

Erós v antickém Řecku¹

E. Sanders – Ch. Thumiger – Ch. Carey – N. J. Lowe (eds.):

Eros in Ancient Greece

Oxford, Oxford University Press 2013. 349 s.

Vše stojí za to dát v sázku...

(Sapfó, fr. 31)

Čtyři roky uplynuly od konference *Eros in Ancient Greece*, aby konečně vyšel stejnojmenný sborník s dopracovanými příspěvky, přednesenými v roce 2009 na University College London (čtyři příspěvky zabývající se dějinnými aspekty eróta ve vztahu k polis vycházejí samostatně²).

Cílem sborníku je zkoumání eróta coby emočního rozpoložení (emotion). Ať už jako božstvo, výchovný prvek (paiderastia), malba na keramice, součást filozofického konceptu, postava v literatuře či mytologii, E(er)ós je studován z hlediska citu, tj. sborník vychází z představy, že analýzy emočního rozpoložení mohou vnést více smyslu do studia mytologie, vázových maleb i filologicko-literárních studií. Zkoumání starořecké emoce lásky se pochopitelně musí opírat o dostupné textové i figurativní materiály (a sborník úspěšně pokrývá jejich obrovskou šíři tematickou i časovou), nicméně přístup, který editoři vyhlásují jako závazný pro

1 Text byl napsán v rámci grantu GA ČR, projekt č. 13-14510S.

2 Sanders, E. (ed.), *Eros and the Polis*. Bulletin of the Institute of Classical Studies supplement 119. London 2013.

sborník, stojí na prvotnosti oné emoce (života) proti neživým, dochovaným „materiálům“. Jinými slovy, texty jsou psány s důvěrou v možnost porozumět starým Řekům jako našim společníkům, jako lidem, jejichž problémy, zájmy a zakoušení života jsou v podstatě analogické dnešním.

Kromě filologicky a literárně-historicky erudované práce je pro sborník kruciólní studium starořeckého eróta v rámci nejnovějších poznatků z pestré oblasti veškerého společensko-vědního bádání zaměřeného na studium emocí (emotion studies). Studium antické emoce pro editory znamená „fenomenologii, psychologii a fyziologii eróta; jazyk, metafory a představivost s ním spojené; jeho překrývání s jinými emočními rozpoloženími (např. žárlivostí, posedlostí, *filii* či *pothem*); jeho roli v politickém společenství a jeho vztah co lidské emoce k Erótu bohu“ (s. 3).¹

Editoři rozdělili příspěvky do čtyř oddílů. V prvních dvou jde o teoretičtější zkoumání eróta jako emočního rozpoložení a filosofického problému, ve druhých dvou o studium vycházející z literatury a mytologie. První oddíl *Fenomenologie a psychologie eróta* se soustředí na projevy zakoušené lásky v různých žánrech (tragédie, lyrika), jejich behaviorální, fyziologické a psychologické manifestace (žárlivost atd.) a na jejich oprávněnost (kritika v rámci tehdejších i novodobých teoretických analýz). **David Konstan** (s. 13-25) hledá – napříč antickým světem – odpověď na jednoduchou, nicméně zásadní otázku: Co se obecně myslelo erótem? A nespokojí se odpovědí redukovanou na touhu po pohlavním styku, protože předpokládá, že alespoň implicitně Řekové v lásce viděli duševní moc. Metodou pronikání do mentálního světa Řeků je mu zkoumání, zda povahové rysy související s erótem lidí sdílejí se zvířaty, anebo jsou čistě lidskou záležitostí – a proč. Rozebírá lásku obdařenou jistým chápáním dobra (co je dobré pro druhého), a tedy rozumem, *dianoia*. Stejně jako u přátelství, *filia*, existuje i u lásky jednak přirozený druh (ten znají i zvířata), jednak druh „uvědomělý“, který patří specificky k člověku, což ale nakonec není rozhodující. Kosmický či přirozený erós, o němž je řeč u lásky skal a kamenů, řek, rostlin či delfínů, je obrazným, velikost specificky lidského aktu lásky dokazujícím ztvárněním. **Chiara Thumigerová** (s. 27-40) si všímá rozvíjení lyrických erotických klišé v tragédii. Ambivalentní charakteristiky z básní (ztráta sebe sama, posedlost) nabývají v tragédiích jednoznačných katastrofických podob, ničí jedince, rodiny i celé obce. Oproti lascivní a povrchní komedii, kde nelze hovořit o psychologii postav a lásce (jen o touze po pohlavním styku), bere tragédie eróta vážně a maximálně vytěží negativní potenciál lásky (pozitivní přenechá filosofii a lyrice). Autorka přesvědčivě ukazuje, že žádné erotické uspokojení nemůže zmírnit bolestivé drama života. Láska tu není vnímána ani jako pozitivní rozběh, který až později končí zle. Může ale za tak beznadějný popis erotična katastrofický kontext tragického? Thumigerová v podstatě přitakává – nebezpečím překypující, nezkratný erós se v prostoru tragického divadla, kde se střetává obecné s individuálním, jen násou-

