

# UNIVERZITA PALACKÉHO

FILOSOFICKÁ FAKULTA – KATEDRA FILOSOFIE

Diplomová práce

## **Esteticko-erotická koncepce mezi Platónem, Plótinem a Ficinem.**

( Aesthetic-erotic concept among Plato, Plotinus and Ficino)

Vypracovala  
Táňa Janušová  
Olomouc 2007

Vedoucí diplomové práce  
PhDr., Ph.D. Tomáš Nejeschleba

**Čestné prohlášení:**

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracovala samostatně a uvedla v ní veškerou literaturu a ostatní zdroje, které jsem použila.

Olomouc 2007

.....

## OBSAH

I. Úvod	4
II. Platón:	7
1.1. Od mýtického Eróta k erótu filozofickému	10
1.2. Pojetí lásky v Sokratově řeči	17
1.3. Hodnota lásky v Platónově koncepci	26
III. Plótinus	33
2.1. Plótinův výklad pojetí lásky ze <i>Symposia</i> v pojednání <i>O lásce</i>	34
2.2. Odraz Platónovy erotické koncepce v Plótinově mystice	44
2.3. Úloha lásky při výstupu duše k Jednu	54
IV. Ficino:	62
3.1. Definice krásy a její místo v metafyzickém systému univerza	64
3.2. Ficinův výklad kosmologické role dvou Venuší jako paradigma tvůrčího uměleckého procesu	71
3.3. Duchovní interpretace lásky	78
V. Závěr	87
VI. Seznam použité literatury	90

## Úvod

V této práci se zabývám třemi klasickými teoriemi lásky. Každá z nich vznikla v jiném období lidských dějin – první a druhou dělí zhruba 700 let, druhou a třetí asi 1200 let; všechny ale nicméně vzešly z jedné filosofické tradice, která evropské filosofii dominovala po dlouhá staletí a několikrát prošla svou vítěznou obnovou.

Výchozím bodem se pro naši studii stala Platónova koncepce lásky ze slavného dialogu *Symposion*. Jejím východiskem je Platónova definice lásky odvozená od svého vztahu ke kráse. Krása se tak stává centrálním motivem Plótinových i Ficinových úvah o erotickém tíhnutí duše. Veškerá krása, se kterou se duše střetává, je zde chápána jako odkaz na svůj ontologicky nobilitní zdroj, jehož duše dosahuje v anagogickém vzestupu po jednotlivých stupních krásy prostřednictvím lásky jakožto touhy usilující o její dosažení.

Dějiny vzájemného vztahu těchto tří koncepcí jsou zároveň dějinami jejich travestií. Už Platónovo vyprávění o původu Eróta či o dvou Venuších je přitom inspirováno staršími mytologickými koncepty, např. orfickým nebo Hesiodem, které Platón nejen přetváří do nových mýtů (remytologizuje), nýbrž je i jejich výraznou filosofickou proměnou také demytologizuje. I oba Platónovi následovníci své vlastní koncepce více či méně zakládají na filosofické reinterpretaci mytologických motivů ze *Symposia*.

V rámci mého výkladu o teorii lásky obsažené v *Symposiu* nestojí v centru mé pozornosti mytologická složka tohoto dialogu, nýbrž filozofické pojetí lásky jako stálé touhy po kráse, resp. po dobru ze Sokratem reprodukované Diotiminy řeči. Platónovy úvahy o povaze této základní lidské touhy ústí do koncepce erotického výstupu, kde jednotlivé stupně krásy zároveň představují konkrétní roviny výstupu. Idea erotického výstupu výrazně formovala výslednou podobu Plótinovy mystiky a rovněž ovlivnila i Ficinovu koncepci anagogického výstupu v *De amore*.

Základní struktura mé práce je určena zkoumáním pojetí lásky u každého z uvedených myslitelů. Mé analýzy si nekladou za cíl úplné vyčerpání dané látky, nýbrž se u každého myslitele pokouším postihnout jednak ty rysy jeho erotické koncepce, které jsou pro něj charakteristické a dále pak také ty, které působily v rámci sdílené tradice sjednocujícím dojmem nebo jako zdroj vlivu či inspirace.

Z toho důvodu se při zkoumání Platónova *Symposia* pokouším sledovat zvláště jeho filosofickou argumentaci, jež je koncentrována okolo základní metafory erotického výstupu. Při interpretaci Plótinova pojednání *O lásce* a Ficinova komentáři k *Symposionu*, příznačně

nazvaném *De amore*, jsem se nemohla vyhnout zkoumání jejich alegorické interpretace platónské látky: Platónovy mýty se pro ně stávají látkou k filosofickému výkladu, který dává vyniknout nejen originálnímu rozvíjení zděděných podnětů, nýbrž i jejich tvůrčímu přetváření. Takto alegoricky je u Plótina i Ficina vykládán např. motiv obou Erótových rodičů, nebo klíčový motiv dvou Afrodit (Nebeské a Lidové), který skrze Ficina hluboce ovlivnil i renesanční kulturu.

Paralelně k analýze myšlenkového rozvíjení platónského erotického dědictví u Plótina a Ficina se také pokusím sledovat posuny v šířce vlivu, jaký mělo toto dědictví na jejich metafyzické koncepci. V Platónově metafyzice měl obraz výstupu skrze jednotlivé stupně krásy spíše jen podpůrnou roli: měl ilustrovat ontologické rozvržení reality tak, jak jej provedl v dialozích *Faidón*, *Ústava* či *Menón* atd. Zároveň představuje určitý komplement ke konceptu lásky, představeném v dialogu *Faidros*, kde je jeho koncepcí lásky funkčně spjata s její noetickou úlohou – slouží zde jako prostředek anamnéze, která lidské duši otevírá cestu k pravému poznání.

Naproti tomu Plótinův výstup duše, který má (především v počátečních fázích jeho tvorby) silné obrysy erotického výstupu ze *Symposia*, se stává jedním z centrálních pilířů jeho emanacionistického pojetí kosmu a zároveň pro něj představuje jedinou skutečnou možnost, jak překonat obrovskou ontologickou propast mezi Jednem a dalšími, z něho emanujícími, úrovněmi skutečnosti. Názory interpretů na konečný „cíl“ mystického sjednocení u Plótina se různí; nicméně zůstává zřejmé, že význam, jaký získává výstup duše v Plótinově mystice, daleko přesahuje noetickou úlohu eróta ze *Symposia*.

Ficino je oproti Plótinovi postaven ještě před jednu výzvu – smířit platónskou tradici, které byl bezmezně oddán, se svou křesťanskou vírou. Toto smíření bylo daleko hlubšího rázu než pouhé nahrazení novoplatónských hypostazí jejich křesťanskými analogiemi. I když obraz kosmu, tak jak jej podává v *De amore*, je stále silně ovlivněn emanacionismem, přesto v něm jasně vysvítají kreacionistické prvky, jako je např. uznání ontologické hodnoty Stvoření a s ním související posun v jeho estetickém vnímání. V této souvislosti bych ráda poukázala na klíčovou roli Ficinovy iluministické metafory šíření Boží lásky po celém stvořeném kosmu, jež implikuje také její přítomnost v lidské duši. Platónský erós, který byl původně chápán spíše jako jakási vnitřní síla (pnutí, tíhnutí) duše se tak u Ficina stává Božím paprskem, imanentně přítomným v lidské duši. Tímto je zvýrazněn kreacionistický aspekt Ficinovy interpretace Platónovy koncepcí, i když Ficino sám v *De amore* ještě zdaleka neopouští Plótinovskou emanacionistickou ontologii a jeho metaforika v tomto ohledu také spíše kolísá.

Vedle tohoto záměru je mým cílem také poukázat na souvislost mezi výše naznačeným vývojem postupování erotické problematiky do metafyzických koncepcí a paralelním posilováním vnitřní hodnoty lásky v úvahách představené triády myslitelů.

První část mé práce je věnována dialogu *Symposion*. Nejdříve se pokusím nastínit obsah prvních pěti promluv, má pozornost však bude zaměřena především na pojetí lásky představené v Sokratově řeči, přičemž se pokusím poukázat na některé logické a tématické vazby tohoto pojetí na pět úvodních promluv. Ústředním bodem mých úvah pak bude zkoumání otázky vnitřní hodnoty lásky a problému osobní lásky k jedinečné lidské bytosti.

Druhá a třetí část bude věnována dvěma komentářům k dialogu *Symposion* ze dvou různých období lidských dějin. Prvním komentářem je Plótinovo pozdní pojednání *O lásce* a druhým Ficinův *Komentář k Platónově hostině*, běžně označovaný jako *De amore*. Prostor, který je v této práci věnován Plótinovi, jsem ovšem rozšířila o analýzu vlivu erotické koncepce ze *Symposia* na jeho mystiku a roli lásky v ní, protože tato dimenze Plótinovy tvorby – spíše než vlastní pojednání *O lásce* – představuje, podle mého názoru, sféru vlivu, kde byly Platónovy podněty rozvíjeny skutečně tvůrčím způsobem. V poslední části mé práce se má pozornost přesunula více na estetickou dimenzi zkoumané problematiky, což mi mimo jiné umožnilo poukázat na způsob, jakým mohla Ficinova koncepce přispět k rozvíjení renesančního estetického cítění.

# PLATÓN

*Lidé jsou snící tvorové s velkými aspiracemi, s myslí bohů, myslí, které aspirují na dokonalost a přitom jsou svými těly zakořeněni v patálii smyslů, kde dokonalost prostě neexistuje.*

*(Adžán Sučitto)*

Platónův dialog *Symposion* je v současné filosofii spíše přehlížen. Je tomu tak možná z toho důvodu, že neexistuje jednotný názor na vzájemný poměr jeho umělecké, literární a filosofické hodnoty. Jako literární dílo se *Symposion* stal původcem nového literárního druhu: různí antičtí autoři dávali svým úvahám a vyprávěním podobu řečí pronášených při „společném pití“ vína, což vystihuje i význam řeckého slova *symposion* (συμπόσιον).<sup>1</sup> Jako filozofické dílo tento dialog ovlivnil a podnítil po několik století úvahy myslitelů, básníků a filosofů týkající se jedné z nejdůležitějších a nejrozmanitějších dimenzí lidského života, lásky. V současné době je akcentována spíše jeho literární hodnota, zatímco jeho filozofický význam se dostává do pozadí. Filozofická interpretace tohoto dialogu vyžaduje zodpovězení několika klíčových otázek: Jaký je vztah mezi jednotlivými řeči pronesenými na hostině pořádané Agathonem při příležitosti jeho vítězství v dramatické soutěži o svátcích boha Dionýsa? Je každá z těchto řečí soběstačná, samo o sobě stojící výpověď o určitém aspektu či podobě lásky, nebo lze vystopovat jejich hlubší vzájemnou provázanost a Platónovo poselství o lásce je tak třeba hledat na pozadí jejich vzájemných vztahů? A je toto poselství v jednotlivých promluvách rozptýleno rovnoměrně, nebo se nalézá pouze v několika nebo dokonce v jediné řeči, která v sobě zhodnocuje a určitým způsobem sjednocuje význam všech ostatních, jí významově podřízených řečí?

S touto podmnožinou otázek souvisí jiná skupina, jež zohledňuje různé roviny tázání přítomné v hledaném pojetí lásky. Jde jinými slovy o to, do jaké míry je Platónem předložená koncepce eróta<sup>2</sup> v *Symposiu* koncipována jako odpověď na otázky etického, estetického, psychologického a nebo ontologického charakteru.

---

<sup>1</sup> F. Novotný, *O Platonovi*, II, Praha 1948, s. 150.

<sup>2</sup> “Erós” budu používat pouze v těch případech, kdy bude tento pojem označovat jméno boha nebo daimóna. Ve všech ostatních případech budu používat slovo “erós”.

Důvodů, proč se nepokusit hledat řešení všech výše načrtnutých problémů, existuje mnoho. Jedním z nich je mé osobní přesvědčení, že nalézt definitivní řešení „kauzy Platón“ je nemožné. Platónova filozofie je ve svém nejpůvodnějším zaměření pojmovým uchopením vnitřních vizí určité nadsmyslové skutečnosti. Protože Platón čerpá z hlubokých vnitřních zdrojů své filozofické imaginace a protože jazyk, tato „surová přesnost“<sup>3</sup> (což obzvláště platí pro jeho písemnou formu, jež nemá výhody dialektického mluveného slova), má velmi nedokonalé prostředky pro vyjádření bohatství tohoto fenoménu, proto je velmi obtížné interpretovat jeho, byť sebedokonalejší písemný záznam.

I přes tyto obtíže se pokusíme o dialogu *Symposion* pojednat a alespoň částečně poukázat na některá možná řešení. Mým záměrem je nyní krátce nastínit obsah jednotlivých promluv a hlavní pozornost věnovat řeči Sokratově, kterou považuji za filozofický vrchol dialogu, neboť je v ní představeno nové pojetí lásky. G. Santos ve svém článku *Plato's Theory of Eros in the Symposion*<sup>4</sup> zdůrazňuje, že pro pochopení a zhodnocení jakékoliv teorie lásky je velmi užitečné ji umístit do určitých historicky podmíněných kulturních souvislostí, jež vytváří interpretační kontext této teorie. Různé dobové sexuální postoje a zvyky, praktiky dvoření, hodnotové orientace, to vše může mít vliv na danou teorii a promítnout se do důležitých charakteristik koncepce lásky. Takový (částečný) kulturní kontext podle Santose pro Platónovu koncepci lásky poskytují právě řeči Faidra, Pausania, Eryximacha, Aristofana a Agathona. S tímto tvrzením souhlasím, ale na rozdíl od Santose se domnívám, že dostatečně nepostihuje celkový význam prvních pěti promluv pro Platónovu erotickou koncepci.

G. Santas, který si klade za cíl podat jednotnou a ucelenou teorii eróta z Platónova *Symposia*, věnuje prvním pěti promluvám ze *Symposia* pouze stručnou poznámku odkazující k jejich výše zmíněnému kontextuálně-kulturnímu významu; tím ale podle mého názoru jejich význam pro dialog podceňuje. Kromě toho, že poukazují na možné mytologické zdroje<sup>5</sup> Platónovy koncepce lásky, představují především určité logické či tématické pozadí této koncepce, neboť vyjadřují některá důležitá stanoviska, se kterými Platónova koncepce vložená do Sokratových úst implicitně či explicitně polemizuje. Co se týče Platónovy explicitní polemiky a kritiky, můžeme předběžně poukázat např. na Diotiminu výtku o záměně objektu lásky s láskou samou,

---

<sup>3</sup> Tento termín pro jazyk používala Simone de Beauvoir.

<sup>4</sup> G. Santas, *Plato's Theory of Eros in the Symposion*, in: *Nous*, roč. 13, č. 1. (1979), ss. 67-75, s. 67.

<sup>5</sup> Ty je jistě dobré znát, ať už o ně Platón svou koncepci vědomě či nevědomky opírá nebo se vůči nim nějakým způsobem vymezuje.



jež se nejvíce vztahuje na Faidrovu řeč a na kritiku Aristofanova konvenčního chápání povahy lásky.

Ještě významnější je však podle mého názoru implicitní diskuze o hodnotě lásky, ve které se ustavuje zřetelný protiklad mezi chápáním lásky jako boha, jež je zastáván v prvních pěti řečech, a Sokratovou definicí lásky jako daimóna. Touto problematikou se zabývá ve svém článku *The Definition of Love in Plato's Symposium* D. Levy<sup>6</sup>, který poukázal na skutečnost, že láska, tak jak je definovaná Sokratem v *Symposiu*, postrádá vnitřní hodnotu.

Důležitý moment představují promluvy prvních pěti řečníků také z hlediska prezentace určitých stanovisek k tělesné lásce, která budou později, v Sokratově řeči, také bodem reflexe. Na některé další tematické souvislosti prvních pěti řečí s Platónovou koncepcí prezentovanou Sokratem poukázal také F. Novotný<sup>7</sup> ve své kapitole o dialogu *Symposion*. Jako významná se v tomto ohledu jeví obzvláště promluva komického básníka Aristofana, jejíž význam a i jistou míru samostatnosti v rámci celého dialogu ve svých dílech vyzdvihly například M. Nussbaum<sup>8</sup> nebo G. Reale<sup>9</sup>.

Z uvedených důvodů bychom při posouzení Platónovy koncepce lásky měli přihlížet k celému dialogu. To samé pak platí i v opačném směru: význam jednotlivých řečí se z velké části završuje až v jejich vztahu k Sokratově promluvě, která je v mnoha ohledech jejich kritickou odezvou. Platón v ní poukazuje na důvody, proč je nutné předfilozofické chápání eróta, zachycené v prvních pěti promluvách, překonat a naznačuje cestu, jakou lze k tomuto cíli dospět. V rámci této práce je význam prvních pěti promluv vyzdvižen také skutečností, že na myšlenky a koncepcie Platónových žáků a interpretů (v našem případě Plótina a Ficina) působil *Symposion* jako celek a nikoliv pouze prostřednictvím některých svých částí.

---

<sup>6</sup> D. Levy, *The definition of love in Plato's Symposium*, in: *Journal of the History of Ideas*, roč. 40, č. 2., ss. 285-291.

<sup>7</sup> F. Novotný, *O Platonovi II*, Praha 1948, s. 156-157.

<sup>8</sup> M. Nussbaum chápe Aristofanovu řeč vedle řeči Alkibiada jako závažnou kritiku programu erotického výstupu ze Sokratovy řeči. Viz. M. Nussbaum *Křehkost dobra*, Praha 2003, s. 357 – 366.

<sup>9</sup> G. Reale vyzdvihuje Aristofanovu řeč jako komickou mezihru, do níž Platón prostřednictvím Aristofanova vyprávění vkládá silné narážky na první principy. Viz.: Reale, *Platón*, Praha 2005, s. 392 – 403.

## Od mýtického Eróta k erótu filozofickému

Prvních pět promluv ze *Symposia* se pokouší podat chvalořeč lásky, jejího božského původu a moci, s jakou působí na lidská těla a mysli. Na pozadí této oslavy velkého, avšak lidmi a básníky dosud zanedbávaného boha, Eróta, se otevírá problematika náležitého milostného vztahu mezi milovníkem a miláčkem.<sup>10</sup> Jak se mají partneři v milostném vztahu chovat? V jaké míře a jakými prostředky má milovník usilovat o přízeň miláčka? Komu, za jakých okolností a za jak dlouhou dobu miláček může a musí podlehnout?

První promlouvá Faidros, jehož přání velebit Eróta stálo na počátku celé této debaty o lásce. Jeho řeč je jednoznačnou oslavou jednoho z nejstarších bohů, Eróta a jeho darů a zároveň apologií jeho ztělesnění v erotickém vztahu mezi milovníkem a miláčkem. Pro obec ani pro jednotlivce není lepšího mravního korektivu než je láska, kterou definuje jako „stud u věcích ošklivých, horlivý zájem o krásné; neboť bez těchto pohnutek nemůže obec, ani jednatelce vykonávat veliké a krásné činy.“<sup>11</sup> Právě o této charakteristice lásky podává později v noci svědectví opilý Alkibiades ve své chvalořeči na Sokrata, když hovoří o svém studu, který nepocituje před žádným jiným člověkem než před jediným svým vážným milovníkem, Sokratem.<sup>12</sup>

Faidrovo poněkud jednostranné stanovisko problematizuje druhý řečník Pausanias, když poukazuje na fakt, že stejně jako jsou dvě Afrodítý, Nebeská a Obecná, tak jsou i dva Erótové, a pouze jeden z nich je hoden chvály. Rozlišuje tedy dva druhy lásky: lásku, jíž milují všední lidé, kteří „hledí jen na ukojení, ale nestarají se, co je přitom krásné a o co ne“<sup>13</sup> a lásku, jež se obrací spíše k dobré povaze či duši milovaného. Nelze tedy jednoznačně stanovit, zda je krásné a dobré být po vůli milovníkovi, neboť o každém činu platí, že není ani krásný ani ošklivý v absolutním smyslu, nýbrž záleží na tom, jakým způsobem je konán. Krásná láska znamená podlehnout krásným způsobem dobrému milovníkovi, ošklivé je být po vůli špatnému

<sup>10</sup> Tzv. pederastie, tj. sociálně regulovaný vztah mezi starším mužem (erastes) a mladíkem (eromenós), jež se v antickém Řecku stal předmětem intenzivního morálního zájmu a jako takový byl zatížen mnoha pravidly, očekáváními a normami, které museli oba partneři dodržovat, aby svému vztahu dali krásnou (esteticky a morálně hodnotnou) formu. O této problematice viz. M. Foucault, *Užívání slasti, (Dějiny sexuality II)*, Praha 2003.

<sup>11</sup> Platón, *Symposion*, Praha 1936, s. 9.

<sup>12</sup> „Vůči tomuto jedinému ze všech lidí ozval se ve mně cit, kterého by nikdo ve mně nehledal, totiž stud před někým: tohoto jediného já se stydím. Vždyť jsem si vědom, že nemohu popírat potřebu, aby se dělalo, k čemu on vybízí, ale když odejdu, že podléhám touze, abych byl ctěn u lidu. Proto před ním prchám jako uběhlý otrok a vyhýbám se mu, a kdykoliv ho spatřím stydím se za své vyznané chyby. Viz. tamt., s. 57.

<sup>13</sup> Platón, *Symposion*, s. 12.

milovníku a špatným způsobem. Špatný je takový milovník, který miluje více tělo než duši, a protože miluje věc nestálou, i jeho láska je nestálá. Uvádá stejně rychle jak vadne květ těla, které miloval, zatímco láska dobrého milovníka může setrvat po celý život, neboť se týká něčeho, co je trvalé.

Kvůli tomuto problému se, jak ukazuje Pausanias, v Athénách vytvořila určitá praktika dvoření, která jako v závodě vybízí milovníky honit své milované a milovaným zase dostatečně dlouho unikat svým pronásledovatelům. Tato zkouška má pak prokázat, ke kterému z obou druhů náleží milovaný a ke kterému milovník. Je například pokládáno za ošklivé, když se mladík nechá chytit příliš brzy a neproběhne ona zkušební doba, která má zajistit ušlechtilost pohnutek obou zúčastněných stran. Jediná ospravedlnitelná pohnutka, která povyšuje prostý, sexuální vztah, jež nemá žádnou estetickou ani morální hodnotu, na vztah „krásný“, čestný a hodnotný, je snaha o sebezdokonalení. Milování hochů je tedy krásné tehdy, je-li spojeno s láskou k moudrosti. Stejně tak je každé vyhovění miláčka krásné, pokud se děje za účelem zdokonalení jeho rozumu a jiných povahových ctností, tedy pokud jej jeho milenec činí moudrým a dobrým. Pausanias zdůrazňuje, že za takových okolností není ani nečestné dát se oklamat.

V těchto úvahách o „krásném způsobu“ konání lásky se vyjadřuje poměrně častý, byť ne univerzální nárok kladený na vztah mezi mužem a mladíkem v antickém Řecku, totiž jeho těsné propojení s pedagogickými účely.<sup>14</sup>

Zdá se, že ústřední otázka Platónova dialogu *Faidros* – zda má být chlapec po vůli milujícímu muži – by v úvodních dvou řečech ze začátku *Symposia* byla zodpovězena kladně s mnohem větší ochotou, než jaké se jí dostává od Lysia a Sokrata na počátku tohoto dialogu. I přes Pausaniovu snahu odlišit vznešeného, Nebeského Eróta od všední lásky, která je ztělesněním Obecného Eróta, získáváme dojem, že se v těchto řečech manifestuje jakási nekritická důvěra ohledně místa, které zaujímají ve vztahu mezi mužem a mladíkem slasti lásky<sup>15</sup>.

Tato problematika, jak již bylo naznačeno, zde sice je určitým bodem reflexe; ta však hodnotu sexuální lásky nijak nezpochybňuje, pouze ji umísťuje do náležitých souvislostí konceptu „krásné lásky“. Znovu si připomeňme Pausaniovu myšlenku, že jakýkoliv čin není sám o sobě ošklivý nebo krásný, nýbrž záleží jen na způsobu,

---

<sup>14</sup> Viz. M. Foucault, *Užívání slasti. (Dějiny sexuality II)*, Praha 2002 s. 259.

<sup>15</sup> Na tuto skutečnost upozorňuje také D. Levy ve svém článku *The definition of love in Plato's Symposium*, s. 285.

jakým je konán. Na našem dojmu nic nezmění ani následující řeč Eryximacha, která se této problematice dotýká jen nepřímo, a ani poslední chvalořeč Agathona, který Eróta ustavuje vládcem rozkoší a chtíčů a na závěr ještě stihne upozornit, že se z něj rodí „všeliké dobro bohům i lidem“<sup>16</sup>.

Lékař Eryximachos následuje Pausaniovo rozlišení dvojího Eróta, ale rozšiřuje pole jeho působnosti z lidských duší do celé přírody, kde se projevuje protikladnými stavy. Působení těchto vztahů v těle zkoumá lékařská věda, kterou nazývá „vědou o erotických poměrech“.<sup>17</sup>

Zcela nové zaměření ve své řeči ohlašuje Agathon, poslední z pěti mužů, jež se na hostině předhání ve vychvalování moci a dobra Eróta. Chystá se poukázat na vlastnosti tohoto boha samého a ne velebit lidi pro dobra, které jim tento bůh způsobuje. Erós je podle něj nejblaženější ze všech blažených bohů, protože je nejkrásnější a nejlepší. Oproti Faidrovi ho považuje také za nejmladšího ze všech bohů a poznamenává, že jen díky němu nastal řád mezi bohy, když mezi ně Erós přišel. Erós jako láska je totiž vztah ke kráse, neboť ošklivost nevzbuzuje lásku. Této definice, jež definuje lásku vztažením ke kráse, se později chopí Sokrates, aby z ní o povaze Eróta o pár chvil později vyvodil naprosto odlišné závěry, které zdaleka přesahují rámec dosavadní diskuze. Než si tyto závěry přiblížíme, vraťme se ještě na chvíli k Faidrovi a nakonec k obraťme pozornost k Aristofanovi, kteří nám pro náš záměr připraví dobrý úvod.

Faidros zahrnuje Eróta mnoha kladnými vlastnostmi a ctnostmi jako je krása, dokonalost, hebkost, pružnost či moudrost a statečnost. Zdá se, že je to především Faidrova řeč, která zasluhuje výtku<sup>18</sup> Sokratovy moudré učitelky Diotimy o záměně objektu lásky s láskou samou, resp. tím, kdo miluje. Diotima ukazuje, jak – unešení dokonalostí, půvabem a krásou objektů naší lásky – máme tendenci připisovat tyto pěkné, obdivuhodné vlastnosti lásce samé. Ačkoliv tedy nevíme nic o pravé povaze Eróta (a problém je, že se na ni ani neptáme), jednoduše odvozujeme jeho charakter od vlastností lidí, které milujeme, a to konkrétně od těch vlastností, kvůli nimž tyto lidi milujeme. Takové počínání však spíše zatemňuje pravou podstatu lásky, která se vyjevuje, až když obrátíme svou pozornost k druhému pólu lásky, tedy k tomu, kdo miluje.

---

<sup>16</sup> Platón, *Symposion*, s. 32.

<sup>17</sup> Tamt., s. 18.

<sup>18</sup> Tamt., s. 42.

Výchozí úvahy Platónova Symposia představují lásku jako intenzivní sílu, jež se zmocňuje lidských těl i myslí a v původním úmyslu oslavovat moc této síly, danou jejím božským původem, se rodí debata o náležitém způsobu užívání a vhodném objektu této mocné síly. Zcela jinak se tématu ujímá poslední řečník. Sokratovo pojetí lásky se od ostatních liší už od samého počátku. Zatímco předchozí promluvy lásku jaksi předpokládaly a zkoumaly spíše etické či estetické otázky, které v nás láska jako součást individuálního i sociálního života vyvolává, Sokrates obrací pozornost na samotnou podstatu lásky a tak se do popředí dostává otázka: co je láska ve svém principu? Jinými slovy přesouvá těžiště svého tázání na stranu toho, kdo miluje a ptá se po původu a příčině jeho lásky. Za posun, který nastává v Sokratově řeči podle Michela Foucaulta odpovídá právě změna způsobu tázání se na lásku:

Pojetí lásky, se kterým nás seznamuje Sokrates se od předchozích liší „nejen předkládaným řešením, ale také a především proto, že má tendenci klást otázku ve zcela jiných termínech. Chceme-li se dozvědět, co je opravdová láska, nepůjde již o odpověď na otázku: koho je třeba milovat a za jakých podmínek může být láska čestná jak pro miláčka, tak pro milovníka? Přejemnějším platí, že všechny tyto otázky začnou být podřízené jiné, prvotní a základní otázce: co je láska ve svém bytí samém?“<sup>19</sup>

Bystrý čtenář si jistě povšimne, že naší pozornosti dosud uniklo vyprávění čtvrté, Aristofanova půvabná, komická řeč o osudech člověka. Mým záměrem je totiž, zabývat se jeho promluvou až na tomto místě, neboť se zdá, že je to právě on, kdo se jako jediný pokouší odpovědět na výše zmíněnou otázku. Odpověď vkládá do svého mýtu o původní přirozenosti člověka. Pojem erós je zde vztažen k pojmu lidské přirozenosti. Aristofanes, který prohlašuje, že hodlá mluvit jinak než předcházející dva řečníci, hovoří o lásce jako o „spojovatelce staré přirozenosti, která se snaží učiniti jedno ze dvou a lidskou přirozenost uzdraviti.“<sup>20</sup>

Pro pochopení toho, co je láska, nás tento komický básník vrací do dávných dob, kdy existovaly kruhové, podvojně bytosti se silným tělem a zpupnou myslí, které jejich troufalost dovedla až k tomu, že se pokusili vystoupit na nebe a za to je stihl nemilosrdný trest bohů, kteří toto „šťastné splynutí na pokraji katastrofy“<sup>21</sup> za jejich zpupnost rozsekli vedví. Toto rozdělení znamenalo novou pohlavní diferenciaci,

---

<sup>19</sup> M. Foucault, *Užívání slasti. (Dějiny sexuality II)*, Praha 2002, s. 309.

<sup>20</sup> Platón, *Symposion*, s. 24.

<sup>21</sup> J. Kristeva, *Jazyk lásky*, Praha 2004, s. 148.

neboť původní trojí pohlaví lidí (mužské, ženské a zvláštní pohlaví androgynů, kteří byli složeni z ženské a mužské poloviny) se proměnilo na dvojnásobný počet mužů a žen. Nová přirozenost člověka s sebou přinesla utrpení: nejsme celistvé bytosti, každý z nás je „*symbolon*“<sup>22</sup>, pouhá polovina člověka a naším údělem je hledat svou ztracenou blaženost, jež je ztělesněna v polovině, která s námi kdysi tvořila šťastný, kulatý celek. Není to smyslné milování, kvůli kterému se stýkáme, ale touha po celistvosti. Chceme splynout s tím, koho milujeme, aby se ze dvou bytostí stala znovu jedna. Toužíme být zase celí a tato touha po celku se jmenuje láska. Láska je tedy touha a z Aristofanova výkladu vyplývá, že příčinou a podmínkou vzniku této touhy je existence určitého nedostatku. Tento moment spojuje Aristofanův komický příběh o hledání svého druhého „já“ s výkladem Sokrata, jemuž se o věcech týkajících se lásky dostalo zasvěcení od moudré Diotimy. To, co nám však podle Sokrata chybí a o po čem toužíme, není jeden konkrétní člověk, jedinečná a nenahraditelná součást původního blaženého celku, ale mnohem obecnější a abstraktnější kvalita, jíž disponují různí jedinci, kteří jsou v tomto ohledu zcela zaměnitelní. „A jest sice výklad, že milují ti, kdo hledají polovici své vlastní bytosti; ale můj výklad praví, že předmětem lásky není ani polovice, ani celek, není-li to příteli, něco dobrého“<sup>23</sup>, opakuje Sokrates Diotimina slova, když vysvětluje svým posluchačům skutečný význam slov „láska“ a „milovati“. Jsme podle něj zvyklí hovořit o lásce pouze pokud se jedná o ty, „kdo se s horlivostí oddávají jednomu druhu milování“<sup>24</sup>, přičemž má zřejmě na mysli vášnivý, erotický vztah dvou lidí. To je ale podle Diotimy neúměrné zúžení významu pojmu „láska“. V nejširším a nejpůvodnějším smyslu je láska veškerá touha po dobru. Proto bychom měli o všech, kdo touží po dobru říkat, že milují. Pouhé lingvistické omezení<sup>25</sup> nám brání vidět, že láska je velmi široký pojem,

---

<sup>22</sup> Zajímavý výklad řeckého pojmu „*symbolon*“, o něž opírá svou interpretaci mýtu o androgynech, který chápe jako metaforu lásky narcistické povahy, provádí Julie Kristeva. „Slovo „půlka“ je zde překladem řeckého *symbolon*, jež samozřejmě poukazuje k onomu rozlomenému předmětu, jehož dvě části sloužily k prokázání starých svazků mezi těmi, kdo je vlastní, či mezi jejich rodinami; značí však také znak, smlouvu, význam, nerozluštitelný bez svého protipólu. Měli bychom z toho pochopit, že každé pohlaví je „symbolem“ toho druhého, jeho komplementem a podloží, tím, co mu dává smysl. Láska jako tendence k syntéze by byla právě tím, co vytváří rozpoznání znaků a četbu významů, čímž by se kladla proti uzavřenému a válcovitému světu androgynů. Stačí si ovšem připomenout, jak těžké je dodržet smlouvu, ustavit a dešifrovat symboly, a pochopíme, že místo toho, abychom milovali druhého (druhou), je pro nás snadnější snít o sobě samých jako o androgynech. ... Androgyn je jednopohlavní: je dvěma v sobě samém, nepokrytý onanista, uzavřená totalita, střet nebo a země, šťastné splynutí na pokraji katastrofy. Androgyn nemiluje, zhlíží se v jiném androgynovi, aby v něm viděl jen sama sebe, je zakulacený, bez trhlíny, bez druhého. Viz. Tamtéž, s. 183 - 184.

