím myslitelům jako první zavedl rozdělení příčiny a nestanovil jediný princip pohybu, nýbrž dva, které jsou si protikladné.”

^{iv} To je podle všeho velmi rozšířený postoj, srv. např. Cornford 1950, s. 72n.

^v V tomto smyslu se Erós-bůh z *Faidra* (*Phaedr.* 242e) a prvních pěti řečí *Symposia* s Diotiminým Erótem-daimonem nejen nevylučují, nýbrž spíše doplňují. Srv. Hejduk 2007, s. 41, pozn. 72. K platónskému pojetí Eróta jako daimona viz podrobněji např. Friedländer 1954, I.46-62.

^{vi} Srv. *Symp.* 219e, 203d, *Phaedr.* 237c-242e, *Phaed.* 66c-e, *Resp.* 439d, 573a-574e, 578a.

To potvrzuje i závěrečný chvalozpěv na Sókrata, v němž se Alkibiadův učitel a milovník ukazuje jako určité Erótovo ztělesnění.ⁱ Alkibiadova řeč tak velmi zvláštním a až obhrouble erotickým způsobem vytváří mýthos o daimonském Sókratovi,ⁱⁱ který potvrzuje a současně i podrývá to, co řekla Diotima o Erótovi. Tato pozice je o to paradoxnější, že v Sókratově vystoupení převažuje logos, zatímco tradiční (mythologické) motivy se v něm téměř nenalézají. Vedle explicitní podobnosti Sókrata a Siléna (215b, 221e), za něhož je občas dosazován Marsyás,ⁱⁱⁱ probleskují snad jen dva starší motivy: hermafroditi jako jiné Erótovo vtělení mezi lidmi (viz výše) a Sókratova schopnost svou řečí uchvátit posluchače, rozbušit jim srdce a dostat je do vytržení (215e-216b), která je sice uvedena do analogie se zpěvem Sirén (216a), ale nápadně koresponduje s dovedností jednoho z Erótů, jemuž se říkalo Hedylogos (Sladkořečník).^{iv}

Po tomto hrubém výčtu potencionálních inspirací, analogií a paralel, které Platón mohl znát a využívat pro svá ztvárnění Eróta, se lze konečně vrátit k úvodní otázce, co athénský filosof se svými “předlohami” v *Symposiu* činil a co tím sledoval. Různí badatelé nabídli hned několik rozumně vyhlížejících odpovědí, které se spíše doplňují než vylučují, ale přesto postihují Platónův přístup k Erótovi jen zčásti. *Symposion* totiž není jen vícerozměrovou aretologií Eróta, třebaže úvod tak vyznívá a některé řeči či jejich části k tomu mají dosti blízko (Agathón a Alkibiadés).^v Není také pouhým dovedným nahromaděním erótovskeho materiálu a zohledněním rozštěpu Eróta do několika postav v 5. století, jakkoli jen máloco důležitějšího Platón ponechal stranou.^{vi} A není ani pouhou umně

ⁱ K paralelám v řeči Diotimy a Alkibiada, které tento závěr vynucují, srv. např. Reinhardt 1927, s. 74, Guthrie 1995, IV.385-386 a 395, Nehamas - Woodruff 1989, s. xxiii-xxiv, Brisson 2000, s. 52-54.

ⁱⁱ Reinhardt 1927, s. 75-76.

ⁱⁱⁱ Strauss 1996, s. 262-264.

^{iv} Hedylogos je důsledkem amplifikace erótů v 5. století, viz např. Afrodítu obletovanou Erótem, Himerem, Pothem a Hedylogem na tzv. Hierónově šálku (Rumpf 1966, s. 313) nebo Afrodítu na voze taženém Pothem a Hedylogem (J. D. Beazley, *Attic red-figured Vase Painters*, Oxford 1942, s. 833, Nr. 14); samostatný výskyt Hedyloga je jinak velmi vzácný.

^v Srv. Reinhardt 1927, s. 62, a Nehamas - Woodruff 1989, s. xxv.

^{vi} Reinhardt 1927, s. 63.

skloubenou filosofickou konstrukcí, která touhu po kráse a moudrosti vynesla z temného bláta chaotických a rozporných mythologémat do zářivých výšin logu. Platón podle všeho usiloval o více: o pokračování Erótovy dynamické epifanie, která v jeho době ještě zdaleka nebyla hotová.