1 Všechny stránkové odkazy v závorkách v textu se vztahují k recenzované publikaci.

bí a přímo vystavuje zlému osudu. Erós jako podstatně individuální záležitost, protivící se vší komunikaci, sdílení s druhými, sublimaci a kompromisu, zde nenachází žádné vyvážení, nýbrž naopak je hnán do extrémů. **Ed Sanders** (s. 41-57) na základě vykázání žárlivosti (sexual jealousy) jako součásti motivace Euripidovy *Médei* proti většině interpretů ukazuje, že žárlivost, jak ji rozumíme dnes, lze víceméně nalézat i v klasickém Řecku. Přestože Řekové neměli výraz odpovídající „žárlivosti“, struktura chování a jednání je jejím dostatečným svědectvím. Sémanticky ji vystihuje široké pole příbuzných výrazů (*fthonos*-závist, *misos*-zášť, *orgé*-hněv); hlavně ale Médeina ztráta vší identity (matka, manželka, přítelkyně) tvoří příčinu (the antecedent situational conditions), z níž podle psychologie žárlivost (jako příkladná „emoční epizoda“) pramení (v žárlivosti nejde tolik o obavu ze ztráty milovaného jako sebe sama).

Armand D'Angour (s. 59-71) sympaticky staví překlad a rekonstrukci slavného Sapfina fragmentu 31 na jeho co nejsmysluplnějším významu (resp. celého díla Lesbíčanky).¹ V autorce a hrdinkách básní vidí bojovnice, které se před Erótem chvějí hrůzou, nicméně ho současně vyzývají k činu. Sapfino přitakání Erótu je spíše odpovědí na problém mnohé bolesti a strastí, jež s láskou nutně přicházejí, než vyřešením této nepřijemnosti. Sapfó neřeší otázku, jak vydržet úděl člověka, nýbrž popisuje volbu riskantního života milostného naplnění. Navazuje tak na homérské hrdiny volící grandiózní, nietzschoovsky plné osudy. Na poli, které je „drsnější“ pole bitevního – tváří v tvář ochromující moci eróta – básníka nerezignuje, vyzývá k zápasu a s ním spojené rozkoši. Vítězství je možné, ovšem jen sladkobolné, vítězství coby překonání démonična a s ním spojené ambivalence života a lásky nestojí za řeč. První oddíl uzavírá **Steven D. Smith** (s. 73-89) rozebírající Aeliánovovo *De natura animalium*, kde (přirozený) svět zvířat představuje kritické memento vykonstruovanému světu lidí – právě proto nalézáme u zvířat poměrně často eróta, jinak považovaného za ryze lidskou záležitost. Text lze vidět jako další rozvádění Platónových myšlenek a dobových moralismů (odmítání pohlavního styku neusilujícího o zplodění potomků). Smithovi nicméně Aeliánovy příběhy především představují výjimku k tezi Konstana, že erós jako milostné vzplanutí jak mu rozumíme i dnes, zamilování se, jehož součástí může, ale nemusí být pohlavní styk či chtíč, se týká výhradně bytostí lidských. Naprosto netradiční pak je reciproční vzplanutí krásných chlapců ke zvířecím milovníkům a s tím spojená chvála této, zdánlivě „monstrózní“, lásky.