<sup>23</sup> Platón, *Symposion*, s. 44.

<sup>24</sup> Tamt.

<sup>25</sup> Tamt., s. 43.

sjednocují mnoho různých činností jako je filosofie, cvičení těla či rozmnožování, jež jsou pouze různými cestami za jejím naplněním.

Jak by před Diotimou obstálo Aristofanovo pojetí lásky? Lásky, jež je touhou spojující a přitahující k sobě dvě bytosti, které ve své druhé polovině nalézají součást sebe sama a které se, uchváčeny vzájemnou láskou, od sebe nechtějí ani na okamžik odloučit<sup>26</sup>? Nedopouští se Aristofanes, když vztahuje pojem lásky pouze na vášnivou touhu mezi dvěma lidmi a je slepý k ostatním podobám lásky, stejného omylu, na který upozorňuje Diotima Sokrata?

„My nazýváme láskou jen jeden druh, jež jsme z lásky vybrali, a přikládáme mu jméno celku, kdežto o ostatních druzích užíváme jiných jmen.“<sup>27</sup>

I přesto, že Aristofanův mýtus podstatu lásky redukuje na vášnivý cit spojující dva lidi, nalezneme v tomto pojetí některé prvky, které by Diotima mohla ocenit. Lásky k mladíkům i k ženám je stejného původu: vznikla rozštěpením původního celku, ať už spojoval ženskou nebo mužskou polovici. Za její vznik už tedy neodpovídají dva různé principy – dva Erótové (Nebeský a Lidový) – ale pouze jeden. Aristofanes sjednocuje zdvojenou podstatu Eróta, kterou rozštěpil Pausanias a přejal lékař Eryximachos. Jednotnou podstatu bude mít také Erós, který upřen na různé stupně krásy, povede Sokrata až k nejvyššímu zasvěcení. Druhý významný moment, kvůli kterému jsme Aristofana vydělili z řady předchozích řečníků, je jakési předznamenání budoucího vývoje způsobu uvažování o Erótu v Sokratově řeči. Aristofanův mýtus je v Symposiu prvním pokusem o tázání se na princip lásky.

Co je láska a jak vzniká? Jaký je její původ? Už nejde o chválu, popřípadě kritiku některých druhů lásky a stanovení jejich významu pro člověka nebo obec. Aristofanes nehledá ani odpověď na otázku, koho je třeba milovat a jakým způsobem. Ačkoliv jeho vyprávění tuto odpověď nabízí, není to jeho primárním cílem. Smyslem Aristofanova mýtu není ani rafinovaně skrytá snaha odpovědět na palčivou otázku po svolení jak se nás snaží přesvědčit M. Foucault v druhém dílu *Dějin Sexuality*<sup>28</sup>. Foucault tvrdí, že ohniskem všech pronesených chvalořečí mimo promluvu Sokrata je problém, zda milovaný chlapec má nebo nemá podlehnout a ani Aristofanova řeč podle něj nepředstavuje v této řadě výjimku. Svou interpretaci opírá o vlastní výklad příběhu o bytostech pocházející z jediného původního celku, jehož vlastním smyslem

---

<sup>26</sup> Tamt., s. 25.

<sup>27</sup> Tamt., s. 43.

<sup>28</sup> M. Foucault, *Užívání slasti*, s. 307.

je zrušení disymetrie mezi milovníkem a miláčkem. Podle Foucalta nastoluje Aristofanovo vyprávění rovnost a symetrii mezi miláčkem a milovníkem, neboť jde o půlky, jež se zrodily z jediné bytosti, a proto je k sobě přitahuje stejný druh touhy. Platón tedy Aristofanovými ústy ruší princip disymetrie mezi milovníkem a miláčkem a na otázku po svolení odpovídá bezvýhradné ano.

Nemyslím si, že z myšlenky jednotné podstaty eróta milenců bychom měli nutně vyvodit zrušení disymetrie mezi nimi. Ta byla podmíněna především velkým věkovým rozdílem milenců a tedy i s velkou pravděpodobností rozdílným sociálním statutem. Můžeme sice namítnout, že podle zavedených konvencí měl Erós pocházet především od milovníka a milovaný směl být pouze pasivním objektem lásky: pak by touha milovníka byla odlišná od touhy miláčka (pokud z jeho strany vůbec lze hovořit o touze), což by mohlo představovat onen rozdíl, který, jak se zdá, Aristofanes svým vyprávěním o polovičních bytostech smazává a tím ruší i princip disymetrie. Tento rozdíl však spočívá v něčem jiném. Za rozdílem touhy milovníka a miláčka nestojí dva různé eróti, nýbrž pouze jeden jediný Erós, jehož působení je formováno v závislosti na dosaženém věku. Nezdá se mi tedy, že by Aristofanův příběh nastoloval rovnost mezi milovníkem a miláčkem a ohrožoval nějak asymetrii, jež je podstatou tohoto vztahu. Z těchto důvodů se také domnívám, že smysl Aristofanova mýtu spočívá v něčem jiném než v zodpovězení otázky po svolení.

Hlavní záměr je pokusit se překročit dosavadní způsob uvažování o erótu, který se netáže po původu a podstatě lásky, který ji předem nějak předpokládá a je zakotven v dosavadní mytologické tradici. Výsledkem tohoto záměru je vytvoření jiného mýtu o původní přirozenosti člověka. Mýtu, který člověka představuje jako vášnivou bytost, usilující o slastné splnutí s jiným člověkem. Ani v Aristofanově řeči se tedy Erós neosvobozuje od svého mytologického zakotvení. Jeho osvobození nastává až později, v Sokratově řeči.



## Pojetí lásky v Sokratově řeči

Dosavadní úvahy nám prozradily některé důležité charakteristiky pojetí eróta v Sokratově řeči. Už víme, že Sokrates bude pojednávat o jedině podstatě eróta, jejíž přezkoumání bude výchozím bodem jeho nové teorie lásky. Pro tento záměr využije Agathonovu myšlenku, že Eros se týká krásných věcí a odtud postupně dokáže další nám známou charakteristiku, že erótem lze nazývat veškerou touhu po dobru. Jejím projevem je touha plodit „v krásném<sup>29</sup>“, která smrtelným tvorům zajišťuje účast na nesmrtelnosti. Dokud je ale duše člověka ponořena do smyslového světa a poznává pouze množství pomíjivých jsoucn, plodí pouhé obrazy dokonalosti. Tím však nevyčerpává své skutečné možnosti. Touha, která se na nejnížší úrovni projevuje jako rozmnožovací pud a ve správně disponovaných jedincích nabývá podoby tvůrčího puzení, jež plodí ušlechtilá básnická, umělecká či filozofická díla a myšlenky, může totiž po vynaložení určitého úsilí člověka připodobnit bohům a tak mu zajistit nesmrtelnost. Člověk musí napnout všechny své síly k vzestupu k nadsmyslovému světu a s trochou štěstí rozšířit své omezené všední vnímání o poznání skutečného jsoucn, pak

„bude rodit ne pouhé obrazy dokonalosti – vždyť se nebude stýkati s obrazem – nýbrž skutečnou dokonalost, protože se bude stýkati se skutečnem; a když zrodí a vychová skutečnou dokonalost, jistě se stane milým bohu, a jestliže to je člověku možno, stane se také on nesmrtelným.“<sup>30</sup>

Jak ale takové úrovně dosáhnout? A jaké povahy je onen vzestup? Jde o cestu intelektu nebo mystického zření? A kdo nám tuto cestu ukáže?

V páté knize *Ústavy* jako bychom slyšeli Sokratův ironický hlas, kterým hodnotí své předešlé řečníky na hostině, Faidra, Pausania, Eryximacha, Aristofana a Agathona:

„O těch, kteří vnímají množství krásných věcí, nejsou však schopni vidět samo krásno ani následovat toho, kdo by je k němu vedl, /.../, o těch řekneme, že o tom všem mají mínění, že však nic z toho, o čem mají mínění, nepoznávají dokonale.“<sup>31</sup>

---

<sup>29</sup> tj. plození, jež vyvoláno a umožněno pohledem na krásu

<sup>30</sup> Platón, *Symposion*, s. 52.

<sup>31</sup> Platón, *Ústava*, Praha 1993, s. 269.

Ne každý má to štěstí potkat v životě tak moudrého průvodce, jakým je mantinejská kněžka Diotima. A tak když se Sokratovi spoluhodovníci předhánějí ve vychvalování krásy mladých chlapců, „krásného milování“, krásných zásad či krásy samotného Eróta, neuvědomují si, že jsou zahleděni do pouhých pomíjivých odlesků skutečné krásy, která jejich poznání uniká stejně jako uniká pravda a dokonalost jejich chvalořečem. Proti pouhým obrazům skutečnosti chce Sokrates postavit pravdu. „Nechci už pronášet chvalořeč tohoto způsobu<sup>32</sup> – vždyť bych to nedovedl – ne, nýbrž hodlám říci po svém způsobu<sup>33</sup> jen pravdu“.

Pokusme se nyní jeho sdělení krátce rekonstruovat. V dialektickém rozhovoru s Agathonem<sup>34</sup> analyzuje strukturu lidské touhy: vždy toužíme po něčem, čeho se nám nedostává a nikdy ne po tom, čeho máme dostatek. Tento poznatek aplikuje na eróta: protože erós jako touha je vždy touhou po něčem, touží Erós nutně po tom, čeho se mu nedostává. Jako další předpoklad vybírá Sokrates Agathonovo tvrzení, že Erós se vždy týká krásných věcí. Erótova touha a nedostatek se tedy vztahuje ke krásným věcem. A jestliže se Erótovi krásných věcí nedostává, nemůže být sám krásný, jak se mylně domníval Agathon. Dále, protože dobré věci jsou také krásné<sup>35</sup>, a Erótovi se krásy nedostává, nedostává se mu ani dobra. Agathon, (jako správný partner v sokratovském dialektickém rozhovoru) nedovede Sokratovi odporovat a tak mu přenechává veškerý prostor. Sokrates tedy vypráví, čemu se přiučil od moudré Diotimy.

Erós sám tedy není ani krásný ani dobrý, ale proto ještě nemusí být zlý a ošklivý. Existuje určitá střední poloha mezi těmito dvěma krajnostmi a ta jest podstatným rysem erótovy existence. Erós je tedy cosi uprostřed mezi krásným a ošklivým, dobrým a zlým. Toto střední postavení je pak, jak ukazuje Giovanni Reale,<sup>36</sup> rozvíjeno ve dvou směrech, ve směru vertikálním a horizontálním. Ve vertikálním směru<sup>37</sup> se Erótovo střední postavení ustavuje jako střed mezi dvěma opačnými póly, smrtelností a nesmrtelností: nelze jej tedy považovat ani za nesmrtelného boha ani za smrtelného člověka. Má povahu daimóna, bytosti uprostřed mezi člověkem a bohem a díky svému postavení může realizovat styk mezi bohy a

---

<sup>32</sup> “totiž zahrnouti předmět chvály nejvelkolepějšími a nejkrásnějšími vlastnostmi, ať už jsou ve skutečnosti takové nebo ne” viz. Platón, *Symposion*, s. 34.

<sup>33</sup> tj. řeč, ve které by byla estetická stránka podřízena účelu sdělit pravdu: “ve které by bylo slyšet jen pravdu o Erótovi, ale která by byla výběrem i uspořádáním slov taková, jak by se právě nahodilo” viz. tamt., s. 34.

<sup>34</sup> Tamt., s. 34 – 38.

<sup>35</sup> Z této formulace vyplývá, že všechny dobré věci jsou nutně také krásné, viz. tamt., s. 37.

<sup>36</sup> Reale, *Platón*, s. 393.

<sup>37</sup> Platón, *Symposion*, s. 39 – 40.

lidmi. Má tedy moc prostředkovat mezi těmito dvěma oddělenými sférami a tak vše spojovat v jeden celek.

V horizontálním směru<sup>38</sup> znamená Erótovo střední postavení, že v sobě synteticky sjednocuje protikladné vlastnosti, jako je moudrost a nevědomost, chudoba a bohatství, zbavenost a nabytí, krása a ošklivost. Tuto rozporuplnou povahu dědí Erós po svých rodičích, Penii a Porovi. V mýtu o zrození Eróta vypravuje Diotima příběh o Istivé Penii (chudoba, nedostatek), která se na hostině bohů spojí s opilým Porem<sup>39</sup> (cesta, prostředek) a právě z tohoto spojení se zrodí Erós. Vedle nedostatku se tak k základním charakteristikám Eróta v Diotimině mýtu přidává i „cesta“. Erós je (nikdy nekončící)<sup>40</sup> cestou překonávání nedostatku.

V rámci snahy o vymezení a vyobrazení podstaty lásky se Platón pohybuje ve dvou různých, částečně paralelních rovinách, mezi nimiž plynule přechází. Jednak rozvíjí Erótovo střední postavení v postavě velkého daimóna, který v sobě slučuje dvojí přirozenost svých protikladných rodičů. Druhou, svébytnou<sup>41</sup> rovinu výkladu představuje řetězec argumentů<sup>42</sup> vedoucí od počátečních úvah mezi Sokratem a Agathonem až k pojetí eróta jako jakési esenciální lidské touhy po dobru. Na začátku Sokratova výkladu bylo přijato, že předmětem erótovy touhy je oblast krásy. Na tuto myšlenku navazuje Diotima, když dovypráví příběh o zrození Eróta, a ptá se Sokrata na otázku „Co chce ten, kdo touží po krásném?“ Sokrates pohotově odpovídá „aby se mu ho dostalo“, ale na další otázku „Co bude mít ten, komu se dostane krásného?“ už nedokáže odpovědět. Diotima přispěchá s paralelní otázkou, ve které pouze zamění<sup>43</sup> krásné za dobré. „A co bude mít ten, komu se dostane dobrého?“ Sokrates odpovídá, že bude šťasten. Na tuto odpověď následuje tato Diotimina replika:

---

<sup>38</sup> Tamt., s. 40 – 42.

<sup>39</sup> Erós označován jako syn Meditin, bohyně Medita (Důmysl)

<sup>40</sup> „Kdykoliv dosáhne zdaru, hned zase umírá a opět ožívá silou přirozenosti svého otce, a co si získává, vždy zase mu uniká“ viz. Platón, *Symposion*, s. 41.

<sup>41</sup> Jde o svébytnou rovinu výkladu v tom smyslu, že závěry, ke kterým se v jejím rámci dospívá nejsou nijak závislé na předpokladech první výkladové roviny (tj. Erótova střední pozice personifikovaná v postavě velkého daimóna v mýtu o zrození Eróta), nýbrž jsou jen logickým vyústěním jediného řetězce (více či méně logicky přísně odvozených) argumentů, který dovede výklad o erótu až k výstupu po Platónově slavném „scala amoris“. Nezávislost této výkladové linie na mýtickém vyprávění o erótu je předpokladem pro tvrzení, že jádro Platónovy koncepce lásky v Sokratově řeči je zcela osvobozené od mýtického zakotvení a že se v tomto smyslu (asi poprvé v historii) proměňuje mytický Erós v eróta filozofického. Pojem erós se tak stává filozofickou kategorií.

<sup>42</sup> Tamt., s. 34 - 38 a 42 - 43.

<sup>43</sup> Z této formulace vyplývá, že Platón považuje všechny krásné věci za dobré. Vzhledem k místu (s. 37), kde dobrým věcem přisuzuje vlastnost být krásný, je možné uvažovat o naprosté totožnosti predikátů krásný a dobrý v uvedených pasážích *Symposia*. Tyto predikáty v jejich substanční podobě (krása, dobro) pak do jisté míry ztotožňovala i středověká filosofie v tom smyslu, že je zařadila mezi tzv. „transcendentálie“. Předpoklady a možnosti opodstatnění tohoto ztotožnění viz. White, F.C., *Love and Beauty in Plato's Symposium*, in: *Journal of the History of Ideas*, roč. 109. (1989), ss. 149-157.

„A o této touze se domníváš, že je společná všem lidem a že všichni si přejí mít dobro stále, či jak myslíš? Právě tak, děl jsem, že je společná všem.“<sup>44</sup>

Vidíme, že zde Platónovy úvahy dospívají k pojetí eróta jako jakési základní lidské síly<sup>45</sup>, latentně přítomné v každém člověku, která podněcuje obecné lidské usilování o dobro, přesněji řečeno o trvalé vlastnictví dobra. Jiný názor o povaze této síly zaujímá ve svém článku<sup>46</sup> Donald Levy. Vychází z odlišné interpretace Sokratovy odpovědi, jež jsme právě citovali. Podle Levyho nelze jednoznačně rozpoznat, zda 1) přijímá celé tvrzení, nebo 2) se jeho kladná odpověď vztahuje pouze na část „je společná všem lidem“, zatímco druhá část tvrzení „všichni si přejí mít dobro stále“ tím zůstává nepotvrzena. Levy se přiklání k druhé možnosti a tvrdí, že Sokrates vlastně jinými slovy říká, že všichni lidé *čas od času* touží po dobru. Z tohoto tvrzení dochází k závěru, že zdaleka ne všechno lidské jednání je motivované láskou a tak lásku nelze považovat za esenciální aktivitu duše (člověka). K postupu Levyho argumentace mám následující námitku: i přesto, že bychom přijali jeho trochu krkolomnou verzi o tom, že Sokrates odpovídá pouze na první část tvrzení, neznamena to přece, že druhou část odmítá. Levy nepoukazuje na jediné místo v textu, kde by druhá část našeho tvrzení explicitně zamítnuta. Navíc, problematická je již samotná Levyho interpretace smyslu druhé části našeho tvrzení. Tento smysl se ozřejmí teprve tehdy, přesuneme-li se v rozhovoru mezi Sokratem a Diotimou o pár vět dál, kde narazíme na místo, v němž je Sokratem přijato tvrzení, že „láska je touha mít trvale dobro“. Sokrates jinými slovy říká, že touha, jež je společná všem lidem (jak je přijato výše), má takovou povahu, že si přeje mít dobro trvale. Netvrdí se zde tedy nic o stálosti této touhy (zda lidé touží stále nebo jenom čas od času), nýbrž něco o jiné její vlastnosti (jde o takovou touhu, která pokud již vznikne a trvá, přeje si mít dobro ne jen pro tuto chvíli ale napořád). Domnívám se, že záměr doplnit charakteristiku diskutované touhy o tuto vlastnost je také pravým smyslem druhé části problematického místa, na které se Levy odvolává. Nejde v něm tedy o stálost lidské touhy po dobru (jak trochu předčasně tvrdí Levy) ale o způsob, jak lidé po tomto dobru touží. Z uvedených důvodů se domnívám, že jeho argument lze považovat za problematický. V kontrastu k Levymu se moje interpretace opírá o fakt, že je-li určitá vlastnost společná všem jedincům téhož druhu, jedná se pravděpodobně o podstatnou charakteristiku tohoto druhu, o charakteristiku, jež konstituuje esenci tohoto druhu. V tomto smyslu o erótu hovořím jako o esenciální lidské touze po dobru.

---

44 Platón, *Symposion*, s. 43.

45 Srv. Plótinus, *Enneady* III V 9.

46 D. Levy, *The definition of love in Plato's Symposium*, s. 289.

Každý z nás tedy vědomě či podvědomě usiluje o dobro. Jen jisté lingvistické omezení, na které jsme již upozornili<sup>47</sup>, nás vede k tomu, abychom láskou (erós) nazývali pouze ono tíhnutí k dobru, jež se odehrává v dimenzi erotického vztahu, zatímco ve skutečnosti se erós vztahuje k veškerému lidskému úsilí o dobro.

Jak se ale toto obecné úsilí projevuje v lidském chování? Jaké podoby na sebe bere v lidském světě láska? Naše úsilí o dobro se uskutečňuje převážně „plozením v krásném“:

„Všichni lidé, Sokrate, mají plodivý pud ve svém těle i v duši, a když dospějí do určitého věku, touží naše přirozenost plodit.“<sup>48</sup>

Podle Diotimy se erós v lidské duši projevuje jako touha plodit. Ta je pocíťována jako neustále napětí a může se stát zdrojem velkého duševního utrpení, nemáme-li možnost ho ventilovat. Diotima přirovnává člověka k těhotné bytosti<sup>49</sup>, která k tomu, aby mohla rodit potřebuje určitý impuls.

V těchto překrásných úvahách odhaluje Platón skutečnou roli krásy. Krása má jedinečnou, nezaměnitelnou funkci v procesu lidské tvořivosti (resp. schopnosti plodit). „Avšak v ošklivém [naše přirozenost] rodit nemůže, nýbrž v krásném.“<sup>50</sup> Je to jen a jen krása, která nás zbavuje onoho nesnesitelného pnutí a umožňuje upokojit naši zjitřenou duši. Krása podněcuje naši schopnost plodit, neboť probouzí naši představivost a inspiruje našeho ducha k velkolepým myšlenkám a činům.

Krása tedy není tím skutečným předmětem lásky, je „pouze“ jakýmsi katalyzátorem naší tvořivosti, pomocí které se člověk vyrovnává se svou konečností. Na otázku, zda a co mají společného na první pohled tak různé lidské činnosti a díla, jako je tělesná láska, Homérovy eposy nebo slavné hrdinské činy, by Platón odpověděl, že za nimi stojí jediná lidská touha – touha spojená se snahou vyrovnat se s údělem vlastní konečnosti. Jedná se o touhu konečné bytosti zachovat své bytí skrze plody vlastního těla či ducha, v nichž by tato bytost určitým způsobem mohla přežívat dál i po své smrti. Za trochu nejasných okolností<sup>51</sup> vyvozuje Diotima

---

47 Platón, *Symposion*, s. 7.

48 Tamt., s. 45.

49 Tato metafora silně ovlivnila renesanční malířství, například Boticelliho, Rafaela nebo Tiziana.

50 Platón, *Symposion*, s. 45.

51 “Plození je pro smrtelného tvora něco věčného a nesmrtelného. Neboť z přijatých myšlenek nutně vyplývá, že člověk zároveň s dobrem touží po nesmrtelnosti, když láska chce mít dobro trvale.. Tedy z této myšlenky nutně plyne, že láska touží i po nesmrtelnosti.” Viz. tamt., s. 45 – 46.

z lidské touhy po trvalém vlastnictví dobra touhu po nesmrtnosti a připisuje tak erótově touze již třetí cíl: po kráse a dobru je to nesmrtnost.

Platón v *Symposiu* rozlišuje dva druhy nesmrtnosti. Nesmrtnost smrtelných bytostí je na rozdíl od nesmrtnosti bohů, kteří jsou „stále naprosto totéž“<sup>52</sup> možná pouze zprostředkovaně a to tím způsobem, že po sobě zanechají stejné jedince jako jsou oni sami. Člověk jakožto smrtelná bytost si tedy může svou nesmrtnost zajistit jediným způsobem, plozením. Ve *Faidrovi* Platón rozvíjí doktrínu o individuální lidské duši jako o božské substanci, která je nesmrtná<sup>53</sup>. Někteří autoři, jako je například R. Hackford<sup>54</sup> vnímají pojetí nesmrtnosti ve *Faidrovi* a v *Symposiu* jako dvě naprosto odlišná, a navíc rozporná stanoviska, a tak jsou nuceni hledat vysvětlení proč, za předpokladu, že tyto dva dialogy byly napsány ve stejném období Platónova života, neobsahují stejnou doktrínu o nesmrtnosti. Hackfordův závěr je poměrně radikální. Podle něj je pojetí předložené v *Symposiu* výrazem skepse a pochybností, jež měl Platón ohledně platnosti svých závěrů o nesmrtnosti duše ve *Faidrovi*. Na podezřelé ticho, jenž se rozprostírá kolem tématu nesmrtnosti duše v *Symposiu* upozorňuje také J.M. Rist.<sup>55</sup> Domnívám se, že řešení, jako je například Hackfordovo, je možná nepřiměřené vzhledem ke skutečné závažnosti problému, který tato dvě tato pojetí představují. V *Symposiu* se nenalézá jediné místo, kde by Platón popřel nesmrtnost duše. Celé, údajně rozporné stanovisko, lze shrnout do dvou tvrzení. 1) Člověk je smrtelná bytost. 2) Jako smrtelná bytost se snaží překonat svou vlastní konečnost, svou smrtelnost. První tvrzení by nás nemělo znepokojovat, stejné definice se člověku dostává i ve *Faidrovi*<sup>56</sup>. A skutečnost, že se smrtelný tvor (který nepřemýšlí o možnosti nesmrtné podstaty své duše) snaží nějak vyrovnat s vlastní smrtelností, je pak naprosto autentickou lidskou situací. V tomto světle není Sokratova úvaha ničím jiným než hlubokým intuitivním vhledem do struktury této psychické pohnutky. Je tedy skutečně nezbytné chápat tyto teze ze *Symposia* jako teze zpochybňující nesmrtnost duše, jež je jednou ze základních idejí dialogu *Faidros*? Rovněž bych v této souvislosti chtěla podotknout, že uvedené Sokratovy teze

---

52 Tamt., s. 47.

53 Platón, *Faidros*, Praha 2003, s. 34.

54 R. Hackforth, *Immortality in Plato's Symposium*, in: *The Classical Review*, roč. 64, č. 2. (1950), ss. 43-45.

55 Ten toto ticho připisuje Platónově nutnosti čelit důsledkům své teorie trojdílné duše. Viz. J. M. Rist, *Eros and Psyche*, s. 105.

56 “A toto celé spojení, duše a tělo, bylo nazváno živok a dostalo příjmení smrtelný” viz. Platón, *Faidros*, s. 35.

nepředstavují žádný podstatný problém ani pro argumentaci takového zastánce nesmrtelnosti duší, jakým byl Ficino už ve svém spisu *De amore*.<sup>57</sup>

Plození staví mladého jedince na místo starého a tímto způsobem se uchovává vše smrtelné. Tak to činí ti, „u kterých jsou obtěžkána těla, a obracejí se k ženám a zde projevují lásku: plozením dětí si opatřují, jak myslí, nesmrtelnost“<sup>58</sup>. K plození však nedochází pouze na tělesné rovině, ale i na rovině duchovní, kdy krása podněcuje lidskou schopnost plodit k duchovním a uměleckým výtvorům.

Co může být pro někoho těžko pochopitelné je fakt, že tak zdánlivě nesobecké jednání jako je plození a především výchova dětí je vysvětleno sebestřednou snahou člověka o sebezachování, jinak řečeno o jednání, jež je motivované ušlechtilou touhou po dobru, ovšem nikoliv po dobru pro naše potomky, ale primárně pro nás samotné.

„Plození v kráse“ na sebe bere v lidském jednání mnoho rozličných podob, jež mají totožný původ, touhu stát se nesmrtelným. Nabízí se ale otázka, co ovlivňuje způsob jakým bude tato touha naplněna? Můžeme poukázat na obecné lidské dispozice (u některých lidí jsou „obtěžkána“ těla a u jiných duše), ale na druhé straně můžeme princip diverzifikace touhy „plodit v kráse“ hledat také na straně krásy. Vlastos<sup>59</sup> poukazuje na určitou korespondenci mezi příslušným druhem krásy a způsobem „plození v kráse“.

Tělesná láska podněcená pohledem na krásné tělo byla podle Platóna původní, nicméně nejméně hodnotnou formou „plození v krásném“. V úvahách o předfilozofickém pojetí eróta, vložených do úst Sokratových spoluhodovníků, jsme se snažili poukázat na téměř univerzální, nekritickou víru ohledně místa tělesných slasti v lásce k mladíkům. Předvedli jsme, že ani Pausaniův koncept Uranské<sup>60</sup> lásky nevyklučoval slasti těla, nýbrž pouze spojil jejich užívání s duchovními a intelektuálními cíli. U Platóna je tomu jinak.

Vlastos ukazuje na několik důvodů<sup>61</sup>, proč se domnívat, že Platón k této věci zaujal spíše odmítavý postoj, a hovoří o novém druhu<sup>62</sup> pederastické lásky, která se

---

<sup>57</sup> M. Ficino, *De amore*, ss. 56-58. (K dispozici jsem měla dosud nevydaný překlad F. Karfíka, kterému děkuji za jeho laskavé poskytnutí. Má paginace odkazuje na strany v pracovní verzi překladu.)

<sup>58</sup> Platón, *Symposion*, s. 48.

<sup>59</sup> „...he holds that what we love in each of them is always some variety of beauty which release in us the corresponding power of „birth in beauty“ viz., Vlastos, *The Individual as Object of Love in Plato*, in: *Platonic Studies*, Princeton 1973, s. 22.

<sup>60</sup> tj. lásky k hochům spojené s láskou k moudrosti

<sup>61</sup> Mezi nimi je i jeden důvod nalézající se v *Symposiu*. Platónův odmítavý postoj je naznačen v poslední promluvě, kdy krásný Alkibiades vypráví o noci, kterou strávil na lůžku vedle svého milovníka Sokrata a probudil se „jako by byl spal s otcem nebo starším bratrem“ viz. Platón, *Symposion*, s. 61.

výše zmíněné korespondenci vymyká. Platónská láska k mladíkům, ačkoliv byla zcela smyslově založená, nevyhledávala své tělesné završení, a tak přeměňovala fyzické vzrušení v intelektuální či duchovní energii. Spojení „platónská láska“<sup>63</sup> se poprvé objeví až o mnoho století později v dopisu<sup>64</sup>, jehož autorem je Marsilio Ficino, který ho použije pro vyjádření povahy ryze *duchovního* vztahu mezi dvěma přáteli. U Ficina se jedná o náklonnost či spojení dvou duší, které zcela opomíjí účast smyslů a působení tělesné krásy, zatímco v *Symposiu* má láska silný smyslový základ. Dokonce i onen žádoucí erotický vzestup, který podnikáme s Diotimou (Platónem) a jež nás má dovést za hranice veškeré pozemské krásy, má svůj počátek v lásce ke kráse těl, ať už je tato láska fyzicky naplněna či ne.

Na dalším stupni stojí duševní láska ke kráse v duších, ještě výše je ceněn milující pohled na krásu činností a zásad veřejného života a nejvýše v pomyslném žebříčku pozemských krás stojí krásu věd a filosofie. Cesta po těchto stupních lásky postupně očišťuje pohled člověka, jehož rozsah se na každém stupni rozšiřuje až zírání na „veliké moře krásy“<sup>65</sup> rodí „mnoho krásných a velikých řečí a myšlenek v nezávistivém filozofování“<sup>66</sup>. Skutečnou dokonalost však plodí pouze ten, kdo je přiveden na cestě lásky až na samotný vrchol erotického zasvěcení a uvidí „samo božské, jednotné krásno“<sup>67</sup> – platónskou ideu krásy. Jen kvůli dosažení tohoto stupně „byly podstupovány všechny dřívější námahy“<sup>68</sup>. „Všechny předchozí objekty, na které jsme cestou narazili – těla, duše, instituce, vědecká nebo umělecká díla, byly milovány jako prostředky naší snahy přiblížit se krok za krokem“<sup>69</sup> k této ryzí kráse. Diotima odhaluje skutečné tajemství lásky: nejzazším a jediným skutečným objektem naší lásky je idea krásy. Cesta, po které vede Diotima, má jediný cíl, „dostoupit k onomu poznání, jehož předmětem není nic jiného než právě ona krásu sama“<sup>70</sup>. Není to cesta dialektického rozumu, ale cesta lásky. Na konci Sokratova monologu zazní věta, která možná nejlépe vystihuje hodnotu, jakou lásce připsal Platón v *Symposiu*.