Leitmotivem všech řečí v *Symposiu* je rozporná dvojnost a podvojnost v různých formách a stupních: viz záporná tvrzení, která implikují klad, podvojný erós a dva Eróti, dva luky a jeden luk s dvěma účinky, bůh, který je daimón, mladý i starý, personální i apersonální apod. Ba více, tato dvojnost a rozpornost se staly i součástí formální struktury díla. Je známou skutečností, že jednotlivé řeči vytvářejí dvě protikladné skupiny (1-3 a 4-6)ⁱ a tři kontrární páry, v nichž jsou zastávána protichůdná stanoviska.ⁱⁱ Prostuduje-li někdo doklady, které se zachovaly o působnosti starověkého Eróta - případně i Afrodíty a lásky a touhy vůbec -, těžko mu může uniknout, že určité leitmotivy prostupují nejen výstupy všech Platónových řečníků, nýbrž i reálný kult, mythologii a ikonografii. Vábení k jedné straně a podobě věcí za ustavičné skryté nebo zjevné přítomnosti strany a podoby opačné, neustálé proplétání rozpornosti, netotožnosti a záporu se souladem, identitou a afirmací, rozverné přeskakování na místě mezi dvojitostí a podvojností, to vše se v Erótově (a zčásti i Afroditině) epifanii nejen opakovaně objevuje, ale představuje v ní cosi základního. Rilke ve svých *Sonetch Orfeovi* dobře vystihl Erótovu povahu, když o něm řekl, že “sein Sinn ist Zwiespalt”ⁱⁱⁱ Tento zvláštní rozpor mohl být různě zvznějšňován do dvou protichůdných tvarů, nebo zůstávat skryt v příbězích o bohově původu či působnosti, ale vpodstatě se jednalo jen o různé výrazy téhož.

Platón v *Symposiu* občas používal tradiční motivy netradičním způsobem, občas si s nimi i ironicky pohrával a paradoxně je křivil podle

ⁱ Nehamas - Woodruff 1989, s. xv-xvii: první skupina (č. 1-3) víceméně konvečně chválí Eróta, druhá skupina (č. 4-6) se jím zabývá z hlediska subjektu a jeho vztahu k jinému subjektu.

ⁱⁱ Reinhardt 1927, s. 55, Brisson 2000, s. 39-47: s. 40-41: Faidros (1) a Agathón (5); s. 41-43: Pausaniás (č. 2) a Eryximachos (č. 3); s. 43-47: Aristofanés (č. 4) a Sókratés (č. 6). Tyto protiklady je ovšem možné vést i jinými směry, např. Guthrie 1995, IV.381, klade do protikladu řeč Pausaniy (č. 2) a Sókratovy Diotimy (č. 6).

ⁱⁱⁱ R. M. Rilke, *Die Sonette an Orpheus* I.3.3.

svých postav, ale takřka vždy s velkým citem pro možné a s hlubokým pochopením elementárního modu erótovského bytí. Jeho dílo proto není pouhým spisem o Erótovi, nýbrž je literárně-filosofickým ztělesněním Eróta a jeho podvojně povahy a působivosti podobně, jako jím byl učiněn Sókrates v Diotimině a Alkibiadově řeči. *Symposion* je brilantní ukázkou mnohvrstevného logu, ale současně i multifasetovou manifestací mýthu, aniž lze říci, kde jedno začíná a druhé končí. Je svéráznou intelektuální mapou své doby, jejíž vybraní reprezentanti se vynořují z erótovského zrcadla při jeho stále novém vytváření a přetváření. Ale především je epifanií Eróta od prvního řádku do posledního, již se žádná z těch dřívějších ani pozdějších nemůže rovnat.

Literatura:

Baumann, Hermann, 1955, *Das doppelte Geschlecht. Ethnologische Studien zur Bisexualität in Ritus und Mythos*, Berlin : Dietrich Reimer.

Brisson, Luc, 2002² (1998¹), *Le Banquet. Traduction inédite, introduction et notes*, Paris : GF Flammarion.