Druhý oddíl *Definice eróta: filosofie a věda* rozvíjí koncepty a pojmová rozlišení z filosofie (Platón, stoikové) a vědy (Galénos) jako reflexe erotických zkušeností neodbytně patřících do běžného lidského života. **Olivier Renaut** (s. 95-110) se probírá

1 Poslední zachovaný „střep“ (*alla pan tolmaton*) nepřekládá jako většina – včetně našeho Stiebitze – „všechno je třeba snést“, nýbrž „vše stojí za to dát v sázku“ – a v duchu aktivního, nerezignovaného přístupu vykládá celé dílo.

věčně inspirativním erótem Platónovým. Soustředí se na ambivalentní roli *thymu* a *flotimie*: mohou sice porážet lásku vulgární, vést k ctnostnému životu a pomoci jedinci k filosofické lásce, ovšem od filosofického vzestupu člověka často odvádějí. Odtud Platónova kritika vztahů spočívajících na studu a ctižádostivosti, která nicméně nezabraňuje uznat roli *flotimie* na cestě k nejvyšším metám lidského bytí. Uznání je ovšem podmíněno transformací objektu *thymu* (*timé*) do duchovnějši, podoby. Jestliže je u filosofa ctižádnost v tragickém rozporu s touhou po vzestupu k moudrosti, pak u „obyčejných lidí“ může jít o poměrně harmonické skloubení trochy poznání s trochou občanské ctnosti. **Ralph M. Rosen** (s. 111-127) zkoumá recepci Platónovy psychologie v lékařských spisech Galénových, respektive to, zda má erós nějaké specifické postavení mezi pohnutkami lékařem umístěnými mezi *epithimiai*. Galén užíval výrazu erós v obecnějším smyslu, Platónova vytříbená pojetí se ho příliš nedotkla – srovnání je proto možné z hlediska širokého chápání eróta jako jedné z tužeb (appetite), které je i u Platóna (alespoň v pozadí) přítomno i v nejvybranějších popisech lásky. Kromě nevídaných zásahů do rozumného a morálního života pak Galén v erótu vidí i přirozenou touhu, která stejně jako například potřeba najíst se není sama o sobě zlá – na rozdíl od přejídání jako příkladu nepřirozeného jednání, *pathos*, jde o *energeia*, přirozené jednání. **Eleni Leontsiniová** (s. 129-141) se zabývá dlouhou tradicí spojování eróta s přátelstvím a svorností v polis. Zaměřuje se na Zénónovu *Ústavu* a významová pole výrazů erós, *filia*, *homonoia* a *dikaioσύνη* – v návaznosti na nejpropracovanější koncepce provázanosti těchto pojmů u Platóna a Aristotela, vše v politických souvislostech zakládání, podpory či udržování obce. Leontsiniová zkoumá důvody, jež ospravedlňují na první pohled nepochopitelné spojení „šíleného“ citového rozpoložení a „střízlivé“, na rozumné dohodě založené obce. Podporu Zénónových tezí („erós generuje svornost v polis“) hledá u Aristotela, kde obec existuje kvůli přátelství či lásce, spíše než u Platóna, kde je tomu naopak. **Christopher Gill** (s. 143-157) odlišuje stoického eróta od Platónova: tělesná krása (vzorné držení těla) je příslibem a součástí krásy duševní a pohlavní styky jsou záležitostí indiferentní; vztah žák–milovaný a učitel–milující zřejmě u stoiků pokračoval i v dospělém věku, což u tradiční pederastie byla spíše výjimka; pravý erós je spjat s *eupatheia*, k níž patří znalost dobrého, vyrovnanost a jasnost, kdežto konvenční erós vyvolává *pathos*. Zatímco tedy láska moudrého jako u Platóna vede k přátelství (a ctnosti milovaného), hlupáka vede erós k cenění toho, na čem ve skutečnosti nezáleží (pohlavní styk). Pravý erós má přitom oproti platónskému širší rozsah a zahrnuje i rodinný život, rozmnožování či přátelství – nicméně ten, kdo není ctnostný, si těmito aktivitami samotnými k ctnosti nepomůže. Na druhou stranu stoickému erótu chybí Platónův entuziasmus, posedlost a intenzita.