---

62 “Plato discovers a new form of pederastic love, fully sensual in its resonance, but denying itself consummation, transmuting physical excitement into imaginative and intellectual energy.” Viz. Vlastos, *The Individual as Object of Love in Plato*, s. 22-23.

63 Spojení “platonic love”, jež je běžně používáné v anglických překladech a článkách, lze do češtiny přeložit jako “platonická” nebo “platónská” láska. Rozhodla jsem se pro druhou variantu, neboť význam slova “platonický” je zatížen jeho četným užíváním v nefilozofickém kontextu.

<sup>64</sup> jedná se o dopis Alamannovi Donatimu

<sup>65</sup> Platón, *Symposion*, s. 50.

<sup>66</sup> Tamt.

<sup>67</sup> Tamt., s. 51.

<sup>68</sup> tamt., s. 50.

<sup>69</sup> Vlastos, *The Individual as Object of Love in Plato*, in: *Platonic Studies*, Princeton 1973, s. 23.

<sup>70</sup> Platón, *Symposion*, s. 51.



“Nikdo by tak snadno nezískal lidské přirozenosti lepšího pomocníka k dosažení tohoto statku nad Erosa”<sup>71</sup>

---

<sup>71</sup> Tamt., s. 52.

## Hodnota lásky v Platónově koncepci

Na první pohled se zdá, že Platón nemohl lásku docenit víc, než když ji připsal stejnou schopnost jako dialekticky uvažujícímu rozumu dovést poznání člověka do nadsmyslného světa idejí<sup>72</sup>. Má ale v Platónových očích láska nějakou skutečnou, vnitřní hodnotu? Hodnotu, jež by z lásky učinila předmět, o něž máme usilovat kvůli němu samému, tak jako usilujeme o dobro či nesmrtelnost?

Dříve než se mlčky a s posvátnou úctou ponoříme do hlubin Platónova moře krásy a spolu se Sokratem vystoupáme k nejvyššímu vrcholu erotického zasvěcení, neměli bychom se ptát sami sebe, zda láska nepředstavuje pro lidský život ještě nějaký jiný zdroj obohacení než představuje samotná její schopnost dovést poznání člověka za hranice smyslového světa? Nepřehlídí Platónova definice nějakou vnitřní, svébytnou kvalitu lásky, jíž nelze redukovat na její schopnost zprostředkovat člověku určité poznání? Jinak řečeno, nepodceňuje Platón význam lásky pro lidský život, když hodnotu lásky redukuje na její hodnotu instrumentální?

Problém vnitřní hodnoty lásky v Platónově koncepci odhalil Donald Levy v článku *The definition of love in Plato's Symposium*. Správně postřehnul, že samotná láska nahlížená bez spojení se svým objektem nemá v Platónově koncepci žádnou hodnotu. Láska není nic víc než pomocník k dosažení určitých statků<sup>73</sup>, „cesta k překonání nedostatku“<sup>74</sup> či prostředník mezi dvěma sférami skutečnosti<sup>75</sup> a její hodnota pro lidský život spočívá pouze a jedině v tom, nakolik plní tyto své funkce pomocníka či prostředníka. Chápána jako prostředek není nikdy hlavním a konečným cílem našich životních snah a milostných aktivit.

Oproti jednoznačně optimistické a spontánní víře v určitou neredukovatelnou hodnotu lásky (chápané především jako lásky sexuální) pro lidský život, která spojovala prvních pět promluv, Sokrates namítá, že láska sama o sobě není ani krásná ani dobrá.<sup>76</sup> Nemá božský původ, nýbrž přirozenost daimóna, bytosti uprostřed mezi bohem a člověkem a v životě člověka je dobrá jen jako služebník ve věci vyšších účelů lidského života než je láska sama.

---

<sup>72</sup> Graeser v tomto smyslu hovoří o nepojmovém rozměru poznání idejí a dobra a poukazuje na to, že Platónova nauka vykazuje značné rysy intelektuálního mysticismu. Viz., A. Graeser, *Řecká filozofie klasického období*, Praha 2000, s. 214.

<sup>73</sup> Jako esenciální síla v člověku, jež umožňuje erotický vzestup

<sup>74</sup> Jako potomek Penie a Porose

<sup>75</sup> Jako velký daimón

<sup>76</sup> Platón, *Symposion*, s. 39.

Láska tedy v Platónově koncepci nemá vlastní, vnitřní hodnotu. Její hodnota je zcela odvozena od hodnoty objektu této lásky. Toto poznání má pro nás velkou hodnotu, neboť se týká jádra Platónovi koncepcie eróta v Symposiu. Dává nám totiž klíč k pochopení logiky Platónovy slavné „scala amoris“<sup>77</sup>. Tu si lze představit jako hierarchické uspořádání jednotlivých typů lásky podle jistého hodnotícího kritéria, jehož předmětem je vždy objekt, k němuž se dotyčný druh lásky vztahuje. Tímto hodnotícím kritériem je krása<sup>78</sup> milovaného objektu. Tak jak stoupáme vzhůru po tomto žebříku, zvyšuje se hodnota krásy, jež vyvolává touhu plodit. „Krása v duších je cennější než krása těla“, vysvětluje Sokratovi Diotima rozdíl mezi hodnotou krásy objektů lásky na prvních dvou stupních a obdobné pravidlo uplatňuje na každém vyšším stupni „scala amoris“. Nabízí se otázka, jak je vůbec možné uvažovat o tom, že krása určitého objektu je cennější než krása jiného, když je tato jejich společná kvalita odrazem jediného, vnitřně jednotného, ideálního exempláře krásy? Neodráží se snad v každém objektu, v každé milované věci či osobě stejná idea krásy?

Abychom pochopili, co má Diotima na mysli, když říká, že krása duše je cennější než krása těla, připomeňme si již zmíněnou korespondenci mezi druhem krásy a způsobem „plození v kráse“. To, co na každé věci milujeme je určitá podoba krásy, která podněcuje odpovídající schopnost „plození v kráse“ a dává tak vzniknout „potomkům“ naší tvořivosti. Od Diotimy se dovídáme, že lidé, jejichž plození probíhá na duchovní rovině, „jsou spolu spojeni daleko silnějším svazkem než jsou obyčejné děti, a pevnějším přátelstvím, poněvadž jejich společné děti jsou krásnější a nesmrtelnější“.<sup>79</sup> Krása duše člověka je tedy cennější než krása těla v tom smyslu, že podněcuje duši člověka k plození krásnějších a nesmrtelnějších potomků. Čím výše se na Platónově „scala amoris“ nacházíme, tím jsou plody naší lásky krásnější, dokonalejší a nesmrtelnější.

Poněkud jiná cesta k pochopení skutečnosti, proč Diotima hodnotí duševní krásu jako cennější, není v textu explicitně vyznačena, ale nabízí se jako velmi přirozené vysvětlení. Pokud si vzpomeneme na Diotiminu definici lásky jako touhy po

---

<sup>77</sup> „Scala amoris“ (žebřík lásky), latinský termín, který používal například Marsilio Ficino, představuje určitou hierarchii určitých druhů krásy, resp. lásek k těmto krásám, po níž lze vystoupat jako po žebříku až k nadmyslové skutečnosti. Tuto hierarchizaci eróta, která se přímo vztahuje k myšlence absence vnitřní hodnoty lásky u Platóna, uvádí ve svém článku *The definition of love in Plato's Symposium* D. Levy.

<sup>78</sup> řecký termín kalon (krásný) je široký eticko-estetický pojem vztahující se k hodnotě objektu, jeho význam se tedy blíží i slovu „hodnotný“

<sup>79</sup> Platón, *Symposion*, s. 48.

trvalém vlastnictví dobra<sup>80</sup> (resp. krásy), zjistíme, že krása duše nebo určité teorie či myšlenky takovému náročnému požadavku vyhovuje mnohem lépe než krása těla. Tělo jako objekt lásky nenabízí žádnou záruku na splnění této touhy. Květ těla totiž velmi rychle vadne a naše touha tak může utrpět bolestnou ztrátu. Krása duše nabízí mnohem více jistoty, ale přeci jen ještě ne jisté trvalé uspokojení. I duše člověka totiž podléhá procesu změny, podobně jako lidské tělo. Celý život považujeme jednoho člověka za toho samého od dětství až do stáří, „ačkoliv v sobě nemá nikdy týchž složek, nýbrž se stále omlazuje a staré ztrácí. (...) A nejen co se týče těla, ale i co do duševního chování, povaha názory, žádosti, radosti, bolesti, strachy nejsou u jednoho každého stále tytéž, nýbrž jedny vznikají, druhé zanikají.“<sup>81</sup> Ani láska ke krásné duši z nás tedy nesnímá riziko ztráty. Až teprve krása filozofických myšlenek, vědy či matematiky dává naší touze určité záruky: jejich životnost totiž bývá často delší než individuální lidský život. Štěstí, které nabytím tohoto dobra vzniká, má trvalejší charakter, neboť není zakotveno ve světě přírody, jež vnáší do našeho života prvek nekontrolovatelnosti a náhody. V této souvislosti se můžeme odvolat na slova Marthy C. Nussbaumové: „Hlavním rysem tohoto vzestupu je, že milovník postupně uniká náhodě.“<sup>82</sup> Pokud milovník pochopí, jakých rizik jeho lásku zbavuje každý jeho krok vzhůru, nemůže se již nadále spokojit s „jednotlivým zjevem krásy jako služebník některého jednoho chlapce nebo muže nebo jednoho zaměstnání“<sup>83</sup>, ale jeho poznání ho motivuje k tomu, „aby měl zrak obrácen na veliké moře krásy“<sup>84</sup>, které pro jeho milostnou touhu znamená především moře jistoty. „Uvadne-li jedna světská krása či ukáže-li se jako neovládutelná, zbývá nezměrné moře: jen stěží kdy ztrátu této kapičky pocítí.“<sup>85</sup> Nyní už chápeme, proč Diotima tvrdí, že jediný hodnotný způsob našeho života<sup>86</sup> je život v kontemplaci ideje krásy, to je takový život, ve kterém je nám milovaný objekt vždy pohotově k dispozici, ve kterém naše osobní štěstí nepodléhá nahodilosti přírodního světa, neboť toto krásno „je věčné a ani nevzniká ani nezaniká, ani se nezvětšuje ani ho neubývá.“<sup>87</sup> Musíme obětovat vzrušující milostné vytržení z oslnivé krásy mladíků jako je Alkibiadés, onu prudkou lásku ke

---

<sup>80</sup> „Láska je touha mít trvale dobro“ viz. Platón, *Symposion*, s. 44.

<sup>81</sup> Tamt., s. 47.

<sup>82</sup> M. C. Nussbaum, *Křehkost dobra*, Praha 2003, s. 374.

<sup>83</sup> Platón, *Symposion*, s. 50.

<sup>84</sup> Tamt.

<sup>85</sup> M. C. Nussbaum, *Křehkost dobra*, s. 374.

<sup>86</sup> Na tomto stupni života, milý Sokrate, pravila cizinka z Mantineje, ač jestliže vůbec kde jinde, stojí člověku za to žít, když se dívá na krásno samo. Platón, *Symposion*, s. 51.

<sup>87</sup> Tamt., s. 50.

krásnému tělu našeho miláčka, a dostane se nám mnohem většího a trvalejšího uspokojení. „Místo těla a všech pozemských malicherností musí, a tedy může být nalezen cíl nesmrtelný. Místo bolestného toužení po jednotlivém těle a duchu, blažená rozjímavá dokonalost.“<sup>88</sup> I na tomto nejvyšším stupni života získává láska podobné charakteristiky, jaké inherentně náleží jejímu objektu: je stálá, protože se obrací k nesmrtelnému a neměnnému objektu a činí z našeho nedokonalého pozemského života dokonalý a krásný výtvar naší tvořivé schopnosti, neboť i objekt, jenž tuto tvořivost podněcuje, je nejvyšší měrou krásný<sup>89</sup> a dokonalý.

Po té, co jsme odhalili základní princip Platónovy „scala amoris“, nebude těžké domyslet, jaké důsledky z něj vyplývají pro hodnotu lásky k jedné, konkrétní osobě. Jak tato jedinečná, konkrétní bytost ob stojí v teorii, kde je lásce připsána jen instrumentální hodnota jako pomocníkovi na cestě k dosažení neosobního, ideálního objektu? Může pomíjivá a ze své podstaty nedokonalá krása člověka podléhající stáří, nemocem, různým nahodilým událostem vůbec konkurovat dokonalé, neměnné a věčně zářící kráse ideje krásy? Tušíme, že v takto nastavených podmínkách je význam lásky v mezilidských vztazích velmi oslaben. Skutečný problém Platónovy koncepce však nespočívá v podcenění hodnoty osobní lásky k jedinému člověku, ale ve skutečnosti, že se člověk jako celistvá a jedinečná bytost objektem lásky v této teorii vůbec nemůže stát. Na tento fakt upozornil ve svém článku *The Individual as Object of Love* Gregory Vlastos a označil jej za největší trhlinu Platónovy teorie. V jejím rámci totiž naše láska není citem k jedné celistvé osobě, ale láskou k určité ideální verzi této osoby, která je složena z jejích nejlepších vlastností.

„Máme milovat lidi, pokud – a pouze pokud – jsou dobří a krásní. Ale protože jen příliš málo lidí je vrcholným dílem zdatnosti, a dokonce ani ti nejlepší z těch, které bychom mohli milovat, nejsou zcela zbaveni sklonů k ohavnému, sprostému,

---

<sup>88</sup> M. C. Nussbaum, *Křehkost dobra*, s. 376.

<sup>89</sup> Případ, kdy nějaká idea F-osti má vlastost F je v současné době znám pod pojmem “sebepredikace”, který ve své logice zavedl Bernard Russell. Logické obtíže problému sebepredikace idejí spočívají v tom, že pokud má idea onu vlastnost, která se predikuje o věcech, jež na ní mají účast, stává se tak prvkem své vlastní třídy. To ale zpochybňuje samotný smysl předpokladu existence idejí a vede k takovým paradoxům jako je tvrzení, že idea mnohosti musí mít vlastnost mnohosti, což naprosto odporuje základní charakteristice idejí jako vnitřně jednotných a jednoduchých entit. Tyto logické obtíže mohou někoho vést k závěru, že ontologie Symposia i jiných středních dialogů byla Platónem navržena kvůli čistě logickým semantickým a epistemologickým účelům. G. Vlastos upozorňuje na vážné důsledky takových úvah pro interpretaci Platónovi teorie lásky. Je užitečné si položit otázkou, jak by mohla být idea krásy chápána jako čistě logická entita, která není sama o více krásná než ošklivá nejzazším objektem lásky v teorii, v níž je existence lásky takovým způsobem podmíněna krásou? Více viz. G. Vlastos, *The individual as object of love in Plato*, s. 24.

<sup>89</sup> Vlastos, *The individual as object of love in Plato*, s. 31. Převzato z M. C. Nussbaum, *Křehkost dobra*, s. 347-348.

obyčejnému, směšnému, a jestliže se má naše láska k nim zakládat pouze na jejich ctnosti a kráse, pak předmětem naší lásky nikdy nebude jedinec v jedinečnosti a celistvosti jeho či její individuality.“<sup>90</sup>

Pravým objektem lásky nikdy není osoba jako komplexní celek, ale jako držitel predikátu „krásný“. Milujeme pro krásnou tvář či krásu charakteru, ale nikdy ne celého člověka jako zvláštní, neopakovatelný celek více či méně dokonalých kvalit.

Držitelem predikátu „krásný“ v Platónově teorii nejsou jen lidské osoby, nýbrž také abstraktní, neosobní entity, jako je například matematický zákon, estetická koncepce či politická teorie, jež jsou jako objekty platónské lásky hodnoceny výše než lidé. Jejich nadřazenost je zřejmá z jejich umístění v Platónově „scala amoris“, kde se nacházejí na vyšších stupních, než osobní láska k člověku, jež je vnímána spíše jako jakýsi odrazový můstek pro dosažení dokonalejších forem lásky.

„Vrcholným okamžikem naplnění – nejvyšším výkonem, pro který se má menších lásek užívat jako kroků – je takový okamžik, který je nejdál od náklonnosti ke konkrétním lidem.“<sup>91</sup>

Logika konceptu „scala amoris“ odkazuje lásku k člověku do sféry přechodných cílů, kterých se má užívat jen přiměřeně a cílevědomě v zájmu vyšších účelů. Mezilidské lásce zůstává nedůstojná role stupně k vyšším metám, který po té, co jsme po něm vystoupali, můžeme s klidným svědomím odhodit. To je cena, kterou láska v Platónově koncepci platí za svou schopnost být dokonalým pomocníkem lidské přirozenosti v jejím duchovním vývoji.

Člověk je milován jen natolik, nakolik odráží vlastnosti dokonalé ideje. Jakmile si tuto skutečnost jednou uvědomíme, nemůžeme už nikdy podlehnout vášnivě erotické lásce k jednomu člověku – vyměnit dokonalý ideál za pouhý nedokonalý, dočasný obraz. Nelze tedy připustit ten druh argumentů, které se snaží Platóna před uvedenou kritikou hájit tvrzením, že ačkoliv užíváme individuální osobu takovým způsobem, že ji nazýváme jako příklad krásy, k tomu, abychom získali poznání skutečné krásy, neznamená to ještě, že tohoto člověka nemůžeme skutečně milovat. Toto stanovisko se pokouší hájit, dle mého názoru nepřesvědčivě, například D. Levy<sup>92</sup>, když místo obrazu hovoří o člověku jako o příkladu krásy. Ani člověk jako

---

<sup>90</sup> Vlastos, *The individual as object of love in Plato*, s. 31. Převzato z M. C. Nussbaum, *Křehkost Dobra*, s. 347.

<sup>91</sup> Vlastos, *The individual as object of love in Plato*, s. 31. Převzato z M.C. Nussbaum, *Křehkost Dobra*, s. 347

<sup>92</sup> Viz. D. Levy, *The definition of love in Plato's Symposium*, s. 28.

příklad krásy však není pro naši lásku relevantní jako celek, ale jen do té míry, do jaké znázorňuje onu vlastnost „být krásný“. Trhlinu, kterou Vlastos objevil v Platónově teorii lásky nezacelí ani interpretace C.D.C Reeve<sup>93</sup>, podle nějž smyslem této teorie není připsat lásce transcendentní cíl se všemi důsledky, jež z toho vyplývají pro osobní lásku k člověku, nýbrž jde o lekci ve správném způsobu lásky k mladíkům spojené s pedagogickými účely. Erotický výstup zvyšuje milovníkovu schopnost, aby plodil a „vynalézal takové myšlenky, které by činily mladé lidi lepšími“<sup>94</sup>. Tím, že se milovníkova láska zaměří také na další objekty Platónovy „scala amoris“, se podle Reeve nevzdá svého miláčka, pouze umožní lépe pečovat o mladíkův duševní vývoj. To je možná pravdivý, ale zdá se mi, že jen vedlejší efekt milovníkova vlastního úsilí po trvalém vlastnictví dobra, resp. krásy, jež činí člověka šťastným<sup>95</sup> a jež motivuje jeho vůli k výstupu k nevyčerpatelnému zdroji krásy. Reevova interpretace opomíjí nezbytnou podmínku, jež podle Vlastose vyjadřuje specifikum nejvyšší formy osobní lásky k člověku, a tím je přát a činit druhému dobro *kvůli němu samému*<sup>96</sup>. Mladíkovu dobro je ve skutečnosti jen jedním z vedlejších efektů milovníkových vlastních erotických aktivit při výstupu za hranice smyslového světa:

„A tak ten, kdo správně jde nebo od jiného je veden po cestě lásky“<sup>97</sup>, postupně zjišťuje, že na konci jeho namáhavé cesty nestojí lidská bytost, ale ideální entita. Účelem této cesty není nalezení náležitého způsobu, jak milovat mladíky, ale dosažení ideální, vůči času imunní, skutečnosti, která by uspokojila naši touhu po dokonalosti, jež je – omezena hranicemi smyslového světa a tak odkázána na matné odlesky a pouhé „přeludy krásna“<sup>98</sup> – předem odsouzena ke zklamání. Erós, pomocník na této cestě, vyjadřuje možnost vztahu člověka jako konečné smyslové bytosti k transcendentní skutečnosti. Podobně jako Erós, veliký daimón z Diotimina mýtu, který spojuje dvě oddělené sféry skutečnosti, dokonalý svět nesmrtelných bohů a svět lidských smrtelníků, je (správně vedený) Erós chápaný jako esenciální lidská

---

<sup>93</sup> Viz. C. D. C. Reeve, *Plato on Friendship and Eros*, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, in: <http://plato.stanford.edu>

<sup>94</sup> Platón, *Symposion*, s. 49.

<sup>95</sup> „Šťastní jsou šťastní nabytím dobrého a již není potřebí další otázky, k jakému účelu chce ten člověk být šťasten, nýbrž zdá se, že ta odpověď je již konečná.“ Viz. tamt., s. 43.

<sup>96</sup> G. Vlastos, *The individual...*, s. 4-5. Tuto podmínku Vlastos nalézá v Aristotelově definici lásky z *Rétoriky* (1380b35-1381a1).

<sup>97</sup> Platón, *Symposion*, s. 51.

<sup>98</sup> Tamt., s. 50.

touha po dobru mostem mezi dvěma oddělenými světy, nestálým světem časoprostorových věcí a neměnným světem ideálních jsoucen.

Skutečnost, že Platón umístil ve své „scala amoris“ lásku k abstraktním, neživým objektům výše než lásku k člověku a že jediným skutečným objektem lásky stanovil ideu krásy a rovněž jeho odhalení jedinečné role krásy v procesu „plození v krásě“, vede k závěru, že nezamýšlel vytvořit teorii lásky v mezilidských vztazích. Z tohoto hlediska se lze domnívat, že se může jednat mimo jiné o teorii univerzální tvořivé schopnosti člověka, o možnostech a předpokladech jeho umělecké, vědecké, či filozofické kreativity, umožňující mu mimo jiné vyrovnat se s vlastní konečností. Z popisu kontemplativního, důstojného spočinutí v pohledu na „samo krásno čisté, ryzí, neporušené příměsky, nenaplněné lidským masem, barvami a mnohou jinou pozemskou malicherností“<sup>99</sup> v kontrastu s výstupem opilého a křičícího, zamilovaného Alkibiada, jehož šílenosti a žárlivosti se Sokrates hrozí, není obtížné rozeznat, které podobě lásky dává Platón přednost a připisuje jí větší hodnotu. Vášnivá láska k jednomu člověku nedokáže zajistit ono trvalé dobro, jež je předpokladem stálého vnitřního klidu a štěstí. Je možné si představit situaci, že kdyby Alkibiadés přišel o něco dříve a slyšel Diotimino vyprávění, mohla by ho jeho bolestná zkušenost s láskou dovést k úplně jinému výstupu, než k tomu, jenž následoval bezprostředně po Sokratově promluvě na Agathonově hostině.

---

<sup>99</sup> Tamt., s. 51.



# PLÓTINOS

Jestliže budeme chtít zachytit odraz Platónovy erotické koncepce z dialogu *Symposion* v Plótinových *Enneadách*, jsme postaveni před nelehký úkol. Významnější část Plótinovy reflexe erotické problematiky je roztroušena na mnoha místech *Ennead* a vetkána do sítě vztahů mezi jednotlivými stupni ontologické struktury jeho universa. Kategorie lásky (erós) má v Plótinově filozofii velmi široký rozsah a uplatnění: lze ji spojit snad se všemi úrovněmi skutečnosti, od nejnižšího smyslově vnímatelného světa až po úroveň božského Jedna.

Erós se v Plótinově díle nalézá v mnoha rozličných významových kontextech, ovšem snad nejbytostnější sféra působení Plótinova eróta je spojena s mystickými či duchovními cíli lidského života. Plótinος eróta spojuje se vztahem duše k Jednu a v něm má svou nezastupitelnou roli mystická zkušenost, jako jediná cesta, která umožňuje přechod oné ostré hranice mezi dvěma tak ontologicky rozdílnými světy, světem různosti, pohybu a změny a světem absolutní jednoduchosti a dokonalosti Dobra.

Plótinος tedy rozlišuje více druhů eróta a veden záměrem objasnit jejich vzájemné rozdíly vyplývající z odlišného geneticko-mytologického původu se v jednom ze svých pojednání odvolává na samotného Platóna a na dialog *Symposion*.

## Plótinův výklad pojetí lásky ze *Symposia* v pojednání *O lásce*

V pojednání III 5 *O lásce*<sup>100</sup> si Plótinus, jak napovídá samotný název, vytyčuje za svůj stěžejní cíl podat výklad o podstatě a přirozenosti lásky. Zkoumat přirozenost eróta pro něj v tomto pozdním<sup>101</sup> pojednání neznamena o mnoho více než vyložit Platónovy názory na toto téma obsažené v jeho koncepci v *Symposiu*. Plótinus se očividně nesnaží Platónovu koncepci překročit a rozvinout na jejím základě vlastní erotické učení (ačkoliv se mu na několika místech podaří se od Platónovy koncepce odklonit), ale pracuje s touto látkou úplně jiným způsobem: *Symposion* se stává předmětem alegorického výkladu. Alegorická interpretace - v celku Plótinova díla poměrně neobvyklý způsob filozofické aktivity<sup>102</sup> - se týká především příběhu o zrození Eróta, jenž je součástí Sokratovy řeči na Agathonově slavnosti. Samotný charakter textu nám však ukazuje, že tato Plótinova snaha o alegorickou interpretaci Platónova mytologického zobrazení lásky v postavě velkého daimóna, tedy bytosti stojící uprostřed mezi lidmi a bohy, se chvílemi proměňuje ve výklad Plótinových vlastních metafyzických principů. Jednotliví protagonisté a další prvky mýtu o zrození Eróta, ale i jiné mytologické motivy ze *Symposia* jsou předmětem alegorické interpretace ovládané dominantní snahou zasadit celý výklad do rámce vlastního metafyzického systému, což někdy vede k určitým nesrovnalostem.

Celé pojednání otvírá otázka, zda je láska afektem duše nebo nebeským duchem či bohem. Tímto jsou předznamenány dva základní směry celého výkladu: láska jako afekt, stav či síla lidské duše a láska jako nadpozemská duchovní bytost (bůh nebo daimón), jež je zodpovědná za vznik emocí spojených s láskou v lidské duši. Se závěrem, že by příčina lásky, kterou cítíme, byla mimo nás, ztělesněna v bohu, se ovšem Plótinus jako filozof nemůže spokojit. Hned v zápětí dává svým úvahám o erótu platónský filozofický rámeček. Vznik lásky v duši je spojen s přítomností krásy a její bezprostřední příčinou a jediným zdrojem, ze kterého pramení všechny (více či méně ušlechtilé) formy lásky, je touha po

---

<sup>100</sup> Plótinus, *On love, Enneads III*, Cambridge 1993.

<sup>101</sup> Podle Porfyriova chronologického pořádku se jedná o padesáté pojednání. Chronologicky uspořádaný seznam Plótinových spisů viz. P. Hadot, *Plótinus čili prostota pohledu*, Praha 2003, s. 86.

<sup>102</sup> Alegorický výklad antických mytologických motivů je svým rozsahem ojedinělý úkazem v Plótinově díle. Plótinus se sice alegorickou interpretací mytologických motivů zabývá i v jiných částech *Ennead*, ale jedná se jen o dílčí pasáže, které se objevují v souvislosti s jeho výklady o konstituci intelektu. Více k tomuto tématu viz. V. Němec, *Filozofická theogonie a alegorická exegeze Hesioda v Plótinových Enneadách*, in: *Druhý život antického mýtu*, Brno 2003, s. 64 – 80.

čisté kráse o sobě, přebývajících v lidské duši, společně s vědomím určité vlastní přirozené spřízněnosti s krásou.<sup>103</sup>

Aby vysvětlil, jak vlastně tato, ve své podstatě duchovní touha, může vést ke vzniku nižších forem lásky, jako je láska tělesná, poukazuje na tendenci člověka nasměrovat své zalíbení, jež cítí vůči nějakému objektu i vůči jeho obrazům<sup>104</sup>. Pokud naše duše nachází potěšení a spřízněnost v čisté kráse, je zřejmé, že bude vnitřně inklinovat i k jejím odrazům v hmotném světě. Na tomto tíhnutí člověka k tělesné a pozemské kráse tedy Plótinus neshledává nic špatného, jde o přirozenou tendenci. Problém může nastat až tehdy, když čisté potěšení vede člověka až k tělesnému završení oné touhy.

V těchto úvahách Plótinus směřuje k rozlišení dvou druhů lásky<sup>105</sup>, čisté lásky ke kráse a lásky smíšené. Potěšení ze samotné krásy je předmětem „čisté lásky“, zatímco „láska smíšená“ se s pouhou krásou nespokojí. Tato láska se mísí s touhou po nesmrtelnosti a lidé milující touto láskou vyhledávají krásu proto, aby mohli plodit a zasévat tak semínka vlastní nesmrtelnosti. V základu obou druhů lásky stojí stejný přirozený impuls; pokud však člověk není schopen používat obrazů krásy správným způsobem a nepodaří se mu rozpoznat, kam ho láska měla vést, dostává se do rozporu s přirozeností a jeho láska sklouzne do plození. A tak, upozorňuje Plótinus, touha po dobru ve skutečnosti často zahrnuje pád do zla<sup>106</sup>. Tím ovšem nemá na mysli, že různá smyslná potěšení a tělesná láska jsou špatné ve své podstatě, často je ale podle jeho názoru duše zaměňuje za jediný výraz a cíl své touhy, a teprve tehdy se stávají příčinou skutečného zla.

Tím, že odlišuje čistou lásku prostou touhy plodit od lásky smíšené, která je spojena s touhou po sebezvěčnění, která vyhledává plození, Plótinus výrazně proměňuje obsah platónského konceptu „plození v kráse“. Nejvyšší hodnotu připisuje lásce, jež není spojena s touhou po plození, a tak ji zbavuje pozitivního tvůrčího potenciálu, který měla v Platónově koncepci. Platónská láska je na každém stupni, včetně místa, jež je popisováno jako vrchol erotického zasvěcení, bytostně tvořivá. Plótinus spojuje touhu plodit jen s nižšími typy lásky, a tak z této aktivity činí spíše druhořadou záležitost tělesného plození, která nemá pro kontemplativní život, jehož jediným cílem je zření Dobra a sjednocení s ním, žádný význam.

Převážnou část Plótinova pojednání *O lásce* ovšem tvoří úvahy o Erótu jako nadpozemské duchovní bytosti, které čerpají z bohatých mytologického zdrojů Platónova

---

<sup>103</sup> Myšlenka přirozeného tíhnutí duše ke kráse podbarvuje i Platónovo připodobnění člověka k těhotné bytosti, která kdykoliv se „přiblíží ke krásnému, rozjasňuje se a rozkoší se rozplývá a rodí i plodí; ale kdykoliv se přiblíží k ošklivému, je zachmuřena a nevrle se smršťuje, odvrací se a svírá a nerodí...“ viz. Platón, *Symposion*, s. 45.

<sup>104</sup> Plótinus, *On love*, s. 169.

<sup>105</sup> Tamt., s. 171.

<sup>106</sup> Tamt., s. 173.

*Symposia* a Hesiodovy *Theogonie*. Plótinus se pokouší propojit literární a mytologické motivy různého původu a sjednotit je prostřednictvím pojmového aparátu vlastního metafyzického konceptu v jediný provázaný celek. Průsečíkem těchto různorodých látek je mytická postava bohyně Afrodíty, kterou identifikuje s duší. Propojení úvah o Erótu s výkladem o duši je pro Plótinovu filozofii symptomatické, neboť sám Plótinus na jiných místech *Ennead* upozorňuje na úzký vztah mezi těmito dvěma entitami<sup>107</sup>.

„A každá duše je Afrodítou, to skrytě naznačuje jak zrození Afrodíty, tak Erós, který byl počat při jejím narození...“<sup>108</sup>

Již toto tvrzení z prvního období<sup>109</sup> Plótinovy tvůrčí činnosti se nese v duchu Plótinova pozdějšího výkladu o duši, jak jej nacházíme v pojednání *O lásce*. V uvedené větě je patrná narážka na dva známé mytologické motivy (jedná se jednak o zrození Afrodíty z mořské pěny z Hesiodovy *Theogonie* a jednak o mýtus o zrození Eróta z Platónova *Symposia*), jejichž skrytý smysl má naznačovat, že bohyni Afrodítu můžeme ztotožnit s duší. Pojednání *O lásce* pracuje se stejnými motivy, ale identifikace duše s Afrodítou není cílem, ale výchozím bodem a osou celého Plótinova alegorického výkladu. Jeho záměru demonstrovat vnitřní podobnost a symbolickou souvislost mezi mytologickou postavou bohyně lásky a jedním ze základních stupňů ontologické struktury jeho univerza vyhovuje spojení vlastní nauky o rozdílu mezi vyšší a nižší duší s motivem dvojí Venuše z Platónova *Symposia*.<sup>110</sup> Protiklad dvou Venuší, Venuše Nebeské a Lidové, se opírá o dvojí rodokmen této bohyně.