Broneer, Oscar, 1932, "Eros and Aphrodite on the North Slope of the Acropolis in Athens", *Hesperia* 1, s. 31-55.

Burkert, Walter, *Greek Religion*, Harvard University Press 1985.

Cornford, Francis MacDonald, 1950, "The Doctrine of Eros in Plato's *Symposium*", in: Guthrie, W. K. C. (ed.), *The Unwritten Philosophy and Other Essays*, Cambridge University Press, s. 68-80.

Delcourt, Marie, 1958, *Hermaphrodite. Mythes et rites de la Bisexualité dans l'Antiquité classique*, Paris : PUF.

Dietrich, Ernst Ludwig, 1939, "Der Urmensch als Androgyn", *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 58, dritte Folge IX, Heft III-IV, s. 297-345.

Dover, Kenneth James, *Greek Homosexuality*, Cambridge (Mass.) : Harvard University Press 1989 (1978¹).

Friedländer, Paul, 1954, *Plato, Band I. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, Berlin : Walter de Gruyter.

Furtwängler, Adolf, 1884/88, s. v. *Eros*, in: Roscher Lexikon I.1, s. 1339-1372.

Greifenhagen, Adolf, 1957, *Griechische Erosen*, Berlin : Walter de Gruyter.

Gruppe, Otto, 1903 (I) a 1906 (II), *Griechische Mythologie*. München : C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Guthrie, William Keith Chambers, 1995 (1975¹), *A History of Greek Philosophy IV. Plato: The Man and his Dialogues earlier Period*, Cambridge : Cambridge University Press, s. 365-396.

Hejduk, Tomáš, 2007, *Od Eróta k filosofii. Studie o Erótu se zřetelem k Sókratově filosofii*, Amfibios 7, Praha : Pavel Mervart.

Hermayr, Antoine - Cassimatis, Hélène - Vollkommer, Reiner, 1986, s. v. *Eros*, in: LIMC (= Lexicon iconographicum mythologiae classicae) III.1-2, Zürich - München, s. 850-942.

Isager, Signe, "The Pride of Halicarnassos. Editio Princeps of an Inscription from Salmakis", *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 123, 1998, s. 1-23.

Kirk, Geoffrey S. - Raven, John E. - Schofield, Malcolm, 2004, *Předsókratovští filosofové*, Praha : OIKOYMENH.

Koster, W. J. W., *Le mythe de Platon, de Zarathustra et des Chaldéens. Étude critique sur les relations intellectuelles entre Platon et l'Orient*, Leiden : Brill 1951.

Merill, Robert V., 1944, "Eros and Anteros", *Speculum. A Journal of Mediaeval Studies* 19/3 (July), s. 265-284.

Nehamas, Alexander - Woodruff, Paul, 1989, *Plato, Symposium*, Indianapolis - Cambridge : Hackett Publishing Company.

Nilsson, Martin Pearson, 1967³ (1955¹), *Geschichte der griechischen Religion*, München : C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung.

Nock, Arthur Darby, 1924, "Eros the Child", *The Classical Review* 38/7-8 (Nov. - Dec.), s. 152-155.

Onians, Richard Bronxton, 1991² (1951¹), *The Origins of European Thought*, Cambridge : Cambridge University Press.

Reinhardt, Karl, 1927, *Platons Mythen*, Bonn : Verlag von Friedrich Cohen, s. 53-76.

Rudhardt, Jean, 1986, *Le rôle d'Éros et d'Aphrodite dans les cosmogonies grecques*, Paris PUF.

Schneider, Carl (literarisch) - Rumpf, Andreas (in der Kunst), 1966, s. v. *Eros* I-II, in: RACH VI, s. 306-312 a 312-342.

Strauss, Leo, 2001², *On Plato's Symposium*, Chicago - London : The University of Chicago Press.

Tümpel, Karl (kult) - Dümmler, Ferdinand (ikonografie), 1894, s. v. *Aphrodite*, in: RE I.2, s. 2729-2787.

Vítek, Tomáš, 2002, *Empedoklés I. Studie*, Praha : Herrmann a synové.

Waser, Otto, 1907, s. v. *Eros*, in: RE VI, s. 484-542.