Erótem-bohem v jeho působení kosmologickém, ale především v jeho zasahování do lidského i božského světa, a tak nutně i promítání do emoce (emotion) lásky, se zabývá oddíl *Božský a lidský erós*. **Glenn W. Most** (s. 163-174) zkoumá Eróta Hésiodova. Výsadní postavení a „primordiální“ a „konsekvetní“ výskyt božstva

při vzniku světa a ve světě božském stojí v protikladu k opomíjení jeho role ve svě-
tě lidí. Most zpřesňuje Hésiodovu tezi o Erótu co kosmické síle ovládající všechny
a všechno důrazem na Erótovu omezenost: nikdy nespáří Zemi a Strž ani nikoho
z jejich potomků. Zásadní jinakost dvou pokolení zahrnující jiný způsob rozmno-
žování vyžaduje zcela odlišné působení Eróta. Zatímco zlověstné pokolení Strže
se množí partenogenezí, Zemi s jejími potomky vyhovuje pohlavní páření – jen
tak zplodí jedinečná individua jako „opak“ k bezejmenným „skupenstvím“ (hory,
moře) a abstraktním entitám (tma, den a noc). **Emma Staffordová** (s. 175-208) ro-
zebírá kult Eróta v Athénách a atická umělecká zpodobení erotiky: stojí zde na jed-
né straně hold pederastii (kult v oblasti Akademie; krátkodobý, homofilní, asy-
metrický vztah, gymnasium), na druhé kult plodnosti a vztahů heterosexuálních
(kult na úpatí Akropole; dlouhodobý, symetrický cit, svatební síň). Obrazy z váz
potvrzují dvojakost eróta, přičemž přechod – v populárním kontextu – od eróta
jako pederastické krátkodobé vášně k dlouhodobé romanci končící vášněmi nabi-
tou svatbou je na nich zachycen dříve než v (elitní) literatuře. **Michele A. Lucchesi**
(s. 209-227) poukazuje na to, jak u Plútarcha proti sobě stojí na jedné straně láska
přinářející nepřijemnosti a znemožňující veřejný a politický život (*Životy Coriolana
a Alkibiada*), na druhé straně pak mocný Erós provázející jedince na cestě k ctnosti
(*Amatorius*). Chvályhodná láska je pomocnicí v soukromém i veřejném životě, nic-
méně explicitní chvála implikuje – např. v důrazu na až absolutní moc Cupida – ne-
bezpečí a nesamozřejmost cesty k ctnosti a úspěchu. Plútarchos zdůrazňuje, jak
soukromý život předznačuje veřejný či politický – a erós je středním členem stojí-
cím na hranici mezi oběma světy.

Jazykem lásky, tj. konkrétními zpodobeními v literatuře, od básnických frag-
mentů (Ibykos) přes Platónova *Faidra* a Aristofanovy komedie až po řecké epigra-
my, se zabývá poslední oddíl *Zobrazování a jazyk eróta*. Jaké tradiční obrazy Eróta
se objevují v Platónově dialogu *Faidros*, jak je filosof proměňuje a jak se v nich
odhaluje jeho vlastní koncepce, probírá **Douglas Cairns** (s. 233-250). Zjemňování,
komplikování, transformování a ironizování starších obrazů lásky v Platónově po-
jetí nevylučuje jejich přijetí. Běžný či básnický erós je druhotný, nicméně se podílí
na nejvyšší, filosofické podobě erotiky. A to i tak, že například k odmítání básnic-
tví (a tedy i jeho eróta) bude použito samo básnictví či transformací všední ero-
tiky do filosofické se vytvoří nová populární tradice. **James Robson** (s. 251-266)
sleduje Aristofanovu manipulaci a tvořivé využívání jazyka lásky – výrazy *pothos*,
erós a filia – v *Acharňanech*, *Lýsistratě* a *Vosách*. Jazyk širokého pole lásky se uká-
zuje být pro dramata zásadní a využívaný od odhalování vlastností postav přes
jejich souputnictví až po „řízení“ hlavního děje. **Vanesa Cazzatová** (s. 267-276)
shrnuje rekonstrukce a interpretace Ibykova fragmentu 286 (PMGF) a odmítá ne-
souvislost dvou nesusoudých polovin básně: kontrast nelze podporovat absencí
eróta v jedné z nich. Erós je v obou částech, jen vždy v jiné podobě. Jako zásadní
se ukazuje výklad „středního členu“ básně, který bývá běžně asimilován „svě-