Nebeská Afrodíté, zrozená ze samotného Úrana bez účasti ženského prvku, symbolizuje podle Plótina vyšší duši, jež je ve své existenci bezprostředně závislá na hypostazi Intelktu, z něho pochází a v jeho blízkosti také setrvává. Označovaná jako „čistá z nejmčistších“<sup>111</sup> či „nesmíšená“<sup>112</sup> nikdy nesestupuje na rozdíl od duše nižší do materiálního světa a je prosta jakéhokoliv kontaktu s hmotou.

Vyšší duše směřuje veškerou svou touhu ke svému otcovskému principu a z této aktivity se rodí Erós. Potěšení a intenzivní zaujetí, s jakým duše hledí k principu, jež jí

---

<sup>107</sup> „...erós, který je vrozen duši, a proto také v malbách a pověstech je Éros spojován s Dušemi.“ viz. Plótinus, *O Dobru neboli o Jednu*, in.: *O klidu*, Praha 1997, s. 85.

<sup>108</sup> Tamt., s. 85.

<sup>109</sup> P. Hadot rozdělil v chronologicky seřazeném seznamu Plótinových pojednání od Porfíria tři základní období. První období zahrnuje 1. až 21. pojednání Porfíriova seznamu. Viz. P. Hadot, *Plótinus aneb Prostota pohledu*, Praha 1993.

<sup>110</sup> Výklad Plótinovy alegorické interpretace motivu dvojí Venuše v návaznosti na Platónovo a Ficinovo pojetí viz. F. Karfík, *Duplex Venus*, in: *Druhý život antického mýtu*, Praha 2004, s. 163 – 178.

<sup>111</sup> Plótinus, *On love*, s. 175.

<sup>112</sup> Tamt., s. 175.

předchází, a vášeň, která celý akt zření doprovází, způsobí, že duše plodí princip, jenž je svou hodnotou roven duši. Jako potomek hodný svého rodiče je Erós skutečná, svébytná hypostaze(η υποστασις).<sup>113</sup> Svou podstatou je Erós jakýsi prostředník mezi tím, kdo touží a vytoženým objektem. Plótinus o něm hovoří jako o zraku duše<sup>114</sup>, který jí zprostředkovává pohled na onen otcovský princip, jímž je božský intelekt. V rámci logiky hesiodovské genealogie bohů v *Theogonii* by měl Plótinus poté ztotožnit božský intelekt s Úranem, což sice definitivně nevylučuje, ale sám se přiklání spíše k druhé variantě, totiž ztotožnění intelektu s Kronem. Tomu by nasvědčovala i skutečnost, že Kronos je Plótinův běžný mytologický ekvivalent pro Intelekt.<sup>115</sup>

Také nižší Erós je jakýmsi zrakem duše, zrozeným z její touhy. Ale protože se jedná o nižší duši, jeho přirozenost se velmi liší od Eróta zrozeného z duše vyšší. Vyšší duše, Plótinem označovaná také jako „smíšená“<sup>116</sup>, je Pausaniova Lidová Afrodíté, pocházející z otce i matky, a její Erós není od světa oddělenou, kontemplující entitou spočívající v těsné blízkosti Nebeské duše, nýbrž činitelem působícím uvnitř materiálního světa. Na druhou stranu si ovšem zachovává onu touhu směřující vzhůru, k tomu, co je nad ním. Jako bytost ponořená do smyslového světa je tento Erós dozorcem nad manželskými svazky, jako bytost od tohoto světa odvrácená, směřující vzhůru, má schopnost obrátit a pozvednout duše lidí k „vyšším věcem“.<sup>117</sup> Tato vzestupná tendence je vysvětlitelná jako postupný sestup (a zároveň kvalitativní pokles) oné intenzivní touhy vyšší duše, s níž se obrací k Intelektu, skrze duši nižší, o které Plótinus výslovně tvrdí, že pochází právě z duše vyšší<sup>118</sup>, až k samotnému Erótu zrozeného z nižší duše, který tuto tendenci „zapouští“ do duší zamilovaných lidí. I přes tento vzestupný moment zůstává mezi Lidovým a Nebeským Erótem podstatný rozdíl. Zatímco Nebeský Erós doprovází vyšší duši a setrává v její těsné blízkosti v inteligibilní sféře, Erós zrozený z duše vyšší „doprovází“ materiální, smyslově vnímatelný svět jakožto jeho všudypřítomný princip.

Na konci třetí kapitoly označuje Plótinus nižší duši jako „duši světa“ (πσυχη του παντος) a na začátku čtvrté kapitoly použije pro označení vyšší duše termín „univerzální

---

<sup>113</sup> Tamt., s.177.

<sup>114</sup> Tamt.

<sup>115</sup> Viz. například jeho alegorický výklad motivu Krona polykajícího své děti, kde Kronos symbolizuje plně konstituovaný Intelekt (VI 7 15, 19); nebo pojednání, kde vytváří paralelu mezi svými třemi hypostazemi (Jednem, Intelektem a Světovou Duší) a hlavními postavami Hesiodovy *Theogonie* (Úranem, Kronem a Diem). K tomuto tématu více: V. Němec, *Filozofická theogonie a alegorická exeze Hesioda v Plótinových Enneadách*, in: *Druhý život antického mýtu*, Praha 2004, s. 71-73.

<sup>116</sup> Plótinus, *On love*, s. 181.

<sup>117</sup> Tamt., s. 181.

<sup>118</sup> Tamt. s. 181

duše“ (πσυχῆ ὀλη). Tím se otevírá problém dvou možných interpretací Plótinova alegorického výkladu motivu dvojí Afrodíty. Vynořuje se totiž otázka, kterou svou nauku nebo prvky jeho učení o duši pro tento výklad vlastně použil. Ústředním problémem je, zda je možné chápat vyšší a nižší duši jako dva různé aspekty či části jediné duše světa nebo zda je zde motiv dvojí Afrodíty spojen s Plótinovou specifickou naukou o rozdílu mezi univerzální duší a duší světa.<sup>119</sup>

Problém dvou možných interpretací výše uvedené interpretace dvou Venuší tematizuje P. Hadot. Jeho postup a řešení shrnuje ve své práci F. Karfík<sup>120</sup>, jehož vlastní interpretace zřejmě navazuje na Hadotovo řešení. Aniž bych se pokoušela podat vlastní řešení<sup>121</sup>, ráda bych upozornila na jedno místo, jež by se mohlo stát zdrojem potíží při přijetí druhé interpretační varianty, tj. varianty, v níž Nebeská Afrodíté představuje univerzální duši a nižší Afrodíté je duše světa. Problém se odvíjí následovně. Plótinus pracuje v alegorickém výkladu motivu dvojí Venuše s třemi různými Eróty, které bez ohledu na jejich odlišný původ spojuje jedna společná vlastnost: jsou aktem duše usilující o pohyb k Dobru<sup>122</sup>. Láska vede k Dobru i jednotlivé duše živých bytostí. Ve světě totiž kromě nižšího Eróta a jeho mateřského principu<sup>123</sup>, tj. duše světa, existují také individuální duše živých bytostí. A stejně jako mají univerzální duše či duše světa každá svého Eróta, podobně má svého Eróta i každá individuální duše. I tuto Plótinus nazývá Afrodítou a připisuje jí schopnost plodit Eróta, který v ní rozněcuje touhu korespondující s její vlastní přirozeností. A podobně jako každá individuální duše není ve vztahu k duši univerzální úplně izolovanou, oddělenou jednotkou, ale je součástí vyšší jednoty, na jejíž úrovni tvoří všechny jedinou duši<sup>124</sup>, tak stejným způsobem také každý individuální erós souvisí s Erótem univerzálním. Všichni individuální eróti jsou tedy jen jakési do světa ponořené partikularizace jediného univerzálního Eróta. Problém nastává v okamžiku, kdy Plótinus neváhá něco podobného říct i o Erótu světové

---

<sup>119</sup> Na tuto Plótinovskou nauku o rozdílu mezi univerzální duší a duší světa odkazuje například Armstrong, z jehož překladu Plótinova pojednání *O lásce* vycházíme. Viz. A. H. Armstrong, *Filosofie pozdní antiky*, Praha 2005, s. 293, pozn. 19.

<sup>120</sup> Podle Karfíka P. Hadot uvádí dvě možné interpretace: „1) Nebeská Afrodíté je vyšší „oddělená“ složka duše světa, zatímco nižší – Platónova Lidová – Afrodíté je její nižší složkou; 2) Nebeská Afrodíté je univerzální duše obsažená v božském intelektu, zatímco nižší Afrodíté je duše světa, která má dvojí aspekt, transcendentní intelekt a nižší část ponořenou do světa. Hadot na základě řady argumentů dokládá, že přesvědčivější je druhá interpretace.“ Viz. F. Karfík, *Duplex Venus*, s. 175, pozn. 21.

<sup>121</sup> Řešení tohoto problému předpokládá důkladnou analýzu řeckého textu pojednání *O lásce a vzhledem k tématu mé práce se nejeví jako nezbytné.*

<sup>122</sup> Tamt. s. 183.

<sup>123</sup> Plótinus o duši říká, že je „matkou Eróta“, tamt. s. 183.

<sup>124</sup> O tom, zda a nakolik jsou všechny duše jednou duší viz. Plótinus, *Zda jsou všechny duše jednou duší*, in: *Sestry duše*, Praha 1995.

duše, jenž se „také“ ve světě jakoby zmnožuje a „stává mnoha eróty“.<sup>125</sup> Pokud bychom tuto poznámku interpretovali jako tvrzení o tom, že Erós duše světa se stejně jako univerzální Erós partikularizuje do individuálních erótů, vedlo by to k takové situaci, že by každá individuální duše měla dva eróty, což je velmi nepravděpodobný závěr, nebo k tomu, že by všichni individuální eróti na určité vyšší úrovni tvořili univerzálního Eróta a zároveň Eróta světové duše. V tomto smyslu by pak oba Eróti splývali, a z toho důvodu by se onen rozdíl mezi oběma dušemi jevil jako bezpředmětný a bylo by třeba se přiklonit k první interpretační variantě.

Také alegorický výklad mýtu o zrození Eróta ze Sokratovy řeči v *Symposiu* se opírá o předpoklad, že Afrodíté představuje pro Platóna duši. Pokud je tedy Afrodíté duše – a ta je podle přijatých tezí přirozeností, z níž se rodí Erós – musí Plótinus objasnit, kdo jsou potom v mýtu o zrození Eróta Penia a Poros, které Sokrates uvádí jako rodiče Eróta, z jejichž spojení v den Afrodítina narození se tento daimón rodí. Abychom odhalili povahu tohoto daimóna, musíme se ptát, kdo jsou jeho mýtičtí rodiče a co symbolizují okolnosti Erótova početí, neboť všichni tito protagonisté se jistě nevyskytují u Erótova zrození náhodou – ba právě naopak – stojí u jeho průběhu jako jakési filozofické sudičky a dávají mu do vínku určité vlastnosti a povahu.

Ze všeho nejdřív Plótinus rozvíjí zavedenou distinkci mezi Erótem bohem a Erótem daimónem tak, že porovnává charakteristiky obou rodů, rodu bohů a daimónů. Bohové, sídlící pouze v inteligibilním světě, jsou prosti jakýchkoliv vášní a zalíbení, které Plótinus naopak připisuje daimónům, bytostem inklinujícím k našemu světu. Tyto bytosti „uprostřed“ mezi dvěma světy jsou jakousi „stopou“, jež po sobě zanechávají duše při sestupu do hmotného světa<sup>126</sup>. Onu pozici „uprostřed“, která je ústřední charakteristikou daimónské bytosti už v *Symposiu*<sup>127</sup>, zde můžeme chápat jako střední pozici mezi dvěma ambivalentními stavy, absolutní netělesností a jistou přítomností v látce. Přirozeností daimónů je totiž stýkat se s hmotným světem a působit v něm, na druhou stranu však Plótinus upozorňuje na skutečnost, že to, co je čistě inteligibilní, se nemůže bezprostředně mísit s látkou. Je tedy nutné předpokládat určité prostředí či médium, jež toto spojení umožňuje a je za něj odpovědno, a tím je podle Plótina inteligibilní látka.

U zrodu daimónské bytosti tedy musí být přítomny dva principy: jednak je to inteligibilní princip a za druhé inteligibilní látka, jež umožňuje, aby se inteligibilní princip

---

<sup>125</sup> Plótinus, *On love*, s. 185

<sup>126</sup> Tamt. s. 187.

<sup>127</sup> Platón, *Symposion*, s. 40.

mohl stýkat s látkou světa. Právě tyto principy ztělesňují v mýtu o zrození Eróta Penia a Poros, z jejichž spojení povstal daimón Erós. Penia neboli nedostatek je inteligibilní látka a Poros neboli hojnost je racionální princip všech věcí (*logos*) emanující z Intelaktu. Aby Plótinus zachoval vzájemný souhlas obou alegorických interpretací spojuje obě mýtické varianty o zrození Eróta do následujícího výkladu. Z původního výkladu motivu dvojí Venuše zachovává tezi, že Erós se rodí z Duše a doplňuje a prohlubuje ji o výklad některých konstitutivních momentů tohoto zrození. Oplodnění Penie opilým Porem představuje spojení inteligibilní látky a racionálního principu, který klesá z vyšší úrovně Intelaktu na nižší úroveň Duše. Logos vystupuje jako formující princip, zatímco inteligibilní látka je svou povahou neurčitá a v každém ohledu nedostatečná, a tak je racionální povaha Eróta doplněna o iracionální prvek neurčitosti a neohrazenosti, který je příčinou jeho věčné nespokojenosti. Materiální element se v přirozenosti Eróta projevuje jako neurčitá touha po dobru a je příčinou jeho nedostatečnosti a permanentní neschopnosti dosáhnout trvalé spokojenosti. Erótova nedostatečnost ho pohání k úsilí po dosažení stavu naplnění své neurčité touhy a naplnění je zase moment pocházející z formálního elementu jeho přirozenosti.<sup>128</sup> Tak se Erótova přirozenost jeví jako dynamické spojení mezi momentem touhy a momentem jejího naplnění.<sup>129</sup>

Plótinovi zbývá ještě vysvětlit symboliku místa, v němž se celá událost odehrává. Zahrada, na níž ulehá opilý Poros, je Diova zahrada. Tady se Plótinus již dostává do očividného rozporu s prvním výkladem. Zeus je podle něj Intelaktem, ačkoliv je Intelakt v alegorickém výkladu motivu dvou Venuší (a také na dalších místech *Ennead*) přiřazen ke Kronovi.<sup>130</sup> O Afrodítě je pak nucen říci, že je Diova dcera, ačkoliv v předchozím výkladu byla dcerou Krona anebo Úrana. Racionální princip pocházející z Intelaktu jakožto jeho plod a výraz, který ovšem v Intelaktu nadále nezůstává, sestupuje a setrvává v jiné přirozenosti, je Poros ležící opilý v Diově zahradě.<sup>131</sup> Touto přirozeností je duše, jež se rodí a pochází z Intelaktu, což podle Plótina symbolizuje oslava narození Afrodíty v Diově zahradě, jež tvoří pozadí pro celý příběh. Zrození Eróta se tedy odehrává jako součást zrození duše z

---

<sup>128</sup> Plótinus, *On love*, s. 203.

<sup>129</sup> Tyto dva momenty rozlišuje svém výkladu F. Karfík, *Duplex Venus*, s. 168.

<sup>130</sup> V Karfíkově výkladu, jenž dává přednost Hadotově druhé interpretační variantě, je tento problém vyřešen za pomoci konceptu duše světa, jež má dvojí aspekt: transcendentní intelekt a nižší část ponořenou do světa. Intelekt, který se skrývá pod jménem Zeus, může být tento vyšší aspekt duše světa, tj. transcendentní intelekt. Problémy se tímto způsobem ovšem nevyřeší, neboť pak je nutné vysvětlit některé další nesrovnalosti: například Plótinovo tvrzení, že Afrodítě je Diova dcera. To by v rámci této interpretace vedlo k nesmyslnému závěru, že duše světa má svůj původ v části sebe samé.

<sup>131</sup> Plótinus, *On love*, s. 201.



Intelektu a jeho výsledkem je daimón zrozený z duše a spjatý s ní natolik, nakolik se duše vstupem do hmotného světa vzdálila od dobra, avšak o dobro usiluje.

Plótinova nedůslednost je jen logickým důsledkem poměrně odvážné snahy o propojení dvou pestrých a bohatých mýtických látek jejich převedením na „společnou řeč“ pojmů, vypracovaných v souvislosti s jeho metafyzickými spekulacemi. Dalším důvodem této nedůslednosti může být, jak poznamenává Armstrong<sup>132</sup> v úvodních poznámkách ke svému překladu, i skutečnost, že Plótinus neshledával tento druh intelektuální aktivity (tj. interpretaci mýtů) jako příliš zajímavý a především důležitý. Pak bychom se ale měli ptát, proč tedy do takového složitého projektu vůbec vkládá své úsilí? Proč se vůbec autor rozvinutého filozofického systému zabývá dávno překonanou vyjadřovací formou mýtu?<sup>133</sup> Proč se filozof, který trvá na věčné a neměnné struktuře svého univerza a jeho božského principu intelektuálně angažuje v aktivitě spojené s žánrem, jež popisuje vznik a zrod těchto skutečností a principů v čase? Můžeme namítnout, že nejde o ledajaký mýtus, nýbrž o mýtus platónský, pocházející z pera Plótinova velkého filozofického vzoru, ale toto vysvětlení by nás nemělo plně uspokojit, neboť Plótinus pracuje v jiných částech svého díla také s látkou tradičního mýtu. Co tedy mohou mít společného jeho spekulativní metafyzické výklady s mýtickým vyprávěním? Možná, že Plótinus sám cítí potřebu odůvodnit svůj záměr a tak v závěru svého pojednání naznačuje, jakým způsobem pohlížet na mytologická vyprávění a na snahu o jejich interpretaci.

„Ale mýty, pokud mají být skutečnými mýty, musí v čase rozdělit věci, o kterých pojednávají, a odlišit od sebe množství skutečností, které jsou společné, ale liší se pořadím či silou, v těch místech, kde také racionální diskuze zobecňují to, co je nezobecnitelné a oddělují věci, které jsou pohromadě.“<sup>134</sup>

Plótinus ukazuje, že podstata mýtických vyprávění spočívá v rozdělení a uchopení určité události a její rozprostření do určité časové struktury. „Mýtická vyprávění tedy pouze převádějí do časové posloupnosti to, co je věčné či věčně přítomné.“<sup>135</sup> Něčeho podobného se ale dopouští i racionální, metafyzické výklady. Ani ty nedokáží uchopit neměnné, nehybné skutečnosti jinak než za pomoci jejich rozdělení do určité posloupnosti, jež je popsána v kategoriích času. Podle Plótina tedy mají metafyzický a mýtický diskurz určité společné

---

<sup>132</sup> Tamt., s. 203.

<sup>133</sup> sv. V. Němec, c.d.

<sup>134</sup> „But myths, if they are really going to be myths, must separate in time the things of which they tell, and set apart from each other many realities which are together, but distinct in rank or powers, at points where rational discussions, also, make generations of things ungenerated, and themselves, too, separate things which are together.“ Plótinus, *On love*, s. 201.

<sup>135</sup> V. Němec, *Filozofická theogonie a alegorická exeze Hesioda v Plótinových Enneadách*, s. 74.

rysy, jež umožňují jejich vzájemné spojení. Oba jsou výrazem časové struktury duše, jež nedokáže uchopit bezčasové události v jejich neměnnosti a věčnosti, ale musí je přizpůsobit své vlastní přirozenosti. To, co Intelekt nahlíží svým bezprostředním, intuitivním myšlením najednou, jako jedinou věčnou „přítomnost“<sup>136</sup>, jež se pouze vnitřně člení silou či „pořadím“ působících příčin, musí duše podrobit svému specifickému nástroji poznání, diskurzivnímu uvažování, a rozdělit do jednotlivých časových úseků. Metafyzické výklady i mýtická vyprávění jsou tedy jen dvěma různými způsoby, jak duše uchopuje věčnou a neměnnou ontologickou strukturu univerza a bytí. Snaha po spojení různorodých mýtických i filozofických látek, která se na první pohled mohla zdát jako neobvyklá a snad poněkud kuriózní, se nyní jeví smysluplná. V konečném důsledku jde o jeden a tentýž výklad nadčasových pravd zachycených Platónovým myslitelským úsilím.

Plótinus říká, že mýty nás skutečně mohou poučit<sup>137</sup> o těchto pravdách, neboť dovolují tomu, kdo jim správně porozuměl, znovu spojit množství skutečností, které mýtus rozdělil.<sup>138</sup> V tomto duchu je třeba chápat také celé Plótinovo pojednání *O lásce*. Je totiž výrazem identické snahy o znovusjednocení jediné, nižšími formami vědomí (typických pro duši) „uměle“ rozdělené skutečnosti o zrození Eróta. Z tohoto pohledu by oba mytologické motivy, tj. mýtus o dvojí Venuši a mýtus o zrození Eróta, podle Plótina neměly být v zásadním rozporu.

Plótinovo pojetí specifické vyjadřovací formy mýtů a jejich alegorického výkladu se tak liší od mnoha jeho předchůdců. Plótinus „nechápe mytická vyprávění o vzniku bohů jako líčení jakýchsi kuriózních událostí v dávné minulosti, ale jako symbolické či alegorické výpovědi o věčné či věčně přítomné struktuře univerza a o věčně přítomném božství, které se v něm manifestuje.“<sup>139</sup> Při alegorické interpretaci je pak třeba mít na mysli, že příčinný vztah mezi jednotlivými úrovněmi této věčné ontologické struktury se do jazyka mýtu přeloží jako vznik a zrod jednotlivých božských bytostí. Mýtické vyprávění o zrození Eróta tedy ve skutečnosti popisuje věčnou příčinnou souvislost mezi Erótem a duší.

„A tak, toto jsoucno, Láska, vznikla a odjakživa existuje z touhy duše po tom, co je nad ní, a po dobru a byla zde vždy, od té doby, co existovala i duše.“<sup>140</sup>

V této perspektivě tedy Plótinus nahlíží Platónovo mýtické vyprávění o zrození Eróta. Láska zde získává obrysy oné esenciální duševní touhy po dobru, jak ji nacházíme

---

<sup>136</sup> viz. P. Hadot, *Plótinus čili prostota pohledu*, s. 21- 31.

<sup>137</sup> Plótinus, *On love*, s. 201.

<sup>138</sup> Tamt., s. 201.

<sup>139</sup> V. Němec, *Filozofická theogonie a alegorická exeze Hesioda v Plótinových Enneadách*, s. 74.

<sup>140</sup> „And so this being, Love, has from everlasting come into existence from the soul's aspiration towards the higher and the good, and he was there always, as long as Soul, too, existed.“ Plótinus, *On love*, s. 203.

v *Symposiu*<sup>141</sup> a jak byla popsána výše<sup>142</sup>. Můžeme říct, že Plótinova láska má, stejně jako u Platóna, dobro jako svůj cíl. Tato charakteristika se však v kontextu Plótinovy metafyziky a mystiky naplní odlišným významem a bude implikovat užití jiných postupů a metod k dosažení cíle lásky než ty, jež předpokládá erotická koncepce v Platónově *Symposiu*.

Na počátku kapitoly jsme Plótinovo pojednání *O lásce* rozdělili na část pojednávající o lásce jako afektu duše vyskytujícího se v přítomnosti krásy a na část o lásce jako reálné hypostazi (bohu či daimónu). Na závěr bychom se ještě mohli pokusit mezi těmito částmi najít spojení. Ačkoliv Plótinus o každé koncepci, tj. o „duševním“ a „kosmickém“ Erótu<sup>143</sup> pojednává zvlášť, už samotné názvy či přízviska Erótů v obou koncepcích napovídají o vzájemné souvislosti. Zatímco nižší láska ve smyslu duševního afektu je charakterizována jako „smíšená“<sup>144</sup> a podobným způsobem Plótinus hovoří i o nižší lásce ve smyslu kosmické bytosti (daimóna) jako o „smíšené věci“, jsou oba druhy vyšší lásky nazvány jako láska „čistá“. Při bližším pohledu si potom můžeme povšimnout, že způsob, jakým je duševní erós diferencován na svou nižší a vyšší modifikaci, má společné rysy se způsobem, jakým je diferencován Erós kosmický. Tato diferenciaci se v obou případech odehrává podél osy vedoucí mezi absolutní netělesností a určitou účastí v látce. „Čistá“ láska v případě duševního i kosmického Eróta nikdy neklesá do hmoty, zatímco láska „smíšená“ se svým charakteristickým způsobem (v jednom případě jako všudypřítomný, imanentní princip a v druhém jako tělesná láska) v hmotném světě projevuje. Vzhledem k podobné struktuře rozdílů a vzhledem k Plótinově poznámce, že afekt duše spojený se vznikem lásky získává svůj název po stejnojmenném Erótu<sup>145</sup> ve smyslu kosmické bytosti je zřejmé, že Plótinus v pojednání *O lásce* nerozlišuje čtyři druhy lásky, ale pracuje pouze se dvěma typy Eróta (vyšší neboli „čistá láska“ a nižší neboli „smíšená láska“), jež se projevují a působí na dvou rovinách skutečnosti, jednak ve sféře individuálního duševního života a jednak na ontologické rovině Plótinovy třetí hypostaze, duše. A zatímco je Pausaniova koncepce rozlišující mezi „Lidovou“ a „Uranskou láskou“ obhajobou pederastické lásky, je – z ní odvozená – Plótinova koncepce vyšší a nižší lásky obhajobou lásky kontemplativní, jež je „zrakem duše“<sup>146</sup> neúnavně upřeným vzhůru, k duchovnímu světu, kam je duše silou a mocí této lásky zdvihána.

---

<sup>141</sup> Platón, *Symposion*, s. 43

<sup>142</sup> Viz. kapitola o Platónovi, s. 20 mého textu.

<sup>143</sup> Tj. erós jako afekt v duši a Erós jako reálná hypostaze

<sup>144</sup> Plótinus, *On love*, s. 171

<sup>145</sup> Plótinus, *O lásce*, s. 179.

<sup>146</sup> Tamt. s. 177.

## Odraz Platónovy erotické koncepce v Plótinově mystice

Porfyrios ve *Vita Plotini* zmiňuje, že Plótinus za svůj život celkem čtyřikrát zažil přítomnost transcendentního Boha a dodává, že se tento Bůh nachází nad sférou Intelektu a všeho inteligibilního.<sup>147</sup> Mezi interprety není pochyb o tom, že oním transcendentním Bohem má Porfyrios na mysli první počátek veškerenstva, Jedno neboli Dobro, a zážitek, který popisuje, značí dosažení stavu mystického sjednocení s Jednem.

Pokud se rozhodneme Porfyriovi věřit, má pro nás jeho svědectví veliký význam, neboť v něm dosažení jednoty dává do souvislosti s erotickým výstupem z Platónova *Symposia*. Porfyrios říká, že Plótinus následoval cesty vytyčené v Platónově *Symposiu* a za to byl čtyřikrát odměněn zážitkem, v němž se „před ním“ objevilo samotné Jedno.<sup>148</sup> Znamená to, že erotický výstup v *Symposiu* představuje jediný významnější zdroj a vzor pro Plótinovu mystiku? Je Plótinova mystická zkušenost jen realizací onoho nejvyššího zjevení, o němž hovoří Diotima<sup>149</sup>? Chceme-li se přesvědčit o platnosti tohoto závěru, nezbyvá než nahlédnout do Plótinova vlastního textu a pokusit se porovnat pasáže, kde Plótinus líčí vlastní mystickou zkušenost a své pojetí mystiky vůbec s popisem erotického výstupu z Platónova *Symposia*.

Na začátku tohoto oddílu jsme vyjádřili přesvědčení, že Plótinus spojuje eróta se vztahem duše k Jednu. V rámci zmíněného záměru je proto třeba věnovat pozornost především těm pasážím plótinovské mystiky, jež se přímo dotýkají tématu eróta a představují tak příležitost dozvědět se nejen to, jak se koncepce Eróta ze *Symposia* podílela na celkové podobě a charakteru Plótinovy mystiky, ale v užším smyslu také to, jak se pod jejím vlivem formoval Plótinův vlastní koncept lásky, její role a úloha ve výstupu duše k absolutně jednoduchému počátku všeho. Vliv koncepce erotického výstupu z Platónova *Symposia* na Plótinovo myšlení lze tedy sledovat na dvou základních rovinách. Jednak se tato koncepce podepsala do určité míry do výsledné podoby Plótinových úvah o mystické zkušenosti. Na této obecnější rovině sehrál svou úlohu především *jazyk Symposia*, jež se stává médiem pro vyjádření Plótinových vlastních, originálních úvah a mystických zážitků. Druhou oblast vlivu pak představuje samotná role a funkce lásky v Plótinově mystice.

Zdrojem pro zkoumání Plótinovy mystiky jsou v *Enneadách* četné pasáže, kde za pomoci různých metafor jako je *návrat* duše ke svému zdroji či *výstup* duše popisuje

---

<sup>147</sup> Porfyriova slova zachycuje J. M. Rist, *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge 1967, s. 193.

<sup>148</sup> Tamt.

<sup>149</sup> Platón, *Symposion*, s. 49.

metafyzické předpoklady a obecný charakter cesty vedoucí k mystickému sjednocení duše s oním prvopočátkem, a v menší míře také autobiografické pasáže, kde Plótinus líčí svou vlastní osobní mystickou zkušenost. Zejména v oné první, rozsáhlejší skupině, kde není tón jeho myšlenek tak osobní, využívá jazykové prostředky dialogu *Symposion*. Ty se objevují především na místech, kde popisuje výstup duše.<sup>150</sup>

„Co je to tedy za místo a jak k němu lze dospět? Dospět k němu může ten, kdo je svou přirozeností erotik, kdo je ve svém ustrojení od počátku a v pravém smyslu filosofem. Touží bolestně po kráse, protože je erotik, není však spokojen s „krásou tělesnou“, nýbrž prchá od ní vzhůru ke krásám duše... až nakonec dospěje k prvnímu, které je krásné samo ze sebe. Teprve, když dospěje sem, bolestná touha ustane, dříve však ne. Jak vykoná tento výstup, odkud vezme k němu sílu a jaká úvaha poučí a povede tento erós?“<sup>151</sup>

V pojednání *O kráse* nacházíme další popis výstupu duše, který má nápadné „symposionské“ rysy.

„Musíme tedy opět vystoupit k dobru, po němž touží každá duše. Ten, kdo ho uviděl, ví o čem mluvím, říkám-li, že je krásné. Dosahují ho ale jen ti, kdo míří k tomu, co je nahoře..., až opustivše na cestě vzhůru všechno, co je bohu cizí – sami vidí samo božstvo, „nezkalené“, jednoduché, „čisté“, na němž všechno závisí, a k němuž všechno hledíc, existuje i žije a duchovně nahlíží.“<sup>152</sup>

Je zřejmé, že v pasážích, ve kterých Plótinus líčí výstup duše k božství<sup>153</sup>, je velmi zavázán terminologii *Symposia*. A není to jen metafora výstupu, jež významným způsobem tvarovala obsah úvah a především podobu jazyka Plótinovy mystiky. Na řadě jiných míst v *Enneadách* zaznívají některé další pojmy či slovní spojení převzatá ze *Symposia*<sup>154</sup>.

Obraťme však pozornost k funkci metafory výstupu v Plótinově mystice. Metafora výstupu evidentně nepředstavovala jediný způsob, jak udělit svým vizím a úvahám určitou sdělitelnou strukturu. V *Enneadách* lze nalézt mnoho dalších metafor, obrazů a odstínění

<sup>150</sup> Asi nejznámějším příkladem pojednání, jež je ovlivněno erotickým výstupem v *Symposiu* je pojednání I 6 (pojednání *O Kráse*) a v něm především kapitoly I 6 7 a I 6 9 a dále například VI 9 9.

<sup>151</sup> Plótinus, *O idejích, duchu a jsoucnech*, in: *Věčnost, čas a duch*, s. 17-19.

<sup>152</sup> Plótinus, *O krásném*, in: *Dvě Pojednání o kráse*, s. 31-33

<sup>153</sup> Záměrně používám pojem „božství“, neboť v některých pasážích je problematické stanovit, zda se výstup duše vztahuje k Jednu nebo Intelektu.

<sup>154</sup> V 3 17, V 9 2, VI 7 31, VI 9 4, VI 7 34. Přehled těchto míst a jejich komentář viz. J. M. Rist, *Plotinus The Road to Reality*, s. 188 – 198 a 213 – 230.

Plótinovy mystiky, včetně popisů jeho vlastních mystických zážitků<sup>155</sup>. Kladu si otázku, proč Plótinus nezůstal u popisu výstupu duše k božství, jenž by si podržel obrysy erotického výstupu z Platónova *Symposia*? Proč hledal i jiné způsoby vyjádření?

Pokud nahlédneme do Porfyriova seznamu Plótinových pojednání v chronologickém pořádku<sup>156</sup>, zjistíme, že obě pasáže, jež jsme výše citovali jako výrazné zástupce pasáží ovlivněných terminologií erotického výstupu ze *Symposia* stejně jako například pojednání V 9 9, patří podle Hadotova rozdělení do prvního<sup>157</sup> období Plótinovy tvorby (jedná se o první, páté a deváté pojednání Porfyriova seznamu). Z toho lze usoudit, že Plótinova mystika byla nejvíce ovlivněna jazykem a „atmosférou“ erotického výstupu ze *Symposia* ve svém počátku, postupem času se ale od Platónova vlivu do určité míry emancipovala. Plótinus zřejmě hledal další formy vyjádření, jenž by více odpovídaly vývoji jeho vlastního myšlení, které bylo navíc obohacováno o osobní zkušenost mystického sjednocení.

Naše tvrzení by mohla potvrzovat i Plótinova narážka<sup>158</sup> na tradiční platónské učení o způsobech poznání nevýslovného prvního počátku veškerenstva v třicáté-šesté kapitole pojednání VI 7. Podle tohoto učení existují tři způsoby poznání Boha. Jedná se o poznání na základě negace či abstrakce, dále poznání na základě analogie a posledním způsobem je poznání na základě eminence. Cesta eminence (*via eminentia*) se zakládá na postupném „nazírání určité pozitivní kvality (např. krásy) postupně u jsoucen vždy vyšší a vyšší hodnoty až k její plnosti a k „přesahu“ (*υπεροχη*), v němž tato kvalita přestává být predikátem a splývá se svým transcendentním zdrojem „samým“; vzorem této cesty je výstup od krásy těl ke kráse samé o sobě (u Alkiona stojí na jejím místě dobro) z Platónova *Symposia*“.<sup>159</sup>

Na základě výmluvné narážky v VI 7 36, 5-8 se zdá, že Plótinus toto staré učení znal. Zároveň je však ze stejného místa<sup>160</sup> v kontrastu s následujícím odstavcem<sup>161</sup> patrné, že těmto třem cestám vedoucím k poznání prvního Boha přiřazuje docela jiný význam, než jaký mu

---

<sup>155</sup> Dobrým příkladem popisu takového zážitku je autobiografická pasáž z Plótinova pojednání IV 8 1. Viz. Plótinus, *O sestupu duše do těl*, in: *Sestry Duše*, Praha 1995.

<sup>156</sup> Používám seznam (tak jak jej uvádí Porfirios ve svém *Vita Plotini*), jenž na konec své knihy zařadil P. Hadot, *Plótinus čili prostota pohledu*, Praha 1993.

<sup>157</sup> Do prvního období Plótinovy tvorby Hadot zařazuje 1-21 pojednání z Porfyriova chronologicky seřazeného seznamu.

<sup>158</sup> „Zdrojem poučení jsou tedy analogie, negace, akty poznání na základě věcí, které pocházejí z něho a jakési výstupy.“ Plótinus, *Enneady* VI 7 36, 5-8. Převzato z F. Karfík, *Plótinova metafyzika svobody*, Praha 2002, s. 97.

<sup>159</sup> tamt. s. 96-97.

<sup>160</sup> Plótinus, *Enneads*, VI 7 36, 1-8, zdroj: <http://www.sacred-texts.com/cla/plotenn/index.htm>

<sup>161</sup> tamt, VI 7 36, 15-27, zdroj: <http://www.sacred-texts.com/cla/plotenn/index.htm>

dávali středoplatonici. Podle Karfíka<sup>162</sup> jde především o to, že Plótinus těmto cestám připisuje spíše propedeutickou úlohu. Ta spočívá v jakési intelektuální přípravě, jež předchází samotnému mystickému zření Jedna: „...u Plótina jde jen o propedeutické metody, které jsou zřetelně odlišeny od mystické zkušenosti sjednocení s prvním počátkem.“<sup>163</sup> Tato pasáž z pozdější fáze Plótinovy literární tvorby by podle mého názoru mohla dobře ilustrovat posun ve významu jazyka a metody erotického výstupu ze *Symposia* pro Plótinovu mystiku. Erotický výstup pro něj již nepředstavuje závazný vzor pro mystický výstup k prvnímu počátku, ale spíše jeho předstupeň či ekvivalent na nižších stupních cesty vzhůru. V čem spočívá tento posun v hodnocení významu cesty eminence od oněch počátečních pasáží Plótinovy mystiky silně ovlivněných Platónem až k pojetí naznačeném v pojednání VI 7 36? Odpověď na tuto otázku nás obloukem navrací k okruhu otázek souvisejících s rozdílem mezi erotickým výstupem ze *Symposia* a mystickým výstupem duše k prvnímu počátku veškerenstva z Plótinových *Ennead*. V čem se tyto cesty liší?

Rozdíl mezi oběma metodami výstupu vyplývá z odlišného pojetí principu, jenž představuje konečný nebo nejzazší objekt lásky a z rozdílné vzájemné struktury vztahů mezi tímto principem a ostatními úrovněmi či částmi univerza. Konečným objektem lásky v *Symposiu* je idea krásy, zatímco cílem mystického výstupu duše je Jedno neboli Dobro. Zatímco nejzazší objekt Platónovy lásky je nejvyšší měrou krásný, cílem Plótinova mystického výstupu je sjednocení s Jednem, jemuž Plótinus krásu vůbec nepřipisoval. „Pravdou je, že Plótinus na Jedno vůbec nepohlížel jako na krásný *objekt*. Ideje jsou považovány za krásné *objekty*; Jedno je chápáno jako příčina jejich existence a tedy i jako příčina jejich krásy.“<sup>164</sup> Už z toho je zřejmé, že erotický výstup, tedy cesta, při níž adept postupně zaměřuje svou erotickou touhu na objekty vyšší a vyšší krásy, nemůže být aplikována v situaci, kdy je nejvyšším objektem lásky absolutně jednoduché Jedno, jež je mimo veškerá kvalitativní určení.

Mystické unie je dosahováno procesem očisty duše, jež zahrnuje cílevědomou snahu v intelektuální a morální oblasti. Ctnostný život je podle Plótina předběžnou podmínkou k tomu, aby mohla být mystická cesta vůbec započata. Poté, co člověk zvládne občanské ctnosti, musí si osvojit mnohem obtížnější stupeň vyšších filozofických ctností, k nimž je přiveden cvičením se v dialektice a zdokonalováním rozumu. Nelze se však domnívat, že dosažení mystické jednoty jednoduše představuje samotný závěr procesu duševního

---

<sup>162</sup> Karfík, *Plótinova metafyzika svobody*, s. 93 – 101.

<sup>163</sup> Tamt., s. 97.

<sup>164</sup> J. M. Rist, *Plotinus. The road to reality*, s. 60.

očišťování. Dobro se totiž v určité fázi duševního výstupu nachází zcela mimo možnosti našeho úsilí a snažení. Proces postupné očisty duše je nicméně nepochybně nezbytným předpokladem samotné možnosti závěrečného mystického zážitku. Když Plótinus líčí tento proces duševní očisty, hovoří metaforicky: používá obrazu fyzického aktu jako analogie k aktu duševní očisty. Dobra podle něj dosahují jen ti,

„kdo míří k tomu, co je nahoře, a obracejí se k němu a odkládají to, co jsme na sebe vzali při cestě dolů; podobně i ti, kteří, přistupují k posvátným obřadům, musí se očistit a odložit šaty, jež měli předtím, a vystoupit nazí, až – opustivše na cestě vzhůru všechno, co je bohu cizí – sami vidí božstvo...“<sup>165</sup>

J.M. Rist ve své knize *Plotinus. The road to reality*<sup>166</sup> dává očistu duše (vedle asketismu a lásky) do souvislosti s nižšími fázemi výstupu, jehož nejvyšším stupněm je svět Intelektu. Ve své o tři roky starší knize<sup>167</sup> o stejném procesu očisty říká, že jeho cílem je učinit se jednoduchým (*απλος*) ve snaze podobat se Jednu, které je nejvyšší měrou jednotné a prosté vnitřních rozdílů. Formulace druhé varianty může budít dojem, že by se mohlo jednat i o procesy, jež připravují duši na samotné zření Jedna. Domnívám se, že spíše než na tento názor poukazuje uvedená formulace na skutečnost, že duševní očista je součástí jediné univerzální snahy člověka, jež se uplatňuje v průběhu celého výstupu, totiž snahy stát se podobným Jednu. Základem výstupu k Jednu je totiž platónský princip, že podobné je poznáváno podobným (*ομοιος ομοιω*). Pokud tedy někdo chce poznat Jedno a dosáhnout sjednocení s ním, musí se Mu stát podobným, což znamená získat (byť negativní) charakteristiky Jedna. Jak správně ukazuje Rist<sup>168</sup>, dovedl tento princip Plótinus dále než Platón. V jeho systému, kde je vše v konečném důsledku obsaženo v Jednu, kde není místo pro Platónův dualismus idejí a duší, je možné tento princip uplatnit na nejvyšší možný cíl filozofického života, na mystickou jednotu duše a Jedna.

Aby se tedy duše připravila na toto sjednocení musí se snažit o vnitřní připodobnění se k Jednu – musí se z-jedno-dušit. Jak se ještě později ukáže, je to právě láska, jež ve vyšších fázích výstupu uvádí duši do beztvaré, až prostomyslné jednoduchosti, do „opilé“ odpoutanosti od sebe sama, a tak ji připravuje na příchod čiré přítomnosti. V této fázi výstupu je třeba zanechat veškerého úsilí, oprostít se od všech tvarů, forem a představ, neboť

---

<sup>165</sup> Plótinus, *O krásném*, in: *Dvě pojednání o kráse*, s. 31-33.

<sup>166</sup> J. M. Rist, *Plotinus. The road to reality*, London 1967, s. 217.

<sup>167</sup> J. M. Rist, *Eros and Psyche*, University of Toronto Press 1964, s. 89.

<sup>168</sup> Tamt., s. 87 – 112.



ty vytváří bariéru mezi našim vnitřním já a Tím, jež „samo nemá žádný rozměr, musí být neohrazené a tak je něčím bez velikosti, neboť velikost je vlastností Toho, co následuje, a tak nemůže být prvkem toho, co ji způsobuje.“<sup>169</sup> Cesta vedoucí za svět Intelktu je opuštění více či méně důvěrně známého světa konečných rozměrů a hranic a v tomto smyslu jakýmsi skokem do neznáma<sup>170</sup>. Nejlépe může duši na tento skok podle Plótina připravit láska:

„A již se nebudeme divit, co je příčinou tak mocného pohnutí, veskrze oproštěné i od duchovního tvaru. Neboť duše pojme-li k němu vroucí lásku, odkládá veškerý duchovní tvar, který je v ní. Neboť má-li cokoliv jiného a vyvíjí-li kolem toho jakoukoliv činnost, nemůže Je vidět a nemůže se Mu přizpůsobit.“<sup>171</sup>

Jedno přichází náhle<sup>172</sup>, jeho přítomnost v této fázi už není ovlivnitelná naším úsilím ani přáním. Závěrečný zážitek je v literatuře označován někdy jako mystická vize, jindy jako mystická extáze či mystické sjednocení. Tato označení nám toho ovšem o povaze Plótinova zážitku sdělují poměrně málo. Plótinus komentuje okolnosti a průběh dosažení tohoto nejvyššího mystického stavu přímo či nepřímo na mnoha místech *Ennead* a za pomoci rozličných metaforických vyjádření. Svůj zážitek popisuje například jako prostou přítomnost Jedna (například VI 9 9, 38), jako náhlé zaplavení duše světlem (V 5 7, 31), naplnění duše Bohem (6 9 9, 21), často také jako dosažení určitého kontaktu<sup>173</sup> s Jednem (VI 9 8, 29) nebo jako takový druh jednoty, kdy duše a Bůh nejsou již dva, nýbrž jedno (VI 7 34, 12 Dodds 102). Lze předpokládat, že se za mnohostí těchto různorodých popisů skrývá jediný mystický zážitek, resp. jediný druh<sup>174</sup> mystického zážitku, kterého podle svědectví Porfyria dosáhl Plótinus za svůj život celkem čtyřikrát a jehož povaha by se před námi měla po důkladné analýze celého textu (za předpokladu určité míry konzistence a srozumitelnosti

---

<sup>169</sup> „That which can make all can have, itself, it must be limitless and so without magnitude; magnitude itself is of the Later and cannot be an element in that which is to bring it into being.“ VI 7 32, 24, zdroj: <http://www.sacred-texts.com/cla/plotenn/index.htm>

<sup>170</sup> J. M. Rist, *Plotinus The road to reality*, s. 220.

<sup>171</sup> VI 7 34, 1, převzato z P. Hadot, *Plótinus čili prostota pohledu*, Praha 1993, s. 39.

<sup>172</sup> Představa, že přítomnost Jedna se objevuje náhle, je s velkou pravděpodobností odvozena ze *Symposia* (210E).

<sup>173</sup> Logický kontext užití této metafory a její role při stanovení typu Plótinovy mystiky viz. J. M. Rist, *Plotinus The road to reality*, s. 221-229.

<sup>174</sup> Předpokladem samotné možnosti hovořit o různých druzích mystické zkušenosti je přesvědčení, že veškeré formy mystické zkušenosti mají ve svém základu cosi společného, co přesahuje jejich náboženskou či kulturní podmíněnost. Interpretační snahy zde obecně naráží na problém povahy samotné mystiky. Kromě výše zmíněného přesvědčení se lze totiž setkat i s takovými pozicemi, jako je například absolutní odmítnutí mystiky jako takové, nebo třeba takové pojetí, které uznává pouze křesťanskou mystiku, zatímco veškeré ostatní formy či druhy mystické zkušenosti odmítá. Problém povahy mysticismu viz. J. M. Rist, *Plotinus. The road to reality*, s. 213-214.

tohoto textu) odkrýt. O tyto předpoklady, jež stojí v základu jakékoliv smysluplné snahy interpretovat Plótinovu mystiku a zařadit ji do kontextu jiných druhů mystických zkušeností, se opírá i důkladná analýza J. M. Rista v knize *Plotinus. The road to reality*. Rist si jako svého průvodce volí typologii R. C. Zahnera<sup>175</sup>. Postupně se snaží porovnat jednotlivé druhy Zahnerovy typologie s relevantními pasážemi a jazykem metafor Plótinovy mystiky a nalézt takový druh, jenž by jí nejlépe odpovídal.

Mezi interprety Plótina existuje všeobecné shoda v tom, že cílem Plótinova mystického výstupu je sjednocení či dosažení jednoty s Jednem; problém nastává v okamžiku, když se pokouší definovat její povahu. Podle Rista se jedná o jednotu theistického typu, jež stojí v určitém smyslu v protikladu vůči monisticky chápané jednotě. Theistická mystika označuje ten druh mystické zkušenosti, v němž duše dosahuje jednoty s transcendentním božským základem, ačkoliv s ním není ze své podstaty totožná<sup>176</sup>, na rozdíl od mystiky monistického typu, jež je typická pro indický nábožensko-kulturní kontext, a kde je jednotlivá duše považovaná za potenciálně identickou s tímto božským základem. Většina Ristových poznámek k Plótinově mystice je polemikou se snahami interpretovat ji jako monistickou.

Svoje stanovisko Rist dokládá jednak evidencí z Plótinových textů, jednak jej odvozuje ze vzájemných vztahů různých komponent metafyzického systému Plótinova univerza. To je ovšem samo o sobě nedostatečné, neboť stejné metafyzické stanovisko může vést k různým interpretacím mystiky<sup>177</sup>, a proto je především třeba se prioritně zaměřit na analýzu vlastního Plótinova textu. Rist zkoumá jazyk různých metafor, jež Plótinus používá při líčení mystického sjednocení, a pokouší se doložit, že žádná z nich neimplikuje monistickou pozici. Při tom poukazuje na skupinu metafor<sup>178</sup>, jež líčí, jak se duše vzdává či opouští sama sebe, což je simultánně provázeno stavem mystické extáze. Takové metafory naznačují, že duši při této extázi naprosto dominuje a zároveň ji charakterizuje zdroj bytí, což vede ke stavu, kdy „už není zcela sama sebou“ (6 9 11,12).<sup>179</sup> Co to ale znamená?

Plótinus charakterizuje proces vycházení z Jedna jako proces stále narůstající různosti.<sup>180</sup> Obrátíme-li logiku věci, získáme charakteristiku mystického výstupu k Jednu jako procesu postupného minimalizování či odstraňování různosti, jež duši odděluje od jejího

---

<sup>175</sup> Zahner ve své knize *Mysticism: Sacred and Profane* rozlišuje 4 typy mysticismu: asketickou, monistickou a theistickou mystiku a mystiku jež nazývá „panehenickou“ (*panehenic mysticism*), tamt. s. 214.

<sup>176</sup> Tamt., s. 214.

<sup>177</sup> Viz jeho polemika s P. S. Mameem v jeho eseji *Back to the mysticism of Plotinus: Some more specifics*, in: J. M. Rist, *Man, Soul and Body*, Aldershot, Hampshire 1996.

<sup>178</sup> J. M. Rist, *Plotinus. The road to reality.*, s. 223.

<sup>179</sup> Tamt.

<sup>180</sup> Tamt., s. 218.

božského základu. Jakým způsobem je možné zmíněnou různost odstranit? Rist říká, že na tento způsob poukazuje výše uvedená metafora. Tato různost tedy podle něj mizí díky tomu, že se duše stává něčím jiným a již tedy není zcela sama sebou, a k tomu dodává: „pokud se vzdává, vzdává se něčemu“.<sup>181</sup> Následně argumentuje, že v textu nelze nalézt žádný doklad pro názor, že by s ní „toto něco“ bylo totožné (jak předpokládá monista), což znamená, že se musí jednat o něco, co je od ní podstatně odlišné. To je podle něj jeden z důvodů, proč nemá smysl hovořit o Plótinově mystice v termínech monismu, jež předpokládá absolutní identitu duše s božským základem.

Domnívám se, že Rist, který varuje před problémem příliš doslovného výkladu Plótinových metafor, se zde této chyby sám dopouští. Zdá se mi totiž, že si skutečnost vykreslenou zmiňovanými metaforami jako například: „duše už není tím, čím byla“ nebo „duše opouští sama sebe“ představuje příliš „prostorově“. Jak už bylo výše řečeno, předpokladem dosažení sjednocení s Jednem je podobnost Jednu. To mimo jiné znamená, že si duše musí přestat být vědoma sama sebe nebo o sobě mít jen velmi mlhavé vědomí, neboť na úrovni Jedna není nic jako sebe-vědomí (vědomí sebe sama předpokládá určité rozdvojení, tedy určité vnitřní členění, což je v protikladu vůči absolutně jednoduché povaze Jedna). Duše tedy musí být prostá i oné podvojnosti, jež je charakteristická pro úroveň Intelektu, neboť jakékoliv její vnitřní členění by tento stav jednoty zrušilo:

„Tedy již duše ani nevnímá, že má tělo, protože je v Něm, a nepovažuje se ani za cokoliv jiného, ani za člověka, ani za živou bytost, ani za jsoucno, ani za veškerenstvo, neboť pohled na cokoliv z toho by zrušil její stav.“<sup>182</sup>

Sjednocení s Jednem je tak podmíněno tím, že duše ztrácí vědomí sebe sama, tedy vědomí sebe jako čehosi odděleného. „Já, které přechází z jedné úrovně na jinou, má vždycky dojem, že samo sebe ztrácí“<sup>183</sup> a tak, když Plótinus říká, že duše opouští sebe sama, znamená to pouze, že opouští hranice svého dosavadního omezeného vědomí, s nímž se do té chvíle ztotožňovala. Domnívám se, že v tomto kontextu bude nyní zajímavé srovnání s úvahou P. Hadota o charakteru Plótinových úvah o lidském já ve chvílích mystického sjednocení:

„Zde je obsažen celý paradox lidského já: jsme pouze tím, čeho máme vědomí, a přece máme vědomí, že jsme byli více sebou samými v oněch vzácných okamžicích, kdy

---

<sup>181</sup> Tamt., s. 219.

<sup>182</sup> Enneady VI 7 34, 8. Převzato z P. Hadot, *Plótinus čili prostota pohledu*, s. 39.

<sup>183</sup> Tamt., s. 19.

jsme se vyhoupli na vyšší úroveň vnitřní jednoduchosti a kdy jsme ztratili vědomí sebe samých.“<sup>184</sup>

Hadot zde jinými slovy říká, že jakmile se opět vrátíme do stavu běžného sebevědomí, pocítujeme, že v oněch chvílích nejvyšší úrovně vnitřní jednoduchosti jsme byli nejvíce sami sebou. Význam, jenž byl původně přidělen procesu, který se odehrává v duši při odstraňování různosti s cílem dosáhnout sjednocení, je na základě jinak zvolené interpretace příslušných metafor postupně nahrazen svým opakem: nejenom, že se duše nestává něčím jiným a už není zcela sama sebou, nýbrž je sama sebou více než kdykoliv předtím. Oproti Ristově interpretaci, který trvá na tom, že právě v oněch chvílích, kdy se duše vzdává (vědomí) sebe sama a stává se jednoduchou a nekonečnou přítomností<sup>185</sup>, se stává něčím od sebe bytostně odlišným, tedy předkládám stanovisko (které je podle mého názoru bližší Plótinově vlastní pozici), že právě v těchto chvílích je duše nejvíce sama sebou. Lze se na základě tohoto závěru domnívat, že naše nejvnitřnější já je potenciálně totožné s oním božským základem?

Pozici, jež jsem právě charakterizovala, zastává E. R. Dodds. Podle něj Plótinova mystická zkušenost „přirozeně kotví v potenciální totožnosti duše s jejím božským základem a v obecném zákonu, že všechny věci se přirozeně navracejí ke svému zdroji“.<sup>186</sup> Mystický výstup je podle jeho názoru procesem sebeodhacení a Plótinus podle něj představuje dokonalý příklad introvertního mystika.<sup>187</sup> Je příznačné, že Dodds na podporu svého stanoviska povolává<sup>188</sup> poněkud jiná slova než Rist:

Duše na cestě vzhůru „nedospívá k něčemu jinému, nýbrž k sobě samé.“<sup>189</sup>

Jak je patrné, Plótinus v rámci své snahy o „plastické“ zachycení jím zobrazované skutečnosti, střídá různé úhly pohledu a způsob, jakým se vyjadřuje, je natolik rozmanitý, až se některá tvrzení mohou (pokud jsou vytržena ze svého významového kontextu) jevit jako protichůdná (jako je tomu v případě vět: „duše se stane něčím jiným a už není zcela sama sebou“ *versus* „duše dospívá k sobě samé“). Uchopeny takto izolovaně, mimo svou „antitezi“, pak mohou vést k protichůdným interpretacím, jako je tomu v případě interpretací J. M. Rista a Doddse. Ale právě vzájemná konfrontace těchto zdánlivě protikladných tezí může být nástrojem pro přiblížení se k podstatě Plótinova pojetí mystiky.

---

<sup>184</sup> Tamt. s. 18 - 19.

<sup>185</sup> O charakteristice Plótinova Boha jako naprosté přítomnosti, viz. tamt. s. 21.

<sup>186</sup> E. R. Dodds, *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, Praha 1997, s. 105.

<sup>187</sup> E. R. Dodds se při analýze mystických zkušeností pohybuje na ose introvertní – extrovertní mystika. Tamt. s. 101.

<sup>188</sup> Tamt., s. 101

<sup>189</sup> Plótinus, *O dobru neboli o Jednu*, in: *O klidu*, Praha 1997, s. 97

Předpoklad potenciální totožnosti duše s jejím božským základem, jež z procesu mystického sjednocení činí přirozenou událost, je hlavním důvodem pro Doddsův závěr, že Plótinova mystika má velmi blízko k indické mystické tradici. Mystická zkušenost není exkluzivní záležitostí pro pár specificky disponovaných jedinců, nýbrž je spíše jen aktualizací přirozeného potenciálu, který v sobě duše v prchavých okamžicích sjednocení rozpoznává jako trvalou přítomnost Boha. Rist naproti tomu odmítá možnost absolutní totožnosti duše s Bohem. V jedné ze svých dalších diskuzí<sup>190</sup> s monistickou pozicí hovoří mimo jiné o jakési nezrušitelné identitě duše – o jakémsi lidské jádru – jež je předem neodvolatelně dáno a i při sjednocení s Jednem zůstává zachováno, což by mohlo představovat jeden ze zásadních zásadní argumentů proti Doddsově pozici. Pak by měl ale Rist vysvětlit, co má tímto lidským jádrem na mysli? Jak by ho definoval a kam by ho umístil? A jak potom chápat Plótinovo tvrzení: „(Duše)...je a stává se tím, na co hledí.“<sup>191</sup>

---

<sup>190</sup> J. M. Rist, *Back to the mysticism of Plotinus: Some more specifics*, in: *Man, Soul and Body*, s. 188.

<sup>191</sup> Enneady IV 3 8, 15. Převzato z P. Hadot, *Plótinus čili prostota pohledu*, s. 11.

## Úloha lásky při výstupu duše k Jednu

Plótinova mystika je jednou z nejpozoruhodnějších kapitol filozofie pozdní antiky a hledání řešení načrtnutého problému by si zcela nepochybně také zasloužilo naši pozornost. Pro nás je ale zajímavý už samotný, výše tematizovaný spor, a to z toho důvodu, že představuje živou ilustraci toho, jak daleko má Plótinova mystika k středoplatónskému konceptu poznání Boha skrze *via eminentia*, jež má svůj vzor v erotické cestě ze *Symposia*. Výrazy jako „mystická extáze“, „opuštění sebe sama“, „splnutí s Bohem“ jsou pro popis výstupu, tak jak jej známe z Platónova *Symposia* a jeho středoplatónské obdoby naprosto nevhodné. Mystický zážitek, jímž je člověk odměněn na vrcholu Platónova erotického výstupu, je popisován v čistě vizuálních termínech „pohledu“ či „zření“. Sjednocení duše s Jednem je oproti tomu radikálně odlišné. V tomto zážitku již nejde o obdivný pohled na něco, co je sice nadmíru krásné, ale nepřekonatelně oddělené a vzdálené, ale spíše o splnutí, absolutní sjednocení a odstranění veškeré různosti, jež nás odděluje od Jedna. Povaha mystického splnutí je totiž taková, že jeho součástí není a nezůstává nic, co by spočívalo vně lidského já.

Platónská láska od svého počátku nazírá kvality objektů vnějšího světa, aby nakonec svým pohledem spočinula na kráse o sobě, jež je (alespoň po dobu tohoto života) nenávratně oddělena od našeho vnitřního já a zůstává vůči němu, i přes intenzitu a životnost celé vize, stále čímsi vnějším. Plótinovská láska naproti tomu, jakmile je jednou probuzena, obrací svou pozornost dovnitř, do nitra, kde setrvává, a tak jednotlivé stupně celého výstupu nejsou, řečeno slovy P. Hadota<sup>192</sup>, nic jiného než úrovně vnitřního života, úrovně lidského já. Ať už budeme vrcholné sjednocení popisovat jako sjednocení monistického či theistického typu, je jasné že jde o velmi blízký druh kontaktu, v němž se ztrácejí rozdíly mezi subjektem a objektem. Rist poznamenává, že jakkoliv si Plótinus přál zůstat věrný Platónovi, nemohl zůstat spokojený s jazykem *Symposia*: cílem jeho mystiky totiž není „vidět“, ale „být“.<sup>193</sup> K tomu, aby vyjádřil tuto skutečnost, mu jazyk vizuálních metafor, jenž využíval hlavně v počátečních obdobích své literární tvorby, nikdy nemohl dostačovat. Metafora vidění implikuje vždy cosi, co je vůči nám vnější, s čím nemáme příliš intimní kontakt. Proto v *Enneadách* najdeme mnoho dalších obrazných vyjádření jako například metafory dotyku nebo metafory, kdy se „dva stanou jedním“.

---

<sup>192</sup> P. Hadot, *Plótinus čili prostota pohledu*, s. 12-21.

<sup>193</sup> J. M. Rist, *Plotinus. The Road to the reality*, s. 221.

Rozdíly mezi Plótinem a Platónem ale nejsou jen v charakteru vrcholného zážitku a jazyku, jež ho popisuje, ale i v cestách, které k němu vedou. Jak naznačuje samotný (výše načrtnutý) průběh mystického výstupu, jehož nezbytnou součástí jsou náročné procesy očisty duše a snaha o dosažení co nejvyšší úrovně vnitřní jednoduchosti, ústředním problémem tohoto výstupu není otázka, jak *uvidět* Jedno, ale jak se *Jednem stát*.

Na počátku Plótinova mystického výstupu i erotické cesty v *Symposiu* je určitý milostný zážitek. Duši osloví pohled na krásu, a zatímco platónský milovník usiluje o to, aby se jí zmocnil, Plótinova láska je vábena jakousi nevyslovitelnou září či svitem této krásy „za“ vnímatelný předmět a unášena vzhůru k jejímu zdroji. Krása, aby byla krásou v platónském smyslu, tj. aby vzbuzovala lásku, není podle Plótina ani vztahem částí, ani vnitřní kvalitou vnímaného předmětu, je to cosi navíc, co přistupuje k věcem zvnějšku a co jim vdechne jakýsi nedefinovatelný jas, jenž je stopou Dobra v nich.<sup>194</sup> Duše jde jakoby po stopách stále vzhůru ke zdroji této záře. „Co je na plótinovské zkušenosti nového, je skutečnost, že je od počátku mystická.“<sup>195</sup> Tato láska je od počátku jakýmsi reflexivním pohybem vzhůru.

Duše je „...je jakoby po paměti unášena k něčemu jinému a většimu. A dokud nad tím, s čím se setkává, existuje pokaždé cosi vyššího, je přirozeně vynášena vzhůru, neboť ji zdvíhá dárce lásky.“<sup>196</sup>

Oproti tomu platónský milovník zaměřuje svou erotickou touhu zpočátku pouze na tělesnou krásu mladých krásných mužů. Jeho láska je silně smyslově založená a teprve až prostřednictvím sebekázně, určité citové disciplíny a následování předem daných postupů se může proměnit v lásku duchovní. Platónská láska se pozvedá jsouce posilňována vůlí člověka a pod nezbytným dohledem intelektu. Každý pohyb vzhůru je iniciován určitým rozumovým nahlédnutím: „ale potom má poznati, že krása, jevící se na kterémkoli těle, jest sestra krásy na druhém těle“<sup>197</sup>, a toto nahlédnutí vede k úsilí o nové zaměření své erotické touhy a nové nahlédnutí. „Když si toto [milovník] 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...“<sup>198</sup>

Plótinovská láska má daleko k takovým složitým cílevědomým postupům, pohyb vzhůru je pro ni spíše jakýmsi „duchovním reflexem“, jenž nepotřebuje být pod rozumovým dohledem. Není třeba vynakládat žádné speciální intelektuální úsilí, je zapotřebí spíše

---

<sup>194</sup> Více o plótinovské nauce o kráse jako milosti, jež je „darem“ Dobra (především pojednání VI 7) viz. P. Hadot, *Plótinus čili prostota pohledu*, s. 34.

<sup>195</sup> Tamt. s. 36.

<sup>196</sup> *Enneady* VI 7 22, 7. Převzato z P. Hadot, *Plótinus čili prostota pohledu*, s. 35.

<sup>197</sup> Platón, *Symposion*, s. 49.