tu Borea“, jenže ve skutečnosti patří jak jako emoce, tak i jako bůh i do druhého „světa trápení“ – co chlapec odmítající se oddat milujícímu, co emoce sžrající život milovníka. Erós prostě není jen hybatelem, ale i znehybněním života, odtud pak obě natolik na první pohled jiné krajiny lásky, které se ve skutečnosti ale vždy navzájem doplňují a prostupují. Poslední dva příspěvky se zabývají epigramy z *Anthologie Palatinské*. **María Kanellouová** (s. 277-292) zajímá lampa jako prostředek zkoumání emocí a vnitřního světa milujícího. Na erotických epigramech od nejstarších (Asklépiadés ze Samu) až po pozdně antické (Agathiás) je vidět, že lampa nese prvky komicko-magické (má trestat zradu milované, nebo je naopak obviněna ze zrady sama, nevěrnice), které skrývají obrazy lidského zakoušení, jak je známe z lyriky. Milovník se s lampou „ztotožňuje“, ať už když nařká nad neúspěchy a osaměním (lampa dohasíná, jako vášeň oslabuje, když milovaná nepřichází) či nechce za žádnou cenu usnout („zhasnout“) ležíc vedle krásné milované; jindy ji zase ztotožňuje s milovaným samotným a obviňuje ji tak jako jeho. Byť působí komicky, personifikovaná lampa s věšteckými, mstitelskými a důvěrníckými schopnostmi je nakonec solidním obrazem lidsky zoufalého vypořádávání se se silami mocnějšího člověka. **Andreas Fountoulakis** (s. 293-311) rozebírá epigramy řazené k tzv. lásce pederastické (dvanáctá kniha antologie). Reciprocita pohledů, tělesné a duševní krásy mezi mužem a dospívajícími mladíky je specifická, což autor ukazuje na pestré škále emocí, které vizuální komunikace a těla mladíků vytváří a ztělesňují. Stereotypy krásy těla i citových reakcí v případě „mužské lásky“ jsou odlišné od těch, jež jsou spojovány s láskou k ženě: předstírání a strojenost jsou zde nemístné, láska je intenzivní a krátká, nevylučuje touhu po vícero mladících (jen když jsou krásní) atp.

Vzhledem k cíli sborníku se mi zdá, že tu chybí příspěvek, který by se pokusil propojit současnou „filosofii lásky“ s antickým dědictvím. To je problematický cíl, nicméně stejně jako žijeme z přesvědčení „společné věci“ u obecného pojímání lásky – předpokládáme, že antické chápání lásky, přátelství a dalších citů má co dělat s naším vlastním, ať už jako jejich předstupeň nebo pendant –, je rozumné a plodné podobně přistupovat k jejímu odbornému pojímání. Jen tak lze odpovědně zhodnotit dědictví antických autorů a dostat jejich velikosti. Lze totiž pochybovat, zda jinak jistě mimořádně přínosné inter-disciplinární zkoumání klasických filologů, filozofů a historiků je tou nejčerstvější a nejzásadnější možnou perspektivou.

Jinými slovy, sborníku chybí text vskutku filosofický, text plný vznamu či entuziasmu, ale i ironie velkého myslitele. Ačkoli jde o sborník věnovaný Erótovi, nejpříhodnější úctu k němu i vystižení emoce, kterou má na svědomí, by představovala studie mající Mílkovy charakteristiky – asi tak jako na slavném symposiu na oslavu téhož daimóna vystoupil Sókratés s mysteriózní řečí Diotimy. V českém kontextu si dovoluji říci, že chybí studie vznamu a hloubky Jana Patočky – třebaš méně detailní, ale plná disciplinovaného entuziasmu. Bez takové tvůrčí studie sborníku schází

pravá aktuálnost a šíře. Kniha je neochvějným stavebním kamenem, který unese úctyhodnou stavbu, na niž ovšem zatím čeká.

Sborník oslavuje lásku – pokud tedy lze hledání pravdy o ní považovat za oslavu (Platón, *Symposion* 199ab). Přitom ale nepostihuje celé dějiny lásky. Ovšem soustředěnost na jednu epochu umožňuje více úhlů pohledu na ni, a tím otevírá hloubku a šíři poznání.¹ Navíc jde o epochu, z níž se skrze řeckého génia rodí celá evropská civilizace. A právě tento génius vystihl znamenitě oblast erotična, v níž neexistuje pokrok, nýbrž jen účastenství. Básně Sappfó, antické tragédie či Platónovy dialogy jsou pro odpověď na otázku, co je láska, stejně přínosné dnes jako pro Heléna před více než dvěma tisíci lety.

Tomáš Hejduk