<sup>198</sup> Tamt., s. 49.

zanechat vší aktivity a v klidu vyčkávat. Oproti *Symposiu*, kdy veškerá iniciativa a úsilí vychází ze strany milovníka, jehož láska je dychtivá, energická a stále v pohybu, zatímco nejvyšší objekt této lásky zůstává chladně nezaujatý, je polarita plótinové lásky jakoby obrácená. Duše je v této lásce spíše pasivním prvkem. Plótinus popisuje, jak je duše „přirozeně vynášená vzhůru“<sup>199</sup>, „unášena k Dobru“<sup>200</sup> či „vynesena jakoby vlnou“<sup>201</sup>. Aktivním prvkem, dárce pohybu je Jedno. Duše se pohybuje, neboť ji „zdvíhá dárce lásky“<sup>202</sup>. To ale nelze chápat v tom smyslu, že by Jedno vůči duši vyvíjelo nějaké úsilí. Ze strany Jedna nedochází vůči jeho výtvoru k žádnému záměrnému aktu ani snaze. Dobro je dárce pohybu vzhůru jen natolik, nakolik v nás, propůjčujíc věcem onu zářící krásu, probouzí lásku a nakolik je jako princip všeho bytí a života původcem přirozené tendence všeho živého směřovat vzhůru, zpět do svého duchovního domova. Tato schopnost vrátit se zpět do duchovní oblasti je sama o sobě „darem“ procesu vycházení z Jedna.<sup>203</sup>

„Vše, co existuje, usiluje a touží z jakéhosi přirozeného popudu po Bohu.“<sup>204</sup>

Za touto univerzální tendencí všeho živého po Dobru se neskrývá nic jiného než erós. Láska je tedy podle Plótina jakýsi přirozený impuls, jenž je vlastní duši a představuje v každém okamžiku možnost uskutečnit její návrat. Je-li tento impuls *od* Dobra a *k* Dobru směřující, pak je jisté, že plótinovská láska je od samého počátku láskou k Dobru, na rozdíl od Platónova eróta, jenž se v lásku toho nejvyššího druhu (erós jenž je umístěn na vrcholu Platónova *scala amoris*) musí teprve proměnit prostřednictvím řady intelektuálních operací. Plótinovská láska je láskou k Dobru ještě dříve než může zamilovaná duše jeho přítomnost v sobě vůbec tušit, a dokonce ještě dříve, než si je vůbec duše této lásky vědoma a cítí ji. Zřejmě proto také Plótinus říká o lásce k Dobru, že je prvotnější a důležitější touhou, než láska ke Kráse.<sup>205</sup>

Zatímco úloha lásky je v každém okamžiku erotického výstupu v *Symposiu* stejná a hnací síly eróta jsou po celou dobu rozprostřeny rovnoměrně, domnívám se, že v mystickém výstupu duše k Jednu vynikají dva momenty, kdy se láska specificky uplatňuje v určité jedinečné roli. Je to jednak na počátku, kdy působí jako síla, jež iniciuje pohyb vzhůru a tak

<sup>199</sup> *Enneady* VI 7 22, 7. Převzato z P. Hadot, *Plótinus čili prostota pohledu*. s. 35

<sup>200</sup> *Enneady* VI 7 31, 16, tamt. s. 37.

<sup>201</sup> *Enneady* VI 7 36, 17, tamt. s. 43.

<sup>202</sup> *Enneady* VI 7 22 7, tamt. s. 35

<sup>203</sup> Viz. J. M. Rist, *Plotinus. The road to reality*, s. 181.

<sup>204</sup> „All that exists desires and aspires towards the Supreme by the compulsion of nature“, Plótinus, *Enneads*, V 5 12 10, 14, zdroj: <http://www.sacred-texts.com/cla/plotenn/index.htm>

<sup>205</sup> „This love of Beauty then is later than the love of Good and comes with more sophisticated understanding ; hence we know that Beauty is a secondary: the more primal appetite, not patent to sense, our movement towards our good, gives witness that The Good is the earlier, the prior.“ Plótinus, *Enneads*, V 5 12, 14-16, zdroj: <http://www.sacred-texts.com/cla/plotenn/index.htm>



navrací vše živé zpět ke svému zdroji, a druhým specifickým momentem je její role v závěrečných fázích mystického výstupu, kdy se vnitřní duchovní život pozvedl na úroveň Intelaktu a duše se připravuje na příchod Dobra. V pasáži VI 7 35 Plótinus lásku spojuje se schopností dosáhnout vyšší úrovně vnitřní jednoduchosti.

Podle Plótina má Intelakt dvě mohutnosti. S první mohutností nahlíží své vlastní obsahy a s tou druhou za pomoci určitého intuitivního přiblížení a přijetí poznává, to co jej přesahuje. Tyto dvě mohutnosti odpovídají dvěma souběžným stavům Intelaktu, „střízlivému“ a „opilému“ stavu. Ve stavu „střízlivém“ je intelekt rozumný, uchopuje skutečnost za pomoci své první mohutnosti, zatímco když je v „opilém“ stavu, rozum ztrácí a stává se zamilovaným. A tato přemíra lásky ho pak činí jednoduchým a šťastným.<sup>206</sup>

Duše, jež přebývá na úrovni intelektu se může tím, že se podílí na jeho milujícím sebezpřesahujícím stavu, vyhoupnout na vlně jeho lásky za úroveň intelektu a dosáhnout tak nejvyšší úrovně božské skutečnosti, Dobra.

„Vynesen jakoby vlnou samotného Ducha a jakoby jejím vzednutím vyzdvižen do výše, náhle, aniž věděl jak, nahlédl. Avšak podívána, která přiblížila oči ke světlu, nezpůsobila skrze světlo vidění něčeho jiného, nýbrž samo světlo bylo tím viděným.“<sup>207</sup>

Sám Plótinus výslovně hodnotí zamilované rozpoložení Intelaktu jako lepší z obou stavů.<sup>208</sup> Ústřední význam lásky v této pasáži však vynikne nejlépe, když si uvědomíme, že Plótinus zde spojuje lásku s jednoduchostí. Intelakt se, naplněn láskou, stává jednoduchým a to ho činí podobným Jednu. Z toho tedy plyne, že je to právě láska, jež (ho) připodobňuje Jednu. Dialektika, rozvíjení intelektuálních a mravních ctností či poznání skrze *via eminentia*, to jsou aktivity, jejichž role se v určité fázi výstupu stává naprosto bezvýznamná oproti úloze lásky, jež našemu vnitřnímu životu uděluje potřebnou jednoduchost. Rist ve svých úvahách připojuje, že láska je jediná naše *kvalita*, kterou se skutečně podobáme Jednu.<sup>209</sup>

---

<sup>206</sup> “Intellectual-Principle, thus, has two powers, first that of grasping intellectually its own content, the second that of an advancing and receiving whereby to knot its transcendent; at first it sees, later by that seeking it takes possession of Intellectual-Principle, becoming one only thing with that: the first seeing is that of that of Intellect knowing, the second that of Intellect loving; stripped of wisdom in the intoxication of the nectar, it comes to love; by this excess it is made simpler and is happy.” Plótinus, *Enneads*, IV 7 35, zdroj: <http://www.sacred-texts.com/cla/plotenn/index.htm>

<sup>207</sup> Plótinus, *Enneady*, VI 7 36, převzato z P. Hadot, *Plótinus čili prostota pohledu*, Praha 1993, s. 43.

<sup>208</sup> „...and to be drunken is better for it than to be too staid for these revels.“ Plótinus, *Enneads*, IV 7 35, zdroj: <http://www.sacred-texts.com/cla/plotenn/index.htm>

<sup>209</sup> „Erós...is the only quality in us that is truly akin to the One.“ Viz. J. M. Rist, *Eros and Psyche*, s. 96.

Něco jiného ovšem je, pokud tvrdíme, že nás láska připodobňuje bohu a jiné tvrzení bude, pokud řekneme, že se podobáme bohu skrze sdílení jedné společné kvality, lásky. Druhé tvrzení je silnější a vyplývá z něj, že láska je kvalita, kterou můžeme připsat Jednu.

Spojení Jedna s erótem je v *Enneadách* naprosto ojedinělým úkazem. Plótinus je uvádí do vzájemné souvislosti na jediném místě:

„και εραβμιον και ερωσ ο αυτος και αυτου ερωσ, ατε ουκ αλλως καλος η παρ αυτου και εν αυτω.“<sup>210</sup>

Jaký význam v rámci Plótinových úvah o lásce přidělit této větě? Armstrong poukázal na nutnost přistupovat k této pasáži s jistou obezřetností<sup>211</sup> a navíc je to skutečně jediná pasáž v celých *Enneadách*, kde Plótinus nazývá Jedno výrazem *erós*. Tento výraz je ve vztahu k Jednu do jisté míry pochopitelný, jak již bylo řečeno, Jedno je původcem, dárce a cílem lásky všeho živého. Plótinus ale v pasáži VI 8 15 specifikuje souvislost mezi Jednem a erótem jako *sebelásku*: Jedno je láska k sobě samému a zároveň tedy i objektem této lásky. To je dosti nezvyklý kontext pro pojem, jehož normální význam se vztahuje k touze po dosažení či vlastnictví nějaké kvality, jíž toužící nedisponuje. Je zřejmé, že Plótinus navazuje na Platónovo pojetí deficientní povahy eróta ve svém pojednání *O lásce*<sup>212</sup>, když hovoří o Erótu – daimónu. V tomto pojednání rozlišuje, jak již bylo výše podrobněji rozvedeno, dva druhy Eróta. Vedle Eróta – daimóna ještě rozlišuje Eróta – boha, jenž je definován jako prostředník mezi tím, kdo touží a vytouženým objektem. V definici obou druhů Eróta je přítomen určitý podstatný rys erotické touhy, onen nepřekonatelný rozdíl či vzdálenost mezi tím, kdo touží a objektem touhy, což implikuje určitou rozdvojenost. Kromě toho jsou oba Eróti charakterizováni jako touha směřující vzhůru, k tomu, co je a duši v ontologické hierarchii univerza předchází. Je zřejmé, že Plótinus určitě nezamýšlel charakterizovat Jedno takovým způsobem vzhledem k jeho jednoduchosti a ke skutečnosti, že nad Jednem již není nic, k čemu by se tato touha mohla vztahovat. Proto se spojení eróta a Jedna v této souvislosti zdá poněkud překvapivé a problematické, nehledě na charakteristiky jako „deficientní“ či „věčně nespokojený“, jež jsou pro popis Jedna naprosto neadekvátní.

---

<sup>210</sup> Plótinus, *Enneady* VI 8 15, 1, zdroj: <http://plotin.lotophages.org/>. Připojuji český překlad: „On sám je zároveň miláček i láska k sobě samému, protože není krásný jinak než sebou a v sobě.“ převzato z P. Hadot, *Plótinus čili prostota pohledu*, s. 41.

<sup>211</sup> Viz. A. H. Armstrong, *Filosofie pozdní antiky*, s. 301.

<sup>212</sup> Plótinus, *On love*, s. 200 – 203.

Řešení tohoto problému nabízí J. M. Rist. Podle něj Plótinus stejně jako Platón rozšiřuje koncepci eróta o jeho nežádostivou stránku. Erós Jedna není vzhůru zaměřeným pohybem, týká se jen sám sebe, což ho nečiní žádostivým, neboť Jedno je ze své přirozenosti dokonalé a soběstačné.<sup>213</sup> Ztotožnění eróta s Jednem<sup>214</sup> umožňuje Ristovi učinit další důležité závěry. Jestliže je Jedno láskou k sobě samému a pakliže víme, že je v určitém omezeném smyslu přítomno ve všech věcech, musí milovat nejen „sebe sama v sobě“, ale také „sebe jako přítomného ve stvořených věcech“.<sup>215</sup> Jedno tedy miluje prostřednictvím lásky k sobě samému také stvořené věci a to v té míře, v jaké je v těchto věcech obsaženo jako příčina ve svém důsledku. Protože je Jedno láskou k sobě samému a zároveň příčinou všech ostatních hypostazí, dosazuje Rist Eróta Jedna na místo příčiny ostatních hypostazí. Láska Jedna k sobě samému je tedy příčinou neomezeného tvořivého procesu vycházení z Jedna. Tento Erós nemá nic společného s onou vzestupnou, vlastní prospěch sledující silou a není ani bezprostředně totožný s „dolů směřujícím“ procesem vycházení z Jedna, neboť je příčinou tohoto procesu. Plótinus podle Rista překračuje běžné pojetí eróta jako sobecké touhy v návaznosti na Platóna, který rozlišuje více erotických pohybů. V dialogu *Symposion* se žádostivý erós, projevující se jako touha po dosažení a vlastnění určitého objektu či kvalit, proměňuje na vrcholu Platónova erotického výstupu v eróta, jenž je nežádostivou, tvořivou a bezděčně dávající silou. Na nutnost proměny eróta na této úrovni poukazuje i P. Hadot, nespécifikuje ovšem již k jaké proměně dochází.<sup>216</sup> Rist upozorňuje na podobnost mezi nejvyšším filozofickým erótem a Jednem, jež tvoří další hypostaze způsobem spontánní emanace sebe sama.

Ve světle těchto tvrzení se nyní fakt, že Plótinus nazývá Jedno erótem, zdá mnohem smysluplnější. Ristovo rozdělení dvou erótů z Platónova *Symposia* jako dvou takřka protikladně působících sil (jedna sobecká, žádostivá, hledající vlastní prospěch, druhá nežádostivá, nesobecká, spontánně tvořivá a dávající) považují ovšem za příliš příkré a poněkud umělé. Pokud Rist hovoří o dávajícím, spontánně tvořícím charakteru eróta, je třeba si povšimnout, že tato charakteristika není jen odměnou za úspěšně vykonaný vzestup a podstatnou charakteristikou nejvyššího, filozofického eróta, ale představuje spíše vlastnost, jež charakterizuje eróta po celou dobu výstupu, přičemž na každém vyšším stupni nabývá

<sup>213</sup> J. M. Rist, *Eros and Psyche*, s. 83.

<sup>214</sup> Rist nepovažuje ztotožnění Eróta s Jednem za problematické. Podle něj je neadekvátní připsat Jednu jakoukoliv kvalitu (například tvrdit, že Jedno je „krásné“), neboť Jedno se nachází mimo veškerá kvalitativní určení, tento problém se ovšem podle něj nevztahuje na erós, neboť to není v běžném platónském i plótinovském pojetí kvalita, ale daimón, tedy určitá duchovní substance. Ačkoliv se prostřednictvím tohoto vysvětlení vyhnul některým potížím spojeným se ztotožněním Jedna s Erótem, nejsem si jistá, zda tento problém zcela vyřešil.

<sup>215</sup> J. M. Rist, *Eros and Psyche*, s. 82.

<sup>216</sup> P. Hadot, *Plótinus čili prostota pohledu*, s. 36.

tato vlastnost dokonalejší podoby. Platón například zmiňuje, jak zaměření erotické touhy na krásu v duších vede k plození takových myšlenek, jež přispívají ke zdokonalování povahy mladých lidí<sup>217</sup> nebo jak pohled na veliké moře krásy podněcuje spuštění bohatého tvořivého procesu „nezávistivého filozofování“, jehož výsledkem je mnoho překrásných myšlenek a velkých řečí.<sup>218</sup> V tomto smyslu se domnívám, že mnohem lépe než příkré dichotomické rozlišení mezi vzestupným, žádostivým a sobeckým erótem a sestupným, dávajícím erótem by skutečným podmínkám erotického vzestupu odpovídalo rozlišení více erotických pohybů vztahujících se k jednotlivým stupňům výstupu, tedy takové jejich uspořádání, jaké již bylo zmíněno pod pojmem „*scala amoris*“<sup>219</sup>.

Tvůrčí aspekt Platónovy lásky je v Plótinově koncepci vzestupné lásky (lásky spojené se vztahem duše k Jednu) velmi oslaben. V pojednání *O lásce* je její tvořivý aspekt zredukován na pouhé tělesné plození a přisouzen nejnižšímu typu lásky. Není tedy divu, že také láska na nejvyšší úrovni mystického výstupu spočívající v radostném sjednocení s Jednem je láskou pasivní a klidnou, bezvýhradně odevzdanou božské přítomnosti, na rozdíl od platónské lásky, jež poté, co se „dotkne Krásna, rozvíjí svoji plodnost v řadě intelektuálních i praktických aktivit, plodí vědu, výchovu, správu obce.“<sup>220</sup> Úsilí o vzestup plótinové lásky lze nahlížet podobně jako Platónovu snahu o proměnu či transformaci Venuše Pandemos<sup>221</sup>, ale nabízí se také představa, že plótinová láska, jako láska darovaná od Dobra a k Dobru směřující, je ze své přirozenosti odjakživa vyšší, vznešenější formou lásky, která pouze na malou chvíli zapomíná na svůj vznešený původ.

„...ve svém přirozeném stavu tedy duše touží po bohu a chce se s ním sjednotit, tak jako panna pocházející z krásného otce miluje krásnou láskou. Když však přijde do dění zde, je námluvami jakoby oblouzena, vyměňivši svou lásku – tím, že se vzdaluje od otce – za jinou, smrtelnou, páše zpupnost.“<sup>222</sup>

Plótinová láska má narozdíl od dialektiky schopnost učinit duši podobnou Jednu, tím že ji pozvedne na vyšší úroveň vnitřní jednoduchosti, a tak ji připraví na příchod Jedna (VI 7 35 a VI 7 34) a Plótinus sám hodnotí milující nerozumný stav Intelektu jako lepší než stav rozumný. Z toho plyne, že láska má v Plótinově pojetí skutečnou převahu nad intelektuální

<sup>217</sup> Platón, *Symposion*, s. 50.

<sup>218</sup> Tamt., s. 51.

<sup>219</sup> Viz. Kapitola o Platónovi, s. 27 mého textu.

<sup>220</sup> P. Hadot, *Plótinus čili prostota pohledu*, s. 38.

<sup>221</sup> J. M. Rist, *Eros and Psyche*, s. 100.

<sup>222</sup> Plótinus, *O Dobru neboli o Jednu*, in: *O klidu*, s. 83 – 87.

mohutností člověka a její hodnota je mnohem méně než u Platóna odvozená od její hodnoty instrumentální. Oba myslitelé, a to jak Platón, tak i Plótinos přidělují v systému svého univerza velmi malý, spíše okrajový význam individuální lidské bytosti – u Platóna se láska k jedinci nachází na nejnižším stupni „scala amoris“ a Plótinos lidskou lásku ani netematizuje: je pro něj pouhou nevýznamnou analogií lásky vyšší a skutečnější. Plótinos ale oproti Platónovi posilňuje pozici a úlohu lásky ve svém univerzu a neváhá ji spojit s jeho nejvyššími úrovněmi, s úrovněmi božské skutečnosti.

## FICINO

Ficinova filosofie jako výslednice jeho mnohostranného myšlenkového úsilí představuje v období vrcholné renesance systematickou a originální syntézu mnoha filozofických i literárních zdrojů antického a středověkého myšlení formovanou vlivem humanistického hnutí. Jejím hlavním cílem bylo sjednotit a oživit antickou filozofickou tradici, především filosofii Platóna, jehož recepce byla v renesanci často zprostředkovaná a ovlivněná myšlenkami jak Plótina, tak i dalších novoplatoniků. Celý tento bohatý myšlenkový komplex se Ficino dále pokusil uvést do souladu s ortodoxními dogmaty křesťanské víry. Jako horlivý překladatel, komentátor a především zastánce a obdivovatel Platónovy filozofie se snažil být maximálně „platónský“ (i když ve skutečnosti byl spíše „novoplatónský“) a přitom jako oddaný křesťan a kněz zůstat zcela věrný křesťanství, což vždy nepředstavovalo snadno uskutečnitelný cíl.

Podobné závěry můžeme učinit i o jednom z prvních Ficinových děl, o *Komentáři k Platónově Hostině*, jenž je často označován jako *De amore*, což můžeme chápat jako snahu po zdůraznění originálního charakteru Ficinovy práce s Platónovým textem. Výsledkem této práce totiž není prostý výklad Platónovy koncepce, ale svébytné filozofické pojednání, jež se do jisté míry opírá o účelně volenou interpretaci všech sedmi řečí z Platónova dialogu *Symposion*. Ficino každé z nich věnuje stejný díl pozornosti, což svědčí o tom, že je, zvláště co se týče jejich významu a autority v rámci celku, pokládal za víceméně rovnocenné.

Nic totiž nenaznačuje tomu, že by některé z těchto řečí považoval za vzájemně si protiřečící či protikladné, což by ho mohlo dovést k závěru, že by část z nich nemusela reprezentovat Platónovo vlastní stanovisko. Domnívám se, že je tomu spíše naopak, že totiž s každou řečí pracoval takovým způsobem, jako by byla jedinečnou součástí skládky Platónovy vlastní koncepce lásky.

Jediný zaznamenaný hodný spor v Platónově původní koncepci lásky, na nějž Ficino v *De amore* explicitně poukazuje, se týká rozdílných názorů na podobu Amora. Vymezují jej následující citáty ze *Symposia*, kde Platón nejprve hovoří o těch, kteří „nazývali Amora krásným, dobrým, blaženým a bohem“<sup>223</sup> a pak o jiných, kteří „to popírají a kladou jej doprostřed mezi krásné a ošklivé, dobré a špatné, blažené a nešťastné,

---

<sup>223</sup> M. Ficino, *De amore*, s. 43.

boha a člověka“.<sup>224</sup> Uvedený rozpor je podle Ficina pouze zdánlivý: jak názory Sokrata a Diotimy, tak i všech ostatních řečníků, jsou podle něj z určitého hlediska pravdivé, a proto se vzájemně nemohou vylučovat. Domnívám se tedy, že Ficino si pro svůj výklad klade za úkol vyřešit tento spor poukázáním na takovou rovinu skrytého smyslu, na níž se tyto řeči již nejeví jako rozporné, čímž chce zároveň odhalit hlubší význam Platónova učení o lásce.

Samotné *De amore* má formu sedmi proslovů, jež Ficino připisuje různým účastníkům hostiny pořádané pod záštitou Lorenza d' Medici, jež se konala v den Platónových narozenin a zároveň při výročí dne jeho úmrtí. Tato fiktivní událost, jež sloužila jako symbolické pozadí pro Ficinův výklad Platónovy filozofie ze *Symposia*, měla svou reálnou obdobu v hostině, jež se uskutečnila minimálně dvakrát v Akademii u příležitosti oslavy Platónových narozenin, kde každý z účastníků vystoupil se svou řečí.

Na metafyzickém podkladě, který je tvořen novoplatónským emanačním schématem inspirovaným především Plótinem, a částečně také Proklem, vyrůstá v *De amore* Ficinova teorie lásky, pojednávající o lásce ze tří různých hledisek: z hlediska kosmologického, fyziologického a psychologicko-mystického. V každém z těchto hledisek se zabývá jiným aspektem lásky ve vztahu k člověku nebo celku univerza. Kosmologické teorie lásky tematizují vznik lásky jako kosmické síly a jsou převážně součástí Ficinovy alegorické interpretace dvou mytologických motivů ze *Symposia*, při níž Ficino navazuje na Plótinovo pojednání *O lásce*. Jiné hledisko představují úvahy a spekulace týkající se fyziologického procesu vzniku lásky<sup>225</sup>, kde se Ficino uplatňuje spíše jako lékař. A nakonec zde můžeme nalézt koncepci lásky jako touhy po kráse, jež je ve své podstatě vždy láskou k Bohu. Takto pojatá láska k Bohu ve Ficinově filozofii obecně představuje vedle poznání Boha druhý důležitý aspekt kontemplativního výstupu duše k Bohu, který P. Kristeller považuje za základ Ficinovy metafyziky.<sup>226</sup>

---

<sup>224</sup> Tamt.

<sup>225</sup> V tomto ohledu je významný vliv italského hnutí *stil nuovo*.

<sup>226</sup> P. O. Kristeller, *Osm filozofů italské renesance*, Praha 2007, s. 169.

## Definice krásy a její místo v metafyzickém systému univerza

Ficinova definice lásky má platónský ráz. Pojem lásky je u něj totiž vymezen prostřednictvím vztahu ke krásě. Upozorníme zde v této souvislosti na to, že již v úvodu *De amore* definuje lásku nejdříve jako touhu (appetitus) po krásě<sup>227</sup> a posléze tento vztah ke krásě ještě dále zpřesňuje tím, že jí prezentuje jako touhu po potěšení z krásy: „láska touží po tom, aby se mohla těšit z krásy“<sup>228</sup>. Protože koncept lásky v platonismu zahrnuje ve velké míře i etickou problematiku, je krása také jedním z klíčových pojmů i ve Ficinově etice. Ficinovo pojetí krásy v *De amore* totiž od počátku slouží k duchovnímu vymezení lásky (jež je vždy ve své podstatě láskou k Bohu) a k jejímu ostrému odlišení od „dychtivosti“, jež je projevem zcela odlišných duševních pohnutek, spojených s touhami a potěšeními nižších smyslů (čich, chuť a hmat). Zmíněné pohnutky jsou pojmenovány po dvou nižších mohutnostech duše z *Ústavy* jako žádostivost a vznětlivost.

Před namáhavou poutí lásky, říká v předmluvě k *De amore* Ficino, je nutno znát její cíl<sup>229</sup> a posléze v první promluvě za tento cíl určuje krásu: „láska hledí ke krásě jako ke svému cíli“<sup>230</sup>. Je tedy třeba znát podstatu krásy, abychom při této pouti nezbloudili v temném lese různých nižších forem žádostivosti, které nejenže nemají s láskou nic společného, ale jeví se dokonce jako hnutí lásce protikladná.

Při vymezení podstaty krásy Ficino navazuje na dva odlišné estetické koncepty, které mají původ v antice. Platón a Řekové obecně krásu považovali za důsledek harmonie a vzájemných symetrických vztahů mezi různými částmi určitého celku. Vůči staršímu řeckému učení o souměrnosti jako podstatné součásti krásy se vymezuje Plótinus, jenž ukazuje, jak tento estetický názor neprávem omezuje obor krásna pouze na věci složené a opomíjí tak krásu jednoduchých věcí jako je světlo, barva nebo zvuk:

„Téměř všichni, abych tak řekl, ovšem tvrdí, že krásu pro zrak vytváří souměrnost částí jak vzhledem k sobě navzájem, tak vzhledem k celku, je-li připojena krásná barva, a že být krásnou věcí pro zrak a vůbec být jakoukoliv jinou krásnou věcí znamená být krásným na základě souměrnosti a podřízenosti míře. Pro ně nikoli jednoduché, ale toliko

---

<sup>227</sup> M. Ficino, *De amore*, s. 8.

<sup>228</sup> Tamt.

<sup>229</sup> Tamt. s. 3.

<sup>230</sup> Tamt., s.8



složené bude nutně krásné. Krásný je pro ně celek, části ale samy od sebe krásné nejsou, nýbrž jsou pouze tím, co připívá k celku, aby byl krásný. A přece, jestliže celek je krásný, potom i části musí být krásné.“<sup>231</sup>

Podle Plótina tedy krása není vztahem částí, ale určitou kvalitou, která má duchovní původ, což platí i o kráse tělesné. Jak je patrné, Plótinus se zde vymezuje proti tradiční, čistě fenomenalistické definici krásy. Plótinova estetika je totiž charakteristická svou snahou začlenit krásu do systému jeho metafyziky: v jeho hierarchicky uspořádaném univerzu představují jednotlivé stupně bytí zároveň stupně krásy.

Podobně tomu bude i u Ficina. Ficino neomezuje krásu na pouhou vlastnost empirického světa, ale nechává ji prostoupit celým univerzem, kde je rozptýlena do jednotlivých stupňů, odrážejících hierarchické uspořádání jeho ontologické struktury. Při definování krásy v *De amore* se Ficino na začátku této knihy přiklání nejdříve ke klasickému řeckému pojetí krásy jako vlastnosti příslušející vztahu mezi částmi určitého celku, aby pak v jedné z pozdějších kapitol tuto myšlenku v jistém smyslu odmítl ve prospěch takového vysvětlení krásy, jenž by lépe vyhovovalo jeho úmyslu umístit příčinu krásy mimo sféru tělesného.

Pokusme se nyní obě tato pojetí více přiblížit: ve třetí kapitole první promluvy definuje florentský filosof krásu jako „jakýsi půvab, který se povětšinou rodí z harmonie většího množství složek“<sup>232</sup>. Tímto způsobem vysvětluje nejen původ krásy v tělech, ale také krásu duší (jako harmonie většího počtu ctností) a krásu zvuků (jako souzvuk většího počtu hlasů).<sup>233</sup> V třetí kapitole páté promluvy tuto koncepci v poněkud odlišném významovém kontextu výslovně odmítá a to takovým způsobem, jenž nápadně připomíná argumenty z Plótinova pojednání *O krásném*:

„Jsou ovšem tací, kteří se domnívají, že krása je určité umístění údů či, abychom užili jejich vlastních slov, souměrnost a vzájemný poměr spolu s jakousi libostí barev. Toto mínění nepřijímáme, a to z následujícího důvodu. Protože takovéto rozmístění částí může existovat pouze u složených věcí, nemohly by žádné jednoduché věci být krásné. Avšak čisté barvy, světla, jediný zvuk, záře zlata a čistota stříbra, vědění, duše, to vše jsou

---

<sup>231</sup> Plótinus, *O krásném*, in: *Dvě pojednání o kráse*, s. 19.

<sup>232</sup> M. Ficino, *De amore*, s. 8

<sup>233</sup> tamt.

jednoduché věci, které nazýváme krásné a které nás obšťastňují tak podivuhodným způsobem právě proto, že jsou skutečně krásné.“<sup>234</sup>

Při porovnání obou pasáží lze dospět k závěru, že Ficino není ve svých úvahách spojených s definicí krásy zcela konzistentní. To bychom snad mohli připsat jeho nedostatečně přísnému a kritickému postupu v rámci snahy zakomponovat do svého textu velké množství platónských, ale i jiných antických filozofických zdrojů s cílem tuto tradici oživit a zpřístupnit renesančnímu světu myšlení a umění. K nastíněnému názoru by se zřejmě přiklonil také J. Nelson<sup>235</sup>, který Ficinovi „vyčítá“, že se při definování krásy přiklání jednou k Platónovi a jinde zase k Plótinovi.

Domnívám se, že citovaný text nemusí nutně poukazovat k Ficinově nekonzistenci. Uvedený názor lze vysvětlit tím, že se tu Ficino pokouší vyhnout jistým problémům, které by mohly vyplynout z bezvýhradného přijetí Platónovy harmonické koncepce krásy. Spíše se zdá, že se zde obrací jenom proti určité verzi tohoto „geometrického“ argumentu, a to té, která by apriori vylučovala možnost krásy jednoduchých věcí.<sup>236</sup>

Za důležité na tomto místě považuji také nutnost přihlídnutí ke kontextu, v němž jsou „plótinovské“ argumenty proti koncepci krásy jako souměrnosti použity. Jak napovídá samotný název kapitoly (*Krása je cosi netělesného*), jsou Ficinovy důvody pro odmítnutí vysvětlení krásy ze vztahu částí určitého celku součástí rozsáhlejšího celku argumentů, které mají dokázat, že skutečný zdroj krásy (a tedy i objekt naší lásky) se nenachází v látce nebo tělesné sféře.

„Proto nemůže být sám důvod krásy žádné tělo, neboť kdyby byla krása tělesná, nemohla by odpovídat ctnostem duše, které jsou netělesné.“<sup>237</sup>

„Z toho plyne, že láska se vztahuje k čemusi netělesnému a že krása sama je spíše jakási duchovní nápodoba věci než tělesná podoba.“<sup>238</sup>

---

<sup>234</sup> tamt., s. 33.

<sup>235</sup> J. Ch. Nelson, *Renaissance Theory of Love*, New York 1958, s. 81.

<sup>236</sup> V očích Ficina, jenž mimo jiné studoval a překládal i Proklovy *Elementa theologie*, kde se mu zřejmě dostalo poučení o tom, že nejbližší ideji je to, co je nejvíce jedno, mohla být krása jednoduchých věcí dokonalejší než krása věcí složených i z toho důvodu, že má blíže k jednotě a tedy i k ideji, která je jakožto jedinečný případ svého druhu maximálně jednoduchá. Na druhou stranu ale měla jistě svůj význam i krása geometrických útvarů, protože svým původem odkazuje ke Stvoření a k dokonalému světu idejí v Božské Mysli, podle kterých byly tyto útvary „narýsovány“. Krása složených věcí odkazuje na „plán“ v Boží mysli a na jeho geometrickou dokonalost a tím i na ideje, podle kterých byl tento plán konstruován.

<sup>237</sup> M. Ficino, *De amore*, s. 32.

<sup>238</sup> Tamt., s. 33.

Argumenty, jež jsem nazvala jako „plótinovské“ tedy mají v páté kapitole svůj specifický účel, což se zdá potvrzovat i argumentace P. Kristellera<sup>239</sup>, jenž tvrdí, že Ficino, když podobně jako Plótinus poukazuje na krásu jednoduchých věcí, klasický koncept vlastně neopouští, ale že mu jde pouze o to, aby prokázal netělesný původ krásy. Zdá se tedy, že Ficino je přesvědčen, že krása je netělesného původu, neboť pochází od Boha a je obrazem krásy idejí v andělské mysli, a že, pokud se nějak zračí v tělesných věcech, tak v určitých poměrech, tedy jako krása geometrická či harmonická.

Co se pak týče Ficinova vnímání smyslové krásy, tak podle Kristellera nezaznamenala jeho esteticko-erotická koncepce oproti starším definicím podstaty krásy žádný velký posun. Kristeller je přesvědčen, že Ficinovi o analýzu smyslové krásy vcelku ani nešlo, že se spíše snažil o začlenění této krásy do struktury svého metafyzického systému.<sup>240</sup> K tomuto argumentu bychom mohli dodat, že Ficino prostřednictvím tohoto začlenění usiloval o posílení a upevnění její role a významu v procesu výstupu duše k Bohu, jehož poznání je podle jeho názoru posledním cílem lidského života. V tomto ohledu se uplatnilo Ficinovo vlastní estetické učení, jež obohacuje koncept krásy o kontemplativní element<sup>241</sup> a vylučuje z něj účast nižších smyslů: to mělo také oproti zděděným názorům na podstatu krásy skutečný podíl na rozšíření a vliv Ficinovy koncepce lásky.

Ficino si v uvedené pasáži z páté promluvy, kde obhájí krásu jednoduchých věcí, připravuje půdu pro zavedení své vlastní definice krásy. Krása je totiž podle něj jakýsi půvab a jas Boží tváře, jenž se třpytí ve všech sférách univerza a také v lidském nitru.<sup>242</sup> „Jediná Boží tvář tak září ve třech po sobě následujících zrcadlech: v andělu, v duši a v těle světa.“<sup>243</sup> Pokud je láska touhou po kráse a veškerá krása, tedy i krása v tělech, je netělesného původu, pak emoce a touha spojené s láskou nemohou být dostatečně uspokojeny prostřednictvím tělesných smyslů. Z toho důvodu Ficino říká, že milenci nikdy nemohou uhasit svou touhu a vášně vzájemným tělesným dotekem ani pohledem.<sup>244</sup>

Na jiném místě však Ficino připouští, že touha milujícího dochází uspokojení jediné pohledem na milovaného, ale nikdy ne prostřednictvím doteku, neboť „touha po doteku není součástí lásky a není citem milujícího, nýbrž je to jakási opovázlivost a

---

<sup>239</sup> P. O. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, New York 1943, s. 263 – 264.

<sup>240</sup> Tamt., s. 264.

<sup>241</sup> Viz. P. Kristeller, *The Philosophy of Marsilio Ficino*, s. 265.

<sup>242</sup> M. Ficino, *De amore*, s. 34.

<sup>243</sup> Tamt.

<sup>244</sup> Tamt., s. 33.

zmatek, kterému propadá nízký člověk.<sup>245</sup> Tato pro nás možná poněkud zvláštní představa naplnění lásky samotným pohledem na milovaného člověka je jen logickým důsledkem jeho pojetí lásky jako touhy po potěšení z krásy, kde je krása zakoušená výhradně vyššími smysly a rozumem.

Myšlenka, že krása je duchovního původu, je totiž v *De amore* doplněna koncepcí poznávání krásy, která předpokládá, že na vnímání krásy se podílí pouze „duchovní smysly“<sup>246</sup>. Již v první promluvě<sup>247</sup> se dovídáme, že krásu lze poznat pouze prostřednictvím mysli, očí a sluchu, které Ficino později označí za vyšší duševní schopnosti, poněvadž jsou velmi vzdálené od látky, a tak se shodují více s duchem než s tělem. Ficino ve své koncepci neomezuje krásu pozemského světa pouze na krásu tělesnou, nýbrž ve shodě s třemi „duchovními smysly“ rozlišuje tři druhy krásy: krása duší, krása těl a krása zvuků. Krásu duší poznáváme myslí, krásu těl vnímáme očima a krásu zvuků prostřednictvím sluchu:

„A protože láska touží po tom, aby se mohla těšit z krásy, dochází láska svého uspokojení vždy prostřednictvím mysli, očí a uší.“<sup>248</sup>

Touhu, která provází nižší smysly, nelze nazvat láskou, neboť hmat, čich a chuť se na kráse vůbec nepodílí. Z uvedených souvislostí je zřejmé, že Ficinoovo vlastní estetické učení, které je v *De amore* tak často zdůrazňováno a opakováno, mu umožnilo dospět k duchovní interpretaci lásky a podílelo se tak na utváření prostoru pro spojení (neo)platónského motivu lásky jako touhy po kráse s křesťanskou láskou (*charitas*). Tato syntéza byla pak dále obohacena o prvky z mnoha dalších antických i středověkých filozofických a literárních zdrojů, jako byly například některé antické teorie přátelství.<sup>249</sup>

Výše jsme uvedli, že Ficino definoval krásu jako jas či půvab Boží tváře a její působnost na člověka ve světě vymezil prostřednictvím aktivity vyšších duchovních smyslů. V této souvislosti se ale naskytá otázka, jakým způsobem je člověkem nahlížená krása jednotlivých věcí odvozena ze svého ontologického zdroje?

Uvedená otázka nás zavádí přímo do srdce Ficinovy metafyziky. Jeho metafyzika krásy totiž předpokládá určitou strukturaci univerza. Ta je v *De amore* založena na

---

<sup>245</sup> tamt., s. 18.

<sup>246</sup> Ficino rozlišuje šest duševních schopností nebo smyslů, přičemž hmat, chuť a čich pokládá za nižší smysly a přiřazuje je k látce, zatímco rozum, zrak a sluch jako vyšší duševní schopnosti přiřazuje k duchu. Viz. Tamt., s. 31.

<sup>247</sup> Tamt., s. 8.

<sup>248</sup> Tamt.

<sup>249</sup> viz. P. O. Kristeller, *Osm filosofů italské renesance*, s. 55.

Plótinově teorii hypostazí, kterou Ficino svým čtenářům přibližuje prostřednictvím obrazu čtyř soustředných kruhů<sup>250</sup>, do jejichž společného středu umístil Boha jako absolutně jednoduchý a nehybný počátek všeho. Z něj postupně vycházejí další roviny skutečnosti v podobě kruhů, jejichž obvod je od středu stále více vzdálen. Směrem od středu tyto kruhy představují postupně andělskou mysl, duši, přirozenost a látku.

Nelze zde nezmínit skutečnost, že počet základních stupňů univerza v jednotlivých kapitolách *De amore* poměrně nápadně kolísá. Zatímco v šesté kapitole rozlišuje čtyři, hned v následující kapitole už hovoří o šesti základních stupních skutečnosti; nicméně se domnívám, že ve středu Ficinovy pozornosti se nachází výše uvedené pětistupňové schéma, v němž Ficino zdůrazňuje ontologickou blízkost Boha a krásy. Bůh je zde nazírán jako absolutní dobrota a jako příčina dobra i krásy všech následujících úrovních skutečnosti. Krása je pak definovaná jako jas této božské dobroty, jež prostupuje celým univerzem.

„Dobrem se nazývá sama vše převyšující Boží existence. Krása je jakýsi akt či paprsek, který z ní vychází a proniká vším.“<sup>251</sup>

„Tento paprsek vytváří v oněch čtyřech kruzích podoby všech věcí. V myslí nazýváme tyto podoby obvykle ideje, v duši rozumová určení, v přirozenosti semena a v látce formy.“<sup>252</sup>

Každá ontologická úroveň Ficinova univerza tedy obsahuje a zahrnuje po svém vlastním způsobu formující příčiny všech stvořených věcí. Proces, jakým se tyto „podoby všech věcí“ na jednotlivých úrovních skutečnosti formují, se neodlišuje od základního kosmologického procesu plození těchto jednotlivých úrovní skutečnosti, označovaných v rámci novoplatónské metafyziky jako „hypostaze“, nýbrž je jeho neoddělitelnou součástí. Proto má také onu charakteristickou zprostředkovanou povahu, kdy je každá úroveň ve svém vzniku, tj. vydělení se z božské jednoty i ve svém opětovném návratu k Bohu závislá na úrovni, jež ji předchází. Ficinův kosmologický koncept je tak v *De amore* založen na novoplatónském emanačním schématu, zatímco kreacionistické hledisko Ficino ve své kosmologii silně potlačuje:

---

<sup>250</sup> M. Ficino, *De amore*, s. 11.

<sup>251</sup> M. Ficino, *De amore*, s. 14.

<sup>252</sup> Tamt., s.12

„...formy těl prostřednictvím semen, semena prostřednictvím rozumových určení a rozumová určení prostřednictvím idejí se navracejí do Boha, tak jako z Boha prostřednictvím týchž stupňů vycházejí.“<sup>253</sup>

Toto Ficinovo pojetí základního kosmogonického procesu je velmi zajímavé z hlediska renesančních snah o oživení antického mytologického dědictví, neboť na jeho fungování se podílí nejnižší schopnost andělské mysli a duše světa, které jsou Ficinovými kosmologickými ekvivalenty pro mytologickou dvojici Venuší z dialogu *Symposion*.

---

<sup>253</sup> Tamt., s. 13.

## Ficinův výklad kosmologické role dvou Venuší jako paradigma tvůrčího uměleckého procesu

Ficinova kosmologie odvozená z Plótinovy teorie hypostazí se stává interpretačním rámcem pro alegorický výklad motivu dvojí Venuše, jenž je propojen s výkladem dalších známých Platónských, či starších mytologických motivů. Zatímco v Plótinově pojednání *O lásce* představovaly Nebeská a Lidová Venuše vyšší „nesmíšenou“ a nižší, do látky ponořenou duši, ve Ficinově výkladu<sup>254</sup> v sedmé kapitole páté promluvy se stávají jednou ze tří základních schopností andělské mysli a světové duše. Ficino totiž v rámci obou hypostazí, tj. v andělské mysli i v duši světa, rozlišil tři momenty, kterým přiřadil jména antických bohů: Saturna, Jova a Venuše. Na úrovni andělské mysli jména těchto bohů označují tři základní schopnosti charakterizované plótinovskou triádou bytí, života a myšlení. Právě schopnost (intuitivního) myšlení jakožto nejnižší schopnost andělské mysli odpovídá Pausaniově Nebeské Venuši. Jinak je tomu ovšem s Venuší Lidovou, kterou Ficino umístil na úroveň světové duše. Ačkoliv Lidová Venuše na úrovni světové duše označuje také její nejnižší schopnost, její úloha je úplně odlišná, neboť duše světa má tři vlastní specifické funkce, které neodpovídají triádě bytí, života a myšlení. Lidová Venuše tak označuje schopnost světové duše plodit věci nižšího řádu.

Ve výkladu rozdílu mezi dvojím rodokmenem obou Venuší se Ficinova interpretace již shoduje s Plótinovou interpretací v pojednání *O lásce*. Protože Nebeská Venuše přebývající na úrovni andělské mysli je prosta jakéhokoliv kontaktu s látkou, může o ní Pausanius říci, že je zrozena bez matky, neboť matka podle Ficina i Plótina symbolizuje u antických filozofů látku. Lidové Venuši zrozené z Diony a Jova se mateřský prvek naopak připisuje, neboť ta je ze své přirozenosti v přímém styku s látkou světa, do níž je vlita.

Obě Venuše mají každá za svého průvodce vlastního Amora a společně s ním se podílejí na procesu sestoupení božského paprsku krásy do nižších vrstev univerza, který v nich tvaruje a vykresluje příslušnou modifikaci formujících příčin všech věcí. Tak se při vzniku světa původně beztvará a temná andělská mysl naplňuje *idejemi*, světová duše *rozumovými určeními*, na rovině přirozenosti se formují *semena* a poslední modifikací jsou *formy* vtištěné do látky světa. Venuši jako potenci myslet vede její vlastní Amor k myšlenkovému nazírání Božské krásy, kterou do sebe tato Venuše umísťená do andělské

---

<sup>254</sup> Tamt., ss. 15 – 16.

mysli pojímá a pak ji převádí do druhé Venuše. Ta je svým Amorem strhávána k tomu, aby tutéž krásu přelévala do látky světa a plodila v tělech. Stejnou funkci ale Ficino připisuje již v úvodním nástinu svého kosmologického schématu předposlední vrstvě svého univerza, tj. přirozenosti (*natura*), když ji definuje jako „onu schopnost duše, která záleží v plození“. Druhá Venuše je tedy totožná s přirozeností, tedy s duší světa, nakolik se tato stýká s látkou světa.

Podrobnější pohled na úlohu dvou Venuší v průběhu procesu pronikání paprsku Božské krásy do nižších vrstev univerza, jenž lze z tohoto hlediska úzce vymezit jako zprostředkování řetězce formujících příčin vycházejícího z Boha (funkce první Venuše) až po působení těchto principů v látce (funkce druhé Venuše), nabízí ve svém příspěvku *Duplex Venus* F. Karfík<sup>255</sup>, který zde také ukazuje, jak se Ficinovi podařilo do svého schématu čtyř kruhů vycházejících z jediného bodu poměrně obratně zakomponovat skutečně nemalé množství mytologických postav a motivů. Ficinův výklad motivu dvojí Venuše se stává kompletní až při jeho spojení s alegorickou interpretací Diotimina mýtu O zrození Eróta ze spojení Penie a Pora, v níž je již mnohem více patrná inspirace Plótinovým pojednáním *O lásce*. Ficino se pokouší vyložit Diotimin mýtus – samozřejmě v souladu se svým vlastním učením o třech momentech andělské mysli a světové duše z jeho výkladu o dvou Venuších – podobně jako Plótinus prostřednictvím nauky o formování inteligibilní látky<sup>256</sup>.

Na pozadí schématu Ficinova základního kosmologického procesu plození nových vrstev skutečnosti odvozených z Plótinovy teorie hypostazí je tedy tato novoplatónská nauka aplikována na výklad původního platónského mýtu o zrození Eróta, jež se velkou měrou prolíná s výkladem motivu dvojí Venuše. Tento náčrt jeho úvah je skutečně ilustrativním příkladem toho, jakým způsobem Ficino pracoval s platónským odkazem. Platónově filozofii totiž přisuzoval prominentní postavení v rámci antické filozofie a často k ní navíc přistupoval skrze filozofická díla Platónových žáků a následovníků. Proto se snažil sjednotit velké množství myšlenek pocházejících z platónských a novoplatónských filozofického zdrojů, s nimiž se setkal během svých překladatelských aktivit, a vytvořit z nich jednotný a koherentní myšlenkový systém. A protože usiloval o oživení platonismu, snažil se vtělit života schopný odkaz tohoto bohatého intelektuálního komplexu do myšlenkového a kulturního prostředí doby, ve které žil.

---

<sup>255</sup> F. Karfík, *Duplex Venus*, in: *Druhý život antického mýtu*, Brno 2003, s. 169-173.

<sup>256</sup> Ficino, *De amore*, s. 48 – 49.



Životaschopný byl i Ficinův výklad motivu dvojí Venuše v *De amore*. Ficino v něm ukazuje, jak se Lidová a Nebeská Venuše jako schopnost myšlení a schopnost plodit podílejí na procesu, který představuje jak vlastní příčinu existence krásy ve stvořeném světě, tak zároveň i základní podmínku možnosti člověka tuto krásu rozpoznat a tedy i schopnost využít jejího duchovního potenciálu jako vodítka ukazujícího cestu zpět k její metafyzické příčině.

„Neboť paprsek krásy, který je hojností a otcem Amora, má sílu vracet se zpět tam, odkud vychází, a táhnout s sebou milujícího.“<sup>257</sup>

Pokud je tedy člověk láskou přitahován ke krásě a prostřednictvím krásy k Bohu, musí být nejdříve schopen tuto krásu ve světě nějak rozpoznat. Ficino podobně jako Platón předpokládá, že duše nemůže toužit po něčem, co by bylo neznámé její přirozenosti, co by v sobě již od narození neobsahovala.<sup>258</sup> Každá živá bytost tak v sobě musí mít apriorní znalost toho, co je to krása. Nositelem tohoto apriorního vědění jsou v duši rozumová určení, podle kterých duše posuzuje kromě krásy i například pravdivost či užitečnost věcí, jež poznává.

Když se pak Ficino táže, jakým způsobem jsou v duši tato rozumová určení přítomna, odvolává se na Platónovu gnoseologii z dialogů jako jsou *Faidón* či *Faidros*, kterou rozvíjí za pomoci metafory světla z podobenství o slunci z *Ústavy*. Inspirován tímto podobenstvím rozlišuje Ficino v rámci procesu lidského poznání dva momenty: jednak je to schopnost myslet, jež je vlastní lidské mysli, která je však sama o sobě temná a beztvárá a jednak přítomnost Božího světla, které ji naplňuje rozumovými určeními všech věcí. V nitru lidské duše tedy září „věčné Boží světlo, jež je naplněno rozumovými určeními a idejemi všech věcí. K tomuto světlu se duše, kdykoliv chce, obrací čistotou života a nejvyšším soustředěním úsilí a v okamžiku, kdy se k němu obrátí, se rozzáří jiskrami idejí.“<sup>259</sup>

Světlo, jež vykresluje v duši semínka a podoby všech věcí, je záře onoho paprsku krásy vycházejícího z Boha, který je příčinou veškeré viditelné i myslitelné krásy ve světě. Podle Panofskyho<sup>260</sup> pak Nebeská a Lidová Venuše mohou symbolizovat dvě hlavní formy či podoby této krásy jinak rozptýlené v celém spektru Ficinova univerza. Nebeská Venuše prodlévající (jakožto jeden z aspektů andělské mysli) v nejvyšších, nadnebeských

---

<sup>257</sup> Když hovoří o paprsku krásy jako otcí Amora, má na mysli schopnost této krásy vyvolávat lásku. Viz. Ficino, *De amore*, 54.

<sup>258</sup> Ficino, *De amore*, s. 58.

<sup>259</sup> Tamt., s. 60.

<sup>260</sup> E. Panofsky, *Studies in Iconology, Humanistic Themes In the Art of the Renaissance*, New York 1939.

sférách univerza podle něj symbolizuje primární, univerzální krásu<sup>261</sup> božství. Paprsek této krásy je na své cestě skrze nebeské sféry a smíšením s látkou oslaben, a proto v pozemském světě neexistuje dokonalá krása. Lidová Venuše, spočívající jako aspekt světové duše někde na pomezí mezi andělskou myslí a hmotným světem, pak podle Panofskyho symbolizuje individualizované obrazy oné univerzální krásy, odrážející se ve hmotném světě.

Ráda bych na tomto místě podotkla, že tyto dvě formy krásy lze ve světle Ficinova výkladu rolí obou Venuší nahlížet jako dva hlavní objekty tvůrčího uměleckého procesu. Podle Ficina první Venuše nazírá univerzální božskou krásu a předává jí druhé Venuši, která tím, že vlévá jiskry této krásy do látky světa, poskytuje život a tvar jednotlivým věcem a tak činí duchovní krásu přístupnou lidskému vnímání a imaginaci. Co je podle mého názoru na tomto výkladu dvou Venuší pozoruhodné, je skutečnost, že obdobu uvedeného kosmologického procesu lze nalézt na individuální úrovni lidské duše. Podle Ficina (a v novoplatónské filozofii obecně) se totiž struktura lidské duše do určité míry podobá uspořádání kosmu, a tak má i každá lidská duše schopnost myslet a schopnost plodit, tedy svou vlastní Lidovou a Nebeskou Venuši, mezi nimiž existuje stejný vztah spolupráce jako mezi jejich kosmologickými protějšky. Jedinečným (a pro Ficinovu filozofii a její vliv na svět renesančního umění naprosto příznačným) případem této paralely je proces umělecké imaginace a tvořivosti. Krásu, kterou v duši umělce nazírá ta její část, jež odpovídá Nebeské Venuši, se posléze jiná část stejné duše, odpovídající Venuši Lidové, snaží zachytit a ztvárnit do hmatatelné podoby uměleckého, výtvarného či hudebního díla v jedinečném tvůrčím aktu. Tvůrčí aspekt lásky vyjádřený v Platónově doktríně o „*plození v krásě*“, který byl v Plótinových úvahách o lásce spíše potlačen a upozaděn, získává díky Ficinově plodné reinterpretaci motivu dvojí Venuše nový výraz a nabývá tím na významu.

Umělec, který je ke své tvorbě podněcován pohledem na krásu inteligibilního světa, tuto krásu díky tvořivým schopnostem, jež symbolizuje Lidová Venuše, ztvárňuje ve svém díle a tím ji činí trvale dostupnou pro lidské vnímání. Lidová Venuše a její průvodce Lidový Amor, jenž ji strhává k plození, se tedy již nejeví vůči Nebeské Venuši a jejímu Amorovi jako jakýsi jejich (méně žádoucí) protipól, jak tomu ještě bylo v Plótinově pojednání *O lásce*. Působnosti obou Amorů ve sféře lidské duše už u Ficina nejsou ve vzájemném rozporu, ale spíše se navzájem doplňují. Poznamenejme, že aby Ficino

---

<sup>261</sup> Pojem „*univerzální krása*“ je spojení, jehož užívá sám Ficino. Viz. Ficino, *De amore*, s. 34.

předešel jakýmkoliv pochybnostem o důstojnosti lidového Amora, zdůrazňuje že, „oba Amorové jsou počestní a řádní, neboť oba následují božský obraz.“<sup>262</sup>

Motiv dvojí Venuše, který Ficino převzal z Platónova *Symposia* a zpřístupnil ho svým novým výkladem renesančnímu světu umění a literatury, se stal námětem pro vznik mnoha výtvarných děl. F. Karfík<sup>263</sup> nebo M. Togner<sup>264</sup> například poukázali na jeho těsnou vazbu na Botticelliho slavné obrazy *Primavera* a *Zrození Venuše*, jež Botticelli maloval v sociálním prostředí, kde byl zřejmý Ficinův bezprostřední vliv, pár let po té co Ficino napsal svůj komentář *De amore*. Panofsky interpretuje ve světle Ficinova výkladu dvou Venuší v *De amore* Tiziánův obraz *Láska nebeská a láska pozemská*.<sup>265</sup> Tiziánovo dílo, zhotovené kolem roku 1515 zobrazuje dvě překrásné sedící ženské postavy, jednu nahou se vznešeným držení těla a druhou oděnou do šatů se zrakem upřeným před sebe, a mezi nimi malého Amora, jenž se nalézá blíže k oděné ženě. Kontrast mezi oběma postavami je dokreslen prostřednictvím rozdělení pozadí na dvě poloviny symbolizující dvě odlišná prostředí a jejich specifickou atmosféru: na straně bohatě oděné ženy je to matně osvětlená a celkově tmavší scénérie s opevněným městem, na straně druhé jasně osvětlená vize více prosté, ale průzračně čistě působící krajiny venkovského rázu s obrysy kostela.

Vzájemný vztah obou postav popisuje Panofsky následovně: „Nezdá se, že by ta vznešenější, nahá ženská postava pohlížela na svou pozemskou družku, s níž laskavě sdílí její místo, pohrdavě, spíše se jí snaží s jemně vemlouvavým pohledem sdělit a poučit ji o tajemstvích vyšších sfér.“<sup>266</sup> Tento výjev reprezentuje podle Panofskyho dva druhy Venuše ve Ficinově podání. Nahá žena je podle něj Nebeská Venuše symbolizující princip univerzální, věčné a čistě inteligibilní krásy a druhá, do velkorysých šatů oděná postava představuje Lidovou Venuši symbolizující plodivou sílu, jež vytváří pomíjivé ale viditelné a hmatatelné obrazy univerzální krásy ve světě, včetně uměleckých děl. Dvě překrásné ženské postavy sedící ve stejné výšce na jediném kamenném stolci, které nezaprou výraznou vzájemnou podobu nesymbolizují podle něj dva protikladné principy, nýbrž jeden jediný princip působící ve dvou modech existence a na dvou úrovních dokonalosti.

Ficinův výklad dvou Venuší podle Panofskyho přirozeně reflektuje některé dobové ideály krásy a lásky, jež se Tizián zřejmě pokusil vtělit do dvou hlavních postav svého obrazu. O něco podobného se zjevně snažili také autoři děl náležejících ke specifickému

---

<sup>262</sup> Ficino, *De amore*, 15.

<sup>263</sup> F. Karfík, *Duplex Venus*, in: *Druhý život antického mýtu*, Brno 2004.

<sup>264</sup> M. Togner, *Sandro Botticelli*, Brno 1994.

<sup>265</sup> E. Panofsky, *Studies in Iconology*, s. 146 - 155.

<sup>266</sup> Tamt., s. 152.

literárnímu žánru *trattato d'amore*, jenž se zrodil s Ficinovým *De amore* a získal velký ohlas v 16. století.<sup>267</sup> V těchto dialogích spíše literárního významu s důrazem na mravní poučení čtenáře, které pojednávaly o lásce jako o intelektuálním a asexuálním fenoménu, motiv dvojí Venuše, stejně jako Ficinova doktrína platonické lásky, poprvé načrtnutá v *De amore*, nicméně ztrácel svůj původní význam a – oddělen od svého původního filozofického kontextu – se stával banálním. Tak byl rozdíl mezi dvěma druhy lásky či krásy symbolizovaný dvojí Venuší postupně redukován a vykládán například jako protiklad mezi láskou obyčejných a vznešených lidí (*Giuseppe Betusi* nebo *Castiglione*)<sup>268</sup> nebo jako prostý rozdíl mezi láskou čestnou a nečestnou<sup>269</sup>. Obecně mezi těmito autory existovala spíše tendence prohlubovat a dramatizovat propast mezi oběma Venušemi, kterou se Tizianův obraz *Láska nebeská a láska pozemská* podle Panofskyho snažil překlenout a zmírnit. Zatímco Tizianova vize jako výraz renesančního (novoplatónského) humanismu zobrazuje téměř harmonický vztah mezi nebeskou a pozemskou podobou téhož principu či kvality, čili vztah mezi inteligibilní krásou a krásou pozemskou, či – v jazyce Platónova mýtu – mezi Lidovou a Nebeskou Venuší, mnozí autoři *trattato d'amore* představovali rozdíl mezi dvěma Venušemi jako rozdíl dvou nepřekonatelně odlišných a navíc často přímo protikladných a konfliktně působících sil.

Podle posledních výzkumů<sup>270</sup> však Panofskym analyzovaný obraz neměl zobrazovat alegorii dvou Venuší, nýbrž se spíše v tomto případě jedná o obraz namalovaný na objednávku benáťčana Nicola Aurelia jako svatební dar pro jeho manželku Lauru Bagarotto, která je zde jako oblečená postava také zobrazena. Nahá ženská postava je pak vskutku Venuší, jež má nevěstě přinést pozemské štěstí.<sup>271</sup>

---

<sup>267</sup> O tomto literárním žánru, o jeho vzniku, zástupcích a Ficinovu odkazu více viz. J. Ch. Nelson: *Renaissance Theory of Love*, New York 1958

<sup>268</sup> Viz. Tamt., s. 74.

<sup>269</sup> Viz. E. Panofsky, *Studies in Iconology*, s. 147 – 148.

<sup>270</sup> Viz. [www.wga.hu](http://www.wga.hu)

<sup>271</sup> „Sacred and Profane Love, Titian's masterpiece, was painted when he was about twenty-five to celebrate the marriage of the Venetian Nicolò Aurelio (coat of arms on the sarcophagus) and Laura Bagarotto in 1514. The bride dressed in white sitting beside Cupid is assisted by Venus in person. The figure with the vase of jewels symbolizes 'fleeting happiness on earth' and the one bearing the burning flame of God's love symbolizes 'eternal happiness in heaven'. The title is the result of a late 18th-century interpretation of the painting, which gives a moralistic reading of the nude figure, whereas the artist intended this to be an exaltation of both earthly and heavenly love. In fact in the Neoplatonic philosophy that Titian and his circle believed in contemplating the beauty of the creation led to an awareness of the divine perfection of the order of the cosmos.“ Zdroj: <http://www.wga.hu>

Ačkoliv tedy byla Panofskyho interpretace Tizianova inspiračního zdroje posledními výzkumy zpochybněna, mohli jsme ji zde prezentovat z toho důvodu, že zajímavým způsobem ilustruje Ficinův výklad motivu dvojí Venuše. Mimo to podle mého názoru představuje výstižný příklad toho, jak lze aplikovat Ficinovu filozofickou koncepci při interpretaci uměleckého díla.

## Duchovní interpretace lásky

Další vrstvy problematiky související s ambivalentní pozicí lidské duše v univerzu, odhaluje Ficinova nauka o pěti Amorech v lidské duši. Duše v jeho univerzu „stojí uprostřed mezi vyššími a nižšími jsoucnými a sdílí některé vlastnosti s vyššími a některé spolu a nižšími“<sup>272</sup>. Nachází se tedy v pozici, která je v esteticko-erotické dimenzi skutečnosti podle mého soudu symbolizovaná právě rozdílem mezi dvěma Venušemi. Nutno ještě dodat, že pro Ficina duše v této centrální pozici kosmické hierarchie ztělesňovala spíše jednotící moment, protože duše v tomto postavení hraje roli zprostředkovatele mezi inteligibilními a materiálními sférami kosmu, a tak ustavuje jednotu a souvislost všech stupňů kosmické hierarchie. Důraz, kladený v souvislosti s postavením duše ve středu univerza – oproti ambivalentní povaze její pozice<sup>273</sup> – na její jednotící funkci, a jednotu inteligibilního a materiálního světa, které je prostřednictvím této jednotící funkce dosaženo, by se potom zřejmě daly do Ficinovy esteticko-erotické koncepce přeložit jako harmonický vztah mezi dvěma rozdílnými Venušemi, jež se u Ficinových předchůdců vyznačoval větším vzájemným napětím a nesouladem. Člověk je „univerzální“ bytost, jež sdílí některé vlastnosti s vyššími a některé s nižšími jsoucnými. Tyto dva opačné póly, jenž v sobě člověk spojuje a díky své tvořivé povaze sjednocuje a harmonizuje, jsou právě Nebeská a Lidová Venuše.

Zatímco Platónův *erós* byl jedinou, ve svém základě smyslovou, touhou, jež se zaměřením na různé objekty – odlesky a lomy jediné absolutní krásy – proměňovala a získávala tak určité odpovídající vlastnosti a také určitou hodnotu, ve Ficinově koncepci se tato touha jakoby zdvojuje do dvou základních erotických tendencí existujících v lidské duši paralelně a disponujících člověka ke třem odlišným erotickým aktivitám. Tuto teorii představuje Ficino v osmé kapitole šesté promluvy jako nauku o pěti Amorech v lidské duši.<sup>274</sup>

„V nás samých nicméně nenacházíme jen dva, nýbrž pět Amorů. Dva krajní jsou démoni. Tři prostřední nejsou démoni, nýbrž pouhé vzruchy. V lidské mysli je totiž věčná

---

<sup>272</sup> Citovaná věta sice pochází až z *Theologica platonica*, kde explicitě charakterizoval pozici duše ve středu vesmírné hierarchie jako pozici mezi vyšším a nižším světem, ale podobný moment lze podle mého názoru najít už ve Ficinově nauce o pěti Amorech v lidské duši, kde se manifestuje křehké postavení „lidského“ mezi „nebeským“ a „zvířecím“ či „pozemským“. Viz níže. Citace převzata z O. Kristeller, *Osm filosofů italské renesance*, s. 52.

<sup>273</sup> Duše by stěží mohla ztělesňovat jednotu všech věcí, pokud by byla sama vnitřně rozpolcená a nejednotná.

<sup>274</sup> Ficino, *De amore*, ss. 49 – 50.

láska, která touží vidět božskou krásu; to ona nás ponouká ke studiu filozofie a ke skutkům spravedlnosti a zbožnosti. A ve schopnosti plodit se skrývá jakýsi osten, který nás ponouká plodit potomstvo; je to ustavičná láska pobízející nás vytrvale, abychom v obraze zplozeného potomstva vytvořili jakousi nápodobu. Tito dva Amorové v nás jsou dvěma ustavičnými démony, o nichž Platón praví, že provázejí naše duše vždy.<sup>275</sup>

Jak je patrné, zavádí Ficino v šesté promluvě zcela nové rozčlenění duše. V duši podle něj existují dva Amorové coby krajní démoni, kteří představují cosi jako trvalé lidské erotické dispozice a ztělesňují dvě krajní pozice lidské lásky: věčná láska toužící po Božské kráse a schopnost a touha plodit nápodobu této krásy. Mezi těmito krajními póly Ficino vytyčuje tři další démony, které ale označuje jako pouhé „vzruchy“, neboť nepředstavují trvalé složky duše, ale spíše jakési emocionální pohyby a vzruchy, jež se proměňují v čase a jsou vyvolány pohledem na krásu.

V předchozím výkladu Ficino rozlišil dva Amory, kteří doprovází Nebeskou a Lidovou Venuši jakožto touha myslet Boží krásu a touha tuto krásu plodit v látce světa. A protože je lidská duše podle Ficina věrnou kopií uspořádání těchto sil v kosmu, jsou v ní také přítomny dvě Venuše a dva Amorové. První Amor je přítomen jako touha nazírat krásu, druhý jako touha krásu plodit. Jak pak tento výklad o dvou lidských Amorech, zjevně inspirovaný Plátínovou alegorickou interpretací z pojednání *O lásce*, máme uvést v soulad s právě načrtnutou naukou o pěti Amorech v duši z šesté promluvy?

Zdá se, že oni dva krajní démoni z Ficinovy vlastní nauky o pěti Amorech v lidské duši by mohli představovat Amora Lidové a Nebeské Venuše. Toto tvrzení se opírá o fakt, že jim Ficino přidělil prakticky stejné úlohy (na jedné straně touha nahlížet Božskou krásu jako charakteristika vyššího krajního Amora a Amora Nebeské duše a na straně druhé touha tuto krásu plozením napodobovat jako podstatný rys obou nižších Amorů) a rovněž lze na jeho podporu zmínit skutečnost, že se Ficino, když hovoří o dvou krajních démonech, odkazuje se na Platóna<sup>276</sup>, čímž tuto distinkci zřejmě dává do souvislosti s motivem dvojí Venuše, resp. dvojího Eróta, jenž od Platóna převzal. Pokud se přikloníme k této variantě, pak zbývá vysvětlit, proč Ficino nezůstal u platónsko-plátínovské distinkce mezi vyšší kontemplativní láskou a nižší láskou charakterizovanou především touhou plodit. Proč mezi ně vložil další tři druhy Amorů?

---

<sup>275</sup> Ficino, *De amore*, s. 49.

<sup>276</sup> Tamt., s. 50.

K tomu, abychom mohli tuto otázku zodpovědět, je třeba si povšimnout, jaký druh lásky tito tři Amorové představují a jak jsou rozestaveni mezi oněmi krajními démony.

Ficino je hierarchizuje paralelně s osou Stvoření: nejnižší stojí zvířecí Amor (*amor ferinus*), nad ním se nachází Amor lidský (*amor humanus*) a nejvýše se nalézají Amor božský (*amor divinus*). Tito tři Amorové nejsou pevným způsobem usazeni v duši, nýbrž v ní podle průběhu vnějších okolností vznikají a zanikají. Jejich vznik iniciuje pohled na krásnou tělesnou formu, jenž sám o sobě skýtá duši potěšení. Každá láska tedy podle Ficina začíná pohledem. Jestliže vnitřně inklinujeme ke kontemplativnímu životu, bude naše touha stoupat od pohledu k mysli a pohled na krásnou tělesnou formu nás povede k rozvzpomenutí si na její transcendentní příčinu. Tuto lásku Ficino nazývá božským Amorem. Pokud jsme disponováni výchovou či vrozeným biologickým předurčením k aktivnímu a mravnímu životu, pak naše láska setrvává u potěšení z pohledu, aniž stoupá vzhůru k duchovním a božským formám či klesá dolů v touze po doteku. Tuto lásku, jenž nalézají své uspokojení ve sféře viditelného, nazývá Ficino lidským Amorem. Žádost po doteku je typická pro ty jedince, jež jsou náchylní k rozkošnickému životu. Jejich zvířecí Amor klesá od pohledu k hmatu a proměňuje se z počátečního vizuálního potěšení v touhu po doteku. Rozmístění těchto tří Amorů mezi dvěma krajními démony nám celou záležitost osvětlí ještě lépe.

„Jednoho z nich dělí od obou krajních stejné intervaly a tito dva zbývající se kloní každý na jednu stranu.“

Ona „neutrální“ pozice ve středu celého rozmístění je charakteristická právě pro lidského Amora. Toho podle Ficina dělí od obou krajních pozic stejná vzdálenost, nachází se tedy v přesném středu celé hierarchie. Lidský Amor je podle Ficina základem usilování člověka o společenský styk. Domnívám se, že v tomto případě zde Ficino hovoří o zcela novém typu lásky, který nemá v teoriích lásky odvozených z Platónovy koncepce erótu obdobu. *Amore humano* vytváří základ pro emocionální vazby, jenž nemají ani kontemplativní ani sexuální charakter. V Platónově i Plótinově koncepci totiž kategorie eróta popisovala buď smyslnou, sexuálně zaměřenou touhu, jejíž energii bylo třeba přeměnit a využít k duchovním účelům nebo – ve své ušlechtlejší či více ryzí podobě – touhu duchovního charakteru, tedy jakýsi vzestupný pohyb zdvihající duši milovníka vzhůru k transcendentnímu zdroji krásy. Ani u jednoho z obou myslitelů se však na rozdíl od Ficina pojem *erós* primárně nevztahoval k mezilidským vztahům prostým smyslností a sexuální touhy. Ficino se zřejmě snažil nějak teoreticky uchopit emocionální pouto existující v mezilidských vztazích a zakomponovat jej do tradičního schématu dvou



Venuší, jenž převzal od Platóna. To ale nemohl udělat přímo, protože prostor mezi Nebeskou a Lidovou Venuší přes všechnu jeho tendenci tyto dva póly propojit či harmonizovat, nepokrýval souvislou škálu lidské zkušenosti.

Proto se tedy rozhodl vložit tři nové druhy lásky jako mezistupně mezi těmito dvěma krajními extrémy. Zavedení takových mezistupňů mohl považovat za nezbytné o to více, že na lásku pohlížel jako na základ epistemologického vyrovnání se s realitou. S tím souvisí ještě jeden důvod, proč nezůstal u zavedené dichotomie mezi Nebeskou a Lidovou Venuší, a tím mohla být již uvedená snaha zavést metafyzickou paralelu mezi ontologickou strukturou kosmu a strukturou lidské duše: počet Amorů v lidské duši by pak souvisel s počtem základních stupňů ontologické struktury univerza. Tím by se vysvětlila především skutečnost, proč Ficino v případě lidské duše modifikuje původní počet dvou Amorů a zvyšuje jej na pět.

Jiné řešení navrhuje Singer<sup>277</sup>, který stejně jako Panofsky<sup>278</sup> tvrdí, že rozdíl mezi Nebeskou a Lidovou Venuší lze ztotožnit s rozdílem mezi božskou a lidskou láskou. Podle nich Nebeská Venuše koresponduje s Ficinovou božskou láskou a Venuše pozemská s láskou lidskou. Toto řešení zřejmě v zásadě odpovídá již zmíněné Ficinově tendenci usmířit rozpor mezi Nebeskou a Lidovou Venuší. Lidský Amor představuje pro Ficina skutečně hodnotný druh lásky a z jeho roviny se lze snadno vyhoupnout na rovinu Amora božského. Přestože má toto řešení určité logické opodstatnění, nelze podle mého názoru ve Ficinově textu v jeho prospěch nalézt žádnou evidenci. Pokud bychom jej přesto akceptovali, bylo by pak třeba vysvětlit, proč Ficino definoval božskou a lidskou lásku, jež mají odpovídat Nebeské a Lidové Venuši, jako pouhé nestálé vzruchy, existující v duši jen přechodně a proč do své koncepce zavedl ony dva krajní demony. Navíc, když Ficino v dalších kapitolách popisuje zvířecího Amora jako druh nemoci či šílenství, používá pro něj označení Lidový Amor<sup>279</sup>, což je se Singerovou interpretací v naprostém rozporu.<sup>280</sup>

Znovu bych tu chtěla zdůraznit, že uspořádání těchto tří Amorů s *amor humanus* jako středním členem v lidské duši nápadně připomíná Ficinovo pozdější učení o lidské duši jako středu vesmírné hierarchie, kdy se duše nalézá uprostřed mezi vyššími a nižšími

---

<sup>277</sup> I. Singer, *The Nature of Love: Plato to Luther*, New York 1943, s. 172.

<sup>278</sup> E. Panofsky, *Studies in iconology*, s. 142 – 145.

<sup>279</sup> Ficino, *De amore*, s. 73. – 80.

<sup>280</sup> Ficino na tomto místě zároveň upozorňuje, že je omylem označovat tyto druhy šílenství posvátným jménem Amora. Pokud Lidového Amora ztotožnil skutečně s lidskou láskou, pak by Ficinovo užívání pojmu Lidový Amor v souvislosti s láskou zvířecí naprosto postrádalo smysl. Pokud ztotožnil Lidového Amora s oním krajním démonem, jeví se užití tohoto pojmu v souvislosti se zvířecí láskou jako smysluplnější, neboť tato se podle jejího místa ve výše uvedeného schématu pěti Amorů v duši, příkláná dolů, tedy právě k onomu krajnímu démonovi ztotožněnému s Lidovým Amorem, tamt., s. 73.

jsoucný. *Amor humanus* se jako středobod hierarchie Amorů nalézá uprostřed mezi vyšším, božským a nižším, zvířecím Amorem a v důsledku tohoto svého postavení představuje poněkud nestabilní a křehkou, a z toho důvodu nesnadně hledanou rovnováhu:

„Láska, jak jsme řekli, má původ v pohledu. Pohled je mezi myslí a hmatem. Proto je duše milujícího tažena vždy do dvou protikladných směrů a je tu strhávána vzhůru, tu zase dolů. Chvillemi se v ní rodí žádost po objetí, chvillemi naopak cudná touha po nebeské kráse, a tu vítězí a vede jedna, tu zase druhá.“<sup>281</sup>

Viditelná krása pozemského světa, symbolizovaná Lidovou Venuší, tak v sobě skrývá dvojznačný odkaz, který Ficino vtělil do křehké pozice *amor humanus* jako prostředního stupně mezi božskou a zvířecí láskou. Pro člověka představuje krása pozemského světa jednak možnost aktualizace a realizace svého duchovního potenciálu a jednak také nebezpečí pádu do pastí tělesných žádostí. Ústředním cílem Ficinovy esteticko-erotické koncepce však jistě nebylo poukázat na problematickou povahu pozemské krásy, ale spíše upozornit na duchovní možnosti, jež v sobě skrývá.

Podle Ficina je tak krása duchovním darem,<sup>282</sup> který nám pomáhá objevit cestu k Bohu. Aby zdůraznil tuto duchovní stránku krásy, zavádí Ficino již zmíněný estetický princip, v němž vyloučil nižší smysly z účasti na kráse. Krása je zakoušena pouze za pomoci vyšších, duchovních smyslů. Ostatní smysly neslouží k rozpoznání krásy, ale k zajištění fyzické stránky existence. Podle P. Singera se Ficino prostřednictvím tohoto estetického principu pokusil vyrovnat právě se zmíněným dvojznačným charakterem viditelné krásy. Singer tomuto estetickému principu připisuje ve Ficinově teorii lásky naprosto zásadní roli, neboť podle něj Ficinovi umožnil nejen vyloučit *amor ferinus* z oblasti přijatelných lidských zájmů, ale také zpochybnit jeho jakoukoliv spojitost s láskou a krásou. Tak Ficino podle Singera dehonestoval sexuální lásku ještě více než Platón, neboť Platón uznával erotickou vášeň alespoň jako jeden (byť nejnižší) ze stupňů jeho erotického výstupu; Ficino však smyslně-erotickou lásku chápe jako zneužití přirozeného stavu či jako zdegenerovanou touhu provázenou chováním, jež charakteristické spíše pro zvířata.

Domnívám se, že Singer správně poukázal na důsledky zavedení zmíněného estetického principu pro Ficinovu teorii lásky. Tento princip skutečně vede k ostrému oddělení lásky a krásy na jedné straně a sexuality na straně druhé. Ficino sám výslovně

---

<sup>281</sup> Ficino, *De amore*, s. 53.

<sup>282</sup> Tamt., s. 36.

tvrdí, že *amor ferinus* by vůbec neměl být nazýván posvátným jménem lásky.<sup>283</sup> Takřka celou sedmou kapitolu *De amore* pak zabírá popis *amor ferinus* jakožto fyziologického procesu, který Ficino popisuje v hippokratovsko-galénovském duchu jako dominanci různých druhů tělesných šťáv:

„Úzkostný neklid, který ve dne v noci zmítá obětmi lidového Amora, je jakýsi druh šílenství. Dokud jejich láska trvá, jsou sužováni nejprve zápallem žluči, posléze pálením černé žluči, propadají zběsilosti, stravuje je žár a oni se jako slepci vrhají neznámo kam./.../ Touto vášní člověk klesá na úroveň zvířecí přirozenosti.“<sup>284</sup>

Zvířecí Amor je zde charakterizován jako nemoc a Ficino zde jako lékař zkoumá příčinu jejího vzniku, stanovuje její diagnózu a navrhuje způsob léčby. Jedná se o určitý druh šílenství způsobený zadržováním škodlivých částecek krve látek na zadní straně srdce, jež se přenášejí pohledem z očí do očí. Ficino v této pasáži erotickou vášeň popisuje s chladným, věcným až vědeckým odstupem a přiřazuje toto jednání spíše zvířatům než lidem.

Na druhé straně však nesouhlasím se Singerovým názorem, že v Platónově *Symposiu* je sexuální láska akceptovaná jako součást erotického výstupu na jeho nejnižším stupni. Jak už bylo řečeno výše<sup>285</sup> (s odkazem na Vlastosův přehled<sup>286</sup> postojů Platóna k tělesné lásce v jeho článku *The Individual as Object of Love in Plato*): Platónův erós sice byl ve svém základu smyslnou erotickou touhou, Platón ovšem odmítal její fyzické završení. V jistém smyslu lze tedy oproti Singerovi postavit tvrzení, že odmítnutí, jež se v Platónově koncepci vztahovalo především na lásku mezi dvěma osobami mužského pohlaví, Ficino zobecňuje na erotickou lásku vůbec! Ficino tak od lásky odřízl její základní pudovou složku a odmítl ji jako neakceptovatelný cíl pro lidské jednání. Tento krok mu ve svých důsledcích umožnil zasvětit lásku jedinému účelu, kterým je poznání Boha a láska k Němu.

Veškerá krása, jež nás ve světě obklopuje a probouzí v nás lásku, je totiž podle Ficina odvozena z jediného zdroje, z paprsku Božské krásy, jenž vychází z Boha. Tak naše láska vždy více či méně vědomě k Bohu:

---

<sup>283</sup> Ficino, *De amore*, s. 73.

<sup>284</sup> Tamt., s. 80.

<sup>285</sup> Viz. kapitola o Platónovi, s. 23.

<sup>286</sup> G. Vlastos, *The Individual as Object of Love in Plato*, s. 22, pozn. 65.

„Každý, kdo v těchto čtyřech věcech – myslí, duši, přirozenosti a těle spatřuje a miluje krásu, nahlíží a miluje v nich záři Boha a skrze tuto záři nahlíží a miluje Boha samého.“

Pokud je veškerá naše láska ve své nejvlastnější podstatě láskou k Bohu, má krása, která tuto lásku probouzí a ke které je pak tato láska bezprostředně směřována, pro člověka obrovský duchovní význam. Každá krásná věc, ať už krásné tělo, harmonická hudba či příroda pro něj totiž představuje nejen objekt pro potěšení, ale především příležitost milovat. Jako milující bytosti se pak automaticky stáváme součástí jediného koloběhu lásky (*spirituální koloběh*), který začíná v Bohu, z něho přechází na svět a pak se jakoby kruhem vrací ze světa zpět k Bohu.<sup>287</sup> Tento do sebe se navracející proud lásky, tvořící páteř Ficiny teorie lásky, se podle Ficiny nazývá třemi jmény:

„Nakolik začíná v Bohu a vábí nazývá se krása, nakolik přechází na svět a strhává jej, nazývá se láska; a nakolik se navrácí k původci a spojuje jeho dílo s ním, nazývá se slast.“<sup>288</sup>

Tento koloběh lásky tedy vychází z Boha jako paprsek Božské krásy, který díky Nebeské a Pozemské Venuši sestupuje až do nejnižších vrstev univerza, kde získává podobu individualizovaných obrazů této božské krásy, které v nás vzbuzují lásku. Krása tedy pochází od Boha a k Bohu se skrze lásku opět navrácí.

J. Milne upozorňuje ve svém článku *Ficino on the Nature of Love and the Beautiful*<sup>289</sup> na význam emanačního konceptu pro formování této estetiky a prostřednictvím Ficiny i renesanční estetiky obecně. Pojetí Stvoření jako emanačního procesu předpokládá, že stvořený svět je v jistém smyslu odhalením či rozvinutím Božství. Důsledkem emanacionistického výkladu Stvoření je pak idea, že Bůh dává stvořeným věcem sám sebe. Podle Ficiny to činí tím způsobem, že do středu každé věci vkládá jakýsi vnitřní moment, vyznačující se naprostou jednoduchostí, kterou Ficino nazývá „jednotou všech věcí“<sup>290</sup>.

---

<sup>287</sup> Ficino, *De amore*, s. 10.

<sup>288</sup> Tamt.

<sup>289</sup> J. Milne, *Ficino on the Nature of Love and Beautiful*, London 1999.

<sup>290</sup> Ficino, *De amore*, s. 12.

Tak podle Ficina „...Bůh, který je nejjednodušší jednotou a nejčistším aktem, jakožto střed všeho vkládá sám sebe do všeho“<sup>291</sup>. Pokud by Bůh nedával sám sebe stvořeným věcem, stvořené věci by od něj byly absolutně oddělené a odlišné. A pokud by Bůh stvořil něco odlišného od něj, negoval by svou vlastní nekonečnost. Každá věc tedy po svém způsobu odhaluje Božství: veškerá krása, která nás ve světě obklopuje, odkazuje na přítomnost Boha ve světě. Krása všech stvořených věcí, krása lidí i přírody je odvozená z jediné univerzální krásy, která je září Boží Dobrotы.

Ficino tak ve své ontologii krásy rozvíjí bytostnou souvislost mezi novoplatónskou emanační ontologií a iluministickou koncepcí krásy jako paprsku Boží dobroty, který osvětluje veškeré Stvoření a svou přítomností v něm jej obrací zpět k jeho ontologickému původu. Tato koncepce doplňovala emanacionistické rozvržení reality v tom smyslu, že představovala jakýsi jednotící prvek, který měl umožnit hladké přechody mezi jednotlivými hypostazemi (antičtí novoplatonici a částečně i Ficino se tyto přechody snažili vymezit i jiným způsobem – totiž hledáním „středních členů“, jejichž vložením se snažili eliminovat ostré rozlišení jednotlivých stupňů). Ani emanacionismus, ani iluminismus nebyly v jeho době ničím novým; jednalo se o myšlenkové koncepty, které hluboce ovlivnily podobu středověkého myšlenkového světa - ať už se jedná o novoplatónské hierarchické pojetí univerza u Dionýsia Pseudoareopagity či Jana Scota Eriugeny či M. Eckharta nebo o estetický iluminismus, jež např. ovlivnil opata Sugera a svatoviktorskou školu. Ficinova koncepce však podle mého názoru představuje oproti středověku významový posun v tom, jak akcentuje roli člověka v ontologické struktuře emanacionistického kosmu. To je dosaženo důsledným rozvedením iluministického chápání vztahu mezi ideou Krásy a lidskou duší, které vnášelo do původně antického emanacionismu určité kreacionistické prvky.

Lidská duše byla už při svém Stvoření zasažena šípem božské krásy, který v ní zformoval rozumová určení (racionální pojmy), které jsou odrazem idejí v andělské mysli. Skrze tyto obrazy teprve můžeme adekvátně porozumět realitě – jako uměleckému dílu, které jeho Tvůrce nemohl neučinit krásným, protože by to odporovalo jeho všemohoucnosti. Tato koncepce měla velký vliv na celou renesanční estetiku a to dokonce v několika ohledech. Především je zde zdůrazněna ontologická dignita lidských bytostí – duše každého člověka v sobě totiž obsahuje paprsek Božství, jenž v nás jakoby odráží svého Tvůrce. Člověk tak Boha nepoznává pouze prostřednictvím hledání jeho stop ve

---

<sup>291</sup> Tamt.; srv. Jedno... „je naším středem vždy, avšak my na střed ne vždy upínáme zrak.“ Plótinus, *Enneady* VI 9 8 33. Převzato z Dodds, *Křesťané a pohané ve věku úzkosti*, s. 106.

světě, nýbrž i hledáním dalších jiskérek božské Krásky v duších druhých a konečně i kontemplací krásy ve svém nitru.

Zde uvedená myšlenka s sebou přináší některé zajímavé konotace. Člověk jako skutečný obraz Boha se stává hodným úcty o to více, oč je na rozdíl od Přírody schopen kontemplantovat krásu nejen inteligibilních jsoucen či Přírody samotné, ale i druhého člověka. Tato kontemplace však nemá pouze pasivní charakter, nýbrž se děje i skrze tvůrčí akt: renesanční umělec napodobuje Boží Stvoření tím, že své dílo tvoří právě podle vzoru idejí, které v jeho duši vznítíl paprsek božské krásy. Lidská duše, jakožto Nebeská Venuše, nahlíží krásu inteligibilního světa a pak ji, jakožto Venuše lidová, zachycuje a ztvárňuje v jedinečném uměleckém díle, které nás vybízí ke kontemplaci krásy samotné. Umělec ve svém tvůrčím díle vlastně opakuje Božský tvůrčí akt, čímž se Bohu ještě více připodobňuje – možnosti jeho tvorby jsou omezeny pouze fakticitou danosti jeho světa, tzn., že na rozdíl od Boha nemůže tvořit z ničeho. V ostatních ohledech jsou však tyto možnosti neomezené – člověk tak funguje jako ten, který dovršuje dokonalost Přírody v tom, že tvůrčím způsobem rozvíjí potence, které jsou v ní ukryty.

## Závěr

V Platónově dialogu *Symposion* je pojem láska výhradně spojen s individuální psychickou silou, jež je ve své nejpůvodnější podobě erotickou touhou usilující o dosažení a vlastnění krásy. Platón popsal v Sokratově řeči intelektuální metodu, jak lze prostřednictvím vědomého zaměřování této touhy k různým objektům – více či méně dokonalým obrazům jediného dokonalého vzoru, tj. absolutní krásy – dospět až k poznání inteligibilní roviny skutečnosti. Erós je tedy v *Symposiu* anagogickou silou, jež má svůj původ v individuu.

U Plótina nalzáme pojem erós ve více významových kontextech. Plótinova kategorii eróta rozprostírá po celé „délce“ univerza. Pojem erós už tedy není vyhrazen pro duševní sílu, u Plótina buď kontemplativního či smyslového charakteru, ale je zde patrná určitá tendence lásku metafyzicky univerzalizovat. Tak se pojem lásky stává významnou charakteristikou vystihující přirozenost všech, i těch nejvyšších úrovní, Plótinova univerza, a to včetně Intelaktu a Jedna. Důležitým znakem lásky se stává její schopnost lidskou duši připodobnit Jednu, a tak ji přiblížit jedinému a nejvyššímu cíli filozofického života – sjednocení s Jednem. O Plótinově nejvyšším metafyzickém principu by jistě platilo totéž tvrzení, jímž Ficino vymezuje souvislost mezi krásou či láskou a Bohem: „Pramenem veškeré krásy je Bůh, a proto je pramenem veškeré lásky“<sup>292</sup>. Tvrzení, v němž by bylo Plótinovo Jedno určeno jako pramen lásky by ovšem platilo pouze ve výše uvedeném smyslu, kdy svou platnost opírá o „Jednem darovanou“ schopnost krásy vzbuzovat lásku a unášet tak duši vzhůru k jejímu zdroji. Rozhodně se nelze domnívat, že by veškerá láska ve světě přítomná ve své nejvlastnější podobě jako úsilí živých bytostí o pohyb vzhůru ke svému zdroji a duchovnímu domovu, byla pouhým projevem vyšší božské lásky a v tomto smyslu by od ní byla odvozená, jak je tomu od Ficina.

Ficinova filosofie lásky se opírá o myšlenky Platónovy i Plótinovy esteticko-erotické koncepce, které obohacuje o křesťanské pojetí lásky jako agape. Tak se Stvoření chápané jako emanace stává aktem nekonečné Boží lásky.<sup>293</sup> Láska nejen „táhne“ lidskou duši k Bohu a tak navrácí veškerou mnohost přírody zpět do jednoty v Bohu, ale jakožto paprsek božské krásy mnohost také vytváří. Milne v této souvislosti hovoří o generativním a duchovním aspektu lásky<sup>294</sup> u Ficina, které vyjadřují pohyb od Jednoty k mnohosti a od ní zase zpět k Jednotě.

---

<sup>292</sup> Ficino, *De amore*, s. 64.

<sup>293</sup> Ficino, *De amore*, III 1, s. 19 a tamt., V 11, s. 40.

<sup>294</sup> J. Milne, *Ficino on the Nature of Love and Beautiful*, s. 79.

Tento pohyb Ficino zobrazuje prostřednictvím obrazu koloběhu lásky (*duchovní koloběh*). Láska je tak u Ficina kreativní silou, jež sjednocuje celé univerzum.

Vývoj v pojetí lásky od Platóna k Ficinovi lze zjednodušeně charakterizovat jako postupné prostupování této kategorie do vyšších a vyšších vrstev univerza. Zatímco v Platónově *Symposiu* je láska jakožto esenciální lidská touha po dobru a kráse spojena pouze s rovinou individuálního duševního života, u Ficina nabývá charakteru všudypřítomného kreativního principu božského původu. Tento vývoj jakoby paralelně doprovázelo i postupné zvyšování vnitřní hodnoty lásky, která se částečně emancipuje od své instrumentální hodnoty.

Hodnota Platónovy lásky spočívá téměř výhradně v její noetické funkci, která lidské duši zprostředkovává poznání inteligibilní skutečnosti. U Plotína k uvedené funkci navíc přistupuje psychologický důraz na analogickou proměnu duše, která je erotickým výstupem nejen epistemologicky obohacována, nýbrž i vnitřně přetvářena. U Platóna zůstává předmět touhy (idea krásy) vůči duši vždy nepřekonatelně vnější a ostrá ontologická diference mezi nimi tak navzdory určitému aproximativnímu charakteru anagogického výstupu zůstává zachována; Plotínův výstup duše naproti tomu není jen výstupem epistemologického charakteru, nýbrž je procesem vnitřní proměny realizované jako postupné ztotožnění se duše s jednotlivými úrovněmi skutečnosti.

Ficino oproti svým antickým předchůdcům zdůrazňuje božský původ veškeré lásky: deficientní charakter Platónova eróta je u něj marginalizován, neboť láska u něj není primárně výrazem neustálého nedostatku věčné touhy, nýbrž je věcí Božské dokonalosti<sup>295</sup>, která nesetrvávajíc sama v sobě emanuje do celku stvoření, v jehož každé části je neustále přítomná jako božský princip. Důsledkem tohoto kroku je radikální posílení hodnoty lásky, což je i přímým důsledkem Ficinova zdůraznění duchovního potenciálu krásy, jejímž prostřednictvím je platónská láska definována.

Rozdíl mezi Platónem a Ficinem lze na závěr ilustrovat také poukazem na jejich vlastní slova. Platón o lásce říká, že není ani dobrá ani špatná<sup>296</sup> – její hodnotu tedy relativizuje a zcela ji podmiňuje schopností lásky dovést duši k poznání inteligibilní skutečnosti. Ficinova slova ohledně hodnoty lásky oproti tomu vyznívají mnohem jednoznačněji: „Láska je tedy nutně dobrá, protože se z dobra rodí a k dobru se navrácí.“<sup>297</sup>

Co se týče Platónova pojetí lásky, považují Ristovu striktní dichotomii „vzestupného“, žádostivého a sobeckého eróta na jedné straně a „sestupného“, spontánně

---

<sup>295</sup> „Touha šfít vlastní dokonalost je jakási láska.(...) Z této lásky, která se chce šfít, stvořil Bůh všechno.“ Viz. Ficino, *De amore*, s. 19.

<sup>296</sup> Platón, *Symposion*, s. 39.

<sup>297</sup> Ficino, *De amore*, s. 10.



tvořícího a dávajícího eróta na straně druhé za poněkud umělé rozdělení. Charakteristiky eróta jsou, podle mého názoru, uspořádány spíše podle schématu, který byl v kapitole o Platónovi uveden po názvem „scala amoris“. Rist v souvislosti s tímto striktním rozdělením dvou druhů eróta také poukázal na podobnost mezi nejvyšším filozofickým erótem a Jednem, jenž tvoří další hypostaze způsobem spontánní emanace sebe sama. Ve světle této podobnosti pak interpretuje poněkud problematické místo v Plótinových *Enneadách*, kde Plótinus eróta připisuje Jednu (VI 8 12, 1). K této pasáži bychom však měli přistupovat s obezřetností, protože pokud budeme toto místo, které je v *Enneadách* osamělým úkazem svého druhu, vykládat striktně doslovně, vyplynou z toho určité důsledky pro Plótinovo vlastní pojetí kosmogonického procesu. Z faktu, že je Jedno totožné s erótem a zároveň je příčinou dalších hypostazí, lze zcela triviální úvahou vyvodit závěr, že erós Jedna je příčinou neomezeného tvořivého procesu plození hypostazí. Zde je, myslím na místě otázka, zda a nakolik může tento závěr skutečně představovat Plótinem zamyšlenou charakteristiku emanačního procesu.

## Seznam použité literatury:

1. Platón, *Symposion*, Praha 1936.
2. G. Vlastos, *The Individual as Object of Love in Plato*, in: *Platonic Studies*, Princeton 1973.
3. D. Levy, *The definition of love in Plato's Symposium*, in: *Journal of the History of Ideas*, roč. 40, č. 2., ss. 285-291.
4. M. C. Nussbaum, *Křehkost dobra*, Praha 2003.
5. M. Foucault, *Užívání slastí. (Dějiny Sexuality II)*, Praha 2003.
6. G. Reale, *Platón*, 2005.
7. C. D. C. Reeve, *Plato on Friendship and Eros*, in: <http://plato.stanford.edu>
8. Graeser, *Řecká filozofie klasického období*, Praha 2000.
9. G. Santas, *Plato's Theory of Eros in the Symposium*, in: *Nous*, roč. 13, č. 1. (1979), ss. 67-75.
10. R. Hackforth, *Immortality in Plato's Symposium*, in: *The Classical Review*, roč. 64, č. 2. (1950), ss. 43-45.
11. Platón, *Ústava*, Praha 1993.
12. Platón, *Faidros*, Praha 2003.
13. J. Kristeva, *Jazyk lásky*, Praha 2004.
14. F. Novotný, *O Platonovi II*, Praha 1948.
15. F.C. White, *Love and Beauty in Plato's Symposium*, in: *Journal of the History of Ideas*, roč. 109. (1989), ss. 149-157.
16. <http://www.sacred-texts.com/cla/plotenn/index.htm> (staženo v září 2007)
17. F. Karfík, *Plótinova metafyzika svobody*, Praha 2002
18. Plótinus, *Enneads III*, Cambridge 1993
19. Plótinus, *Sestry duše*, Praha 1995.
20. Plótinus, *O klidu*, Praha 1997.
21. Plótinus, *Věčnost, čas a duch*, Praha 1995.
22. Plótinus, *Dvě pojednání o kráse*, Praha 1994.
23. H. Armstrong, *Filozofie pozdní antiky*, Praha 2002.
24. J. Nechutová (ed.) (et al), *Druhý život antického mýtu*, Brno 2004.

25. P. Hadot, *Plótinus čili prostota pohledu*, Praha 1993.
26. J. M. Rist, *Plotinus. The road to reality*, Cambridge 1967.
27. J. M. Rist, *Man, Soul and Body. Essays in Ancient Thought from Plato to Dionysius*, Aldershot, Hampshire 1996.
28. J. M. Rist, *Eros and Psyche*, University of Toronto Press 1964.
29. R. Dodds, *Pohané a křesťané ve věku úzkosti*, Praha 1997.
30. M. Ficino, *O lásce. Komentář k Platónově hostině*, Praha 2004. (K dispozici jsem měla dosud nevydaný překlad F. Karfíka)
31. E. Panofsky, *Studies in iconology: Humanistic Themes In the Art of the Renaissance*, New York 1939.
32. J. Milne, *Ficino on the Nature of Love and Beautiful*, in: *Friend to mankind*, 1. publ., London 1999.
33. P. Kristeller, *The philosophy of Marsilio Ficino*, New York 1943.
34. Singer, *The Nature of Love: Plato to Luther*, New York 1943.
35. P. O. Kristeller, *Osm filozofů italské renesance*, Praha 2007.
36. J. CH. Nelson: *Renaissance Theory of Love*, New York 1958.
37. The Web Gallery of Art, <http://www.wga.hu>
38. M. Togner, *Sandro Botticelli*, Brno 1994.
39. <http://plotin.lotophages.org/> (staženo v červenci 2007)